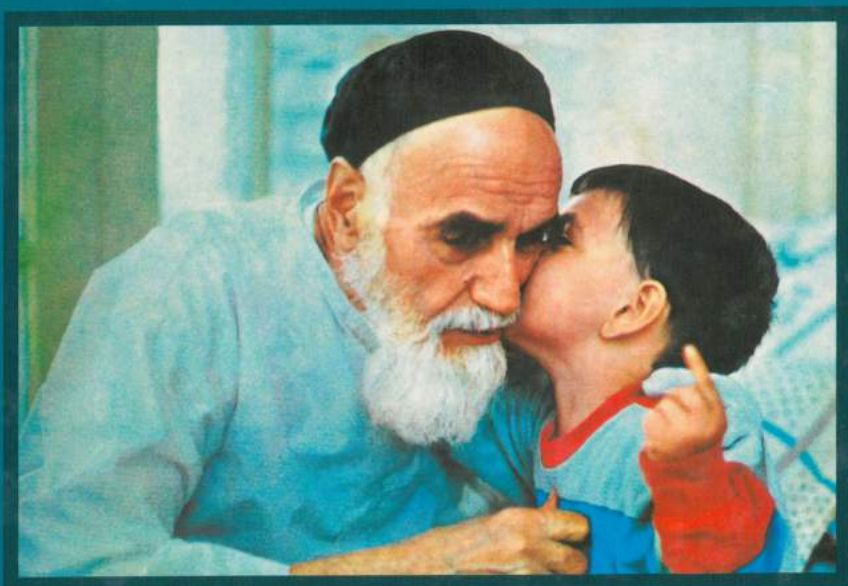


L'Imam Khomeyni, un gnostique méconnu du XXe siècle

par
Christian BONAUD

Préface de Jean Y. MICHOT



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Au Nom de Dieu,

le Tout-Miséricordieux et Très-Miséricordieux



L'Imam Khomeyni,
un gnostique méconnu
du XX^e siècle



Distribué par :

Librairie de l'Orient (El-Bouraq)
18, rue des fossés Saint-Bernard
75005 Paris
Tél : 01 40 51 85 33
Fax : 01 40 46 06 46

Dar Al-Bouraq[©]

BP : 13/5384 — Beyrouth — Liban
1417-1997

Tous droits de reproduction, d'adaptation ou de traduction, par quelque procédé que ce soit, réservés pour tous pays sans l'autorisation de l'éditeur ou de ses ayants droits

ISBN 2-84161-047-0

Huwa l-'aliyya l-'a'lâ

L'Imam Khomeyni, un gnostique méconnu du XX^e siècle

*Métaphysique et théologie
dans les œuvres philosophiques et spirituelles
de l'Imam Khomeyni*

par

Yahya Christian BONAUD

**Les Editions Al-Bouraq
Beyrouth — Liban**



Ce livre est la version révisée de ma thèse de doctorat intitulée
Métaphysique et théologie
dans les œuvres philosophiques et spirituelles de l'Imam Khomeyni,
thèse soutenue le 4 avril 1995 à
l'École Pratique des Hautes Etudes
(section des sciences religieuses)
Université de la Sorbonne — Paris



*Au Nom de Dieu,
le Tout-Miséricordieux et Très-Miséricordieux.*

tout le mérite de ce travail revient à Celui à qui je dois tout et à tous ceux par qui Il m'a comblé de Ses innombrables bienfaits : il est donc dédié à Celui qui, avant tout, m'a donné la vie, et à ceux par qui je l'ai reçue :

à Celui qui m'a maintenu sain de corps et d'esprit, qui m'a nourri, vêtu et abrité, qui m'a éduqué et formé, qui a veillé sur moi, me soutenant lors des difficultés et me soignant lorsque j'étais malade, et à ceux par la peine desquels tout cela fut réalisé :

à Celui qui, depuis les premiers enseignements, n'a cessé de me prodiguer le savoir, et à ceux par qui il m'a été transmis, ceux aussi grâce auxquels il m'a été permis d'étudier et d'apprendre :

à Celui qui m'a détourné des ténèbres et m'a fait entrevoir la lumière, qui m'a ouvert la porte, pris par la main, guidé sur le chemin, et à ceux qui, d'une manière ou d'une autre, furent Sa main tendue :

à Celui qui, de si loin, m'a rapproché de Son seuil et m'a fait vivre de si exceptionnelles conditions, et à ceux par qui tout cela fut possible :

à Celui sans qui rien ne serait, Lumière qui emplit le ciel et la terre, et à tous ceux qui furent ou sont encore pour moi des éclats de cette Lumière.

Y. C. B.

معراج السالكين وصلوة العارفين
 بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله
 الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

خداوند ما ما بصره استمیت بهایت فرما در چند حسنی و فضیلت خود می بران و محمد
 را با معراج روحانی و مقام حدی بحجاب قلوب عرفان بارده و چنانچه از آفت ظلمت و آفت نورانی را
 ز چشم بصیرت با راقطن تا معراج حقیقی ناز ابرینار و مهر کردم و بکلمات روح ملکوت چار کلمه زیم
 و فتح باب برار غیر برافرا کشف است اهریت برضایر ما تا با مناجات اهل طایفه ایدش و کلمه
 ذکر از باب بهایت فارانیم و صفات قلبه اما از غیر حرف و کلمه صرف دار و چشم اما از اوقات نظر
 را با سلوک پرورش و مجال میبرد خود را بشی بشر آنکه دل الهیانه و الهی و جعل این رشته داری
 حیرت و جهالت ایست سلفات ایست لذائذ و مکرر باد، خودی و خود پرستی و به خبر از صفات
 مغنیه و کلمه سنی ادر است فایز کردم که بر می از صفات درجه اولیا مطام ما در این سلوک روحانی و معراج
 ایانه عرفان پرشته نگر در ادم و بن خود که در چند معراج و معراج لفظ و ترکیبات آن قامت کوم بکلمه محمد
 از صفات خلق در درجه اولی طلب زینت با نام و بلا بمعنای آنکه احب الصالحین و لست منهم

Table des matières

<i>Système de transcription et conventions</i>	I
<i>Préface</i>	III
<i>Avant-propos</i>	15

Première partie

Formation et œuvres de l'Imam Khomeyni

Un homme de la hawza	37
<i>Les premiers pas, 38. Les muqaddimât, 40. Comment on étudie à la hawza, 42. A la hawza de Qom, 44.</i>	
Les disciplines intellectuelles	46
<i>La philosophie transcendante, 51. Les Asfâr et le Sharḥ al-manzûma, 56. L'école de Mollâ Şadrâ, 65.</i>	
Les disciplines spirituelles	70
<i>La gnose spéculative, 72. L'introduction de Qayşarî à son Commentaire des Fuşûs, 77. Après Mollâ Şadrâ, 80. Moḥammad 'Alî Shâhâbâdî, 82. La gnose opérative, 88.</i>	
L'enseignement	94
<i>Les trois savoirs, 98.</i>	
Les œuvres de l'Imam	103
Livres utilisés pour cette étude	104
<i>Sharḥ du 'â'i s-saḥar, 104. Mişbâḥ al-hidâya ilâ l-khilâfa wa l-wilâya, 115. Ta'liqât 'alâ Sharḥ Fuşûsi l-ḥikam wa Mişbâhi l-uns, 119. Tchaḥl ḥadîth, 120. Serr aş-şalât, 122. Âdâb aş-şalât, 126. Sharḥ-e ḥadîth-e djonûd-e 'aql-o djahl, 129. Kashf al-Asrâr, 133. Anwâr al-hidâya fi t-ta'liqa 'alâ l-kifâya, 135. Risâla fi t-talab wa l-irâda, 137.</i>	

Textes juridiques	142
<i>Rasâ'il, 142. Ta'liqat 'alâ l-'Urwati l-wuthqâ, 143. Kitâb at-tahâra, 143. Tahdhîb al-uşûl, 144. al-Makâsib al-muharrama, 144. Tawdhîh al-masâ'el, 144. Tahrîr al-Wasîla, 145. Hokûmat-e eslâmî yâ welâyat-e faqîh, 147. Kitâb al-bay', 148. Kitâb al-khilal fî ş-şalât, 148. Risâla fî ta'yîni l-fadjr fî l-layâli l-muqmira, 148.</i>	
Interventions publiques et écrits mineurs	149
<i>Mobâreze bâ nafs yâ djehâd-e akbar, 149. Tafsîr-e sûre-ye hamd, 149. Discours, messages et interviews, 152. Lettres et poèmes, 153. Poèmes, 155.</i>	

Deuxième partie

La connaissance de Dieu

L'existence	161
Une idée évidente	163
<i>Rapport de l'existence et de la quiddité, 168.</i>	
Le fondement de la réalité	173
<i>Une réalité non-composée, 175.</i>	
Unicité de l'existence	179
<i>Univocité ou équivocité du terme existence, 180. Les confusions à propos de l'existence, 184. Deux hadiths sur la réalité de l'existence, 188.</i>	
Une réalité modulée	190
<i>Lumière et ombres, 194. Existence nécessaire et non-nécessaire, 198.</i>	
L'objet de l'instauration	205
<i>Causalité ou apparition, 208. L'existant n'est autre que l'existence, 213.</i>	
En quête de l'Absolu	217
Réfléchir sur l'Essence de Dieu	218
<i>L'intelligence au fondement de la religion, 218. Métaphysique et connaissance de Dieu, 221. La meilleure adoration, 224.</i>	
Les mots et leur sens	226
<i>La connaissance présenteielle, 228. A propos de la terminologie gnostique, 230.</i>	
La Réalité qui est tout	233
<i>Absolu et limité, 236. L'absolument inconditionné, 239. Sans nom, ni forme, 243.</i>	
Dieu inconnu, Dieu révélé	249
Retour à l'Infini	249

Table des matières

La Lieu-tenance suprême.....	254
Les déterminations de l'Effusion sanctissime.....	258
<i>Le niveau de l'Unité, 258. Le niveau de l'Unicité, 260. La Nébulo- sité, 262. Il est Dieu, Un, 265.</i>	
La Proche-amitié absolue.....	268
En présence des Noms	279
Noms et déterminations.....	280
<i>Les déterminations immuables, 285. Effusion sanctissime et Effu- sion sainte, 291.</i>	
Le Nom suprême.....	297
<i>Le Nom réservé, 298. Le Nom Allâh et la Fonction prophétique universelle, 308. La détermination immuable de Muvammad, 312. Le Nom suprême et les autres Noms, 314.</i>	
Le monde des Noms.....	318
<i>Noms de l'Essence, des Attributs, des Actes, 318. Hiérarchies et règles des Noms, 320. Le Tout-Miséricordieux, le Très- Miséricordieux, 325. Le Maître du Jour de la Religion, 328.</i>	
Les Perfections de l'Existence	333
Le thème classique des Attributs.....	333
Toute réalité non-composée est toutes choses.....	340
L'Existence est le Bien.....	344
Quels Attributs ?.....	352
<i>Réponse à ceux qui nient, 356. Le sens des Attributs, 360.</i>	
Les Perfections-Mères	371
Le Savoir.....	374
<i>Ce qu'on a dit du Savoir divin, 376. Le Savoir synthétique dé- taillé, 378. L'attachement du Savoir à ses objets, 382. Le secret du Savoir universel, 385.</i>	
L'Ouïe et la Vue.....	387
Le Pouvoir.....	389
Le Vouloir.....	392
<i>La finalité de la création, 396.</i>	
La Parole.....	399
<i>La manifestation par la Parole, 402. La Révélation, 407.</i>	
Au principe de la manifestation	419
L'Ombre de l'Existence.....	420
Par le Nom de Dieu.....	424
Les deux faces de la réalité.....	428
<i>Eternité de l'Effusion et adventicité de l'effusé, 431.</i>	
Transcendance et immanence.....	435

Œuvres spirituelles de l'Imam Khomeyni

La question de la prédestination.....	443
<i>Invalidité de la délégation de pouvoir et de la contrainte, 445. La position intermédiaire, 448. Prédétermination et liberté, 453. Réponses à certains faux problèmes, 459.</i>	
La Volonté qui illumine les cieux et la terre.....	465
La lumière de Muḥammad et de 'Alī.....	470
<i>Le premier créé et les deux arcs de l'existence, 473.</i>	
Ceux qui assument le dépôt de confiance.....	479
En guise de conclusion	487

Bibliographie et Index

Bibliographie	513
Index	519
Index des versets coraniques.....	519
Index des traductions de textes de l'Imam Khomeyni.....	521
Index des hadiths et des poèmes.....	524
Index des noms propres.....	530
Index des titres d'ouvrages.....	535
Index des notions et termes techniques.....	539



Système de transcription et conventions

Pour les termes arabes et persans, un système unique de translittération simplifiée a été utilisé :

ن n	ک k	ع ' e	ص s	ز z	خ kh	ث th	ء ' a
ه h	گ g	غ gh	ض d	ژ z	د d	ج dj	ب b
و w	ل l	ف f	ط t	س s	ذ dh	چ tch	پ p
ی y	م m	ق q	ظ z	ش sh	ر r	ح h	ت t

Voyelles : a, i, u (a, e, o, pour le persan), qui transcrivent les voyelles brèves *fatha*, *kasra*, *damma* ; â, î, û, qui transcrivent les longues (ا - ي - و) ; diphtongues *ay* et *aw* dans les deux langues.

Remarques : 1. la *hamza* n'est pas transcrite en début de mot ; 2. certains mots et noms propres passés dans la langue française ne sont pas transcrits (ex. : *hadith*, *Khomeyni*) ; 3. sont transcrits selon la prononciation persane : a) les termes inclus dans des citations de textes en persan, b) les titres d'ouvrages en persan, c) les noms propres iraniens.

Les dates données selon un double calendrier (musulman et chrétien) le sont de la manière suivante : année hégirienne / année grégorienne. L'abréviation "hs." sera ajoutée chaque fois qu'il s'agira du calendrier iranien (= hégirien solaire).

Les versets coraniques sont en caractères gras et les propos prophétiques ou imamiques en caractères gras et italique.

|| Les paragraphes qui sont intégralement ou presque une citation de l'Imam Khomeyni sont avec une double bordure en marge.

Préface

En 1979, le monde vit avec stupeur vaciller en quelques mois un trône qui s'était prétendu plurimillénaire, et tomber un monarque habituellement présenté comme le Châhinchâh Aryamehr, le « Roi des rois Soleil des Aryens ». À la tête de la révolution, une autorité religieuse musulmane – Pierre Loti aurait dit un « vieux turban » –, un patriarcat en lequel l'Occident et ses caricaturistes de tous bords, qui exploitèrent en lui un de leurs filons les plus faciles et les plus rentables, ne perçurent bien-tôt plus qu'une sorte de réincarnation moyenâgeuse de Satan, en tout cas le parangon de la réaction et de l'ignorance, de l'obscurantisme et du fanatisme. Et le terme d'*Ayatollah* d'avoir ainsi acquis, dans les dictionnaires, diverses autres significations que celle de « dignitaire religieux chi'ite »...

Les analystes ne refusèrent cependant pas tous d'essayer de voir clair et de comprendre. En décembre 1978, Daryush Shayegan déclara aux *Nouvelles littéraires* que l'imâm Khomeyni n'était pas « un leader politique » mais « une sorte de Gandhi iranien. Il est l'intransigeance même. » Grâce aux travaux d'Henri Laoust notamment, certains savaient aussi tout ce que la théologie politique du Shî'isme doit depuis ses origines à la *République* de Platon. Faut-il, enfin, rappeler l'approche originale de la révolution islamique d'Iran développée par Michel Foucault : « ... cette chose dont nous avons, nous autres, oublié la possibilité depuis la Renaissance et les grandes crises du christianisme : une *spiritualité politique* » (*Dits et écrits*, t. III, p. 694).

Malgré de telles tentatives d'explication et le nombre de travaux, scientifiques ou présentés comme tels, publiés récemment sur le Shî'isme, l'Iran et les événements de 1979, leurs acteurs, leur contexte et leur sens, dont quelques traductions d'écrits de l'Imâm Khomeyni, force est de constater que la personnalité de celui-ci même reste encore une énigme, quand elle n'est pas noircie ou occultée à dessein.

Préface

Par seul souci de connaissance et de science, un chercheur de chez nous entreprit, il y a quelques années, le voyage de l'Orient. Sans souci ni des embargos politiques, ni des tabous idéologiques, il se mit en quête de la vérité intérieure, *bâtiniyya*, de celui qui, dans le monde extérieur, *zâhir*, à l'échelle de la planète, apparaissait comme un des hommes les plus décriés mais les plus importants du siècle. Ajoutant la connaissance du persan à celle de l'arabe, à Mashhad, dans la « présence » du huitième Imâm de la Famille du Prophète, il se mit patiemment à l'école du plus grand maître actuel de la philosophie et de la gnose de l'Iran, le *Sayyed* Djalâl al-Dîn Âshtiyânî, qui fut lui-même disciple de l'Ayatollah et avec qui Corbin travailla. Parallèlement à cet apprentissage – devrait-on parler d'initiation ? –, il entreprit l'exploration systématique de la production écrite et orale, ancienne ou plus récente, de l'Imâm Khomeyni, production qui, dans sa totalité, représente un *corpus* de quelque seize mille pages.

Fruit de cet immense labeur, la thèse de doctorat brillamment soutenue en 1995 à Paris, devant les shaykhs les plus exigeants de la Sorbonne. Ce livre en est issu, auquel un ami et un frère – comme aurait dit Avicenne – m'a fait l'insigne honneur et la joie de m'associer un peu en me proposant d'écrire cette préface.

Nombreux sont sans doute ceux qui espèrent découvrir dans les pages qui suivent quel type de spiritualité fonda l'action politique de l'Ayatollah, et selon quelles modalités. Plutôt que d'envisager ces questions dans la précipitation et ne pouvoir prétendre comme beaucoup d'autres, en une énième étude générale, servir plus qu'un insipide brouet idéologico-politique, C. Bonaud a eu la grande sagesse de ne brûler aucune étape, quitte à n'être finalement en mesure de n'en présenter que la première. En ce volume pourtant imposant, il se limite en effet strictement aux doctrines métaphysiques et théologiques de l'Imâm. Des quatre axes selon lesquels s'articulent d'après lui ces doctrines, seul le but de la quête spirituelle, à savoir la connaissance de Dieu, retient son attention. Mais quelle attention ! Et exercée avec quelle minutie et quel talent, quelle virtuosité dans la traduction, l'intelligence, l'analyse et la présentation des textes et des idées !

Qu'il s'agisse du *'irfân* ou de la tradition grecque, comment par ailleurs nierait-on la primauté de la métaphysique et des *divinalia* ?

Ce livre apporte une contribution fondamentale à plusieurs domaines du savoir. Ce qu'on y apprend dans la première partie sur la formation et les œuvres de l'Imâm Khomeyni – dont les poèmes – est sans précédent ni semblable connus en Occident. Quant à la seconde partie, deux fois plus longue et

Œuvres spirituelles de l'Imam Khomeyni

exclusivement doctrinale, c'est peu dire qu'affirmer que la lecture s'en imposera désormais à tout chercheur interpellé non seulement par le devenir historique récent de la *falsafa* et du soufisme, du *kalâm* et du Shî'isme, mais par leurs enjeux théoriques et leurs problématiques intemporelles : l'existence, son unicité et sa réalité, l'Un divin, ses noms et ses attributs, ses actes, sa manifestation et sa révélation. Au fondement de la métaphysique et de la théologie de l'Ayatollah, il n'y a en effet, outre le Coran et l'enseignement des Imâms du Shî'isme, rien de moins que la philosophie transcendante de Mollâ Sadrâ de Shîrâz, le seul penseur iranien pouvant prétendre avoir dépassé Avicenne sur son propre terrain, et, par ailleurs, la gnose théosophique de cet Ibn 'Arabî, originaire des lointaines contrées du Couchant, qui s'avère effectivement, en son genre, le plus grand des shaykhs, *al-Shaykh al-Akbar*. Et de ces patrimoines convergents l'Imâm offre, plutôt qu'une synthèse tardive parmi d'autres, une lecture originale sur plus d'un point, n'hésitant pas à le vivifier par l'ouverture de nouvelles perspectives.

Du patriarche révolutionnaire de Neauphle-le-Château, d'aucuns firent tout au plus une sorte de Machiavel. Par les nombreuses pages de l'Imâm Khomeyni qu'il traduit en une langue élégante et précise comme par la pertinence de l'analyse qu'il en donne, C. Bonaud nous ouvre les yeux en démontrant qu'il y aurait aussi intérêt, pour comprendre l'Ayatollah, de parler à son sujet de Thomas d'Aquin, d'Eckart, de Lulle ou, pour nous sortir du Moyen Âge, de Gilson, de Lévinas, de Guénon. Limitant à bon escient le champ de ses investigations à la « philosophie première » de l'Imâm Khomeyni, il ne résout bien sûr pas tous les éléments de l'énigme. Il n'aurait cependant pu mieux tracer, et paver, la voie qui devrait permettre d'y arriver. Si Dieu veut sous sa conduite, dans les ouvrages ultérieurs qu'il voudra bien nous pardonner d'attendre désormais de lui...

Au terme de ces quelques lignes, qu'il me soit également permis de rendre hommage aux Éditions al-Bouraq, qui ont réservé le meilleur accueil à la suggestion qui leur était faite de publier le présent ouvrage. On aurait pensé du devoir de certains éditeurs institutionnels, ou de maisons plus importantes, de s'intéresser à un livre aussi savant. C'était négliger divers paramètres nullement scientifiques... Qu'al-Bouraq n'ait point eu de telles préventions honore l'ensemble de ce mouvement d'éditions musulmanes de France, récent mais particulièrement dynamique, qui se veut fidèle à l'obligation canonique de la diffusion du savoir.

Jean Yahya Michot, Bruxelles
le 14 avril 1997.

Avant-propos

Mon premier contact avec l'œuvre de l'Imam Khomeyni remonte à 1987, l'année de mon agrégation. J'avais auparavant rédigé un mémoire de maîtrise sur le *Livre des précieuses significations* (*K. djawâhir al-ma'âni*) du Shaykh Ahmad Tidjâni, maître soufi maghrébin du 19^e siècle (étude du chapitre portant sur le Coran), et je projetais de poursuivre mes recherches dans le domaine du soufisme doctrinal. Je trouvais alors, chez le libraire qui fournissait la plupart des étudiants en langue et civilisation arabes de la Sorbonne, deux livres de l'Imam Khomeyni publiés au Liban : *Sharḥ du 'â'i s-saḥar* et *Miṣbâḥ al-hidâya ilâ l-khilâfa wa l-wilâya*. Lorsque je me procurais ces livres d'un auteur dont la renommée n'était pas due, c'est le moins qu'on puisse dire, à la spiritualité, je ne m'attendais certes pas à faire une rencontre qui orienterait mes recherches vers le domaine iranien.

La lecture du *Sharḥ du 'â'i s-saḥar* me laissa entrevoir l'ampleur d'un aspect insoupçonné de la personnalité de l'Imam Khomeyni, en complète contradiction avec l'image qu'en donnent les médias ou même les spécialistes. Celui qui s'exprimait dans ce livre était un véritable 'arif, un spirituel gnostique profondément imprégné des enseignements d'Ibn 'Arabî. J'avais déjà eu entre les mains quelques extraits traduits de son commentaire télévisé de la première sourate du Coran, qui témoignaient d'une bonne connaissance du 'irfân, mais là j'avais affaire au texte original, et il se dégagait de ce texte une vigueur et une intensité spirituelles peu communes. Contrairement à ce que l'on rencontre trop souvent dans le domaine de la gnose et du soufisme tardifs et contemporains, l'auteur ne se contentait pas de traduire des symboles ou de gloser certaines difficultés doctrinales, il ne faisait pas une explication de texte en utilisant les ressources de ses lectures : il donnait à saisir certaines profondeurs des enseignements métaphysiques contenus dans une prière des Imams de la famille du Prophète, et cela, il ne le faisait pas sur le ton docte et un peu lourd des simples érudits, mais au contraire en maniant le

langage de la gnose et du symbole d'une manière tout à fait vivante et naturelle, en le parlant "comme il respire". Je retrouvais là un esprit que l'on croit parfois réservé à des époques révolues parce qu'il ne souffle que rarement et « où il veut ».

Cette première impression se trouva par la suite confirmée et renforcée par la lecture d'autres ouvrages de l'Imam Khomeyni. Peu à peu, encouragé par M. D. Gimaret, le projet de présenter les œuvres philosophiques et spirituelles de ce philosophe gnostique méconnu du vingtième siècle prit forme. Je dois dire ici toute ma reconnaissance envers cet éminent professeur qui ne me ménagea jamais son soutien lors des nombreuses difficultés que je rencontrais au cours de la réalisation de ce travail, difficultés inhérentes au sujet lui-même — qui impliquait entre autres l'acquisition du persan et un séjour d'étude en Iran —, mais aussi difficultés nées de l'incompréhension et de l'hostilité suscitées par mon projet. J'eus la chance de pouvoir me rendre en Iran afin d'y étudier la gnose d'Ibn 'Arabî et la philosophie transcendante de Mollâ Şadrâ, l'autre source fondamentale de l'Imam Khomeyni. Durant trois ans j'ai pu profiter de cet enseignement, encore bien vivant en Islam iranien, auprès de celui qui en est actuellement le plus grand maître, Sayyed Djalâl ad-dîn Âshtiyânî : sans lui, le présent travail, s'il avait vu le jour, n'aurait jamais pu être ce qu'il est. Je ne saurais donc exprimer ici toute ma dette envers ce savant et érudit "philosophe", au vrai sens du terme, dont Henry Corbin, qui collaborait avec lui dans la vaste entreprise sans précédent de l'*Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours*, n'hésitait pas à dire qu'il était « un Mollâ Şadrâ redivivus »¹. Il est d'ailleurs intéressant de noter que Sayyed Âshtiyânî avait eu l'intention, avant même la Révolution islamique, de consacrer une bonne partie du sixième volume de cette anthologie à l'Imam Khomeyni², dont il avait été quelque temps l'élève et qu'il considère comme « le sccau des philosophes et des gnostiques en notre époque »³ : l'Imam, écrivait-il, « possède un goût et une prédisposition spéciales en ce qui concerne les doctrines intellectuelles et gnostiques », « il est un maître chevronné en philosophie transcendante selon la voie de *şadr al-hokamâ' wa l-'orafâ, âkhond-e Mollâ Şadrâ* »⁴ et « il fait partie des rares

1. *Histoire de la philosophie islamique*, p.496 ; *la Philosophie iranienne islamique*, p.20 ; préface au *Sharḥ-e moqaddeme-ye Qaysari* de S.Dj. Âshtiyânî, 2^e éd., p.1.

2. En particulier à deux de ses œuvres, le *Sharḥ du 'â'î s-saḥar* et le *Mişbâḥ al-hidâya* : voir FARĠHĀNĪ, Sa'îd ad-dîn Sa'îd, *Mashâreq ad-darârî*, Presses de l'Université de Mashhad, 1357hs/1978, p.12 de la préface (il s'agit d'un commentaire en persan de la *Tâ'îyya* d'Ibn al-Fârîdî, dont S.Dj. Âshtiyânî avait dédié l'édition au fils alors récemment défunt de l'Imam Khomeyni, Moştafâ Khomeyni, qui avait été son compagnon de *mubâ-hatha*).

3. *Sharḥ-e moqaddeme-ye Qaysari*, p.33.

4. *Ibid.* pour les deux citations.

personnes qui sont des maîtres aussi bien dans les disciplines intellectuelles que dans les disciplines traditionnelles (*ma'qûl-o manqûl*) »⁵.

De tels propos, tenus par un philosophe gnostique dont la valeur n'a jamais été remise en cause par aucun connaisseur, suffisent à justifier l'étude de cet auteur, étude que l'état d'ignorance dans lequel nous sommes à son propos rend encore plus impérative. Que connaît-on de l'œuvre de Khomeyni en général, et de cet aspect en particulier ? En fait, rien ! Pour ce qui est des traductions en français, le *Livre vert de l'Imam Khomeyni* est composé d'extraits sélectionnés avec une malveillance manifeste dans un de ses traités de jurisprudence pratique (*risâla 'amaliyya*), et *Pour un gouvernement islamique*⁶ n'est que le texte d'une série de cours faits pendant son exil à Nadjaf. On n'est guère mieux servi pour les traductions en d'autres langues européennes importantes. Seule exception, si l'on ne prend pas en compte certaines traductions diffusées par des organismes iraniens dans des milieux par là même restreints : *Islam and Revolution*⁷ de Hamid Algar, qui propose un choix dénué de mauvaise intention et un peu plus varié comprenant, entre autres, la traduction du commentaire de la *Fâtiha* fait par l'Imam⁸ à la télévision en 1979-80.

Le résultat est fort maigre aussi en ce qui concerne les études, analyses et autres recherches. L'événement politique, avec son cortège de passions, a obstrué tout l'horizon, et la malveillance des uns s'est confortée de l'ignorance des autres. Il n'est pas besoin d'évoquer les œuvres de journalistes occidentaux ou iraniens : ceux-là ont la mauvaise excuse de vivre souvent du revenu des passions. Mais la vocation de l'universitaire est au contraire de s'élever au-dessus de ces passions et de chercher à voir au-delà des premiers plans. Or la dimension philosophique et spirituelle de l'Imam, qui domine pourtant non seulement son œuvre écrite mais aussi nombre de ses interventions publiques et télévisées, est systématiquement ignorée par les chercheurs.

Quand Dâryûsh Shâyegân, pose la question *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse*⁹ et répond qu'il s'agit de l'idéologisation du religieux, il braque les feux sur l'œuvre de Shari'atî et ne souffle mot de celle de Khomeyni, ce qui limite sérieusement la portée de sa thèse.

5. Introduction de S.Dj.Âshtiyâni au *Sharh risâlati l-Mashâ'ir* de Mollâ Mohâmmad Dja'far Lâhîdjî, p.78 n.1. Voir aussi son introduction aux *Shawâhid ar-rubûbiyya* de Mollâ Sadrâ, p.140-141.

6. Paris, 1979 (traduction M.Kotobi et B.Simon avec le concours de O.Banisadre).

7. Berkeley, 1981.

8. Nous désignerons le plus souvent l'Imam Khomeyni par ce simple "titre", nous conformant ainsi à un usage qui a prévalu en Iran.

9. Paris, Presses d'aujourd'hui, 1982.

Lorsque M.A. Amir-Moezzi, dans son article sur « le Shîisme doctrinal et le fait politique »¹⁰, affirme que le « khomeynisme » se rapproche beaucoup plus de la doctrine des Frères musulmans que de l'imamisme, il ne prend pas en compte toute la vision gnostique de l'Imam Khomeyni : cette vision, profondément ancrée dans la richissime tradition imamite que Corbin a véritablement révélée à l'Occident, suffit pourtant à distinguer de manière radicale ce grand spirituel de la quasi-totalité des autres théoriciens du renouveau islamique.

Enfin, mais on pourrait encore multiplier les exemples, c'est sur la base du seul *Pour un gouvernement islamique* qu'Olivier Carré établit une comparaison intellectuelle et spirituelle entre Khomeyni et Qutb au profit de ce dernier¹¹, ou que Jacques Berque considère que Khomeyni se soucie « moins de renaissance spirituelle ou de forme doctrinale que d'une reprise en main de la société »¹².

En français, seul Yann Richard a, sans s'y arrêter, quelque peu fait allusion à la formation et à l'enseignement philosophiques et gnostiques de l'Imam Khomeyni¹³. En anglais le travail de Hamid Dabashi fait une part un peu plus importante à cette dimension non-politique, mais il se limite à l'aspect éthico-ascétique de *Mobâreze bâ nafs yâ djehâd-e akbar* que l'auteur veut intégrer dans une vision qui reste essentiellement centrée sur la politique¹⁴.

Une seule étude, en tout et pour tout, a véritablement été consacrée à la gnose chez l'Imam : il s'agit de l'article d'Alexander Knysh intitulé « *Irfan revisited : Khomeini and the legacy of mystical philosophy* »¹⁵. Mais quelle déception ! Non pas tant en raison des nombreuses erreurs qui parsèment ces quelques pages¹⁶, mais du fait que cette étude ne prend en compte que trois

10. Dans *Iran, une première république* (Collectif), Paris, SA, 1983, p.87.

11. *Mystique et politique*, Paris, Cerf, 1984, p.24.

12. « Qu'est-ce que l'islamisme », in *le Monde Diplomatique*, Août 1990, p.28. — Auparavant déjà, J.-P. Charnay avait cru pouvoir mettre en opposition le « *şûfî* » Henry Corbin et le « *faqîh* » Khomeyni ! (*Cahier de l'Herne* consacré à Henry Corbin, 1981, p.274-279).

13. *L'Islam chi'ite*, Paris, Fayard, 1991, p.81, 83-84, 90.

14. *Theology of Discontent*, NY. Univ., 1993, p.410-411, 413, 459-466. — On ne trouve rien de bien intéressant non plus chez R.Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet : Religion and Politics in Iran* (NY, Pantheon Books, 1985).

15. *Middle East Journal*, 46/4 (automne 1992), p.631-653.

16. Si certaines sont de petites erreurs — comme de considérer que Hakamî Yazdî était un élève de Mollâ Hâdî Sabzawârî (p.634 n.9, voir rectificatif ci-après p.46) ou d'admettre l'attribution d'un *Sharh qaṣida Ibn al-Fârîd* à l'auteur des *Iṣṭilâhât as-şûfiya* (p.637) —, d'autres sont plus conséquentes, comme le fait de considérer les *Asfâr* comme un livre de *'irfân* (p.634), alors qu'il s'agit de *hikma* et de *falsafa* ; que Khomeyni avait étudié ce livre avec Shâhâbâdî (*ibid.*), alors qu'il dit lui-même l'avoir étudié avec Rafî'î Qazwîni (voir ci-après p.46) ; voire de compter Qâdî Sa'îd Qommi au nombre des « *direct teachers* » de

des livres de l'Imam en ce domaine¹⁷ et que cela n'empêche pas pour autant son auteur de formuler des jugements de valeur catégoriques et définitifs qui sont doublement injustifiés :

- Premièrement, il est évidemment faux de dire que « les résultats des études philosophiques et de l'activité spirituelle de Khomeyni à Qom sont succinctement résumés dans le *Sharḥ du'ā'i s-saḥar* [...] et le *Miṣbâḥ al-hidâya* » (*op.cit.*, p.636). D'abord, le premier livre cité a été écrit l'année même où l'Imam commença à étudier avec son maître en *'irfân* — études qui dureront sept ans — et le second a été achevé deux ans après : ils ne peuvent donc représenter le fruit de ses études. De plus, l'Imam rédigea par la suite plusieurs écrits importants dont quatre au moins sont *indispensables* à l'étude de ses conceptions gnostiques.
- Comme ces deux livres sont bien l'œuvre d'un « débutant » (p.648) — et même plus précisément d'un jeune homme de moins de trente ans —, personne ne devrait être surpris s'il s'en dégageait une « impression d'immaturité » (p.636). A vrai dire, c'est ici le contraire qui doit nous étonner, à savoir la maîtrise dont fait preuve le jeune Khomeyni qui va jusqu'à nous proposer, dès ses tout premiers écrits, des points inédits dont il nous dit lui-même qu'il ne pense pas qu'on les aie vu évoquer ailleurs¹⁸. On s'étonnera alors aussi qu'un « *reader versed in irfan* » n'y ait vu que des « abrégés scolaires » fait « d'informations mal digérées » et n'ait pas su y trouver « d'innovation théorique hardie » ni même « un trait de génie »¹⁹.

Khomeyni aux côtés de Shâhâbâdî (p.636). Il est encore inexact de dire que Khomeyni fait un intense usage du *Commentaire des Fuṣūṣ* de Qayṣarî : en dehors des passages des *Ta'liqât* qui sont naturellement consacrés à ce livre, Qayṣarî apparaît cité seulement deux fois dans les écrits de l'Imam, ce qui en fait au contraire un des auteurs les moins cités (voir le bref décompte des citations de philosophes et de gnostiques chez l'Imam, p.48 et 73). Enfin, reprendre à son compte de grossières suppositions selon lesquelles Khomeyni a bien pu se prendre pour l'incarnation de l'Homme parfait en son époque (*op.cit.*, p.652), c'est montrer sa profonde méconnaissance de la gnose shiïte duodécimaine qui n'admet pas d'autre Homme parfait en cette époque que l'Imam Mahdî actuellement occulté.

17. A savoir le *Sharḥ du'ā'i s-saḥar*, le *Miṣbâḥ al-hidâya ilâ l-khilâfa wa l-wilâya* et les *Ta'liqât 'alâ Sharḥ Fuṣūṣi l-ḥikam wa Miṣbâḥi l-uns* (*op.cit.*, p.632 et 636).

18. *Miṣbâḥ al-hidâya*, *wamid* 7 p.86. — Voir ci-après la présentation qui est faite de ces deux livres, en particulier les pages 110 à 119. On se reportera aussi aux conclusions finales (p.489-493) où l'on trouvera d'autres renvois.

19. *Op.cit.*, p.648 et 649. S'il en était ainsi, il faudrait se demander comment un savant de l'envergure de S.Dj.Āshṭiyânî pouvait envisager de consacrer à ces textes un volume entier de l'*Anthologie des philosophes iraniens* (voir ci-dessus note 2). En fait, si Knysh n'a pas vu ce qu'il y avait à voir, c'est peut-être tout simplement parce que, comme il le dit lui-même « *the reader steeped in the irfan and ḥikmat literature will always be able to spot*

Ainsi, malgré le contexte de l'actualité politique qui rend le sujet particulièrement brûlant, il apparaît plus que nécessaire d'essayer de combler ce vide et peut-être le présent travail y contribuera-t-il.

Maintenant, avant de voir comment sera présentée cette étude, il faut apporter quelques précisions en réponse à certaines attentes que ne peut manquer de susciter le sujet de cette étude. L'Imam Khomeyni est un religieux shiite qui appartient à une tradition philosophique et gnostique, mais il est aussi un homme du vingtième siècle et il a marqué ce siècle par son rôle politique. Les questions qui se posent alors sont les suivantes : comment un religieux peut-il à la fois se référer à cette spiritualité et assumer ce rôle politique ? Quel est le rapport de cet homme traditionnel à son siècle et à la modernité ? Enfin qu'a-t-il bien pu apporter à des traditions séculaires pour justifier qu'on s'intéresse à ses œuvres ?

Spiritualité et politique dans le shiisme

Au risque de décevoir, la première question, celle que suscite le plus souvent l'évocation du sujet de ce travail, ne sera pas abordée ici : la doctrine de la *wilâyat al-faqîh* et la relation de la spiritualité et de la politique chez l'Imam Khomeyni relèvent d'autres études que celle-ci²⁰. S'en tenir strictement

*subtle, albeit, extremely meaningful, nuances in the interpretations offered by the writers who pledged themselves to the school of thought started by Ibn Arabi. Each of those writers proceeded from the accumulated wisdom of his predecessors, introducing almost imperceptible modifications that were quite obvious to the "insiders", but might well pass undetected by the reader unfamiliar with the nuances of their ideas and terminology » (p.650). Contrairement à l'opinion qu'il semble avoir de lui-même, M. Knysh donc encore à la catégorie *reader unfamiliar...* et non pas à celle du *reader steeped in the ifran and hikmat literature*. — On trouvera ci-après, note 173, un exemple frappant "d'innovation hardie", tiré précisément du *Miṣbâḥ al-hidâya*.*

20. Remarquons au passage qu'il n'y a pas d'œuvres politiques de l'Imam Khomeyni. Les textes sur la *wilâyat al-faqîh* se réduisent à une série de cours faits à Nadjaf et publiés ensuite sous ce titre et à quelques pages du *Kitâb al-bay'* édités en tiré à part (voir la présentation bibliographique p.148). — Plus d'un m'ont reproché ce choix délibéré d'exclure le politique de cette étude. Pour tout dire, j'avais dès le départ décidé cette exclusion en prévision des réactions que je sentais bien que ce travail susciterait. Sans trace de politique, ces réactions ont déjà été navrantes, en particulier du côté de certain ministère, qui s'est toujours opposé à tout ce qui pouvait faciliter le déroulement de mes recherches, puis qui a mis son veto à la publication de la thèse par l'Institut Français de Recherches en Iran, sans jamais faire le moindre cas de l'avis de professeurs reconnus comme compétents par le conseil de cette institution et sans jamais fournir la moindre justification scientifique ou autre. Qu'est-ce que cela aurait été si j'avais abordé le domaine politique ! Avant donc d'attendre d'un chercheur qu'il touche à toutes les dimensions qu'implique sa recherche, il faudrait pouvoir exiger des autorités responsables qu'elles fassent en sorte que la recherche soit possible et ouverte au lieu de l'empêcher et de la bâillonner. Mon expérience a malheureusement prouvé une fois de plus que les plus respectables professeurs n'avaient pas le moindre poids face à l'étroitesse d'esprit et à la volonté négative de certaines autorités.

ment au domaine des *œuvres philosophiques et spirituelles* est déjà une bien lourde tâche. Les doctrines contenues dans ces œuvres et l'histoire de ceux qui les ont professées sont si mal connues qu'il faut bien commencer par les découvrir avant de vouloir étudier leur rapport à autre chose. Seul sera signalé de temps à autre un point doctrinal ou historique qui pourrait intervenir comme élément de réponse dans de telles études.

Il faut toutefois faire remarquer que, pour être fidèle à la réalité du shiisme dans toutes ses dimensions, une recherche dans ce domaine devra d'abord prendre en compte *l'intégralité du corpus* de traditions du Prophète et des Imams, et aussi le considérer dans *ses cadres historiques* de production et d'élaboration. L'intégration du politique et du spirituel dans le shiisme n'a jusqu'à présent été abordée que de manière très partielle et déficiente : certains ont d'abord voulu réduire tout le shiisme à ses aspects juridico-politiques en écartant les multiples témoignages de l'enseignement gnostique des Imams, d'autres, plus récemment, ont eu le parti pris inverse de ne retenir que l'enseignement ésotérique, ne voulant voir qu'attentisme et non-engagement dans l'attitude politique des Imams après Husayn. Ce dernier point de vue a certes l'immense avantage de retenir ce qui est premier et essentiel dans l'enseignement des Imams, il n'en demeure pas moins restrictif par rapport à son intégralité. Il est tout à fait compréhensible que quelqu'un ait un penchant et une attention particulière pour cet aspect, mais il ne faudrait pas pour autant donner à voir les choses à travers cette seule vision restrictive, ou alors il faut d'emblée le reconnaître et préciser que c'est notre option qui se limite à tel domaine, pas que l'enseignement des Imams s'y restreint. Certains éléments, en particulier les persécutions multiples du pouvoir califal à l'encontre des Imams jusqu'aux derniers d'entre eux, n'auraient aucun sens si leur enseignement n'avait été que spirituel et religieux et s'ils s'étaient cantonnés dans un retrait complet de la sphère politique, appelant même à ne surtout pas dénoncer l'usurpation du califat, en un mot s'ils n'avaient en rien gêné le pouvoir en place. Les membres des diverses écoles d'enseignement ésotérique — soufis ou alchimistes par exemple — n'étaient pas, que l'on sache, inquiétés par le même pouvoir, et ceux qui l'ont été le furent précisément en raison d'une interférence avec le domaine politique ou d'une collusion réelle ou supposée avec des mouvements militants — ainsi pour Iḥallâdj soupçonné d'accointances ismaéliennes²¹.

La question est en réalité bien plus délicate. Certes il ressort bien du corpus imamite que les Imams n'avaient aucune revendication *personnelle* d'un

21. La tentative de M.A. Amir-Moezzi d'expliquer la vindicte califale envers les Imams par les péripéties de l'activisme zaydite ne résiste pas à l'examen (voir *le Guide divin dans le shi'isme originel*, p. 164).

pouvoir dont ils n'avaient que faire, bien au contraire. Mais il ressort tout autant de ce même corpus que leur responsabilité par rapport à la religion, dont ils sont les dépositaires et les pôles, ainsi que leurs fonctions de guides et d'arguments de Dieu impliquent *aussi* un engagement dans le domaine politique, en particulier lorsque c'est la religion elle-même qui est en danger et menacée de disparition.

Pour ne donner qu'un exemple, l'attitude de l'Imam Ridâ, le huitième Imam, donnée comme apolitique et « caractérisée par une passivité émouvante »²², illustre au contraire, si l'on y regarde bien, un engagement des plus subtils visant à démonter la plus machiavélique machination qui ait été imaginée par le pouvoir abbâsides pour éliminer l'imamisme en compromettant définitivement son guide, tout en cautionnant sa propre légitimité par l'intégration de ce guide à l'appareil d'état. L'Imam sut à la fois ne pas se compromettre et ne pas abandonner tout le terrain à l'adversaire en se retirant : au contraire il mit en valeur le caractère illégitime du pouvoir et le poussa dans ses derniers retranchements, le forçant à se dévoiler et à abandonner cette politique de compromission. Jamais sans doute, depuis l'Imam Husayn, le shiisme ne connut d'épreuve aussi difficile et ne fut aussi près de disparaître, non pas vaincu par les Omayyades cette fois, mais phagocyté par les Abbâsides.

Il n'est pas question ici de développer plus les choses, cet exemple rapide de lecture contradictoire ayant pour seule fin d'attirer l'attention sur les difficultés de la question. La richesse, la complexité et la subtilité de l'enseignement et de la vie des Imams imposent que l'on se débarrasse de tout penchant personnel lorsque l'on veut explorer l'immense corpus de la tradition shiite, ou alors que l'on détermine de manière ouverte et déclarée les caractéristiques propres d'une approche limitée. Il n'est possible ni de comprendre ni d'expliquer lorsque l'on s'obstine à imposer son idée aux faits ou à opposer son propre point de vue à la compréhension de ceux pour qui ces faits sont fondateurs.

L'Imam Khomeyni et la modernité

Pour ce qui est du rapport de l'Imam Khomeyni à la modernité, il faut distinguer dans ce terme deux sens : la modernité simplement entendue comme actualité contemporaine, puis la modernité en tant qu'ensemble de traits caractéristiques de la civilisation occidentale dans la dernière période de son histoire. L'Imam, sa vie politique en atteste, était fort bien au courant de l'actualité de son époque où le monde était devenu, comme il le disait, « une seule ville dont nous habitons un quartier ». Mais là n'est pas l'essentiel. Tout en acceptant le progrès scientifique et technologique de l'Occident, il n'en

considérerait pas moins que le monde moderne était spirituellement malade — « La crise d'agnosticisme est le mal fondamental de la société tant à l'Est qu'à l'Ouest »²³ — et que, quel que soit son degré de "civilisation" matérielle, il lui manquait ce qui fait la véritable *humanité*²⁴. Si l'Imam recommandait alors, dans ses « *Conseils à la jeunesse* », de « se tenir au courant de l'actualité et d'étudier les techniques dont a besoin un pays musulman en développement », il dénonçait comme une fatale ineptie de la part de certains auteurs orientaux de croire que le progrès dans le domaine matériel implique un progrès philosophique et spirituel²⁵.

23. *Lettre au Président Gorbatchev*, publiée sous le titre de *Âwâ-ye tawhîd*, p. 10.

24. *Kashf al-Asrâr*, p. 9.

25. *Kashf al-Asrâr*, p. 34. — Il faut remarquer que les deux dernières références renvoient, non pas à l'un des ouvrages doctrinaux de l'Imam, mais à un opuscule polémique écrit en réponse à un pamphlet anti-clérical et, en définitive, anti-religieux (voir ci-après le chapitre présentant brièvement le *Kashf al-Asrâr*, p. 133). Ainsi, à ceux qui, dans ce pamphlet, dénonçaient comme "obscurantisme" l'héritage culturel de l'islam et mettaient en avant des "lumières" qu'ils voyaient briller en Occident, l'Imam répond par exemple : « Il est désolant que [...] nous prenions à la légère des sciences dans lesquelles nous sommes nous-mêmes des spécialistes et que les Européens n'atteindront pas fut-ce dans mille ans. Celui qui possède la *logique* du *Shifâ'*, la philosophie illuminative (*hekmât-e eshrâq*) et la philosophie transcendante (*hekmât-e mota'âliya*) de Şadrâ Shîrâzî, qu'a-t-il besoin de la logique et de la philosophie des Européens qui est encore en cours préparatoire ? » (*ibid.*, p. 12). Le ton est certes tranchant et certaines affirmations mériteraient sans doute d'être revues, mais il faut bien comprendre que l'Imam était surtout préoccupé par le danger de l'acculturation qui serait la conséquence inévitable d'un désintérêt général pour la philosophie islamique, complètement délaissée au profit des philosophies occidentales modernes. Deux remarques permettront d'ailleurs de relativiser les choses. La première est que l'enseignement de la philosophie occidentale dans les universités de la République islamique est bien mieux assuré que l'enseignement de la philosophie islamique dans les universités de la République laïque. La seconde est qu'il faut bien se rendre compte que ce qui est mis en question dans les propos de l'Imam est seulement la philosophie post-cartésienne et non pas la philosophie occidentale en tant que telle. L'Imam a beaucoup de respect pour les anciens maîtres grecs (voir par exemple la citation faite p. 50) et il est probable qu'il aurait apprécié, s'il l'avait connue, la scolastique médiévale, même s'il aurait certainement pensé, comme Toshihiko Izutsu — qui avait la chance de pouvoir accéder aux textes grecs et latins comme aux textes arabes et persans —, que la philosophie islamique « possède un degré de raffinement inexistant dans la scolastique occidentale, dont la vie a été écourtée par l'essor de la philosophie moderne » (*The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics*, p. 11). Quant au fait que les Européens n'arriveront jamais à développer ces doctrines « fut-ce dans mille ans », cela ne signifie évidemment pas pour l'Imam qu'ils n'en aient pas la capacité "en soi" — car il n'y a jamais eu dans sa pensée la moindre idée de supériorité d'une quelconque portion de l'humanité sur une autre — ; cela signifie tout simplement que, engagés comme ils le sont dans les multiples ramifications d'une voie inaugurée par Descartes, ils ne risquent pas d'arriver à des résultats qui se trouvent dans une direction diamétralement opposée.

Comme nous le verrons dans ses œuvres, qu'il parle en philosophe ou, comme c'est le plus généralement le cas, en gnostique, tout l'intérêt de l'Imam Khomeyni allait à la métaphysique et à la réalisation spirituelle. De ce fait, le « modernisme » ne pouvait avoir aucun sens pour lui, car la métaphysique et la spiritualité n'appartiennent pas au monde du changement : il y a une vérité éternelle, partiellement accessible à l'intelligence par la méditation philosophique et surtout par la gnose, une vérité transcendante à laquelle appelle et conduit la Parole de Dieu, une vérité qu'il s'agit de connaître et de vivre *actuellement* dans le monde d'aujourd'hui. Il n'y a pas d'autre rapport à la modernité. L'Imam fut strictement un homme de la tradition, dont il se voulait *témoin en son siècle*, et non pas un homme du siècle qui aurait voulu moderniser la tradition. La lettre qu'il fit porter au Président Gorbatchev en est une excellente illustration.

Faisant preuve d'une déconcertante perspicacité, l'Imam y expose, bien avant la chute du mur de Berlin, certains corollaires de la fin du communisme, auquel « le dirigeant chinois a porté le premier coup et vous le deuxième et, semble-t-il, dernier ». Puis il l'invite à réexaminer « les visions matérialiste et métaphysique (*elâhî*) du monde », le matérialisme étant pur empirisme tandis que « dans la vision métaphysique, le critère de la connaissance comprend à la fois les *sens* et l'*intelligence* : ce qui est perceptible par l'intelligence appartient au domaine du savoir, bien que ce ne soit pas perceptible par les sens. Ainsi, l'existence comprend à la fois le *sensible* et le *suprasensible*, et une réalité immatérielle peut fort bien exister. Et de même que l'existant matériel a un fondement immatériel, la connaissance sensible repose également sur la connaissance intelligible » (*Āwâ-ye tawhîd*, p.11).

Délaissant les argumentations coraniques — « parce que vous n'en êtes encore qu'aux préliminaires » —, l'Imam propose « deux remarques simples, relevant de la nature et de la conscience humaines, dont même les politiciens peuvent tirer profit :

1. Il est évident que la matière et le corps, quels qu'ils soient, sont inconscients d'eux-mêmes : chaque partie d'une statue de pierre, ou d'une autre matière, représentant un homme est inconsciente des autres parties. Or nous constatons que l'homme et l'animal ont conscience de ce qui les entoure : ils savent où ils se trouvent, ce qui se passe autour d'eux, quelle animation remplit le monde... Il y a donc en l'animal et en l'homme quelque chose d'autre qui est au-delà de la matière, qui n'appartient pas au monde matériel et qui ne meurt pas avec la matière mais survit.
2. De par sa nature originelle, l'homme veut toute perfection de manière absolue. Vous savez fort bien vous-même que l'homme voudrait être la puissance mondiale absolue et qu'il ne s'attache à aucune puissance imparfaite : même s'il tenait le monde entier en son pouvoir et qu'on lui

disait qu'il existe encore un autre monde, il voudrait, de par sa nature, tenir aussi cet autre monde en son pouvoir. Et aussi savant que soit un homme, si on lui disait qu'il existe encore d'autres savoirs, par nature, il voudrait les apprendre. Il faut donc bien, pour que l'homme s'y attache ainsi, qu'il y ait une "puissance absolue" et un "savoir absolu" : il s'agit de Dieu le Très-Haut, vers qui nous sommes tous orientés, même si nous l'ignorons. L'homme veut atteindre la Réalité absolue afin de se fondre en Dieu. Et, de fait, l'ardente aspiration à une vie éternelle qui se trouve au fond de tout homme est un signe qu'il existe un monde éternel où la mort n'a pas de place » (*Āwā-ye tawhīd*, p. 11-12)

Pour prolonger cette recherche, poursuit l'Imam, il faudrait s'en référer aux philosophes de l'Islam, à commencer par les péripatéticiens Ibn Sinâ et Fârâbî, « pour qu'apparaisse clairement que le principe de causalité — sur lequel repose toute forme de connaissance — est d'ordre intelligible et non pas sensible, et que la perception des idées et des principes universels — sur lesquels se fonde toute forme d'argumentation — est intelligible et non pas sensible »²⁶ (*ibid.*, p. 12).

26 . La question est bien plus subtile qu'il n'en paraît et peut même aller très loin. Il ne s'agit pas de dire que le principe de la causalité et autres principes universels sont des idées et concepts mentaux, car cela va sans dire. Il s'agit de constater, premièrement, que le principe de causalité ne peut être conçu ni établi par la voie des sens : tout ce que nous pouvons constater par les sens c'est la simultanéité ou la succession de deux choses, ce qui ne suffit pas pour parler de causalité. Le répétition même de cette simultanéité ou succession ne nous donne qu'une "habitude", ce qui ne saurait être une preuve. Mesurer les angles d'un nombre considérable de triangles ne sera jamais une preuve que la somme des angles d'un triangle est toujours égale à 180°. Il faut donc que cette preuve soit établie par un pur raisonnement intellectuel. Seulement voilà : le raisonnement lui-même est une mise en œuvre du principe de causalité, qui veut que telles prémisses aboutissent nécessairement à telle conclusion. Le principe de causalité ne peut donc pas être établi par un raisonnement, puisqu'il faut déjà l'avoir admis pour raisonner. D'où peut venir alors la certitude que l'on a de ce principe, sans lequel absolument plus rien de l'univers extérieur ou de celui de nos connaissances ne tiendrait debout ? Ne pouvant être tirée ni de l'expérience sensible, ni du raisonnement conceptuel, elle ne peut venir que de la conscience présentielle que nous avons de nous-mêmes, et cela à trois niveaux. Le premier est la conscience que l'on a de son existence *en soi* et, simultanément, du fait qu'elle est pure dépendance de l'Existence, ce qui, pour qui y prête attention, revient à saisir la causalité en son plus haut niveau de réalisation, celui où la cause et l'effet sont absolument inséparables parce que l'un est une manifestation déterminée de l'autre. Seulement, si cette conscience présentielle est en tous, bien peu y prêtent attention et la plupart n'en ont même aucune conscience ou "aperception". Le second niveau, dont on est plus généralement conscient, est celui de la relation de causalité qui existe entre nous-mêmes et nos modalités intérieures, car toutes nos facultés, nos idées, nos vœux, etc., ne sont que des manifestations — donc des effets — de nous-mêmes. Un troisième niveau encore plus manifeste — mais qui représente un degré de causalité moindre — est celui de l'interaction qui existe entre ces facultés, par exemple entre ce que je conçois et ce que je veux et vice versa. De tout cela nous avons une connaissance présentielle, or dans

Il faudrait voir aussi les écrits de philosophie illuminative de Sohrawardî qui expliqueront « que le corps et tout autre existant matériel ont intrinsèquement besoin [pour exister] de la Pure Lumière qui est au-delà du domaine sensible, et que la conscience intuitive que l'homme a de sa propre réalité n'a rien à voir avec un phénomène sensible »²⁷ (*ibid.*).

Enfin la philosophie transcendante de Mollâ Şadrâ permettra de comprendre que « la connaissance est en réalité une existence immatérielle et que toute pensée, quelle qu'elle soit, transcende la matière et n'est pas assujettie aux lois de la matière »²⁸ (*ibid.*).

Après cette hiérarchie des philosophes, et avant de conclure par une invitation à une étude sérieuse et approfondie de l'islam, l'Imam en arrive au *'irfân* et à Ibn 'Arabî : « Si vous souhaitiez prendre connaissance des questions traitées par cet homme éminent, envoyez à Qom quelques-uns de vos experts à l'esprit pénétrant et ayant une solide maîtrise de ce genre de questions, afin qu'en quelques années, en s'en remettant à Dieu, ils prennent connaissance de la profondeur spirituelle et des subtilités extrêmement fines des étapes de la connaissance gnostique, car il n'est pas possible de prendre connaissance de cela sans ce voyage » (*ibid.*).

ce type de connaissance, il n'y a pas de conception et d'assentiment (*taşawwur wa taşdiq*), puisque c'est la réalité même qui est directement saisie. De cette connaissance nous retirons donc la certitude existentielle, non pas du principe de causalité, mais de sa réalité vécue, et ce n'est qu'ensuite que nous conceptualisons cette réalité sous forme de loi universelle. Voilà en quoi le principe de causalité n'est en rien sensible, mais purement intelligible. Plus encore, on pourrait montrer que toutes les évidences et certitudes fondamentales (*darûriyât*), qu'elles relèvent de la conception ou de l'assentiment, proviennent purement et simplement de la conscience présente de notre existence. — Quant aux idées et principes universels, ils n'ont jamais eu la moindre existence extérieure, car l'existence sensible et matérielle n'est faite que de réalités individuelles. Ils ont donc un mode d'existence intelligible — où alors il faudrait dire qu'ils n'existent pas du tout et toutes nos connaissances ne seraient connaissance que de "rien" — et la réalité qui les saisit est *a fortiori* elle-aussi intelligible. Ainsi est établie, par plusieurs voies, l'existence de réalités intelligibles et suprasensibles.

27. Tout ce qui a été dit dans la note précédente de la connaissance présente vaut ici. Pour Sohrawardî, cette irréductible conscience que l'on a de soi est une pure réalité lumineuse et immatérielle, car la matière obscure n'a pas conscience d'elle-même — comme le montre entre autres le phénomène de l'anesthésie —. De ce fait, la primordiale conscience que nous avons d'exister est la preuve fondamentale de l'immatérialité de l'âme.

28. Là encore on se reportera à l'avant-dernière note, mais bien des points pourraient encore être développés. Il faut remarquer que, pour la philosophie transcendante, le rapport entre le cerveau et la connaissance est du même ordre que celui de la vue ou de l'ouïe à l'œil et à l'oreille : l'un sert d'instrument à l'autre mais il n'en est pas toute la réalité. Il n'y a donc pas de contradiction entre le fait que les connaissances soient des réalités intelligibles transcendant les lois de la matière et le fait que le cerveau soit un organe matériel naturellement soumis à ces lois.

L'apport de l'Imam Khomeyni

Reste à se demander ce que l'Imam a bien pu apporter à la philosophie et à la gnose islamiques pour que l'on s'intéresse à lui. Disons d'abord que, si l'emploi du terme de "tradition" pour parler des écoles d'Ibn 'Arabî ou de Mollâ Şadrâ, par exemple, signifie bien qu'il y a là une lignée de maîtres et de disciples qui se transmettent un certain nombre de doctrines et de méthodes, cela ne veut absolument pas dire qu'il ne s'agisse là que de simple reproduction par imitation (*taqlîd*), même s'il peut arriver qu'une école traditionnelle tombe dans ce piège²⁹. L'essentiel dans ces traditions est, tout au contraire, de *comprendre*, pas seulement d'apprendre. Il y aurait bien sûr certaines distinctions à établir entre ce qui met en œuvre la réflexion et l'argumentation (*nazar, istidlâl...*) et ce qui relève plutôt de goût intuitif et de l'expérience intérieure (*dhawq, widjdân...*), autrement dit entre la théologie et la philosophie d'une part, le soufisme et la gnose d'autre part. Cependant, même si les modalités en sont diverses, il n'en reste pas moins qu'il s'agit avant tout d'atteindre à la vérité, et cette vérité appartient de fait à toute personne qui la comprend. Cette compréhension se reflète alors dans les écrits du *hakîm* ou du *'arif* par la mise en œuvre qu'il fait de la doctrine, surtout si, au lieu de simplement l'exposer ou de la commenter, il la domine au point de pouvoir la prolonger par des développements sans précédent ou par une mise en œuvre dans de nouveaux domaines. A ce niveau, si l'Imam Khomeyni n'est certes pas un nouvel Ibn Sînâ ou Ibn 'Arabî, il fut sûrement plus qu'un simple transmetteur.

Dès le premier livre qu'il écrivit en 1347/1929, à l'âge de vingt-sept ans, il fait preuve d'une maîtrise surprenante. La différence est flagrante lorsque l'on compare son magistral *Commentaire de l'invocation de l'aube* (par la suite désigné *Sharh*) avec celui qu'écrivit son maître en philosophie (voir p.41). Non seulement il domine déjà la philosophie et la gnose, mais il s'engage sur des questions délicates et propose ses propres positions. Ce livre fut pourtant écrit l'année même où il commença à suivre les cours de son maître en *'irfân*.

Dans *Mişbâh al-hidâya ilâ l-khilâfa wa l-wilâya* (par la suite désigné *Mişbâh*³⁰), écrit peu de temps après, il déploie à partir des théories de l'Effu-

29. Si les traditions dont il est question ici sont des "écoles" de pensée (*madrasa*, en arabe; *maktab*, en persan), le terme « traditionnel » est employé en d'autres endroits pour parler du *maqûl*, les "disciplines traditionnelles" (*fiqh, hadith...*), par opposition au *ma'qûl*, les "disciplines intellectuelles" (*kalâm, hikma, etc*). Les termes de *taqlîdî* (ar.) ou *sunnatî* (per.), qui désignent ce qui relève d'une pensée ou d'une pratique immuable, au sens où l'on parle d'arts et de cultures traditionnels, doivent encore être traduits par ce même terme.

30. Les références au *Mişbâh* seront faites à la fois au paragraphe et à la page (voir présentation bibliographique).

sion (*fayḍ*) et de l'Homme universel une vision inédite de la *Wilāya*³¹ — autrement dit cette Proche-amitié par rapport à Dieu qui constitue l'attribut essentiel des Prophètes, des Imams et des saints —, une vision qui en pousse les conséquences jusqu'en leur extrême limite. Comme dans toutes les œuvres de l'Imam Khomeyni, l'harmonie de la tradition des Imams de la famille du Prophète, de la gnose d'Ibn 'Arabî et de la philosophie transcendante de Mollâ Ṣadrâ y est si flagrante, les unes et les autres s'éclairant mutuellement, qu'il apparaît impossible de pouvoir vraiment comprendre l'une sans les autres.

Dix ans plus tard, l'Imam fait fructifier tous ces enseignements pour nous entretenir d'une manière jamais vue du *Secret de la Prière rituelle* (par la suite désigné *Serr*) puis, quelque trois ans après, des *Règles spirituelles de la Prière rituelle* (désigné *Ādāb*). A la même époque il commente sur plus de six cents pages, sa propre sélection de *Quarante hadiths* (désigné *40 hadiths*) centrés sur le thème du cheminement spirituel, partant du combat contre les vices de l'âme pour s'arrêter au suprême état de la connaissance unitive.

Son œuvre gnostique se termine en 1363/1944 sur un commentaire inachevé d'un *hadith des armées de l'Intelligence et de l'Ignorance* (*djonūd-e 'aql-o djahl*, désigné *Djonūd*). Ce n'est que quelques mois avant de terminer ce travail que j'ai pu me procurer ce texte inédit à ce jour qui représente tout de même un gros volume de 239 grandes pages manuscrites.

Tous ces textes sont écrits dans un style vif et brillant, de lecture particulièrement agréable, marqué d'une plume sûre de son inspiration au point de se passer de brouillon. Le fait est suffisamment remarquable pour que l'on y insiste : non seulement l'Imam rédige ses œuvres gnostiques entre vingt-sept et quarante-trois ans, à un âge où les meilleurs pratiquants de ces sciences en sont généralement encore aux phases d'acquisition et ne se risquent pas à produire fut-ce de simples annotations, mais de plus il rédige sans jamais faire de brouillon, comme le confirment tous les témoignages, à commencer par le sien propre — c'est d'ailleurs la raison pour laquelle on rencontre souvent dans ses écrits des digressions terminées par une remarque telle que « la plume m'a échappé... » ; voir par exemple *Miṣbâh, nûr* 11 p.51) ; malgré cela les manuscrits autographes ne présentent que de rares corrections ou modifications (voir par exemple *Ādāb*, p.65 et 297-298 du manuscrit) et brillent aussi bien par la forme que par le fond et parfois même, qui plus est, par une excellente qualité de la calligraphie (voir, à la fin de cet avant-propos, la photocopie du manuscrit autographe de *Serr aṣ-ṣalât*).

31 . Sur ce terme, voir la note 302 et pour la conception de la *Wilāya* chez l'Imam, voir en particulier le chapitre intitulé « la Proche-amitié absolue », p.268s.

Malheureusement, là s'arrête la production des œuvres maîtresses, l'Imam Khomeyni ayant donné ensuite la priorité à d'autres enseignements, avant de s'engager définitivement dans un combat que la situation de l'islam, à ses yeux, rendait impératif.

« Nous avons détaillé, écrit l'Imam en 1371/1952, les statuts de la nature humaine fondamentale (*fiṭra*) dans certains de nos livres et épîtres, en particulier ce que nous avons précédemment écrit en commentaire du hadith des armées de l'Intelligence et de l'Ignorance, mais la plume s'est desséchée au milieu du commentaire et à ce jour l'assistance divine ne m'a pas été prodiguée pour l'achever. Dieu, à Lui la louange et la grâce, m'a éprouvé par l'entrée dans les statuts de la multiplicité ; c'est à Lui que l'on se plaint et que l'on se confie. » (*Talab*, p.153)

Il ne faudrait pourtant pas penser que ces écrits sont le fruit d'une passion de jeunesse : certains de ses discours, son commentaire télévisé de la sourate *Fâtiḥa*, et surtout ses poèmes mystiques, écrits jusque dans ses derniers jours, montrent que l'Imam Khomeyni fut jusqu'au bout un 'arif.

C'est sur ces livres que sera donc fondée cette étude, complétés encore par l'*Épître sur la demande et la volonté divines* (par la suite désigné *Talab*) — écrit philosophique dans lequel l'Imam traite pour l'essentiel de questions liées à la prédestination — et le *Commentaire de la sourate Fâtiḥa*³² (désigné *Hamd*). On utilisera aussi beaucoup les précieuses annotations de l'Imam (désignées *Ta'liqât*) sur le *Commentaire des Fuṣûṣ al-ḥikam* de Dâwûd Qayṣarî (désigné *Qayṣarî*) et sur le *Miṣbâḥ al-uns bayna al-ma'qûl wa l-mashhûd* (désigné *Fanârî*), commentaire par Ḥamza Ibn Fanârî du *Miftâḥ ghaybi l-djam' wa l-wudjûd* de Ṣadr ad-dîn Qûnawî. L'importance des gloses et commentaires pour l'étude d'un auteur traditionnel n'est en effet plus à démontrer³³ : loin de n'être toujours que de la paraphrase, c'était là, en quelque sorte, le lieu de la recherche, là que se formaient et s'exposaient les idées quand elles ne donnaient pas lieu à un ouvrage indépendant. De même la "leçon de terminale" (*dars khâridj*), dernier niveau d'étude à la *ḥawza 'ilmiyya*, l'école religieuse traditionnelle, peut donner des informations importantes sur l'enseignement d'un maître. Les notes de cours (*taqrîrât*) ne sont

32. L'*Épître sur la demande et la volonté divines* date de 1371/1952 et le *Commentaire de la sourate Fâtiḥa* fut fait à la télévision entre décembre 1979 et janvier 1980. Il n'était donc pas question de limiter cette étude à une période limitée de la vie de l'Imam, car sa vision gnostique ne se cantonne pas à l'époque de la production de ses principaux écrits en ce domaine.

33. Voir H. CORBIN, *La Philosophie iranienne islamique*, p.20-21 ; T. IZUTSU, introduction aux Annotations de Mîrzâ Mahdî Âshtiyânî sur le *Sharḥ manẓûmat al-ḥikma* de Sabzwârî, p.1 et 10.

toutefois complètement fiables que lorsque c'est le maître lui-même qui les a rédigées ou, à tout le moins, qui en a vérifié le contenu lorsqu'il s'agit de notes prises par des élèves : ces dernières reflètent en effet naturellement plus les limites de l'élève que les capacités du maître. C'est pourquoi il n'y a pas trop à attendre des notes des leçons de l'Imam sur les *Asfâr* prises par certains de ces élèves, notes que la Fondation pour l'édition et la publication des œuvres de l'Imam Khomeyni a le projet de réunir et de publier. Leur utilisation demandera en tout cas au chercheur de savoir lire entre les lignes pour retrouver l'enseignement du maître à travers ce qu'en a reçu l'élève.

A propos de cette étude

Les thèmes abordés par l'Imam dans son œuvre peuvent être ordonnés autour de quatre grands axes :

1. Le but de la quête spirituelle, qui est la connaissance de Dieu.
2. Le pèlerin de la quête spirituelle, c'est-à-dire l'homme, en particulier celui qui est parvenu au but et qui est chargé d'y conduire les autres : l'Imam qui est l'Homme parfait ou universel (*insân kâmil*).
3. La voie spirituelle, ses conditions, ses obstacles et son parcours qui doit mener à l'accomplissement de l'être humain : le retour à Dieu.
4. Le véhicule ou la monture qui permet de parcourir cette voie, c'est-à-dire la Prière rituelle, rite axial de l'islam qui synthétise de par son symbolisme tous les secrets métaphysiques et initiatiques.

Bien que l'intention d'origine était de traiter de tous les points doctrinaux abordés par l'Imam, il s'avéra en cours de réalisation du travail que cela n'était pas possible, sauf à donner à cette étude des proportions considérables ou à exiger une concision inévitablement préjudiciable à l'exposé. C'est pourquoi, remettant à des recherches ultérieures les trois derniers axes, toute l'attention sera ici exclusivement concentrée sur le premier, celui de la connaissance de Dieu, mais en le développant de manière presque exhaustive, ne laissant de côté que des points particulièrement techniques³⁴. Notre périphe

34. Au départ, le projet de recherche s'intitulait *Œuvres philosophiques et spirituelles de l'Imam Khomeyni*, puis, lorsque le choix fut fait de n'aborder que ce qui, dans ces œuvres, relève de la métaphysique et de la théologie, le titre est devenu *Métaphysique et théologie dans les œuvres philosophiques et spirituelles de l'Imam Khomeyni*. Quelques mises au point sur les termes de ce titre ne seront pas superflues. Depuis Avicenne, le terme de *ilâhiyyât* a été consacré en terre d'islam pour désigner la "métaphysique". Comme une partie des *ilâhiyyât* porte précisément sur le Principe premier et sur Ses attributs, on distinguera les *ilâhiyyât bi-l-ma'nâ l-a'amm*, qui correspondent à la métaphysique générale, et les *ilâhiyyât bi-l-ma'nâ l-akhass*, qui correspondent à ce que l'on nommait dans la scolastique "théologie rationnelle" ou "naturelle". Les deux termes de "métaphysique" et de "théologie" se sont donc imposés d'eux-mêmes puisque l'étude touchait aux deux parties des *ilâhiyyât* en abordant à la fois des questions se rapportant à "l'existence en soi" et des questions concernant "le Principe de l'existence", Ses attributs, le processus de Sa manifestation et Sa

partira donc d'une réflexion sur l'existence pour arriver d'abord à ce qui en constitue le fondement, à savoir la réalité même de l'existence³⁵. Il s'agira ensuite d'aller en quête de la Réalité absolue de l'Existence *en-soi* avant de voir comment ce Dieu inconnu et inconnaissable Se révèle par l'intermédiaire de Son Lieu-tenant, l'Homme universel, le Proche Ami parfait, qui manifeste les Noms divins et les Perfections de l'Existence. Ce voyage métaphysique s'arrêtera finalement au seuil de la manifestation de "l'Existence qui se déploie", car au-delà commence le domaine de "l'arc de descente" de "l'Effusion de l'existence" à travers la manifestation des mondes créaturels puis du retour de l'existence vers son Principe au cours d'un arc de cercle complémentaire du précédent, fruit de la réalisation spirituelle de l'homme qui suit la voie droite de l'Homme universel et de la Proche-amitié.

Tous les points de doctrine qui seront abordés dans cette présentation ne sont pas également développés dans les œuvres de l'Imam. Parfois, dans les textes destinés à un public averti, une phrase, un mot, réfèrent à une doctrine fondamentale que le lecteur se doit de connaître. Dans ceux écrits pour un public "plus large", ce seront au contraire des développements trop complexes qui ne seront que brièvement esquissés en quelques allusions, parfois accompagnées d'un renvoi « aux livres détaillés », sans plus de précision. Le cher-

relation aux existences manifestées. L'adjectif "spirituelle" est un héritage du titre premier : il avait au début été préféré à celui de gnostique, d'abord pour éviter certaines méprises que peut susciter ce dernier qualificatif, mais aussi parce que l'étude devait alors intégrer tout ce qui se rapporte à ce que l'on appelle la "voie spirituelle" — ses conditions, ses obstacles et son parcours —. Pour ce qui est du terme "philosophique", il faut préciser qu'une distinction très nette est établie en Iran entre la philosophie (*falsafa*, *hekmat*) et la gnose ('*irfân*) : les thèmes qui font l'objet de ces deux voies sont souvent très différents, mais même lorsqu'ils sont communs, ils y sont abordés selon deux approches — la démonstration rationnelle d'un côté, l'intuition gnostique de l'autre — qui diffèrent du tout au tout, même si les maîtres de l'école de Mollâ Šadrâ s'efforcent toujours avec beaucoup de succès de rejoindre les deux. Or, s'il est vrai que la plupart du temps la démarche de l'Imam est nettement gnostique, il y a beaucoup de passages dans ses œuvres qui relèvent rigoureusement de la voie de la démonstration, autrement dit de la philosophie.

35. Nous laisserons Etienne Gilson répondre à notre place pour dissiper le malentendu que peut susciter le mot existence en raison de son utilisation par d'autres écoles philosophiques. Nous employons ce terme, tout comme lui, dans le cadre d'une métaphysique dont l'existence est la notion clé. Quant aux existentialismes, « ce sont des philosophies où il est beaucoup question de l'existence, mais elles ne la considèrent guère qu'en tant qu'objet d'une phénoménologie possible de l'existence humaine. [...] Si l'on cherche dans ce groupe une philosophie qui, dépassant ce point de vue phénoménologique, ait posé l'acte d'exister comme la clé de voûte de toute la métaphysique, on aura, nous semble-t-il, grand peine à l'y rencontrer » (*Le Thomisme*, 448). Voir aussi, dans *l'Être et l'essence*, les pages 18, 19, 301s., et les analyses sur Sartre (p.358-364) et Heidegger (p.365-377). Voir encore ci-après — dans le chapitre intitulé "une idée évidente", p.163 — les remarques sur l'emploi du terme "existence".

cheur doit donc être à même, à partir des éléments qu'il a en mains, de dégager l'ensemble des doctrines qui sous-tendent toute l'œuvre. Et comme ces points à peine évoqués sont généralement, d'une part essentiels à la compréhension de l'ensemble, et d'autre part inconnus ou mal connus du lecteur occidental — même averti —, il faudra en retracer certains développements au cours de l'étude. Pour autant, chercher à faire un catalogue des sources d'idées n'aurait pas de sens, car une doctrine n'est pas un assemblage hétéroclite de thèses. Ce qu'il faut, c'est montrer comment chaque idée s'insère dans l'ensemble et comment cet ensemble s'articule pour former un tout, ce qui relève de la critique interne³⁶.

36. Dans les pages consacrées à la formation de l'Imam Khomeyni, son rattachement aux écoles de Mollâ Šadrâ et d'Ibn 'Arabî sera clairement affirmé et montré. L'influence au premier degré de ces deux maîtres implique aussi des influences au second degré, par leur intermédiaire, en particulier celle d'Avicenne, à qui Mollâ Šadrâ est particulièrement redevable. A un niveau antérieur encore, on retrouvera les maîtres de la philosophie grecque et hellénistique, en particulier le néo-platonisme et notamment Plotin. Certains ont à juste titre regretté de ne trouver ici qu'une affirmation de principe des lignages auxquels se rattache l'Imam sans que chaque trace ou influence n'ait été signalée avec des références précises. Il est vrai, en effet, que la pensée de ces maîtres est loin d'avoir été étudiée et d'être connue comme il se devrait pour permettre à chacun de s'y retrouver et de repérer les influences des uns ou des autres dans les écrits de l'Imam. Cependant, vu l'immense charge de travail que représentait cette étude, réalisée dans des conditions particulièrement difficile, il n'était pas possible de combler d'un seul coup tous les manques. La place du néo-platonisme et d'autres courants antérieurs à l'islam dans la philosophie et la gnose islamiques relève au premier chef d'études sur la genèse de ces doctrines et sur leurs premiers maîtres jusque, disons, Avicenne, Sohrawardî et Ibn 'Arabî, qui marquent trois paliers bien distincts les uns des autres, paliers à partir desquels se feront les élaborations postérieures. La question qui se poserait alors à quelqu'un qui voudrait faire une étude approfondie de Mollâ Šadrâ et de ses sources serait essentiellement celle de la place qu'occupent ces trois maîtres chez ce dernier auteur, et ce n'est que de manière secondaire et par leur intermédiaire que se poserait celle de la place des doctrines antérieures. Et la même question devient encore plus indirecte lorsqu'il s'agit de Khomeyni. Par conséquent, on s'est concentré ici sur les sources directes de l'Imam, à savoir Mollâ Šadrâ et Ibn 'Arabî. Ce choix fait, il n'était pas pour autant possible, sur bien des points — surtout ceux qui concernent Mollâ Šadrâ — de faire référence à d'autres travaux : en particulier, rien de la théologie de cet auteur n'a jusqu'à présent été sérieusement étudié en Occident, et l'on n'a pas la moindre étude sur ce que devient Ibn 'Arabî chez Mollâ Šadrâ et chez les divers maîtres de son école. Il a donc fallu, d'une part présenter pour la première fois certains éléments doctrinaux sadriens — qui sont parfois des reformulations de doctrines akbariennes —, et d'autre part donner un sommaire résumé quelque peu systématique des principaux enseignements akbariens, afin que cet ensemble constitue un cadre doctrinal minimal pour l'étude des thèses de l'Imam. Dès lors, à chaque fois qu'il n'a pas été précisé qu'il y avait dans l'exposé de l'Imam une spécificité — qu'il s'agisse d'un développement, d'un complément, d'un écart, d'une critique ou autres —, c'est que sa position était soit identique à celle de ses maîtres, soit très proche de celle-ci. En ces cas, les références aux sources ont été le plus souvent omises, contrairement aux points où la comparaison s'imposait. Pour finir, afin de permettre au lecteur non spécialiste de mieux faire la part des choses, précisons que, partout où des propos ou idées ne sont pas spécifiquement attribués à l'Imam Khomeyni ou à un autre auteur, ils sont ceux de l'auteur de ces lignes.

En même temps qu'une présentation des doctrines, le présent travail est aussi une sorte d'anthologie thématique de textes de l'Imam, dont on a vu que les traductions se réduisent, en ce domaine, aux quelques pages du commentaire télévisé de la *Fâtiha*. La traduction de ces écrits philosophiques et gnostiques pose divers problèmes. Le premier est l'absence de cadre doctrinal permettant au lecteur de se repérer et de mettre les choses à leur place. Une autre difficulté est leur caractère extrêmement synthétique qui demande souvent de multiplier les commentaires et explications : à titre d'illustration, la dernière édition du *Miṣbâḥ al-hidâya* propose, pour 80 pages du texte de l'Imam, 155 pages d'introduction-commentaire de Sayyed Djalâl ad-dîn Âshtiyânî, lequel a également donné autrefois plus d'une dizaine d'heures de cours sur cette même œuvre. Le *Secret de la Prière rituelle* est, lui, tellement synthétique que l'on craint qu'avec une simple traduction ses profondeurs demeurent impénétrables. Le style, enfin, souvent d'un haut niveau littéraire, pose bien des difficultés de restitution.

Le mode de présentation de ce travail pourra peut-être atténuer certains de ces problèmes puisqu'il est en même temps *un exposé structuré* des principales doctrines de l'Imam et *une sélection d'extraits représentatifs* donnant à voir, pour la plupart des points, *la position doctrinale telle qu'elle est développée par l'auteur lui-même*.

Précédant l'exposé des doctrines, une première partie va servir à présenter en détail les sources de cette étude, dont l'essentiel des titres a été donné ci-dessus, tout en les replaçant dans le contexte global de l'œuvre intégrale de l'Imam, cela après avoir inséré cette œuvre dans son cadre, celui de la *hawza*, l'école traditionnelle de formation des religieux shiites. Une succincte biographie donnera ainsi l'occasion de préciser quelle a été la formation de l'Imam Khomeyni, de s'intéresser au déroulement des études à la *hawza*, et surtout d'esquisser un tableau des développements de la philosophie et de la gnose dans ce milieu afin de dégager la lignée intellectuelle et spirituelle dans laquelle s'inscrit son œuvre.



Première partie
Formation et œuvres de
l'Imam Khomeyni



Un homme de la *hawza*

L'école de formation traditionnelle des religieux shiites, que l'on appelle *hawza* en Iran, a des spécificités que l'on ne retrouve pas dans la *madrassa* sunnite. De par son rôle, d'abord : l'institution de la *mardja'iyya*, la direction spirituelle du shiisme imamite, lie indissolublement la communauté des croyants à la *hawza* pendant la période d'occultation du douzième Imam, le Mahdî attendu, déjà né et actuellement vivant³⁷. Le fidèle a en effet le devoir de se référer, pour tout ce qui concerne ses obligations religieuses (et l'on sait l'étendue de ce domaine en islam), à un *mudjtahid* reconnu pour sa science et sa valeur morale (*'ilm wa 'adl*). Cette référence, le *mardja'*, non seulement représente l'Imam occulté pour "dire" le

37. Henry Corbin nous a habitué à comprendre l'occultation du douzième Imam comme étant un état en quelque sorte intermédiaire entre ce monde et l'autre (voir *En Islam iranien*, Livre sept : « le douzième Imam et la chevalerie spirituelle », en particulier IV/329-337), or cette interprétation ne correspond pas du tout à la conception shiite : elle n'apparaît que dans l'école Shaykhie (théorie de *Hûrqâliyâ* ; voir *ibid.*, IV/286-300 et index, s.v.), secte toute récente (moins de 150 ans) et extrêmement minoritaire. Et encore n'est-elle pas partagée par toutes les branches nées de cette école : seule la branche dite "de Kerman" — qui est en fait la seule dont Corbin avait connaissance — défend cette position, les deux autres branches principales s'y opposant catégoriquement et défendant la position qui a toujours été celle de tous les shiites imamites, à savoir que l'Imam vit parmi nous avec un corps de chair, pouvant se marier, avoir des enfants, bref vivre tout comme ont vécu avant lui ses ancêtres, c'est-à-dire le Prophète et les autres Imams, avec cette seule différence qu'il demeure incongnito. Il reste ainsi tout à fait possible de le rencontrer en chair et en os comme il était possible de les rencontrer. C'est ainsi que l'immense majorité des croyants imamites voit les choses et c'est ainsi que les savants exotériques et ésotériques les ont exposées depuis des siècles (mais il fallut attendre M.A. AMIR-MOEZZI, 1992, pour en parler en français dans *Le Guide divin dans le shi'isme originel*, p.279-282). Assurément ce point fondamental de l'imamisme, dont les références seules occuperaient plusieurs pages, mériterait qu'on lui consacre, en son lieu, plus qu'une note, surtout si l'on veut comprendre comment il régit toute la spiritualité imamite, savante comme populaire.

devoir religieux, mais il perçoit en son nom les impôts religieux, la *zakât* et surtout le *khums* (un cinquième du surplus des revenus annuels, des biens agricoles et miniers, et d'autres biens spécifiques) qui peut représenter des sommes considérables. Cette fonction a, depuis sa fondation, garanti l'indépendance de la *hawza* à l'égard des gouvernants et même donné aux *marâdji* la puissance d'un contre-pouvoir efficace³⁸.

La *hawza* se distingue ensuite par son fonctionnement scolaire où l'essentiel n'est pas d'apprendre mais de comprendre, de dominer un sujet ou une matière afin de devenir un *mudjtahid* en ce domaine, c'est-à-dire quelqu'un capable d'élaborer sur les questions qui y touchent un avis fondé et de l'argumenter. La *hawza* est donc non seulement l'endroit où se conserve la religion, mais aussi et surtout le lieu où la religion s'élabore par la pratique continue et renouvelée de l'*idjtihâd*. Cette notion ne concerne pas que le domaine du *fiqh* et des *ușûl* : sans *idjtihâd*, il n'y a pas de réflexion ni d'ouverture possible dans aucun domaine, et c'est là sans doute une des raisons de la disparition de la philosophie dans le monde musulman et de sa floraison, au contraire, dans le shiisme jusqu'à nos jours. Quant à la gnose, même si elle est toujours reçue par le soufisme en milieu sunnite, rien ne laisse voir qu'il s'y trouve actuellement un enseignement approfondi des doctrines tel qu'il existe encore en Iran. A l'occasion de l'évocation de la formation de l'Imam Khomeyni, c'est surtout de ce fonctionnement scolaire de la *hawza* qu'il sera question, et plus encore des développements de la philosophie et de la gnose en ce milieu.

Les premiers pas

Un jour anniversaire de la naissance de Fâtima, fille du Prophète Muhammad et l'une des quatorze personnes infaillibles qui sont par excellence les *Gens de la Demeure prophétique*, plus précisément le 20 djumâdâ thâniya 1320, qui correspond au 24 septembre 1902, naît à Khomayn, petite ville de la région centrale de l'Iran, à une centaine de kilomètres au sud-ouest de Téhéran, Sayyed Rûhollâh Mûsawî Moștafawî, qui sera plus tard célèbre sous sa *nisba* de Khomeyni³⁹. Sa famille, tant paternelle que maternelle, appartient au monde de la *hawza*. Son père, Sayyed Moștafâ, est un Sayyed *mûsawî*, dont la lignée généalogique remonte au septième Imam, Abû Ibrâhîm Mûsâ b. Dja'far al-Kâzim (m.183/799), et par lui jusqu'au Prophète. Comme son

38. Nous ne nous occupons pas ici des conséquences de la révolution islamique en ce qui concerne cette situation plusieurs fois centenaire.

39. En ce qui concerne la vie et les études de l'Imam, nous nous référons pour l'essentiel à une note autobiographique (voir *Saħîfe-ye nir*, seconde édition revue et modifiée, 1370hs/1991, I/21-22) et à S.Ĥ.R.ŪĤĀNĪ, *Barresi-ye taħlîlî-ye nehđai-e Ĥimâm Khomeyni*, I/19-76.

propre père il a fait ses études à Nadjaf, la *hawza* mère du shiisme, où se trouve le sanctuaire du premier Imam, et aussi à Samarrâ', à l'époque de Mirzâ Hasan Shîrâzî le grand (m.1312/1894)⁴⁰ qui considérait que la *mardja 'iyya* devait se trouver là où est né l'Imam de ce temps, actuellement occulté, et où reposent son père, l'Imam Hasan 'Askarî, et son grand-père, l'Imam 'Alî Naqî, les dixième et onzième Imams.

Revenu en Iran, Sayyed Moştafâ eut à charge la direction spirituelle de Khomayn et de ses alentours. Cinq mois après la naissance de Sayyed Rûhollâh, il fut assassiné — par des brigands ou des tueurs commandités par un potentat local ? — laissant trois fils : Sayyed Mortadâ, connu sous le nom d'Ayatollah Pasandîde, Sayyed Nûr ad-dîn, décédé en 1396/1978, et son petit dernier. Rûhollâh fut alors élevé par sa mère, fille de l'Ayatollah Modjtahed Khwânsârî — elle avait encore trois oncles paternels et quatre frères à la *hawza* —, et par sa tante paternelle, aidées par une nourrice. Il avait quinze ans lorsque toutes deux quittèrent ce monde.

Sayyed Rûhollâh commença l'apprentissage de la lecture et de l'écriture à la maison, avec un précepteur, puis fréquenta l'école traditionnelle (*maktabkhâne*) où l'on apprenait les "lettres persanes" (*adabiyyât-e fârsî*), en particulier le *Golestân* de Sa'dî, et la calligraphie⁴¹. Il suivit aussi l'enseignement de "l'école moderne", nouvellement instituée. Vers l'âge de quinze ans il décida de se consacrer aux études religieuses dont il avait déjà abordé auparavant les *muqaddimât*. Ce terme s'applique tout d'abord aux "préliminaires" *stricto sensu* des études religieuses, c'est à dire l'apprentissage de la langue arabe et de la logique aristotélicienne, apprentissage qui se base généralement sur un premier recueil de texte précisément appelé *Djâmi 'al-muqaddimât*⁴². Mais les *muqaddimât* s'étendent en fait à

40. Sur lui, voir H. ALGAR, *Religion and state in Iran 1785-1906*, p.205-215 et le numéro spécial 50-51 de la revue *hawza*. Ce grand *mardja'* est célèbre pour une *fatwâ* politique qu'il fit en 1891 : lorsque la production et le commerce du tabac devinrent monopole britannique, il imposa le boycott du tabac, ce qui eut pour effet l'annulation de la concession aux débuts de 1892. L'Imam Khomeyni considérait cet événement comme une illustration de la *wilâyat al-faqîh* (voir *Hokûmat-e eslâmî yâ welâyat-e faqîh*, 149-150). Pour Rashîd Ridâ (*K. al-Khilâfa*), l'effet de cette *fatwâ* montrait qu'il n'y avait que dans le shiisme que l'on trouvait encore des *ahl al-hall wa l-'aqd* de fait.

41. Dans *Enseignement et changement sociaux en Iran, VI^e-XX^es.*, Ehsan Naraghi consacre quelques pages (35-43) au *maktabkhâne*.

42. En dehors de l'édition lithographiée plusieurs fois reproduite en offset, on a de ce recueil quelques éditions modernes (dont celle parue aux éd. Hedjrat, Qom, 1373hs/1994³). Il comprend les textes suivants — sont donnés, dans l'ordre, le titre (avec, le cas échéant, le nom de l'auteur), la langue (p.=persan ou a.=arabe), la matière et la pagination selon l'édition citée : 1. *K. amthele*, p., morphologic (*sarf*), 9-14 ; 2. *K. sharh-e amthele*, p., morph., 15-62 ; 3. *K. sarf-e Mir*, p., morph., 63-104 ; 4. *K. at-tasrif*, a., morph., 105-120 ; 5. *K. sharh at-tasrif* de M.b.'U. Taftâzânî, a., morph., 121-228 ; *K. al-'awâmil* de 'AQ.b.'AR.

tout l'ensemble du premier cycle des études religieuses, celui où l'on approfondit les préliminaires proprement dits (*naḥw wa šarf, balâgha et mantiq*) et où l'on aborde aussi les premiers livres de *fiqh*, d'*uṣûl* et de *kalâm*.

Il faut préciser toutefois que lorsqu'il est question de "premiers livres" il ne s'agit pas pour autant de manuels de débutants. Le manuel tel que nous le connaissons dans l'enseignement moderne, livre conçu dès l'origine pour la pédagogie d'un certain niveau en tenant compte d'une progression des difficultés, n'existe pas à la *ḥawza*. Un livre de grammaire, un livre de *fiqh*, un livre d'*uṣûl*, etc..., se présentent d'emblée comme un exposé des règles de ces sciences. Dans un premier temps on étudiera un simple abrégé de ces règles, puis on abordera des exposés plus détaillés et surtout on verra se développer l'argumentation (*istidlâl*), notion clé de l'enseignement à la *ḥawza*. Très vite on a donc affaire à des livres susceptibles d'une étude approfondie et même de travaux universitaires.

Les muqaddimât

L'Imam nous dit avoir étudié, dans ce premier cycle, « Soyûṭî, *Sharḥ-e bâb-e ḥādî 'ašhar*, la logique et une partie du *Moṭawwal* »⁴³ auprès de son frère aîné qui rapporte que, déjà, il se distinguait par sa piété, son sérieux et sa détermination, et qu'il était de consensus à Khomayn qu'une carrière prometteuse l'attendait⁴⁴.

« Soyûṭî » désigne *an-Nahdjat al-marḏiyya fi sharḥi l-Alfiyya*⁴⁵ : c'est le commentaire (à son tour souvent commenté) par Djalâl ad-dîn 'Abd ar-Raḥmân Suyûṭî (m.910/1504) de l'exposé en mille vers des règles de la grammaire arabe dû à Muḥammad b. 'Abd Allâh Tâ'î Andalûsî, connu sous le nom d'Ibn Mâlik (m.672/1273)⁴⁶. L'étude de ce texte est généralement complétée ensuite par celle du *Mughnî l-labîb*⁴⁷, d'Ibn Hishâm, qui achève l'acquisition de la grammaire.

Djurdjânî, a., syntaxe (*naḥw*), 229-234 ; 7. 'Awâmel-e manzûme, p., synt., 235-240 ; 8. *K. al-'awâmil* dit de Mollâ Moḥsen, a., synt., 241-266 ; 9. *K. sharḥ 'awâmilî Djurdjânî fi n-naḥw*, a., synt., 267-294 ; 10. *K. al-kobrâ fi l-manteq*, p., logique, 295-320 ; 11. *K. âdâb al-muta'allimîn*, a., éthique, 321-334 ; 12. *K. al-hidâya fi n-naḥw*, a., synt., 335-392 ; 13. *K. siyagh-e moshkele*, p., morph., 393-403 ; 14. *K. sharḥi l-unmûdhadj* de M.b.'AGh. Ardebîlî, a., synt., 404-518 ; 15. *K. as-šamadiyya*, a., synt., 519-553.

43. *Saḥîfe-ye nûr*², V/21.

44. Entretiens avec Hamid Algar (*Islam and Revolution*, p.13).

45. Ed. S.Q.Ḥusaynî, Qom, Dâr al-ḥikma, 1413/1993.

46. Il existe d'autres commentaires de cette *Alfiyya*, dont surtout ceux d'Ibn 'Aqîl et d'Ibn Hishâm.

47. 2 v., éd. M.Mubârak et M.'A. Ḥamdullâh, Qom, Sayyed ash-shohadâ', 1414/1993⁷ (repr. offset).

Le « *Sharḥ-e bâb-e ḥādī 'ashar* » est le premier texte de *kalâm* qu'abordent les *talaba*, les étudiants en sciences religieuses. Lorsque 'Allâma Ḥillî (Abû Manşûr Ḥasan b. Yûsuf, m.726/1326) résuma en dix chapitres le *Miṣbâḥ al-mutahadjjid* du Shaykh Abû Dja'far Muḥammad b. Ḥasan 'Ûsî (m.460/1067), il en ajouta un onzième résumant « tous les fondements de la religion qu'il est obligatoire de connaître », à savoir : « la connaissance de Dieu, de ses attributs positifs et négatifs, de ce qu'il est possible ou impossible de lui attribuer, de la Prophétie, de l'Imamat et de la Résurrection ». Ce onzième chapitre, qui est tout ce que l'on possède actuellement du *Minḥâdj aṣ-ṣalâḥ fi mukhtaṣari l-Miṣbâḥ*, reçut de nombreux commentaires, dont le plus étudié est *an-Nâfi' fi yawmi l-ḥaṣr* du *Fâdil* Miqdâd (b. 'Abd Allâh Asadî Siyûrî Ḥillî, m.826/1423)⁴⁸. Le livre étudié ensuite est généralement une autre œuvre de 'Allâma Ḥillî, le *Kaṣḥf al-murâd*⁴⁹, commentaire du très synthétique *Tadrijîd al-i'tiqâd*⁵⁰ de son maître Khwâdje Naṣîr ad-dîn 'Ûsî (m.672/1274) ou plus rarement un autre commentaire du *Tadrijîd*, les *Shawâriq al-ilhâm*⁵¹ de 'Abd ar-Razzâq Lâhidjî (m.1072/1661-62), élève et gendre de Mollâ Şadrâ.

Nous n'avons pas d'indication précise sur les livres de logique étudiés par l'Imam. Tout ce que l'on peut dire c'est qu'à son époque le livre de base était la *Ḥâshiye-ye Mollâ 'Abd Allâh*⁵², commentaire par 'Abd Allâh b. Shehâb ad-dîn Ḥosayn Yazdî (m.981/1573) du *Tahdhîb al-manṭiq* de Sa'd ad-dîn Mas'ûd b. 'Umar Taftâzânî (m.792/1391). Son étude était suivie de celle du *Sharḥ ash-Shamsiyya*⁵³, autrement dit le *Tahrîr al-qawâ'id al-manṭiqiyya* écrit par Qoṭb ad-dîn Shîrâzî (m.710/1311) en commentaire de la *Risâla shamsiyya* de Nadjm ad-dîn 'Alî *Kâtibî* Qazwînî (m.675/1276). Ceux qui voulaient encore approfondir avaient le choix entre la logique des *Ishârât* ou le *Sharḥ al-Maṭâli'* — autrement dit les *Lawâmi' al-asrâr* de Moḥammad b. Moḥammad Râzî, connu sous le nom de Qoṭb ar-Râwândî, en commentaire des *Maṭâli' al-anwâr* du *Qâdi* Serâdj ad-dîn Maḥmûd b. Abî Bakr Ar-

48. 'ALLÂMA ḤILLÎ, *al-Bâb al-ḥādī 'ashar* accompagné de deux commentaires — celui cité du *Fâdil* Miqdâd et un autre de Makhdûm Ḥusaynî —, éd. crit. M.Moḥaqqueq, Mashhad, Âstân-e Qods, 1372hs/1993³. Une traduction anglaise de ce onzième chapitre a été faite par W.McElwec Miller sous le titre de *A Treatise on the Principles of Shi'ite Theology*, Londres, Royal Arabic Society, 1958.

49. 'ALLÂMA ḤILLÎ, *Kaṣḥf al-murâd fi sharḥ tadrijîdi l-i'tiqâd*, éd. H.Ḥasanvâde Âmolî, Qom, Mu'assasat an-nashri l-islâmî, s.d.

50. Naṣîr ad-dîn 'ÛSÎ, *Tadrijîd al-i'tiqâd*, éd. M.Dj.Ḥusaynî Djalâlî, Qom, Daftar-e taḥqîqât-e eslâmî, 1407/1986.

51. 'Abd ar-Razzâq LÂHIDJÎ, *Shawâriq al-ilhâm fi sharḥ tadrijîdi l-kalâm*, lith. slnd.

52. Qom, mu'assasat an-nashri l-islâmî, 1405/1985.

53. Qom, Zâhedî, 1363hs/1985 (repr. de l'éd. du Caire, Bâbî Ḥalabî).

mawî —, avant de se lancer dans la logique du *Shifâ'*, l'*Organon* du monde musulman⁵⁴.

Le *Muṭawwal* est un ouvrage de rhétorique arabe, œuvre de Sa'd ad-dîn Mas'ûd b. 'Umar Taftâzânî (m.792/1391). Il écrivit deux commentaires, l'un abrégé, le *Mukhtaṣar*⁵⁵, l'autre développé, le *Muṭawwal*⁵⁶, sur le *Talkhîṣ al-Miftâḥ*, de Djalâl ad-dîn Muḥammad b. 'Abd ar-Rahmân Qazwînî Shâfi'î, connu comme *Khatîb Dimashq* (m.739/1338). Cet ouvrage est lui-même le résumé de la troisième partie du *K. Miftâḥ al-'ulûm* de Sirâdj ad-dîn b. Ya'qûb Sakkâkî (m.626/1229). Peu d'étudiants se risquent de nos jours à affronter ces deux volumes sur les subtilités du discours. L'Imam en prolongea l'étude à Ârâk, où il resta un an, puis à Qom, auprès de Moḥammad 'Alî *Adîb-e Tehrânî*⁵⁷.

C'est également à Ârâk, où il se rendit en 1339/1921, qu'il commença l'étude du *Sharḥ al-Lum'a*⁵⁸, texte qui marque en quelque sorte l'entrée en deuxième cycle (*suṭûḥ*). *Al-Lum'at ad-dimashqiyya*⁵⁹ est un condensé de *fiqh*, œuvre du *Shahîd awwal*, Shaykh Shams ad-dîn Muḥammad b. Makkî 'Âmilî (m.786/1385), dont le commentaire a été rédigé par le *Shahîd thâni*, Shaykh Zayn ad-dîn b. Nûr ad-dîn 'Âmilî (m.966/1558).

Comment on étudie à la *hawza*

Ayant vu ce que sont certains des livres qui servent aux études à la *hawza*, il faut dire quelques mots sur la manière dont se déroulent ces études⁶⁰. D'abord il faut préciser que, basées sur le volontariat, elles ne comportent ni programme imposé, ni examens, ni délimitations strictes de niveaux. Le *ṭalâba* suit les cours qu'il veut : à lui de choisir, avec les conseils des maîtres, ceux qu'il est à même de comprendre et qui le préparent au mieux à la suite de ses études. Personne n'est obligé, par exemple, d'étudier le *Mughnî l-labîb*, de faire de la rhétorique, ou de lire tel ou tel ouvrage de logique ; mais, dans la mesure où le but est de comprendre le Coran et le Hadith afin d'en déduire

54. Sur la logique, voir N. RESCIER, *The Development of Arabic Logic*, Univ. of Pittsburgh Press, 1964. — Pour des annotations critiques de l'Imam concernant la logique, voir *Ta'liqât*, p.164-166, 233, 244-245.

55. Qom, Dâr al-fikr, 1411/1991.

56. Qom, Maktabat Ayatollah al-'ozmâ Mar'ashî Nadjafi, 1407/1987 (avec en marge la *Hâshiya* de Mir Sayyid Sharif Djurdjâni)

57. On trouvera un exemple d'annotation critique relevant de la rhétorique dans *Ta'liqât*, p.188.

58. *Ar-Rawḍat al-bahiyya fî sharḥi l-Lum'ati d-dimashqiyya*, 2 v., Qom, Maktab al-'ilâmi l-islâmî, 1373hs/1995³.

59. Beyrouth, Mu'assasatu fiqhi sh-shî'a, 1410/1990.

60. Sur la *hawza*, on peut voir les pages 43-67 du livre précédemment cité d'E.Naraghi.

ce qu'ils veulent dire et ce que veulent de nous Dieu et Ses Arguments vivants (le Prophète et les Imams), chacun doit être à même de dominer la grammaire de la langue, les modalités du discours et les formes du raisonnement. Le *ṭalaba* se doit encore d'avoir des connaissances et une réflexion sur ce qui fonde la religion : les vérités fondamentales de la doctrine d'abord (*uṣūl ad-dīn*), les principes servant à déduire la pratique ensuite (*uṣūl al-fiqh*), et enfin les applications proprement dites (*fiqh*). Chacun peut ensuite se spécialiser dans l'une ou l'autre de ces disciplines, voire dans des matières qui ne sont abordées qu'en formation complémentaire, telles que la philosophie et ses diverses ramifications (mathématiques, médecine, etc.).

La méthode d'acquisition et de contrôle des connaissances, ou plutôt de la maîtrise de ces connaissances, est la suivante. Le *ṭalaba* suit d'abord des "leçons", c'est-à-dire des cours d'environ une heure où le professeur lit oralement le livre étudié et le commente point par point. Un volume peut être ainsi lu en un an, à raison de quelques pages quotidiennes, mais à haut niveau, certains commentaires détaillés et approfondis peuvent s'étendre sur plusieurs années. La qualité du commentaire, à chaque niveau, est donc en fait plus importante que le livre étudié : le professeur s'arrête-t-il à une simple explication de l'expression ? fait-il le point sur la question ? est-il connu pour la clarté de ses exposés ? pour la richesse de ses connaissances ? pour apporter des éclairages nouveaux, ou même des idées et des vues personnelles ? etc. C'est pourquoi la question décisive n'est pas tant quel livre a été lu, mais *chez qui* il l'a été.

Toutefois, la leçon ne se suffit pas à elle-même : elle doit être prolongée par un débat entre élèves, qui se regroupent généralement par deux ou trois : la *mubâhatha*. Chacun doit être à même d'exposer les questions étudiées en mettant en œuvre le commentaire entendu pendant le cours et en répondant aux questions ou objections de ses camarades. C'est dans cette phase essentielle que se fixent les connaissances et que se développent la compréhension et la capacité de critique et d'argumentation du *ṭalaba*, car il n'est pas question de parler sans comprendre ou sans justifier ses propos. Si un point n'est compris d'aucun des camarades, ou si aucun n'arrive à l'expliquer de manière claire et convaincante, ou encore s'il y a entre eux une divergence irréductible de compréhension, on viendra en référer au professeur. Enfin la lecture (*muṭâla'a*, par opposition à la leçon, *qirâ'a*) vient compléter l'étude : d'abord lecture du livre étudié — avant la leçon afin de pouvoir en suivre de manière profitable le commentaire et après la leçon pour en préparer la *mubâhatha* —, mais aussi lecture d'ouvrages complémentaires. *Qirâ'a*, *muṭâla'a* et *mubâhatha* sont ainsi les trois constituants de l'acquisition des connaissances, la *mubâhatha* permettant également un contrôle continu de cette acquisition.

Le *ṭalaba* suit généralement deux ou trois cours, les trois phases d'acquisition représentant un temps assez important ; il mène simultanément une ou deux *mubâḥatha* complémentaires sur des livres qu'il n'étudie pas en leçon, et donne lui-même un ou deux cours sur des textes qu'il a en principe étudiés auparavant. Volontairement ou à la demande d'un professeur, l'élève assume en effet très tôt la charge d'enseigner. Ultime étape pour la domination d'un sujet ou d'une matière, c'est en même temps un moyen de contrôle bien plus efficace que l'examen : au lieu de tester ponctuellement un stockage de connaissance, il met en évidence la maîtrise de ces connaissances et cela de manière continue. Il offre de plus l'avantage de former tout de suite l'étudiant à l'enseignement. La plupart des cours de la *ḥawza*, à l'exception des hauts niveaux qui sont réservés aux maîtres, sont ainsi assurés par les *ṭalaba* eux-mêmes. Tel est depuis des siècles le fonctionnement de la *ḥawza* traditionnelle shiite⁶¹.

A la ḥawza de Qom

Si Sayyed Rūḥollāh Khomeyni s'était rendu à Ârâk, c'était pour y étudier à la *ḥawza* qu'y avait fondé le Grand Ayatollah Shaykh 'Abd al-Karīm Ḥā'eri Yazdī⁶², élève de Mirzâ Ḥasan Shīrâzi le grand. C'est donc tout naturellement qu'il le suivit lorsque le maître fut invité à Qom en 1340/1922 pour y réformer la *ḥawza*. Il fit donc là ses classes de deuxième cycle, en partie chez Sayyed Moḥammad Taqī Khwânsârī, mais surtout auprès de Sayyed 'Alī Yathribī Kâshânī, auprès de qui il lut la *Kifāya*⁶³, et en compagnie duquel, dès 1342-43/1924-25, il suivit les cours de "terminale" (*khâridj*) — troisième et dernier cycle des études religieuses — dispensés par le Shaykh 'Abd al-Karīm Ḥā'eri. Le cours de terminale n'est plus basé sur la lecture d'un livre ; il consiste en l'examen exhaustif de toutes les positions existant ou ayant existé sur une question de *fiqh* ou de *uṣūl*, le professeur pesant alors les diverses argumentations, montrant leurs faiblesses ou leurs points forts, tout en développant et argumentant son propre *idjtihād*. C'est à l'occasion de ces cours que se manifestent les capacités des divers Ayatollahs et que se distinguent ceux qui deviendront *mardja*. Rūḥollāh Khomeyni obtint sa licence de *mudjtahid*

61. Certaines tentatives de calque sur les systèmes scolaires et universitaires modernes (salles de classe à l'euro péenne, examens...) ont cours actuellement, dont nous ne pouvons présager l'avenir.

62. Sur lui, voir Moḥammad Sharīf RĀzī, *Āthâr al-ḥodjdja*, Qom, 1332hs/1953, I/22-90, et *Gandjine-ye dāneshmandân*, Téhéran, 1352hs/1973, I/233-304. — Grand Ayatollah ('*āyat Allāh al-'uzmā*) est un titre qui désigne les *marādji*.

63. L'étude de la *Kifāyat al-uṣūl* de Ākhūnd Mollâ Moḥammad Kāzem Harawī Khorrāsānī (m. 1329/1910) couronne le deuxième cycle. L'Imam a laissé des annotations sur ce livre, *Amwār al-hidāya fi t-ta'liqā 'alâ l-Kifāya* (voir présentation bibliographique).

de Shaykh 'Abd al-Karîm Hâ'erî, dont il suivit les cours jusqu'à sa mort en 1355/1937.

Deux conceptions, celle des *akhbârî* et celle des *uṣūlî*, se sont affrontées, parfois violemment, au sein du shiisme⁶⁴. En laissant de côté les détails de la querelle, ce qui est en question c'est l'attitude qu'il faut avoir, en l'absence de l'Imam infaillible, par rapport au corpus des traditions des Imams : faut-il le prendre et l'appliquer tel quel et intégralement, ou bien faut-il le recevoir à travers le filtre de la réflexion des autorités religieuses et de leur élaboration, génération après génération ?

En réalité les positions extrêmes sont, des deux côtés, quasiment inexistantes : quel *akhbârî* pourrait renoncer à l'usage de la réflexion prescrit aussi bien par la nature humaine que par la tradition elle-même, ou rejeter le recours à ceux de la communauté qui se distinguent par leur capacité en ce domaine ? Ne serait-ce que parce que tous les membres de la communauté ne peuvent se référer directement au corpus de traditions, il faut bien qu'ils s'adressent à un intermédiaire savant. Or celui-ci, en présence d'un silence des textes ou de données scripturaires contradictoires, ne serait-ce qu'en apparence, doit bien faire un effort de compréhension et d'élaboration, et le voilà d'ores et déjà promu *mudjtahid* ou *mardja*. Par ailleurs, quel *uṣūlî* oserait conférer à une raison qui n'est que la sienne ou celle de ses semblables la priorité sur l'enseignement des Imams infaillibles ? C'est en principe seulement après un examen exhaustif des données traditionnelles, particulièrement en cas d'absence de réponse clairement donnée par la tradition, qu'il s'agit de faire intervenir le raisonnement. C'est pourquoi ce qui est en cause dans ce conflit ne peut être ramené à une divergence radicale, même si les protagonistes l'entendent souvent ainsi, mais relève plutôt de questions de tendances et de priorités plus ou moins marquées dans un sens ou dans l'autre.

A l'époque où l'Imam Khomeyni était à Qom, la tendance *akhbârî* n'avait plus de présence effective à la *hawza* et tous ses maîtres furent donc *uṣūlî-s*, mais diverses écoles d'*uṣūl* étaient alors en rivalité : Sayyed 'Alî Yathribî enseignait les *uṣūl* de l'école de Nadjaf, Shaykh 'Abd al-Karîm Hâ'erî celles de Samarrâ' et le Grand Ayatollah Borûdjerdî, qui vint après la mort du Grand Ayatollah Hâ'erî, donna naissance, lui, à une nouvelle école qui assurera le rayonnement de Qom. L'Imam Khomeyni, déjà *mudjtahid*, assista aux cours de ce dernier pour en faire la promotion, mais il affirma aussi en avoir tiré quelque profit : il avait donc, dans des mesures diverses, connu de manière directe les diverses écoles d'*uṣūl* alors en présence⁶⁵.

64. Voir *Encyclopédie de l'Islam*, deuxième édition (suppl., s.v.), *Encyclopedia Iranica* (s.v.) et aussi H. ALGAR, *Religion and State in Iran 1785-1906*, p.33-36.

65. Entre la mort du Shaykh Hâ'erî et la venue de Sayyed Borûdjerdî, l'Imam Khomeyni avait une *nubâhat* avec Sayyed Moḥammad Dâmâd, Sayyed Bahâ' ad-dîni, et

Signalons encore qu'il avait aussi bénéficié épisodiquement de l'enseignement de maîtres d'Ispahan : Moḥammad Šâdeq Aḥmadâbâdî, Abû l-Madjd Masdjedshâhî et surtout Moḥammad Redâ Masdjedshâhî, dont il eut une autorisation de transmission de hadith⁶⁶. Pendant les huit mois que ce dernier passa à Qom, l'Imam assista également à l'exposé qu'il faisait à domicile, les jours de congé, de sa *Critique et réfutation du Darwinisme*⁶⁷.

Voilà très succinctement retracé le parcours scolaire de l'Imam Khomeyni dans le domaine des disciplines dites traditionnelles (*manqûl*), qui constituent le corps des études religieuses proprement dites. Il faut maintenant nous arrêter plus longuement sur sa formation dans les disciplines intellectuelles — c'est-à-dire surtout la philosophie — et spirituelles.

Les disciplines intellectuelles

En ce qui concerne les disciplines intellectuelles (*ma'qûl*), l'Imam nous dit avoir acquis « la philosophie auprès du regretté Ḥâdjî Sayyed Abû l-Ḥasan Qazwînî ; les mathématiques, astronomie et arithmétique auprès du même et du regretté Aqâ Mîrzâ 'Alî Akbar Yazdî »⁶⁸.

'Alî Akbar Modarres Ḥakamî Yazdî (env.1270/1853-1344/1926)⁶⁹, comme la plupart des maîtres de sa génération, avait été l'élève des grands maîtres de Téhéran que nous allons retrouver tout à l'heure : 'Alî Zonûzî, Abû l-Ḥasan Djelwe, Moḥammad Redâ Qomshe'î et Ḥosayn Sabzewârî, lui-même élève de l'auteur de la célèbre *Manzûmat al-ḥikma*, Ḥâdjî Mollâ Hâdî Sabzewârî, avec qui H. Algar, A. Knysh et H. Dabashi l'ont confondu⁷⁰. 'Alî Akbar Ḥakamî Yazdî avait ensuite enseigné à la *madrasa* Shaykh 'Abd al-Ḥosayn à Téhéran. Le prince Badî' al-Molk Mîrzâ 'Emâd ad-Dawle, autcur de la ver-

Sayyed Zandjâni. Il avait déjà eu auparavant une *mubâḥatha* de terminale de *fiqh* sur les *Djawâhir al-kalâm* de Muḥammad Ḥasan Nadjafî (m.1266/1849) (46 v., Téhéran, Dâr al-Kitâbi l-Islâmiyya, 1367hs/1989³) avec Khalîl Kamerra'î et 'Abd Allâh Tabrizî Modjtahedî ('A.A.YAZDÎ, *Rasâ'il ḥikmiyya*, p.16 et 50). — Remarquons que l'on découvre l'existence de telles *mubâḥathât* pour ainsi dire "par hasard", à l'occasion d'une lecture ou d'un entretien, et il n'est donc pas question d'être exhaustif ou catégorique en ce domaine.

66. 40 *hadiths*, p.3 et 28 n.2 ; il avait aussi une *idjâza* de Shaykh 'Abbâs Qomî (*ibid.*, p.3, 28 n.3) et de Sayyed Abû l-Qâsem Dehkordî (*ibid.*, p.3, 29 n.8).

67. Voir *ḥawza*, 32 (*khordâd-fîr* 1368/1990), p.51 (entretien avec Sayyed Moštâfâ Khwânsârî).

68. *Saḥîfe-ye mir'â*, 1/22.

69. Sur lui, voir l'introduction à ses *Rasâ'il ḥikmiyya* ; M.Šadûqî SOHÂ, *Târîkh-e ḥokamâ'-wo 'orafâ'-ye mota'akkher bar Šadr ol-mota'allehîn* (= *Târ*), 121 ; S.DI.ÂSHTIYÂNI, p.129 et 139 de l'introduction aux *Shawâhid ar-rubûbiyya* de Mollâ Šadrâ (= *Shaw*) ; M.MOṬAHHARÎ, *Khadamât-e motaqâbel-e eslâm-o Irân*, p.611.

70. *Islam and Revolution* 434, n.94 ; "Irfan revisited..." p.634, n.9 ; *Theology of Discontent* 410.

sion persane commentée des *Mashâ'ir* de Mollâ Şadrâ que Corbin édita, était de ses élèves⁷¹. A Qom, où il était venu en 1327/1909, il vivait en exerçant la médecine. Après la fondation de la *madrassa Faydiyya* par Shaykh Hâ'cri, il y enseigna diverses branches du *ma'qûl* mais, comme son maître Ḥosayn Sabzewârî⁷², il était surtout spécialisé en mathématiques et astronomie.

Mathématiques, astronomie⁷³, médecine, et d'autres sciences dites "anciennes" (*qadîma*), n'ont pas encore totalement disparu des *hawza-s* et il est dommage qu'aucune recherche, semble-t-il, ne s'y intéresse. Comment justifier, par exemple, qu'à une époque où l'on accorde tant de crédit aux médecines traditionnelles, l'on porte si peu d'attention aux développements de la médecine en terre d'islam, dont les maîtres sont en train de disparaître⁷⁴? Chez les *ḥukamâ'*, la médecine était liée à la philosophie pratique en tant qu'auxiliaire précieux de l'éducation éthique et les diverses branches des mathématiques faisaient partie de la formation de la plupart des philosophes. Parmi les grands maîtres de cette fin de siècle, Sayyed Kâzem 'Aşşâr (m.1393/1973) et 'Allâma Ṭabâtabâ'î (m.1402/1982) étaient aussi des mathématiciens chevronnés⁷⁵. 'Aşşâr présentait de plus la particularité d'avoir reçu, en dehors de sa formation traditionnelle à la *hawza* (comprenant la philosophie et les mathématiques), une formation scientifique moderne à l'école Polytechnique (*Dâr al-fonûn*) de Téhéran et aussi quelque temps en France⁷⁶. Actuellement encore, à Qom, Ḥasan Ḥasanzâde Âmolî est un grand philosophe gnostique également maître en mathématiques⁷⁷.

71. Voir p.53 de l'introduction d'H. Corbin.

72. Voir *Târ*, p.121, *Shaw*, p.127-128 et MOṬAHHARÎ, *Khadamât...*, p.611.

73. Voir dans *Ta'liqât* 99-100 une annotation de l'Imam faisant référence à l'astronomie traditionnelle.

74. Voir dans *Hawza*, n°58 (*mahr-âbân* 1372/oct.-nov. 1993), p.19-46, un intéressant entretien avec un maître de cette science récemment décédé à Ispahan, Sayyed Mortaqâ Mowahhed Abtalî.

75. 'Allâma Moḥammad Ḥosayn Ṭabâtabâ'î est un des plus grands maîtres contemporain, qu'Henry Corbin vénérât beaucoup et à qui il dut énormément (voir entre autres *En Islam iranien*, index, s.v.). Après le départ en exil de l'Imam, c'est lui qui assumera l'enseignement de la philosophie à Qom où il formera de nombreux élèves dont les plus célèbres sont les Ayatollahs Sayyed Djalâl ad-dîn Âshtiyânî, *Shahîd* Mortaqâ Moṭahharî, 'Abd Allâh Djawâdî Âmolî (qui porta la lettre de l'Imam à Gorbatchev), Ḥasan Ḥasanzâde Âmolî, Moḥammad Taqî Mesbâh Yazdî, etc. Il est l'auteur, entre autres, d'un volumineux commentaire du Coran, *al-Mizân fi tafsîri l-Qur'ân*, et de deux ouvrages servant de base à l'enseignement de la philosophie, *Bidâyat al-ḥikma* et *Nihâyat al-ḥikma*. Son maître en philosophie fut Sayyed Ḥosayn Bâdkûbe'î et son maître en '*irfân* Sayyed 'Alî Qâdî, mais il aura personnellement plus de goût et de penchant pour enseigner la philosophie que le '*irfân*.

76. Voir sa notice biographique en introduction à son '*Ilm al-ḥadîth* (Publ. Univ. Téh., 1369hs/1991²) et S.DJ.ÂSHTIYÂNÎ, *Sharḥ-e moqaddeme-ye Qaysari*, p.35-38.

77. Voir ses *Hasht resâle-ye 'arabî* qui comprennent des traités philosophiques, gnostiques et mathématiques (Téhéran, Cultural Studies and Research Institute).

Sayyed Abû l-Ḥasan Rafi ʾi Qazwînî (1310-1395/1892-1975)⁷⁸ appartient, lui, à la génération suivante des maîtres en *ḥikma*. Originaire de Qazwîn, il se rendit en 1333/1915 à Téhéran pour y étudier auprès des grands professeurs de l'époque. Son principal maître en philosophie y fut Mirzâ Ḥasan Kermâ-nshâhî (m.1336/1918), élève de Moḥammad Reḡâ Qomshe'î. Il étudia aussi les disciplines intellectuelles auprès de Maḥmûd Qomî (m.1346/1928), un autre élève de Qomshe'î, et de trois élèves de Ḥosayn Sabzewârî : Fâḡil Râz Shemîrânî, Moḥammad Haydadjî et Ebrâhîm Riyâdî. En 1340/1922, il vint enseigner à la toute nouvelle *Fayḡiyya* jusqu'en 1348/1930, date à laquelle il retourna à Qazwîn qu'il quitta à nouveau pour Téhéran en 1380/1960.

Quelques courts traités de lui ont été publiés, dont un commentaire de cette prière de l'aube à laquelle l'Imam Khomeyni a consacré son premier ouvrage⁷⁹. Il était particulièrement réputé pour son immense érudition philosophique et pour la clarté et la précision de ses leçons. Pendant environ cinq ans, l'Imam étudia auprès de lui le *Sharḥ al-manẓûma* de Sabzewârî — leçon très approfondie qui se déroula sur quatre ans — et une partie des *Asfâr* de Moḡlâ Ṣadrâ. En dehors des leçons qu'il suivit auprès de Qazwînî, l'Imam eut aussi, après la mort de Ḥakamî Yazdî, une *mubâhatha* sur la théologie des *Asfâr* avec l'un des élèves de ce maître⁸⁰.

L'œuvre de l'Imam est dominée par les enseignements de Moḡlâ Ṣadrâ mais, sans même parler des gnostiques qui feront l'objet d'un autre chapitre, ce maître est loin d'être le seul philosophe cité. La variété des citations ou des références donne un aperçu des intérêts de l'Imam.

On trouve peu de traces de Sohrawardî⁸¹ et de son œuvre⁸². On retrouve plus souvent Ibn Sînâ⁸³, les *Ishârât*⁸⁴ et la théologie du *Shifâ*⁸⁵, et son grand commentateur et défenseur, Khwâdje Naṣîr Ṭûsî⁸⁶, désigné comme « le meilleur des [philosophes] tardifs et le plus complet des anciens » (40 *hadiths*,

78. Voir sa biographie détaillée en introduction à son *Madjmû'e-ye rasâ'el-o maqâlât-e falsafi*.

79. Abû l-Ḥasan RAFI ʾI QAZWÎNÎ, *Madjmû'e-ye rasâ'el-o maqâlât-e falsafi*, p.87-118.

80. Voir 'A.A.YAZDÎ, *Rasâ'il ḥikmiyya*, p.16. — La théologie des *Asfâr* est fréquemment citée dans le *Sharḥ du 'â'i s-saḡar*, écrit en 1347/1929 : à propos de la Parole divine (p.57), des anges et de leurs fonctions (p.83-84), du Savoir divin (p.119-120), plus des renvois sans citations (p.105, 135...).

81. *Miṣbâḥ, maṭla'* 3 p.64 ; *Serr*, p.21, 75 ; 40 *hadiths*, p.599, 612.

82. Unique référence à la *Hikmat al-ishrâq* dans 40 *hadiths*, p.388.

83. *Miṣbâḥ, maṭla'* 3 p.64, *maṭla'* 7 p.68-69 ; *Ta'liqât*, p.100 ; *Âdâb*, p.343 ; 40 *hadiths*, p.622, 633.

84. 40 *hadiths*, p.7, 192.

85. 40 *hadiths*, p.633.

86. 40 *hadiths*, p.599 ; *Serr*, p.21 ; *Âdâb*, p.266.

p.528), ainsi que les œuvres de ce dernier : *Tadrijd al-i'tiqâd*⁸⁷, *Sharḥ al-Ishârât*⁸⁸, *Awṣâf al-ashrâf*⁸⁹.

Moins attendus peut-être, et pourtant particulièrement prisés, sont le pseudo-Aristote de la *Théologie*⁹⁰, *Qâḍî Sa'îd Qomî*⁹¹ et surtout l'auteur des *Qabasât*, Mîr Dâmâd⁹², qui est appelé « maître au double magistère dans les sciences intellectuelles et dans les sciences traditionnelles et à la double autorité spéculative et opérative, *ustâdh al-kull fi l-kull* [...] » (*Sharḥ*, p.111) ou encore « l'Imam de la philosophie et le guide perspicace qui en connaît tous les recoins, Shaykh des gens de la connaissance et autorité parmi leurs autorités » (*Sharḥ*, p.112). Enfin, de l'école de Mollâ Ṣadrâ, on rencontre Fayḍ Kâshânî⁹³ et Sabzewârî⁹⁴.

Les points de vue cités ne sont pas toujours que des références : ils sont souvent complétés ou modifiés par l'Imam⁹⁵, parfois même critiqués et corrigés⁹⁶, et cela même pour Mollâ Ṣadrâ⁹⁷, malgré toute la vénération dont l'Imam fait preuve à son égard.

« Le plus grand de tous les philosophes » (40 *hadiths*, p.528), « chef de file des sages théosophes et Shaykh des gnostiques accomplis » (*Sharḥ*, p.57 ; voir aussi p.84 et 119), n'est pas seulement le philosophe le plus souvent cité (29 occurrences au moins), il est de loin le plus estimé : « Mollâ Ṣadrâ ! Qu'est-ce qui te fera saisir ce qu'est Mollâ Ṣadrâ ? Il a pu résoudre les questions relatives à la résurrection devant lesquelles Ibn Sînâ restait incapable ! », déclare l'Imam dans un de ses cours⁹⁸.

Bien qu'Ibn Sînâ soit « *ash-Shaykh ar-ra'îs*, ce grand génie et prodige sans égal pour son acuité intellectuelle et la perfection de ses dons », « ses erreurs en métaphysique sont fort nombreuses » (*Miṣbâḥ*, *maṭla' 7* p.69) et sa philosophie hellénistique « ne vaut guère sur le marché des gens de la connaissance dans le domaine de la connaissance de Dieu, de la manifestation et de la réintégration (*mabda'-o ma'âd*) » (*Âdâb* 304). Par contre les doctrines de

87. 40 *hadiths*, p.243, 282.

88. 40 *hadiths*, p.593.

89. 40 *hadiths*, p.260, 262.

90. *Miṣbâḥ* 47 p.37, *maṭla' 3* p.64, *maṭla' 7* p.67.

91. *Miṣbâḥ* 19 p.21, 23-24 p.23-24, 47 p.38, *maṭla' 7* p.68, *wamîd* 6 p.84-86, toutes citations des *Bawâriq al-malakûtiyya* ; *Serr*, p.40.

92. *Sharḥ*, p.20, 111-112 ; *Ta'liqât*, p.175 ; *Ṭalab*, p.88, 92, 97 ; 40 *hadiths*, p.124.

93. *Sharḥ*, p.80, 142 ; 40 *hadiths*, p.546, 558, 623.

94. *Sharḥ*, p.68, cit. du *Sharḥ al-djawshani l-kabîr*.

95. Par ex. *Sharḥ*, p.68, 81, 142, pour Sabzewârî et Fayḍ Kâshânî.

96. Par ex. *Miṣbâḥ* 23 p.23, 25 p.25-26, pour Qâḍî Sa'îd Qomî ; *Ṭalab*, p.93, 97, 99, pour Mîr Dâmâd ; *Âdâb*, p.241, pour Fayḍ Kâshânî.

97. 40 *hadiths*, p.413-414, 416, 654-655.

98. Rapporté par A.Fehrî, *Sharḥ*, p.13 de son introduction dans l'édition de Beyrouth (*Mo'assasatu l-wafâ'*, 1402/1982).

Mollâ Sadrâ, de son maître Mîr Dâmâd, de son disciple Fayḍ Kâshânî, du disciple de ce dernier, Qâḍî Sa'îd, et des autres grands philosophes et gnostiques, ces doctrines « proviennent de la lumière des connaissances du noble Coran et des traditions du Sceau des Prophètes et des Gens de sa Demeure »⁹⁹ de sorte qu'on peut affirmer que « la sagesse et la gnose islamiques ne viennent pas de la Grèce ni des Grecs » (*Âdâb*, p.304).

Il suffit pour s'en convaincre de comparer « les livres et écrits des grands philosophes du monde — bien que leurs sciences proviennent également de la source de la révélation — [...], [livres] dont le plus élevé et le plus subtil est peut-être la *Théologie* [...] d'Aristote » (*Âdâb*, p.303) avec « les connaissances présentes dans la pure religion de l'islam et chez les grands sages et gnostiques d'entre les musulmans » (*Âdâb*, p.304). « Rapporter alors toute sagesse à la Grèce et considérer les sages musulmans comme suivant la sagesse grecque » comme le font ceux qui s'opposent à ces connaissances au nom de la Révélation et de la Tradition, c'est montrer son « ignorance des livres des sages [...] comme des connaissances [contenues] dans le Livre divin et les traditions des Infaillibles » (*Âdâb*, p.304).

« S'il n'y avait le Coran, la porte de la connaissance de Dieu serait à jamais fermée. La philosophie hellénistique est autre chose, qui a beaucoup de valeur en son domaine : elle établit par argumentation, mais on n'en acquiert pas la connaissance. La mission prophétique (*be'that*) a occasionné un bouleversement dans le domaine de la connaissance : les arides philosophies hellénistiques, que les Grecs ont développées et qui avaient et ont encore leur mérite, ont été transformées pour les maîtres contemplatifs en une gnose effective et une contemplation réelle. » (*Saḥîfe-ye nûr*, 17/250).

Les études en langues européennes sur la philosophie de l'école de Mollâ Sadrâ sont malheureusement extrêmement sommaires et l'on ne saurait que trop souhaiter que cette lacune immense de notre histoire de la philosophie et des doctrines spirituelles soit comblée dans les années à venir. Depuis les deux ouvrages pionniers de Max Horten, *Die Gottesbeweise bei Shirazi* (Bonn, 1912) et *Das philosophische System von Shirazi* (Strasbourg, 1913), que possédons-nous en fait d'études sadriennes ?

D'abord l'excellente édition et traduction des *Mashâ'ir* par Henry Corbin (1964) avec une introduction portant essentiellement sur des points relatifs à l'existence, complétée par l'introduction du même Corbin au premier volume de *l'Anthologie des philosophes iraniens...* (1971, reprise en 1981 dans *la Philosophie iranienne islamique*, p.49-83), qui tente de résumer les thèses essentielles de Mollâ Sadrâ en quelque trente pages d'une densité qui les rend

99. Ces quatre auteurs ainsi que Sabzewârî sont d'ailleurs souvent cités pour leurs commentaires de hadîths ou de prières.

difficilement accessibles à qui ne connaît pas les textes originaux ; du même encore, quelque pages dans le quatrième volume d'*En Islam iranien* (1972) consacrées à l'eschatologie et à la résurrection d'après les gloses de Mollâ Şadrâ sur la *ḥikmat al-ishrâq*.

On a ensuite l'article de Sayyed İhsayn Naşr dans l'*History of Muslim Philosophy* (2 vol., éd. M.M.Sharif, Wiesbaden, 1963, 1966), développé par son ouvrage sur *Şadr Ad-dîn Shîrâzî and his Transcendant Theosophy : Background, Life and Works* (Téhéran, Andjoman-e ḥekmat-o falsaf-e Irân, 1978).

Un ouvrage de Fazlur Rahman sur la *Philosophy of Mulla Şadrâ* (Presses de l'université de New York, 1976) qui pêche beaucoup du côté de la compréhension, étant, selon les mots de S.H.Naşr, « complètement basée sur une interprétation plus ou moins "rationaliste" des écrits de Mollâ Şadrâ, sans recours à la tradition orale vivante rattachée à cette école et sans considération du contexte intellectuel et spirituel de son éclosion ou des éléments gnostiques et mystiques qui sont essentiels dans son enseignement » (*Şadr Ad-dîn Shîrâzî...*, p.17, n.10).

Enfin la traduction de la *ḥikmat al-'arshiyya* par James W. Morris (Princeton, 1981), ouvrage synthèse des idées de Mollâ Şadrâ, mais que son auteur a voulu sans développement et pratiquement sans démonstration. Cela sans compter quelques articles dont on trouvera la liste dans S.H.Naşr, *op.cit.*, p.99-100.

Le résultat est maigre par rapport à l'importance de cette doctrine en elle-même et dans l'histoire de la philosophie ; il est insignifiant si on le compare à la liste des travaux sur la théologie du *kalâm* et la philosophie hellénistique en Islam. Il n'est donc pas superflu de résumer ici certains fondements de cette philosophie exposée dans les *Asfâr* et condensée dans le *Sharḥ al-manzûma*, philosophie qui, en tant que base de la formation philosophique de l'Imam Khomeyni, constitue le cadre de cette étude.

La philosophie transcendante.

La philosophie de Mollâ Şadrâ est animée par une volonté de synthèse sous-tendue par deux idées fondamentales.

D'abord que la raison, si elle est bien un moyen de connaissance nécessaire, ne saurait être un moyen suffisant à elle seule. Certaines connaissances ne nous sont accessibles que par une intuition directe, fruit de la pratique spirituelle, non de l'argumentation : une telle connaissance, tout comme celle que l'on a de soi-même, de sa propre existence, est une présence immédiate (*'ilm ḥuḍûrî*) tandis que la connaissance mentale nécessite l'intervention de représentations (*'ilm ḥuşûlî*). L'une appréhende ce qui existe, tandis que l'autre manipule des concepts et des idées qui ne sont que les reflets de ce qui

existe dans la réalité extérieure (même si ces idées relèvent bel et bien aussi de l'existence à un autre degré de la réalité).

« Sache que [ce qui relève] des statuts des existants ne peut être atteint que par dévoilement intérieur, contemplation et vision existentielle, et que le respect des règles de l'analyse et des statuts des concepts [...] n'y suffisent point. Ces dévoilements et contemplations ne s'obtiennent que par des pratiques ascétiques dans la retraite, avec rejet intense de la fréquentation des créatures et détachement des choses de ce bas monde » (*Asfâr*, IX/108-109).

D'autres connaissances sont inaccessibles aussi bien à l'argumentation qu'à la réalisation spirituelle commune, et nous ne pouvons en profiter qu'en nous abreuvant à la double source de la Révélation : le Livre révélé — dont la forme la plus pure et la plus accomplie est le Coran — et « celui qui a la science du Livre » (Cor. 13.43), le Prophète Muḥammad et les douze Imams infaillibles (*ma'sûm*), dont la réalisation spirituelle est plus-que-parfaite. Ainsi, à titre d'exemple, l'intelligence peut établir le principe de la résurrection et de la vie future, mais elle ne peut découvrir par elle-même les multiples détails concernant les mondes de l'Au-delà que le Coran et la Tradition nous révèlent. L'accès à ces connaissances, pour l'intelligence comme pour le dévoilement, est donc lié à la méditation des données traditionnelles.

La deuxième idée fondamentale est que ces trois sources de connaissance ne sauraient en aucun cas être contradictoires, et que s'il y a contradiction entre *Qur'ân*, *burhân* et *'irfân*, autrement dit entre la Révélation, l'argumentation et le fruit de la contemplation, c'est du côté du philosophe ou du gnostique qu'il y a défaut.

« Prends garde de penser, dit Mollâ Şadrâ, avec ton intelligence défaillante, que les desseins, termes et propos des grands gnostiques sont dépourvus de démonstration ! L'inadéquation de leurs propos avec les règles authentiques de la démonstration et les véritables prémisses philosophiques provient du défaut des théoriciens, de leur manque de sensibilité à ces questions et de leur faible compréhension de ces règles, car sinon, pour ce qui est d'entraîner la certitude, leurs dévoilements sont supérieurs aux démonstrations.[...] La véritable démonstration ne contredit pas le dévoilement contemplatif. Donc, même si elles contredisent en certains points l'apparence de la philosophie spéculative, les questions susdites en sont en réalité l'esprit apparu des lumières de la Prophétie et de la lanterne de la Proche-amitié. » (*Asfâr*, II/315).

L'Imam dit dans le même sens :

« Si le domaine des gnostiques est un domaine au-delà de l'intelligence, il ne contredit pas l'intelligence véritable et les preuves intelligibles. Loin des contemplations intuitives qu'elles contredisent les preuves et loin des preuves intelligibles qu'elles soient établies en contradiction avec la contemplation des gens de la gnose ! » (*Mişbâh, maḥla'* 4 p.65).

En ce qui concerne le rôle et la place de l'intelligence humaine et son rapport à la Révélation, l'opposition est ancienne entre les théoriciens (*ahl an-nazar*), eux-mêmes divisés entre *falāsifa* et *mutakallimūn*, et les spirituels soufis. Pour les *mutakallimūn*, l'important est de défendre à tout prix ce qu'ils ont compris comme vérité révélée, quitte à y plier les raisonnements, comme le leur reprochent les philosophes. Pour ces derniers, les déductions du raisonnement, si elles sont incontestablement fondées, sont incontournables, et s'il y a contradiction avec une donnée de la religion, on ne peut recourir qu'à deux attitudes : soit cette donnée est indiscutable, et il faut reconnaître l'incapacité de l'intelligence sur ce point ; soit cette donnée est discutable ou non explicite, et il faut la rejeter ou l'interpréter en conformité avec les conclusions du raisonnement. Pour les *'urafā'*, la question ne se pose pas dans les mêmes termes : leur doctrine n'est pas le produit d'un raisonnement — envers lequel ils font preuve de la plus grande défiance —, mais le résultat de la méditation des données de la tradition fructifiant en expérience spirituelle.

Sohrawardī aspira le premier à une synthèse entre *burhān* et *'irfān* qu'il ne put réaliser. Il fut bien à la fois homme de raison et homme d'expérience spirituelle, mais dans son œuvre il se montre plutôt tantôt l'un tantôt l'autre, le spirituel développant toute une théophanie existentielle de la Lumière, le philosophe défendant la réalité et la primauté des quiddités, comme s'il pouvait y avoir en dehors de la Lumière de l'existence autre chose que les ténèbres du néant. Il faut dire toutefois que l'on trouve dans certaines de ses œuvres des affirmations complètement opposées à l'essentialisme catégorique de la *ḥikmat al-ishrāq*¹⁰⁰. On peut alors supposer qu'en fait Sohrawardī, jeune

100. A titre d'exemple, ce passage on ne peut plus explicite des *Talwihāt* (éd. H. Corbin, Bibliothèque iranienne, *Œuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardī*, 2 vol., Téhéran-Paris, A. Maisonneuve, 1976², I/115-116) : « Je me concentrai sur mon essence et la considérai : je trouvai qu'il s'agit d'une entité (*inniyya*) et d'une existence à laquelle est conjointe "qu'elle n'est pas dans un substrat" (*mawdū'*) — ce qui est la quasi-description de la substantialité (*djawhariyya*) — ainsi que des relations (*idāfāt*) au corps — ce qui est la description du fait d'être âme (*nafsiyya*) —. Or ces rapports m'apparurent comme extérieurs à [mon essence], et pour ce qui est de "ne pas être dans un substrat", c'est une chose négative [donc rien de tout cela ne pouvait être constitutif de mon essence]. [...] [Mon essence] n'a pas non plus de différence spécifique, car je la connais par le simple fait que je n'en suis pas inconscient, or si elle avait une différence ou une spécificité autre que l'existence, je la percevrais en la percevant. [...] Je conclus donc que ma réalité (*māhiyya*, à entendre ici comme ce par quoi la chose est ce qu'elle est, *mā bihi sh-shay' huwa huwa*) est l'existence même [...]. On m'objecta : il faut donc que ton existence soit nécessaire, ce qui n'est pas le cas ! Je répondis : l'existence nécessaire, c'est l'existence pure insurpassable en perfection, or mon existence est déficiente et elle est par rapport à elle comme la lumière du rayon par rapport à celle du soleil ; la divergence est par la perfection et la déficience et ne nécessite pas de distinction spécifique ; la non-nécessité de celle-ci est la déficience de son existence, la nécessité de l'autre est la perfection insurpassable de Son existence. »

philosophe et spirituel mort tragiquement à l'âge de trente-six ans sous le règne de Saladin, n'eut pas le temps de mener à maturation son projet¹⁰¹.

Du côté des spirituels gnostiques (en milieu sunnite tout au moins), la plupart n'intégrèrent jamais de la philosophie plus que quelques termes sans doute passés par le *kalâm*. Ils utilisèrent, pour exposer leurs doctrines ou pour parler de leur expérience, une terminologie qui leur est propre, mise au point essentiellement par Ibn 'Arabî à partir du lexique du Coran et du Hadith, et se préoccupèrent généralement fort peu d'argumentation. Ceux d'entre eux qui seront aussi formés à la philosophie ou au *kalâm* se contentèrent plutôt d'une cohabitation des deux doctrines, l'une servant en quelque sorte de propédeutique et d'enseignement pour le commun, l'autre étant réservée aux initiés. Au mieux s'agissait-il pour eux « d'éveiller les théoriciens en utilisant leur langue » (*tambîh li-ahlî n-naẓar bi-lisâni ahl n-naẓar* ; voir *Qayṣarî*, p.8, 21, 24), ou de « leur rendre familières » (*ta'nîs* ; voir *Fanârî*, p.34, 51) les doctrines des gnostiques.

Une telle tendance commença à se manifester dès Ṣadr ad-dîn Qûnawî (m.671/1272 ou 673/1273-74), disciple d'Ibn 'Arabî mais mieux formé aux disciplines intellectuelles que son maître. Elle se manifesta pleinement chez Ḥamza Ibn Fanârî, dont le commentaire sur le *Miftâḥ al-djam' wa l-wudjûd* de Qûnawî aspire, comme l'indique son titre, à « la familiarité (*uns*) entre les données de la spéculation intellectuelle (*ma'qûl*) et celles de la vision contemplative (*mashhûd*) » (*Miṣbâḥ al-uns bayna l-ma'qûl wa l-mashhûd*). On peut encore citer dans le même ordre, mais en milieu shiite, le *Tamhîd al-Qawâ'id* de Ṣâ'en ad-dîn Torke Esfahânî (m. entre 830/1426-27 et 836/1432-33). Aucune de ces démarches n'aboutit pourtant à un véritable rapprochement, sans même parler d'une synthèse, mais elles préparèrent le chemin à Mollâ Ṣadrâ à qui il revint de réaliser une authentique et profonde union entre philosophie et gnose.

« J'ai intégré, dit-il, les sciences divines à la philosophie analytique et fortifié les réalités des dévoilements par les explications didactiques » (*Asfâr I/9*). En effet, d'une part il fonda sur une argumentation solide les principales données du dévoilement intuitif exposées par Ibn 'Arabî et son école ou fruit de sa propre contemplation, et d'autre part il montra que l'expression péripatéticienne n'était pas forcément une fragile production d'un mental peu fiable, mais qu'elle correspondait à la perception indirecte et analytique (*'ilm ḥuṣûlî*)

101. Qoṭb ad-dîn Shîrâzî (m.710/1311) — commentateur de la *Hikmat al-ishrâq* et élève aussi bien de Naṣîr ad-dîn Tûsî, philosophe péripatéticien, et de Ṣadr ad-dîn Qûnawî, disciple direct d'Ibn 'Arabî — pourrait être, selon Naṣr (cité par Izutsu), un lien essentiel entre ces écoles, l'un de ceux qui auraient ainsi préparé la voie à Mollâ Ṣadrâ (*The Fundamental Structure...*, p.16, n.9).

de la même réalité synthétiquement et immédiatement appréhendée par la contemplation (*'ilm huḍūrī*). On retrouve cette même conviction chez l'Imam :

« Du fait de ce que nous t'avons expliqué, écrit-il, tu es capable d'accorder les propos des adeptes du dévoilement et de la connaissance intuitive et [ceux] des maîtres de la philosophie et de la voie démonstrative : en fait ils ne sont pas divergents sur la réalité, même si ceux qui les tiennent ont des voies différentes » (*Miṣbâḥ*, nûr 9 p.47).

Ces deux voies peuvent alors se conforter, mais aussi se corriger réciproquement, car si le raisonnement est sujet à l'erreur, la vision spirituelle, tout comme la vision physique, peut être victime d' "illusions d'optique" dues aux conditions de la vision et aux faiblesses du contemplant : « L'habitude des soufis est de purement se contenter, pour juger de quelque chose, du goût et du sentiment intuitifs, mais nous, nous ne nous appuyons pas complètement sur ce qui n'a pas de démonstration décisive. » (*Asfâr*, v. I, p.11 de la préface).

D'où l'importance aussi de confronter le produit du raisonnement comme celui du dévoilement au donné révélé : « Bien loin de la vraie et pure *sharī'a* divine que ses statuts s'opposent aux connaissances de certitude nécessaire, et malheur à une philosophie dont les principes ne seraient pas en adéquation avec le Livre et la Tradition » (*Asfâr*, v. I, p.12 de la préface).

Mieux que quiconque auparavant, Mollâ Ṣadrâ mit en œuvre gnose et philosophie pour explorer les enseignements du Coran, du Prophète et des Imams, donnant à voir l'adéquation de sa "philosophie transcendante" — fille du dévoilement gnostique et de la raison philosophique — avec la tradition, sans pour autant faire violence ni à l'une ni à l'autre. De même on retrouvera souvent chez l'Imam Khomeyni des formulations selon lesquelles telle affirmation est aussi bien « établie dans les écrits des gens de la philosophie transcendante, prouvée en métaphysique, intuitivement dévoilée aux gens de cœur et aux maîtres de la connaissance, confortée par les versets coraniques, assistée par les hadiths rapportés » (*Miṣbâḥ* 43 p.36). C'est pourquoi, sans être du *kalâm*, cette philosophie sera aux yeux de ses maîtres le véritable *kalâm* shiite, le seul capable de rendre vraiment compte de la tradition des Imams, bien plus que l'école de *kalâm* shiite traditionnelle, même lorsqu'elle intègre la philosophie avicennienne comme dans le *Tadḡrīd al-i'tiqād* de Khwâdġe Naṣīr Ṭūsī et dans ses nombreux commentaires — dont surtout le *Kashf al-murād* de son élève 'Allâma Ḥillī qui sert actuellement de base à l'enseignement de cette discipline.

Résultat de cette fusion, l'œuvre considérable de Mollâ Ṣadrâ est composée de commentaires et annotations sur le Coran, le Hadith et les textes fon-

damentaux des philosophes précédents, ainsi que d'écrits indépendants exposant cette doctrine, tantôt en respectant la méthode philosophique, tantôt en privilégiant un mode d'expression plus gnostique, tantôt enfin en mêlant ces deux aspects, le tout étant dominé par la monumentale somme des *Asfâr*.

Les *Asfâr* et le *Sharh al-manzûma*

Al-hikmat al-muta'âliya fi l-asfâri l-'aqliyyati l-arba'a (neuf volumes in-8° dans l'édition typographiée) est la somme philosophique de Mollâ Şadrâ. Les « quatre voyages intellectuels » annoncés par le titre font référence aux quatre voyages de la réalisation spirituelle (voir *Asfâr* I/13-18 ; *Mişbâh, wamiq* 9 p. 87-88) :

1. voyage à partir de la création vers la Réalité divine (*mina l-khalq ilâ l-Ḥaqq*), c'est à dire jusqu'à l'extinction en Dieu ;
2. voyage par la Réalité divine au sein de la Réalité divine (*fi l-Ḥaqqi bi-l-Ḥaqq*), en prenant connaissance de Ses perfections (*kamâlât*) par une succession d'extinctions en Ses Noms (*asmâ'*) et de persistance par ces Noms ;
3. voyage à partir de la Réalité divine vers la création par la Réalité divine (*mina l-Ḥaqqi ilâ l-khalq bi-l-Ḥaqq*), où les parfaits retournent vers le monde en découvrant les secrets des Activités divines (*af'âl*) et de toute la hiérarchie des intermédiaires ;
4. voyage, enfin, par la Réalité divine au sein de la création (*fi l-khalqi bi-l-Ḥaqq*), étape plus-que-parfaite propre aux Prophètes légiférants qui voient les secrets des Œuvres divines (*âthâr*) et les moyens de ramener les créatures à la Réalité divine.

Au premier voyage, où l'existant doit s'éteindre dans l'Existence, correspondra le voyage intellectuel au cours duquel sera examinée la nature de l'existence et ses accidents essentiels, autrement dit toute la métaphysique générale et l'étude des substances et accidents ; le second voyage, ou voyage en Dieu, n'est autre que la théologie proprement dite, la théologie des actes divins représentant, elle, le retour vers le monde ou troisième voyage ; enfin le quatrième et dernier voyage consistera en l'étude de l'âme et de son devenir posthume.

Pour donner une idée à la fois des *Asfâr* et de la doctrine qu'ils renferment, le mieux est d'en détailler la répartition en sections en y incluant la présentation de certaines grandes thèses dont il est nécessaire d'avoir dès à présent une vue d'ensemble, tout en réduisant à l'extrême les argumentations. Les lignes qui vont suivre seront bien sûr extrêmement synthétiques, car il ne s'agit pas ici d'exposer les doctrines de Mollâ Şadrâ dans le but de les expliciter, mais simplement d'en dresser un inventaire qui devrait être à la fois précis et concis afin de permettre de situer les sources de certaines idées de l'Imam. C'est au

cours de l'exposé des doctrines de l'Imam que l'explicitation et la clarification seront prioritaires.

Métaphysique des Asfâr

Le premier volume (454p.) est inauguré par une réflexion fondamentale, la première du genre, sur l'existence en tant que telle. Reprenant la doctrine de la *wahdat al-wudjûd*, dont la formulation gnostique est l'œuvre d'Ibn 'Arabî, Mollâ Şadrâ établit les points suivants :

1. Toute réalité que nous percevons est analysée mentalement comme "une chose" "qui existe". Or, il n'y a en fait qu'une seule réalité à l'extérieur. Se pose alors la question de ce qui est fondamentalement réel : serait-ce la "chose", de laquelle l'analyse dégagerait l'idée abstraite d'existence ? Au contraire, répond Mollâ Şadrâ, ce qui existe en réalité, c'est proprement l'"existence", car tout existe par l'existence tandis que l'existence existe en elle-même et que le néant ne saurait avoir nulle prise sur elle sous peine de contradiction. C'est la thèse de la fondamentalité de l'existence (*aşâlat al-wudjûd*).
2. Ainsi l'idée¹⁰² d'existence n'est pas une pure abstraction, elle correspond à une réalité extérieure. Or c'est une idée unique puisqu'elle s'oppose à l'idée unique de néant : comme il n'y a pas plusieurs néants, il ne peut être question de plusieurs existences. Et comme toute idée unique ne peut référer qu'à une réalité unique, l'existence est donc une réalité unique (*wahdat al-wudjûd*).
3. Toutefois, tout comme la lumière est une seule réalité qui se présente tantôt comme lumière éblouissante du soleil, tantôt comme faible luminescence de la luciole, l'existence se manifeste sous divers degrés et aspects qui sont autant de modulations de sa réalité (*tashkîk haqîqati al-wudjûd*). C'est de ces déterminations de l'existence que l'esprit abstrait les concepts des diverses "choses" (*i'tibâriyyat al-mahiyya*) auquel il ajoute alors mentalement l'idée d'existence.

Sont ensuite étudiés les divers statuts de l'existence — nécessité, possibilité et impossibilité —, appliqués d'abord, comme dans la philosophie classique, aux quiddités et à leur rapport à l'idée d'existence, puis considérés comme qualifiant essentiellement la réalité de l'existence et ses diverses manifestations. Etre possible signifie pour une quiddité pouvoir exister comme ne pas exister. Il n'en va pas de même pour une existence, puisque précisément elle existe. Etre possible signifie pour elle que son existence, qui est sa seule réalité, n'est que pure dépendance (*imkân faqrî*) et indissoluble attachement (*rabt mahd*) à l'Existence absolue, car toute existence n'en est qu'une possi-

102 . A propos de l'idée d'existence, voir la note 222.

bilité de manifestation et que sans ce lien de pur dépendance à l'Existence en soi, il n'y aurait plus trace d'aucun existant. L'Existence en soi, par contre, est évidemment par elle-même nécessairement existante.

L'existence mentale est ensuite établie comme un degré réel et autonome de l'existence : ce qui est perçu par quelqu'un, à quelque niveau que ce soit — sensible, imaginal ou intelligible —, n'est pas un simple reflet photographique de la réalité, c'est une autre réalité, existant au sein de la personne percevant, ou plus précisément, existant de par l'existence même du sujet percevant. Ce point servira de fondement à l'eschatologie sadrienne.

Enfin, après un complément sur les questions relatives à l'existence et à l'inexistence, est abordée la question de l'instauration des existants : c'est bien sûr l'existence, et non la quiddité, qui est instaurée, ne serait ce qu'en raison de l'adéquation qu'il doit nécessairement y avoir entre toute cause et son effet, et donc entre la Cause des causes, l'Existence absolue, et tous les existants.

Le second volume (408p.) traite des quiddités, de l'unité et de la multiplicité, et enfin de la causalité. Cette dernière partie est cruciale puisqu'il s'agit d'y montrer comment il peut y avoir causalité alors qu'il y a unicité de l'existence.

Mollâ Şadrâ établit que le rapport de cause à effet n'est pas à entendre horizontalement comme un rapport entre deux choses, comme c'est le cas dans l'ordre des quiddités, ordre de la multiplicité. Dans l'ordre de l'existence, ordre de l'unité, l'adéquation est on ne peut plus intime entre la cause et l'effet qui sont en fait une seule réalité à deux niveaux de réalisation. Le rapport sera ici une relation illuminative (*iğâfa ishrâqiyya*) et verticale : comme un rayon de lumière, la cause "effuse" son effet à un niveau ontologique qui lui est nécessairement inférieur, et l'effet n'est autre que la *manifestation* de cette cause à ce niveau d'existence. Il ne saurait donc y avoir de réelle causalité à l'intérieur d'un même niveau et ce que l'on considère habituellement comme causes ne sont en réalité que des causes prédisposant à l'effusion de l'existence (*'ilal mu'idda*).

Le troisième volume (529p.) porte d'abord sur le mouvement, le temps, le caractère adventice du monde et la question de la relation de l'adventice à l'éternel. C'est là qu'apparaît la thèse d'un mouvement "intrasubstanciel" portant la transformation au sein même des substances.

Puisque la réalité est constituée par l'existence, il n'y a plus de raison de rester à jamais prisonnier d'une quiddité. La quiddité n'est autre, on l'a vu, que l'expression d'une certaine détermination de l'existence. L'existant qui est qualifié par cette détermination dans un de ses états peut fort bien, pour peu qu'il ait en lui cette possibilité, se trouver déterminé à un autre de ses états par une autre quiddité, et il ne fait pas grande différence ici que ce change-

ment soit de l'ordre des accidents ou des substances, car par rapport à l'existence, les substances elles-mêmes sont des accidents.

Ces changements d'états peuvent alors être d'ordre horizontal ou vertical, autrement dit à l'intérieur d'un état d'être ou à travers la chaîne hiérarchisée des états de l'existence. Horizontalement, le mouvement intrasubstanciel est inscrit dans la nature même de l'existant matériel, et c'est par là que sera résolu le problème de la relation de l'adventice à l'éternel, car on n'aura plus à remonter de mouvement en moteur jusqu'à un premier Moteur immobile : de même que Dieu n'a pas fait le cheval puis fait de lui un animal, mais qu'existencier le cheval c'est simultanément l'existencier comme animal, de même Dieu n'a pas fait le monde matériel pour ensuite le mettre en mouvement, Il l'a produit comme une réalité essentiellement *mouvante*. Autrement dit, le mouvement n'est pas un accident de l'existant matériel, c'est un concomitant de son essence même. Quant au mouvement intrasubstanciel vertical nous le verrons dans le cadre de la psychologie et de l'eschatologie dont il constitue le principal fondement.

La deuxième partie de ce volume est consacrée à la connaissance : pour la première fois ce sujet est traité, non plus séparément en psychologie (en tant que qualité de l'âme) et en théologie (en tant qu'Attribut de Dieu), mais de manière fondamentale comme relevant de l'existence en tant que telle.

Le point central y est la démonstration de l'identification du connaissant et du connu. Dans la philosophie avicennienne, l'âme est considérée comme une substance spirituelle indépendante qui se lie ensuite au corps : la connaissance ne peut alors plus être qu'un *accident* qualitatif de cette substance spirituelle qu'est l'âme. Parmi les multiples problèmes que pose cette vision, le moindre n'est pas le fait que la connaissance reste alors toujours extrinsèque à la personne et ne peut en aucun cas avoir la moindre influence sur sa réalité.

Pour Mollâ Şadrâ au contraire, qui a conscience ici de renouer avec une antique tradition philosophique et de la revivifier, le connaissant *est* tout ce qu'il connaît et *il se transforme* par la connaissance. L'âme est au départ apte à recevoir toutes les formes perceptives — sensibles d'abord, puis imaginales et intelligibles —, mais ces connaissances ne deviennent pas des accidents de l'âme : l'âme se transforme au contraire *en sa substance* en étant *informée* par ces formes connues avec lesquelles elle s'identifie. Autrement dit, l'âme est pour le monde intérieur comme la *materia* pour le monde extérieur, apte à recevoir des formes et à ne faire qu'un avec elles.

Cette théorie de la connaissance, liée à la théorie de l'existence mentale, est le troisième pilier de l'eschatologie şadrïenne — avec la fundamentalité de l'existence comme réalité unique et modulée, et le mouvement intrasubstanciel —. Elle est elle-même liée à deux autres théories : celle de la constitution unitive (*tarkīb ittihâdī*) de *forma* et *materia*, que nous verrons en physique, et celle de la genèse physique de l'âme, que nous verrons en psychologie.

Physique des Asfâr

Le quatrième volume (288p.) étudie les accidents (quantité, qualité et accidents relationnels) et aborde l'étude des substances (corps, *forma* et *materia*, natures) continuée et achevée dans le cinquième (352p.). Il ne s'agit en fait que des fondements de la physique traditionnelle dans laquelle, par volonté de rester dans le domaine des principes, Mollâ Şadrâ ne s'aventure pas.

On retrouve dans ces volumes des questions liées à la nature intrinsèquement en mouvement des corps. Mollâ Şadrâ y reprend aussi une théorie, dont la paternité revient à Şadr ad-dîn Dashtakî (m.903/1497), selon laquelle il n'y a pas à l'extérieur deux réalités, *materia* et *forma*, qui se conjonciraient (*tarkîb inđimâmî*) pour donner les corps de ce monde (théorie classique de l'Phylémorphisme). Le principal problème que pose cette idée est que toute composition réelle suppose une indépendance réelle des composants, or la *materia* ne peut en aucune manière exister sans *forma* : elle n'a donc pas d'existence propre pour pouvoir composer avec autre chose.

Materia et *forma* ne sont donc rien d'autre, en fait, que deux aspects — l'un en puissance et l'autre en acte — d'une seule et unique réalité extérieure. De ce fait le mouvement intrasubstanciel ne doit pas être considéré comme le dépouillement d'une *forma* et le revêtement d'une autre, avec conservation de la *materia* — car il faudrait alors admettre un impossible passage à vide de *forma* —. Ce qui se passe au contraire, c'est qu'à chaque instant toute *forma* en acte est simultanément *materia* et puissance par rapport à la *forma* et à l'acte qui l'informerá l'instant suivant. Et c'est le même type de constitution unitive (*tarkîb ittiđâđî*) qui est en question lorsque l'on parle de l'identification de l'âme avec les réalités connues, l'âme étant toujours prête à être informée par de nouvelles connaissances dans un mouvement intrasubstanciel qui lui est propre.

Théologie des Asfâr

Dans les sixième et septième volumes (432 et 336p.), tous les points développés en métaphysique générale donnent leurs fruits lors de l'examen des questions relatives au Principe, à Ses attributs (Savoir, Pouvoir, Vie, Ouïe et Vue, Parole) et à leur relation avec l'Essence, à Ses actes enfin, et à toutes les questions connexes telles que la providence, la prédestination, la création du monde, etc.

La doctrine de la fundamentalité et de l'unicité de l'existence fournit les moyens d'élaborer une nouvelle preuve de l'existence de l'Absolu appelée *burhân as-şiddiqîn*. Les *mutakallimûn* partent du caractère adventice du monde pour établir l'existence d'un Créateur ; les physiciens, à la suite d'Aristote, partent du mouvement pour remonter jusqu'au premier Moteur immobile ; etc. Toutes les preuves de l'existence de Dieu qui ont été présentées font toujours intervenir autre chose que Dieu pour parvenir à Dieu, or de

nombreux passages du Coran et de la Tradition laissent entendre que la véritable preuve de Dieu est par Dieu seul :

« Dieu atteste qu'il n'est de Dieu que Lui, et de même les Anges et ceux qui ont la science » (Cor. 3.18) ; « *Comment Te démontrerait-on par ce qui est, en son existence, dépendant de Toi ? Autre que Toi aurait-il une apparition que Tu n'aurais pas de sorte qu'il serait, lui, celui qui Te fait apparaître ? Quand aurais-Tu été absent pour que Tu aies besoin d'un indice qui Te montre ? Quand aurais-Tu été éloigné pour que ce soient les traces qui mènent à Toi ?* » (prière de l'Imam Husayn à 'Arafa, *Mafâtiḥ*, p.272, citée dans *Sharḥ*, p.69 en note).

Abû 'Alî Sînâ pensait avoir trouvé une telle preuve en considérant que, tout existant étant soit possible, soit nécessaire, tous les possibles devaient bien trouver, en fin de compte, le fondement de leur existence en un Être nécessaire. Pour Mollâ Şadrâ, ce raisonnement ne fait certes plus intervenir "les choses", mais il fait encore intervenir dans son approche de l'existence l'idée de "possible" qui est propre aux quiddités.

Par contre, dès lors que l'existence a été montrée comme étant *la réalité*, et comme étant *une et modulée*, on peut aisément déduire que : 1. c'est envisagée en elle-même et sans aucune autre considération ajoutée que *l'existence existe*, toute autre considération impliquant au contraire une limitation de l'existence ; 2. *l'existence est en soi perfection*, car en dehors de l'existence il n'y a que l'inexistence pure ou la quiddité, laquelle est une limitation de l'existence, or aucune perfection ne peut provenir de l'inexistence et toute limitation de l'existence est *ipso facto* une imperfection. L'Existence en soi apparaît donc manifestement comme l'Être nécessaire et absolu, et cela sans que l'on ait besoin de considérer aucune autre chose et aucune autre idée qu'elle-même.

Par ailleurs, l'Existence est une réalité absolument non-composée, car sinon elle serait composée d'existence et de non-existence, ce qui est absurde. De ce fait elle est toutes choses (car sinon il y aurait en elle une part d'inexistence), sans être pourtant aucune des choses (car toute chose est une limitation d'existence) : c'est le principe *baṣiḥ al-ḥaqîqa kullu l-ashya' wa laya hi-shay' minhâ*, grâce auxquels sont résolus, entre autres, toutes les difficultés concernant le Savoir divin.

Enfin il est possible de répondre au problème dit d'Ibn Kammûna (m.683/1284), qui pose l'hypothèse de deux êtres nécessaires intégralement distincts, comme peuvent l'être deux quiddités. Du moment que l'existence est fondamentale et une, ces deux êtres ont nécessairement au moins *l'existence* en commun et, quelle que soit leur distinction, ils sont composés de l'existence et de cet élément distinctif distinct de l'existence (puisque'il n'est pas question de dire ici que la distinction est par l'intensité et la faiblesse de l'existence, sans quoi il ne s'agirait plus de deux êtres nécessaires). Etant ainsi composés

d'existence et de non-existence (car ce qui est distinct de l'existence ne peut être qu'inexistence), aucun des deux n'est l'Existence en soi, nécessaire et absolue.

Psychologie des Asfâr

Le huitième volume (412p.) parle de l'âme, de sa nature et de sa genèse, et le neuvième (390p.) de son devenir posthume.

Contrairement à la philosophie classique, l'âme n'est plus considérée comme une substance spirituelle (*rûhâniyyat al-ḥudûth*) indépendante du corps auquel elle est attachée, quelque chose comme un amiral dans son vaisseau : l'âme est au contraire générée à partir de ce corps avec lequel elle ne fait qu'un au départ, mais dont elle se dégage peu à peu pour rejoindre un autre état. Cette théorie de la genèse physique (*djismâniyyat al-ḥudûth*) de l'âme — qui n'a semble-t-il pas été développée ailleurs que chez Mollâ Şadrâ — est liée à la conception du mouvement intrasubstanciel vertical auquel il a été fait allusion.

Ce mouvement est fait de deux arcs de cercles : le premier, partant de l'Existence absolue, descend de détermination en détermination, existenciant à chaque étape un degré d'existence, jusqu'à aboutir au degré le plus faible qui est celui de la matière ; alors commence l'arc de la remontée (et non du retour, car il ne s'agit pas de marche arrière mais d'accomplissement, *takâmul*) où l'existence investit les règnes minéral, végétal et animal, dans un perfectionnement qui est dégageant progressif des déterminations de la matière. L'homme n'est encore à la naissance qu'un animal en acte et un être humain en puissance : son intelligence n'est encore qu'une *materia* apte à recevoir des formes de plus en plus parfaites, à se former et se perfectionner par cette connaissance. Dans un accomplissement d'abord simplement lié à la croissance, puis orienté par sa volonté et son activité, l'homme continue cet arc de remontée. Pour l'élite des spirituels, la remontée vers la source de l'existence peut aboutir aux états métaphysiques les plus élevés. Pour la plupart des humains, le détachement ne dépasse pas le domaine psychique de l'imaginal (*khayâl*). Ce monde des images, s'il est déjà dégagé des conditions matérielles (*tadjarrud al-khayâl*), demeure toujours soumis à celles de la forme et de la mesure (*miqdâr*).

Après la mort, lorsque l'âme sera complètement dégagée du domaine physique et délivrée du voile de ses limites, elle se retrouvera face à elle-même, c'est-à-dire face aux formes réelles de ses actes, de ses caractères, de ses pensées qui, au cours de son développement, l'ont modelée et ont modelé sa forme imaginaire ou corps de résurrection. Ce corps subtil est le fruit de son activité terrestre et tous les bonheurs ou malheurs qui la touchent ne sont autres que ses propres productions, liées à sa nature, à ce qu'elle-même a fait d'elle-même. C'est ainsi que Mollâ Şadrâ évoque le *ma'âd* dans une vision

qui exclut évidemment toute possibilité de réincarnation, d'abord en raison de l'unité du corps et de l'âme qui sont deux degrés d'une même réalité et non un "locataire dans une demeure", ensuite en raison de la régression que cela impliquerait pour l'être qui vient de se dégager des conditions matérielles.

Disons un mot sur la méthode d'exposition suivie par Mollâ Şadrâ dans les *Asfâr*. La substance fondamentale, la *materia* du livre pourrait-on dire, reste la philosophie d'Ibn Sînâ, le *Shaykh ar-ra'îs*, pour qui Mollâ Şadrâ fait preuve d'un profond respect. Mais l'auteur y aborde, suivant les questions, les principales positions connues à l'époque : celles des *mutakallimîn*, surtout mu'tazilites ou ash'arites anciens et modernes (tout particulièrement Fakhr ad-dîn Râzî et ses multiples *tashkîkât*) ; celles des philosophes, essentiellement *mashshâ'* et *ishrâq*, mais aussi certains enseignements des anciens sages grecs et iraniens ; celles des tardives écoles théologiques rivales de Shîrâz (celle de Dawwânî et celle de Şadr ad-dîn Dashtakî) ; enfin celles des soufis et gnostiques de diverses tendances. L'étude de ce livre est donc simultanément une étude de toute l'histoire de la philosophie islamique, l'auteur présentant généralement d'abord les positions d'autres que lui, les discutant sur leur propre terrain, c'est-à-dire en partant des conceptions qu'avaient ceux qui les ont professées et en utilisant leur langage, avant de s'en séparer pour développer sa propre thèse en fonction des points déjà démontrés dans les pages précédentes, et tout en intégrant les éléments qui lui en paraissent valides. Le pôle essentiel et formateur de cet ensemble, sa *forma* pourrait-on dire, est en quelque sorte constitué par les doctrines gnostiques d'Ibn 'Arabî, le *Shaykh al-akbar*, et, plus encore, par l'enseignement des Imams de la famille du Prophète.

Pour souligner encore toute l'importance de ce livre, constatons que c'est le seul ouvrage qui aura réussi à détrôner le *Shifâ'* d'Ibn Sînâ (m.428/1037) : lorsque Mollâ 'Alî Nûrî (m.1246/1830-31) prendra pour la première fois les *Asfâr* comme texte de ses leçons, il aura mis fin à un règne incontesté d'environ huit cents ans. De nos jours, soit moins de deux siècles après, lorsque l'on parle de philosophie islamique en Iran — et à vrai dire on n'en parle pas ailleurs —, on entendra essentiellement les doctrines contenues dans ce livre¹⁰³.

103. Il y a bien quelque résistances, venant essentiellement d'opposants au *'irfân*. En dehors des simples littéralistes, il y a ceux qui ne veulent accepter qu'une philosophie "technique" (*fannî*) qui, comme la logique, ne s'ingère pas, ou pas trop, dans les affaires religieuses. Le péripatétisme le plus strict a donc leur faveur. On peut citer comme représentants de cette tendance: Sayyed Mûsâ Zarâbâdî, m.1353/1933 ; Mîrzâ Mahdî Esfahânî, m.1365/1945 ; Shaykh Modjtabâ Qazwînî, m.1386/1966 (sur leur école, voir le numéro spécial de *Kayhân-e farhangî*, n° 12, année 1371hs/1993). Ils furent à l'origine d'une « école de la séparation » (*maktab-e tafkîl*) : entendons séparation entre ce qui est interne à la Révé-

Le Sharḥ al-manzûma

De même que les *Asfâr* ont remplacé le *Shifâ'*, le *Sharḥ al-manzûma* de Hâdjî Mollâ Hâdî Sabzewârî (m.1289/1872) a pris en quelque sorte la place du *Sharḥ al-Ishârât* de Khwâdjé Naşîr Tûsî (m.672/1274) pour l'enseignement de base de la philosophie¹⁰⁴.

Sabzewârî fit d'abord un poème en deux parties dans lequel il résuma la logique et la philosophie (métaphysique, physique, théologie et psychologie). Il rédigea ensuite un dense commentaire de son poème, qu'il compléta encore par ses propres annotations. Le résultat est un ouvrage compact de 360 pages manuscrites (pour la partie philosophie), qui fit l'objet de nombreux commentaires. On peut considérer cet ouvrage comme une véritable synthèse des *Asfâr*, même s'il s'en sépare sur quelques points et parfois sur ses grandes subdivisions qui sont les suivantes :

1. métaphysique générale : existence et inexistence (la question de l'identité du connaissant et du connu est exposée en une seule page, en fin du chapitre sur l'existence mentale) ; nécessité et possibilité ; éternité et adventicité ; acte et puissance (où il n'est pas question du mouvement) ; la quiddité et ses concomitants ; unité et multiplicité ; cause et causé ; soit environ 130 pages de l'édition lithographiée ;

lation et ce qui lui est hétérogène comme la philosophie et la gnose, par opposition aux écoles qu'ils considèrent comme syncrétistes et qui, au prix d'interprétations (*ta'wilât*), dénaturent la Révélation divine pour la conformer à une philosophie et une gnose humaines, trop humaines. Parmi cette école, encore connue sous le nom d'école de Mashhad, certains prétendent aussi à un autre *'irfân* différent de celui des *'urafâ'* parce que pur de toute immixtion hétérogène et impie. Malheureusement on ne voit rien qui permette de prendre au sérieux cette prétention, qui reprend celle assez identique de l'école Shaykhie : toutefois, contrairement à cette dernière école, l'école du *tafkik* ne s'est jamais constituée en structure organisée, et l'on doit plutôt parler dans son cas d'une mouvance. Un éminent représentant de cette mouvance, Sayyed Djawâd Tehrânî (m.1409/1990), auteur de *'Âref-o şûfi tche mîgûyand?* (280p., sl., 1359hs/1980²), fut l'instigateur d'une pétition de savants réclamant l'interruption du commentaire coranique télévisé de l'Imam Khomeyni. Le commentaire fut effectivement interrompu suite à cela, officiellement en raison d'une surcharge de travail.

A côté de l'école de Mashhad et de l'école Shaykhie, citons encore un autre grand pourfendeur récent de Mollâ Şadrâ, défenseur d'un prétendu péripatétisme pur (mais qui n'en professe pas moins la fondamentalité des quiddités, l'équivocité du terme existence et d'autres thèses qu'on ne saurait attribuer à Ibn Sînâ) : Hâ'eri Mazanderânî, auteur de *Hekmat-e Bû 'Alî Sînâ*.

104. L'édition lithographiée a été plusieurs fois reproduite en offset. Une édition typographiée des trois premières parties accompagnées des commentaires de Moḥammad Haydadjî (m.1339/1910) et de Moḥammad Taqî Âmolî (m.1391/1970) a été publiée par les soins de M.Moḥaqqueq (partie 3) et par le même en collaboration avec T.Izutsu (parties 1 et 2). Ces deux professeurs ont également publié une traduction anglaise de ces mêmes parties. Sur Sabzewârî, l'ouvrage de référence est maintenant Gh.REÐÂNEJÂD, *Hakîm-e Sabzewârî*.

2. physique : la substance et les accidents, traités en 9 pages (la science est abordée ici comme qualité psychologique) ;
3. théologie : l'Être nécessaire ; Ses attributs ; Ses actes : 60 pages ;
4. physique : les corps naturels ; leurs caractères adjoints (c'est là que Sabzewârî traite du mouvement intrasubstanciel, du temps et de l'adventicité des corps) ; les sphères célestes ; les élémentaires (ces deux parties de la physique traditionnelle sont totalement absentes des *Asfâr*) ; l'âme et ses facultés ; les âmes des sphères célestes (également absent des *Asfâr*) : environ 120 pages.
5. Suivent ensuite trois courtes sections de psychologie (visions et prophéties ; miracles et grâces ; prodiges de l'âme humaine : 11 pages), d'eschatologie (devenir posthume de l'âme et résurrection des corps : 19 pages) et d'éthique (foi et mécréance ; repentir et conversion, degrés de sincérité et d'abandon à la grâce divine... : 6 pages).

Sabzewârî est par ailleurs l'auteur des plus importantes — quantitative-ment et qualitativement — annotations sur les *Asfâr*, annotations qui représentent la quasi-totalité des notes du texte actuellement édité, dont elles occupent souvent près de la moitié de la page.

Les *talaba* qui veulent étudier aujourd'hui la philosophie commencent en principe par le *Sharḥ al-manẓûma*, que certains font précéder depuis peu par deux ouvrages de 'Allâma Tabâtabâ'î, *Bidâyat al-ḥikma* et *Nihâyat al-ḥikma*, puis ils abordent les *Asfâr*. Seuls ceux qui veulent se spécialiser dans ce domaine étudient encore le *Shifâ'* ou d'autres livres.

L'école de Mollâ Ṣadrâ

Les doctrines de la philosophie transcendante ne se sont pas imposées du jour au lendemain à la majorité des philosophes. Elles n'ont jamais été soutenues par quelque souverain que ce soit, bien au contraire, et l'histoire de leur domination est celle d'une lente mutation, fruit de la conviction des maîtres. Elle reste à ce jour très mal connue, du moins jusqu'à Mollâ 'Alî Nûrî (m.1246/1830-31)¹⁰⁵

Les choses se passent d'abord à Ispahan qui, depuis que les Safavides y ont installé leur capitale, est devenu le centre shiïte des sciences islamiques.

105. L'état des recherches en la matière est résumé dans le livre de M.Ṣadrûqî Sohâ, *Târikh-e ḥokamâ'-o 'orafâ'-e mota'akkher bar Ṣadro l-mota'allehin* (= *Târ*). On ne peut pour autant se passer des introductions de S.Dj.Âshtiyâni à trois livres : son propre *Sharḥ-e moqaddeme-ye Qaysarî*, le *Sharḥ risâlati l-Mashâ'ir* de Mollâ Moḥammad Dja'far Lâhidjî et les *Sharwâhid ar-rubûbiyya* de Mollâ Ṣadrâ (respectivement désignés *Moq*, *Mash* et *Shaw*). En français on pourra se référer aux résumés de H.Corbin dans *Histoire de la philosophie islamique* (= *Hist*).

Lorsque Mollâ Şadrâ quitta ce monde, en 1050/1640-41, l'école péripatéticienne était florissante, même si elle était plus ou moins imprégnée, selon les penchants des divers maîtres, d'illuminisme *ishrâqî*. Ses condisciples, élèves de Mîr Dâmâd (m.1040/1631-32), et les élèves de Mîr Fendereskî (m.1050/1640-41) conservent le *Şifâ'* comme base de leur enseignement et s'opposent parfois vigoureusement aux idées de Mollâ Şadrâ : c'est le cas en particulier de Radjab 'Alî Tabrîzî (m.1080/1669-70) et de ses nombreux disciples. Même 'Abd ar-Razzâq Lâhîdjî (m.1072/1661-62), pourtant élève et gendre de Mollâ Şadrâ, se montrera — par conviction ou par dissimulation ? — très critique vis-à-vis de nombre de ses positions fondamentales. Ce sont d'autres disciples de Mollâ Şadrâ, en particulier Moḥsen Fayḍ Kâshânî (m.1091/1680) et İyosayn Tonkabanî (m.1105/1694), qui ont été les transmetteurs de son école, mais l'on ne sait pas avec certitude lesquels et l'on ne connaît pas non plus les maillons de transmission après eux¹⁰⁶.

Ne serait ce que par ses annotations détaillées sur le *Şifâ'* et la *Ḥikmat al-ishrâq* et son commentaire de la *Hidâyat al-athîriyya*, les idées de Mollâ Şadrâ ont dû très tôt parvenir à tous les philosophes *mashshâ'* ou *ishrâqî*. Au détour des œuvres, on découvre ainsi parfois la pénétration de son influence manifestée par l'acceptation de certaines thèses et par la mention d'un titre élogieux tel que *şadr al-afâdil*, *şadr al-ḥukamâ'*, *şadr al-muhaqqiqîn* ou *şadr al-muta'allihîn*. Ainsi Moḥammad Şâdeq Ardestânî (m.1134/1721-22 ; voir *Mash*, p.65-66, *Shaw*, p.109-110, 118-119), celui dont on connaît le mieux la vie et les œuvres parmi ceux de sa génération, accepte entre autres les idées de la fondamentalité de l'existence, de son unicité, et de l'immatérialité de l'imaginal, mais il rejette celles du mouvement intrasubstanciel et de la genèse physique de l'âme.

La pénétration est plus sensible à la génération suivante, celle de Moḥammad Taqî Almâsî (m.1159/1746), Qoṭb ad-dîn Moḥammad Nayrîzî (m.1173/1759-60) et Esmâ'îl Khwâdjû'î (m.1771/1757-58 ou 1173/1759-60)¹⁰⁷.

106. Sur tous les maîtres que l'on vient de citer, en dehors des nombreuses références en arabe et en persan, voir *Hist.* p.462-473 et H. CORBIN, *la Philosophie iranienne islamique*, p.26s, 37s, 49s, 83s, 96s, 179s, 199s. Pour la suite voir *Hist.* chapitre « de l'école d'Ispahan à l'école de Téhéran », p.476-481 et *Târ.* p.26-33.

107. *Mash*, p.67, *Shaw*, p.119-120. D'après l'enquête de M.Şadûqî Sohâ (*Târ.* p.27-31), on ne sait rien des maîtres d'Almâsî (p.27). Nayrîzî était avant tout un 'arif, maître de la *silsila* Dhahabiyya, élève de Shâh Moḥammad Dârâbî ; parlant de Mollâ Şadrâ, il déclare qu'il était le maître du maître de son maître : il nous reste donc encore un maillon non identifié (p.27). Les efforts pour retrouver les maîtres de Khwâdjû'î ne remontent pas non plus jusqu'à Mollâ Şadrâ (p.28-30).

Tous trois seront maîtres de Moḥammad Bidâbâdî (m.1198/1783-84)¹⁰⁸, qui utilisera des œuvres de Mollâ Şadrâ dans son enseignement et sera probablement ainsi le précurseur d'une pratique que son élève 'Alî Nûrî instituera.

Avec Mollâ 'Alî b. Djamshîd Nûrî (m.1246/1830-31 ; voir *Mash*, p.68, *Shaw*, p.106s, *Târ*, p.33-35), c'est autre chose. Venu du Mâzanderân à Ispahan pour y étudier, il y fut, en philosophie, essentiellement l'élève de Bidâbâdî qu'il désigne comme « guidance des théosophes et vivificateur des pratiques des gnostiques unitariens attachés à la *shari'a* » (*Târ*, p.184 n.131). Pour ses capacités à exposer et développer les enseignements de Mollâ Şadrâ, et pour avoir constitué un tournant essentiel dans l'histoire de l'expansion de la philosophie transcendante au point de pouvoir en être considéré comme la véritable source de diffusion, Mollâ 'Alî Nûrî n'est pas moins important pour l'établissement de cette école que le fondateur lui-même. Dès l'âge de vingt-trois ans (!) et durant près de soixante dix ans (!!), il enseignera les *Asfâr* et les autres œuvres du maître sur lesquelles il a laissé de nombreuses gloses — en plus d'un monumental *tafsîr* de la sourate *at-tawhîd* (Cor. 112) en plus de trois mille vers — (*Târ*, p.35). Ses cours réuniront environ quatre cents *ṭalaba-s* sur le millier qui étudiaient alors dans cette ville.

Ce sont ses nombreux élèves, dont certains étaient incontestablement plus au point que ceux de Mollâ Şadrâ, qui ont répandu la philosophie transcendante. Le plus célèbre d'entre eux est l'auteur du *Sharḥ al-manẓûma*, Mollâ Hâdî Sabzewârî (*Târ*, p.110, *Shaw*, p.116), qui étudia aussi avec Mollâ Esmâ'îl Eṣfahânî *wâḥid al-'ayn* (m.1277/1860-61 ; voir *Târ*, p.36, *Mash*, p.68-69, *Shaw*, p.115-116), le disciple le plus important de Nûrî, celui qui dirigeait la *hawza* du vivant même du maître et qui forma sans doute le plus d'élèves¹⁰⁹.

108. *Mash*, p.67-68, *Shaw*, p.120-121 : nous n'avons pas, contrairement à ce qu'écrit Corbin (*Hist*, p.478), de leçons de Bidâbâdî sur les *Asfâr*. — Une chaîne donnée par un auteur contemporain mentionne un autre maître de Bidâbâdî qui aurait été directement élève de Fayd Kâshânî, seulement ce maître du nom de Haydar Âmolî, qui serait mort en 1150/1737, est inconnu de toutes les sources exploitées à ce jour (*Târ*, p.30). — Faisons ici mention d'un important disciple de Bidâbâdî, qui fut également celui de Khwâdjû'î : Mahdî Narâqî (m.1209/1794-95 ; voir intr. de S.Dj.Âshtiyânî à son édition de *Qurraṭ al-'uyûn* de M.Narâqî, Téhéran, Andjoman-e hekmât-o falsafe-ye Îrân, 1357hs/1978). Très compétent dans les diverses branches du *ma'qûl*, il est surtout célèbre pour un traité d'éthique, *Djâmi' as-sa'âdât* (Beyrouth, Manshûrât al-'alamî li-l-matbû'ât). Dans *Hokûmat-e eslâmî yâ welâyat-e faqîh* (p.150), l'Imam Khomeynî fait référence au fils de Mahdî Narâqî, Ahmad, qui professait cette doctrine (sur lui voir H.DABASHI, «Early Propagation of *welâyat-e faqîh* and Mollâ Ahmad Narâqî», dans NAER, DABASHI & NAER eds., *Expectation of the Millenium: Shiism in History*, Albany, St.Univ. of NY., 1989).

109. Il y a contradiction entre un document apparemment autobiographique de Sabzewârî, et une biographie faite par son gendre. Selon le premier document, Sabzewârî

A l'époque de Fath 'Alī Khān Qādjar, Téhéran remplaça Ispahan comme centre des sciences islamiques, avant de passer plus tard le relais à Qom. Lorsque le fondateur de la *madrassa* Khān Marwī fera mander 'Alī Nūrī à Téhéran pour y enseigner la philosophie, celui-ci délèguera son élève 'Abd Allāh Zonūzī (m.1257/1841-42) qui assumera cette tâche durant vingt ans (*Mash*, p.72, *Shaw*, p.114, 124-125, *Tār*, p.49-51).

Son fils, Mollā 'Alī Modarres Zonūzī (m.1307/1889-90 ; *ibid.* et *Tār*, p.155-159), sera l'un des grands maîtres de ce que l'on nommera l'école de Téhéran. D'après S.Dj.Āshtiyānī, il est, de tous ceux qui ont écrit quelque chose en philosophie transcendante, y compris ses maîtres et leur propre maître, Mollā 'Alī Nūrī lui-même, le plus instruit des propos de Mollā Ṣadrā et le plus perspicace pour en pénétrer les difficultés (à l'exception toutefois de Mollā Hādī Sabzewārī). Il fut l'élève, en dehors de son père, d'au moins trois autres disciples de 'Alī Nūrī : Ḥasan Nūrī, fils aîné du maître (*Shaw*, p.125-126), Mollā Aqā Qazwīnī (*Mash*, p.69, *Shaw*, p.110-111, 115) — qui était d'après lui supérieur à Mollā Hādī Sabzewārī —, et Moḥammad Dja'far Langarūdī Lāhīdjī, auteur d'un important commentaire des *Mashā'ir* qui révèle sa compétence et dans lequel il donne réponse aux objections infondées de Shaykh Ahmad Aḥsā'ī¹¹⁰.

Autre grand maître de Téhéran, Sayyed Abū l-Ḥasan Djelwe (m.1315/1896 ; *Tār*, p.159-172), fut l'élève de Ḥasan Nūrī, et de Ḥasan Tchīnī (*Mash*, p.69 n.1, *Shaw*, p.126), encore un élève de 'Alī Nūrī, qui fut par ailleurs le maître en *ma'qūl* de Mīrzā Shūrāzī le *grand*. Néanmoins, bien que Mīrzā Djelwe ait commenté plusieurs œuvres de Mollā Ṣadrā, il n'arrivera jamais à dominer complètement les subtilités des *Asfār*, voire même à conce-

aurait étudié deux-trois ans en particulier avec Nūrī après la mort de Mollā Esmā'īl Esfahānī, auprès duquel il serait resté cinq ans. Selon l'autre document, Sabzewārī aurait étudié près de dix ans avec Mollā Esmā'īl, mais après cinq-six années d'études, il pouvait accompagner son professeur qui se rendait auprès du maître après les cours. Par la suite, lorsque Mollā Esmā'īl se rendra à Téhéran, Sabzewārī rentrera au Khorāsān. (voir ces documents dans l'introduction en persan à *The Fundamental structure of Sabzawari's Metaphysics*, p.22 et 24-25). Il semble donc qu'il faille soit mettre en doute, avec S.Dj.Āshtiyānī, l'authenticité du document autobiographique, soit considérer comme erronée la date de la mort de Mollā Esmā'īl et la biographie faite par le gendre, comme le propose Gh.Redānejād (*op.cit.*, p.64-65). — Sur les élèves de Nūrī, voir *Tār*, p.35-40.

110. Shaykh Ahmad Aḥsā'ī est assez bien qualifié par ces mots de Sabzewārī qui parle de lui comme « l'un de nos contemporains qui a quelque part aux connaissances intuitives mais n'en a point aux connaissances intellectuelles » (*Sharḥ al-manzūma*, 1369hs/1991, p.81). Malheureusement Corbin, sans doute en raison de son penchant « transcendantaliste » (*tanzihī*) et de sa dévotion envers les Saints Imams, lui a accordé ainsi qu'à son école bien plus d'importance qu'il n'en ont dans l'histoire de la philosophie et de la gnose iranienne et shiite. Voir sur ce point l'introduction de S.Dj.Āshtiyānī au *Sharḥ risālati l-Mashā'ir* de M.Dj.I.Āhūdījī, p.53-55.

voir certains points fondamentaux tels que le mouvement intrasubstanciel, et il restera toujours plus familier du *Shifâ'* et de la méthode purement rationnelle¹¹¹.

Moḥammad Reḏâ Qomshe'î (1306/1888-89 ; *Mash*, p.72-73, *Shaw*, p.124-125, 127-128, *Târ*, p.45-59) est le seul véritable '*ârif* parmi les *ḥukamâ'* de Téhéran (nous le retrouverons donc pour cette raison dans le chapitre suivant). Il étudia la *ḥikma* avec Mollâ Moḥammad Dja'far Lâhîdjî et le '*irfân* avec Sayyed Raḏî Lârîdjânî. Sayyed Raḏî étudia « auprès de Mollâ 'Alî Nûrî [...] la philosophie nouvelle de Ṣadr ad-dîn Shîrâzî et auprès d'autres maîtres la philosophie péripatéticienne, et en peu de temps il atteint un rang rarissime parmi ses contemporains en philosophie péripatéticienne et illuminative, en *taṣawwuf* et en gnose » (citation dans *Târ*, p.46). Son élève Qomshe'î sera lui aussi capable d'enseigner aussi bien les livres d'Ibn Sînâ que ceux d'Ibn 'Arabî. On rapporte qu'arrivé à Téhéran, Sayyed Djelwe souhaita une confrontation scientifique : Qomshe'î fut brillant dans ses leçons sur le *Shifâ'* et le *Sharḥ al-Ishârât*, mais Sayyed Djelwe se tira fort mal des *Fuṣûṣ* et du *Miftâḥ al-ghayb* (*Mash*, p.72, *Târ*, p.59).

Les maîtres de la génération suivant celle de 'Alî Zonûzî, Abû l-Ḥasan Djelwe et Moḥammad Reḏâ Qomshe'î ont généralement assisté aux cours de ces trois maîtres. Relever les noms seuls des élèves de cette génération et de la suivante, qui précède juste celle de l'Imam Khomeyni, demanderait plusieurs dizaines de pages (c'est le propos du livre de M.Ṣadûqî Sohâ). Mais la difficulté des *Asfâr* est telle que chaque génération ne connaît pas plus de deux ou trois maîtres capables de vraiment les maîtriser. Trois figures seront prédominantes : Aqâ Mîrzâ Shehâb ad-dîn Nayrîzî, Mîrzâ Ḥasan Kernânshâhî (m.1336/1918) et Mîrzâ Hâshem Ashkewarî Reshtî (m.1332/1914). Tous les grands maîtres de la génération suivante seront leurs élèves (*Târ*, p.62-75). Seulement, chacun avait précellence en certains domaines : Aqâ Mîr Nayrîzî, au dire de Mîrzâ Hâshem, était sans pareil parmi ses contemporains pour la compréhension des idées de Mollâ Ṣadrâ (*Shaw*, p.138) ; Mîrzâ Ḥasan n'avait pas de rival pour la philosophie péripatéticienne, la métaphysique et la physique des *Asfâr*, la médecine et les mathématiques, et il était de plus réputé pour la qualité et la clarté de son enseignement ; Mîrzâ Hâshem enfin, digne successeur de Qomshe'î, était incomparable en philosophie illuminative, en théologie et en '*irfân*'¹¹².

111. Voir *Mash*, p.73, *Shaw*, p.127. Il n'est donc pas « dans la même ligne », comme le pensait Corbin (*Hist*, p.480).

112. *Mash*, p.74-75, *Shaw*, p.128-129, 131. Mîrzâ Aḥmad Âshtiyânî (m.1359/1940), grand maître de la génération suivante, apprendra de ce fait le *Tamhîd al-Qawâ'id*, les *Fuṣûṣ*, le *Miṣbâḥ* et la théologie des *Asfâr* avec Mîrzâ Hâshem, le *Shifâ'*, les *Ishârât*, la

On retrouvera les dispositions de Mîrzâ Ḥasan chez Mîrzâ Abû l-Ḥasan Qazwînî (m.1395/1975), dont il fut le maître principal, et celles de Mîrzâ Hâshem chez son disciple Mîrzâ Moḥammad 'Alî Shâhâbâdî (m.1369/1961). Le premier sera le maître de l'Imam en philosophie et le second son maître en 'irfân. La plupart des disciples de Mîrzâ Hâshem seront d'ailleurs particulièrement compétents en 'irfân, à tel point que, selon S.Dj. Âshtiyânî, « si des obstacles n'étaient venus s'interposer, le *ṭayawwuf* et la gnose islamique auraient retrouvé leur considération passée, mais malheureusement vérités et connaissances sont toujours à la merci de vicissitudes, et la domination de ceux qui ont l'autorité exotérique devient cause de la disparition des vérités, des connaissances et de ceux qui les possèdent » (*Shaw*, p.131).

Les disciplines spirituelles

La situation à laquelle Sayyed Djalâl ad-dîn Âshtiyânî fait allusion a été cruellement vécue par les 'urafâ' de toute époque. L'Imam Khomeyni rapporte qu'à la *ḥawza* de Qom certains purifièrent un jour le verre dans lequel son fils avait bu parce que « son père enseigne la philosophie » (*Manshûr-e rūḥâmyyat*, p.6). En fait c'est avant tout le 'irfân qui était en cause. Depuis Khwâdje Naṣîr Tûsî au moins, la philosophie *mashshâ'* a acquis ses droits de cité à la *ḥawza* shiïte, et chaque fois que la philosophie de Mollâ Ṣadrâ rencontrera une opposition, c'est en raison de son intégration ouverte des fondements de la gnose akbarienne et en particulier de l'unicité de l'existence.

Mais au-delà de l'anecdote, la réalité a souvent été bien sombre : si Mollâ Ṣadrâ avait devancé les foudres de ses contemporains en s'exilant volontairement à Kahak, Moḥammad Ṣâdeq Ardestânî et Sayyed Raḡî Lârîdjânî, qui étaient pourtant des savants religieux enseignants à la *ḥawza*, furent proprement anathématisés et exilés¹¹³. On comprendra alors sans peine pourquoi l'histoire du 'irfân à la *ḥawza* est encore plus difficile à retracer que celle de la philosophie transcendante. On touche ici au domaine de l'ésotérisme et la discipline du secret (*taqiyya*) est plus que jamais de rigueur.

métaphysique, la physique et la psychologie des *Asfâr* avec Mîrzâ Ḥasan et la majeure partie des *Asfâr* avec Aqâ 'Alî Nayrîzî. — Sur les autres élèves de Qomshc'î, voir *Shaw*, p.129-131 (note) et *Târ*, p.61-62, 75-105.

113. Kalbâsî, qui prononça la sentence contre le 'arif Sayyed Raḡî, avait pourtant beaucoup de respect pour le maître de celui-ci, le *hakîm* 'Alî Nûrî. L'histoire d'Ardestânî, qui perdit un jeune enfant sur la route de l'exil en raison de la rudesse de l'hiver, est particulièrement douloureuse (voir *Mash*, p.68, *Shaw*, p.108-110, 122-123). Certains pensent que les mauvais traitements dont il fut victime avec quelque autres de ses contemporains ne sont pas sans lien avec la fin de l'empire Safavide : « *man âdhâ waliyyân tt âdhanuhu bi-l-harb* ». Née du 'irfân, cette dynastie disparut quand elle se retourna contre ses origines.

'Irfân et taṣawwuf

Lorsque l'on parle de 'irfân à la hawza, on distingue deux choses : le 'irfân nazari, théorique ou spéculatif, et le 'irfân 'amali, pratique ou opératif. Dans les deux cas on entend généralement qu'il s'agit là d'autre chose que le taṣawwuf.

« Il ne faut pas croire, dit l'Imam, de toute personne qui parle des degrés de l'âme, des stations des saints et des gnostiques, des théophanies, de l'amour et autres choses du même ordre, d'usage courant dans la terminologie des gens de la connaissance, que c'est un soufi ou un propagateur des prétentions des soufis. » (Serr, p.38)

Le terme de soufisme traîne en effet derrière lui tout un ensemble d'images dont il s'agit de se démarquer : Ḥallâdj, les propos extatiques (*shaṭahât*), les confréries, les derviches, le libertinage, etc...

« Le pèlerin en quête du Vrai doit se défaire des excès de certains ignorants parmi les gens du taṣawwuf et des excès contraires de certains inconscients parmi les exotéristes afin que le cheminement vers Dieu lui soit possible.

Certains de ce groupe-là croient que la science et la pratique exotériques et physiques ne sont que bourrage bon pour les ignorants et le vulgaire et que ceux qui sont gens du secret et de la vérité, maîtres du cœur et seigneurs de la précellence (*sâbiqe-ye ḥosnâ*), n'ont pas besoin de ces œuvres : les œuvres physiques sont pour obtenir les vérités du cœur et parvenir au but, et lorsque le pèlerin est arrivé à son but, s'occuper des préliminaires revient à s'éloigner. [...]

Ceux du deuxième groupe se sont dressés contre ce parti et sont tombés dans l'excès contraire : ils ont nié l'ensemble des stations spirituelles et des secrets métaphysiques, nié toute réalité autre que la simple apparence, l'aspect et l'écorce, et l'ont imputé à l'imagination et à l'illusion. » (*Âdâb*, p.79 ; voir aussi p.290 et Serr, p.83)

« Le gnostique parfait, c'est celui qui respecte les [divers] degrés et donne à chaque réalité son droit qui lui est dû (*a 'lâ kull^a dhî haqq^m haqqah*), qui est pourvu de ses deux yeux et possède les deux stations et les deux états : il lit l'apparence du Livre et son intérieur et médite sur son sens formel et sa signification profonde (*ṣûra / ma'nâ*), son commentaire exotérique et son interprétation ésotérique (*tafsîr / ta'wîl*). L'apparence sans l'intérieur et le sens formel sans la signification profonde, c'est comme le corps sans l'esprit et ce bas monde sans l'au-delà. De même, l'intérieur ne peut être atteint qu'au moyen de l'apparence, car « ce bas monde est le lieu de semence de l'au-delà » [Fayḍ KÂSĪÂNĪ, *Ilm al-yaqîn*, p.347].

Celui qui s'attache à l'apparence et s'en tient là manque le but et reste les mains vides : il est réfuté par les multiples versets et traditions qui font l'éloge de la méditation sur les signes de Dieu et de la réflexion sur Ses livres et Ses

paroles, qui critiquent ceux qui s'en détournent et qui récusent ceux qui s'en tiennent à la gangue des mots (*qishr*). Celui qui parcourt la voie de l'intérieur sans prêter attention à l'apparence s'écarte et écarte de la voie droite. Celui qui prend en compte l'apparence et s'y attache pour parvenir aux réalités (*ḥaqâ'iq*), qui regarde dans le miroir pour voir la beauté du Bien-aimé, celui-là est guidé dans la voie droite, récite le Livre comme il se doit et n'est pas de ceux qui se sont écartés du rappel de leur Seigneur. » (*Sharḥ*, p.62-63)

Il est vrai qu'il y a bien des spécificités propres au *'irfân* shiite, mais on y retrouve tout aussi bien les doctrines de l'école d'Ibn 'Arabî, les poésies de ce que certains ont nommé l'école du Khorâsân — dont surtout Rûmî et Ḥâfêz — et des pratiques souvent analogues à celles que l'on connaît dans le *taṣawwuf*. Bien que l'on ne puisse pas dire avec précision quelle fut l'histoire de ces mots, il semble bien que ceux qui ont adhéré à ces doctrines de la connaissance de la Réalité divine comme aux pratiques qui visent à la réalisation de cette connaissance ont dû recourir à ce terme de *'irfân* — au demeurant tout à fait adéquat et même plus expressif que celui de *taṣawwuf* — plus pour se prémunir des foudres des opposants que pour marquer leur distance par rapport à certains aspects du soufisme. Ceux qui, pour une raison ou une autre, n'ont pas de réserve à appeler les choses par leurs noms emploient les deux termes comme synonymes, tout en s'attachant à distinguer dans ce vaste domaine ce qui est authentique de ce qui ne l'est pas. Il est difficile alors de faire toujours la part des choses, car certaines réalités n'ont pas la même valeur selon l'ordre où on les envisage. Ainsi l'Imam qui explique que les *shataḥât* relèvent d'une imperfection de la réalisation (*Miṣbâḥ*, *wamîd* 10 p.88, *Ta'liqât*, p.140) n'hésite pas dans ses poésies à évoquer Ḥallâdj et son fameux *shath* (*Farhang-e dîwân*, s.v. Ḥallâdj et *anâ l-Ḥaqq*).

La gnose spéculative

Pour ce qui est de la gnose spéculative, on peut distinguer d'abord ce qui appartient à l'école dite du Khorâsân, et qui se caractérise par une exposition ou une mise en œuvre des doctrines sous forme de poésie en langue persane. Comme chez pratiquement tous les gnostiques iraniens, cet élément est très important dans l'œuvre de l'Imam : il y a les citations d'auteurs de ce groupe d'écoles ou de certains de leurs vers¹¹⁴, il y a surtout les poèmes de l'Imam, actuellement réunis en *Dîwân*. Il ne sera pas question de cet aspect ici parce qu'il s'agit d'un domaine évidemment autre, non discursif, qui réclame donc un mode d'étude différent qui lui soit approprié.

114. 'Attâr (*Âdâb*, p.58) ; Ḥâfêz et Rûmî, nommés *al-'arif ash-shîrâzî* et *al-'arif ar-rûmî*, (*Miṣbâḥ*, *nûr* 12 p.52, *wamîd*, 8 p.86) ; voir aussi, dans les éditions de la Fondation pour l'édition et la publication des œuvres de l'Imam Khomeyni, les index des vers cités.

Mais la gnose spéculative est essentiellement et avant tout constituée par les doctrines de l'école de Muḥyī d-dīn Ibn 'Arabī (m.638/1240), celui que l'Imam nomme généralement *ash-Shaykh al-kabīr* ou *ash-Shaykh al-'arabī* (voir par exemple *Sharḥ*, p.86, *Miṣbāḥ*, *nūr* 16 p.55) et qui doit à juste titre en être considéré comme le fondateur du '*irfān nazārī*, même s'il eut des précurseurs tels que Ḥakīm Tirmidhī (3^e/9^es.). Personne avant lui n'a développé avec cette maîtrise, cette profondeur et cette étendue les doctrines de l'Unique, de Ses manifestations et de la Voie du retour à Lui, la Voie de la Proche-amitié, et personne après lui ne pourra aborder ces domaines sans tenir compte des écrits de ce maître.

Son disciple et beau-fils Ṣadr ad-dīn Qūnawī (m.671/1272 ou 673/1273-74) est un personnage clé du développement de cette école et de sa pénétration dans le monde iranien — il enseignait essentiellement en persan et la plupart de ses disciples étaient iraniens — et dans les milieux shiites, comme le montrent ses contacts avec Sa'd ad-dīn Ḥamūye (m.650/1252-53) et Khwādje Naṣīr (m.672/1274). Viennent après lui les grands commentateurs des *Fuṣūṣ al-ḥikam*, l'une des principales œuvres du *Shaykh al-akbar*, le livre sans doute le plus commenté en Islam après le Coran : Mo'ayyad ad-dīn Djandī (m.690/1293), 'Abd ar-Razzāq Kāshānī (m. 735 ou 36/1334-35) et Dāwūd Qayṣarī (m.751/1350-51).

Tous ces auteurs sont abondamment présents dans l'œuvre de l'Imam qui cite les *Fuṣūṣ* et les *Futūḥāt* d'Ibn 'Arabī¹¹⁵ ; les *Nuṣūṣ*, les *Fukūk* et le *Miftāḥ al-ghayb* de Qūnawī¹¹⁶ ; les commentaires des *Fuṣūṣ* de Djandī (*Sharḥ*, p.86), de Qayṣarī (voir, en dehors des *Ta'liqāt*, *Sharḥ*, p.46, *Miṣbāḥ* 39 p.34), de Djāmī (*Ta'liqāt*, p.186) et plusieurs ouvrages de Kāshānī (ou Qāsānī Samarqandī ?)¹¹⁷. Là encore l'Imam se montre souvent critique ou complète par son propre point de vue¹¹⁸.

L'histoire de l'école d'Ibn 'Arabī recouvre ensuite quasiment toute l'histoire du soufisme, aussi bien savant que populaire¹¹⁹. Ses développements en milieu shiite sont marqués par les noms de Ṣadr ad-dīn Torke Esfahānī (7-

115. Voir p.ex., pour les *Fuṣūṣ*, *Sharḥ*, p.94, *Miṣbāḥ*, *maṭla'* 4 p.66, etc., et pour les *Futūḥāt*, *Sharḥ*, p.86, 111, *Miṣbāḥ*, *nūr* 10 p.50, etc.

116. *Miṣbāḥ*, *maṭla'* 3 p.64-65 (*Nuṣūṣ*) ; *Ta'liqāt*, p.283 (*Fukūk*, l'Imam rectifie la citation faite par Ibn Fanārī) ; *Sharḥ*, p.71, *Miṣbāḥ* 31 p.29-30 (*Miftāḥ*, sans compter toutes les annotations des *Ta'liqāt*).

117. *Ta'wilāt* (*Sharḥ*, p.8, 75), *Iṣṭilāḥāt as-ṣūfiyya* (*Miṣbāḥ*, *maṭla'* 3 p.65), *Sharḥ Manāzilī s-sā'irīn* (40 *hadīths*, p.218, 261, 344). — L'auteur du *Commentaire de la tā'iyya d'Ibn Fāriq* cité dans *Miṣbāḥ* 55 p.42 est un autre 'Abd ar-Razzāq Kāshānī.

118. *Sharḥ*, p.41, 47-48, *Miṣbāḥ* 31 p.29-30, 55-56 p. 42-43, plus de très nombreuses annotations des *Ta'liqāt*, en particulier p.27, 66, 193-197, 260-270, 298, etc.

119. Voir M.CHODKIEWICZ, *Un océan sans rivage*, l'introduction.

8^e/13-14^es.), de Radjab Borsî (seconde moitié du 8^e/14^es.), de Sayyed Ḥaydar Âmolî (m.ap.787/1385) dont le rôle fut capital, d'Ibn Abî Djumbûr (m.804/1401-1402) et de Şâ'en ad-dîn Torke (m. entre 830/1426-27 et 836/1432-33), petit-fils de Şadr ad-dîn, auteur d'un *Tamhîd al-Qawâ'id* qui sert toujours de base à l'enseignement du 'irfân. Cette histoire reste néanmoins pleine de mystères : en particulier nous ne savons rien des maîtres qui ont fait parvenir le 'irfân jusqu'à Mollâ Şadrâ.

Philosophie et gnose

Après Mollâ Şadrâ, certains ont pensé que, du fait de l'intégration du 'irfân par sa philosophie transcendante, la transmission de son école était aussi celle de la gnose, mais les choses ne sont pas aussi simples. Même si Mollâ Şadrâ a en quelque sorte fait tomber la barrière qui séparait philosophie et gnose, son œuvre n'est pas pour autant celle d'un 'arif au sens strict du mot. Sa démarche, sa méthode, sont celles d'un philosophe : un *hakîm* qui s'élève certes vers le divin (*muta'âlîn*, *muta'allih*), mais qui n'en reste pas moins *hakîm*, à tout le moins dans son expression. Ce qui fait ici la différence, plus encore que les maîtres que l'on a vu, c'est une disposition foncière de l'être qui oriente toute sa quête et qui fait qu'il est intrinsèquement *hakîm* ou 'arif, même s'il pratique et domine ces diverses branches. L'Imam Khomeyni pourra dire ainsi, pour distinguer la philosophie et la gnose, que :

« Le sujet de la philosophie c'est la totalité de l'existence (*mo'tlaq-e wodjûd*), depuis la Réalité suprême jusqu'aux derniers degrés de l'existence ; le sujet de la gnose doctrinale c'est l'Existence absolue (*wodjûd-e mo'tlaq*), autrement dit la Réalité suprême, et elle n'étudie rien en dehors de la Réalité suprême et de Sa manifestation qui n'est pas autre que Lui. Si un livre ou un gnostique étudie autre chose que la Réalité divine, ni le livre n'est gnose, ni l'auteur gnostique ; et si un philosophe porte son regard sur l'existence et l'étudie comme elle est, son regard est divin et son étude gnostique. Tout cela est autre chose que le goût gnostique qui est loin de l'étude et différent de cette chose délaissée, [autre chose] *a fortiori* que la contemplation intuitive à quoi fait suite l'inexistence par submersion dans l'Existence (*nîstî dar 'ayn-e gharq dar hastî*) : « *Eteins la lampe, le soleil s'est levé !* »¹²⁰ » (*Rah-e 'eshq*, p.34)

120 Cette phrase (avec une variante dans les termes) clôt un entretien de l'Imam 'Alî avec un compagnon du secret (*sâhib sirr*), Kumayl b. Ziyâd, qui lui avait demandé avec insistance : « *qu'est-ce que la Réalité (mâ l-haqîqa)?* » En réponse l'Imam avait déclaré : « *La Réalité c'est le dévoilement des éclats de la Majesté (subuhât al-djalâl) sans qu'on puisse les montrer (min ghayri ishâra).* — Eclaire-moi plus! reprit Kumayl. — *C'est l'effacement de l'illusion et le dégagement du connu.* — Eclaire-moi plus! — *C'est l'arrachement du voile par la force du secret.* — Eclaire-moi plus! — *C'est une lumière*

Ce qui caractérise le 'arif, c'est une orientation, une tension, une aspiration vers l'Absolu qui fait prédominer chez lui la vision unitive sur celle de la multiplicité, tandis que chez le *hakim*, même lorsqu'il professe l'unité de l'existence, la prise en considération de la multiplicité l'emporte.

« Les grands sages et les vénérables philosophes [...] ont le regard tournés vers la multiplicité et le respect des degrés de l'existence : agents occultes et visibles, succession des causes et des effets, mondes ascendants et descendants [...].

Quant aux grands gnostiques et aux saints émigrés [de ce monde vers Dieu], comme leur regard est tourné vers l'unité, sans contemplation de la multiplicité, ils ne regardent pas les déterminations des mondes, Royaume d'ici-bas (*mulk*) ou Empire de l'au-delà (*malakût*), monde de la nature humaine (*nâsût*) aussi bien que des pures Intelligences (*djabarût*), et considèrent que les déterminations de l'Existence absolue, désignées par le terme de quiddités, et les mondes quels qu'ils soient sont des considérations abstraites et des imaginations. » (*Miṣbâh, maṭla' 4* p.65-66).

« En somme le fond de leur intention est une seule et même chose, mais le pouvoir et la domination du statut de l'unité sur le cœur du 'arif le voile à la multiplicité de sorte qu'il est submergé par la réalisation de l'unité (*tawhîd*), inattentif aux univers et aux degrés d'apparition de la multiplicité (*takhîr*) ; et la domination du statut du multiple sur le *hakim* l'empêche de manifester la réalité essentielle (*ḥaqîqa*) et le sépare de l'arrivée à la perfection de l'unicité et au pur dégagement [de toute détermination] (*ḥaqîqat at-tadjiid*). Ces attitudes sont toutes deux contraires à la justice par laquelle se maintiennent les cieux des sept degrés subtils de l'être humain. » (*Miṣbâh, nûr 9* p.48).

« Même s'il y a moyen de faire la synthèse de leurs propos, comme l'a fait Ṣadr al-muta'allihîn (que Dieu sanctifie son âme), [...] la voie [des 'urafâ'] est plus fine et plus agréable (*aḥlâ*), à condition toutefois d'avoir une nature fondamentale saine (*salâmat al-fiṭra*) et non dévoyée. » (*Ta'liqât*, p.185)

Les doctrines de Mollâ Ṣadrâ évoquées tout à l'heure ont pour la plupart leur origine dans les écrits d'Ibn 'Arabî, même si elles n'ont pas chez lui cette formulation philosophique et ne sont pas confortées par l'argumentation. Il en va ainsi, par exemple, pour la fondamentalité et l'unicité de l'existence, l'immatérialité de l'imaginal et, dans une certaine mesure, le mouvement intrasubstanciel¹²¹. Certains développements sont par contre propres à Mollâ

qui se lève à l'aube de l'éternité et dont les rayons brillent sur les configurations de l'unicité divine (*hayâkîl at-tawhîd*) ; éteins la lampe, car le matin a lui ! » (*Qâḍî Nûr Allâh SHUṢHTARÎ, Madjâlis al-mu'minin*, II/11).

121. Dans une certaine mesure seulement, parce que le mouvement intrasubstanciel n'est pas équivalent à ce que recouvrent les notions de *khalq djadid* et de *tadjaddud al-*

Şadrâ et ne se trouvent pas, ou alors seulement en puissance, chez Ibn 'Arabî, comme la genèse physique de l'âme ou le principe selon lequel « toute réalité non-composée est toutes choses », qui permet d'établir un Savoir divin détaillé ('ilm tafşîlî) avant le degré de la *wâhidiyya* où apparaissent les déterminations immuables (*a'yân thâbita*) de toutes choses. D'autres points, enfin, ne sont pas abordés par la *hikma* qui sont essentiels en 'irfân : c'est en particulier le cas de tout ce qui concerne la voie initiatique et la réalisation spirituelle (*subûk*).

Seulement l'exposé de ces questions n'obéit pas chez Ibn 'Arabî aux règles de la dissertation mais à celles d'une inspiration qui fuse dans un foisonnement reflétant celui de la réalité elle-même. Il faut des années de familiarité et une bonne boussole pour s'orienter dans cette immensité apparemment sans ordre qui déroutent tous ceux qui s'y aventurent et qui explique en partie toutes les incompréhensions dont fut victime cet auteur, tant de la part des musulmans que des chercheurs occidentaux¹²². C'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'Imam Khomeyni recourt parfois, pour expliciter un point délicat, à la langue des philosophes :

« Leur méthode est facile à saisir pour le public habitué aux dissertations, même si la méthode des gens de Dieu est plus juste, parce qu'ils écartent le voile » (*Mişbâh, nûr* 10 p.49).

A propos de la délicate question du déterminisme et du libre arbitre, l'Imam écrit encore :

« Parmi toutes les écoles, la plus sûre, la plus indiscutable et la plus conforme à la voie de la réalisation de l'unité (*tawhîd*) est celle des vénérables 'orafâ' et des gens du cœur. Mais, dans chacune des connaissances métaphysiques, cette voie est du genre « facile et impraticable » (*sahl^{om} momtane*) : la résoudre par la voie de l'examen et de la démonstration n'est pas possible, et y atteindre sans piété totale du cœur et grâce divine est sans espoir. Pour cette raison il nous faut la laisser à ceux qui en sont dignes, les proches amis de Dieu, et nous avancer par la voie des gens de l'examen (*aşhâb-e bahth*). » (40 *hadiths*, p.646-647).

amthâl chez Ibn 'Arabî, la principale différence résidant dans le fait que ces dernières s'appliquent jusqu'aux mondes immatériels alors qu'il ne saurait y avoir là de mouvement, fut-il intrasubstantiel, puisqu'il n'y a pas de matière et donc pas de potentialité ni d'état à réaliser.

122. Voir M.CHODKIEWICZ, *Un océan sans rivage*. Pour les études akbariennes nous pouvons référer, entre autres, à tous les ouvrages de cet auteur et à la synthèse de William Chittick, *The Path of Knowledge*, Univ. de New York, 1989.

L'introduction de Qaysarî à son *Commentaire des Fusûs*

Il ne serait donc pas d'une grande utilité de tenter ici une analyse, même sommaire, des *Fusûs al-hikam* ou de leur commentaire par Qaysarî, livre qui est l'ouvrage fondamental de l'enseignement du 'irfân en Iran et qui fut la base des études de l'Imam en ce domaine. Par contre, un des exposés les plus concis et les plus systématiques des doctrines akbariennes est celui fait par Qaysarî en introduction à son commentaire. Comme tout à l'heure pour les *Asfâr*, les lignes qui vont suivre en seront un résumé synthétique et non pas un exposé explicite¹²³.

Chapitre 1 : sur l'Existence, qui est la Réalité divine

Qaysarî commence à traiter de l'Existence qui, lorsqu'elle est envisagée sans condition aucune (*lâ bi-shart*), est l'absolue Réalité divine (*al-Haqq*) et qui, dès lors qu'on envisage la hiérarchie de Ses manifestations, constitue la totalité de la réalité. En un premier degré, celui de l'Unité (*ahâdiyya*), Elle est conditionnée négativement (*bi-shart lâ*), c'est-à-dire dans un état d'où est exclu la présence de tout autre. Elle manifeste ensuite en Elle-même, par une première Effusion dite sanctissime (*fayḍ aqdas*), l'infinité de Ses perfections, d'abord en une unique synthèse où l'Existence est envisagée comme comprenant toutes choses (*bi-shart djamî'i l-ashyâ'*), puis dans le détail de chacun de Ses Noms et Attributs avec leur détermination (*bi-shart shay'*) : c'est le degré de la fonction de Divinité (*ulûhiyya*) aussi appelé unicité (*wâhidiyya*).

Chapitre 2 : sur Ses Noms et Attributs

L'Existence envisagée avec l'un de Ses Attributs existentiels — et non pas nominaux ou conceptuels — est un Nom divin. Les Noms divins sont donc tous l'Essence divine : la Réalité divine est toujours Réalité unique, mais elle apparaît sous de multiples aspects. C'est au sein de cette multiplicité purement intelligible que l'on établit des distinctions (Noms de Beauté et de Majesté...) et hiérarchies (Noms de l'Essence, des Attributs, des Activités) entre les divers aspects divins. Ces Noms seront alors la source et le fondement de la manifestation, chaque réalité de l'univers étant le lieu d'apparition d'un de ces Noms, qui est son Seigneur.

123. On profitera de l'occasion pour faire remarquer que la terminologie technique caractéristique des enseignements d'Ibn 'Arabî, qui va pour une part apparaître dans les lignes qui vont suivre, se retrouve partout dans l'œuvre de l'Imam, et l'on peut dire que c'est là le signe le plus apparent de la place qu'occupent ces enseignements chez lui. On peut citer, à titre d'exemple, la constante récurrence des termes de *fayḍ aqdas* et *muqaddas*, d'*ahâdiyya*, *wâhidiyya* et *ulûhiyya*, de *tadjalli* et *a'yân thâbita*, de *qurb al-farâ'id* et *qurb an-nawâfil*, etc.

Chapitre 3 : sur les déterminations immuables

Les déterminations immuables (*a'yân thâbita*), qui sont les déterminations ou les "formes" des Noms divins, sont les formes intelligibles sous lesquelles la Réalité divine est connaissable (*suwar ma'lûmiyyati l-Haqq*). Leur mode d'être (*thubût*) n'est pas une existence propre, ni une existence positive, puisqu'il ne s'agit que de déterminations, c'est-à-dire de limitations et de négations. L'Existence seule existe et elle comprend éternellement toutes ces déterminations en Elle-même. Les déterminations sont donc en fait des *autodéterminations* (*ta'ayyunât*) et leur seule réalité positive se ramène alors à l'Existence qui s'est autodéterminée sous leurs formes. Autrement dit, envisagées en elles-mêmes elles ne sont que des inexistentances évanescences et disparaissantes (*fâniya, hâlika*), mais en ce qu'elles sont des autodéterminations de l'Existence elles se ramènent à Elle : « **C'est à Dieu que reviennent les choses** » (Cor. 2.210, etc.).

Ces déterminations sont par ailleurs au principe de la manifestation car c'est en elles que l'Effusion de l'Existence — qui est le Souffle du Miséricordieux — s'*autoarticule* pour Se manifester dans les apparences créaturelles — qui sont autant de Paroles de Dieu — tout comme le souffle se module sur les points d'articulations du langage pour donner naissance aux paroles.

Chapitre 4 : sur la substance et l'accident

De même que ce ne sont pas les points d'articulations qui viennent à l'existence, mais seulement le souffle modulé par ces points, de même, les *a'yân thâbita* « ne respirent pas le parfum de l'existence ». Il n'y a qu'une seule réalité existant dans le monde extérieur : le Souffle du Miséricordieux, Existence qui se déploie (*wudjûd munbasit*) à partir de l'Existence absolue et revêt de multiples formes qui sont les effets de sa modulation par les *a'yân thâbita*. Cette Existence déployée est donc en réalité l'unique substance (*djawhar*), le reste étant ses accidents (*a'râd*), que ces accidents soient classés comme "substance" ou comme "accidents" selon la philosophie et la logique.

Chapitre 5 : sur les divers mondes et présences

Les degrés constitués par la multitude des formes produites sont en nombre indéfini, mais on les regroupe en cinq mondes qui correspondent à cinq modes de présence (*ḥaḍarât*) de la Divinité Une : à l'occultation absolue correspond le monde des *a'yân thâbita* et à la manifestation absolue correspond le Royaume (*mulk*) de ce bas monde ; entre les deux, l'occultation est relative dans le monde spirituel — Domination (*djabarût*) des Intelligences et Empire supérieur (*malakût a'lâ*) des Ames séparées de la matière — et la manifestation est relative dans l'Empire inférieur (*malakût asfal*) constitué par le monde des formes premières (*mithâl*). La cinquième présence est la quintessence des quatre autres, et son lieu est le monde de l'homme, synthèse de tous les mondes.

Chapitre 6 : sur le monde des formes premières

Le monde des formes premières (*mithâl*) fait l'intermédiaire (*barzakh*) entre le monde matériel et le monde purement spirituel : il est déjà dégagé des conditions matérielles, mais pas de la forme et de la dimension (*miqdâr*). Dans l'arc de descente, le monde des formes premières précède tout juste le monde matériel dont il est le prototype direct. Par rapport aux individus, la dimension qui, en eux, relève de ce monde intermédiaire est le monde imaginal (*khayâl*), celui où les intelligibles se condensent en images (rêves, visions, symboles...) et par lequel les images remontent vers leur sens intelligible : le monde des formes premières est ainsi, à la fois, le lieu de descente de la Révélation (*tanzîl*) et celui de son *ta'wîl*, qui est le "dévoilement" du sens de l'apparence révélée et sa reconduite vers l'intelligible. Enfin, dans l'arc de remontée, le monde des formes premières est celui où les œuvres de ce monde (pensées, paroles ou actes) subsistent sous la forme qui leur est propre et viennent constituer notre lieu de séjour dans l'au-delà.

Chapitre 7 : sur les degrés et genres de dévoilements

Ce chapitre traite des diverses modalités de dévoilement et de révélation, ainsi que des inspirations en fonction de leurs sources (divines, angéliques, psychiques et sataniques).

Chapitre 8 : comme quoi le monde est la forme de la réalité humaine

Avec ce chapitre on aborde un domaine essentiel, puisqu'il s'agit de la nature, de la fonction et de la fin de l'homme. L'homme est, on y a fait allusion, la synthèse de l'univers entier. Il en est ainsi parce qu'il est le lieu de manifestation du Nom *Allâh*. Toutes les Perfections divines sont contenues dans ce Nom qui synthétise en lui tous les Noms, sans domination d'un aspect sur un autre. La manifestation de toutes les Perfections divines, c'est-à-dire le reflet ou l'ombre de tous les Noms, c'est le monde dans son ensemble ; quant à la manifestation de la *synthèse* des Perfections, c'est-à-dire le reflet ou l'ombre du Nom *Allâh*, c'est l'homme, synthèse de toutes les manifestations et donc du monde dans son ensemble.

Chapitre 9 : sur la lieu-tenance de la Réalité de Muhammad

Mais ce qui vient d'être dit de l'homme n'est pas vrai de tout homme, ou plutôt ce n'est vrai pour tout homme qu'en puissance, dans la mesure où tout homme n'est "homme" qu'en puissance. L'homme véritablement universel (*insân kâmil*), parce que véritablement ombre du Nom *Allâh*, c'est le Prophète Muhammad : sa détermination immuable est la forme intelligible du Nom *Allâh* et donc la synthèse de toutes les déterminations immuables. De ce fait, le Souffle modulé par cette détermination comprend toutes les autres articulations et son reflet ou écho dans chaque monde est le cœur du monde en question : il est l'axe polaire autour duquel tourne le monde et le Lieu-tenant de Dieu, intermédiaire entre Dieu et le monde, entre le relatif et l'Absolu.

Chapitre 10 : sur l'Esprit (ar-Rûh) et ses degrés

L'homme peut et doit gravir les échelons qui le mènent de là où il se trouve vers l'Homme universel. L'Esprit qui constitue sa réalité propre est d'ordre divin : descendu de degré en degré jusqu'à ce monde, cette réalité spirituelle aspire à retourner à sa source. Et c'est parce qu'elle est descendue au plus bas de l'échelle, là où l'arc de descente s'incurve en arc de remontée, qu'elle peut le faire. L'Esprit est donc une réalité unique comprenant autant de degrés qu'il y a de mondes, degrés qui portent les noms d'âme, de cœur, de secret, etc. Mais ces degrés ne sont pas réalisés en acte : la réalisation spirituelle est une succession de passages à l'acte par prise de conscience de degrés de plus en plus élevés d'existence.

Chapitre 11 : sur le retour de l'Esprit vers Dieu

Le retour à la source aura lieu pour tous lors de la Résurrection. Toutefois ce retour n'est pas définitif puisqu'il est le prélude au Jugement qui va restaurer chaque être au degré qui lui convient. Quant aux parfaits, ceux qui ont réalisé ce retour en ce monde, pour eux la résurrection est en quelque sorte d'ores et déjà accomplie.

Chapitre 12 : sur la Prophétie, la Mission et la Sainteté

Qaysarî clôt cet exposé par un chapitre sur la Prophétie (*nubuwwa*) et la *Wilâya* — ou Proche-amitié avec Dieu — qui sont les deux faces d'une même réalité : l'une tournée vers les mondes pour leur transmettre (*inba'*) ce qui leur convient des secrets de la Divinité et les appeler vers l'autre face, la face tournée vers Dieu et toujours en quête de la plus intime proximité avec le Saint par excellence, intimité qui d'ailleurs la qualifie pour porter la bonne nouvelle. Le Saint Prophète, Licu-tenant de Dieu et Homme universel, est ainsi le cœur et la clé de tout ce processus de théophanie et de réintégration qui constitue le mystère de l'existence.

Après Mollâ Şadrâ

Après Mollâ Şadrâ, nombre d'éminents représentants de son école tels que Bîdâbâdî, 'Alî Nûrî et d'autres, n'auront pour tout viatique en '*irfân* que ce qui en a été intégré dans l'œuvre du maître. L'histoire du '*irfân* est une autre histoire, même si elle reprend parfois certains noms déjà rencontrés dans celle de la philosophie transcendante, comme ceux de Moĥammad Şâdeq Ardestânî (m.1134/1721-22) et de Qoţb ad-dîn Moĥammad Nayrîzî (m.1173/1759-60). Cette histoire n'est claire qu'après Sayyed Rađî Lârîdjânî. (m.1270/1853).

On a vu que Sayyed Rađî était l'élève de Mollâ 'Alî Nûrî en *hikma*, mais on ne peut rien affirmer catégoriquement de la lignée à laquelle il se rattache en '*irfân*. Avec des réserves on peut mentionner une brique de chaîne, la seule que l'on ait pu à peu près reconstituer à ce jour. D'abord Mollâ Ĥasan Lonbânî (m.1094/1683 ; voir *Târ*, p.48-49, *Moq*, p.31), le plus ancien maître que

l'on trouve mentionné pour son enseignement des œuvres de *'irfân* et dont on nous dit qu'il avait « conjoint le *taṣawwuf* et la philosophie » : il est l'auteur d'un commentaire détaillé du *Mathnawî* de Djalâl ad-dîn Rûmî et d'un long poème de sept mille vers sur le *taṣawwuf* qui n'ont pas été retrouvés. Ensuite un maître de la génération d'Ardestânî, Mîr Sayyed Ḥasan Tâleqânî, présenté comme ayant « accordé les thèmes de la philosophie aux contemplations des soufis »¹²⁴. Enfin, après un chaînon manquant, Moḥammad 'Alî Moḍaffâr (m.1198/1783-84), contemporain de Bîdâbâdî et son élève en *ḥikma* (*Târ*, p.32-33, 47-48, *Moq*, p.32, *Shaw*, p.121)¹²⁵. Sayyed Raḏî se rattacherait à cette chaîne par l'intermédiaire d'un certain Mîrzâ 'Abd al-Djawâd Shîrâzî¹²⁶.

Moḥammad Reḏâ Qomshe'î rapporte qu'il commença à étudier le commentaire des *Fuṣûṣ* avec Moḥammad Dja'far Lâhîdjî. Voyant qu'il ne dominait pas ce livre comme il l'aurait souhaité, il se tourna vers Sayyed Raḏî et trouva auprès de lui ce qu'il cherchait. Le maître lui dit alors un jour : « Enseigner le commentaire des *Fuṣûṣ* est l'affaire d'un divagant (*qalandar*, qui désigne le gnostique délivré de tous liens), or Hâdjîdj Mollâ Moḥammad Dja'far est un sage (*ḥakîm*), pas un divagant » (*Târ*, p.47). Aqâ Moḥammad Reḏâ fut le digne élève de son maître. Propriétaire terrien, il vendra tous ses biens l'année de disette 1288/1871 pour venir en aide aux *talaba* sans ressources. Suite à cela, il se rendra à Téhéran pour y enseigner, vivant dans le dénuement le plus complet. Djahângîr Khân, un de ses élèves, raconte leur rencontre :

« Il n'avait aucune apparence de savant religieux et ressemblait plutôt aux vendeurs de cotonnades de la région d'Ispahan. Et toujours en état de ravissement (*dar ḥâl-e djadhbe*)... Lorsque je fis ma requête, il me dit : « *Demain, viens aux ruines !* » [...]. Un derviche tenait là un café qui était le rendez-vous des gens de goût spirituel. Le lendemain j'y fus et je le trouvais dans un coin à l'écart, assis sur une natte. J'ouvris les *Asfâr*, et lui les récita de mémoire et en fit l'étude de telle manière que je faillis en devenir fou. Il se rendit compte de mon état et dit : « *La force du vin brise la carafe* ». » (*Târ*, p.58 ;

124 . Il fut le maître de Ḥazîn Lâhîdjî, qui connut le même triste sort qu'Ardestânî avant lui et Sayyed Raḏî après ; voir *Târ*, p.48, *Moq*, p.31, *Shaw*, p.121.

125 . En ce qui concerne le *'irfân 'amalî*, Bîdâbâdî se rattachait par l'intermédiaire de Qoṭb ad-dîn Nayrîzî à deux branches de la Kobrawiyya : la Dhahabiyya et la Nûrbakhshiyya (voir A.MODJÂHED éd., *Madjmi' e-ye âthâr-e fârsî-ye Aḥmad-e Ghazâlî*, tableau des *silâsila-s* p.570).

126 . *Moq*, p.32. Vers la fin de sa vie, après son bannissement, Sayyed Raḏî sera appelé à Téhéran par un membre important de la famille Qâdjâr qui l'hébergera avec les siens jusqu'à la fin de ses jours. Cet homme, du nom de Mîrzâ 'Alî Reḏâ Mostawfî Garakânî, fit imprimer à ses frais deux ouvrages de 'Abd ar-Razzâq Kâshânû (le commentaire des *Manâzil as-sâ'irîn* et les *Istîlâḥât as-sûfiya*) ainsi que les *Nuṣûṣ* et les *Fukûk* de Ṣadr ad-dîn Qûnawî.

l'histoire a été transmise oralement par Djahângîr Khân à Djalâl ad-dîn Homâ'î).

D'après les nombreuses annotations qu'il a laissées (voir *Târ*, p. 106-107), en particulier sur les *Fuṣūṣ*, et dont certaines ont la dimension d'une épître indépendante, S. Dj. Āshtiyānî le considère comme venant juste après les grands commentateurs des premières générations — qu'il dépasse pourtant par l'universalité de sa compétence dans les diverses écoles de la philosophie et du *taṣawwuf* — et bien avant Djâmî et les autres commentateurs tardifs (*Moq*, p. 32). L'Imam Khomeyni le cite comme « le maître de nos maîtres » (*Miṣbâḥ*, nûr 20 p. 57, *wamîd* 9 p. 87) mais le critique aussi (*Miṣbâḥ*, nûr 21 p. 58-59). Il n'est pas impossible que certaines annotations de ce maître sur le *Khilâfa* et la *Wilâya* dans les *Fuṣūṣ* aient été un point de départ du *Miṣbâḥ al-hidâya*.

Mîrzâ Hâshem Ashkewarî Rashtî, dont on possède les importantes annotations sur le *Miṣbâḥ al-uns* (éd. lith. de Téhéran), fut le meilleur élève de Qomshe'î. Lui aussi est cité par l'Imam comme « maître de nos maîtres » — et malgré cela critiqué (*Ta'liqât*, p. 228) —. Il prit la succession de la *ḥawza* de 'irfân de son maître et forma beaucoup de disciples, dont les plus importants sont : Mîrzâ Mahdî Āshtiyānî, qui connaissait pratiquement tout les *Fuṣūṣ* et le *Miftâḥ al-ghayb* de Qûnawî par cœur, Mîrzâ Aḥmad Āshtiyānî (tous deux furent des maîtres de Sayyed Djalâl ad-dîn Āshtiyānî), Sayyed Kâzem 'Aṣṣâr, et surtout Moḥammad 'Alî Shâhâbâdî, son meilleur élève.

L'Imam Khomeyni nous dit que pour lui « l'essentiel de l'acquis en connaissances spirituelles et gnostiques s'est fait auprès du regretté Aqâ Mîrzâ Moḥammad 'Alî Shâhâbâdî » (*Saḥîfe-ye nûr*, I/22), « notre Shaykh et maître en connaissances métaphysiques » (*Miṣbâḥ* 27 p. 27, *khâtima* p. 90, etc.). C'est la personne la plus souvent citée (plus de soixante occurrences) dans les livres de l'Imam, qui fait généralement suivre la mention de son nom de la formule « que ma vie soit sa rançon » (*ruḥî lahu l-fidâ'*; voir par exemple *Serr*, p. 12, 18, etc.), la plupart de ces livres ayant en effet été écrits du vivant de ce maître.

Mohammad 'Alî Shâhâbâdî

Moḥammad 'Alî b. Moḥammad Djawâd Ḥosaynâbâdî est né à Ispahan en 1292/1874¹²⁷. Il commença très jeune à étudier auprès de son père et de son frère aîné. Agé de douze ans, il les accompagna à Téhéran où il resta environ seize ans. Il y étudia *fiqh* et *uṣûl* auprès de Mîrzâ Ḥasan Āshtiyānî, élève remarqué du Shaykh Anṣârî et commentateur de ses *Rasâ'il fi l-uṣûl*. C'est là

127. La source la plus complète que nous ayons à disposition sur sa vie et son œuvre est un n° spécial de l'hebdomadaire de la *ḥawza Shahîd Shâhâbâdî*; on se référera aussi à *Haftenâme Be'that*, n° 599 (2.6.1370hs/1992)

que, semble-t-il, il devint *mudjtahid* à l'âge précoce de dix-huit ans. En *hikma* et *'irfân*, il fut essentiellement, on l'a dit, l'élève de Mîrzâ Hâshem Ashkewarî auprès de qui il lira les *Asfâr*, le *Sharh Fuşûş al-hikam* et le *Mişbâh al-uns* (*Mog*, p.32). Il étudiera également la philosophie avec Mîrzâ Djelwe¹²⁸.

Vers 1320/1901 il quitta Téhéran pour Ispahan, qu'il laissa en 1322/1903 pour Nadjaf. Il souhaitait y étudier auprès de Âkhûnd Moḥammad Kâzem Khorâsânî, auteur d'une *Kifâyat al-uşûl* dans laquelle il présentait de nouvelles positions en *uşûl al-fiqh*. Il suivit auprès de l'auteur deux cycles complets de cours sur ce livre, chaque cycle durant environ trois ans et demi, tout en profitant aussi d'autres enseignements. Après la mort de Âkhûnd-e Khorâsânî (1329/1910), il se rendit un an à Samarrâ' où il fut l'élève de Mîrzâ Moḥammad Taqî Shîrâzî (le *second* Mîrzâ ou *petit* Mîrzâ). Il y prodigua lui-même un enseignement très prisé en *fiqh*, *uşûl* et philosophie. Malgré l'opposition catégorique de Mîrzâ Shîrâzî, qui considérait que rester en Irak était pour lui une obligation religieuse, il quitta discrètement Samarrâ' pour rentrer en Iran, apparemment en raison du chagrin de sa mère et de son insistance pour le revoir.

Après un passage à Ispahan, il vint — environ en 1330/1911 — s'installer à Téhéran dans le quartier de Shâhâbâd (actuellement avenue de la République islamique) d'où lui viendra sa *shuhra*. Là, il se préoccupa essentiellement de propagation et de préservation de la religion, dirigeant la Prière rituelle en commun chez lui et à la mosquée Serâdj al-molk, donnant des cours, organisant des entretiens et des séances de discussions... Surtout, il suscita et anima des groupes religieux se réunissant aux domiciles de leurs membres (*hay'at-e madhhabî dar manâzel*). Ce type de groupes religieux se développera beaucoup par la suite et jouera un rôle important pour la diffusion et la structuration de la religion sous des régimes hostiles ainsi que pour l'organisation de la résistance politique à ces régimes.

Shâhâbâdî sera lui-même un homme de prises de position politique, en particulier contre Reza Shah, qu'il dénoncera avant même sa prise de pouvoir, à une époque où il courtoisait encore hypocritement les religieux. Il ne se contentera d'ailleurs pas de discours, mais ira jusqu'à se retrancher pendant onze mois (temporairement accompagné par un ou deux autres religieux) dans le sanctuaire de 'Abd al-'Azîm Ijâsanî, à Rey dans la banlieue sud de Téhéran. A chaque occasion, il y prendra la parole pour attaquer le régime en place. Pendant la décade du 'Ashûrâ', il transformera pour la première fois les commémorations du deuil du martyr de Karbalâ' en véritable champ de bataille politique. Chaque jour, il reprendra par trois fois en chaire le thème de

128 : Certains considèrent aussi Djahângîr Khân Qashqâ'î (m.1328/1909) comme l'un de ses maîtres en ces domaines (*Târ*, p.67).

l'affrontement inévitable et religieusement obligatoire contre le régime de Reza Shah, concluant au dixième jour :

« Mon Dieu, Sois témoin que j'ai écrit aux éminents savants de Nadjaf-e Ashraf, de Qom, de Mashhad, d'Ispahan et des autres villes, accomplissant l'argument envers eux ; que durant ces dix jours, si j'en parle cette fois encore, accomplissant aussi l'argument envers les diverses couches de la population, j'aurai répété trente fois en tout que ce muletier [c'est-à-dire Reza Shah Pahlavi] n'a aucune hostilité contre moi, mais qu'il est opposé au Coran et à l'islam, et qu'il s'oppose à moi et à mes semblables en tant qu'il nous considère comme protecteurs et défenseurs de l'islam et du Coran. Si on lui en laisse le temps, il éradiquera totalement l'islam et le Coran de ce pays. » (n° sp., p.2)

Cette digression sur la vie politique de Shâhâbâdî a pour but de bien faire voir que, même en ce domaine, la personnalité de l'Imam s'explique tout à fait par la tradition à laquelle il se rattache, tradition qui, pour lui comme pour son maître, doit être prise dans son intégrité et dans son intégralité. L'exemple de Shâhâbâdî était pour lui celui de quelqu'un qui « outre le fait qu'il était un *faqîh* et un *'arif* accompli, était un combattant au plein sens du terme » (*ibid.*). Vouloir rechercher ailleurs les origines des options politiques de l'Imam, en particulier chez Djamâl ad-dîn Asâdâbâdî, dit Afghânî, ou chez 'Alî Sharî'atî et quelque-uns de ses semblables, est une pure ineptie. Terminons cette digression en parlant d'un opuscule de Shâhâbâdî qui peut être considéré comme le manifeste de ces groupes religieux dont il a été question à l'instant (*hay'at-e madhhabî*). Le contenu des *Shadharât al-ma'âref*¹²⁹ est à la fois social et gnostique, un mélange qui évoque l'esprit de la *futuwwa* ou *djavânmarî* (les termes y sont employés p.14), sans qu'il soit pour autant question de lien de filiation directe avec ces associations médiévales. La réflexion qu'on y trouve illustre on ne peut mieux ce qui vient d'être affirmé.

Le point de départ y est la constatation que la société musulmane souffre depuis assez longtemps de multiples maux et troubles et vit actuellement une situation de crise profonde. Il s'agit donc de déterminer les causes du malaise afin d'y remédier. Ces causes se ramènent pour Shâhâbâdî essentiellement à quatre points :

1. « L'autosatisfaction des musulmans dans leur bon droit, qui mène à abandonner le terrain de la prédication aux adversaires et à se contenter d'un islam individuel » ;
2. « Le désespoir de voir se réaliser le bonheur spirituel et terrestre » ;
3. « La division des musulmans » ;
4. « L'absence d'un trésor public » (*Shadharât al-ma'âref*, p.4-6).

129 . Téhéran, Nchdat-e zanân-e mosalmân, 1360hs/1982, 74p. (très mauvaise édition).

L'essentiel pour remédier à ces maux et parvenir à réaliser les fins de l'islam est de « renforcer les liens religieux ». Pour cela il faut :

1. « Répandre les connaissances et les vérités de la religion dans les pays musulmans, ce qui correspond au “fils de chaîne” de la Prophétie et de la Proche-amitié — relation à leur sainteté et séparation d'avec les étrangers — : « Attachez-vous tous fermement à la corde de Dieu et ne vous dispersez pas... » (Cor. 3.103) ;
2. Développer les assemblées religieuses à fin de relation et d'amitié entre les pratiquants, ce qui correspond au “fils de trame” de la fraternité : « ...et souvenez-vous des grâces de Dieu envers vous : vous qui étiez ennemis, Il a mis la concorde entre vos cœurs et vous êtes devenus frères par Sa grâce » (Cor. 3.103).

Par le biais des fils de cette chaîne et de cette trame sera ainsi obtenu « l'habit de piété » (Cor. 7.26), l'habit de l'armée de Dieu, et l'armée de l'impiété, de l'hypocrisie, du péché et de la corruption sera extirpée du monde » (*ibid.*, p.6-7). Suivent quatorze résolutions subordonnées à ces deux principes.

Définissant ensuite la politique, Shâhâbâdî dit qu'elle est « l'administration dans le sens des intérêts de l'espèce et la mise en obstacle de ce qui lui est nuisible [...], et non pas la tromperie, la tricherie et la malignité, comme le sont les politiques de nos ennemis à l'heure actuelle, car ce n'est là que satanisme et le mot politique a été dévié de son sens » (*ibid.*, p.10). De ce fait, même si l'un des objectifs de l'islam est de « réserver le gouvernement absolu à Sa Sainteté [le douzième Imam et Mahdî attendu], l'Argument [de Dieu] fils de Ḥasan [al-'Askarî], maître de ce temps et de cette époque » (*ibid.*, p.6), la connaissance des statuts juridiques de l'islam, qui comprennent tous une dimension politique, permet de conclure que « l'islam est, en toute certitude, une religion politique » (*ibid.*, p.11).

En dehors de cet opuscule, Shâhâbâdî a laissé quelques ouvrages de *fiqh*, de *uṣūl* et de langue arabe, et quelque épîtres gnostiques dont trois ont été réunies sous le titre de *Rashahât al-bihâr*¹³⁰ :

1. Le Coran et la Sainte Famille (26p.).
2. *Foi et radj'a* (22p.). Ce texte a été rédigé en réponse à *Islam et radj'a* de Sharî'at Sangaladjî, virulente attaque contre la *radj'a*, qui constitue

130. Téhéran, *Nehdat-e zanân-e mosalmân*, 1360hs/1982, 265p. Les autres épîtres (une sur l'intelligence et l'ignorance, quatre sur la Prophétie et la Proche-amitié générale et spéciale, une sur les étapes des Pèlerins vers Dieu, en mille étapes) étaient, après la mort de Shâhâbâdî, en possession de l'Imam et ont apparemment été dérobées en 1343/1964 lors du sac de sa bibliothèque privée par la Savak (*Be'that* 7). — Certains enseignements oraux de Shâhâbâdî ont été publiés sous le titre de *Rashahât al-ma'âref* par un de ses élèves de Téhéran, Ḥaydar Mo'djeze Tehrâni (Téhéran, Payâm-e âzâdî, 1370hs/1992, 60p.).

un des enseignements importants des Imams concernant le retour posthume de certaines personnes lors des événements de la fin des temps. Cette préoccupation de donner la réponse aux attaques contre la religion qui émanaient à l'époque de certains milieux, attitude opposée à l'option du silence indigné qui prédominait dans le milieu religieux, se retrouvera chez l'Imam lorsqu'il suspendra en 1363/1943 ses leçons sur les *Asfâr* pour rédiger son *Kashf al-Asrâr*, en réfutation du pamphlet anticlérical de 'Alî Akbar Hakamizâde intitulé *Asrâr-e hezârsâle*. Parlant de ces attaques et de leurs auteurs, qui étaient souvent eux-mêmes issus du milieu religieux, l'Imam écrit :

« Sur ces entrefaites, ils [entendons l'Occident et ses valets] ont lancé sous le nom de "religieux" un certain nombre de mollahs de contrebande sans science ni piété — à tout le moins sans piété — et les ont incités à parler et à écrire contre la religion sous le nom de "réformes". Avec l'autorisation du service des publications, ils publiaient leurs livres à leurs propres frais ou à ceux de quelques-uns qui étaient tombés dans le panneau, mais si un livre était écrit en réfutation, on ne lui donnait pas d'autorisation de publication. Ainsi lorsque *Islam et radj'a* fut écrit, un des religieux de Qom écrivit *Foi et radj'a* et montra clairement le mensonge et la duperie de Sangaladjî : ils ne le laissèrent pas publier et il est toujours à l'état de manuscrit » (*Kashf al-Asrâr*, p.333).

3. l'*Homme et la nature humaine essentielle* (*fiṭra*, 140p.). Ce texte, ainsi que l'enseignement oral de Shâhâbâdî sur le même thème, sont à l'origine du rôle important que joue la *fiṭra* dans la vision de l'Imam Khomeyni.

Shâhâbâdî vint à Qom en 1347/1929 et il y resta jusqu'en 1354/1936, date à laquelle il retourna à Téhéran où il mourut en 1369/1951. A Qom, il menait une vie modeste et cachée, de sorte que beaucoup ignoraient son rang et son degré de connaissance. C'est durant ces sept années que l'Imam étudia auprès de lui. Il nous rapporte qu'un jour, à la *madrasa Faydiyya*, il fut présenté à Shâhâbâdî par un de ses proches et qu'il lui posa alors une question de *'irfân* dont la réponse l'impressionna : « Je le suivais alors pour sortir de la *madrasa*, insistant pour avoir un cours avec lui. Au début il n'accepta pas, jusqu'à ce que nous arrivions au portique de l'école. Enfin, comme il pensait que je voulais étudier la philosophie, il accepta de me l'enseigner, mais je lui dis que j'avais étudié la philosophie et que je voulais du *'irfân*. De nouveau il s'en tint au refus, et moi encore d'insister jusqu'à ce qu'il finisse par accepter. »¹³¹

L'Imam étudia surtout le *Sharḥ Fuṣūṣi l-ḥikam*, mais aussi, les fins de semaine (jeudi-vendredi) et les jours de congés, le *Miṣbâḥ al-uns*. Il ressort de

131. Intervention à l'occasion de l'anniversaire du début de la mission prophétique (*mab'ath*) citée dans *Be'that*, p.5 ; voir aussi R.MOKHTÂRÎ, *Simâ-ye farzânegân*, p.87.

ses annotations sur ce dernier livre qu'ils en commencèrent l'étude seulement en 1350/1932 (*Ta'liqât*, p.209) et qu'il n'allèrent pas plus loin que la page 44 (*ibid.*, p.251). Il étudia aussi avec ce maître le commentaire par 'Abd ar-Razzâq Kâshânî des *Manâzil as-sâ'irîn* de Khwâdje 'Abd Allâh Anşârî, ouvrage qui traite des diverses étapes et états de la voie spirituelle du retour à Dieu. La plupart du temps, il était seul avec le maître, mais une ou deux autres personnes venaient parfois se joindre à eux¹³². L'un de ses condisciples rapporte que, lorsque il se rendait, lui, à une leçon de Shâhâbâdî sur les *Asfâr*, il voyait l'Imam sortir de la pièce arrière où il avait suivi, seul, son cours sur le *Sharḥ al-Fuṣūṣ*¹³³. Il fut ainsi, comme le dit S.Dj.Âshtiyânî, le seul disciple au sens plein de Shâhâbâdî (*Moq.*, p.33).

C'est également au cours de ces sept années que l'Imam rédigea ses *Ta'liqât* ainsi que le *Sharḥ du 'â'î s-saḥar* et le *Miṣbâḥ al-hidâya ilâ l-khilâfa wa l-wilâya*. Dans ses écrits, il rapportera expressément l'origine de certains développements à l'enseignement de son maître. D'après lui, Shâhâbâdî exposait de nombreux points inédits et son commentaire des *Fuṣūṣ* se distinguait sensiblement de celui de Qayṣarî qu'il surpassait¹³⁴. Dans les *Ta'liqât* (p.114), l'Imam cite un commentaire de son maître qui est à l'opposé de celui de Qayṣarî : « je n'ai vu aucun des commentateurs commenter ainsi les propos du Shaykh » déclare-t-il alors, mais cela ne l'empêche pas d'ajouter aussitôt : « j'ai des remarques à faire sur certains points » et de préciser ensuite sa propre position par rapport à celle de son maître (voir aussi *Ta'liqât*, p.82, 182, 184, 218).

Nous avons vu que Mîrzâ Hâshem Ashkewarî, maître de Shâhâbâdî, et Mîrzâ Ḥasan Kermânshâhî, maître de Qazwîni, étaient, l'un plus spécialisé dans les disciplines intellectuelles, tandis que l'autre était sans égal pour le *'irfân*, et que l'on retrouvait ces mêmes penchants chez leurs élèves respectifs. S.Dj.Âshtiyânî rapporte qu'encouragé par la qualité exceptionnelle des cours de *Asfâr* de Sayyed Qazwîni, il lui demanda un jour de faire un cours sur les *Fuṣūṣ*, mais qu'alors « le plus éloquent des *ḥukamâ'* » se retrouva comme muet devant les questions de *'irfân* (*Moq.*, p.36 n.18). Chez l'Imam, au contraire, c'est le *'irfân* qui coule de source laissant voir en lui au moins un digne continuateur de la lignée des meilleurs maîtres de Téhéran (Moḥammad Reḡâ Qomshe'i → Mîrzâ Hâshem Ashkewarî → Moḥammad 'Alî Shâhâbâdî) et peut-être même un élève qui a dépassé ses maîtres.

132. R.MOKHTÂRÎ, *op.cit.*, p.87.

133. Entretien avec M.B. Bahâ' od-dîni, *Hawza*, n° 32 (*khordâd-tîr* 1368hs/1989), p.67.

134. R.MOKHTÂRÎ, *op.cit.*, p.87-88 (d'après Aḥmad Khomeyni); N° spécial *Hawza Shahîd Shâhâbâdî*, p.3.

La gnose opérative

L'Imam a-t-il eu d'autres maîtres en *'irfân* ? Bien qu'il n'en fasse pas lui-même mention, il semble attesté qu'il fut l'élève de Djawâd Aqâ Malekî Tabrîzî (m. 1343/1925). Quelqu'un qui étudiait en même temps que lui à la *Faydiyya* rapporte qu'il participait aux cours réservés à un public restreint de Djawâd Aqâ — cours qui ne réunissaient pas plus de dix à douze personnes — et qu'il assistait également à ses séances publiques hebdomadaires d'éducation éthique (*akhlâq*)¹³⁵. Ce témoin se souvient qu'une année de grande neige l'Imam se levait malgré tout au cœur de la nuit, selon son habitude, allait faire ses ablutions au bassin de la *Faydiyya* après en avoir brisé la glace, puis allait accomplir ses dévotions nocturnes dans la pénombre d'une salle de l'école, jusqu'à ce que résonne l'appel à la Prière rituelle de l'aube ; il se rendait alors au sanctuaire de Fâtima *ma 'şûma*, sœur du huitième Imam, et allait accomplir la Prière en commun derrière Djawâd Aqâ, après quoi il vaquait à ses cours et *mubâhathât*.

Pourquoi alors ce silence de l'Imam ? La première explication possible est que, comme il le dit lui-même, l'essentiel de ses acquis en sciences spirituelles s'est fait auprès de Shâhâbâdî, et qu'il n'a pas estimé nécessaire de mentionner d'autres apports. Mais il y a peut-être plus.

Djawâd Aqâ se rattache en effet à une école de *'irfân*, dite de Nadjaf, qui accorde beaucoup plus d'importance à la gnose opérative (*'irfân 'amalî*) et à la réalisation spirituelle (*sulûk*) qu'à la gnose spéculative (*'irfân nazarî*), dans laquelle les maîtres de l'école de Téhéran étaient inégalés. Or tout ce qui touche au domaine de la gnose opérative et de la réalisation spirituelle — et en particulier à la relation spécifique de maître à disciple qu'elle implique et qui est bien autre chose qu'une simple relation de professeur à élève — est par excellence marqué du sceau du secret. On touche là à ce qu'il y a de plus intime dans le *'irfân*, à un jardin secret qui ne doit pas être dévoilé. C'est pourquoi, d'ailleurs, rien ne permet d'affirmer que l'Imam ait eu ou n'ait pas eu une telle relation avec ce maître ou avec Shâhâbâdî, ou qu'il n'ait pas eu encore d'autres maîtres en ce domaine, non seulement à Qom, mais aussi à Nadjaf ou même à Téhéran après la révolution.

Quoi qu'il en soit, la relation avec Djawâd Aqâ n'a pu être bien longue puisque l'Imam est arrivé à Qom en 1340/1922 et que ce maître est mort en 1343/1925. Mais en ce domaine la durée n'est pas le facteur le plus impor-

135. Voir l'entretien avec Sayyed Mostafâ Khwânsârî dans *Hawza*, 32 (*khordâd-tîr* 1368/1990), p.51-52. Ce témoignage est confirmé par d'autres, dont celui d'Ahmad Felrî, élève de l'Imam et traducteur de certains de ses livres (voir p. "h" de son introduction à sa version complètement iranisée de la *Resâle-ye loqâ'e llâh*, de Djawâd Aqâ Malekî, et aussi *Târ.* p.67).

tant, et il y a dans la pratique spirituelle de l'Imam bien des traits caractéristiques qui pourraient avoir là leur origine. Toujours est-il que Djawâd Aqâ est cité avec beaucoup de respect dans les œuvres de l'Imam¹³⁶, où il est fait référence à ses divers écrits : *Asrâr aṣ-ṣalât*, *al-Murâqabât* et sa *Resâle-ye leqâ'e llâh*, à propos de laquelle l'Imam a écrit quelques pages qui ont été annexées à la réédition récente de cet ouvrage¹³⁷. Certaines anecdotes laissent par ailleurs entendre que leur relation était intime.

Il faut dire ici quelque mots sur les voies pratiques du *'irfân* présentes à la *hawza* (ce qui ne veut évidemment pas dire qu'elles n'aient pas d'existence en dehors de ce milieu).

On retrouve d'abord des organisations confrériques relevant du soufisme (surtout Dhahabiyya et Ni'matollâhiyya avec leurs diverses branches), assez similaires aux *ṭuruq* que l'on retrouve partout dans le monde musulman, si ce n'est qu'elles sont chiïtes dans leurs doctrines et dans leurs pratiques. Bien que ces organisations soient extérieures à la *hawza*, des religieux y sont affiliés et en sont même parfois les maîtres (*qutb*). C'était le cas, par exemple, de Qoṭb ad-dîn Nayrîzî, déjà mentionné plus haut, qui était un maître de la *silsila* Dhahabiyya (*Târ*, p.27), et de bien d'autres jusqu'à nos jours.

On a aussi le cas de ceux, fort rares, à qui on ne connaît pas de maître, qui ont été attirés par la grâce divine, quels que soient les intermédiaires occultes de cette élection, et qui du fait de ce parcours hors-normes ne sont en principe pas aptes à former des disciples. Dans un passé récent Shaykh Anṣârî Hamadânî (m.1379/1960) était un de ces saints dits "*uwaysî*"¹³⁸ les plus célèbres.

Enfin il existe des maîtres qui se cachent et ne se déclarent jamais comme tels, des maîtres qui ne forment donc pas de "groupe" de disciples et encore moins d'organisation constituée. Bien qu'il y ait dans leur cas une succession de maître à disciple remontant comme toutes les *silsila*-s au Prophète et aux Imams, cette lignée n'est jamais évoquée et demeure inconnue. Il y a bien sûr à cela des raisons de *taqiyya* et de prudence, mais il y a surtout le fait que la

136. *Sharḥ*, p.22 (*qâla ba'du a'âzimi l-mashâyikh [...] fi kitâbi-hi l-mawsûm bi Asrâr aṣ-ṣalât*), 47, 89 ; *Serr*, p.40 ; 40 *hadiths*, p.453 ; critique de certaines de ses positions : *Sharḥ*, p.47-48, 90-91

137. *Al-Murâqabât*, Qom, al-Imâm al-Mahdî, 1363hs/1985 ; *Asrâr aṣ-ṣalât*, Téhéran, Farhûmand, 1391/1972 ; *Resâle-ye leqâ'e Allâh*, version complètement iranisée par S.A.Fehrî, Ed. Fayd Kâshânî, 1372hs/1994⁵ ; version originale publiée slnd.

138. En référence à Uways Qaranî, considéré comme ayant eu un contact intérieur étroit avec le Prophète bien qu'il ne l'ait jamais rencontré et qu'il n'ait quitté son Yémen natal pour rejoindre Médine qu'au temps du Califat de l'Imam 'Alî. Uways est d'ailleurs mort en martyr aux côtés de cet Imam lors de la bataille de Siffin contre les forces de Mo'âwiya. Sa tombe se trouve à Raqqa, en Syrie, en compagnie des autres martyrs de cette bataille, dont 'Ammâr Ibn Yâsir et Ubayy Ibn Ka'b.

silsila est considérée ici comme un voile majeur en ce sens que, d'une part elle donne prise à toutes sortes d'illusions (fiertés, partisaneries, rivalités et autres phénomènes bien connus dans les milieux confrériques), d'autre part — et c'est le plus important — elle tend à se substituer au seul véritable critère qui est la relation avec l'Imam du temps.

Le douzième Imam actuellement occulté est en effet le seul véritable maître, celui qui a pour divine mission d'amener tout être, directement ou par intermédiaire, à la perfection qui lui est propre. Le fait pour un maître d'appartenir à une *silsila* n'est en soi qu'un certificat de rattachement et de formation : elle est garante de la transmission d'une influence spirituelle et atteste, comme dans tout métier, que telle personne a reçu d'un maître une formation en bonne et due forme. C'est donc une condition nécessaire mais non suffisante pour désigner quelqu'un comme étant "la" personne à qui il faut s'adresser, celle qui est en charge de guider tel ou tel. Seule un recours (*tawassul*) à l'Imam du temps peut authentifier avec certitude une relation avec un maître désigné par l'Imam caché lui-même et tout ce qui peut s'ajouter de l'extérieur à la pureté de cette relation, fut-ce le fait d'avoir été présenté comme maître par quelqu'un, est considéré comme trouble. Il y a donc là une double relation à l'Imam du temps : celle de la personne qui demande à être reçue et guidée, et surtout celle du maître qui est désigné par l'Imam comme étant son délégué, comme quelqu'un qui, en plus d'un rattachement "vertical" et chronologique à une lignée de maîtres remontant au Prophète et aux Imams, a aussi et surtout un rattachement "horizontal" direct, ici et maintenant, avec le Pôle et Imam de ce temps. C'est cette relation qui donne toute sa garantie à la relation entre l'élève et le maître car il y a alors la certitude que, quelles que soient les limites propres à l'un comme à l'autre, l'affaire est en réalité entre les mains de quelqu'un qui n'est pas assujéti à ces limites.

Ces maîtres représentent l'essence de l'ésotérisme imanite, mais ils sont indétectables parce qu'ils posent comme condition de ne jamais être désignés comme tels, ne serait ce que par le comportement public de leurs disciples envers eux. En quelque sorte, à supposer qu'une de ces branches se manifeste, elle ne relèverait d'ores et déjà plus de cet ordre, mais serait en voie de devenir une *silsila* comme les autres. Du fait de telles manifestations ou par d'autres moyens, on peut parfois déterminer que tel ou tel maître du passé avait une relation directe avec l'Imam occulté, mais c'est déjà trop tard et cette relation d'un maître passé ne présage en rien de la relation de ceux qui se prétendent, à tort ou à raison, ses successeurs et les continuateurs de sa lignée. Seule une relation actuelle est valide et authentique et celle-ci ne peut avoir qu'un seul critère véritablement authentifiant : le recours à l'Imam du temps et la réponse qu'il y donne, quelle que soit la forme prise par cette réponse.

La caractéristique principale de cet ésotérisme imamite est d'être intensément lié aux Imams et à leur enseignement intégral. L'essentiel y est constitué par le lien de dévotion et de fidèle amour (*wilâya*) pour les Imams qui sont la face révélée de Dieu, Sa lumière, Sa main, Sa langue et Son œil parmi les créatures ; à cette dévotion intense fait pendant l'inimitié déclarée envers les ennemis des Imams, car ils en sont l'antithèse, les manifestations des forces démoniaques, autrement dit la face apparente, la main, la langue et l'œil du Diable. L'enseignement est, lui, fondé sur la méditation de l'intégralité de ce qui a été transmis par les Gens de la Demeure prophétique (*ahlu bayti nuhubuwwa*), et la pratique est modelée sur leur pratique, axée par la relation de recours (*tawassul*) aux quatorze Infaillibles (le Prophète, sa fille et les douze Imams) et par la visite (*ziyâra*) faite à leurs sanctuaires ou accomplie à distance (avec une insistance particulière sur certaines *ziyâra* telles que les *ziyârât Amîn Allâh*, '*Ashûrâ*' et *Djâmi'a*... ; voir *Mafâtîh*, p.350-351, 456-461, 544-550) ; on y insiste aussi beaucoup sur la lecture et la méditation du Coran et des invocations (*du'â*) et entretiens intimes (*munâdjât*) rapportés des Infaillibles. On ne trouve pas, par contre, de séances de *dhikr* ou de pratiques collectives, l'initiation étant là une relation strictement personnelle avec l'Imam du temps, l'initiateur n'étant que l'intermédiaire chargé de mission par ce dernier.

On retrouve certaines de ces caractéristiques dans l'enseignement des maîtres auxquels se rattachait Djawâd Aqâ Malekî. Cette lignée de maîtres, que l'on appelle parfois lignée des gnostiques de Nadjaf (*silsila 'urafâ'i Nadjaf*), se distingue des diverses *silsila-s* soufies mais, ne serait-ce que par le fait qu'elle s'est manifestée extérieurement, elle ne relève pas non plus de ce ésotérisme purement imamite dont il a été question, bien que l'on puisse dire qu'au moins un de ses maîtres récents en relevaient et que, par ailleurs, son histoire laisse clairement entendre qu'elle fut suscitée par un de ces intermédiaires chargés de mission par l'Imam du temps. Le maître de Djawâd Aqâ, Ijossayn Qolî Hamadânî (m.1311/1893), était en effet le disciple d'un certain Sayyed 'Alî Shûsharî (m.1283/1865) dont l'histoire mérite d'être rapportée.

Sayyed 'Alî Shûsharî remplissait dans la ville de Shûshar (Khûzestân) les différentes fonctions d'un savant religieux, et en particulier rendait la justice. Une nuit, deux heures après le coucher du soleil, on frappe à la porte de son domicile : « C'est Mollâ Qolî, le tisscrand (*djûlâ*) qui veut être reçu par Monsieur ! ». Sayyed 'Alî veut envoyer un serviteur répondre qu'il est tard et qu'il vienne le lendemain à la *madrassa*, mais son épouse fait remarquer que peut-être ce malheureux a une affaire importante et urgente, et qu'il serait bien de le recevoir. « Puisque tu acceptes toi-même ce dérangement, lui répond son mari, sors donc de la pièce que je le fasse entrer ». Lorsque Sayyed 'Alî demande de quoi il s'agit, il s'entend répondre : « Je suis venu vous dire

que la voie dans laquelle vous êtes engagé est la voie de l'Enfer ! ». Sur ce, le tisserand s'en va. A sa femme qui l'interroge Sayyed 'Alî dira : « Il semble qu'il soit devenu fou ».

Une semaine après, à la même heure, le tisserand frappe à nouveau à la porte. « On dirait, dit Sayyed 'Alî, que chaque fois que sa folie le prend, il vient me voir », mais il le fait tout de même entrer. « Est-ce que je n'avais pas dit que c'était la voie de l'Enfer ? Le jugement d'aujourd'hui attribuant telle propriété à Untel en vertu de témoignages est faux : l'acte de propriété authentique est enterré à tel endroit ». Cela dit, le tisserand s'en va. A sa femme qui le trouve préoccupé et qui s'enquiert de ce qu'a bien pu dire Mollâ Qolî *Djûlâ*, il répond simplement : « Des paroles en l'air ».

Le lendemain, il s'avéra effectivement que l'acte de propriété était enterré à l'endroit indiqué et que les témoignages étaient faux. Ayatollah Shûshtarî fut rempli d'effroi à l'idée qu'il ait pu commettre d'autres erreurs du même ordre. Une semaine plus tard, toujours à la même heure, le tisserand revint. Sayyed 'Alî le reçut cette fois avec tous les honneurs et lui dit : « Ce que vous aviez dit était exact. Maintenant, que dois-je faire ? ». « Vends ce que tu as, règle tes dettes et emporte le reste pour t'installer à Nadjaf-e Ashraf. Accomplis les pratiques spirituelles que je te donne jusqu'à ce que je revienne te trouver ».

Sans tarder, 'Alî Shûshtarî fait ce qu'on lui a dit jusqu'à ce qu'un jour il trouve Mollâ Qolî *Djûlâ* occupé à des invocations dans le Val de Paix (*wâdî s-salâm*), le cimetière de Nadjaf. Le tisserand l'emmène dans un endroit isolé et lui dit : « Demain je vais mourir à Shûshtar. La pratique à laquelle tu dois t'astreindre est la suivante... ». Puis il lui fit ses adieux et partit.

C'est ainsi que se termine le récit de la rencontre de 'Alî Shûshtarî avec l'émissaire de l'Imam du temps¹³⁹. En fait il semble qu'après avoir été ainsi initié 'Alî Shûshtarî reçut encore une formation complémentaire. Certaines sources permettent de citer deux maîtres probables : Mollâ Loîf Allâh, un disciple de Mahdî Bahr al-'olûm (m.1212/1794)¹⁴⁰ et surtout Şadr ad-dîn Dezfûlî (m.1241/1823), disciple de Moĥammad Bîdâbâdî par l'intermédiaire de Mollâ Mehrâb Gilânî (m.1217/1799).

A Nadjaf, Sayyed 'Alî Shûshtarî assistait au cours de Shaykh Mortađâ Anşârî, le grand *uşûlî* auteur des *Rasâ'il*, mais Anşârî lui-même était son élève pour tout ce qui relève de l'éducation spirituelle. Après la mort d'Anşârî, Shûshtarî reprendra son enseignement durant six mois avant de mourir à son tour.

139. Voir *Târ*, p.149-150 ; on trouvera une version un peu différente dans M.H.TEHRÂNÎ, *Resâle-ye lobb al-lobâb*, Téhéran, Heĥmat, 1366hs/1988⁴, p.146-148.

140. Sur lui voir *Resâle-ye sayr-o solûk mansûb be Bahr al-'olûm*, éd. intr. et notes M.H.Tehrânî, Téhéran, Heĥmat, 1370hs/1992². Voir aussi A.MODJÂHED éd., *Madjmû'e-ye âthâr-e fârsî-ye Aĥmad-e Ghazâlî*, tableau des *silsila*-s, p.570

Son principal disciple en *'irfân 'amalî* était Ḥosayn Qolî Hamadânî (voir *Târ*, p.132-152), qui fut en *ḥikma* l'élève de Mollâ Hâdî Sabzewârî, et qui forma plusieurs disciples importants dont surtout, en dehors de Djawâd Aqâ Malekî Tabrîzî : Moḥammad Bahârî (m.1325/1917, dont l'Imam rapporte une anecdote dans son commentaire de la *Fâtiḥa*, p.87) et Aḥmad Karbalâ'î *wâḥid al-'ayn* (m.1332/1924)¹⁴¹.

Ce dernier fut le maître de Sayyed Kâzem 'Aṣṣâr, que nous avons déjà rencontré, et de Sayyed 'Alî Qâdî, qui fut aussi disciple de son propre père, Sayyed Ḥosayn Qâdî, de Moḥammad Bahârî, et de Sayyed Mortadâ Kashmîrî, un autre disciple de Ḥosayn Qolî Hamadânî.

A Sayyed 'Alî Qâdî se rattachent nombre de spirituels contemporains, dont 'Allâma Moḥammad Ḥosayn Ṭabâṭabâ'î, Shahîd 'Abd al-Ḥosayn Dastghayb, Moḥammad Taqî Âmolî, 'Abbâs Qûṭchânî, Ḥasan 'Alî Nedjâbat, Sayyid Hâshim Haddâd, etc.

Djawâd Aqâ pourrait donc être (mais ce n'est là qu'une hypothèse) un canal de transmission à l'Imam Khomeyni, soit de cette voie elle-même, soit au moins d'une partie des attitudes et des enseignements de l'ésotérisme imamite que l'on retrouve dans cette voie. En effet, on peut relever dans la riche hagiographie de l'Imam deux types de traits caractéristiques.

Il y a d'abord ceux qui lui sont spécifiquement propres : à titre d'exemple, son organisation méticuleuse et sa précision rigoureuse dans l'emploi du temps, aussi bien pour les pratiques religieuses (Prières rituelles, lecture du Coran, *ziyâra*...) que pour ses autres occupations, étaient telles que les gens de la maisonnée ou du voisinage, en particulier à Nadjaf à une époque où la montre n'était pas encore d'usage courant, se réglaient sur ses faits et gestes et ses allées et venues ; tout aussi célèbres sont la gravité et la vigueur avec lesquelles il réagissait devant la médisance, soit qu'il l'empêche avant qu'elle ne se produise, soit qu'il quitte sur le champ la réunion où elle avait eu lieu (ses enfants rapportent que c'est l'un des points sur lesquels il était intransigeant dans son éducation, et l'on retrouve cette insistance dans ses écrits et ses interventions publiques).

141. Il existe une correspondance métaphysique entre lui et Shaykh Moḥammad Ḥosayn Eshfahâni ayant pour point de départ deux vers de Farîd ad-dîn 'Attâr :

Souverain absolu, Il l'est en permanence, absorbé en l'état de Sa propre puissance.

En soi Il ne sort de Lui-même, là où Il est, quand donc irait l'intelligence là où Il est?

Dans le commentaire de ces vers et la discussion qui s'ensuit, on voit s'opposer deux conceptions de la *wahdat al-wudjûd* : Existence absolue représentant le degré suprême d'une hiérarchie de degrés d'existence (vision du *ḥakîm*) ou Existence une Se manifestant sous une multitude d'apparences (vision du *'arif*) (*Tawḥîd-e 'elmi-o 'ayni*, éd. avec des compléments de M.H.Ṭabâṭabâ'î par M.H.Tehrâni, Téhéran, Hekmat, 1410/1989). Par la suite, M.H.Eshfahâni, qui était pourtant déjà à la fois un grand *mardja'* et un *ḥakîm* de valeur, demandera à Djawâd Aqâ Malekî de se charger de sa formation spirituelle.

Mais on trouve aussi dans cette hagiographie des traits qui relèvent de l'ésotérisme purement imamite qui vient d'être évoqué. Ainsi, l'attachement de l'Imam Khomeyni à la visite aux tombes des Saints Imams ou de leurs proches est célèbre : durant tout son séjour à Nadjaf (environ treize ans), quel que soit le temps, il ne manquait jamais, sauf lors de maladie grave, de se rendre chaque soir au sanctuaire de l'Imam 'Alî où il récitait la *ziyâra Amin Allâh* et la *ziyâra djâmi 'a*, soit une visite d'environ une heure, une heure et demie, alors que d'autres *marâdji*, qui enseignaient pourtant à la même époque à côté du sanctuaire, se contentaient d'une simple visite hebdomadaire¹⁴². Tout aussi fort était son attachement aux invocations des Imams qu'il appelait, tout comme Shâhâbâdî, le « Coran ascendant » (*Qor'ân-e šâ'ed*). Quant à sa conception de la Proche-amitié et de ce qu'est la réalité de l'Imam, essentiellement développée dans *Mișbâh al-hidâya ilâ l-khilâfa wa l-wilâya*, l'occasion nous sera donnée de voir en détail sa dimension et de voir qu'elle rejoint ce qu'il y a de plus profond dans l'enseignement des Imams.

La relation de l'Imam avec Djawâd Aqâ pourrait aussi permettre de comprendre un peu le fait étonnant que l'Imam ait rédigé son premier livre de *'irfân* — et avec quelle maîtrise — l'année même où il rencontra Shâhâbâdî et qu'il avait déjà auparavant commencé à donner un cours de *akhlâq*. Là encore il ne s'agit que d'une hypothèse car, redisons-le, rien ne permet de déterminer ou de limiter catégoriquement des relations de maître à disciple qui relèvent du secret le plus intime.

L'enseignement

Il est très difficile de se faire une idée précise de l'activité d'enseignement de l'Imam Khomeyni, surtout dans ses débuts. Un ouvrage aussi complet que celui de H. Rûhânî ne consacre que deux pages assez vagues à toute la période d'enseignement de philosophie et de *'irfân* qui doit pourtant s'étendre sur plus de dix ans. On arrive à glaner çà et là de maigres renseignements avec fort peu de précisions et à reconstituer certains points par recoupement. Il faudrait en fait pouvoir faire une enquête auprès des anciens élèves, ce qui s'avère en pratique fort difficile, beaucoup étant disparus et les autres étant souvent devenus inapprochables en raison des postes de responsabilités qu'ils occupent. Tout ce que l'on peut donner pour certain est ce qu'écrit l'Imam lui-même dans sa petite notice autobiographique :

« Depuis assez longtemps avant l'arrivée de Monsieur Borûdjerdî l'essentiel de mon occupation était l'enseignement des disciplines intellectuelles, de la gnose et du deuxième cycle supérieur (*sofûh-e 'âliye*) de *feqh* et

142. Voir par exemple R. MORHTÂRÎ, *Simâ-ye farzânegân*, p. 179-181 ; A. Fehrî, intr. à *Sharh du 'â'î s-sahar*, p. 12 (éd. de Beyrouth, Mo'assasatu l-wafâ', 1402/1982).

oşûl. Après sa venue [en 1355/1937], à la demande de certains — tels que le regretté Monsieur Motahhari —, je m'occupai d'enseigner le *feqh* au niveau terminal (*khâredj*) et fus amené à délaissier les sciences intellectuelles. Cette occupation se prolongea durant tout mon séjour à Qom et à Nadjaf. Après mon départ pour Paris, je fus privé de tout et occupé à d'autres choses et cela jusqu'à maintenant. » (*Sahîfe-ye nûr*, I/22)

Il semblerait¹⁴³ que son premier cours dans les disciplines spirituelles, commencé dans les années trentes et prolongé jusqu'en 1941, fut un cours d'*akhlâq* hebdomadaire qui venait en quelque sorte prendre la suite de celui de Djawâd Aqâ Malekî, interrompu par la mort de ce maître en 1343/1925. Il s'agissait, non pas d'un exposé d'éthique à la manière des philosophes, comme le serait une leçon du *Tahdhîb al-akhlâq* d'Ibn Miskawayh par exemple, mais d'une invitation à la pratique du '*irfân* « dans le langage de la réalisation de l'unité (*tawhîd*) » — selon les termes de S.Dj.Âshtiyânî — et « d'un cours de connaissances, de cheminement et de pèlerinage spirituels » — selon ceux de Shahîd Motahhari¹⁴⁴ —. L'ouvrage qui servait de base à la leçon était le commentaire par 'Abd ar-Razzâq Kâshânî (m. 735 ou 736/1334-35) des *Manâzil as-sâ'irîn*¹⁴⁵ de Khwâdje 'Abd Allâh Anşârî (m. 481/1089). L'Imam avait pour ce texte un attachement tout particulier et il le citait fréquemment¹⁴⁶. Lorsque sa belle-fille lui demanda de lui indiquer quelques lectures spirituelles, ce livre fut l'un des deux seuls titres qu'il évoqua dans sa réponse écrite (publiée sous le titre de *Rah-e 'eshq*) :

« Ma fille, fait effort pour ôter les voiles, pas pour rassembler des livres (*dar raf'-e hodjob kûsh na dar djam '-e kotob*). Supposons que tu aies transporté des livres philosophiques et gnostiques du bazar à la maison ou d'un endroit à un autre, ou encore que tu aies fait de toi-même un réservoir de mots et de termes techniques, que tu sortes tout ce que tu as dans ton sac lors de réunions et de réceptions, subjuguant les participants par tes connaissances, et que par une ruse de Satan et de l'âme qui incite [au mal] (*nafs-e ammâre*, voir Cor. 12.53), plus perverse encore que Satan, tu aies [ainsi] alourdi ton fardeau et que tu sois devenue par le jeu du Diable une poupée de salon

143. Voir H.ALGAR, *Islam and Revolution*, p.14; *Sharh*, éd. de Beyrouth, intr. d'A.Fehri, p.9 (à la place de 1350 il faut lire 1320hs, comme le donne l'édition iranienne : Téhéran, Ettelâ'ât, 1370hs/1991, p.22); R.MOKHTÂRÎ, *Simâ-ye farzânegân*, p.50-51; H.RĪĤÂNÎ, *op.cit.*, I/39-40.

144. Introduction à '*Elal-e gerâyesh be mâddîgarî*, Qom, Şadrâ, sd. p.10.

145. Ed. M.Bidârfar, Qom, Bîdâr, 1413/1993. Voir aussi le commentaire antérieur de 'Afîf ad-dîn 'Ilîmsânî (m. 690/1291), éd. 'AĤ.Mansûr, Qom, Bîdâr, 1413/1993 (reproduction offset de l'édition de Tunis).

146. *Mişbâh, wamiq* 8 p.86, *Serr*, p.100, *Âdâb*, p.204, *40 hadiths*, p.214, 18, 22, 60-61, 91, 328, 44, 46, 73...

(*madjlesârâ*) et qu'[alors], à Dieu ne plaise, la vanité de la science et de la connaissance s'en prenne à toi — et elle le fera —, avec cette quantité de fardeaux, auras-tu ajouté ou ôté des voiles ? Dieu a révélé le noble verset « ceux que l'on a chargé de la Thora [puis qui n'ont pas assumé leur charge sont comme l'âne qui porte des livres] » (Cor. 62.5) pour réveiller les savants, afin qu'ils sachent que d'emmagasiner des sciences — fut-ce celles des lois divines et de la doctrine de l'unité divine — ne diminue pas les voiles, mais les augmente et fait passer de voiles fins à des voiles épais. Je ne te dis pas de fuir la science, la gnose et la philosophie et de passer ta vie dans l'ignorance, car ce serait une déviation, je te dis de faire tous tes efforts pour que ton mobile soit divin, pour l'Ami [...] » (p.32-33)

Quoi qu'il en soit, les livres philosophiques, en particulier ceux des philosophes de l'Islam, et les livres des mystiques et gnostiques (*ahl-e hâl-o 'erfân*) ont chacun un effet [propre] : les premiers familiarisent l'homme avec le domaine métaphysique, ne serait-ce qu'en dressant un panorama ; les seconds, particulièrement certains d'entre eux comme *Manâzel as-sâ'erin* et *Meşbâh ash-sharî'e* — qui est, semble-t-il, d'un gnostique qui l'a écrit sous forme d'une transmission attribuée à [l'Imam] Şâdeq¹⁴⁷ — préparent les cœurs pour parvenir à l'Aimé. Mais ce qui touche le plus au cœur, ce sont les entretiens intimes et les prières des Imams des musulmans, qui sont des guides vers le but, pas des indicateurs : ils prennent la main de l'homme en quête de la Réalité divine et le mènent vers Elle [...] » (p.35)

Ce premier cours était au début une séance, réunissant un nombre d'auditeurs très limité, qui se tenait le vendredi après-midi, puis qui se développa et devint bihebdomadaire en raison de la demande. Déjà la politique se joignait à la spiritualité et l'Imam ne manquait pas de référer aux problèmes du jour et de présenter comme un devoir religieux de s'en occuper et de tenter de les résoudre. Lorsqu'un officier de la police de Reza Shah se présenta pour demander de mettre fin à ces réunions, il s'entendit répondre : « J'ai pour devoir d'organiser ces séances de quelque manière que ce soit ; que la police vienne elle-même y faire obstacle ! »¹⁴⁸. Les réunions se feront alors plus intimes et quitteront la *Faydiyya* pour n'y revenir qu'après le départ de Reza Shah et s'y maintenir pendant environ huit ans avant d'être définitivement supprimées par le régime de son fils.

Par ailleurs il semble que ce soit vers 1347/1929 — en même temps donc qu'il devenait l'élève de Şâhâbâdî — que l'Imam commença à enseigner le

147. Edité avec un commentaire en persan de 'AR. Gîlânî par S.Dj.Moħaddeth, *Sharħ-e Meşbâh ash-sharî'e-wo meštâh al-ħaqîqe*, Téhéran, Şadûq, 1366/1987.

148. H.R.ĀĀNĪ, *op.cit.* 39-40.

Sharḥ al-manẓūma puis les *Asfār*¹⁴⁹. Par la suite il enseignera aussi, mais très peu et en cercle très restreint, le *Sharḥ Fuṣūṣi l-ḥikam*, peut-être en raison de son extrême rigueur pour le choix des élèves, peut-être aussi du fait de l'hostilité du milieu de la *hawza* et des priorités que lui-même considérait. Ce n'est en tous cas pas un des moindres mérites de l'Imam que d'avoir réussi à ce que, en dépit de toutes les oppositions, la philosophie transcendante et la gnose puissent s'exprimer ouvertement dans ce milieu et d'avoir suscité un renouveau d'intérêt pour ces matières. Il ne fait d'ailleurs pas de doute qu'il doit une part de son rayonnement au fait qu'il était, en même temps qu'un *faqīh* et *uṣūlī* de grande valeur, un *ḥakīm* et un *'arif* exceptionnellement doué. Les grands savants capables de dominer aussi bien les sciences traditionnelles (*manqūl*) que les disciplines intellectuelles (*ma'qūl*) sont extrêmement rares, ceux qui y adjoignent le *'irfān* encore plus. Dans ses cours de *uṣūl* même, dès qu'il était question de points qui relèvent des disciplines intellectuelles, l'Imam se distinguait « en entrant dans les maisons par leurs portes » c'est-à-dire « en établissant ce qu'il en est [de ces questions] telles qu'elles sont présentées dans les livres des disciplines intellectuelles (*al-kutub al-'aqliyya*) » (*Anwār al-hidāya*, p.60). Tandis que la plupart vont directement au texte qui sert de base à la leçon, rappellent les autres positions, puis se situent par rapport à lui et à elles, il commençait sa recherche "de l'extérieur", en la fondant d'abord sur la pure réflexion, avant d'entrer dans le texte et l'intertexte et de voir ce qui s'y trouvait en adéquation ou non avec les fondements intellectuels.

Il avait ainsi à Qom la réputation d'être celui qui peut répondre aux erreurs et défis intellectuels. Lorsque parut, en 1363/1944, *Asrār-e hezārsāle*, un pamphlet qui se présentait comme une « réinterprétation de l'islam authentique délivré de l'obscurantisme des religieux », la *hawza* répondit par le silence, selon le principe que « l'on écarte le faux en s'abstenant de le mentionner ». Mais, répondant au trouble et à l'inquiétude de certains *ṭalaba*¹⁵⁰, l'Imam suspendit sa leçon des *Asfār* pour rédiger une réfutation, le *Kashf al-Asrār*¹⁵¹, où il s'en prit au régime Pahlavi et « à tous ceux qui sont derrière ces manigances ». Certes, ni le pamphlet ni sa réfutation, confisquée par la Savak, n'ont eu une bien large diffusion, mais cette intervention marqua en quelque sorte l'entrée en politique de l'Imam Khomeyni.

149. Ses principaux élèves étaient les Ayatollahs Moṭahhari et Montazerī, qui étaient compagnons de *mubāḥatha*. Pour une liste plus complète, voir *Moq*, p.34. Pour les élèves en *fiqh* et *uṣūl*, voir H.RŪḤĀNĪ, *op.cit.*, p.43-50.

150. Voir *Hawza*, n°36 (*khordād/tir* 1368hs/1979), p.71-72 (interview de S. T. Zandjānī); H.RŪḤĀNĪ, *op.cit.*, p.37-38.

151. Publié en 1364/1945, et non pas 1941 comme l'écrit H.Algar, *Islam and revolution*, p.15.

Le commencement de ses cours de *uṣūl* à haut niveau doit dater de la même époque. D'après l'un de ses anciens élèves, comme le Grand Ayatollah Borūdjerdī enseignait les *mabâḥiṯh al-alfâz*, qui portent sur l'étude des termes et des concepts et qui constituent la première partie de la *Kifâyat al-uṣūl* de Ākhūnd-e Khorâsânî — livre qui sert généralement de base pour le cours de terminale de *uṣūl* (voir la présentation des *Ta'liqât 'alâ l-Kifâya* de l'Imam, p.41) —, l'Imam entreprit d'enseigner la deuxième partie de ce même livre, celle qui porte sur les principes intellectuels, *mabâḥiṯh 'aqliyya*. Le cycle complet dura sept ans et s'acheva en 1370/1951. L'Imam commença l'année suivante un second cycle incluant les deux parties — à l'exception de certaines questions — qui remplit sept autres années. Son arrestation et son départ en exil en 1384/1964 ne lui laissèrent pas le temps d'achever un troisième cycle¹⁵². Par la suite, durant son exil à Nadjaf, il n'assura, semble-t-il, qu'un cours de *fiqh* à haut niveau¹⁵³.

Son activité sur la scène politique resta discrète jusqu'à la mort du Grand Ayatollah Borūdjerdī en 1381/1962. Ce n'est qu'ensuite que commença l'épopée qui, du massacre de la *Fayḍiyya* le 15 *khordâd* 1341hs/5 juin 1962 et de l'exil de l'Imam le 13 *abân* 1342hs/4 novembre 1963 — en Turquie d'abord, puis à Nadjaf — s'acheva par le retour triomphal du 11 *bahmân* 1357hs/1^{er} février 1979 qui inaugura une nouvelle page de l'histoire. Mais tout cela relève d'une autre étude.

Les trois savoirs

Avant d'aborder l'inventaire des œuvres de l'Imam, écoutons-le exposer ce qui mérite par excellence à ses yeux le nom de savoir (*'ilm*), car on verra que c'est précisément cette répartition qui détermine les domaines dans lesquels s'est exercée son activité d'enseignement oral et écrit et qui explique pourquoi il fallait qu'elle s'exerce dans *tous* ces domaines. L'explication qui suit est donnée à l'occasion du commentaire d'un hadith prophétique qui s'achève par ces mots : « *Il n'est que trois savoirs : un signe solide, un devoir juste ou une pratique établie (âyat^{um} muḥkama wa farīḍat^{um} 'âdila wa sunnat^{um} qâ'ima) ; tout ce qui est en dehors de cela est en supplément (faḍl) » (*uṣūl al-Kâfi* I/32, K. faḍl al-'ilm, bâb ṣifati l-'ilm..., had. I, cité dans *40 hadiṯh*, p.386).*

« Sache que [...] l'homme a globalement trois domaines et possède trois niveaux ou mondes : d'abord le domaine de l'au-delà, monde occulte et niveau de la réalité spirituelle et de l'intelligence ; deuxièmement, le domaine de

152. Voir *Bû-ye gol*, opuscule bibliographique sur les œuvres publiées de l'Imam Khomeyni, p.61-62.

153. *Ibid.*, p.90.

l'entre-deux, monde intermédiaire entre les deux mondes et niveau de l'imaginal ; troisièmement, le domaine de ce bas monde, niveau du royaume [physique, *molk*] et du monde visible (*shahâdat*). Pour chacun d'eux il y a une perfection propre, une éducation spécifique et une activité en adéquation avec son domaine et niveau, et les Prophètes, que la Paix soit avec eux, assurent la réglementation de ces activités. La totalité des savoirs utiles se subdivisera donc en ces trois-là, c'est-à-dire : un savoir qui se rapporte aux perfections intellectuelles et aux devoirs spirituels ; un savoir qui se rapporte aux œuvres et aux devoirs du cœur ; et un savoir qui se rapporte aux œuvres corporelles et aux devoirs du domaine apparent de l'âme.

Les savoirs qui renforcent et éduquent le monde de la réalité spirituelle et de l'intelligence purement immatérielle sont ceux qui concernent : la Sainte Essence de la Réalité divine et la connaissance de Ses Attributs de Beauté et de Majesté ; les mondes occultes immatériels — tels que les anges et leurs catégories depuis le plus haut degré du *Djabarût* et du *Malakût* supérieurs jusqu'au fond du *Malakût* inférieur [c'est-à-dire depuis le domaine des pures Intelligences jusqu'au monde intermédiaire des formes premières imaginales, domaine] des anges terrestres et des armées de la Réalité divine, sublime et majestueuse — ; les Prophètes, les Proches Amis de Dieu (*awliyâ'*) et leurs stations et degrés ; les Livres révélés, la manière dont se fait la révélation et la descente des anges et de l'Esprit ; le domaine de l'au-delà, la manière dont les existants font retour au monde occulte, la réalité du monde de l'entre-deux et la résurrection avec leurs détails ; en somme le savoir concernant le Principe, la réalité et les degrés de l'existence ainsi que son déploiement et son repliement, son apparition et son retour. Ceux qui assurent ce savoir après les Prophètes et les Proches Amis, que la Paix soit avec eux, sont les philosophes, les grands sages et les adeptes de la connaissance et de la gnose.

Les savoirs qui se rapportent à l'éducation, à l'ascèse et aux œuvres du cœur sont ceux qui concernent les caractères qui mènent au salut ou à la perte, c'est-à-dire : les vertus — telles que la persévérance, la reconnaissance, la pudeur, la modestie, la satisfaction [à l'égard de tout ce qui nous arrive], le courage, la générosité, le renoncement, le scrupule, la piété et autres —, la manière de les acquérir, les causes qui les font advenir, leurs racines et leurs conditions ; et les vices — tels que la jalousie, l'orgueil, l'ostentation, la rancune, la fausseté, l'amour du pouvoir et du prestige, l'amour de ce bas monde et de soi-même, etc. —, les racines de leur existence et la manière de s'en défaire. Ceux qui l'assurent — également après les Prophètes et leurs Remplaçants (*awṣiyâ'*), que la Paix soit avec eux — sont les savants en éthique et les adeptes des pratiques ascétiques et des connaissances spirituelles.

Les savoirs qui se rapportent à l'éducation et à l'ascèse de l'aspect apparent sont la science de la Loi (*feqh*) et celle des règles de bon comportement en

société (*âdâb-e mo'âsherat*), d'organisation de la famille (*tadbîr-e manzel*) et de conduite de la cité (*siyâsat-e modon*)¹⁵⁴, lesquelles sont assumées — après les Prophètes et leurs Remplaçants, que la Paix soit avec eux — par les savants de la lettre et les docteurs de la Loi.

Or il faut savoir que ces trois niveaux de l'être humain qui ont été évoqués sont interdépendants, de sorte que les effets de l'un s'étendent à l'autre, que ce soit dans le sens de la perfection ou de l'imperfection. Par exemple, si quelqu'un accomplit ses devoirs de service divin et ses rites exotériques comme il se doit et en conformité avec les prescriptions des Prophètes, les effets de l'accomplissement des devoirs de service divin se répercutent en son cœur et en son esprit dans le sens d'une amélioration de son caractère et d'un perfectionnement de ses actes de foi. De même si quelqu'un s'applique à la purification de ses mœurs et à son amélioration intérieure, cela influe sur les deux autres domaines, tout comme le fait aussi la perfection de la foi et l'affermissement des actes de foi. Cela est dû à l'intense interdépendance entre ces trois niveaux, à tel point que c'est parce que le manque de vocabulaire ne nous laisse pas le choix que l'on exprime cela comme "interdépendance" : il faudrait parler d'une réalité ayant trois lieux d'apparition et de manifestation. [...] Celui qui cherche à se mettre en route pour l'au-delà sur la voie droite de l'humanité doit donc améliorer et astreindre à une ascèse chacun de ces trois niveaux avec une attention et un contrôle appliqués et assidus et ne négliger aucune des perfections relevant du savoir et de la pratique. Qu'il ne pense pas qu'il lui suffit [soit] de purifier ses mœurs, [soit] de raffermir ses actes de foi, [soit] de se conformer à la lettre de la Loi comme le croient, pour chaque cas, certains des adeptes de ces trois savoirs.

Par exemple le Maître de l'illuminisme [Sohrawardî] établit au début de *la Sagesse de l'illumination* des distinctions entre celui qui est parfait sous le rapport du savoir et de la pratique, celui qui l'est sous le rapport de la pratique et celui qui l'est sous le rapport du savoir, ce dont on peut conclure que la perfection dans le savoir accompagnée d'imperfection dans la pratique, et inversement, sont réalisables ; il a placé ceux qui auraient la perfection du savoir au nombre des bienheureux et de ceux qui ont été sauvés en ayant accès au monde occulte et immatériel et s'est imaginé que leur destinée était d'être assimilés aux sublimes êtres spirituels¹⁵⁵. Certains savants en éthique et en purification intérieure considèrent [eux] que le principe de toutes les perfections est la rectification du caractère, la purification du cœur et les œuvres du cœur, que les réalités intellectuelles et les prescriptions légales ne valent

154. On peut mesurer ici quelle est la place qu'occupe la politique dans la pensée de l'Imam Khomeyni !

155. Voir Qotb ad-dîn SHĪRĀZĪ, *Sharḥ Hikmatī l-ishrâq*, p.22-25.

pas un sou et sont même les épines de la voie du pèlerinage spirituel. Certains savants de la lettre [enfin] s'imaginent que les sciences intellectuelles et ésotériques et les connaissances métaphysiques sont de la mécréance et de l'hérésie (*zandaqa*) et se montrent hostiles aux savants et étudiants en ces [matières]. Ces trois groupes aux croyances erronées sont tous autant les uns que les autres voilés aux niveaux de l'esprit et des domaines de la réalité humaine et ils n'ont pas correctement médité les sciences des Prophètes et des Proches Amis. De ce fait il y eut toujours entre eux de l'aversion, chacun blâmant l'autre et le considérant dans l'erreur, alors que c'est la limitation des niveaux qui est l'erreur. En un certain sens chacun dit juste en démentant l'autre, non pas que le savoir ou la pratique de ceux-là soit erronée dans l'absolu, mais en tant que leurs limitations des niveaux de la réalité humaine et des savoirs et perfections dans telle limite et dans telle branche qu'ils possèdent eux-mêmes est contraire à la réalité.

Le plus noble Prophète, que Dieu prie sur lui et sa famille et leur donne la Paix, divise dans ce noble hadith les savoirs en trois et il ne fait pas le moindre doute que ces trois savoirs se rapportent à ces trois niveaux, comme en attestent les savoirs qui sont répandus dans les Livres divins, les pratiques des Prophètes et les traditions des Infaillibles, que les Prières et la Paix divines soient avec eux, puisque ces savoirs se répartissent en ces trois subdivisions. » (40 hadiths, p.386-389)



Les œuvres de l'Imam

La présentation des œuvres de l'Imam sera abordée pratiquement dans l'ordre de leur production car il se trouve que la chronologie est ici de notre côté, les premiers écrits étant précisément les œuvres philosophiques et spirituelles, les ouvrages juridiques ne venant que dans un deuxième temps, suite à son engagement dans l'enseignement à haut niveau de ces matières et à l'abandon de l'enseignement des disciplines intellectuelles. Insistons encore, toutefois, sur le fait que la spiritualité gnostique n'est pas pour autant un attrait de jeunesse puisqu'on la retrouve jusque dans les derniers souffles de l'Imam, bien après que sa production livresque se soit achevée. C'est alors dans les interventions orales faites après la révolution qu'il faut la chercher (discours et surtout commentaire télévisé de la sourate *al-Fâtîha*) et aussi dans les poèmes et les quelques lettres qui ont été publiés après sa mort.

Nous allons donc en premier lieu découvrir de manière détaillée les livres qui ont servi de base à cette étude : d'abord les écrits que l'on pourrait qualifier de la première période, allant des débuts de ses études auprès de Shâhâbâdî en 1347/1929 jusqu'à la parution de *Kashf al-Asrâr* en 1364/1945, tous sauf ce dernier titre étant des ouvrages philosophiques et spirituels ; à ceux-là s'ajoutent, en raison des développements philosophiques qu'ils comprennent, deux des premiers écrits relevant des *uṣûl*. Viendront ensuite les écrits juridiques — moins les deux qui viennent d'être évoqués — et les notes d'un des cours de haut niveau de l'Imam, textes auxquels il ne sera jamais fait référence dans ce travail et qui, tous, datent d'une deuxième période s'étendant jusqu'à peu de temps avant la révolution, le dernier écrit étant estimé avoir été rédigé entre 1397-99/1977-79. On terminera par toute la production non livresque, à laquelle il a parfois été fait référence dans ce travail — c'est le cas en particulier du commentaire télévisé de la sourate *al-Fâtîha* — : il s'agit de conférences, de discours, de lettres ouvertes ou privées et de poèmes, production essentiellement post-révolutionnaire mis à part quel-

ques poèmes de jeunesse, quelques séances d'admonition faites pour les *jalaba* pendant l'exil à Nadjaf et les interventions publiques de l'Imam avant et pendant la révolution. On aura en tout cela l'occasion de se rendre compte que la production écrite et orale de l'Imam est impressionnante : les sources directement utilisées pour cette étude ne représentent pas moins de deux mille cinq cents pages (en incluant les textes des deux conférences qui concernent en partie le sujet) auxquelles viennent s'ajouter plus de six mille pages d'écrits juridiques, sans compter les mille et quelques pages de notes de cours transcrites par des élèves, les lettres et les poèmes ; par ailleurs les discours, messages interviews et autres interventions publiques sont réunies en vingt-deux gros volumes réunissant plus de six mille pages.

Livres utilisés pour cette étude

Sharh du 'â'î s-sahar

C'est l'année même du début de son apprentissage avec Shâhâbâdî, en 1347/1929, alors qu'il était âgé de vingt-sept ans, que l'Imam rédigea le premier de tous ses ouvrages. Il s'agit d'environ 145 pages in-8° consacrées au commentaire en arabe d'une prière (*du 'â'*) rapportée du cinquième Imam, Muḥammad b. 'Alî al-Bâqir (m. 115/733). L'édition à laquelle il est fait référence est celle de la Fondation pour l'édition et la publication des œuvres de l'Imam Khomeyni¹⁵⁶ (Téhéran, 1374hs/1996).

Les prières des Imams et leurs commentaires

Si la prière de demande (*du 'â'*, distincte de la Prière rituelle — *ṣalât* — qui est un service liturgique et qui sera toujours écrite avec une majuscule) est naturellement répandue dans tout le monde musulman, la place prépondérante qu'elle occupe dans le shiisme est tout particulièrement marquante et caractéristique de la spiritualité de cette école, caractéristique née de l'insistance des Imams sur cette pratique. Un livre de cent trente pages comprenant plus de quatre cents hadiths est consacré à ce thème dans les *uṣûl al-Kâfi*, le premier de ces hadiths rapportant que, interrogé sur le sens du verset : « [Votre Seigneur a dit : "Priez-Moi, Je vous exaucerai !] En vérité ceux qui se montrent trop orgueilleux pour Me servir (*alladhîna yastakbirûna 'an 'ibâdatî*) entreront en Enfer humiliés » (Cor. 40.60), l'Imam Bâqir ré-

156. Dans la thèse originale, les références étaient données à l'édition de Beyrouth (Mu'assasat al-wafâ', 1402/1982, 168p.) publiée par les soins de S.A.Fchrî. Il existe aussi une version iranienne de cette édition avec traduction persane par S.A.Fehrî (Téhéran, Ette-lâ'ât, 1370hs/1991). Ces deux éditions sont devenues caduques depuis l'édition critique de la Fondation pour l'édition et la publication des œuvres de l'Imam Khomeyni et toutes les traductions ainsi que les références ont donc été revues, corrigées et mises à jour à l'occasion de l'actuelle publication.

pondit : « *Il s'agit de la prière ; le meilleur service divin est la prière* » et même, dira son fils l'Imam Šâdiq, « *la prière, c'est cela le service divin (inna d-du'â' huwa l-'ibâda)* » (*uṣûl al-Kâfi* I/466-467, bâb faḍli d-du'â'..., had. 1 et 5). Les Imams ont de plus laissé une quantité considérable de prières et d'entretiens intimes (*munâdjât*) qui constituent un ensemble exceptionnel tant au niveau de leur contenu doctrinal que de leur beauté. Malheureusement, ces chef-d'œuvres de la littérature spirituelle universelle restent ignorés et n'ont encore fait l'objet d'aucune étude¹⁵⁷

Le livre de prières transmises des Imams de la famille du Prophète qui est à juste titre le plus célèbre et le plus prisé est celui qui réunit celles de l'Imam 'Alî b. al-Ḥusayn as-Sadjjâd, encore connu sous le surnom de "Parure des dévôts" (*Zayn al-'âbidîn*) (m. 95/714). Ce *Recueil de l'Imam Sadjjâd (Šahîfa sadjadjâdiyya)* ou *Psaumes de la famille de Muḥammad (Zabûr Âli Muḥammad)* est le seul ensemble qui ait été transmis tel quel de l'un des Imams ; il a par la suite été complété par des compilations d'autres prières du même Imam réunies par des savants shiites à diverses époques, ce qui donna lieu à l'édition d'un second, troisième, quatrième et cinquième recueil, le tout étant maintenant réuni en une excellente édition accompagnée d'une étude des chaînes de transmissions et de nombreux index et annotations¹⁵⁸. Les autres prières des Imams étaient dispersées dans les divers recueils de traditions et ont été réunies par la suite dans une importante littérature de livres de prières où elles sont groupées par thèmes ou par Imam, les plus célèbres de ces recueils étant le *Miṣbâḥ al-mutahadjjid wa silâḥ al-muta'abbid* du Shaykh Abû Dja'far Muḥammad b. al-Ḥasan Ṭûsî (m.460/1067) et surtout le *Iqbâl al-â'mâl* de Sayyed Ibn Ṭâwûs (Raḍî ad-dîn Abû l-Qâsim 'Alî b. Mûsâ, m.664/1266) dont la plupart des écrits sont consacrés à la prière. Au cours de l'histoire plusieurs compilations de prières, de *ziyârât* et de pratiques liturgiques ont été constituées qui ont connu des fortunes diverses. Une de ces compilations, réalisée au siècle dernier par 'Abbâs Qomî (m.1359/1940) sous le titre de *Mafâtîḥ al-djinân*, constitue actuellement le bréviaire le plus répandu de la liturgie shiite¹⁵⁹

157. Il y aurait, entre autres, lieu de faire des comparaisons avec les prières et entretiens intimes répandus dans le soufisme.

158. *As-Šahîfat as-sadjadjâdiyyat al-djâmi'a*, éd. M.B.Mowahḥed Abṭahî, 1411/1990. Signalons aussi la traduction anglaise du premier recueil par W.Chittick.

159. Il en existe de multiples éditions par reproduction offset. Nos références sont faites à l'édition complète et non accompagnée de traduction la plus répandue (publiée entre autres par Oswe et Daftar-e nashr-e farhang-e eslâmî). — Un autre recueil analogue mais moins répandu est le *Muntakhab al-ḥasani* édité à Londres par une association de bienfaisance.

Le contenu de ces prières et invocations — à quoi il faut encore associer les *ziyârât* ou visites rendues aux tombes des Imams ou faites à distance — est non seulement d'une exceptionnelle beauté au niveau de l'expression, mais aussi et surtout d'une extraordinaire richesse métaphysique et spirituelle. C'est ce qui explique que, si ce domaine est une terre encore inexplorée de l'islamologie, il a été l'objet d'une attention toute particulière — quoiqu'encore tout à fait insuffisante au vu de la richesse de la mine — de la part des savants shiïtes, pour qui il constitue une source doctrinale de premier ordre. De nombreux auteurs se sont attachés à commenter intégralement ou en partie le *Recueil de l'Imam Sadjdjâd* (on citera en particulier le volumineux *Riyâd aš-šâlihîn* de Sayyed 'Alikhân) ou certaines prières et *ziyârât* telles que : la "cuirasse majeure" (*al-djawshan al-kabîr*, *Mafâtiḥ*, p.87-100) — prière apportée au Prophète par l'ange Gabriel et comprenant mille et un Noms divins — commentée par Mollâ Hâdî Sabzewârî, dont on a aussi un commentaire de la "prière du matin" de l'Imam 'Alî (*du 'â' aš-šabâḥ*, *Mafâtiḥ*, p.60-62) ; la *ziyâra 'ashûrâ'* (*Mafâtiḥ*, p.456-461) commentée par Abû l-Faḍl Tehrânî, grand-père de la femme de l'Imam Khomeyni¹⁶⁰ ; la *ziyâra djâmi'a* (*Mafâtiḥ*, p.544-550) plusieurs fois commentée, entre autres par Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î sur le commentaire duquel H. Corbin avait fait un cycle de cours ; et d'autres encore, comme la splendide prière de l'Imam Ḥusayn à 'Arafa (*Mafâtiḥ*, p.261-274) et la célèbre prière transmise par l'Imam 'Alî à Kumayl b. Ziyâd et connue sous le nom de ce dernier (*Mafâtiḥ*, p.62-67), beaucoup de ces commentaires demeurant inédits (voir par exemple *Târ*, p.73, 125, 127, respectivement notices 24, 36 et 55).

L'Imam Khomeyni et les prières des Imams

« Nous sommes fiers, écrit l'Imam dans son testament, que les vivifiantes prières que l'on nomme Coran ascendant (*Qor'ân-e šâ'ed*)¹⁶¹ soient de nos Imams infallibles ; [fiers que] l'entretien intime des Imams dans le mois de *sha'bân*, la prière de 'Arafât de Ḥusayn fils de 'Alî, que la Paix soit avec eux, le *Recueil de l'Imam Sadjdjâd*, ces psaumes de la Famille de Muḥammad, et le *Recueil de Fâtîma*, qui est un livre inspiré (*elhâm shode*) de la part de Dieu le Très-Haut à la bienheureuse Zahrâ', soient de nous. » (prologue, p.8)

Le Coran est cette Parole que Dieu a fait descendre vers Ses créatures par l'intermédiaire de Son Prophète et comme « *seul connaît le Coran celui à qui il a été adressé* (innamâ ya'rifu l-Qur'ân man khâtiba bihi) » (HURR

160. *Shifâ' as-šudûr fi sharḥi ziyârati l-'ashûr*, 2 vol., éd. 'A.Mowahhed Abtaḥî, Qom, diffusé par l'éditeur, vol.I, 1370hs/1991³, vol.II, 1409/1988³.

161. L'origine de ce terme de Coran ascendant semble devoir être rapportée à Shâhâbâdî.

‘ÂMILÎ, *Wasâ'il ash-shî'a*, t.18 p.136, had.5, cité dans *Hamd*, p.43-44), les prières du Prophète et des Imams sont en écho la réponse parfaite des Proches Amis et Lieu-tenants de Dieu à leur Bien-aimé, réponse elle-même encore inspirée par la présence du Bien-aimé en eux. Se fondre dans ce Coran ascendant est ainsi le meilleur moyen pour aller à la rencontre du Bien-aimé et se préparer à recevoir Sa parole en tant que l'un de Ses proches amis. Comme le dit l'Imam, les prières, invocations et *ziyârât* des Imams ne sont pas des textes qui parlent de la voie et la montrent, mais bien de véritables guides « qui prennent la main de l'homme en quête de la Réalité divine et le mènent vers Lui » (*Rah-e 'ishq*, p.35). Il faut donc se laisser guider par elles en les récitant par la bouche de ceux qui les ont énoncées afin de s'imprégner de leur lumière :

« Le Commandeur des Fidèles { 'Ali } dit dans la prière de Kumayl : « *Ô mon Dieu, mon Seigneur, mon Maître et mon Suzerain, à supposer que je puisse endurer Ton châtement, comment pourrais-je endurer d'être séparé de Toi ?* » (*Mafâtiḥ*, p.65). Jusqu'à présent, avec mon œcur aveugle, je n'ai pu sérieusement réciter ce passage ainsi que d'autres passages de cette noble prière, mais je les récite avec la langue de 'Alî sans savoir ce qu'est cette chose qu'il est plus difficile d'endurer que le châtement de Dieu en Enfer, ce châtement qui « *survient aux cœurs* » (*Cor. 104.7*) — il semble que « *Ton châtement* » soit ce « *feu de Dieu* » (*Cor. 104.6*) qui brûle les cœurs, et il se peut que ce châtement soit au-dessus de celui de l'Enfer —. Nous, cœurs aveugles, nous ne pouvons concevoir ces idées qui dépassent la compréhension humaine et y assentir : laissons-les donc à ceux qui en sont dignes et qui sont en nombre infime. » (*Rah-e 'eshq*, p.35 ; cf. *40 hadiths*, p.455)

Les prières rapportées des Imams sont donc inséparables du Coran et les esprits prétendument éclairés qui ont voulu les en séparer pour, soi-disant, “préserver le rang du Coran et faire qu'il soit plus lu” ou “éviter que ces élucubrations spirituelles écartent les gens de l'activité sociale” n'ont rien compris du tout (*Hamd*, p.53-57). Ceux qui sont visés là par l'Imam sont tous les propagandistes d'un pseudo-islam réformé qui voudraient faire du Coran une lecture sans référence aucune à la tradition qui en est le commentaire indissociable et incontournable, lesquels propagandistes étaient représentés en Iran, à l'époque du Shah, par Khosrawî et ses partisans, qui étaient allés jusqu'à faire un autodafé des livres de prières. Tout d'abord, répond l'Imam, il est faux de penser que les prières détournent l'homme de son rôle social, bien au contraire :

« Ces attentions tournées vers Dieu et vers les prières — si l'homme les lit correctement — orientent l'homme vers le Principe occulte et cette orientation vers le Principe sera cause d'un moindre attachement de l'homme à lui-même, ce qui, non seulement n'est pas un obstacle à l'activité, mais suscite même

l'activité, activité qui, toutefois, n'est pas pour lui-même : il comprend que l'activité qu'il accomplit pour les serviteurs de Dieu est service de Dieu. [...] Ces prières font sortir l'homme de cette obscurité et, lorsqu'il en est sorti, il devient un homme qui agit, mais pour Dieu, qui manie le sabre pour Dieu, combat pour Dieu, se lève pour Dieu. Les prières écartent l'homme de choses que ces messieurs voudraient : tous les espoirs de ceux-là sont ici-bas, tout ce qui est au-delà n'étant qu'élucubrations aux yeux de ces messieurs. Un jour ils verront que ces choses-là étaient des réalités et que celles-ci étaient des élucubrations. Ces prières, ces prênes du *Nahdj al-balâgh*, ce *Mafâtiḥ al-djenân* et ces livres de prières, tous sont des aides pour l'homme, pour faire de lui un être humain. [...] Ceux-là ne comprennent pas ce que veut dire la prière, ne savent pas quel est l'effet de la prière dans l'âme humaine. Ils ne savent pas que tous les biens et bénédictions viennent de ces gens qui prient, qui, à voix basse, font des prières et mentionnent Dieu : même répétées comme un perroquet, ces prières font leur effet et [ceux qui les récitent] valent mieux que ceux qui les délaissent. [...] C'est là une chose qu'il ne faut pas écarter des gens ; il faut la répandre, il faut inciter les gens à avoir ces attentions vers Dieu. Sans même prendre en considération que ces prières aident l'homme à atteindre à la perfection absolue, elles aident aussi à la gestion du pays. [...] L'éducation de la société se fait par ces choses, par ces prières transmises du Prophète, que Dieu prie sur lui et sa famille, [et des Imams]. Le Coran parle en ces termes de la prière et y incite les gens : « **Dis : Dieu ne ferait aucun cas de vous s'il n'y avait vos prières** » (Cor. 25.77). Donc ceux-là n'acceptent pas non plus le Coran : celui qui dit nous ne voulons pas les prières, ne veut pas non plus du Coran. » (*Ḥamd*, p.53-57)

Ensuite et surtout, ces prières transmises du Prophète et des Imams sont « la voie d'accès au Coran » (*Ḥamd*, p.56) sans laquelle le Livre de Dieu demeure quasiment inaccessible, cela en raison de la purification et de la formation spirituelle qu'elles assurent, mais aussi parce que « ce qui se trouve dans le Coran sous forme de symbole clos se trouve dans les prières et entretiens intimes de manière plus ouverte » (*Rah-e 'eshq*, p.35).

« Il y a dans cet entretien entre le bien-aimé et son Bien-aimé, entre l'amant et l'aimé, des secrets auquel nul autre que Lui et Son bien-aimé n'a accès et qui sont, de fait, inaccessibles — il se peut que les lettres détachées comme « *alif-lâm-mîm* », « *ṣâd* », « *yâ-sîn* » (Cor. 2.1, 36.1, 38.1) [en ouverture] de certaines sourates soient de cet ordre, de même que nombre de nobles versets que les exotéristes, les philosophes, les gnostiques et les soufis commentent ou interprètent chacun de leur côté — [et cela] même si chaque groupe en a une part [réelle] ou illusoire à la mesure de sa capacité et qu'un brin de ces secrets parvient aux autres à la mesure de leur prédisposition par l'intermédiaire des Gens de la Demeure de la révélation (*ahlu bayti l-waḥyi*)

pour lesquels la révélation coule de sa Source vive. Il semble que la plupart des prières et entretiens intimes ont été faits pour cela : ce que nous trouvons dans les prières et entretiens intimes ne se trouve guère dans les hadiths qui sont le plus souvent selon un langage habituel et commun. La langue du Coran est toute autre, c'est une langue que chaque savant et commentateur se considère connaître alors qu'il ne la connaît pas. Le Coran est de ces livres dont les connaissances sont sans précédent et sont, pour nombre d'entre elles, plus difficiles à concevoir qu'à assentir. Que de fois l'on peut en établir une question par démonstration philosophique ou vision gnostique alors que l'on est incapable de la concevoir : la conception du lien entre l'adventice et l'éternel dont [Dieu] a donné dans le Coran des expressions variées ; la manière dont la Réalité divine est avec (*ma'yyat*) les créatures — dont certains parlent comme d'un "être-avec sustentateur", dont la conception est un problème pour ceux-là mêmes qui en parlent — ; l'apparition de la Réalité divine dans les créatures et la présence des créatures auprès de la Réalité divine ; le fait que le Très-Haut et Majestueux est plus proche de la créature que sa veine jugulaire ; le sens de « Dieu est la lumière des cieux et de la terre » (Cor. 24.35), de « Il est le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché » (Cor. 57.3), de « il n'est pas d'entretien à trois [sans qu'il ne soit le quatrième] » (Cor. 58.7), de « c'est Toi que nous servons et c'est de Toi que nous implorons l'aide » (Cor. 1.5) et d'autres semblables dont je ne pense pas qu'ils aient pu être réellement conçus par quelqu'un d'autre que celui à qui ils étaient adressés et, par son enseignement, ses proches qui étaient qualifiés pour de telles questions. » (*Rah-e 'eshq*, p.29-30)

« Les Imams immaculés, que la Paix soit avec eux, ont exposé bien des questions dans le langage de la prière. Le langage de la prière est très différent des autres langages dont usaient ces grands personnages pour exposer les statuts [de la religion]. La plupart du temps c'est par le langage de la prière qu'ils ont exposé les questions spirituelles, les questions métaphysiques, les subtiles questions théologiques et ce qui est lié à la connaissance de Dieu. » (*Djehâd*, p.37)

C'est la raison pour laquelle l'Imam se réfère généralement à ces invocations lorsqu'il veut montrer, contre les adversaires de la gnose, que ce que les maîtres spirituels ont exposé n'est jamais que le développement et le détail de l'enseignement spirituel des Imams, cet enseignement venant lui-même en commentaire et prolongement du Coran. Il fera ainsi référence à la "prière des signes" (*du 'â' as-simât*, *Mafâtîh*, p.71-74) pour la notion de manifestation (*tadjallî*) — en rapport avec Cor. 7.143 — (voir *Âdâb*, p.243, *Hamd*, p.39, 44, 86), à la prière du mois de *radjab* rapportée de l'Imam de ce temps (*Mafâtîh*, p.134-135, cité dans *Hamd*, p.85), à la sixième *ziyâra* de l'Imam 'Alî, où ce dernier est qualifié d'œil de Dieu, d'oreille de Dieu, de main de

Dieu... (*Mafâtîh*, p.354-357, cité dans *Hamd*, p.84), à la ziyâra djâmi'a (*Mafâtîh*, p.544-550, citée entre autres dans *Âdâb*, p.263), ... et surtout à l'entretien spirituel du mois de sha'bân (*Mafâtîh*, p.156-159), le seul à sa connaissance dont il soit dit que tous les Imams le récitaient (*Djehâd*, p.36, *Hamd*, p.82). Il en cite fréquemment ce passage particulièrement clair et éloquent :

« O mon Dieu ! donne-moi de pleinement me consacrer à Toi et illumine les regards de nos cœurs par l'éclat d'un regard vers Toi, afin que les regards des cœurs traversent les voiles de lumière et parviennent à la source de l'Immensité ; que nos esprits [alors] soient [enfin] reliés à la toute-puissance de Ta sainteté. O mon Dieu ! fais de moi quelqu'un que Tu appelles et qui réponde à Ton appel, quelqu'un que Tu regardes et qui tombe foudroyé en raison de Ta majesté, quelqu'un qui, dans l'intimité, jouisse de Tes entretiens et qui, publiquement, ne fasse qu'œuvrer pour Toi. » (40 hadiths, p.454, *Serr*, p.38-39, *Djehâd*, p.36-37, 45-46, *Hamd*, p.82-83, *Rah-e 'eshq*, p.25)

La prière de l'aube

Cette prière rapportée de l'Imam Bâqir est à réciter avant l'aube (*sahar*) pendant les nuits du mois de *ramadân* et aussi — dans une version beaucoup plus longue mais qui ne présente pratiquement pas de variation sur la partie commune — le jour anniversaire de la *mubâhala*¹⁶² (voir *Mafâtîh al-djinân*, p.184-186 et 282-285). Si l'Imam a décidé d'y consacrer un commentaire, c'est en raison de sa valeur particulièrement élevée « du fait qu'elle renferme en elle les plus beaux Attributs divins et les plus sublimes exemples (*al-amthâl al-'ulyâ*) seigneuriaux et que s'y trouve le Nom suprême (*ism a'zam*) et la manifestation la plus complète et la plus ancienne (*aqdam*) [selon l'ordre ontologique des manifestations purement métaphysiques, non pas selon un ordre temporel auquel elles ne sont pas soumises] » (*Sharh*, p.5).

Il existe de cette prière au moins un autre bref commentaire d'une trentaine de pages en arabe, rédigé en 1370/1950 par Mîrzâ Abû l-Hasan Rafî î

162. Il s'agit d'un rituel d'imprécations réciproques auquel le Coran avait ordonné de convier les chrétiens de Nadjran pour mettre un terme à la controverse qu'ils avaient engagés avec le Prophète à propos de la nature de Jésus-Christ. « Dis à ceux qui argumentent contre toi à son propos après le savoir qui t'a été révélé : "Venez, appelons nos fils et les vôtres, nos femmes et les vôtres, nous-mêmes et vous-mêmes, puis implorons et lançons la malédiction de Dieu sur les menteurs !" » (Cor. 3.61) ; le Prophète vint au rendez-vous entouré de Hasan, de Husayn (qui représentaient donc "nos fils"), de Fâtîma (qui représentaient "nos femmes") et de 'Alî (qui représentait "nous-mêmes" avec le Prophète et se retrouvait ainsi être son *alter ego*). L'anniversaire de cet événement est généralement commémoré par les fidèles des Imams le 24 dhû l-hijjâ.

Qazwîni (1310-1395/1892-1975 ; voir p.41 et index)¹⁶³. Ce dernier, on s'en souvient, fut le principal professeur de philosophie de l'Imam. Toutefois il est pratiquement certain qu'il n'avait pas connaissance du commentaire inédit écrit par son ancien élève vingt-trois ans avant le sien¹⁶⁴. Sans pouvoir développer ici une comparaison entre ces deux ouvrages, il est possible de dire que transparaissent nettement, d'un côté l'absence de goût gnostique¹⁶⁵ de ce maître incomparable pour l'enseignement de la philosophie transcendante, de l'autre l'exceptionnel talent de l'Imam en ce domaine. D'un côté la syntaxe et la terminologie sèchement philosophiques d'un texte seulement ponctué de remarques ou de citations gnostiques et rédigé dans un style didactique et pédagogique révèlent l'enseignant chevronné de la *hawza* ; de l'autre un vocabulaire entièrement gnostique, parsemé çà et là de quelques termes et expressions venus des philosophes, un ton vif et plein d'envolées laissent voir un jeune mais savant *'arif* plein de la fougue de ses vingt-sept ans. Particulièrement frappante chez l'Imam — et absente chez Mirzâ Abu l-Hasan — est la préoccupation omniprésente de la réalisation spirituelle, comme constituant la source de toute doctrine authentique, et du passage à la gnose opérative comme finalité qui seule donne un sens à toutes ces spéculations, préoccupation qui ne fera d'ailleurs que se confirmer dans les œuvres ultérieures. Une excellente illustration de ce point est fournie par l'explication que donne l'Imam de la structure particulière de cette prière, explication dont la traduction suivra immédiatement celle de la prière elle-même, dont chacun des courts paragraphes constitue le titre d'un chapitre du commentaire¹⁶⁶.

163 . Publié dans un recueil de ses épîtres, *Madjmû'e-ye rasâ'el-o maqâlât-e falsafi*, éd. Gh.Redânejâd, p.87-118.

164 . Jusqu'à nos jours, pour bien des *talaba*, la publication n'est pas un souci majeur et il existe ainsi quantité d'ouvrages qui sont toujours à l'état de manuscrits originaux ou copiés par quelques proches.

165 . Ses connaissances ou ses lectures en ce domaine ne sont pas en cause : Mirzâ Abû l-Hasan connaissait ses classiques du *'irfân* — comme le dit en défense l'éditeur de ses épîtres dans son introduction (p.54-57) — mais ce n'est pas cela qui fait un gnostique et, manifestement, il n'en était pas un.

166 . A l'exception des §§ 2 et 3 réunis en un seul chapitre. La taille des chapitres est variée, la plupart étant de deux à huit pages, trois chapitres étant beaucoup plus importants, à savoir ceux concernant les Noms divins (§ 9, 24 p.), les Paroles divines (*kalimât Allâh*, § 7, 12 p.) et la Volonté divine universelle (§ 11, 11 p.) ; le premier chapitre est aussi assez long (17 p.), mais cela est dû plus à des considérations concernant la prière en général et la structure particulière de cette prière (12 p.) qu'au commentaire du premier paragraphe proprement dit (5 p.).

1. *Ô mon Dieu, je Te demande par Ta splendeur la plus splendide, or toute Ta splendeur est splendide : ô mon Dieu, je Te demande par Ta splendeur toute entière.*
2. *Ô mon Dieu, je Te demande par Ta beauté la plus belle, or toute Ta beauté est belle : Ô mon Dieu, je Te demande par Ta beauté toute entière.*
3. *Ô mon Dieu, je Te demande par Ta majesté la plus majestueuse, or toute Ta majesté est majestueuse : Ô mon Dieu, je Te demande par Ta majesté toute entière.*
4. *Ô mon Dieu, je Te demande par Ton immensité la plus immense, or toute Ton immensité est immense : Ô mon Dieu, je Te demande par Ton immensité toute entière.*
5. *Ô mon Dieu, je Te demande par Ta lumière la plus lumineuse, or toute Ta lumière est lumineuse : Ô mon Dieu, je Te demande par Ta lumière toute entière.*
6. *Ô mon Dieu, je Te demande par Ta miséricorde la plus miséricordieuse, or toute Ta miséricorde est miséricordieuse : Ô mon Dieu, je Te demande par Ta miséricorde toute entière.*
7. *Ô mon Dieu, je Te demande par la plus accomplie de Tes paroles, or toutes Tes paroles sont accomplies : Ô mon Dieu, je Te demande par la totalité de Tes paroles.*
8. *Ô mon Dieu, je Te demande par Ta perfection la plus parfaite, or toute Ta perfection est parfaite : Ô mon Dieu, je Te demande par Ta perfection toute entière.*
9. *Ô mon Dieu, je Te demande par le plus grand de Tes Noms, or tous Tes noms sont grands : Ô mon Dieu, je Te demande par la totalité de Tes noms.*
10. *Ô mon Dieu, je Te demande par Ta toute-puissance la plus toute-puissante, or toute Ta toute-puissance est toute-puissante : Ô mon Dieu, je Te demande par Ta toute-puissance toute entière.*
11. *Ô mon Dieu, je Te demande par Ta volonté la plus accomplie, or toute Ta volonté est accomplie : Ô mon Dieu, je Te demande par Ta volonté toute entière.*
12. *Ô mon Dieu, je Te demande par le pouvoir par lequel Tu as autorité sur toute chose, or tout Ton pouvoir fait autorité : Ô mon Dieu, je Te demande par Ton pouvoir tout entier.*
13. *Ô mon Dieu, je Te demande par Ton savoir le plus pénétrant, or tout Ton savoir est pénétrant : Ô mon Dieu, je Te demande par Ton savoir tout entier.*
14. *Ô mon Dieu, je Te demande par Ton dire le plus agréé, or tout Tes dîres sont agréés : Ô mon Dieu, je Te demande par la totalité de Tes dîres.*

15. *Ô mon Dieu, je Te demande par la plus aimée de Toi des demandes que l'on Te fait, or toutes les demandes que l'on Te fait sont aimées de Toi : Ô mon Dieu, je Te demande par la totalité des demandes que l'on Te fait.*
16. *Ô mon Dieu, je Te demande par Ta dignité la plus digne, or toute Ta dignité est digne : Ô mon Dieu, je Te demande par Ta dignité toute entière.*
17. *Ô mon Dieu, je Te demande par Ta souveraineté la plus durable, or toute Ta souveraineté est durable : Ô mon Dieu, je Te demande par Ta souveraineté toute entière.*
18. *Ô mon Dieu, je Te demande par Ton règne le plus éclatant, or tout Ton règne est éclatant : Ô mon Dieu, je Te demande par Ton règne tout entier.*
19. *Ô mon Dieu, je Te demande par Ton élévation la plus sublime, or toute Ton élévation est sublime : Ô mon Dieu, je Te demande par Ton élévation toute entière.*
20. *Ô mon Dieu, je Te demande par Ta grâce la plus ancienne, or toute Tes grâces sont depuis toujours : Ô mon Dieu, je Te demande par Ta grâce toute entière.*
21. *Ô mon Dieu, je Te demande par le plus noble de Tes signes, or tous Tes signes sont nobles : Ô mon Dieu, je Te demande par la totalité de Tes signes.*
22. *Ô mon Dieu, je Te demande par l'Importance et la Domination qui sont Tiennes et je Te demande par toute chose importante et toute domination isolément.*
23. *Ô mon Dieu, je Te demande par ce qui fera que Tu me répondes lorsque je Te demande, alors réponds-moi, ô Dieu !*

« Lorsque le pèlerin spirituel parvient à la Présence de la Divinité (*al-ḥadrat al-ilāhiyya*) et voit par son regard intérieur la Présence de l'Unicité (*al-ḥadrat al-wāḥidiyya*), que son Seigneur se manifeste à lui par Ses Noms et Attributs et qu'il se rend compte que certains Noms et Attributs sont compréhensifs¹⁶⁷ (*muḥîṭ*) et d'autres compris (*muḥâṭ*) et que certains ont précellence sur d'autres, il adresse demande et prière à son Seigneur — dans un langage en adéquation avec sa condition et convenant à la présence en laquelle il se trouve — par le plus beau et le plus splendide des Attributs et par le plus digne et le plus parfait des signes ; cela se propage de son état à son dire et de

167. Les termes "compréhensif", "compris" et "compréhension" ont été utilisés ici, et dans tout ce travail, pour traduire les mots *muḥîṭ*, *muḥâṭ* et *iḥâṭa*. Ils ne faut donc pas entendre ces termes comme dérivant de "comprendre" dans le sens de "concevoir, saisir le sens", mais dans le sens de "contenir, inclure, englober et embrasser".

son for intérieur à son expression et il dit : « *Je Te demande par Ta splendeur la plus splendide* », etc.¹⁶⁸ [...] Et lorsqu'il laisse derrière lui la Présence de la Divinité pour la Présence de l'Unité synthétique (*ahadiyya djam'iyya*), en laquelle les Présences [des Noms et Attributs] s'ancantissent et les déterminations et multiplicités s'évanouissent et que [Dieu] Se manifeste à lui par la Possession absolue — comme lorsqu'Il dit « à qui le règne aujourd'hui ? » et comme il n'y a en ce jour ni créature, ni ordre, ni nom, ni forme, il est rapporté que nul ne Lui répond sauf Lui-même qui dit « à Dieu, l'Unique, l'Impérieux ! » (Cor. 40.16) —, il n'y a alors en cette station ni demande, ni quelqu'un à qui l'adresser, ni quelqu'un pour l'adresser. C'est l'"ivresse" qui est divagation, stupeur et trouble sous l'effet de la contemplation soudaine de la beauté du Bien-aimé. Si, par les grâces de son Bien-aimé, il se remet de cette divagation et stupeur et reprend ses esprits après les avoir perdus (*ṣahâ 'ani l-mahw*), et qu'il peut [à nouveau] discerner et faire la part des choses, du fait de l'affermissement de la contemplation en lui, de sa rectitude, de sa stabilisation et de son respect des cinq Présences, il voit que les Attributs, dont, lors du premier état de lucidité (*aṣ-ṣahw al-awwal*), il voyait certains comme splendides et parfaits et d'autres comme plus splendides et plus parfaits, sont tous les manifestations d'une Essence purement Une et les éclats de beauté d'une pure Lumière véritable : en cette station, il ne voit donc pas de précellence et de dignité supérieure mais voit tous [les Attributs] comme étant dignité, splendeur, beauté et clarté, et il dit « *toute Ta splendeur est splendide* » et « *toute Ta dignité est digne* » sans qu'il y ait de plus digne là-dedans, car tous sont les vagues de l'océan de Son existence et les éclats de lumière de Son essence, tous identiques les uns aux autres et identiques à l'Essence. La supériorité est donc établie dans le premier état conscient et niée dans la conscience qui suit l'inconscience en même temps que l'on fait retourner les multiplicités à Lui.

Cela si l'on considère les manifestations par les Noms et Attributs, mais si ce qui est visé ce sont les manifestations créaturelles et les plus belles apparences relevant de l'Activité [divine], et bien l'ascension jusqu'à la réalisation de la station de la Volonté absolue (*mashî'a muṭlaqa*) en laquelle les déterminations de l'Activité s'anéantissent n'est possible qu'après avoir progressé à travers les degrés des déterminations. [...] Donc, avant d'atteindre cette station, le pèlerin spirituel voit certains des Noms divins — comme les Intelligences immatérielles et les Anges éperdus d'amour — comme plus splendides

168. La pleine compréhension de ce passage et de ce qui va suivre peut exiger la lecture de plusieurs des chapitres qui vont suivre, en particulier « les déterminations de l'Effusion sanctissime » p.257s., « le Nom suprême et les autres Noms » p.314s., « le monde des Noms » p.318s., « toute réalité non-composée est toutes choses » p.340s., et « par le Nom de Dieu » p.424s.

que d'autres et il demande par ce qui est plus splendide, plus beau et plus parfait. Et lorsqu'il atteint la station de la proximité absolue et voit la Miséricorde qui s'étend à toutes choses (*ar-raḥmat al-wâsi'a*), l'Existence universelle (*al-wudjûd al-mullaq*), l'Ombre qui se déploie (*aẓ-ẓill al-munbasit*) et la Face qui persiste (*al-wadjh al-bâqî*) en lequel tous les existants s'évanouissent et tous les mondes — corps ténébreux et esprits lumineux — s'anéantissent, il voit que le rapport de la Volonté à tous est équivalent et qu'elle est donc avec toute chose [...]. Il nie alors la précellence et dit « *toute Ta splendeur est splendide* » et « *toute Ta beauté est belle* ». Ce que nous venons de mentionner est commun pour tous les paragraphes, même si certains sont plus en rapport avec le premier cas et d'autres avec le second. » (*Sharḥ*, p.16-19)

Misbâh al-hidâya ilâ l-khilâfa wa l-wilâya

Ce second ouvrage¹⁶⁹ en arabe est une courte épître de 80 pages in-8° achevée deux ans après le texte précédent, en 1349/1931, le 25 du mois de *shawwâl*. L'édition utilisée est celle publiée par la Fondation pour l'édition et la publication des œuvres de l'Imam Khomeyni accompagnée d'une importante introduction-commentaire de 156 pages par Sayyed Djalâl ad-dîn Âshtiyânî¹⁷⁰ (1372hs/1993, 167+148p.).

Le thème du traité est « une pointe de la réalité essentielle de la Licu-tenance de Muhammad et une gouttelette de la réalité essentielle de la Proche-amitié de 'Alî, sur eux les salutations éternelles depuis toujours et à jamais, et la manière dont elles sont diffusées dans les mondes occultes et manifestes et pénètrent les divers degrés de la descente et de la remontée, en faisant brièvement allusion à la station de la Prophétie [...] et au fait qu'elle est également diffusée dans les mondes, persistant en permanence depuis toujours et à jamais » (*Misbâh*, p.12)¹⁷¹. L'Imam a lui-même conscience d'avoir exposé dans

169. Un petit opuscule bibliographique (*Kutub al-Imâmi l-Khomeyni* de R.Ostâdî) cite, d'après d'autres sources — la *Dharî'a* d'Aqâ Bozorg Tehrânî et *Ayine-ye dâmeshwarân* de R.A. Yazdî —, trois textes écrits en 1348/1930 : 1. *Ta'liqa 'alâ Sharḥ hadith ra'si l-djâlût*, annotations en arabe sur le commentaire par Qâdî Sa'id Qomî d'un hadith où l'Imam Ridâ controversé avec les représentants de diverses religions et en particulier un responsable de la communauté juive (désigné comme *ra's al-djâlût*) ; 2 et 3. deux commentaires sur ce même hadith, l'un en arabe et l'autre en persan. L'auteur de cet opuscule précise qu'il n'a pu voir les manuscrits de ces textes, qui n'en font peut-être bien qu'un en réalité. Quoi qu'il en soit, la Fondation pour l'édition et la publication des œuvres de l'Imam Khomeyni a publié en 1417/1996 le premier de ces textes sous le titre de *at-Ta'liqa 'alâ l-Fawâ'id r-riḍawiyya* (190p.). Le commentaire de Qâdî Sa'id Qomî est daté du 14 *rabi' awwal* 1099/1688 et les gloses de l'Imam du 22 *rabi' awwal* 1348/1930.

170. Il existe également une édition publiée à Beyrouth (*Mu'assasat al-wafâ'*, 1403/1983, 160p.) par les soins de S.A.Fehrî.

171. L'Imam fait remarquer ailleurs que traiter de ce sujet est du niveau « de chauves-souris qui voudraient décrire le soleil qui illumine le monde » (*40 hadiths*, p.546).

cc *Flambeau de la guidance vers la Lieu-tenance et la Proche-amitié* des doctrines « dont je ne pense pas, dit-il, que tu aies entendu parler dans d'autres écrits » (*Miṣbâh, wamiq* 7 p.86)¹⁷² car « nous y avons présenté de délicates vérités doctrinales tout à fait inédites » (*Ta'liqât*, p.180 ; pour d'autres renvois au *Miṣbâh*, voir *Ta'liqât*, p.185, *Âdâh*, p.136, 245, 293, 40 *hadiths*, p.592, 625, 635).

Certains de ces points doctrinaux seront présentés en détail dans divers chapitres de ce travail — en particulier « la Proche-amitié absolue » (p.41s.), « le Nom *Allâh* et la Fonction prophétique universelle » (p.41s.), « la détermination immuable de Muḥammad » (p.41s.) et « la lumière de Muḥammad et 'Alî » (p.41s.) — et l'on aura ainsi l'occasion de se rendre compte de toute l'ampleur de ces conceptions tournant autour de la Réalité essentielle du Prophète et des Imams. Quant à leur caractère inédit, il est semble-t-il bien réel : jusqu'à présent je n'ai pu repérer des traces de certains de ces développements que dans quelques annotations de M.R.Qomshe'î sur les *Fuṣûs*¹⁷³. La doctrine akbarienne de l'Homme universel est certes à la base de la conception et de l'expression de tout cet exposé doctrinal mais, outre le fait qu'elle paraît souvent plus profondément comprise chez l'Imam que chez bien des commentateurs de l'école akbarienne, elle est ici poussée dans ses extrêmes limites pour exprimer une vision de la Proche-amitié et de la Prophétie qui est le fruit d'une profonde méditation des traditions des Imams Infaillibles sur ce thème et qui ne fera que se conforter dans les œuvres ultérieures. Si certains éléments de cette vision étaient auparavant inédits — le texte de l'Imam étant d'ailleurs resté lui-même longtemps inédit — cela ne signifie donc pas qu'ils étaient inconnus, bien au contraire, puisqu'ils sont une base fondamentale de toute la tradition initiatique purement imamique¹⁷⁴ et de tout

172. Etant donné le découpage de cette épître en courts chapitres occupant souvent moins d'une page, les références seront toujours faites à la fois à la page de cette édition et au titre numéroté du chapitre afin d'en faciliter le repérage dans d'autres éditions.

173. Pour ne citer ici qu'un exemple particulièrement clair et frappant, Ibn 'Arabî et les maîtres de son école professent que seule la Prophétie annonciatrice (*nubuwwa ta'rifiyya*) perdure sous le nom de *Wilâya* après la clôture du cycle de la Prophétie législatrice (*nubuwwa tashri'iyya*) : ainsi les Pôles après le Prophète Muḥammad et même le Sceau des Saints ont le rang de simple Prophète (*nabî*), pas celui de Prophète envoyé (*nabî mursal*) ou législateur (*musharri'*) (voir *Fuṣûs*, p.62, *Qayṣari*, p.109). On verra ci-après, à la fin du tout dernier chapitre (p.481), que pour l'Imam, le rang de Prophète législateur est acquis pour tous ceux qui ont accompli le quatrième et dernier voyage spirituel et que cela est le cas des Imams infaillibles qui sont les Remplaçants du Prophète. Si tout en ayant ce rang ils n'assument pas cette fonction, c'est qu'elle a été intégralement et définitivement accomplie par le Prophète et qu'il n'y a donc plus lieu pour quiconque de légiférer mais tout au plus d'assumer pleinement sa législation en la puisant à la même source que lui.

174. On pourra en trouver certains échos dans l'ouvrage déjà cité de M.A.Amir-Moezzi sur le *Guide divin dans le shî'isme originel*, p.75-84.

ce qui la touche d'assez près. La nouveauté consiste donc à la fois dans le fait que cette vision est exposée de manière détaillée et dans le fait qu'elle est conçue et exprimée dans le langage de l'école akbarienne. En ce qui concerne ce dernier point, il faut dire que certains aspects inédits proviennent précisément d'une compréhension pénétrante des enseignements d'Ibn 'Arabî — voir par exemple ce qui est dit du processus d'apparition des Noms divins et de leurs déterminations dans les chapitres sur « le Lieu-tenant suprême » (p.41s.), « les déterminations de l'Effusion sanctissime » (p.41s.) et « les déterminations immuables » (p.41s.) — et d'une grande précision et adéquation de l'expression — voir par exemple le chapitre sur « la Nébulosité » (p.41s.) et ce qui est dit juste auparavant du “Trésor caché” (p.41) — qui ne sont pas des moindres qualités de l'ouvrage. D'autant plus qu'à la profondeur de la méditation sur la tradition imamique et à la pénétration des doctrines akbariennes s'ajoute une maîtrise des enseignements des philosophes péripatéticiens et illuministes qui permet entre autres à l'auteur de dissiper certaines difficultés et incompatibilités apparentes (ainsi pour la question du premier émané, voir le chapitre sur « la lumière de Muḥammad et de 'Alī » p.41s.), ce qui constitue encore un troisième atout de l'œuvre.

Le plan de l'ouvrage suit le processus d'apparition de Celui qui est le Lieu-tenant de l'Existence absolue pour sa manifestation à tous les degrés de l'existence. Il est divisé en deux lanternes (*mishkât*) qui correspondent, l'une au domaine purement métaphysique des déterminations strictement internes à l'Existence absolue, l'autre au domaine concret de la manifestation extérieure avec tous ses degrés¹⁷⁵. La première réunit cinquante-six flambeaux (*mishbâḥ*; p.13-43) et la seconde en comprend trois en rapport avec trois niveaux principaux selon lesquels on peut envisager les fonctions de Lieu-tenance, de Prophétie et de Proche-amitié au sein de la manifestation. Le premier flambeau, fait de vingt et une “lumières” (*nûr*; p.43-59), est celui du monde de l'Ordre (*'âlam al-amr*), intermédiaire entre le domaine purement métaphysique et les

175. En réalité il n'y a rien d'extérieur à l'Existence car tout ce qui sort du domaine de l'Existence tombe du même coup dans le néant. Intérieur et extérieur désignent ici les déterminations purement interne à l'Essence divine et les déterminations de Son Activité qui est la manifestation de Son Essence. En comparant cela à l'âme humaine — le plus grand signe de Dieu pour Se faire connaître — on dira que le rapport entre l'Activité et l'Essence est en quelque manière comme le rapport entre notre pensée détaillée et notre connaissance synthétique permanente : notre pensée détaillée n'est pas une invention spontanée, elle est l'activité d'effusion de ce qui est en permanence contenu dans notre intelligence synthétique et non-composée au fond de nous-mêmes. Mais la pensée détaillée, même si elle est une descente de niveau par rapport à l'intelligence synthétique, n'est pas autre chose que nous-mêmes et n'a d'autre existence que la nôtre : l'intelligence synthétique est faite des déterminations purement internes à nous-mêmes, la pensée détaillée est faite des déterminations de notre activité de pensée qui est manifestation de l'intelligence synthétique.

déterminations extérieures, puisqu'il est précisément l'effusion même de l'Existence qui se déploie dans ces déterminations. Le second flambeau, avec ses treize "levants" (*maṭla'* ; p.59-81), est celui des mondes purement spirituels et intelligibles. Le troisième, subdivisé en douze "lueurs" (*wamîd* ; p.81-90) se rapporte proprement à ce monde et à la manifestation humaine de ses fonctions. A titre d'illustration, voici les paragraphes qui introduisent et présentent ces diverses parties :

- « Première lanterne, sur ce qui peut être dévoilé de certains secrets de la Lieu-tenance de Muḥammad et de la Proche-amitié de 'Alī en la Présence du Savoir, et d'une infime partie de la station de la Prophétie par la voie du symbole et de l'indication allusive dans le langage des maîtres de la Connaissance appartenant à l'élite des partisans des Gens de la Demeure de l'Infaillibilité et de la pureté que les Prières et la Paix divines soient avec eux. Il s'y trouve des flambeaux lumineux qui indiquent des vérités certaines dont on retire des connaissances concernant la foi. » (p.13)

- « Seconde lanterne, sur ce qui te sera présenté de certains secrets de la Lieu-tenance, de la Proche-amitié et de la Prophétie dans le domaine concret et les mondes de l'Ordre et de la création par symboles voilés dans le langage des gens du cœur parmi les aimés et les maîtres du pèlerinage spirituel doués de goût et d'esprit. Il s'y trouve des lumières divines qui jaillissent de flambeaux occultes et indiquent des secrets seigneuriaux.

1. Premier flambeau, sur les effluves du monde de l'Ordre qui, venues du Souffle du Tout-Miséricordieux, ont illuminé le cœur conformément au goût de ceux qui ont goûté le nectar de la guidance à la coupe de la Proche-amitié et qui sont entrés dans la cité du savoir et de la connaissance par sa porte [référence au hadith prophétique disant « *je suis la cité du savoir et 'Alī en est la porte* »¹⁷⁶] après en avoir pris l'autorisation de ses maîtres. Il s'y trouve des lumières indiquant des secrets. » (p.43)
2. « Second flambeau, sur ce qui se révèle à toi des secrets de la Lieu-tenance, de la Prophétie et de la Proche-amitié dans le domaine occulte et les lumières divines intelligibles. Il s'y trouve des vérités concernant la foi qui se lèvent de levants lumineux par lesquelles tu progresseras peut-être vers les perfections humaines. » (p.59)
3. « Sur les secrets de la Lieu-tenance, de la Prophétie et de la Proche-amitié dans le domaine créaturel apparent, sur le secret de la mission des Prophètes, que la Paix soit avec eux, et sur leur rapport à notre Prophète, que Dieu prie sur lui et sa famille, par quoi l'on clôture notre

176 . MADJLESĪ, *Biḥār al-anwār*, t.40 p.200-207, bâb annahu bâbu madīnati l-'ilm wa l-hikma, (en particulier had.4).

propos. Il s'y trouve des lueurs lumineuses indiquant des secrets seigneuriaux. » (p. 81)

D'après l'introduction l'Imam se proposait aussi d'aborder « la réalité essentielle et les apparences de l'Arbre qui fut interdit à notre père Adam, que la Paix soit avec lui » dans un chapitre qui aurait été intitulé « Arbre lumineux » avant de nous offrir dans un « présent gnostique le dévoilement du secret des deux arcs de l'existence formant un cycle suprasensible descendant et remontant » (*Miṣbâḥ*, p.12), mais cette résolution du départ n'a malheureusement pas trouvé de réalisation extérieure¹⁷⁷.

Ta'liqât 'alâ Sharḥ Fuṣūṣi l-hikam wa Miṣbâḥi l-uns

Cet ouvrage est en fait l'édition séparée (Mo'assese-ye pasdâr-e eslâm, 1406/1985, 322p.) des annotations en arabe que l'Imam avait écrites en marge de ces deux livres, pour l'essentiel pendant qu'il les étudiait avec Mîrzâ Moḥammad 'Alî Shâhâbâdî (donc entre 1347-1354/1929-1936, mais la dernière annotation sur le *Miṣbâḥ al-uns* est datée du 26 *djumâdâ thâniya* 1355/1937). Cette édition est une copie d'une belle calligraphie occupant environ une demi-page in-8° (en se basant sur la mise en page des éditions de la Fondation pour l'édition et la publication des œuvres de l'Imam Khomeyni, on peut estimer que les 294 pages calligraphiées correspondraient environ à 184 pages imprimées) : 193 pages sont consacrées aux annotations sur le commentaire par Dâwûd Qayṣarî des *Fuṣūṣ al-hikam* d'Ibn 'Arabî ; 101 pages comprennent celles sur le *Miṣbâḥ al-uns*, commentaire par Ḥamza Ibn Fanârî du *Miftâḥ ghaybi l-djam' wa l-wudjûd* de Qûnawî. Les annotations sur *Qayṣarî* s'arrêtent page 397 à la fin du *faṣṣ ayyûbî*, soit aux quatre cinquièmes de l'ouvrage (*Ta'liqât*, p.205). Celles sur *Fânârî* prennent fin à la page 144, soit environ aux deux cinquièmes de ce livre, bien que l'Imam ne l'ait étudié avec son maître que jusqu'à la page 44 comme il le précise dans ses annotations sur cette page (*Ta'liqât*, p.251 et 311).

Il n'y a rien à ajouter, en ce qui concerne ces annotations, à ce qui a déjà été dit dans l'avant-propos de l'importance des gloses pour l'étude des auteurs traditionnels, importance déjà soulignée par H.Corbim qui remarque à juste

177. On en trouve cependant quelques bribes dans *Serr*, p.46s., *Âdâb*, p.70-72, 75-78, 102, 215, 278, 353-354 et 40 *hadiths*, p.123. Pour l'Imam « l'affaire de l'Arbre et de la consommation de son fruit par Adam, que la Paix soit avec lui, fait partie des savoirs secrets du Coran et des Gens de la Demeure de l'infailibilité et de la pureté, que la Paix soit avec eux, car de nombreuses connaissances y sont incluses sous forme symbolique ; c'est pourquoi la raison d'être de la législation de bien des pratiques de service divin est donnée dans les nobles hadiths comme étant cette affaire d'Adam [...] » (*Âdâb*, p.75). L'Imam regrette de ce fait de n'avoir jamais pu réaliser son ancien projet de consacrer une épître à ce thème (*ibid.*).

titre que « c'est dans une glose, parfois très longue, que l'on entamait les polémiques, qu'aujourd'hui l'on publierait sous forme d'article dans une revue philosophique. [...] Les gloses de Mollâ Šadrâ sur le *Šifâ* d'Avicenne ou sur la *Théosophie orientale* de Sohrawardî sont non moins personnelles que ses œuvres systématiques »¹⁷⁸. On aura l'occasion de le vérifier lors de nos fréquentes références et citations de ces annotations.

Tchahl hadîth

Le premier ouvrage en persan de l'Imam, achevé le 4 *muḥarram* 1358/1939, est un volumineux commentaire (environ 555 pages in-8°) d'une sélection de quarante hadîths. Les références sont faites à l'édition de la Fondation pour l'édition et la publication des œuvres de l'Imam Khomeyni (1371hs/1992, 800p.)¹⁷⁹.

Le recueil de quarante hadîths, commentés ou non, est comme on le sait un genre assez répandu tant dans le monde sunnite — où tout le monde connaît celui de Nawawî — qu'en milieu chiite, où l'un des plus célèbres est celui du Shaykh Bahâ' ad-dîn Muḥammad 'Âmilî plus connu sous le nom de Shaykh Bahâ'î. La raison en est un hadîth qui dit : « *Celui qui préservera pour ma communauté quarante hadîths dont ils profiteront sera ressuscité le Jour de la résurrection comme savant et docte* » (M.B.MADJLESÎ, *Biḥâr al-anwâr*, II/156). C'est pour que la communauté puisse en profiter que l'Imam nous dit avoir accompagné sa sélection de commentaires « convenant pour le commun » et écrits en persan (*40 hadîths*, p.1). Il ne faut pas trop se laisser abuser par ce terme de *commun* ('*amma*) qui désigne en fait le commun des *talaba* cultivés et doués d'aptitudes spirituelles, par opposition avec l'élite intellectuelle et spirituelle des adeptes chevronnés de la gnose : si le contenu de ce livre est en règle générale plus simple que celui des ouvrages précédents, c'est loin d'être un ouvrage de vulgarisation et il contient bien des développements intéressants et même des prises de positions originales sur des questions aussi complexes que les Attributs divins (voir ci-après le chapitre « le sens des Attributs » p.41s.). Cette préoccupation d'être profitable au commun qui apparaît avec cet ouvrage se confirmera dans les œuvres suivantes comme une des orientations importantes de l'Imam qui ne concevait pas son rôle — et plus généralement celui du « religieux » — comme celui d'un érudit enfermé dans sa faculté, mais comme celui de quelqu'un chargé d'assumer à la mesure de ses capacités la fonction de guidance du Prophète et des Imams en atten-

178. *La Philosophie iranienne islamique*, p.21 ; voir aussi la note de T.Izutsu à propos des autres grandes traditions orientales dans son introduction au *Sharḥ Manzûmati l-hikma* de M.M.Âshtiyânî, p.10.

179. Autre édition, sans annotations ni index : Markaz-e nashr-e farhangî-ye radjâ', 1367hs/1988, 556p.

dant la remanifestation de l'Imam du temps. C'est pour cette raison sans doute que le passage au persan est désormais un fait acquis auquel ne feront exception que les écrits destinés à l'usage de la *hawza* (écrits juridiques).

Le choix des hadiths de cette sélection est aussi caractéristique à cet égard : il ne s'agit pas seulement de hadiths doctrinaux et théoriques — qui sont même minoritaires — mais aussi de hadiths dont le propos est l'éducation des mœurs et la formation spirituelle, ce qui vient à nouveau illustrer la constante préoccupation de l'Imam pour la réalisation spirituelle. A chaque occasion qui se présente, dans ses écrits ou dans ses discours, l'Imam insiste sur le fait que la formation spirituelle est le but de la mission de tous les Prophètes car seule cette formation peut permettre d'éviter que le savoir ne devienne le plus grand voile (*al-ḥidjâb al-akbar*) et que même la connaissance théorique de la doctrine de l'unité (*tawḥîd*) soit alors un obstacle empêchant d'arriver au but suprême qu'est la connaissance de Dieu (*ma'rifat Allâh*) (voir 40 hadiths, p.625, *Âdâb*, p.11, 93, *Ḥamd*, p.46). C'est pourquoi le Prophète avait déclaré : « *J'ai été suscité pour accomplir les nobles caractères* » (TABARSÎ, *Madjma' al-bayân*, commentaire de Cor. 96.4, cité dans 40 hadiths, p.511, *Djehâd*, p.24).

« Tant que l'homme est en quête de la Réalité divine et en chemin vers Dieu par la pensée et l'argumentation, son cheminement relève de l'intelligence et du savoir et il n'est pas des gens de la connaissance et des compagnons de la gnose, mais se trouve au contraire dans le plus grand et le plus immense voile. [...] La première condition pour être réellement en chemin vers Dieu est de sortir de la demeure obscure du "moi", de soi-même et de l'égoïsme [...]. Selon la Loi révélée, il n'y a réellement voyage [et donc application des statuts relatifs à l'état de voyageur] qu'après qu'on soit sorti de son domicile et que les traces de sa cité aient disparu [c'est-à-dire que l'on ne voie plus les murs et que l'on n'entende plus l'appel à la Prière rituelle] ; de même ce voyage gnostique vers Dieu et cette émigration de la conscience n'est réelle qu'après sortie de la demeure obscure du "moi" et disparition de ses traces. Tant que les murs des déterminations et l'appel de la multiplicité sont là, l'homme n'est pas en voyage, il croit l'être et a des prétentions au cheminement et au pèlerinage spirituel. Le Très-Haut a dit : « **Celui qui sort de sa demeure pour émigrer vers Dieu et Son envoyé puis est atteint par la mort, sa récompense incombe à Dieu** » (Cor. 4.100) » (40 hadiths, p.625).

La voie qui mène à Dieu commence donc par le combat intérieur contre les défauts de son âme et est couronnée par la pleine réalisation du *tawḥîd*, autrement dit par la prise de conscience de l'absolue unicité et unité de l'Existence. C'est donc comme en écho de ce pèlerinage spirituel que ces quarante hadiths s'ouvrent par celui où le Prophète accueille un groupe de combattants en disant : « *Bienvenue à des gens qui ont accompli le petit*

djihâd et à qui il reste à accomplir le grand djihâd [...] : le djihâd contre soi-même. » (*furû' al-Kâfi* V/12, K. al-djihâd, bâb wudjûhi l-djihâd, had.3) ; et qu'ils s'achèvent sur celui ou l'Imam Sadjdjâd, interrogé sur la doctrine de l'unité, répond : « **Dieu, tout-puissant et majestueux, savait qu'il y aurait à la fin des temps des gens profonds et Dieu le Très-Haut a donc révélé "dis : Il est Dieu, Un..."** [la sourate 112, "l'Unité"] **et les versets de la sourate "le fer" jusqu'à "Il est savant de ce qui est dans les cœurs"** (Cor. 57.1-6) ; **celui qui vise au-delà est perdu.** » (*uṣûl al-Kâfi* I/91, K. at-tawhîd, bâb an-nisba, had.3). Entre ces deux, les thèmes des hadiths peuvent à peu près être regroupés comme suit (les numéros correspondant aux chapitres) :

- les obstacles à la voie : 2. l'ostentation ; 3. l'infatuation ; 4. l'orgueil ; 5. la jalousie ; 6. l'amour de ce bas monde ; 7. la colère ; 8. l'esprit de clan ; 9. l'hypocrisie ; 10. les passions de l'âme et l'expectative (*tûl al-amal*) ; 19. la médisance ;

- le parcours de la voie : 11. la nature humaine essentielle (*fiṭra*) ; 12. la méditation (*tafakkur*) ; 13. s'en remettre à Dieu (*tawakkul*) ; 14. la crainte et l'espérance ; 15. la mise à l'épreuve du croyant ; 16. la persévérance ; 17. le repentir ; 18. le souvenir de Dieu ; 20. la dévotion pure (*ikhhlâṣ*) ; 21. la reconnaissance ; 22. l'aversion de la mort ; 23. les catégories de personnes en quête de savoir ; 24. les diverses sortes de savoir ; 25. le doute et l'obsession (*waswâs*) ; 26. l'excellence du savoir ; 27. service divin et présence du cœur ; 29. recommandations du noble Envoyé au Commandeur des Fidèles ; 32. la certitude ; 33. le lien de dévotion aux Imams (*wilâya*) et les œuvres ; 34. le rang du fidèle auprès de Dieu ;

- la connaissance : 28. la rencontre de Dieu ; 30. les diverses sortes de cœurs ; 31. l'on ne connaît pas réellement la Réalité suprême, l'Envoyé de Dieu et les Imams ; 35. la connaissance des Noms de la Réalité divine et la question du déterminisme ou du libre arbitre ; 36. les Attributs de la Réalité divine ; 37. la connaissance de Dieu (*ma'rifat Allâh*), du Prophète et des détenteurs du commandement (*ûlû l-amr*) ; 38. création d'Adam à l'image de Dieu ; 39. le bien et le mal.

En raison de la variété des thèmes abordés dans ce livre, on peut estimer qu'environ 125 pages se rapportent plus directement au sujet de ce travail, les autres devant servir à des études sur la cosmologie et l'anthropologie, en particulier l'étude de la voie spirituelle.

Serr as-ṣalât

Achévé le 21 *rabî' thâni* 1358/1939, soit quelques mois après le livre précédent, *Serr as-ṣalât* ou *Me'râdj as-sâlekîn-o ṣalât al-ârefîn* est, comme ses titre et sous-titre le laissent entendre, un traité sur le symbolisme ésotérique de la Prière rituelle et de ses préliminaires. Bien qu'il soit rédigé en persan, ce traité de 117 pages in-8° (le manuscrit autographe étant de 96 pages)

s'apparente aux premiers écrits par sa difficulté et sa profondeur, comme le laisse d'ailleurs entendre l'Imam dans son introduction (*Ādāb*, p.2) à son autre livre sur le même thème (qui est le titre suivant de cette présentation). L'édition servant ici de référence est celle de la Fondation pour l'édition et la publication des œuvres de l'Imam Khomeyni (1369hs/1990, 30+169+96p, incluant la reproduction du manuscrit autographe dont la photocopie de la première page a été insérée ici avant la table des matières).

A vrai dire, c'est même sans aucun doute le plus difficile de tous les textes de l'Imam et c'est une des raisons pour lesquelles c'est, de tous ceux qui relèvent du domaine de cette étude, celui qui sera le moins mis à contribution : toute référence ou citation aurait trop souvent dû être accompagnée de longues explications. C'est peut-être aussi, par ailleurs, le plus original de ses ouvrages car, bien que les écrits ne manquent pas qui traitent de l'ésotérisme de la Prière rituelle ou de ses règles spirituelles¹⁸⁰, il faut dire, tout en réservant à chacun ses qualités propres, que jamais je n'ai vu quelque chose qui ressemble au contenu de ce traité. Il faudrait en fait consacrer à ce thème et aux ouvrages qui s'y rapportent une étude à part dans laquelle les deux écrits de l'Imam occuperaient à juste titre une place de choix.

La raison pour laquelle l'Imam a consacré deux ouvrages à cette pratique rituelle est qu'elle occupe parmi les œuvres de service divin (*ibādāt*) une place tout à fait particulière puisqu'elle en est comme la synthèse et qu'elle est le rite central et axial de l'islam. C'est ce qu'exprime clairement ce hadith du Prophète qui dit que « *la Prière rituelle est l'ascension du fidèle (aṣ-ṣalāt mi'rādju l-mu'min)* » (MADJLESĪ, *l'tiqādāt*, p.29) ou encore celui rapporté de l'Imam Riḍā (le huitième Imam, m.203/818) selon lequel « *la Prière rituelle est l'offrande sacrificielle (qurbân) de tout homme pieux* »¹⁸¹ (*furu' al-Kâfi*, II/265, K. aṣ-ṣalât, bâb faḍli ṣ-ṣalât, had.6 ; IBN BÂBÛYE, *K. man lâ yaḥḍuruhu l-faqīh*, I/56, K. aṣ-ṣalât, bâb faḍli ṣ-ṣalât, had.16 ; *Uyûn akh-*

180. Sans pouvoir dresser une liste exhaustive, citons au moins, d'Ibn 'Arabî, les *Tanazzulât marwisiyya* (publiées au Caire en 1961 sous le titre de *Latâ'if al-asrâr*) et les passages des *Futûḥât al-makkiyya* consacrés à la Prière rituelle, et *al-Minaḥ al-quddûsiyya*, du Shaykh Aḥmad 'Alawî ; pour le shiisme, citons *Falâḥ as-sâ'il* du Sayyed Ibn Ṭâwûs (Qom, Daftar-e tablighât-e eslâmî, sd.), *at-Tanbihât al-'aliyya 'alâ wazâ'ifi ṣ-ṣalâti l-qalbiyya* du *Shahîd thâni* (Zayn ad-dîn 'Amilî, m.966/1558 ; éd. S.D.Başrî, Mashhad, Aslân-e qods-e reḡawî, 1413/1992), *Asrâr al-'ibādât wa ḥaqīqat aṣ-ṣalât de Qādî Sa'id Qomî* (éd. S.M.B.Sabzewârî, Publ. de l'univ. de Téhéran, 1339hs/1960) et enfin *Asrâr aṣ-ṣalât* de Djawâd Aqâ Malekî Tabrizî (Téhéran, Farhûmand, 1391/1972), ces quatre derniers livres étant connus et cités par l'Imam (voir *Serr*, p.9, 32, 40, 82-83).

181. Quelqu'un qui a un peu connaissance des diverses traditions religieuses de l'humanité pourrait fonder un livre entier sur les correspondances entre le rite de la Prière et les thèmes de l'ascension — en particulier, bien sûr, les étapes du *mi'râdj* du Prophète — et du sacrifice en tant que rite fondamental de toute tradition.

bâri r-Ridâ, II/7, bâb 30, had.16). Le propos de l'Imam est donc de livrer dans la mesure du possible le sens ésotérique des diverses pratiques rituelles liées à la Prière et cela selon divers niveaux correspondants aux diverses étapes du pèlerinage spirituel jusqu'aux degrés les plus élevés. Il est on ne peut mieux servi dans son projet par la richesse de la tradition des Imams de la famille du Prophète en ce domaine¹⁸² (par exemple en ce qui concerne le rapport des rites d'ablutions purificatrices avec la faute d'Adam) et il cite en particulier souvent le *Miṣbâh ash-sharî'a*, ouvrage attribué à l'Imam Ṣâdiq¹⁸³ qui comprend de nombreuses interprétations des rites et pratiques de l'islam ainsi que des règles de bienséance spirituelle à respecter à leurs propos.

L'introduction du livre en présente d'abord le thème (en trois chapitres) avant de développer la notion de présence du cœur (*ḥuḍûr al-qalb*, en trois chapitres également). Il se divise ensuite en deux parties, la première étant consacrée aux préliminaires de la Prière (quatre chapitres sur la pureté et les rites de purification, deux sur le vêtement de l'orant, deux sur l'oratoire, un sur les temps de Prière et un sur l'orientation vers la Kaaba) et la seconde traitant de l'appel à la Prière (un chapitre) et des actes de la Prière proprement dite : station debout (1 ch.), intention (1 ch.), formule de sacralisation inaugurale (*takbirat al-ihrâm*, 1 ch.), récitation du Coran (4 ch. incluant un commentaire de la *Fâtiḥa*), l'inclination (*rukû'*, 1 ch.), la seconde position debout (1 ch.), la prosternation (1 ch.), l'attestation de foi et les salutations finales (1 ch.). Il se termine par une conclusion évoquant la proclamation trois fois répétée de la supériorité divine (*takbîrât thalâtha*) que les shiïtes font après chaque Prière. En guise d'illustration, voici le passage de l'introduction qui explique la différence existant entre la Prière de celui qui est en voie vers Dieu (*sâlik*) et celle de celui qui a accompli ce pèlerinage spirituel (*wâsil*), passage qui vient en réponse à ceux qui pensent que, puisque la Prière est l'ascension du fidèle, celui qui a achevé cette ascension peut désormais la délaisser.

« Il est clair et limpide pour les maîtres en connaissances métaphysiques que, tant que le pèlerin spirituel est en chemin et en cours de pérégrination vers Dieu, sa Prière et ses autres rites sont grandement différents de ceux du proche ami parfait qui est parvenu au bout du chemin, est arrivé au terme ultime de la montée vers la perfection et de l'ascension spirituelle et a posé le

182. Remarquons que les deux hadiths cités précédemment ne sont pas présents, semble-t-il, dans les recueils sunnites, même si le premier est connu des soufis (voir *Tanazzulât mawsiliyya*, p.103 et M.CHODKIEWICZ, *un Océan sans rivage*, p.196 n.36).

183. Voir *Serr*, p.43, 50, 57, 78, 96, 104-105, 109-110, 112 et aussi *Âdâb*, p.8, 17, 49, 61, 72, 82, 98, 104, 174, 219, 352, 357, 363, 367 ; l'Imam présente alors ces textes comme des hadiths de l'Imam Ṣâdiq, mais il écrira plus tard qu'ils lui paraissent être d'un gnostique qui les aurait attribués à cet Imam (*Rah-e 'ishq*, p.35 ; cf. ci-dessus p.96).

picd dans l'assemblée intime « à la distance de deux arcs » (Cor. 53,9). En effet, tant que le pèlerin spirituel est en chemin et en cours de pérégrination vers Dieu, sa Prière est la monture de l'ascension et le tapis volant de l'arrivée (*borâq-e 'orûdj-o rafraf-e woşûl*) tandis qu'après l'arrivée sa Prière est l'empreinte des théophanies (*naqshe-ye tadjalliyât*) et la forme des contemplations de la beauté de l'Aimé, sans misc en œuvre d'une volonté délibérée dans sa composition, bien au contraire [...]. Brièvement dit, pour ceux qui sont plongés dans la contemplation de la beauté du Beau, des théophanies occultes ont lieu qui produisent des mouvements de désir au secret de leur cœur et, de ces émotions au secret du cœur, des effets se produisent dans le domaine physique (*molk*), [effets] qui correspondent — en adéquation avec la nature des théophanies — à l'un des rites ou des actes de service divin. Et alors même qu'ils n'ont d'attention indépendante pour le comment d'aucun d'entre eux, aucun détail ni condition de leurs règles formelles n'est modifié, rien ne leur est ajouté ou retranché et ils ne présentent pas de différence par rapport à leurs statuts dans la Loi révélée [...].

Cette extase (*djadhbe*) spirituelle et extinction totale [de celui qui reçoit les théophanies en ces théophanies] est à l'exemple de l'amant en état d'extase (*'âsheq-e madjdhub*) et de ses mouvements amoureux ou de l'ennemi juré et de ses mouvements haineux, car les mouvements et le comportement d'aucun d'eux n'est le fait d'une réflexion délibérée sur les prémisses [qui déterminent la décision d'une action réfléchie]. L'amant n'a pas besoin, dans le jeu amoureux, d'ordonner des prémisses pour en tirer la conclusion : la réalité même de l'amour est un feu qui surgit du cœur de l'amant et dont l'ardeur se diffuse en son for intérieur comme en son apparence extérieure et ce sont ces mêmes manifestations amoureuses au secret de son cœur qui apparaissent sous la forme du jeu amoureux à l'extérieur, « *se répand hors de la cruche ce qui se trouve en elle* » (Bâbâ Afdâl Kâshânî). Il en va de même pour celui qui est dans l'extase du niveau de l'Unité (*ahadiyyat*) et épris de la beauté de la Plénitude (*şamadiyyat*) : les manifestations de l'Aimé en son for intérieur et les manifestations amoureuses de l'amant [qui en sont les conséquences], en paraissant et prenant forme dans le royaume de son apparence extérieure et manifeste composent la silhouette de la Prière rituelle. Et s'il y survient un état ou qu'il en résulte une disposition autre que les états et dispositions qui sont survenus dans ce dévoilement spirituel et cette cour amoureuse à celui dont l'extase et l'union sont par excellence authentiques et effectives, Sa Seigneurie le Sceau des Envoyés, que Dieu prie sur lui et sa famille, cela provient d'interventions de Satan : il reste encore au pèlerin, dans son pèlerinage spirituel, des résidus d'individualisme, d'ego et d'égoïsme et il lui faut s'efforcer de s'en guérir et quitter la voie de l'égarement. [...] Bref, il n'y a pas de dévoilement plus complet que celui du Sceau des Prophètes, que Dieu

prie sur lui et sa famille, et il n'y aura pas de pèlerinage spirituel plus correct et plus exact que celui-là [...].

Notre Shaykh, le gnostique parfait *djânâb-e Shâhâbâdî*, que ma vic soit la rançon de la sienne, disait : « toutes les pratiques de service divin consistent à répandre la louange de la Réalité divine à la grandeur pleine de Majesté jusque dans le domaine du royaume corporel et, de même que l'intelligence a sa part aux connaissances et à la louange de Sa Seigneurie, que le cœur y a sa part, que l'âme (*şadr*) y a sa part, le royaume corporel aussi a une part et ce sont ces rites : ainsi le jeûne est louange de la Réalité divine sous le rapport de la Plénitude [qui se suffit à elle-même et n'a pas de besoin à combler] (*şamadiyyat*) et apparition de la louange rendue à la Pureté et à la Transcendance [à l'égard de toute limite, de tout mélange et de toute dépendance, hommage rendu à la fois par participation du corps même à ces Attributs en se passant de ses besoins dans la mesure de ses possibilités et par la prise de conscience de sa servitude totale à l'égard de la pure Seigneurie en raison de ses limites et de son asservissement à ces besoins] ; de même la Prière rituelle, qui a le rang de l'unité synthétique et de la synthèse unitive, est louange de la Sainte Essence sous le rapport de tous les Noms et Attributs ». » (Serr, p.10-13)

Âdâb as-şalât

Ce second livre de l'Imam consacré à la Prière rituelle a été achevé le 2 *rabi' thâmi* 1361/1942. Il est également rédigé en persan, mais beaucoup plus volumineux que le précédent (381 pages in-8°, le manuscrit autographe étant de 316 pages). L'édition utilisée ici est celle de la Fondation pour l'édition et la publication des œuvres de l'Imam Khomeyni (1370hs/1991, 37+421p. accompagné ou non, suivant l'édition, de la reproduction du manuscrit autographe).

On répétera ici ce qui a été dit à propos des *Quarante hadiths* : si le propos de l'Imam est de présenter quelque chose de plus accessible au commun (*Âdâb*, p.2), il faut bien se rendre compte que, pour être profitable, sa lecture nécessite tout de même une très solide connaissance de l'islam et en particulier de toute la réglementation concernant la Prière. Il est vrai néanmoins que, vu ce projet, l'auteur peut se passer ici d'aborder ce qui ne concerne que les étapes avancées de la voie spirituelle. C'est ce qui fait que ce livre n'est pas un simple développement du précédent à fin de vulgarisation, mais bien un ouvrage à part avec son thème propre. Plus que de dévoiler de hauts mystères, il s'agit ici d'amener à une prise de conscience de ce qu'est la Prière rituelle — et même plus généralement toute œuvre de service divin — en sa réalité profonde, afin que l'on ne s'arrête pas à la forme extérieure et aux règles qui la fixent, mais que l'on s'élève de la lettre de cette forme au sens qui en est le cœur et que l'on se préoccupe autant, sinon plus, des règles spirituelles de la

Prière, dont la première est la compréhension des secrets qui sont à la fois celés et révélés par cet exceptionnel *symbole agi* et par les enseignements du Prophète et des Imams qui le concernent. Le but est donc à la fois de dévoiler à l'intelligence certains de ces secrets et d'émouvoir le cœur afin de motiver l'être tout entier dans son voyage vers Dieu. Ce double but fait de cet ouvrage une sorte de synthèse entre les écrits spéculatifs de la première heure et ceux plus axés sur la pratique de la voie comme les *Quarante hadiths* ou le livre qui va être présenté après celui-ci. Cette synthèse est de plus servie par la richesse inépuisable du sujet traité et par un style des plus "parlants". Enfin, et ce n'est pas un de ses moindres intérêts, un peu moins de la moitié du livre est consacrée au Coran et au commentaire de certaines sourates. Pour autant que l'on puisse en juger, tous ces points contribuent à faire de cette œuvre de la maturité le meilleur livre de l'Imam.

Après une introduction sur le fait qu'il y a une réalité ésotérique de la Prière, une première partie (55p. en douze chapitres) se préoccupe de l'attitude spirituelle qu'il est donc nécessaire de cultiver aussi bien dans ce rite que dans les autres œuvres de services divin, les thèmes de ces chapitres pouvant être regroupés comme suit : prise de conscience de la Toute-puissance de la Seigneurie et de l'humble condition de la servitude, et comme quoi « *la servitude est un joyau dont le tréfonds est la Seigneurie...* » (*Miṣbâh ash-shari'a*, p.536, bâb 100) ; préserver le service divin des agissements de Satan et se méfier de ses ruses ; les états tels que l'humble soumission (*khushû'*) et la sérénité (*tuma'nîna*) et les degrés des pèlerins en ces états ; entretenir l'ardeur et l'enthousiasme dans la pratique ; la présence du cœur, ses empêchements et leurs remèdes, en particulier la dispersion de l'imagination due à l'attachement à ce bas monde.

La deuxième partie (67p. en 16 chapitres regroupés autour de cinq centres d'intérêts ou "orientations", *maqsad-s*) est consacrée au préliminaires de la Prière : 1. la pureté et la purification, leurs degrés et le symbolisme des rites purificateurs, où il est question de la faute d'Adam comme raison d'être fondatrice de ces rites ; 2. le vêtement de l'orant ; 3. l'oratoire ; 4. les temps de Prière ; 5. l'orientation vers la Kaaba et son lien avec la nature humaine fondamentale (*fiṭra*).

La troisième partie (250p. réparties en 38 chapitres) constitue la partie centrale de l'ouvrage, le cœur en étant les treize chapitres consacrés au Coran qui occupent les deux tiers de cette partie. Ces chapitres sont regroupés autour de huit thèmes : 1. l'appel à la Prière, avec commentaire détaillé de ses différentes formules rituelles, en particulier de la triple attestation de foi (*shahâda*) en l'Unité divine, en la Prophétie et en la Proche-amitié ; 2. la station debout, station de la réalisation de l'unité au niveau de l'Activité divine (*tawhîd fi'lî*) ; 3. l'intention et ses degrés de pureté ; 4. la récitation du Coran ; 5. l'inclination, station de l'unicité au niveau des Noms et Attributs ;

6. la prosternation, station de la réalisation de l'unité essentielle (*tawhîd dhâ-îfî*) et de l'extinction en elle ; 7. l'attestation de foi, qui est ici au niveau de la subsistance faisant suite à l'extinction (*baqâ ba'd al-fanâ*), et sa différence avec celle faite lors de l'appel à la Prière ; 8. les salutations ou le retour vers les créatures. Le tout est complété par une conclusion portant sur certains aspects spécifiques du rituel de la Prière tel qu'il est enseigné par les Imams : les quatre formules proclamant la transcendance, la louange, l'unicité et la supériorité de Dieu (*tasbîh, tahmîd, tahlîl, takbîr*), le *qunût* ou "supplication" et quelques pratiques surrogatoires subséquentes (*ta'qîbât*).

La partie consacrée au Coran est elle-même subdivisée en deux flambcaux (*mişbâh*). Le premier concerne le Coran en général : sa descente à travers les divers degrés de l'existence comme sens profond de l'"altération" ou "littéralisation", *tahrîf* ; son rang d'ultime synthèse ; la portée et la visée de ses contenus ; la manière d'en tirer profit et ce qui en empêche ; la méditation et la mise en œuvre de ses enseignements. Le second est consacré au Coran au sein de la Prière : sens et degrés de la récitation ; la prise de refuge (*isti'âdha*) en Dieu contre Satan lors de la récitation ; la formule rituelle « au Nom de Dieu... » (*tasmiya*) ; la sourate inaugurale (*Fâtiha*), de récitation obligatoire dans la Prière rituelle, étudiée et commentée sur 62 pages ; la sourate "*at-tawhîd*", qui décline l'"identité" (*nasab*) de Dieu, commentée sur 18 pages ; la sourate de la Valeur (*al-qadr*), qui décline l'"identité" des Gens de la Demeure prophétique, commentée sur 31 pages (ces deux dernières sourates étant les plus recommandées par les Imams pour être récitées dans la Prière). Pour terminer la présentation de ce livre, voici ce qu'y écrit l'Imam à propos du commentaire du Coran :

« Ce que je crois, c'est qu'il n'a pas été écrit de commentaire du Coran jusqu'à présent. [...] Ce noble Livre étant, comme en atteste Dieu le Très-Haut, Livre de guidance et d'enseignement et Lumière de la voie de pèlerinage de l'humanité, il faut que le commentateur fasse comprendre à l'apprenant quelle est — dans chacune de ses histoires et même dans chacun de ses versets — l'aspect de guidance vers le monde métaphysique, et de conduite vers les voies de la félicité et dans le parcours de la voie de la connaissance et de l'humanité. Le commentateur mérite ce nom s'il nous fait comprendre le but de la révélation, pas son occasion (*sabab*) comme c'est le cas dans les commentaires. [...] En somme, le Livre de Dieu est Livre de connaissance, d'éthique et d'invitation à la félicité et à la perfection : le commentaire aussi doit être un livre de connaissance et d'éthique explicitant les aspects de connaissance, d'éthique, et les autres aspects d'invitation à la félicité. Un commentateur qui est inattentif, délaisse ou ne se préoccupe pas de cet aspect, s'est montré inattentif au propos du Coran et à l'intention essentielle des Révélations et des Missions prophétiques. C'est là une erreur qui a empêché

durant des siècles cette communauté de tirer profit de ce noble Coran et qui a fermé aux gens la voie de la guidance. [...] Notre propos en cela n'est pas de critiquer les commentaires, car chacun des commentateurs a fait beaucoup d'efforts et peiné on ne peut plus pour produire un livre de valeur — leur bien est pour Dieu, que Dieu les en récompense — ; notre propos est qu'il faut ouvrir aux gens la voie permettant de tirer profit de ce noble Livre [...]. Que les savants et commentateurs écrivent des commentaires en persan et en arabe et que leur propos soit d'explicitier les enseignements et les prescriptions relatives à la connaissance et à l'éthique, d'explicitier comment la créature est liée au Créateur, d'explicitier l'émigration de cette demeure trompeuse vers la demeure heureuse, de la manière dont cela a été placé en dépôt dans ce noble Livre. Celui qui a fait ce Livre n'est pas Sakkâki ou le Shaykh¹⁸⁴ pour que son objectif soit la rhétorique et l'éloquence ; ce n'est pas Sibawayh ou Khalîl pour que son intention soit la syntaxe et la morphologie ; ce n'est pas Mas'ûdî ou Ibn Khallikân pour faire des recherches au sujet de l'histoire du monde ; ce Livre n'est pas comme le bâton ou la main blanchie de Moïse ou le souffle de Jésus ressuscitant les morts pour n'être venu que comme miracle inimitable servant à prouver la véridicité du Sceau des Prophètes ; non, ce Livret divin est le Livre ressuscitant les cœurs par la vie éternelle du savoir et des connaissances divines, c'est le Livre de Dieu Très-Haut et majestueux et il invite aux choses divines. Le commentateur doit enseigner les choses divines aux gens et les gens doivent se référer à lui pour apprendre les choses divines afin d'en tirer profit. « **Nous faisons descendre comme Coran ce qui est guérison et miséricorde pour les fidèles et ne fait qu'augmenter la perdition des injustes** » (Cor. 17.82) : quelle perdition plus grande que de lire le Livre divin et de se référer aux commentaires durant trente ou quarante ans et de ne pas réaliser ses objectifs ?! » (*Âdâb*, p.192-195)

Sharh-e hadîth-e djonûd-e 'aql-o djahl

Ce texte en persan achevé le 12 *ramaqân* 1363/1944 est le dernier des grands écrits gnostiques de l'Imam. Il n'a jamais été édité et je n'ai pu m'en procurer le manuscrit (non autographe) que tardivement. Il s'agit de 239 pages in-8° d'une écriture très serrée (après calcul sur la base des manuscrits autographes et de leur édition par la Fondation pour l'édition et la publication des œuvres de l'Imam Khomeyni, cela représenterait 398 de ses pages manuscrites et 477 pages de texte édité en format in-8°). Bien qu'étant déjà tel quel le plus grand texte de l'Imam, ce n'est là que le premier volume d'un com-

184. Ce titre désigne probablement ici le maître de Sakkâki, Shâh Moḥammad Shirâzi — *Aref* de son nom de plume —, qui vécut près de 130 ans et fut l'auteur d'un *Commentaire du Recueil de l'Imam Sadjadjâd (Sharḥ aṣ-Ṣaḥîfati s-sadjjâdiyya)*.

mentaire qui resta inachevé sur un long hadith des *uṣūl al-Kāfi* (I/20-23, K. al- 'aql wa l-djahī, had. 14).

Le hadith commenté porte sur les facultés de l'âme humaine qui sont en conflit. L'Imam Ṣādiq y dit : « *Connaissez l'Intelligence et son armée et l'Ignorance et son armée et vous serez bien guidés. [...] En vérité Dieu, tout-puissant et majestueux, a créé l'Intelligence, qui est le premier créé d'entre les êtres spirituels (rūḥāniyyūn), à la droite du Trône, de Sa lumière, et Il lui dit alors : "Reculer !" et elle recula, puis Il lui dit : "Avance !" et elle avança ; Dieu le Très-Haut, béni soit-Il, dit alors : "J'ai fait de toi une créature immense et Je t'ai honorée au-dessus de toutes Mes créatures". Ensuite Il créa l'Ignorance, de l'Océan saumâtre, comme être ténébreux, et Il lui dit : "Reculer !" et elle recula, puis Il lui dit : "Avance !" et elle n'avança pas ; Il lui dit alors : "Tu t'es enorgueillie !" et Il la maudit. Il plaça ensuite soixante-quinze soldats pour l'Intelligence et lorsque l'Ignorance vit ce par quoi Dieu avait honoré l'Intelligence et ce qu'Il lui avait donné, elle conçut pour elle de l'animosité. L'Ignorance dit alors : "Seigneur, c'est là une créature comme moi, Tu l'as créée, Tu l'as honorée et Tu l'as confortée, alors que moi je suis son opposé et je n'ai pas de force envers elle : donne-moi donc une armée semblable à ce que Tu lui as donné". Il acquiesça et ajouta : "Si tu désobéis dorénavant, Je t'exclurai, toi et ton armée, de Ma miséricorde". Elle dit : "J'accepte de bon gré" et Il lui donna soixante-quinze soldats. Au nombre des soixante-quinze soldats que l'Intelligence reçut il y a le bien, qui est le vizir de l'Intelligence, et Il a placé comme son opposé le mal, qui est le vizir de l'Ignorance ; il y a la foi, et son opposé est la mécréance ; ... » suit une longue énumération des qualités rapportées à l'Intelligence et de leurs opposés, qui relèvent de l'Ignorance ; puis l'Imam Ṣādiq conclut : « *ces qualités qui sont les soldats de l'Intelligence ne sont réunies que dans un Prophète, le Remplaçant d'un Prophète (waṣīyyu nabīyyⁱⁿ) ou un fidèle dont Dieu a éprouvé le cœur pour la foi ; quant au reste de nos partisans, aucun n'est sans posséder certains de ces soldats jusqu'à ce qu'il se perfectionne et soit débarrassé des soldats de l'Ignorance : il est alors avec les Prophètes et les Remplaçants au suprême degré, or cela ne peut être atteint qu'en connaissant l'Intelligence et ses soldats et en évitant l'Ignorance et les siens, que Dieu nous donne la grâce de Lui obéir et de Le satisfaire.* »*

Le commentaire de l'Imam commence (p.10-47) par des considérations plus qu'intéressantes à propos de l'Intelligence¹⁸⁵ et de l'Ignorance,

185. Une des spécificités de l'enseignement des Imams est la place qui y est faite à l'Intelligence, comme l'illustre le fait que le premier livre des *uṣūl al-Kāfi* soit, précisément, le livre de l'intelligence et de l'ignorance. Quant au sens du terme dans les hadiths des Imams, il est fort vaste car il peut désigner tantôt la réalité cosmique primordiale de

l'Intelligence étant la première détermination purement spirituelle de la lumière de l'Existence qui se déploie et la réalité essentielle de l'homme — raison pour laquelle elle est parfois désignée comme Adam primordial (*Ādam awwal*) —, l'Ignorance étant, elle, l'Illusion universelle (*wahm al-kull*) créée de l'océan saumâtre de l'Âme universelle (*nafs al-kull*), Illusion qui n'est autre que la réalité essentielle du Diable (*Iblīs al-abālisa*). L'Imam confirme ainsi dans cette partie introductive son extraordinaire aptitude et sa précision d'une extrême rigueur pour ce qui est de déchiffrer les symboles du Coran et des hadiths, ce qui l'amène à prendre parfois certaines distances par rapport aux autres grands commentateurs de ce hadith : Mollâ Şadrâ dans son *Sharḥ uşûli l-Kâfi*¹⁸⁶ et M.Fayḍ Kâshânî dans son *Wâfi* (I/56-78). Ensuite commence l'examen des troupes en présence — avec une longue étude sur la nature originelle et essentielle de l'être humain (*fiṭra*) —, examen interrompu à peu près au tiers de l'énumération (vingt-cinquième couple sur soixante-dix-sept énumérés après les vizirs ; on peut en déduire les dimensions qu'aurait prises le commentaire complet). Ce texte n'est pas fondamental dans le domaine purement métaphysique sur lequel porte le présent travail, mais il sera par contre une des principales bases pour toute étude de la cosmologie et de l'anthropologie (tout particulièrement de la voie spirituelle) chez l'Imam.

Un aspect de la partie introductive de ce commentaire mérite d'être souligné. Il montre bien jusqu'à quel point l'importance de la pratique et de la connaissance opérative s'impose à l'Imam, non seulement comme fondamentale, mais comme la seule fin légitime et légitimante de tout savoir, sans laquelle ce savoir n'est plus qu'un voile plus épais encore que tous les autres.

« Ce qui est de notoriété parmi les savants, comme quoi il est une catégorie de savoirs [les savoirs spéculatifs] qui, au contraire des savoirs opératifs, ont leur propre fin en eux-mêmes n'apparaît pas comme correct à mon point de vue déficient. Au contraire, tous les savoirs respectables ont le rôle de préliminaire, seulement chacun l'est d'une certaine manière et pour une certaine chose. Ainsi, donc, la science de la doctrine de l'unité, ou *tawḥīd* théorique, est le préliminaire à la réalisation de l'unité dans le cœur, qui est *tawḥīd* opératif et qui se réalise par la mise en pratique, par le rappel et par l'ascèse du

l'Intelligence, comme c'est le cas dans ce hadith, tantôt sa manifestation à divers niveaux, en particulier l'intelligence du fidèle par laquelle il connaît l'Imam, comprend les vérités de la foi et trouve le salut. La compréhension de ce terme par les savants shiites a toutefois subi des variations au cours de l'histoire et il en est arrivé, chez les savants exotériques, à perdre ses dimensions cosmiques et gnostiques pour ne garder qu'une dimension rationnelle. Voir à ce propos M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shi'isme originel*, p. 15-33.

186. Ed. M. Khwâdjû'î, Téhéran, Mo'assese-ye mo'âle 'ât-o taḥqîqât-e farhangî, 1366hs/1987, I/399-538.

cœur¹⁸⁷. Combien ont occupé leur vie avec la réalisation de l'unité et passé tout leur temps à lire sur elle, à la discuter, à l'étudier et à l'enseigner, et qui n'ont pas été immergé dans cette réalisation de l'unité, ni ne sont devenus des savants divins et des sages seigneuriaux [...] : ils ont pensé que cette étape pouvait être parcourue par la seule étude livresque ! Très cher ami, toutes les sciences de la Loi révélée sont le préliminaire à la connaissance de Dieu et à la réalisation de la réalité du *tawhîd* dans le cœur, car c'est cela le baptême de Dieu (*sebghat Allâh*) « **et qui confère un meilleur baptême que Dieu ?** » (Cor. 2.138). Tout au plus certaines sont-elles des préliminaires rapprochés et immédiats et d'autres des préliminaires lointains et par intermédiaire : la science du droit musulman est préliminaire de la pratique et les pratiques de service divin (*a'mâl-e 'ebâdî*) sont elles-mêmes — si elles sont accomplies selon les règles de la Loi révélée concernant le corps et le cœur, l'extérieur et l'intérieur — le préliminaire de la réalisation des connaissances métaphysiques et de l'acquisition du *tawhîd* et du *tadjrid* [c'est-à-dire de "l'unification" de l'être et de son "dépouillement" des diverses limites existentielles, ces deux aspects de la réalisation spirituelle allant de pair] [...] ¹⁸⁸. De la même manière, en éthique, la science des caractères qui mènent au salut ou à la perte est le préliminaire de la purification de l'âme qui est, elle, le préliminaire à la réalisation des réalités des connaissances métaphysiques et à l'aptitude de l'âme à ce que l'unité s'y manifeste. [...] Ce que nous voulons dire, c'est que le but du Coran et des hadiths est d'assainir les intelligences et de réformer les âmes pour que se réalise le but suprême qu'est la réalisation de l'unité, or la plupart du temps les commentateurs du noble Coran et des nobles hadiths n'ont pas considéré ce point qui est le fondement des fondements, l'ont négligemment dépassé et ont concentré leurs examens minutieux et leurs recherches approfondies sur des aspects qui n'étaient en aucune manière le propos de la révélation du Coran et de l'énonciation des hadiths, tels que les aspects littéraires, philosophiques, historiques et autres semblables. Les savants en éthique eux-mêmes, qui ont consigné cette science, l'ont abordée et examinée, soit de manière théorique et philosophique — comme les livres de valeur *Ṭa-*

187. A propos du caractère opératif du *tawhîd*, l'Imam écrit ailleurs : « Peut-être peut on également déduire du mot *tawhîd*, qui est [sur le schème] *taf'îl*, le fait qu'il est opératif. En effet, d'après le sens qui correspond à la forme dérivée, le *tawhîd* c'est aller de la multiplicité vers l'unité et faire disparaître et annihiler les aspects de multiplicité dans la synthèse même. » (*Ādâb*, p.93 ; cf. *ibid.*, p.171). — C'est pour tenter de rendre au mieux cette idée que l'on a été amené en certaines occasions à traduire *tawhîd* par "réalisation de l'unité", alors que le même mot est traduit en d'autres occasions par "doctrine de l'unité".

188. Les branches de la science du droit musulman qui concernent l'organisation de la famille et la conduite de la cité — autrement dit la politique — font aussi partie, dit l'Imam, de ces préliminaires et interviennent pleinement dans la réalisation de l'unité et des connaissances métaphysiques (*Djoni'd*, p.5).

hârat al-a'râq du grand et docte savant Ibn Miskawayh, *Akhlâq-e nâserî* de l'érudite philosophe et métaphysicien, le meilleur parmi les modernes, secours de la communauté et de la religion [Naṣîr ad-dîn Ṭûsî] et une bonne partie de l'*Ihyâ' al-'olûm* de Ghazâlî —, or ce genre d'ouvrages théoriques n'a guère d'effet en ce qui concerne l'assainissement des mœurs et la purification intérieure, pour ne pas dire qu'ils n'en a absolument aucun ; soit ils ont fait ce que j'appellerai de l'histoire des mœurs, rassemblant des histoires, des anecdotes, des proverbes et des récits vécus, or le temps qu'on consacre à cela ne fait qu'entraver la marche vers le but essentiel. [...] En résumé, de mon point de vue déficient, l'éthique théorique ou historique et, de même, le commentaire littéraire et théorique du Coran et des hadiths, c'est passer loin du but et de ce qui est visé et c'est éloigner ce qui est proche. [...] Un livre d'éthique doit être une admonition écrite et soigner lui-même les maux et défauts, pas en indiquer le traitement : faire comprendre les racines des caractères et indiquer les traitements ne rapproche pas quelqu'un du but, n'illumine pas un cœur ténébreux, n'améliore pas un caractère vicié. Est un livre d'éthique celui par la lecture duquel l'âme rude, non purifiée et ténébreuse s'attendrit, se purifie et s'illumine et cela se fait si le savant guide et soigne tout en indiquant la voie et le traitement et si son livre est le remède au mal, pas l'ordonnance du remède. » (*Djonûd*, p.4-7)

Kashf al-Asrâr

La rédaction en 1364/1945 de ce livre en persan de 334 pages format 14x21,5 cm (sans indication de lieu, de date ni d'éditeur) marque en quelque sorte un tournant. C'est le seul des écrits de l'Imam que l'on peut véritablement considérer comme destiné à un public dépassant le cadre de la *hawza* et de ceux qui sont en contact étroit avec elle. Contrairement à ce que son titre pourrait laisser penser, son propos n'est pas de dévoiler des secrets, mais de *démasquer* l'imposture du pamphlet intitulé *les Secrets millénaires*, publié l'année précédente. Appelant à une « réinterprétation de l'islam authentique délivré de l'obscurantisme des religieux », ce pamphlet dénonçait — en reprenant les thèmes des attaques wahhâbites — certaines thèses et pratiques du shiisme comme de la mécréance (*kufr*) ou de l'associationnisme (*shirk*), s'attaquait au principe même de l'Imamat, considérait les savants religieux shiites comme les responsables de la déviation de la religion et de son maintien dans l'obscurantisme, et présentait leur critique du gouvernement du Shah comme une volonté de prendre le pouvoir alors qu'ils n'avaient aucune légitimité ni capacité pour cela, que l'islam authentique ne s'opposait en rien à un gouvernement et une législation modifiés et adaptés aux conditions de l'époque et que le système figé proposé comme "religion" par les mollahs n'a aucun aptitude à assumer les réalités du monde contemporain.

Le fait que l'Imam ait suspendu ses leçons de philosophie pour rédiger sa réponse montre l'importance qu'il accordait à ces questions : il s'agissait pour lui de défendre, non pas des points de vue, mais quelque chose de sacré, ce qui explique le ton plus qu'acérbe de la polémique. La réplique point par point aux diverses accusations est articulée en six chapitres d'importance inégale : 1. à propos de la doctrine de l'unité (*tawhîd*), où est d'abord défini ce qu'est l'associationnisme (*shirk*) et où il est pris la défense des doctrines et pratiques mises en cause (telles la croyance en l'intercession des saints vivants ou morts, le dogme du *badâ'* ou modification *apparente* dans le décret divin — mais en aucun cas dans le savoir divin —, la pratique de la *ziyâra* ou visite aux tombes des Imams et autres saints, etc.) et où il est montré que ces choses ne sont pas en contradiction avec la doctrine de l'unité (95p.) ; 2. à propos de l'Imamat, qui est le pilier de la religion, et de tout ce qui s'y rapporte (75p.) ; 3. à propos des savants religieux, où est abordée la notion de gouvernement (*hokûmat*) du *faqîh* et du rôle de cette fonction (23p.) ; 4. à propos du gouvernement en place (68p.) ; 5. à propos de la législation (*qânûn*) (18p.) ; 6. à propos de l'adaptation de la religion à la modernité (30p.).

Bien des points de ce livre ne manquent pas d'intérêt car, s'il est écrit à fin de polémique et destiné à un public élargi, il n'en est pas moins l'œuvre d'un savant docte et érudit. Les éléments de réponse aux attaques d'inspiration wahhabite sont pleins de références aussi bien traditionnelles — Coran, hadith, histoire et bibliographie — qu'intellectuelles — positions de philosophes grecs, musulmans et même européens en raison de l'impact de ces derniers sur beaucoup de lecteurs (p.37) —. Il n'y a cependant pas de véritables développements philosophiques, et encore moins gnostiques, et les explications concernant, par exemple, le *badâ'* (p.83-89 ; avec renvoi, p.85, aux écrits des théologiens et philosophes pour approfondir la question) ou certains passages de la *ziyâra djâmi'a* (p.68-72) restent au niveau le plus accessible : ainsi il n'est pas soufflé mot, et pour cause, des significations de ces mêmes passages évoquées dans les écrits gnostiques de l'Imam qui sont précisément les significations qui nous intéressent ici (voir index, s.v. *ziyâra*). Par ailleurs, les passages touchant à la vision politique de l'Imam n'intéressaient pas du tout cette étude. Autant de raisons pour lesquelles, malgré l'intérêt général de ce texte et son intérêt encore plus grand dans son contexte, et malgré le rapport de certains thèmes avec le sujet traité ici, il n'en a pas été fait usage.

Ce livre marque en quelque sorte l'entrée ouverte de l'Imam dans le domaine politique, ce qu'il appelle lui-même son épreuve « par l'entrée dans les statuts de la multiplicité » (*Talab*, p.153). Après cette date il n'y a plus d'écrits gnostiques, mais seulement des textes de droit (*fiqh*) et de sources du droit (*uṣûl al-fiqh*) ; tout au plus trouve-t-on encore certains développements philosophiques importants — abondamment mis à contribution dans ce travail — dans les premiers textes de *uṣûl* qui vont être présentés maintenant.

Anwâr al-hidâya fi t-ta'liqâ 'alâ l-kifâya

Deux volumes en arabe (Fondation pour l'édition et la publication des œuvres de l'Imam Khomeyni, 1413-14/1993-94, 424+488p. in-8°). Il s'agit d'annotations en arabe — comme c'est la norme pour tous les écrits relevant de l'enseignement religieux à la *hawza* — achevés le 11 *ramadân* 1368/1949, annotations portant sur le texte qui sert actuellement de base pour les leçons terminales de *uṣūl* : la *Kifāyat al-uṣūl* de Ākhûnd Moḥammad Kāzem Harawî Khorâsânî (m.1329/1910) qui fut, rappelons-le, un des professeurs de Shâhâbâdî. La préface de l'éditeur recense quarante et un commentaires et annotations au premier ou deuxième degré de ce texte fondamental. Remarquons que les annotations de l'Imam ne sont pas des gloses marginales, mais bien un texte indépendant de mise au point sur diverses questions à partir des positions de Ākhûnd-e Khorâsânî.

Seule la seconde partie de la *Kifâya*, que l'Imam enseignait à cette époque, a fait l'objet d'annotations : il s'agit de celle qui traite des principes intellectuels, *mabâhith 'aqliyya*, par opposition aux *mabâhith al-alfâz* qui, comme la logique, portent sur les termes et les concepts. Ce premier volume réunit les questions relatives à ce qui confère la certitude (*mabâhith al-qaṭ'*) et à ce qui confère seulement une opinion (*mabâhith az-zann*) pour tout ce qui relève de la responsabilité légale devant Dieu (*taklif shar'î*). La science des *uṣūl* et les questions qui en relèvent ne concernent pas, sauf exception, le sujet de ce travail et l'on ne s'y arrêtera donc pas. Il faut toutefois dire ici que cette science est actuellement proprement spécifique du shiisme, en ce sens que les écoles sunnites considèrent généralement qu'il n'y a plus de renouveau possible dans la compréhension de la Loi révélée, les grands savants fondateurs des rites juridiques ayant fourni tout ce qu'il était possible de faire comme effort d'interprétation (*idjtihād*) en ce domaine. L'étude des *uṣūl* ne peut donc être pour eux un réexamen continu des fondements et méthodes qui doivent servir cet effort d'interprétation mais seulement une lecture des auteurs anciens et de leurs commentateurs¹⁸⁹. Dans le shiisme tel qu'il est actuellement, c'est-à-dire dominé par la tendance *uṣūlî*, cette étude des *uṣūl* est effectivement un réexamen permanent, et c'est ce qui explique que des livres écrits très récemment puissent devenir aussi rapidement des textes fondamentaux. L'importance prise, à tort ou à raison, par les *uṣūl* est telle que c'est la maîtrise en cette science, plus que la maîtrise dans la science du *fiqh*, qui détermine actuellement la hiérarchie entre les savants religieux et qui intervient donc de manière primordiale dans la désignation de ceux qui ont capacité à être une source d'imitation (*mardja' taqlîd*), cette source d'imitation devant nécessairement être un savant contemporain du fidèle.

189. On ne dira rien des fameuses tentatives de réouverture des "portes de l'*idjtihād*" qui n'ont abouti, que l'on sache, à aucun résultat visible.

Un des développements relativement récents intervenus dans ce domaine est l'introduction croissante de questions qui relèvent en fait de la théologie ou de la philosophie. Les *usûl* faisant largement appel à la logique et à la réflexion sur les mots et les concepts, il était à prévoir que ses maîtres fassent le pas et développent certaines questions connexes des points qu'ils étudiaient. C'est le cas de la question de l'"impudence" (*tadjarrî*) qui est la suivante : celui qui contrevient à un ordre divin — en buvant volontairement du vin, par exemple — est coupable et mérite châtement en ce monde et dans l'autre ; mais qu'en est-il si ce qu'il croyait être du vin s'avère ne pas en être ? Il n'a pas commis d'acte interdit, mais il a fait preuve, par son intention, d'impudence envers son Seigneur, ce qui est en soi moralement laid : cette impudence fait-elle alors de l'acte, qui n'a rien en soi d'illégal, une action légalement illicite impliquant ou non un châtement légal (question n° 1) ? En fait-elle une action moralement laide justifiant un châtement dans l'au-delà (question n° 2) ? Surgissent alors les questions relatives à la volonté de l'acte, au déterminisme et au libre arbitre, etc., dans lesquelles les plus grands *usûlî* se sont précipités tête baissée, forts de leur habileté à manipuler des concepts, et dans lesquelles ils se sont empêtrés parce que les réalités de l'existence ne sont pas des concepts ou des considérations abstraites¹⁹⁰.

Pour l'Imam, ce mélange des genres n'est pas souhaitable, loin de là. Chacune de ces deux sciences a des principes qui lui sont propres et il faut qu'elles abordent les questions qui sont les leurs conformément à leurs principes. La question qui vient d'être évoquée ne relevant pas de la science des *usûl*, il n'y a aucune raison de l'y introduire et les arguments allant dans le sens contraire portent tous à faux. Ce n'est ni plus ni moins qu'une question de droit dans le cas n° 1, et une question de théologie dans le cas n° 2 (p.46-47). L'Imam n'en donne pas moins sa solution à la question théologique de l'impudence à partir de la vision gnostique de la "corporéisation" des actes et de leurs intentions dans l'au-delà (*tadjassum al-a'mâl*) concluant que les visions erronées sur cette question proviennent de l'incompréhension des degrés de l'existence et de la mise sur un même plan des châtements de ce monde — qui sont extérieurs à l'être — et de ceux de l'autre monde — qui ne sont

190. Âkhûnd-e Khorâsânî a par exemple voulu tirer parti du principe métaphysique « de l'Un n'émane que l'un », qui porte sur l'émanation première à partir du Principe qui est Un, c'est-à-dire absolument non-composé, pour régler des questions de *usûl*. D'autres ont voulu traiter la question *usûlî* de la réunion d'un ordre et d'une interdiction en établissant des analogies avec la question de la nature de l'union de *forma* et *materia* ; l'Imam faisait remarquer en réponse que d'un côté il était question de la réalité extérieure et que cela n'avait rien à faire avec l'autre question qui ne portait que sur des analyses du discours (rapporté par Dja'far Sobhânî, ancien élève de l'Imam, dans *Bû-ye gol*, analyse bibliographique faite par un collectif d'auteurs).

autres que les effets des actes présents en l'être lui-même — (p.54-60). Il développe ensuite l'essentiel des questions relatives au libre arbitre, au déterminisme (*tafwīd, djabr*) et à la nature — essentielle et prédestinée ou au contraire acquise — de la félicité et du malheur (*sa'āda, shaqāwa*), et rectifie ainsi les erreurs de Ākhūnd-e Khorāsānī et d'autres, erreurs qui proviennent généralement de la confusion entre ce qui relève de la quiddité et ce qui relève de l'existence (p.60-88)¹⁹¹. Il conclut en réaffirmant son refus de l'introduction, non seulement inutile mais dangereuse, de telles questions dans les *uṣūl* :

« C'est ailleurs que ces questions, dont les prémisses sont subtils, doivent se trouver et être traitées comme il se doit, et peut-être n'est-il même pas permis de s'y engager à ceux qui ne sont pas spécialistes des disciplines intellectuelles (*ahlu fanni l-ma'qūl*), car il s'y trouve des passages escarpés et des dangers mortels : c'est pourquoi tu peux constater à quel point ce docte savant en *uṣūl* est passé à côté de la vérité et s'est écarté de ce que l'examen approfondi établit. » (p.88)

Certains des points développés dans ces pages concernent donc tout à fait le sujet de ce travail, mais on les retrouve de manière bien plus complète dans une épître que l'Imam rédigea par la suite et à laquelle il renvoie dans une note ajoutée ultérieurement (p.63). C'est donc cette épître — qui va être présentée maintenant — qui a servi de référence dans cette étude.

Risāla fi t-talab wa l-irāda

Cette épître de quelque 75 pages en arabe (in-8°) a été achevée le 25 *ramadān* 1371/1952. Elle a été publiée avec traduction et commentaires par S.A.Fehrī (Markaz-e enteshārāt-e 'elmī-o farhangī, 1362hs/1983, 161p.).

Son titre est celui d'un autre chapitre d'*uṣūl* en provenance du *kalām*, celui concernant le rapport entre "la demande et le vouloir". Lorsque Dieu — ou autre que lui — demande des choses qu'Il ne veut pas — comme dans les ordres qui sont des mises à l'épreuve, tel l'ordre donné à Abraham de sacrifier son fils ou l'ordre d'un maître qui veut vérifier l'obéissance de son serviteur —, la demande ne peut pas être attribuée au vouloir et il faut donc trouver une autre source à cette énonciation. Cet argument fut au départ développé par les théologiens ash'arites pour établir — en opposition avec les mo'tazilites — que Dieu peut fort bien vouloir les actes mauvais des créatures alors même que cela est contraire à ce qu'Il leur ordonne de faire (voir D.GIMARET, *La Doctrine d'al-Ash'arī*, p.298). Il a par la suite été repris par certains théologiens ash'arites comme l'un des arguments permettant, selon

191. C'est entre autres sa capacité à régler avec brio ce genre de questions où d'autres s'empêtrèrent qui ont fait la renommée de l'Imam comme maître en *uṣūl*.

eux, d'établir ce qu'ils appellent la "parole intérieure" (*kalâm nafsî*)¹⁹². En gros, et sans rentrer dans les détails de l'analyse de la volonté, l'Imam répond que, pour ce qui est de l'homme, l'objet de notre vouloir c'est ce que nous faisons, pas l'acte d'autrui qui relève de son vouloir à lui, pas du nôtre : notre énonciation d'un ordre visant à éprouver autrui relève donc bien de notre vouloir et répond au même processus de décision que nos autres actes volontaires ; quant à l'acte de la personne éprouvée il ne concerne en rien notre vouloir.

Cela pour l'homme, mais reporter cela sur Dieu c'est tomber dans l'anthropomorphisme et faire un Dieu à notre image. Le Vouloir divin est tout autre chose — que l'on détaillera dans le chapitre consacré à cet Attribut — : il est purement et simplement sa connaissance du Bien et de l'ordre idéal, car il n'y a pas en Dieu de tendances multiples, ni de profit à attendre de quoi que ce soit, pour qu'il y ait en Lui un processus de décision ; il n'y a pas même lieu d'envisager — comme les mu'tazilites et certains shiites qui les ont suivis — que Son vouloir soit motivé par un profit qu'Il voudrait pour Ses créatures, car cela impliquerait que Dieu agisse sous l'influence de ce motif, or il n'est pas en Dieu d'aspect passif ou en puissance pour subir une influence. Il n'y a pas en Dieu de composition et en Lui la fin n'est autre que le principe agent lui-même, autrement dit : Se connaissant Lui-même, Il connaît toutes Ses perfections et donc tous Ses effets tels qu'ils sont compris en Son Essence, et l'amour qu'Il a pour Lui-même est donc simultanément amour et vouloir de tous Ses effets, non pas en eux-mêmes, mais par voie de conséquence de l'amour de Son Essence ; Il les connaît, les aime, les veut et les produit de par la connaissance et l'amour qu'Il a pour Son Essence qui, en tant que Principe, les comprend tous synthétiquement. Or, Ses ordres révélés ou inspirés ne sont que l'un de ces effets et il relèvent donc bien de Son vouloir dans la même mesure, ni plus ni moins, que tous Ses autres effets (*Talab*, p.45).

Viennent alors se greffer sur cette question de nombreuses autres — relevant de la volonté, du libre arbitre et de la prédestination et enfin de la félicité et malheur — dont l'Imam fait une étude assez détaillée, apportant même à certaines de ces questions une réponse tout à fait personnelle (*Talab*, p.108-110) qui n'était pas évoquée dans le livre précédent et qui dépasse, sans la remplacer, la réponse plus connue sur laquelle il se fondait auparavant (*Ta'liqa 'alâ l-kifâya*, p.63-66, *Talab*, p.105-107). Il termine le livre par l'examen de divers éléments qui entrent en compte pour déterminer les conditions variées des âmes humaines, en particulier ce qui relève de l'hérédité, de l'alimentation — des deux parents avant la conception et de la mère pendant

192. Il n'a en effet sans doute pas servi en ce sens chez Ash'arî lui-même et aux débuts de l'Ash'arisme, et D.Gimaret n'en fait donc pas état dans son livre. On le retrouve par contre utilisé à cette fin dans les *Mawâqif* du Qâdî Îdji et ses commentaires (voir note 408).

la grossesse et l'allaitement — et enfin du milieu et de l'éducation, toutes choses dont il serait inconcevable qu'elles aient une influence sur l'âme si cette dernière descendait toute faite d'un monde supérieur pour s'attacher à un corps, mais qui prennent au contraire tout leur sens dès lors que l'on comprend que l'âme naît du corps et ne s'en extrait que peu à peu jusqu'à s'en séparer complètement et définitivement lors de la mort pour se retrouver face à ce qu'elle a fait d'elle-même¹⁹³.

Mais quelles que soient les différentes conditions des âmes humaines, il n'en reste pas moins qu'elles communient toutes sans exception dans une nature humaine originelle et essentielle que le Coran nomme « **la fîtra de Dieu selon laquelle il a pétri les hommes, point de modification dans la création de Dieu** » (Cor. 30.30). Je n'ai jamais vu d'exposé plus adéquat de cette notion que celui que l'Imam a reçu de Shâhâbâdî, car c'est le seul qui nous présente une nature humaine que l'on peut retrouver effectivement inchangée chez le pire des hommes et le meilleur d'entre eux à n'importe quel moment de leur vie¹⁹⁴. Sans pouvoir y consacrer ici de longs développements, qui devraient trouver leur place dans une autre étude, il est possible d'indiquer rapi-

193. Il n'y a pourtant pas dans cette conception la moindre trace d'évolutionnisme, car il reste toujours vrai que le plus ne peut sortir du moins. L'arc de remontée de l'existence est en effet précédé par un arc de descente : dans son arc de descente, l'Existence qui se déploie (*wudjûd munbasit*) revêt des déterminations de plus en plus limitatives jusqu'à toucher à la marge de l'existence, c'est-à-dire à la *materia* qui est pure potentialité et n'a donc pas d'existence propre mais est comme une tangente jamais atteinte au cycle de l'existence. L'Existence entame alors son arc de remontée, se dégageant peu à peu de toutes ces limites et déterminations. Ce processus conduit d'abord à la production d'organismes physiques de plus en plus complexes — corps simples puis composés, minéraux, végétaux et animaux — qui sont des degrés de plus en plus élevés d'existence, autrement dit des existants dans lesquels l'Existence apparaît plus intensément et manifeste toujours plus Ses attributs, dont les plus essentiels sont la vie, le savoir, le vouloir, etc. Déjà avant l'homme, l'Existence commence à se dégager de la matière et à poser un pied dans le monde intermédiaire de l'imaginal, mais avec l'homme elle y est de plein pied et a même accès à la pure immatérialité des mondes spirituels et intellectuels. Seulement cela ne se fait pas comme ça : pour chaque être humain, il faut d'abord que son existence se dégage de la matière pour donner naissance à une âme humaine par un processus naturel de croissance embryonnaire ; c'est à ce stade qu'entre pleinement en ligne de compte les éléments transmis physiquement par les parents. Puis cette âme, qui est encore animale en acte et seulement en puissance humaine, se développe à la fois par la croissance naturelle et par l'éducation, période de développement où le milieu est donc particulièrement déterminant. Enfin, de plus en plus, le développement de cette âme se poursuit par sa propre activité de pensée et d'action qui l'orientera vers un renforcement de son animalité ou au contraire de son humanité. C'est cette double activité de pensée et d'action — volontaire, en définitive, quelles que soient les déterminations dues à l'hérédité et au milieu — qui décidera finalement de l'enlèvement de cette âme dans les degrés les plus inférieurs du monde intermédiaire ou de son envolée vers les degrés supérieurs de l'existence, autrement dit de son malheur ou de sa félicité.

194. Il revient fréquemment chez l'Imam ; voir p.ex. 40 *hadiths*, p.179-189, *Âwâ-ye tawhîd*, p.12, *Mahram-e râz*, p.11-14, *Rah-e 'eshq*, p.23, 24, 32.

dement que cette nature humaine fondamentale repose sur deux principes corollaires : une aspiration profonde à la perfection et une vive aversion de toute imperfection. L'homme, fondamentalement, aspire à une perfection sans faille et la différence entre les hommes n'est pas due à une différence dans cette aspiration même, mais dans l'objet de cette aspiration, dans ce que chacun considère — à tort ou à raison, spontanément ou par réflexion —, être la perfection : savoir, pouvoir, avoir, honneur, beauté, etc. Cette aspiration ne saurait être assouvie car rien n'est la Perfection en dehors de la Réalité suprême qui est pur Savoir, pur Pouvoir, pur Bien, pure Beauté et à qui rien ne fait défaut si ce n'est, précisément, les déficiences. L'atteinte d'un objectif auquel l'homme aspirait ne saurait contenir son aspiration : ne pouvant supporter les limites propres à ce qu'il a obtenu, son cœur s'envole toujours vers un autre objectif considéré comme plus parfait.

« L'homme est donc épris de la beauté de Dieu et aspire à Lui, *ta'âlâ*, même s'il en est inconscient [...]. Le Très-Haut, en Sa bonté et Sa providence, a pétri l'homme selon ces deux natures fondamentales [...] afin qu'elles soient la monture de son périple et le tapis volant de son ascension : ce sont deux ailes avec lesquelles il s'envole vers son nid qui est le parvis de Dieu et Son voisinage. [...]

Ensuite, Dieu le Très-Haut n'a pas laissé l'homme avec sa *fiṭra*, car Il savait qu'il serait voilé à l'égard de cette *fiṭra* dont il est pétri parce qu'il sera éprouvé par la présence des facultés animales concupiscible et irascible (*al-quwâ l-ḥayawâniyya sh-shahawiyya wa l-ghadabiyya*) et de la faculté illusionniste satanique (*al-quwwa l-wahmiyya sh-shayṭâniyya*). Ces facultés sont avec lui depuis qu'Il l'a pétri en raison du besoin qu'il a d'elles pour sa vie et la préservation de sa personne et de l'espèce et pour son élévation, son cheminement et son pèlerinage vers Dieu le Très-Haut, mais son impulsion naturelle qui le porte vers elles le voile à l'égard de sa nature fondamentale et l'empêche de faire son chemin. Dieu le Très-Haut a alors chargé de mission des Envoyés apportant bonne nouvelle et avertissement et dont les prescriptions sont conformes aux exigences de la *fiṭra*, afin d'enlever les voiles qui la recouvrent et de la conforter dans le cheminement et le pèlerinage de [l'homme].

Leurs prescriptions sont donc conformes, soit aux exigences de la *fiṭra* fondamentale, de manière immédiate — comme l'appel à Dieu, aux connaissances Le concernant, Lui, Ses Noms et Ses Attributs, aux vertus et perfections de l'âme... — ou indirectement — comme la Prière rituelle, qui est l'ascension du fidèle vers Dieu le Très-Haut, le Pèlerinage, qui est venue à Dieu en délégation, et autres semblables — ; soit [elles sont conformes] aux exigences de la *fiṭra* corollaire — comme le rejet de la mécréance, de l'associationnisme, de l'idolâtrie et de l'orientation vers autre que Lui, des vils caractères et des actes laids qui empêchent l'âme d'arriver à Dieu, et comme

l'ordre de se préserver (*taqwâ*) [des maux, vices et imperfections] et de faire le jeûne, lequel est préservation de l'âme (*taqwâ n-nafs*) [maintenue à l'écart des limites et imperfections naturelles], [le jeûne] étant à Dieu, et c'est Lui qui en est la récompense¹⁹⁵ —. En somme, la plupart des prescriptions de Dieu le Très-Haut correspondent aux exigences de la *fiṭra*, c'est-à-dire qu'ils sont liés à l'enlèvement des voiles qui la recouvrent et à la revivification de ses exigences, la visée fondamentale et l'objectif sublime étant la connaissance et l'arrivée au seuil de Dieu le Très-Haut. Tout cela fait partie des grâces providentielles du Très-Haut envers Ses serviteurs afin de les délivrer de la prison de la nature et de les ramener au gîte des rapprochés et au séjour des purifiés.

Les devoirs religieux sont donc des bontés divines et des remèdes seigneuriaux pour soigner les esprits malades et les cœurs souffrants et les Prophètes sont les médecins des âmes et les éducateurs des esprits : ils les font sortir des ténèbres vers la Lumière et de la déficience vers la Perfection. Bien plus, les mondes intermédiaires [dans lesquels l'âme est éprouvée après la mort] et les stations de la Résurrection sont des grâces providentielles de Dieu le Très-Haut envers les serviteurs afin qu'ils n'en arrivent pas au Feu. Il ne cesse donc de les faire passer d'un hôpital à l'autre afin de remédier à leurs maux spirituels, et s'ils ne sont pas guéris par ces remèdes, le dernier remède est la cautérisation : il faut alors entrer dans le Feu — Dieu nous en préserve —, à fin de purification si c'est possible, et sinon pour y demeurer. Le Feu est donc bonté, grâce providentielle et voie d'accès au voisinage de Dieu pour les fidèles qui ont désobéi, et rétribution et finalité pour les infidèles et les compagnons du Feu : ils sont compagnons du Feu (*aṣḥâb an-nâr*) et leur gîte est le Feu, ils sont d'une nature de feu et de flamme (*hum nâriyyûn lahabîyyûn*) et leur devenir est le Feu. » (*Ṭalab*, p.152-156)

195 . Allusion au hadith *qudsî* qui dit : « *Le jeûne est à Moi et c'est Moi qui en suis la récompense* » (voir Ibn Abî DJUMHÛR AIṢĀṬĪ, *ʿAwālî l-layālî*, II/232, had.2).

Textes juridiques¹⁹⁶**Rasâ'il**

Il s'agit d'un recueil de cinq épîtres de *uṣūl*, en arabe, éditées par Modjtâbâ Tehrânî — qui y a ajouté notes et références — et publiées en deux volumes (Qom, Mehr, 364+212p.) sous forme de reproduction des manuscrits autographes¹⁹⁷. Les cinq épîtres sont, dans l'ordre chronologique de leur rédaction, les suivantes :

1. *Risâla fi qâ'idati "lâ ḍarar"*¹⁹⁸, 68p., achevée le 1^{er} *djumâdâ al-ûlâ* 1368/1949, soit au cours de la rédaction des *Ta'liqât 'alâ l-kifâya*.
2. *Risâla fi t-ta'âdul wa t-tarâdjih*, 92p., achevée le 9 *djumâdâ al-ûlâ* 1370/1951 et misc au propre le 23 *ramadân* de la même année (c'est le seul cas, semble-t-il, où l'Imam ait fait une mise au propre, chose suffisamment exceptionnelle pour qu'il en fasse état lui-même).
3. *Risâla fi l-istiṣhâb*, 290p., achevée le 9 *ramadân* 1370/1951, ces deux dernières épîtres datant donc de la fin du premier cycle d'enseignement terminal des *uṣūl* de l'Imam, antérieurement à la rédaction de la *Risâla fi t-ṭalab wa l-irâda*.
4. *Risâla fi l-idjtihâd wa t-taqlîd*, 78p., où l'on trouve les premières argumentations juridiques sur la notion d'"autorité du docteur de la Loi" (*wilâyat al-faqih*). (sans date, mais probablement contemporaine des précédentes, c'est-à-dire de la fin de la première série d'enseignement des *uṣūl* par l'Imam).
5. *Risâla fi t-taqiyya*, 35p., achevée le 27 *sha'ban* 1373/1954, donc pendant le deuxième cycle d'enseignement terminal des *uṣūl*.

196. Pour ces écrits, deux ouvrages bibliographiques ont été utilisés : *Bû-ye gol*, analyse bibliographique, par divers auteurs, des œuvres publiées de l'Imam Khomeyni, Mashhad, Djehâd-e dânesghâhî, 1369hs/1990 et de *Kutub al-Imâmi l-Khumayni*, de R. Ostâdî (Sâzmân-e tablîghât, 1314/1993). Ce dernier opuscule cite de deuxième main des écrits juridiques encore à l'état de manuscrits dont je n'ai pu vérifier l'authenticité : *Risâla fi qâ'idati man malak* (45p.) et *Risâla fi mawḍû'i 'ilmi l-uṣūl*. Ce dernier livre semble bien être celui qui a été publié par la Fondation pour l'édition et la publication des œuvres de l'Imam Khomeyni sous le titre de *Manâhidj al-wuṣūl ilâ 'ilmi l-uṣūl* (2v., 430+406p.).

197. C'est en 1343hs/1964 — donc dans l'année qui suit le massacre sanglant de la *Faydiyya* le 15 *khordâd* 1342hs/5 juin 1963 — que M. Tehrânî entreprend avec l'accord de l'Imam son travail d'édition. La première publication ne se fera pourtant qu'après le départ en exil de l'Imam le 13 *abân* 1343hs/4 novembre 1964. Pendant toute la période qui suit l'exil de l'Imam, ses écrits étaient interdits et donc publiés sous des faux titres et des noms d'emprunt.

198. Réédition par la Fondation pour l'édition et la publication des œuvres de l'Imam Khomeyni sous le titre de *Badâ'i' ad-durar fi qâ'idati nafyi ḍ-ḍarar*, 1414/1994, 176p.

Ta'liqat 'alâ l-'Urwat l-wuthqâ

Al-'Urwat al-wuthqâ de Moḥammad Kâzem Ṭabâṭabâ'î Yazdî (m.1337/1919) est une *risâla 'amaliyya* en arabe, c'est-à-dire une collection de *fatwâ-s* sans développement des arguments qui les ont motivées, ainsi rassemblées aussi bien pour être enseignées dans les premiers cycles d'enseignement que pour servir de référence aux fidèles dans les diverses questions qui se posent à eux. Depuis qu'elle existe, la plupart des *mudjtahid-s* écrivent des gloses marginales (*ḥawâshî*) sur cette *risâla 'amaliyya* parce qu'elle comporte beaucoup de détails sur les chapitres principaux du *fiqh*, et particulièrement sur ceux touchant aux œuvres de service divin (*'ibâdât*). Elle est par contre très pauvre en ce qui concerne les transactions (*mu'âmalât*), ne comprenant par exemple rien sur les activités lucratives ou le divorce. L'Imam acheva la rédaction de ses gloses marginales sur la *'Urwat al-wuthqâ* en 1375/1956¹⁹⁹.

Kitâb at-tahâra

Trois volumes en arabe (Qom, Mehr, 319+238+663p.) de *fiqh istidlâlî* — autrement dit de déduction des prescriptions légales avec toutes les références et raisonnements qui soutiennent les déductions — concernant les règles de la pureté et de l'impureté. Ils ont été édités par 'Alî Akbar Mas'ûdî et Hâshem Rasûlî Maḥallâfî qui ont donné en note les références précises des traditions utilisées pour l'examen des diverses questions. Une suite existerait, semble-t-il, encore à l'état de manuscrit. Le premier volume (concernant ce qui est désigné comme les "trois sangs", c'est-à-dire les règles, les écoulements sanguins et les lochies) fut achevé le 22 *rabî' al-awwal* 1376/1957 ; le second volume (sur la purification sèche au moyen de terre, *tayammum*) est daté du 11 *sha'bân* 1376/1957 ; le troisième (traitant des impuretés et de leurs statuts) fut terminé le 28 *dhû l-qi'da* 1377/1958.

On peut remarquer deux choses à propos de ces volumes qui reprennent le cours de terminale de *fiqh* de l'Imam : d'abord qu'il les a rédigés lui-même, alors que la plupart des enseignements de terminale ne sont accessibles que par des notes de cours (*taqrîrât*) prises par des élèves et éditées ensuite, ce qui offre le grand inconvénient, on l'a dit, de refléter en réalité plus les capacités — ou les limites — de l'élève que celles du maître ; ensuite que, contrairement à l'habitude qui consiste à prendre un texte de base — généralement, pour ce cours, les *Sharâ'i' al-islâm* du Muḥaqqiq Ḥillî ou *al-'Urwat al-wuthqâ* de Ṭabâṭabâ'î Yazdî —, ce cours n'est fait en marge d'aucun livre.

199. Voir l'édition de la *'Urwat al-wuthqâ* en 2 vol., avec les gloses des Grands Ayatollahs Khomeyni, Khû'î, Golpaygânî et Ârâkî, Qom, Mo'assese-ye Esmâ'iliyân, 1412/1961.

Tahdhīb al-uṣūl

Deux volumes en arabe (Qom, Dâr al-fikr, 367+416p.) ; il s'agit des notes de cours (*taqrîrât*) prises par Dja'far Sobhânî pendant le second cycle d'enseignement terminal des *uṣūl* par l'Imam — sauf pour ce qui est des questions d'*idjtiḥād* et *taqlid* qui proviennent du premier cycle — et publiées une première fois à la fin de ce cycle en 1379/1960. Lors de son troisième cycle d'enseignement de la *Kifâya* certaines de ses positions auraient quelque peu varié et il était prévu d'ajouter un rectificatif à la prochaine édition, mais les événements ont fait que cette édition n'a pas paru et que le cahier des rectificatifs de la main même de l'Imam a disparu²⁰⁰. En dehors des recueils de jurisprudence pratique en persan — qui sont, comme on le verra à propos du *Tawdīḥ al-masâ'el*, généralement rédigés par des élèves —, c'est ici le seul livre qui n'est pas directement rédigé par l'Imam.

al-Makâsib al-muḥarrama

Ouvrage de *fiqh istidlâlî*, en arabe, sur les activités lucratives illicites, achevé le 8 *djumâda l-âla* 1380/1961 (Qom, Mehr, 330p.). L'édition abondamment annotée en a été faite, avec l'accord de l'Imam, par M. Tehrânî et la première publication eut lieu en 1381/1962.

On peut y trouver des déductions intéressantes concernant les arts plastiques et leur interdiction en islam : l'Imam y écrit que « ce qui ressort de certaines traditions, c'est que ce qui est visé est la fabrication d'idoles [...]. Comme les menaces pures et dures [rapportées par la tradition] concernant ce travail n'ont pas de commune mesure avec le fait de produire n'importe quelle sculpture ou peinture, [...] on est amené à penser qu'après la destruction des idoles par le Prophète il restait encore des racines de ces croyances dans l'esprit d'un certain nombre de bédouins qui, alors, faisaient de tels dessins pour perpétuer la tradition des ancêtres. [...] Le Prophète proféra donc ces menaces [...] pour défendre le *tawḥîd*. » (*al-Makâsib al-muḥarrama*, I/168-70, cité dans *Bû-ye gol*, p.66). Cet exemple montre comment un nouveau regard sur des traditions connues de tous peut amener un *mudjtahid* à déduire des statuts tout à fait nouveaux tout en étant intégralement compris dans le cadre des traditions. Du même ordre est le chapitre où l'Imam fait le réexamen de la question de la musique et du chant (*ibid.*, I/203-245).

Tawdīḥ al-masâ'el

À l'époque du Grand Ayatollah Borûdjerdî, une version simplifiée de sa *ri-sâla 'amaliyya* fut publiée en persan sous le titre de *Clarification des questions* (*tawdīḥ al-masâ'el*). Le but en était que les *fatwâ*-s d'une Source

200. *Bû-ye gol*, p.61-62.

d'imitation deviennent accessibles dans leur langue véhiculaire à des fidèles non-spécialistes. La pratique s'établit et cette *Clarification* devint par la suite le modèle d'après lequel plusieurs *marâdji* feront — ou plus généralement feront faire par leurs élèves — une *risâla* en persan à laquelle ils conserveront ce titre de *Tawdîh al-masâ'el*. C'est ainsi qu'après la mort du Grand Ayatollah Borûdjerdî des élèves de l'Ayatollah Khomeyni furent parmi les premiers à publier (en 1381/1962) les remarques et ajouts de leur maître (en 135p.) sur la *risâla* du défunt *marâdja*. Celles-ci seront ensuite intégrées au texte et donneront le *Tawdîh al-masâ'el* de l'Imam Khomeyni.

On peut citer comme modification remarquable l'ajout, juste après les questions du *hadjdj*, cinquième pilier de l'islam, d'un « livre de l'ordonnance du bien et de l'interdiction du mal » (*amr be ma'rûf-o nahy az monkar*) qui inclut tout un chapitre concernant la défense (*defâ'*) et en particulier, avant même celle de la vie, de l'honneur et des biens du musulman, la défense des intérêts collectifs des musulmans et des pays musulmans face à toute ingérence ou influence étrangère directe ou indirecte : y sont précisés certains statuts et prescriptions qui doivent régir, selon son *idjtihâd* tenant compte des conditions de l'époque, les relations politiques et économiques entre les pays musulmans et non-musulmans ainsi que le comportement à avoir face aux dirigeants qui peuvent être considérés comme des agents de l'étranger à l'intérieur²⁰¹.

Il y eut après la révolution de multiples rééditions en tous formats de cette *risâla 'amaliyya* (p.ex. Mashhad, Bonyâd-e pajûhesh-hâ-ye eslâmî, 1367hs/1988, 450p.). Au nombre des recueils de jurisprudence pratique il faut encore compter les *Manâsek-e hadjdj* — réunissant de manière détaillée tous les statuts propres au Pèlerinage (Fondation pour l'édition et la publication des œuvres de l'Imam Khomeyni, 1370hs/1991, 272p.) — et les *Estef-tâ'ât* — qui regroupent les réponses données aux questions juridiques posées aux fil des jours par les fidèles (Qom, Daftar-e ent. eslâmî, 2 vol.) —. Dans ce même domaine, l'Imam aurait aussi rédigé une *Resâle-ye nedjât al-'ebâd* en trois volumes et des gloses sur la *Resâlat al-erth* de Hâshem Khorâsânî lithographiées en marge de ce livre²⁰².

Tahrîr al-Wasîla

Risâla 'amaliyya en deux volumes en arabe (Beyrouth, Dâr as-širâti l-mustaqîm, 1403/1982, 662+647p.). Une version abrégée (environ 1/4) en sera préparée plus tard par certains élèves sous le titre de *Zubdat al-aḥkâm*.

201. C'est un recueil d'extraits de cette *risâla 'amaliyya* — extraits naturellement sélectionnés avec la plus évidente malveillance — qui a été proposé au public occidental comme *Livre vert de l'Imam Khomeyni*.

202. R. OSTÂDÎ, *op.cit.*, p.32-33.

D'autres disciples s'attachèrent à réunir toutes les traditions et réflexions sous-tendant chacun des statuts et prescriptions en un *Mustanad Tahrîri l-wasîla*.

L'Imam avait déjà auparavant écrit des gloses sur une *risâla* qui, contrairement à la *'Urwat al-wuthqâ*, est très riche en chapitres divers, en particulier dans le domaine des transactions (*mu'âmalât*) : la *Wasûlat an-nadjât* de Abû l-Hasan Eşfahânî (m.1365/1946). Comme il nous le dit dans son avant-propos au livre dont il est maintenant question, il voulut alors profiter du temps libre qui lui était fourni par son exil et son maintien sous surveillance en Turquie (à Borsa) pour intégrer ces gloses au texte même et y ajouter des questions « qui se posent souvent » (*kathîrat al-ibtîlâ* ; p.5). C'est ainsi que fut rédigé en 1384/1964 le *Tahrîr al-Wasûla*.

Parmi ces questions on retrouve, mais plus détaillé, le livre de l'ordonnance du bien et de l'interdiction du mal mentionné à propos de l'ouvrage précédent (I/462-492). On trouve aussi plusieurs chapitres concernant les innovations modernes (*masâ'il mustahdahha*) comme l'assurance, les opérations bancaires, les loteries, l'insémination artificielle, la dissection de corps humains et les greffes, les opérations de changement de sexe²⁰³, les questions qui peuvent se poser par rapport à la Prière et au Jeûne avec les moyens de transports ultra-rapides, voire lors de missions astronautiques, etc. (II/638-639).

Plus surprenant est le chapitre de clôture : « Si l'homme réussit à voyager vers d'autres astres et planètes, de nombreuses questions nouvelles se poseront que les docteurs de la Loi — que Dieu donne autorité à leur propos — se chargeront de résoudre et qu'il n'est pas inutile d'indiquer globalement » (II/639). Sont alors évoquées les questions que posent les différences de gravité pour tout ce dont le statut légal prend en compte le poids, celles qui découleraient de la présence de produits agricoles ou d'animaux, etc. ; « si l'on trouvait là-bas des humains il faudrait les traiter comme des humains terriens et s'il y avait des créatures ayant d'autres formes mais douées de perception et d'intelligence on les traitera de même comme des humains, à tel point que le mariage sera permis avec elles et que s'appliqueront à elles les charges légales et les prescriptions divines » (II/640) ; viennent alors la prise en compte de certaines différences possibles qui devraient être envisagées dans l'application de ces prescriptions (par exemple, différence dans le nombre de bras ou la taille de l'empan pour les ablutions, modalités de la croissance pour la détermination de l'âge de la puberté en tant qu'âge de responsabilité légale, etc.). Est encore envisagé le fait que des nouvelles questions se poseraient si la lune

203. Considérées comme licites puisqu'elles visent à une adéquation de l'apparence corporelle avec l'appartenance sexuelle *réelle*.

devait disparaître ou la terre se ralentir au point que le rythme des jours et des saisons en soit modifié, etc.

On pourrait se demander quel est l'intérêt de ces questions et pour quelles raisons elles se trouvent mentionnées ici. Elles importent en fait moins que l'intention que l'on peut y déceler et qui est double, sinon triple. D'abord l'Imam s'adresse à tous ceux qui pensent que les prescriptions religieuses appartiennent à des époques révolues et ne peuvent absolument pas prendre en compte la réalité actuelle. Il entend leur dire que non seulement la tradition contient en elle de quoi répondre aux questions nouvelles qui se posent, mais qu'elle pourra répondre à toutes celles que nous ne pouvons encore qu'à peine supposer. Il s'adresse aussi aux *talaba* auxquels il veut faire comprendre qu'il ne s'agit pas d'en rester à ressasser les questions habituelles et à s'enfermer dans un domaine étiqueté comme religieux : il faut assumer toute la réalité, même la plus récente, et ne pas s'en effaroucher, ne pas même écarter des possibilités que l'on avait il y a peu ou que l'on a encore du mal à seulement concevoir. En somme sa conclusion est qu'il n'y a d'autres limites à la religion que celles de la réalité, mais à condition d'être capable de l'assumer, c'est-à-dire de la concevoir et de la gérer, pas de la restreindre à nos propres limites ou de se laisser dominer par elle. Il est donc temps, selon lui, de reprendre pleinement pied en ce domaine et de ne pas l'abandonner à ceux qui entendent éliminer la Loi de Dieu.

Hokûmat-e eslâmî yâ welâyat-e faqîh

Il s'agit de la mise par écrit d'un enregistrement de douze cours de *fiqh* faits au courant de l'année 1389/1969 et portant sur le thème de l'autorité du docteur de la Loi. Le cours lui-même, puis sa diffusion — texte photocopié d'abord, imprimé ensuite — suscitèrent bien des remous dans tous les milieux concernés (*hawza*, régime du Shah, opposants de diverses tendances). C'est qu'en effet il n'y est pas seulement question de théorie, mais aussi d'un programme d'action « pour constituer un gouvernement islamique » en se servant à cette fin de toutes les occasions de réunions religieuses pour « susciter un nouvel 'Ashûrâ' » et en s'organisant « pour tenir ferme dans un affrontement de longue durée » ; mais avant tout, il s'agit de « réformer la *hawza* », c'est-à-dire d'« éliminer les effets de la colonisation sur les idées et les mœurs », de « réformer ceux qui font la sainte-nitouche (*moqaddas nemâ*) » et condamner avec mépris toute implication sociale et politique, et de « chasser les religieux au service de la cour », tout cela devant mener finalement à « renverser les gouvernements injustes » ; tels sont certains des titres du dernier chapitre de cet opuscule et de ses paragraphes (Qom, Âzâdî, sd., p.151, 156, 158, 160, 164, 172, 177, 179).

Kitâb al-bay'

Ce livre de *fiqh istidlâli* sur tous les statuts concernant les ventes et ce qui y touche est le complément des *Makâsib al-muharrama*. Il s'agit du compte-rendu du cours de *fiqh* que l'Imam donnait à Nadjaf, rédigé par lui-même après les cours, c'est-à-dire en tenant compte de toutes les objections que pouvaient faire des élèves de très haut niveau et des discussions qui s'ensuivaient. Il s'agit de cinq volumes en arabe (Qom, Mehr, 484+575+437+418+478p.) dont la rédaction fut achevée en 1396/1976. Comme l'Imam n'assurait pas à l'époque de cours de *uṣūl*, les points dont il avait besoin pour son cours de *fiqh* étaient traités dans le cadre même de ce cours, d'où la présence de questions de *uṣūl* au sein de ce livre de *fiqh*. Un autre trait caractéristique de ce livre est la remise en cause de plusieurs résultats traditionnellement considérés comme "admis" (*musallamât al-aṣḥâb*)²⁰⁴. Mais ce qui, de tout, fut et reste le plus marquant est le développement de la question de l'autorité du *faqîh* qui est ici traitée et argumentée du point de vue du *fiqh istidlâli* dans un écrit rédigé et plus approfondi que la précédente transcription de cassettes de cours²⁰⁵.

Kitâb al-khilâl fî ṣ-ṣalât

Un dernier volume de *fiqh istidlâli* consacré aux lacunes dans la Prière rituelle (Qom, Mehr, 316p.). Ce n'était donc plus une branche des transactions (*mu'âmalât*) mais des œuvres de service divin (*'ibâdât*) qui était le sujet du cours de *fiqh* de l'Imam. Ce volume dont la date exacte n'est pas précisée est le fruit d'une partie des cours donnés entre 1396/1977 et 1399/1979, l'année où l'Imam quittera Nadjaf pour Paris avant de rentrer triomphalement en Iran le 11 bahmân 1357hs/1^{er} février 1979.

Risâla fî ta'yîni l-faḍr fî l-layâlî l-muqmira

Cette petite épître de 32 pages en arabe a été publiée en 1409/1988. Elle a été placée ici à la suite de l'ouvrage précédent parce qu'il s'agit d'un écrit de *fiqh istidlâli* concernant plus particulièrement la Prière (mais aussi le Jeûne), la question abordée étant la détermination du début de l'aube lorsque la lune brille à l'orient en fin de nuit.

204. *Bû-ye gol*, p.90-91.

205. Édité en tiré à part sous le titre *Baḥth istidlâli 'ilmî fî wilâyati l-faqîh*, Beyrouth, Mu'assasat al-falâh, 1405/1985 ; version persane publiée par le ministère de l'orientation (*ershâd*) sous le titre *Sho 'ûn-o ekhtiyârât-e wali-ye faqîh*.

Interventions publiques et écrits mineurs

Mobâreze bâ nafs yâ djehâd-e akbar

Le Combat contre soi-même ou le grand djihad est un petit opuscule d'une cinquantaine de pages (format 14,5x21,5 cm) qui est le fruit de quelques séances d'admonition et de conseil éthique faites par l'Imam pour les *talaba*, mises par écrit par H.Rûhânî (l'auteur de *Barresi-ye tahlili...*) et diffusées pour la première fois en 1392/1972 (dernière réédition par la Fondation pour l'édition et la publication des œuvres de l'Imam Khomeyni, 1372hs/1992, 71p.). Le thème en est un appel à ne pas se préoccuper seulement de l'apprentissage de quelques termes techniques de *fiqh* ou autres sciences mais de songer, au moins autant sinon plus, au perfectionnement spirituel, car l'acquisition du savoir et la formation de l'âme doivent absolument aller de pair. L'Imam attire ensuite l'attention sur ce qu'implique le fait que, selon les termes d'un prône du Prophète, l'on soit appelé pendant le mois de *ramaḍān* "à être les hôtes de Dieu" (MADJLESI, *Bihâr al-anwâr*, t.96 p.356, had.25) et il invite à se préparer comme il se doit à cette réception.

Tafsîr-e sûre-ye ḥamd

C'est la mise par écrit de cinq séances hebdomadaires de commentaire de la première sourate du Coran faites par l'Imam à la télévision entre le 26 *âdhar* et le 21 *day* 1358/17 décembre 1979-11 janvier 1980, donc avant même le premier anniversaire de son retour en Iran. Ce commentaire a malheureusement dû être interrompu, officiellement en raison d'une surcharge de travail, en réalité sur intervention de certains savants de Mashhad farouchement opposés au *'irfân* (voir ci-dessus, n.103). Les deux dernières séances sont pleines d'appels aux littéralistes à se départir de leur hostilité, tout au moins à ne pas rejeter catégoriquement ce qu'ils ne parviennent pas à comprendre et à ne pas anathémiser le *'irfân* sans se rendre compte qu'il ne fait que reprendre et détailler une vision et un vocabulaire que l'on trouve d'abord dans les prières et invocations des Imams, elles-mêmes n'étant autre que le commentaire du Coran (p.70-89). Mais l'Imam n'avait ni le goût ni le temps d'entamer des polémiques et le commentaire prit fin alors que l'on n'avait pas dépassé le premier verset.

Il sera souvent fait référence à cet opuscule (dans l'édition du *Daftar-e ent. eslâmî*, Qom, 1363hs/1984, 96p.) car, bien que destiné à un public très large, il ne s'agit jamais d'une vulgarisation. Au contraire, l'Imam va d'emblée droit au but et aborde les plus hautes questions relatives à la doctrine de l'unité (*tawḥîd*) et à la Proche-amitié (*Wilâya*), touchant même à des points non développés dans ses écrits, tout cela exprimé dans un langage aussi clair et accessible que possible lorsqu'il s'agit de telles questions. Le public, même s'il ne pouvait comprendre tout ce qui était dit, le "goûtait" et c'est bien pour cela

que les adversaires du *'irfân* se sont ainsi dressés. Il le goûtait d'autant plus que l'Imam, fidèle à lui-même, ne se laissait pas enfermer dans la terminologie et le savoir pur mais passait dans chaque séance de la théorie à la pratique pour rappeler et ramener sans cesse à l'essentiel.

« Tous les malheurs qui s'abattent sur l'homme viennent de l'amour de soi (*hobbe nafs*), du fait que l'homme s'aime lui-même. Pourtant, s'il se rendait compte et prenait conscience de ce qu'il en est en réalité, son propre "moi" n'est rien : cela fait partie de ce qui est "autre" [que la Réalité divine, qui est la véritable réalité de l'homme]. [Cet amour du "moi"], c'est de l'amour pour ce qui est "autre", seulement on l'a nommé par erreur "amour de soi" et cette erreur, cette méprise détruit l'homme. [...] « *Le principe de toute faute* »²⁰⁶ est cet amour du prestige et de soi d'où proviennent toutes les fautes. L'homme, comme il se voit *lui* et qu'il est égoïste, veut tout pour lui-même et devient l'ennemi de toute personne qui s'oppose à cela, même si ce n'est que dans son illusion : il ne reconnaît donc pas de limites, il veut tout pour lui-même. C'est de la sorte que c'est le principe de tous les problèmes. » (p.19)

« *Le plus juré de tous tes ennemis (a'dâ 'adowwek) est ton "moi" qui se trouve entre tes flancs* »²⁰⁷ [...]. Il est pire que tous les ennemis, plus grand que toutes les idoles : c'est la mère des idoles, « *La mère des idoles est celle de votre "moi"* » (Rûmî). De toutes les idoles, c'est celle-ci que l'homme sert le plus, à laquelle il porte le plus d'attention, et tant qu'il n'a pas détruit cette idole, il ne peut devenir "divin". Il ne peut y avoir en même tant l'idole et Dieu, il ne peut y avoir en même temps égoïsme (*anâniyyat*) et divinité (*elâhiyyat*). Tant que nous ne nous sommes pas défaits de cette demeure, de ce temple d'idoles, de cette idole, que nous ne nous sommes pas détournés de cette idole et tournés vers Dieu le Très-Haut, béni soit-Il, que nous ne sommes pas sortis de cette maison, nous sommes en réalité un idolâtre, même si en apparence nous adorons Dieu. En parole nous disons "Dieu" et ce qui est dans notre cœur c'est nous-mêmes. Nous voulons Dieu aussi pour nous-mêmes ! Même si nous voulons Dieu, c'est pour nous-mêmes ! En parole, nous nous tenons debout et récitons la Prière rituelle, nous disons : « *c'est Toi que nous servons et c'est de Toi que nous implorons l'aide* » (Cor. 1.5), mais en réalité notre service est service du "moi", du moment que l'attention est pour soi-même, que partout il y a moi-même, que je veux tout pour moi-même... » (p.30)

« Maintenant, qui peut sortir de cela ? Un sanctuaire et un temple d'idoles qui est en l'homme lui-même ! Et quand pourra-t-il en sortir ? Il faut pour cela une main de l'au-delà qui vienne prendre celle de l'homme et le fasse

206. *Usûl al-Kâfi*, bâb hubbi d-dunyâ wa l-hirs 'alayhâ, had.1 (II/315) et 8 (II/317).

207. ÂMIDÎ, *Ghirar al-hikam (tasnif)*, 234 (had.4686, variante)

sortir : aussi les Prophètes sont-ils venus pour cela. Tous les Prophètes qui ont été chargés de mission et tous les Livres qui ont été révélés, l'ont été pour emmener l'homme hors de ce temple d'idoles, pour qu'ils brisent cette idole et deviennent adorateurs de Dieu. Tous les Prophètes sont venus pour faire de l'homme un homme divin après qu'il fût un homme satanique. [...] Les envies du "moi" (*hawâ-ye nafs*) sont une des manifestations de Satan et, en nous, le gouvernement est celui de Satan. [...] Tant que ce grand Satan qu'est l'âme qui incite [au mal] (*nafs-e ammâre*, voir *Cor. 12.53*) nous gouverne, toute action que nous faisons est faite par égoïsme ; l'ayant faite par égoïsme, nous sommes acolytes de Satan. Actuellement, nous sommes sous l'emprise de Satan et quand, par l'enseignement des Prophètes et des Proches Amis, nous émigrerons de ce domicile et nous détournerons de cet égoïsme, nous sortirons de ce gouffre. » (p.32)

« C'est ce "monde d'ici-bas" qui a été renié [dans leur enseignement], tandis que l'ici-bas de la nature, l'ici-bas du monde extérieur ne l'a pas été. Le "monde d'ici-bas" c'est cela même qui est en vous : lorsque vous portez votre attention à vous-mêmes, vous êtes vous-mêmes le "monde d'ici-bas". Le "monde d'ici-bas" de chacun, c'est ce qui est en lui, et c'est cela qui a été renié, mais le soleil, la lune, la nature n'ont en rien été reniés : il en a été fait l'éloge ! Ce sont des lieux d'apparition de Dieu ! Ce qui éloigne l'homme du Lieu de Sainteté et de Perfection c'est le "monde d'ici-bas" [dont on vient de parler], et celui-là se trouve en l'homme lui-même : c'est l'attention portée au "moi". (p.37)

« Il faut que les attachements diminuent et tout naturellement nous partirons d'ici. [...] Ce qui met l'homme en difficulté est cet attachement qu'il a, et le principe de cela c'est cet amour de soi. [...] Tout cela, c'est l'ici-bas, attachements à l'ici-bas, des voiles « **les uns par-dessus les autres** » (*Cor. 24.40*). Ne nous asseyons pas en disant : "ceux qui ont telle ou telle chose sont ainsi ou de telle sorte" ; regardez-vous vous-mêmes, dans vos propres limites, comment êtes-vous ? Quelle est la puissance de votre attachement à ce que vous avez ? C'est du fait de cet attachement que vous le critiquez : sans cet amour de soi et cet égoïsme, l'homme ne dénigrerait pas les défauts des autres. Ces dénigrements que nous faisons les uns envers les autres sont tous parce que nous sommes à nos yeux très bons et justes et qu'en raison de cet amour de soi que nous avons, nous nous considérons nous-mêmes comme un homme parfait et tous les autres comme defectueux, et nous critiquons leurs défauts. Dans une poésie, que je ne veux pas citer, un monsieur a fait des reproches à une "comme vous savez" (*kadhâ ?*) et elle lui dit : "moi je suis tout ce que tu dis, mais toi, es-tu tel que tu parais ?" » (p.50-51)

« Tous les actes de service divin sont un moyen, toutes les prières sont un moyen, tout cela est un moyen pour que se révèle en l'homme le meilleur de lui-même, pour que ce qui est en puissance et qui est l'essentiel en l'homme

s'actualise et qu'il devienne humain, pour que l'homme en puissance devienne un homme en acte, pour que l'homme naturel devienne un homme divin, de sorte que tout en lui devienne divin et qu'en tout ce qu'il voit, il voie la Réalité divine. Les Prophètes aussi sont venus pour cela, eux aussi sont des moyens. Les Prophètes ne sont pas venus pour constituer un gouvernement : que voudraient-ils bien en faire ? [...] Ils instaurent aussi un gouvernement, qui est gouvernement juste, mais là n'est pas l'objectif : tout cela, ce sont des moyens pour que l'homme arrive à un autre niveau, et c'est pour cela que les Prophètes sont venus. » (p.74-75)

Discours, messages et interviews

Tout ce que l'on peut appeler les interventions publiques de l'Imam — depuis l'année de la mort du Grand Ayatollah Borûdjerdî (1381/1962) jusqu'à ses derniers jours — a été réuni en 22 volumes (chacun comprenant entre 250 et 300 pages) sous le titre de *Sahîfe-ye nûr* (publication du Ministère de l'orientation, *ershâd*) : quatre volumes pour la période précédant la victoire de la révolution, dix-sept pour la période post-révolutionnaire et un volume de documents rajoutés ultérieurement et couvrant les deux périodes. Un volume de 280 pages d'index a été publié en 1372hs/1993 par la Fondation pour l'édition et la publication des œuvres de l'Imam Khomeyni. Une réédition (prévue en dix-neuf volumes de 600 pages environ) est actuellement en cours, préparée par le Centre de documentation culturelle de la révolution islamique et publiée par le Ministère de l'orientation. Elle présente les documents bruts accompagnés du manuscrit autographe lorsqu'il y en a un.

Par ailleurs la Fondation pour l'édition et la publication des œuvres de l'Imam Khomeyni, publie sous le titre de *Kawthar* une sélection de discours accompagnés d'un historique de leur contexte et abondamment annotés ; deux volumes (750+677p.), allant jusqu'à la victoire de la révolution, ont déjà paru. D'autres compilations partielles existent encore dont il n'est pas nécessaire de faire état.

Bien que ces interventions publiques soient avant tout politiques, l'homme n'étant pas si facilement divisible, on y trouve aussi bien des points spirituels, soit explicitement évoqués, soit implicitement sous-entendus. Un fichier thématique a été réalisé par la Fondation pour l'édition et la publication des œuvres de l'Imam Khomeyni : sous les thèmes génériques de *'irfân* et de *falsafa wa kalâm* sont regroupées pas moins de 700 fiches qui toutes comportent une citation plus ou moins longue extraite de ces 22 volumes.

Lettres ouvertes

Certains documents présents dans la *Sahîfe-ye nûr* ont fait l'objet de publications séparées en raison de leur importance. Il s'agit du testament de l'Imam et d'une série de lettres ouvertes et de messages rédigés dans les deux dernières années de sa vie (il est mort le 14-3-1368/4-6-1989 qui, par un clin

d'œil de l'histoire, est la veille du jour anniversaire du massacre de la *Faydiyya*) et qui constituent d'une certaine manière des compléments à son testament.

1. Le testament fut rédigé bien avant les autres textes de cette série (1403/1982), mais il ne fut connu qu'en dernier. Il s'agit de 35 pages manuscrites dont il existe de nombreuses éditions sous le titre de *Testament politico-spirituel* (p.ex. Qom, Daftar-e ent. eslâmî, 112p.). Il sera cité deux fois au cours de cette étude.
2. Deux messages :
 - le premier rédigé le 1 *dhû l-hidjdja* 1407/1986 et destiné aux pèlerins de la Mecque l'année où eut lieu le massacre de ceux qui participaient à la manifestation organisée par les iraniens ;
 - l'autre rédigé le 5 *dhû l-hidjdja* 1408/20-7-1987, juste après l'acceptation par l'Imam du cessez-le-feu, et lu pour le jour anniversaire de ce massacre. Ces deux messages ont été respectivement publiés sous les titres de *Cri de désaveu (Fiaryâd-e barâ'at, Ministère de l'orientation, 1369hs/1990, 51p.)* et de *Message de la continuité (Payâm-e esteqâmat, ibid., 1367hs/ 1988)*.
3. La lettre à Gorbatchev, qui a été vue tout à l'heure dans l'avant-propos : il s'agit de cinq pages manuscrites rédigées le 11-10-1367hs/1-1-1988 et transmises deux jours plus tard par une délégation composée de l'Ayatollah Djawâdî Âmolî — qui enseigne la philosophie à Qom —, du vice-ministre des affaires étrangères de l'époque et d'une femme député au parlement (publication accompagnée de commentaires de A.Djawâdî Âmolî par la Fondation pour l'édition et la publication des œuvres de l'Imam Khomeyni sous le titre de *Hymne à l'Unité divine, Âwâ-ye tawhîd, 1372hs/1993, 108p.*).
4. Une lettre ouverte aux religieux de 18 pages manuscrites rédigées le 3-12-1367hs/22-2-1988) et publiées sous le titre de *Charte du clergé (Manshûr-e ruhâniyyat, Fondation pour l'édition et la publication des œuvres de l'Imam Khomeyni, 1369hs/1990)*.

Lettres et poèmes

Quelques lettres adressées par l'Imam à son fils Aḥmad et à la femme de ce dernier, Fâṭeme Ṭabâṭabâ'î, ont été publiées. Elles sont données ici dans l'ordre chronologique de leur rédaction :

1. 12 *ramadân* 1404/1983, 12 pages manuscrites à F.T., déjà citées à plusieurs reprises, publiées sous le titre de *Rah-e 'eshq, la Voie d'Amour* (Fondation pour l'édition et la publication des œuvres de l'Imam Khomeyni, 1368hs/1989, 47p.).
2. 17 *shawwâl* 1404/1983, 7 pages manuscrites à A.K., publiées avec des poèmes de l'Imam sous le titre de *Noqte-ye 'atf* (Fondation pour

- l'édition et la publication des œuvres de l'Imam Khomeyni, 1369hs/1990, 96p.).
3. 15 *rabî' ath-thâni* 1407/1986, 4 pages manuscrites à A.K., publiées en préface à *Serr aṣ-ṣalât*.
 4. *Rabî' ath-thâni* 1407/1986, 6 pages manuscrites à F.T., publiées avec des poèmes de l'Imam sous le titre de *Bâde-ye 'eshq, la Coupe d'Amour* (Ent. ṣedâ-vo simâ, 1367hs/1988, 87p.).
 5. 27 *rabî' ath-thâni* 1408/1987, 5 pages manuscrites à A.K., publiées avec des poèmes de l'Imam sous le titre de *Mahram-e râz, le Confident du secret* (Fondation pour l'édition et la publication des œuvres de l'Imam Khomeyni, 1369hs/1990, 96p.).

Les poèmes ont maintenant été repris dans un *Dîwân-e Emâm*. L'intérêt de ces lettres n'en demeure pas moins, car elles contiennent parfois des points intéressants en ce qui concerne la vision gnostique de l'Imam, en particulier à propos de ce rappel de l'essentiel sur tous les modes qui revient constamment sous sa plume. L'insistance est mise ici sur l'urgence qu'il y a à mettre à profit la grâce de la jeunesse et à ne pas perdre cette occasion qui est le meilleur moment spirituel de l'homme, celui où il est le plus proche de la *fiṭra*, où ses bonnes intentions et sa droite volonté sont encore fortes et peu altérées, et où les défauts et vices n'ont pas encore eu loisir de s'enraciner profondément : « mille jeunes réussiront que pas un vieillard ne le pourra » (*Rah-e 'eshq*, p.28 ; cf. *Serr*, préface, p.29, *Noqte-ye 'atf*, p.18, *Mahram-e râz*, p.9). Le ton se fait dans ces lettres plus paternel et ne manque pas d'accents pathétiques.

« Maintenant, sur la pente du Purgatoire (*barzakh*) ou de l'Enfer, je suis au prises avec les agents de Sa Seigneurie l'Ange de la mort et demain on me présentera le noir feuillet de mes œuvres et me demandera des comptes sur ma vie gâchée et je n'ai pas de réponse sauf l'espoir en la miséricorde de Celui dont la miséricorde embrasse toute chose [référence à Cor. 7.106] et qui a révélé « ne désespérez pas de la miséricorde de Dieu ! En vérité Dieu pardonne tous les péchés » (Cor. 39.53) à celui qui est « miséricorde pour les mondes » (Cor. 21107) [c'est-à-dire au Prophète Muhammad, que Dieu prie sur lui et sa famille]. Même à supposer que je sois concerné par de tels nobles versets, qu'en sera-t-il de l'ascension vers le domaine réservé de la Gloire divine (*ḥarîm-e kebriyâ*), la montée vers le voisinage de l'Ami et l'entrée dans l'hospitalité de Dieu, qui doivent être atteints par son propre cheminement ? Dans ma jeunesse, alors que j'avais ardeur et capacité, de par les ruses de Satan et de son agent, l'âme qui incite [au mal] (*nafs-e ammâre*, voir Cor. 12.53), je me suis diverti de concepts et de termes techniques plein de clinquant, desquels n'est résulté ni tranquillité, ni état spirituel, et jamais je ne me suis disposé à en acquérir l'esprit et à reconduire leur exotérique à leur

ésotérique et le *molk* [de leur apparence] au *malakût* [de leur réalité essentielle] :

Des "on dit" et "il dit" de la salle de classe rien n'a résulté,

sauf, après tant de tapage, des mots qui écorchent le cœur.

Je me suis tellement engagé dans les profondeurs des termes et des considérations et occupé d'accumuler des livres au lieu d'ôter des voiles qu'on aurait dit que dans tout l'univers il n'y avait rien d'autre qu'une poignée de feuillets usagés qui, au nom des sciences humaines, des connaissances divines et des réalités philosophiques, ont écarté du but et enfoncé dans le plus grand voile l'étudiant pétri de la nature humaine essentielle donnée par Dieu (*feṭrat Allâh*). Les *Quatre voyages*, de long en large, m'ont écarté du voyage vers l'Ami ; des *Ouvertures [mecquoises]* nulle ouverture ne m'est venue et des *Châtons de la sagesse* point de sagesse, sans même parler des autres qui ont aussi leur histoire affligeante. » (*Bâde-ye 'eshq*, p.9-11)

Poèmes

Le *Dîwân-e Emâm* réunit tout ce qui a été retrouvé des poèmes de l'Imam depuis les débuts de sa venue à Qom jusque quelque trois mois avant sa mort. C'est un luxueux ouvrage dans lequel les 276 pages de poèmes sont complétées par un lexique, un index et une sommaire analyse des spécificités de chaque texte (Fondation pour l'édition et la publication des œuvres de l'Imam Khomeyni, 1372hs/1993, 438p.). Un *Farhang-e dîwân* (m.d., 505p.) a également été publié pour l'accompagner : il comprend des explications sur l'art poétique et ses figures de style et surtout une véritable petite encyclopédie du lexique de la poésie mystique persane. Les poèmes des dernières années sont donc les ultimes traces du *irfân* de l'Imam. On peut y remarquer le changement qui se produisit dans l'état d'âme de leur auteur entre ceux qui datent de l'année des dernières lettres dont il vient d'être question et les tout derniers vers, deux ans après, au seuil du départ final. Bien que l'on retrouve presque à toutes les époques des hymnes à l'union (*wisâli*) et des complaintes de la séparation (*hidjrân*), on entend beaucoup résonner vers les derniers mois de l'année 1365hs (1407/début 1987) le même ton pathétique que dans la lettre qui vient d'être traduite²⁰⁸ :

208. A propos des vers qui vont suivre, le lecteur qui n'est pas familier avec la poésie mystique islamique doit être informé que cette poésie fait largement appel au symbolisme de l'amour et du vin pour parler de l'expérience spirituelle. Il ne faut donc pas s'y tromper : dans cette poésie, l'unique Amie et Aimée, c'est la Réalité divine, et la seule ivresse dont il est question est celle que procure le vin de la connaissance gnostique. Certains pourraient s'étonner, voire s'offusquer, de ce que des savants religieux musulmans fassent appel à ce symbolisme : ils ne font pourtant que suivre l'exemple du Coran lorsqu'il parle du Paradis (voir par exemple Cor. 37.41-49, 44.51-55, 47.15, 52.17-20, 56.10-23, 76.5-21, 78.31-34, 83.22-28).

*L'Amie n'a pas passée la porte et ma vie touche à sa fin,
 C'est le bout de mon histoire et ce chagrin n'a pas pris fin ;
 La coupe de la mort en main, je n'ai point vu celle de vin,
 Après tant d'années passées, de l'Aimée nulle bonté ne vint.
 (Dîwân, p.97, radjab 1407/1987)*

Après les quelque soixante-dix poèmes de cette époque (les quatre mois qui précèdent le *ramadân* 1407/1987), un long silence de deux ans s'installe, rompu seulement par quelques vers brefs²⁰⁹. Puis un autre chant (vingt-trois pièces) s'élève dans les trois mois qui précèdent le *ramadân* 1409/1989, mais l'harmonie n'est plus la même :

*Un nœud s'est défait de la tresse emmêlée de l'Aimée,
 Tout comme un jeune amant, le vieil ascète est à Ses pieds.
 Au calice de Ta grâce, j'ai bu une goutte de vin,
 Alors mon âme s'est noyée dans la vague de Ton chagrin. [...]
 Aux drilles de la taverne est venue l'annonce de l'union,
 Aussitôt ce fut le tumulte, danse et joie à l'unisson.
 (Dîwân, p.88, radjab 1409/1989)*

Que s'est-il passé entre temps ?

*L'échanson, coupe à la main, a éveillé mon âme :
 A la taverne des amants, je suis devenu serviteur,
 Cet amant ivre a fait de moi, de cette cour, le serviteur.
 (Dîwân, p.116, sha'bân 1409/1989)*

*Le rossignol du Paradis, vers l'Amie n'avait pas de voie,
 Ma chance fut cet égayeur qui m'a orienté sur la voie.
 Le soufi comme le gnostique sont bien loin de cet endroit :
 De l'égayeur prends le calice et, vers la pureté, va droit.
 (Dîwân, p.39, sha'bân 1409/1989)*

L'identité de cet échanson égayeur (*sâqî, moṭreb*) qui lui donna enfin l'ivresse restera sans doute inconnue de l'histoire, et pourtant c'est bien à lui que l'Imam doit d'avoir atteint ce qu'il y avait pour lui de plus cher :

209. Il faut toutefois signaler que tous les poèmes ne sont pas datés et que ce qui est dit ici ne tient compte que de l'ensemble de ceux qui le sont.

*Au seuil de ce maître mage, désormais je reste attaché,
Qui d'une seule gorgée de vin, des deux mondes m'a rassasié ;*

...
*Ce fut bien mon bonheur que le maître tavernier, de sa main,
M'a subjugué, qu'il m'a anéanti, et puis qu'il m'a éteint ;
Je suis le serviteur de mon maître qui, de par sa bonté,
M'a rendu absent de moi-même, et tout entier bouleversé.*
(*Dīwān*, p.83, sha 'bān 1409/1989)



Deuxième partie
La connaissance de Dieu



1 L'existence

La meilleure adoration, c'est la connaissance de Dieu.

(Imam Dja'far Šâdiq, que la Paix soit avec lui)²¹⁰

L'objet de la métaphysique est défini, depuis Aristote au moins, comme « ce qui existe en tant qu'il existe ». C'est pour cela qu'elle constitue la philosophie première, car il n'est pas possible de considérer un objet plus évident, tellement évident qu'il n'a nul besoin d'être établi, tout scepticisme ou nihilisme radical qui voudrait mettre en cause ou nier qu'il y ait "quelque chose qui existe" n'étant que pure sophistique²¹¹. Pour les 'urafâ', la métaphysique a pour objet « l'existence de la Réalité divine » (*wudjûd al-Haqq* ; *Fanâri*, p.14), autrement dit de *Celui qui Est*. Le passage de la première de ces définitions à la seconde est sans difficulté dès lors que l'on prend conscience que "ce qui existe" est proprement l'existence, et qu'il faut se mettre alors en quête de la Réalité ultime de l'existence. En bref, les thèmes abordés par la métaphysique pourront alors se résumer ainsi :

« Le sujet de la métaphysique intuitive (*al-'ilm al-ilâhî adh-dhawqî*) c'est la Réalité divine sous l'angle de son rapport à la création et du rapport de la création à Elle, c'est-à-dire sous ce double rapport. Ses principes fondamentaux sont les Noms-mères, c'est-à-dire les Noms essentiels, et les autres

210 . Fayḍ KĀSHĀNĪ, *an-Nawâdir*, 22, bâb aṣnâli l-'ilm wa aḥammihâ, had.2).

211 . Il n'est peut-être pas inutile de rappeler ici, au moment d'aborder la partie proprement doctrinale de cette étude, que partout où des propos ou idées ne sont pas spécifiquement attribués à l'Imam Khomeyni ou à un autre auteur, ils sont ceux de l'auteur de ces lignes.

points étudiés sont ses questions subordonnées, comme la science des Noms d'attributs et des Noms d'activités, leurs statuts et leurs rapports qui donnent naissance aux cinq présences, selon le détail mentionné en son lieu, en particulier dans le *Miftâḥ al-ghayb* du *muḥaqqiq* Qûnawî (voir *Fanârî* 11-16) » (*Ta'liqât*, p.157 ; cf. *ibid.*, p.220)

La sagesse (*ḥikma*) ne sera plus alors ce que les philosophes en disent, à savoir « connaître les réalités des choses telles qu'elles sont et agir en conséquence » :

« Ce n'est pas là le sens de la sagesse dans le langage des gens de Dieu [...], ni de la sagesse effusée sur les Prophètes, que la Paix soit avec eux. La sagesse, c'est la connaissance de Dieu, de Ses modalités essentielles (*shu'ûn dhâtiyya*) et de Ses manifestations relevant des Noms — dans la Présence du Savoir — et des Actes — dans la Présence du concret — (*tadjalliyyâtuhu l-asmâ'iyya wa l-af'âliyya fi l-ḥaḍrati l-'ilmiyya wa l-'ayniyya*), [cela] par contemplation présenteielle [non par savoir théorique] [...]. Il se peut que la sagesse soit la connaissance du plein éclat et de la pleine découverte (*kamâl al-djalâ' wa kamâl al-istidlâ'*), car le plein éclat c'est l'apparition de la Réalité divine dans le miroir parfait [de l'Homme universel] et la pleine découverte c'est Sa contemplation de Lui-même en [ce miroir]. Médite cela. » (*Ta'liqât*, p.55)

Cette connaissance est la finalité de la création, le but de l'homme, le terme de la voie gnostique. Dans sa parfaite réalisation, cette connaissance est une prise de conscience transformante qui mène le pèlerin spirituel à l'extinction de sa réalité illusoire dans la Réalité divine, et au-delà de cette extinction... Mais « *celui qui œuvre sans science est comme celui qui chemine hors de la voie : plus il s'éloigne de la voie tracée, plus il s'éloigne de son but* » (Imam 'Alî, *Nahdj al-balâgha*, p.216). C'est donc tout de même par la réflexion et la méditation (*tafakkur, tadabbur*) que tout doit commencer.

« La réflexion est la clé des portes des connaissances, la clé des trésors des perfections et des sciences, le préliminaire indispensable et obligatoire du pèlerinage de la voie humaine (*solûk-e ensâniyyat*). [...] Dans [divers] hadiths une heure de réflexion est considérée comme meilleure que l'adoration d'une nuit, [...] d'une année, [...] de soixante ans, [...] de soixante-dix ans. [...] Quoi qu'il en soit, il y a divers ordres et degrés [de réflexion] avec, pour chaque ordre, son ou ses résultats. » (*40 hadiths*, p.191)

La réflexion peut en effet porter sur plusieurs objets : Dieu et Ses attributs (*ibid.*, p.191-195), le monde et ses merveilles (*ibid.*, p.195-198), l'âme humaine et ses états (*ibid.*, p.198-202)... Pour la plupart, il est plus simple de partir d'une méditation sur les créatures pour remonter de là vers le Créateur,

mais « le meilleur ordre de réflexion, la suprême science et la plus solide argumentation » est celle dite *burhân as-şiddîqîn*.

Elle part de « la réflexion sur la Réalité divine, Ses Noms, Ses Attributs et Ses Perfections ; son résultat est la connaissance de l'existence de la Réalité divine et de [Ses] diverses manifestations (*tadjalliyât*), et de là découle la connaissance des déterminations (*a'yân*) et des apparences (*mazâhir*) ». On la dénomme ainsi parce que « [ceux qui ont atteint le rang spirituel de] *şiddîqîn*, contemplant les Noms et Attributs dans la contemplation de l'Essence, et contemplant les déterminations et les apparences dans le miroir des Noms ; [...] si un *şiddîq* voulait mettre ses contemplations sous forme d'argumentation et couler ce qu'il a trouvé par intuition et contemplation dans le moule des mots, [le résultat] serait tel ; non pas que chaque personne qui a trouvé la connaissance de l'Essence et de Ses manifestations par cette argumentation soit un *şiddîq*. » (40 *hadiths*, p.191)

Nous allons nous aussi suivre cette réflexion, partant de "ce qui existe" pour arriver à la Réalité divine inconnaissable en Son Essence, mais qui Se manifeste par Son Effusion, par Ses Noms et Attributs, et par les déterminations immuables qui sont au principe de la création.

Certains points fondamentaux en ce qui concerne l'existence ne sont pas développés dans les écrits de l'Imam mais, outre le fait qu'ils sous-tendent toute l'œuvre, ils sont souvent évoqués ou invoqués comme prémisses d'une argumentation. A titre d'exemple, un des fondements de la réfutation du déterminisme (*djabr*) est présenté ainsi :

« Comme l'existence est ce qui est fondamental (*aşl*) dans la réalité, comme elle est non-composée, sans genre ni différence spécifique (*djins wa faşl*) ; et comme il est de son essence d'avoir des degrés et d'être une réalité modulée (*mushakkaka*) selon le *tashkîk khâşş* : donc nécessairement tout degré inférieur est lié au degré qui le précède immédiatement par un lien essentiel et inéluctable tel que s'attacher à un autre degré que celui-là impliquerait et reviendrait à une impossible mutation essentielle (*inqilâb dhâtî*). Les prémisses de cette démonstration sont à chercher en leur lieu. » (*ʿĀlâb*, p.68)

Il faut donc revenir ici plus en détail sur ces questions de fondamentalité de l'existence, de sa non-composition, de son unicité et de sa réalisation modulée.

Une idée évidente

En toute rigueur, c'est le mot "être" — équivalent du latin *esse* — qui devrait servir à rendre en français l'idée d'*actus essendi* — le simple fait d'être et de se trouver là — que les philosophes et les gnostiques musulmans expri-

ment en arabe par *wudjūd* et en persan par *hasī*²¹². Malheureusement, en français, le nom *être*, qui équivaut au latin *ens* et désigne "la chose qui est", a pratiquement éclipsé l'infinitif *être* au sens de *esse*. « C'est d'ailleurs pourquoi, fait remarquer Étienne Gilson, le langage lui-même, suivant ici l'incertitude de la pensée, a spontanément doublé le verbe "être" d'un autre verbe [qui est le verbe "exister"], dont le rôle est précisément d'assumer la fonction existentielle qui était primitivement la sienne et qu'il a progressivement cessé d'exercer. [...] C'est pourquoi, lorsqu'on veut exprimer en français, sans équivoque possible, le fait même d'être, au lieu de dire simplement d'un être qu'il "est", on dit qu'il "existe" »²¹³. Il est vrai que, comme le fait encore remarquer Gilson, « le langage échange ainsi une amphibologie pour une autre, au risque de multiplier les malentendus qu'il tente d'éviter »²¹⁴. Cela d'une part en raison de l'utilisation du terme *existence* dans un sens complètement différent par les philosophies existentialistes²¹⁵, mais aussi et surtout en raison de l'étymologie du terme, car si, en français classique et courant, les mots *exister* et *existence* ne signifient que « "le simple et nu être des choses" ou, en d'autres termes, ce par quoi tout réel se distingue du néant »²¹⁶, il ne s'applique primitivement et dans la philosophie scolastique qu'à des choses advenues à partir d'une origine²¹⁷.

L'on se trouve ainsi pris entre deux amphibologies et il s'agit donc de choisir entre la rigueur de l'étymologie, confortée par la tradition scolastique, et une plus vraisemblable et plus large compréhensibilité, confortée, elle, par l'histoire classique de la langue et de la philosophie depuis le XVII^e siècle²¹⁸. L'important étant, dans notre domaine plus qu'ailleurs encore, de clairement saisir les réalités dont on veut parler et d'essayer d'en parler de la manière la plus compréhensible pour ceux à qui l'on s'adresse, le choix qui a été fait ici

212. L'histoire des termes et des notions d'*être* et d'*existence* a été exhaustivement traitée par Étienne Gilson (*L'Être et l'essence*, voir en particulier les appendices « Notes sur le vocabulaire de l'être », p.335-349, et « Langage et doctrine de l'être chez saint Thomas d'Aquin », p.379-385) et les problèmes connexes de traduction ont longuement été évoqués par Henry Corbin (*Mashā'ir*, p.62-70).

213. *L'Être et l'essence*, p.15. « De même encore, ajoute Gilson p.17, lorsque Fénelon écrit un traité ou une *Lettre sur l'existence de Dieu*, tout lecteur comprend le sens exact de son titre. Une *lettre sur l'être de Dieu* laisserait au contraire l'esprit dans l'incertitude, car au lieu d'attendre un écrit prouvant que Dieu "est", on attendrait plutôt une étude sur "ce qu'il est" ».

214. *Ibid.*, p.16.

215. Voir note 35.

216. *Ibid.*, p.19.

217. Comme l'indique son étymologie *ex-sistere* (voir *ibid.*, p.16). Il faut remarquer à ce propos que, dans la philosophie islamique, ce sont au contraire les dérivées du verbe *être* (*kāna*) qui s'appliquent aux réalités adventices (cf. *kawn*, *kā'ināt*, *takwīn*...).

218. Voir *ibid.*, p.17-18.

est de faire appel au mot *existence* pour rendre l'idée de "ce qui se trouve dans la réalité", évoquée en arabe par *wudjûd*, et cela bien que l'on ait généralement préféré s'en tenir au lexique de la scolastique pour traduire celui de la philosophie islamique. Il est en effet des cas où l'emploi de cette terminologie pose problème. La traduction de *şûra* et *mâdda* par "forme" et "matière" en est un — car ces mots, comme on peut aisément s'en rendre compte, ne dénotent plus du tout les idées de *forma* et de *materia* — ; la traduction de *wudjûd* par "être" en est un autre, pour les raisons qui viennent d'être évoquées. On a pu s'en tirer, pour les premiers, en conservant les termes latins, faute d'avoir pu trouver d'autres termes usuels pour les remplacer. Par contre, pour ce qui est de *wudjûd*, le terme "existence" fournissait une alternative tout à fait satisfaisante pour peu que l'on ne s'attache pas — comme c'est effectivement le cas dans l'emploi courant du terme — à son étymologie.

D'autant plus qu'à ces considérations vient encore s'en ajouter une qui touche à un point fondamental et qui conforte définitivement le choix du terme "existence" : c'est que le terme "être" est lié à l'histoire de la philosophie occidentale, or dans les grandes doctrines métaphysiques de l'Occident — telles que le platonisme, l'aristotélisme, le néo-platonisme ou le thomisme —, l'Être désignait un degré encore limité et déterminé de la Réalité, que ce degré soit assimilé à l'Intellect pur (*nous*) ou, plus avant, au Principe direct de la manifestation. De ce fait, celles de ces métaphysiques qui, à la suite du néo-platonisme, entendaient dépasser les limites de l'ontologie et remonter jusqu'à un Principe situé au-delà de cette première détermination se virent contraintes de parler d'un Principe situé "au-delà de l'Être", mais dont on ne pouvait pas dire non plus qu'il "n'était pas". Or, pour les gnostiques musulmans — les '*urafâ*' —, le terme *wudjûd* n'est aucunement astreint à ces limites mais recouvre au contraire toute l'extension du domaine de la réalité. Il n'y a pas pour eux et il ne saurait y avoir de Principe qui serait situé au-delà du *wudjûd*. Parallèlement, le *wudjûd* ne se limite pas pour eux à ce qui est désigné par l'Être dans les ontologies occidentales — qui correspond à ce qu'ils désignent comme *wudjûd bi-sharṭi djamî 'i l-ashyâ'*, autrement dit comme *wudjûd* "conditionné par le fait qu'il comprend toutes choses" — ; bien au contraire, ce degré proprement ontologique n'est chez eux qu'une détermination, et encore pas la première²¹⁹, du *wudjûd* en soi, qui est, lui, totalement inconditionné sous tous les rapports (*lâ bi-sharṭ et muṭlaq ḥattâ 'an qaydi l-iṭlâq*). On

219. Cette première détermination est celle du *wudjûd bi-sharṭi lâ*, du *wudjûd* "conditionné par le fait d'exclure l'existence de tout autre", degré qui est aussi désigné comme celui de l'Unité (*aḥadiyya*) et qui correspond à l'Un des néo-platoniciens.

aura à revenir sur ces notions²²⁰, mais l'on peut d'ores et déjà se douter que ceux d'entre les philosophes (*hukamâ*) qui s'opposèrent à cette vision et qui voulurent limiter la portée du terme *wudjûd* à l'Être proprement dit le firent précisément en raison de l'influence des idées aristotéliennes et/ou néoplatonicennes sur leur conception du *wudjûd*²²¹. Employer le terme "être" pour traduire *wudjûd* implique donc de s'enfermer d'office dans les limites de l'ontologie en raison du passé historique et doctrinal de ce terme. N'étant pas autant marqué par cette histoire, le terme "existence" nous permet par contre de ne pas nous confiner à ce cadre ontologique et d'en faire au contraire un emploi qui, tout comme le terme *wudjûd*, s'étend à tout le domaine de la réalité, depuis les réalités les plus déterminées jusqu'à la Réalité absolument inconditionnée.

Après ces remarques de terminologie technique, nous pouvons en venir à l'examen de l'idée et de la réalité de l'existence. La constatation de l'existence de certaines choses et de l'inexistence d'autres est sans doute la première des évidences qui s'impose à chacun. C'est tout naturellement et sans acquisition que l'on saisit que telle chose existe là ou bien n'existe pas. De cette première évidence dans l'ordre des conceptions (*taṣawwurât*) découle d'ailleurs la première évidence dans l'ordre des assentiments (*taṣdiqât*) : c'est de l'évidence qu'une chose doit exister ou ne pas exister que découle l'évidence de l'impossibilité de la réunion des contradictoires (*idjtimâ 'an-naqîdayn*). La perception du fait d'exister de certaines choses donne alors naissance à l'idée générale (*maḥmûm 'âmm*) d'existence²²², idée évidente mais pourtant, du fait

220. Voir ci-après le chapitre « Absolu et limité », p.236

221. Voir ci-après le chapitre « Univocité ou équivocité du terme existence », p.180

222. Dans la thèse originale, le terme arabe *maḥmûm al-wudjûd* avait été traduit par "concept d'existence". M.Jolivet fit remarquer lors de la soutenance de thèse que l'emploi de ce terme conduisait, dans l'esprit du lecteur, à "essentialiser" l'existence, à la doter d'une quiddité, ce qui est évidemment en complète opposition avec les conceptions de Mollâ Ṣadrâ. Le terme *maḥmûm* correspond pourtant bien au terme latin *conceptus* qu'emploie Thomas d'Aquin lorsqu'il parle d'un *conceptus* de l'être : mais c'est que « dans sa propre langue, [...] le *conceptus* est toute conception de l'esprit » (E.GILSON, *L'Être et l'essence*, 351). Or, dans son emploi philosophique moderne, le terme "concept" s'applique en principe aux concepts quidditatifs, et c'est en ce sens que Gilson pouvait affirmer que « nous n'avons aucun concept de l'être pris au sens précis d'*esse* » (*Ibid.*). De ce fait, malgré les avantages qu'offraient le mot "concept" et bien qu'Henry Corbin l'ait lui-même employé dans le même cadre (voir les citations faites p.182 et 186), il a été abandonné ici pour traduire *maḥmûm* et remplacé par celui d'"idée", même si ce dernier terme n'est pas non plus exempt de toute équivoque. Il faut donc encore préciser qu'il est pris ici dans un sens large et non technique et qu'il désigne ainsi *tout produit d'une conception*. Il a été préféré au terme de "notion" pour éviter les connotations d'impression vague et de sentiment intuitif, parfois presque sensible, que ce mot évoque trop souvent : ainsi, avoir la notion du temps ou du bien et du mal signifie autre chose que concevoir les idées de temps, de bien et de mal.

même qu'elle est une des idées les plus premières et les plus générales, idée indéfinissable : rien ne nous est plus évident que cette idée pour pouvoir servir à sa définition, qui ne pourra donc jamais être plus qu'une explication par des synonymes (voir *Manzûma*, p.42, *Asfâr*, p.25-27).

De toutes les réalités extérieures, nous retirons ainsi deux idées (*mafhum*) : un concept quidditatif (*mahiyya*, ce qui répond à la question *mâ huwa*, qu'est-ce ?) qui définit cette réalité (par exemple « c'est un cheval ») ; et l'idée générale et évidente d'existence (« ce cheval existe »). Dans la réalité extérieure à laquelle je réfère, autrement dit le référent (*mişdâq*) dont je dis qu'il est cheval et qu'il existe, la quiddité et l'existence ne font bien qu'un — car il n'y a pas là deux réalités —, mais mentalement j'ai affaire à deux idées tout aussi bien distinctes.

L'existence est accident de la quiddité dans notre représentation,

*Ils ne font qu'un sous le rapport de leur réalité concrète.*²²³

En effet, si la notion d'existence était impliquée par la conception mentale de cheval, il n'y aurait jamais besoin d'indice ou d'argument pour attribuer l'existence à une chose et cette attribution ne serait pas une information valable : concevoir la chose serait simultanément concevoir son existence. Autrement dit, concevoir — ou dire — « ce cheval existe » serait alors du même ordre que concevoir « ce cheval est cheval » ou « le cheval est un animal », ce qui n'est évidemment pas le cas. Une chose est en effet attribuée d'office à elle-même sans apporter aucune information nouvelle — ainsi dire « ce cheval est cheval » va de soi et n'a aucune utilité — ; de même les caractères essentiels d'une chose sont attribués d'office à cette chose — comme dans « le cheval est un animal » et, de manière générale, dans toutes les définitions — ; par contre, l'attribution de l'existence — « ce cheval existe » — est une in-

Conséquence de ce changement, pour des raisons d'unité des traductions et de l'exposé, le mot "idée" sera aussi généralement employé à la place de "concept" là où il est pourtant bien question de concepts quidditatifs.

223. *Inna l-wudjûda 'ârîdu l-mahiyya taşarwûr^{an} wa ttahadâ huwiyya^(an)* ; *Manzûma*, p.5, l.3. — Si l'on ne fait cette distinction fondamentale entre l'idée et le référent, on tombe nécessairement dans l'une de deux erreurs : penser que l'existence et la quiddité ne font qu'un sous le rapport de l'idée — erreur qui va être abordée tout de suite — ou au contraire qu'il y a distinction réelle dans la réalité concrète, soit que l'existence soit considérée comme un accident de la quiddité — c'est ainsi que la scolastique occidentale lira Ibn Sînâ à travers l'incompréhension d'Ibn Rushd —, soit que l'existence soit considérée comme une réalité en acte qui informe une quiddité dont l'existence n'est qu'en puissance, à la manière dont la *forma* compose avec la *materia* — c'est la position que E.Gilson rapporte de Thomas d'Aquin (voir n.227), soit enfin — mais c'est une position antimétaphysique qui ne sera soutenue, semble-t-il, que par Ahmad Ahsâ'i (*ibid.*) — qu'il y ait deux fondements réels à la réalité extérieure.

formation qui demande toujours à être fondée, montrée, vérifiée²²⁴ (*Manzûma*, p.50). Voilà qui devrait suffire à établir qu'il y a bien là deux idées à propos desquelles il faudrait alors se poser la question de leur rapport à la réalité : ce qui est réellement à l'extérieur, est-ce la quiddité ou l'existence ? Il en est pourtant qui pourraient s'imaginer malgré tout qu'il n'y a pas là deux idées et que l'existence n'est autre que la quiddité, même dans le mental. Il faut donc s'attacher d'abord à dissiper cette illusion.

Rapport de l'existence et de la quiddité

Le *Sharḥ al-manzûma* (p.50) n'attribue qu'à Ash'arî l'idée brute que l'idée même d'existence ne ferait qu'un avec l'idée de la quiddité, erreur dont Sabzewârî rapporte l'origine à une confusion entre l'idée et le référent et à laquelle il fait, entre autres, l'objection évidente qu'en ce cas toutes les quiddités devraient être synonymes, puisqu'elles seraient toutes équivalentes à l'idée d'existence qui est unique (*Manzûma*, p.51).

Ash'arî a-t-il vraiment professé ce qui lui est imputé ? Les ash'arites tardifs s'attacheront en tout cas à l'en disculper²²⁵. Au départ, on a son affirmation que « l'existence d'une chose n'est rien d'autre que cette chose même (*wudjûd ash-shay' huwa huwa wa laysa bi-ma'na'*) »²²⁶. A partir de là les défenseurs ne sont pas d'accord entre eux.

Pour Îdjî, « aucun être raisonnable ne dira que l'idée de noirceur est l'idée même d'existence, mais il dira que ce à quoi réfère (*mâ şadaqa 'alayhi*) noirceur est cela même à quoi réfère existence et qu'à ces deux idées ne correspondent pas deux entités distinctes » (II/151-152). Il n'y aurait alors aucune différence avec la position des philosophes qui affirment la distinction réelle des deux idées et leur unité dans le référent extérieur ? « Si ! Comme les *ḥukamâ'* affirment qu'il y a une existence mentale, [...] ils disent que [l'existence] est mentalement différente de la quiddité. [...] Le différend se ramène donc au différend sur l'existence mentale » (II/154-155).

Précisons : pour les *ḥukamâ'*, lorsque je conçois une quiddité existant à l'extérieur, l'idée que je conçois est bien cette quiddité même, mais sans l'existence extérieure, car sinon elle devrait avoir les mêmes effets qui sont les siens à l'extérieur (brûler s'il s'agit du feu, etc.). Comme il n'est pas question d'exister sans existence, la quiddité qui est dans le mental est revêtue d'un mode d'existence que l'on nomme "existence mentale". Lorsque je conçois la quiddité, je la conçois donc sans l'existence extérieure ; je conçois par ailleurs séparément cette existence extérieure, c'est-à-dire la notion de "se trouver dans la réalité", notion représentée mentalement par l'idée commune et évi-

224 . Voir cet argument, rapporté à Fârâbî, dans E.Gilson, *le Thomisme*, p.179.

225 . Voir le commentaire par Djurdjâni des *Mawâqif* du *qâdî* Îdjî, II/151-152.

226 . Voir D.GIMARET, *la Doctrine d'al-Ash'arî*, p.27.

dente d'existence ; ensuite, je peux m'interroger et attribuer ou non cette idée d'existence à la quiddité que je conçois, suivant qu'elle a ou non une réalisation à l'extérieur : l'idée d'existence est donc clairement autre chose que la quiddité.

Pour les *mutakallimûn*, par contre, il n'est pas question d'existence mentale. La connaissance n'est qu'un rapport de relation (*idâfa*) entre le mental et l'objet extérieur, sans plus. Il faut remarquer en passant que l'*idâfa*, ou "relation", est parmi toutes les qualifications accidentelles (*a'râd*), une de celles qui sont le moins marquantes pour le sujet qualifié : être "frère" d'Untel ou "au-dessus" de telle chose, par exemple, marquera toujours moins un sujet que le fait d'être blanc (qualité), grand (quantité), etc.. On ne peut donc imaginer plus faible statut pour la connaissance, alors que l'intelligence comme la Révélation lui donnent une place de premier ordre. Si la connaissance n'est qu'une simple relation entre un sujet connaissant et un objet connu, elle ne peut avoir aucune influence transformante sur la réalité du sujet connaissant et en ce cas la différence entre le Prophète, qui déclarait « *je suis celui de vous qui connaît le mieux son Seigneur* », et celui qui est surnommé « père de l'ignorance » (Abû Djahl), se ramènera à une différence accidentelle des plus minimales, autrement dit à quasiment rien. En réalité cette différence est au contraire essentielle et implique tout l'être, parce que la connaissance est identification du connaissant et du connu et que l'être est tout ce qu'il connaît.

Quoi qu'il en soit, pour les théologiens du *kalâm*, concevoir une quiddité existant à l'extérieur, c'est entrer en relation avec un objet unique, en recevoir une image unique, et donc le concevoir en bloc comme une réalité unique : de ce fait, concevoir l'entité extérieure c'est *simultanément* concevoir son existence, même si l'idée quiddité et l'idée existence diffèrent. Et comme pour eux la connaissance est une relation à l'objet extérieur, on ne peut avoir de connaissance que de choses réellement existantes à l'extérieur — sans quoi il n'y aurait pas d'objet avec lequel entrer en relation —, et donc l'objection de tout à l'heure ne porte pas : connaître cette chose, c'est bien en même temps connaître qu'elle existe.

On a échappé à l'énormité de l'identité entre deux idées, l'idée d'existence et la quiddité, mais on retombe sur d'autres difficultés (sans parler de celles, multiples, relatives à une telle vision de la connaissance qui implique, entre autres, qu'on ne peut avoir connaissance que de ce avec quoi on entre en relation), en particulier le problème suivant : si l'existence de chaque quiddité est cette quiddité même, l'existence de chaque quiddité, propre à cette quiddité, doit être intégralement différente de l'existence de toute autre quiddité, et il devrait donc y avoir autant d'idées d'existence qu'il y a de quiddités, et non pas, comme c'est pourtant bien le cas, une idée unique d'existence. Par ailleurs, si l'existence de chaque quiddité lui était propre, toute interrogation à propos de la quiddité devrait être aussi interrogation sur son existence, ce qui

n'est pas le cas : je peux considérer l'intelligence, par exemple, puis m'interroger sur sa nature (est-ce une réalité matérielle ou immatérielle, etc.), sans que je remette le moins du monde en cause son existence et sans que j'envisage la moindre influence de la réponse à mon interrogation sur l'existence de l'intelligence. Cela tout simplement parce que cette existence est bien distincte et en dehors de la quiddité, que l'établissement de l'existence est une interrogation sur une chose et que l'interrogation sur la quiddité porte sur autre chose. (*Manzûma*, p. 47)

Le commentateur Djurdjânî, et après lui l'annotateur Siyâlokûfî, n'acceptent d'ailleurs pas la solution de Îdjî (II/152-154). Ils font remarquer que, si la noirceur et l'existence étaient une seule et même chose à l'extérieur, on pourrait aussi bien dire « la noirceur est noirceur » et « la noirceur est existence », ce qui n'est pas le cas. Pour eux, dire que l'existence *n'est pas* autre chose que la réalité existante ne veut pas dire qu'elle est cette chose : elle peut tout aussi bien n'être qu'une pure et simple considération abstraite. L'entité existant à l'extérieur est l'entité *noirceur*, et l'existence ne se distingue d'elle qu'en tant qu'idée et ne lui est attribuée que mentalement : il n'y a alors rien à l'extérieur qui corresponde à l'idée d'existence. Mais peut-on ainsi ramener l'existence au niveau d'abstractions qui n'ont de réalité que dans le mental ? C'est manquer là d'opérer une distinction importante au sein même de ce que l'on appelle les conceptions du second degré (*ma'qûlât thâniya*), c'est-à-dire toutes les idées qui se dégagent après et à partir d'autres idées qui sont, elles, du premier degré parce que tirées directement et en premier lieu de la réalité extérieure. Autrement dit, sont du second degré toutes les idées qui n'ont pas de référent propre à l'extérieur contrairement aux idées du premier degré qui désignent toutes quelque chose de précis : *homme* ou *blanc* désignent des réalités extérieures, mais quel est le référent de *chose*, d'*universel* ou de *possible* ? Ces idées ont en fait été tirées de considérations sur les idées du premier degré.

Ces conceptions du second degré ne s'en répartissent pas moins en deux catégories qui ont des statuts très différents. Il y a d'une part la pure abstraction du logicien (*ma'qûl thâni mantiqî*), c'est-à-dire une idée qui ne qualifie pas la réalité extérieure, mais qualifie seulement un autre idée dans la pensée. Lorsque l'on énonce, par exemple, que « le cheval est un universel » (*kullî*, une idée qui s'applique à plusieurs individus), le caractère *universel* ne qualifie pas le cheval dans la réalité, car à l'extérieur il n'y a que des individus chevaux ; *universel* ne qualifie que l'idée *cheval*, dans la pensée, parce que ce n'est que dans la pensée que *le cheval est un universel*, qu'il y a quelque chose qui s'applique à plusieurs individus extérieurs. Par contre, quand je dis que « ce cheval existe », le prédicat *existe* n'est certes attribué que dans la pensée, puisque ce n'est que dans la pensée que je distingue l'existence de la quiddité ; mais, et là réside toute la distinction, l'existence qualifie le cheval

dans la réalité extérieure : contrairement à tout à l'heure, ce n'est pas dans la pensée que *le cheval existe*, mais bel et bien à l'extérieur. L'idée d'existence n'est donc pas une pure abstraction de logicien, mais ce que l'on appelle une conception du second degré au sens philosophique (*ma'qûl thâni falsafi*), c'est-à-dire une idée qui n'a certes pas de référent *déterminé* à l'extérieur — rien à l'extérieur n'est exclusivement désigné par *chose* ou *existence* —, mais qui n'en qualifie pas moins la réalité extérieure et non pas simplement mentale (*Manzûma*, p.67-68).

Nous avons donc bien deux idées distinctes — une quiddité et l'idée commune et évidente d'existence — qui *toutes deux réfèrent à la réalité extérieure*. Or cette réalité extérieure est une, car ce ne sont évidemment pas deux choses qui se trouvent là, dont l'une serait désignée par la quiddité et l'autre par l'existence : une réalité *cheval*, par exemple, s'associant à une autre réalité *existence* pour donner ce cheval extérieur²²⁷. Il n'y a alors, en tout et pour

227. Aucun métaphysicien n'a jamais soutenu qu'il y aurait deux réalités fondamentales à l'extérieur, autrement dit un pur dualisme. Sabzewârî rapporte par contre qu'un de ses contemporains — il s'agit de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î — le professait et se fondait sur l'argument suivant : l'existence est la source du bien et la quiddité la source du mal ; comme bien et mal sont des réalités fondamentales, leurs sources doivent être *a fortiori* fondamentales. En réalité, répond Sabzewârî, tout mal n'est qu'une limitation de l'existence, autrement dit une inexistence, au moins relative, or la raison d'être d'une inexistence n'est autre qu'une inexistence (du type : il *ne fait pas* jour parce que le soleil *ne s'est pas levé*) : la quiddité, qui est la source des maux n'a donc pas besoin d'être une réalité existante, mais simplement, comme elle l'est, une limitation abstraite, c'est-à-dire quelque chose qui, en soi-même, est inexistant. (voir *Manzûma*, p.43 et 212).

Bien qu'elle soit de beaucoup plus subtile et qu'elle ne fasse pas état de deux fondements réellement existants, il faut faire état ici de la position qui semble avoir été celle de Thomas d'Aquin — en tout cas telle que la présente Gilson — et qui, si elle est confirmée, constitue une erreur fondamentale. Gilson considère en effet que pour Thomas la composition de « l'esse, être, » « avec la quiddité, ou essence, » n'est pas que de raison, mais bien une composition réelle (*reali compositione*, p.105) et que c'est dans la réalité que « l'être s'ajoute au composé de forme et de matière pour en faire un étant » (*L'Être et l'essence*, p.385). Il reconnaît volontiers que « parmi les innombrables textes thomistes qui portent sur la distinction d'essence et d'existence [...] un nombre infime [...] qualifie cette distinction de "réelle" » et même qu'un seul de ces passages soient à ses yeux incontestables, mais il n'en demeure pas moins selon lui qu'« il n'a pas reculé devant » cette expression et qu'« il en a fait usage dans un contexte tel, qu'on ne voit pas après l'avoir lu, comment le sens précis n'en serait pas sous-entendu partout où saint Thomas présente l'esse comme distinct de l'essentia » (*ibid.*, p.105). Enfin, après avoir évoqué plusieurs passages, Gilson conclut qu'« on ne peut donc douter que la distinction d'essence et d'existence ait été conçue par saint Thomas comme réelle, en ce sens du moins qu'il ne l'a certainement pas conçue comme une simple distinction de raison, même fondée en réalité » (*ibid.*, p.107). « Le rapport de l'exister à l'essence se présente donc comme celui d'un acte qui n'est pas une forme, à une potentialité qui n'est pas une matière, c'est-à-dire à une certaine sorte de potentialité » (*ibid.*, p.111). L'objection que soulève une telle vision — et que l'on retrouvera lorsqu'il s'agira de montrer que l'existence ne peut être qu'une réalité non-composée et surtout non-

tout, que trois possibilités pour que deux idées distinctes réfèrent à une même réalité extérieure :

1. Ou bien l'une de ces idées est un caractère essentiel de l'autre. Or il est évident que chaque quiddité ne peut pas être un caractère essentiel de l'existence et l'inverse est tout autant impossible. En effet, si l'existence était un caractère essentiel des quiddités, cela impliquerait, comme on l'a vu, que concevoir ces quiddités soit simultanément concevoir leur existence, ce qui n'est pas le cas en réalité. De plus on aboutirait à une régression à l'infini parce que, si l'existence était un caractère essentiel de la quiddité, l'autre — ou les autres — caractère essentiel serait quiddité et l'existence serait à nouveau un caractère essentiel de cette quiddité, et ainsi de suite, ce qui fait qu'une quiddité serait composée de parties à l'infini et que nous serions incapables de la

composée — est évidemment que des éléments qui composent nécessairement tous deux déjà exister en quelque manière et qu'on ne voit pas très bien comment quelque chose pourrait exister à côté de l'existence pour composer avec elle et trouver ainsi l'existence. L'objection est bien sûr connue de Thomas comme de Gilson qui la reconnaît « irréfutable sur son propre terrain » (*ibid.*, p.112), terrain dont il veut donc sortir à la suite de son maître en proposant une transposition de la composition entre *forma* et *materia*. « Toute composition dont l'effet soit un être doué d'unité réelle, est la composition d'une puissance avec un acte » (*ibid.*, p.114) : « la matière n'a d'acte actuel que par la forme ; qui niera pourtant qu'il y ait, chez saint Thomas, distinction réelle de la forme et de la matière ? A son tour, l'union de la matière et de la forme n'a d'existence que par son acte d'*esse*, à l'égard duquel elle est elle-même en puissance, dont elle est à la fois vraiment distincte et inséparable, et avec lequel elle doit donc nécessairement composer » (*ibid.*, p.118 ; cf. *le Thomisme*, ch. « une nouvelle ontologie », en particulier p.177). En réalité on n'échappe pas ainsi à l'objection et on ne fait que montrer qu'elle vaut tout aussi bien pour remettre en question l'hylémorphisme classique, comme on va le voir. Les éléments de base étaient pourtant là pour résoudre le problème, le fondement essentiel étant cette conception selon laquelle Dieu « est l'acte absolu d'exister, à qui l'existence tient pour ainsi dire lieu d'essence. Le Dieu de saint Thomas est l'*esse*, il n'est rien d'autre et sa pureté existentielle le distingue de tous les autres êtres dont chacun n'est qu'un acte d'*esse* qualifié et déterminé à être "tel être" par une essence qui s'y ajoute » (*ibid.*, p.115). Il ne restait plus qu'à voir que l'*esse* étant la seule réalité à réellement être (*wahdat al-wudjūd*), qualifications et déterminations ne sont pas le fait d'une essence ajoutée mais d'une autodétermination de cet *esse*, réalité unique mais aussi, comme on le verra, réalité modulée en degrés existentiels (*tashkik haqiqati l-wudjūd*), et que c'est nous qui abstrayons les quiddités à partir de ces délimitations de l'existence (*al-mahiyya l'tibāriyya intizā'iyya*). La seule composition qui intervienne ainsi au sein de l'existence est purement interne : il s'agit de la composition entre un aspect existentiel et un manque existentiel (*djihāt' wijdān wa djihāt' fiqdān*) à laquelle seule échappe la pure Existence de Celui qui est. Bref, on a l'impression, chez Thomas, d'une intuition de la « fundamentalité de l'existence » qui n'a pas réussi à se débarrasser de la quiddité en la remettant à sa place et qui en est ainsi restée à une vision de la « primauté de l'existence ».

- concevoir véritablement. Quoi qu'il en soit, personne n'a jamais, semble-t-il, professé l'une de ces deux positions.
2. Ou bien l'une de ces idées réfère à la réalité extérieure en elle-même, tandis que l'autre idée ne réfère qu'à une qualification accidentelle de cette réalité, telle que la couleur, la taille, etc. L'accident ('*araḍ*) est une réalité existant dans un support ou substrat (*mawǧūd fi mawḍū'*), et ce substrat, appelé substance (*djawhar*), est lui une réalité existant hors de tout substrat (*mawǧūd lâ fi mawḍū'*) : ainsi l'accident *blancheur* ne peut exister que dans un substrat, comme le cheval ou la table qui sont des substances. La quiddité ne peut donc pas être un accident de l'existence, puisque certaines quiddités, comme le cheval ou la table, sont précisément des substances. On pourrait alors supposer que l'existence soit un accident ('*araḍ*) de la quiddité, mais un problème majeur se poserait : la quiddité, pour pouvoir être substrat, devrait être déjà qualifiée par l'existence avant même de recevoir l'existence comme accident, ce qui est évidemment impossible.
 3. Il ne nous reste alors plus qu'une solution : une seule de ces deux idées réfère effectivement à ce qui constitue le fond de la réalité extérieure (*al-aṣl fi t-taḥaqquq*), tandis que l'autre ne sera qu'une considération abstraite de cette réalité (*maḥmûm i'tibârî intizâ'î*).

Le fondement de la réalité

Certains — disons pour simplifier, et sans entrer dans les détails et les nuances, la quasi-totalité des *mutakallimûn* et les philosophes *ishrâqî* — ont pensé que c'était la quiddité qui constituait le fond de la réalité (*aṣâlat al-mahiyya*). Constatant qu'il nous était possible de considérer mentalement la quiddité "nue" (*mudjarrada*), ni qualifiée par l'existence, ni par l'inexistence, puis de lui attribuer l'existence, il était facile de faire le pas et de considérer qu'il en allait de même dans la réalité extérieure : les quiddités contenues dans la Science divine sont existenciées par Dieu et sont ainsi dotées, selon une expression des *mutakallimûn*, d'un certain « rapport acquis de l'instaurateur » (*ḥaythiyya muktasaba mina l-djâ'il*). L'objet de l'instauration (*dja'î*) est donc en toute logique la quiddité, et c'est de cette quiddité dotée de ce mode d'être que l'on abstrait l'idée d'existence.

Pourtant on se demande comment il est possible de considérer que ce par quoi toute chose a l'existence ne serait qu'une abstraction dépourvue elle-même d'existence extérieure. Plus que toute autre chose l'existence, qui s'oppose en soi au néant, mérite l'existence. Evidemment elle ne saurait être existante parce que dotée d'une existence, ce qui entraînerait la régression à l'infini (*tasalsul*) qui gênait tant Sohrawardi : l'existence dont elle est dotée étant elle-même existante, elle devrait elle aussi être dotée d'une existence, et

ainsi de suite. Si toute chose blanche l'est par la blancheur, la blancheur est blanche par elle-même, pas par une blancheur dont elle serait dotée ; de même, si toute chose existe bien par l'existence, l'existence, elle, existe par elle-même. Il y a en fait de nombreux arguments qui démontrent la fondamentalité de l'existence (*aşâlat al-wudjûd* ; voir *Asfâr*, v. I, p.38-44, 54-68, *Manzûma*, p.43-46), dont voici les plus évidents, ceux qui nécessitent le moins de prémisses.

Le plus important de tous est que c'est précisément par l'existence que toute quiddité perd l'état de neutralité qui est son lot propre. Tous acceptent en effet à l'unanimité que la quiddité *en soi* n'est autre qu'elle-même (l'idée de *cheval*, par exemple, avec ses caractères essentiels), qu'elle ne comprend ou n'implique en soi ni l'existence ni l'inexistence, à l'égard desquels elle est en quelque sorte "à égale distance" (*istiwâ' an-nisba ilâ l-wudjûd wa l-'adam*). Ce n'est pas le néant, ni une autre quiddité — elle-même donc neutre —, qui peuvent faire sortir une quiddité de cette neutralité et lui conférer l'existence. Ce n'est pas non plus l'idée abstraite d'existence qui peut le faire, car elle n'a pas plus de réalité qu'une quiddité. Seule le peut une existence *réelle*, une réalité qui est *par elle-même et en elle-même* exclusion du néant et "fait d'être là", et qui exclut donc aussi le néant pour tout ce qui co-existe avec elle. Et si l'on s'avisait d'objecter que le fameux "rapport acquis de l'instaurateur" suffit bien à ce que la quiddité mérite l'attribut d'*existante*, on posera la question suivante : ce mode une fois acquis, l'état de cette quiddité a-t-il changé ou est-elle toujours dans son état de neutralité ?

1. Si l'on dit que son état n'a pas varié, c'est-à-dire qu'elle est toujours neutre, et que malgré cela elle mérite l'attribut d'*existante*, on ne voit pas la raison de cette absurde attribution contradictoire. Etant toujours aussi neutre, elle ne mérite en rien l'attribut d'existence.
2. Si par contre son état a changé, ce qui fait la différence ne peut être autre que *l'existence*, c'est-à-dire la *réalisation à l'extérieur*, le *fait d'être là*, et cela même si on ne veut pas en dire le nom. De plus la relation entre l'existence et la quiddité — relation qui confère l'existence à la quiddité — ne peut en aucun cas être une relation entre deux choses (*idâfa maqûliyya*), puisque la quiddité avant cette relation n'est pas chose existante. Ce ne peut donc être qu'une relation dite *illuminative* (*idâfa ishrâqiyya*) : de la même manière qu'en rayonnant la lumière manifeste les rayons de lumière et leurs limites — et non pas qu'elle se répande dans des limites préexistantes —, de même l'existence manifeste et existencie la quiddité en se déployant et en se manifestant elle-même.

Un autre argument radical est celui de l'unité nécessaire à l'attribution d'un prédicat (*maḥmûl*). Toute situation d'attribution (*ḥaml*) exige qu'au-delà

de la différence des idées, il y ait unité du référent. Quand j'énonce que « ce cheval est blanc », il y a différence entre les idées "cheval" et "blanc", mais ils réfèrent tous deux à une même réalité extérieure. Dire « ce cheval est cheval » (unité des idées) ne mène à rien, et il est impossible de dire « ce cheval est une pierre ou une couleur » (différence de référent). Or les quiddités sont en elles-mêmes facteur de multiplicité et de différence, car c'est par leur quiddité que les choses se distinguent les unes des autres. C'est parce qu'*il se trouve dans la réalité extérieure* quelque chose qui est, par exemple, à la fois *cheval* et à la fois *blanc* qu'une unité est réalisée, permettant l'attribution de *blanc* à ce *cheval*. Si l'existence n'était qu'abstraction et la quiddité fondamentalement réelle, l'unité aussi ne serait qu'abstraite et la multiplicité serait enracinée dans la réalité extérieure ne permettant aucune situation d'attribution. Le *quelque chose qui se trouve là* et mérite l'attribution de toutes ces idées multiples ne saurait donc être la quiddité qui ne peut être le référent de toutes ces idées. Seul reste donc *le fait même de se trouver là*, autrement dit l'existence, pour être cette réalité. L'existence est ainsi nécessairement le fond de la réalité extérieure, et ce sont au contraire les quiddités — qui ne font qu'un avec l'existence dans la réalité extérieure — qui sont abstraites des différentes existences extérieures, ou plus précisément des limites et déterminations de ces existences. Ce principe de la fundamentalité de l'existence est le pilier central soutenant tout l'édifice des doctrines exposées par l'Imam (on pourra le trouver explicitement mentionné et mis en œuvre dans *Sharh*, p.133-135, 40 *hadiths*, p.606-607, etc.).

Une réalité non-composée

On pourrait maintenant supposer que l'existence, si elle constitue le fond de la réalité, entre néanmoins en composition avec autre chose pour constituer cette réalité. Ou bien on pourrait encore faire la supposition inverse, à savoir que l'existence soit elle-même composée, soit dans l'idée qu'on en a, soit dans ses réalisations extérieures.

Là encore, il est plusieurs arguments pour annuler toutes ces hypothèses (*Asfâr* I/50-54, *Manzûma*, p.70-71), le plus radical — pour ce qui est des parties réelles composant dans l'existence extérieure — étant qu'il faudrait admettre qu'autre chose que l'existence précède l'existence par l'existence, ce qui est évidemment impossible. En effet, pour que l'existence entre en composition avec autre chose, il faudrait déjà que cette chose existe, et l'on se demande alors par quelle existence. De même, pour que l'existence soit composée, il faudrait que ses composantes soient auparavant existantes. Ainsi, ni l'existence en soi, ni les existences extérieures ne peuvent être des réalités composées (voir par exemple 40 *hadiths*, p.607-608).

Cet argument fondamental permet d'ailleurs de remettre en question la théorie classique de l'hylémorphisme selon laquelle tout corps est composé d'une *forma* — qui est ce qui lui confère la réalité qu'il a actuellement — et

d'une *materia* — qui est son aspect substantiel et sa potentialité, ce qui permet à un corps de recevoir successivement plusieurs *forma* en étant, par exemple, divisé, fondu, brûlé, etc. —²²⁸. La *forma* est donc le principe essentiel et actif qui vient *informer* la *materia*, c'est-à-dire ce qui vient donner une réalisation actuelle à l'une des potentialités contenues dans cette substance propre à être informée. A titre d'exemple, l'ovule fécondée est une *materia* qui sera successivement *informée* par les diverses *forma* du développement fœtal, chacune venant successivement prendre la place de l'autre. En réalité, cette vision pose problème. En effet, comme le dit déjà Aristote, il ne saurait exister de *materia* sans *forma*²²⁹ : la *materia prima* est donc une pure abstraction et non pas une réalité existante, or il est évident qu'il ne peut y avoir composition réelle qu'entre des réalités réellement existantes. De plus, une telle conception rend en fait impossible tout mouvement. Selon l'aristotélisme, en effet, le mouvement est un changement progressif dans lequel des *forma* viennent successivement informer une *materia*, or il faut bien admettre des solutions de continuité entre les diverses *forma* successives, car celles-ci ne constituent pas une réalité unique et continue. Autrement dit, entre la disparition d'une *forma* et l'apparition d'une autre *forma*, il y a une solution de continuité pendant laquelle la *materia* qui est successivement informée par ces deux *forma* devrait perdurer sans être informée par aucune *forma*, ce qui est impossible comme on l'a vu.

En fait, la composition de *materia* et de *forma* n'est pas une composition conjonctive (*inḍimâmî*) entre deux réalités interdépendantes, mais ce que Mollâ Šadrâ appelle — à la suite de Šadr ad-dīn Dashtakī — une composition unitive (*ittiḥādî*), c'est-à-dire la co-existence de deux aspects au sein d'une réalité unique. Il n'y a dans la réalité que des existences non-composées dont certaines — les existences matérielles —, en raison de leurs limites existentielles, sont changeantes et passent continuellement de la puissance à l'acte : de ce que la chose est actuellement — son aspect en acte — nous abstrayons l'idée de *forma*, et de ce que la chose peut devenir — son aspect potentiel — nous abstrayons celle de *materia*, et nous considérons que cette existence en réalité non-composée est faite de ces deux "choses". Le passage d'une *forma* à une autre n'implique plus alors de solution de continuité dans le processus d'existenciation : à chaque instant, ce qui existe en acte est en même temps la potentialité d'existence de l'acte suivant. Autrement dit, ce qui est actuelle-

228. On n'utilisera pas ici les équivalents français de « forme » et « matière » pour la raison que ces mots, comme on peut aisément s'en rendre compte, ne dénotent plus du tout les idées de *forma* et *materia*. C'est donc chaque fois par ces derniers termes que seront traduits *sūva* et *mādda* lorsqu'ils sont employés comme termes techniques philosophiques.

229. Une *materia* existant sans *forma*, ce serait une pure potentialité en acte, ce qui est évidemment contradictoire.

ment *forma* est aussi bien *materia* par rapport à la *forma* suivante qui, effusée des profondeurs de l'existence de cet être, vient l'*informer* en fonction des possibilités qui, en lui, sont prêtes *maintenant* à être actualisées. Il y a donc un perfectionnement (*takâmul*) de chaque être, parce que ce qu'il est en acte inclut toujours *tout* ce qu'il a été en acte : aucune *forma* ne vient expulser la *forma* précédente, elle vient la remplacer en l'intégrant comme étant sa potentialité, sa *materia*. Il n'y a pas dépouillement d'une *forma* et revêtement d'une autre (*khal' wa lubs*) — comme dans la vision classique du changement par "genèse et corruption" (*kawn wa fasâd*) —, il y a au contraire, dans cette vision du "mouvement intrasubstanciel" (*ḥaraka djawhariyya*), *revêtement sur revêtement* (*lubs ba'da lubs*). Bien entendu ce perfectionnement n'est que l'accomplissement et l'actualisation des possibilités de cet être, et la perfection de l'un peut très bien être manque et déficience par rapport à d'autres. Tout existant matériel est ainsi perpétuellement en mouvement, passant de la puissance à un acte qui est puissance de l'acte suivant, sans qu'il n'y ait jamais, au cœur de ce flux continu d'existence et d'existenciation, la moindre place pour l'inexistence et le néant. Il est alors tout à fait juste — bien que ce ne soit pas ainsi que l'entendait celui qui l'a pour la première fois énoncé — de dire à propos du cycle de l'existence que « rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme ».

De même que la quiddité est abstraite des déterminations des existences extérieures, les composantes de la quiddité — c'est-à-dire le genre (*djins*) et la différence spécifique (*faṣl*) — des réalités physiques sont abstraites de ces *aspects* des limites des existences extérieures que sont *forma* et *materia*. Le genre *animal*, par exemple, est l'idée de ce qui est commun à tous les animaux. En fait, cette idée est abstraite de ce qui à l'*extérieur* est commun à tous les animaux, autrement dit de la *materia* qui est commune à toute *forma* animale. De même la différence qui caractérise les diverses espèces (cheval, vache, etc.) est abstraite de ce qui fait à l'*extérieur* la différence entre ces animaux, c'est-à-dire de leurs *forma*, de ce qui fait que cet animal est tel animal et non tel autre. Et du fait que les bases d'abstraction (*mansha' intizâ'*) de ces deux idées ne sont en réalité que deux aspects d'un existant unique, ces deux idées abstraites ont à l'*extérieur* un unique référent commun : nulle part on ne pourrait trouver un référent du genre *animal* seul, c'est-à-dire un animal qui ne soit informé par aucune différence spécifique, et nulle part on ne rencontrera de référent des différences spécifiques qui ne soient pas en même temps référent du genre *animal* sous l'aspect de leur *materia*.

Tout cela, pourtant, ne concerne que les déterminations des existences extérieures dont ces idées sont abstraites, pas l'*existence* même de ces existences : de même que toute existence est à l'*extérieur* une réalité qui n'est pas composée d'existence et d'autre chose que l'existence — car il faudrait, comme on l'a vu que cet autre chose que l'existence existe sans existence, ce

qui est absurde —, de même aussi que l'existence extérieure n'est pas composée d'existence en acte et d'existence en puissance — car il faudrait que cette existence en puissance existe en acte, ce qui est contradictoire —, de même l'idée d'existence, abstraite de la réalité de l'existence, doit être une idée non-composée et non pas une quiddité composée d'un genre et d'une différence spécifique. Si l'idée d'existence était telle, en effet, la réalité dont elle est abstraite serait également composée, à l'extérieur, des réalités qui seraient les bases d'abstractions de son genre et de sa différence spécifique. Réciproquement, montrer que l'idée d'existence n'a pas de genre ni de différence spécifique, c'est par la même occasion nier — s'il en était encore besoin — toute composition extérieure de toute existence qui en est le référent. Ce qui démontre clairement que l'idée d'existence ne saurait avoir de genre et de différence spécifique, c'est que cette supposition conduit droit à l'une de deux impossibilités. En effet, en toute hypothèse, son genre devrait être soit l'existence, soit le néant, soit une quiddité, et il n'y a pas d'autre éventualité. Si le genre de l'existence était l'existence, la différence spécifique n'aurait plus lieu d'être puisque la fonction de la différence spécifique est d'opérer des subdivisions au sein du genre, pas de réaliser ce qui est déjà réalisé : on serait donc ramené à une existence sans genre ni différence spécifique. Si par contre le genre de l'existence était le néant ou la quiddité — qui en elle-même n'est qu'une chose neutre et sans existence —, il faudrait de manière absurde admettre qu'une réalité serait constituée par ce qui lui est contraire (*Manzûma*, p. 71).

On a donc ainsi établi une des plus fondamentales qualités de l'existence : sa non-composition. Ce caractère un et non-composé ainsi que son fondement — à savoir que *rien ne saurait précéder l'existence par l'existence* — nous laissent déjà entrevoir que « l'existence en soi est établie par elle-même et existe par elle-même : elle est son propre établissement et sa propre existence. Elle n'est liée à rien du tout en elle-même, mais seulement en fonction de ses déterminations accidentelles et de ses modifications subséquentes : l'existence en tant qu'existence n'a pas d'agent par lequel elle serait suscitée, pas de *materia* qui se transformerait en elle, pas de substrat dans lequel elle existerait, pas de *forma* qu'elle revêtirait, pas de finalité à laquelle elle serait ordonnée. Au contraire, elle est l'agent des agents, la *forma* des *forma* [en tant qu'elle actualise toutes choses, pas en tant qu'il y aurait en dehors d'elle une quelconque substance réceptive] et la finalité des finalités, car elle est la finalité ultime et le pur bien auquel aboutit l'ensemble des réalités et la totalité des quiddités. » (*Asfâr*, I/54)

Par ailleurs, il faut remarquer que, l'existence n'étant ni quiddité, ni composée de quiddité, elle ne peut être connue par connaissance représentative (*'ilm huşûlî*), car cette connaissance se fait par l'abstraction de la quiddité à partir de la réalité extérieure. Il est d'ailleurs assez évident que ce qui a pour nature essentielle d'être la réalité extérieure ne peut entrer dans l'existence

mentale, ou alors la réalité extérieure serait entrée telle quelle dans le mental et l'existence mentale serait devenue l'existence extérieure (!). Tout ce qui est accessible à notre connaissance représentative, c'est l'idée générale et évidente d'existence, qui n'est qu'une désignation et une dénotation de la réalité de l'existence, pas sa quiddité ou sa définition. Cette idée est en effet abstraite de la réalité extérieure, non pas comme la quiddité d'un référent, mais comme quelque chose de commun à toute réalité extérieure, tout comme l'idée abstraite *chose*, par exemple, qui est commune à toute chose sans être la quiddité d'aucune chose. C'est pourquoi l'on peut dire de l'existence :

Son idée est la plus visible évidence,

Mais plus cachée que tout est son essence

(*Manzûma*, p.4)

Unicité de l'existence

La question qui se pose ensuite est de savoir si l'existence est une ou s'il y a des existences multiples (*Asfâr*, I/71-75 ; *Manzûma*, p.53-57). Pour les philosophes péripatéticiens, les existences sont des réalités non-composées totalement distinctes les unes des autres. Deux réalités peuvent en effet, selon eux, être distinctes de trois manières seulement :

1. soit par la totalité de leur nature (ainsi entre les catégories "quantité" et "qualité" qui n'ont aucun point commun) ;
2. soit par une partie de cette nature (ainsi l'espèce *homme* et l'espèce *cheval* sont unies dans le genre animal et se distinguent par leurs différences spécifiques) ;
3. soit enfin par des accidents (ainsi les divers individus de l'espèce *cheval* se distinguent par leurs couleurs, tailles, époques, etc.) (voir *Manzûma*, p.72).

Comme les existences extérieures sont des réalités unes et non-composées, seule la distinction par la totalité de la nature reste possible. On a donc dans la réalité, selon eux, une pure multiplicité des existences, et c'est seulement l'idée commune et abstraite d'existence qui est unique.

C'est précisément là que le bât blesse : comment une idée unique pourrait-elle bien être abstraite de réalités sans *aucun* point commun ? Comment une idée unique pourrait-elle référer à des référents multiples sous le rapport même de cette multiplicité ? L'espèce s'applique bien à des individus multiples, mais sous le rapport de leur unité spécifique, pas sous celui de leur multiplicité individuelle, et c'est précisément de cette dimension commune que la quiddité de cette espèce a été abstraite (et il en va *a fortiori* de même pour le genre). L'idée unique d'existence, comme toute idée unique, ne peut référer qu'à une réalité unique, et comme cette réalité est non-composée, c'est la totalité de l'existence qui doit être une réalité une et unique (voir par exemple

Sharḥ, p.99, 113, 116, 121-122). La seule échappatoire envisageable à cette conclusion irréfutable est de contester que l'idée d'existence soit unique en considérant que le mot *existence* est équivoque (*mushtarak lafẓī*) et non pas univoque (*mushtarak ma'nawī*), autrement dit en considérant que le mot *existence* n'a pas le même sens suivant les référents auxquels il s'applique : par exemple que le mot *existence* change de sens lorsqu'on parle de l'existence de Dieu et lorsqu'on parle de l'existence des créatures, ou lorsqu'on parle de l'existence des réalités matérielles et de celle des réalités intelligibles.

Univocité ou équivocité du terme existence

Malgré les apparences (il ne s'agit somme toute que de mots et d'idées), la question est fondamentale car elle met en cause le seul argument décisif pour démontrer l'unicité de l'existence. S'il y a équivocité du terme existence nous ne pouvons plus établir l'unicité de la réalité de l'existence ; si par contre le terme est bien univoque, l'unicité est démontrée par ce simple fait qu'une idée unique ne peut référer qu'à une réalité unique. L'univocité du terme existence est donc, selon les termes mêmes de l'Imam, « l'esprit de l'unicité de l'existence (*rūḥ waḥdati l-wudjūd*) » (*Ta'liqāt*, p.272 ; voir aussi *Ṭalab*, p.72), et c'est pourquoi ce point mérite qu'on lui accorde tout notre intérêt.

En réalité la question devrait relever de l'évidence. C'est tout à fait spontanément que l'intelligence relève entre les réalités existantes un point commun et une similitude qu'elle ne retrouve pas entre ce qui existe et ce qui n'existe pas. A tel point que, comme le fait remarquer Mollâ Ṣadrâ, si l'on ne regroupait pas les existants sous une même dénomination et que l'on s'avisait de donner au contraire un même nom à une catégorie de réalités existantes et à une catégorie de réalités inexistantes, et bien cela ne changerait rien à cette constatation que l'on continuerait de trouver un point commun entre ce qui existe, pas entre ce qui existe et ce qui n'existe pas (*Asfâr*, I/35). Mais cette évidence ne saurait convaincre les polémistes à qui il faut des arguments (*Asfâr*, I/35-37 ; *Manẓūma*, p.47-49).

Le premier de ces arguments prend en compte la répartition de l'existence en existence nécessaire et non-nécessaire, cette dernière se répartissant à son tour en existence de la substance et de l'accident, etc. Or le tout (*maqsam*) doit être commun à ses parties (*aqsām*). Ainsi lorsque je répartis l'homme en homme blanc et noir, puis ce dernier entre petit et grand, etc., la notion d'homme reste commune à toutes ces parties. Il faut donc bien une idée unique d'existence commune à toutes les subdivisions envisagées.

Un autre argument majeur est basé sur le principe de l'impossibilité de la levée des contradictoires (*irtifā' an-naqīdayn* ; voir EBRĀHĪMĪ DĪNĀNĪ, *Qawā'id-e kollī-ye falsafī*, I/96-106). Deux contradictoires, ce sont un attribut, quel qu'il soit, et sa pure négation (à distinguer des contraires, *diḍdān*,

qui sont deux réalités existantes : blanc et noir sont contraires, blanc et non-blanc sont contradictoires, tout comme voyant et non-voyant, etc.). Toute chose doit donc nécessairement être qualifiée par l'un de deux contradictoires (être, par exemple, soit blanche, soit non-blanche) car il n'y a pas de moyen terme entre une chose et sa négation. Cela implique que "blanc" ait un sens unique. Si blanc pouvait signifier blanc et aussi *autre chose*, cet *autre chose* interviendrait comme moyen terme entre blanc et sa négation : on pourrait dire de certaines choses qu'elles ne sont ni blanches, ni non-blanches, mais *autre chose*, ce qui est absurde. Or, le néant a de toute évidence un sens unique, car il n'y a pas de distinctions à considérer dans de ce qui n'a aucune existence. Or l'existence et le néant sont deux contradictoires : le néant, ce n'est autre que la non-existence, l'in-existence. En conséquence, s'il n'y avait pas une idée unique d'existence, négation de l'idée unique de néant, l'opposition des deux contradictoires serait levée par l'intervention d'une troisième (ou de plusieurs autres) idée entre l'existence et le néant.

Le dernier argument dont il sera fait ici mention est que la position contraire — à savoir l'équivocité du mot existence soutenue par le polémiste — implique la suspension (*ta'îil*) de l'intelligence. Lorsque l'on dit, par exemple, que Dieu existe, de trois choses l'une :

1. soit nous entendons par là l'idée unique et évidente d'existence qui s'applique de la même manière à tous ses référents, même si certains de ces référents sont sans commune mesure entre eux — l'un étant, par exemple, infini tandis que les autres sont limités — : le terme existence est en ce cas univoque ;
2. soit nous entendons le contradictoire de cette idée, et nous affirmons alors, en toute absurdité, l'inexistence de Dieu ;
3. soit enfin nous n'entendons rien du tout — parce qu'il n'y a pas de moyen terme entre les deux contradictoires —, et nous avons suspendu notre intelligence.

Et il n'est pas question d'invoquer des distinctions entre "être" et "exister" — ou d'autres qui seraient du même ordre en arabe ou en d'autres langues —, car le même raisonnement s'applique pour bien d'autres idées mises en cause par les mêmes polémistes et sur lesquelles on ne peut pas jouer ainsi. Lorsque l'on déclare que Dieu est savant, par exemple (et l'on pourrait ainsi multiplier les exemples) : soit l'on entend par là l'idée habituelle — quelque chose comme « celui pour qui la chose est connue », même si le mode d'être de cette connaissance nous sont inconnus —, soit l'on entend son contraire, soit l'on n'entend rien du tout et l'on suspend son intelligence (Voir *Miṣbâh*, p.23-25 p.23-26, la réfutation par l'Imam de la thèse de l'équivocité des qualités attri-

buées à la fois à Dieu et aux créatures, position soutenue par *Qâdî Sa'îd Qomî*, qui l'avait reçue de son maître *Radjab 'Alî Tabrîzî*).²³⁰

La suspension de l'intelligence, conséquence de tout transcendantalisme (*tanzih*) qui se veut pur, transparait dans tous les passages où *Henry Corbin* parle de ce qu'il nomme le "super-être". Comme il le précise lui-même, « il ne s'agit pas simplement de la transcendance du mystère divin, reconnue par tous nos penseurs²³¹. Il s'agit de l'emploi du mot *être*, du concept d'*exister*, et de l'usage qu'il est permis d'en faire ; corollairement, de la signification des attributs conférés à l'*Absconditum*, à l'inaccessible » (*La Philosophie iranienne islamique*, p.84). *Corbin* a ici clairement désigné le niveau auquel se situe le problème : la question porte sur des idées et sur le sens en lequel elles s'appliquent à ce à quoi nous les appliquons, or c'est précisément sous ce rapport qu'il ne saurait y avoir de différence entre tous les référents de ces idées, même s'il peut y avoir une différence incommensurable entre ces référents sous le rapport de la réalité extérieure. C'est bien ce que précise *Ibn 'Arabî*, dans le passage cité dans la note précédente, lorsqu'il parle de *mushâraka* « sous le rapport de ce que signifie le terme » (*fimâ yu'tîhi l-lafz*) ». Sous ce rapport, en effet, on doit nécessairement admettre l'une des trois alternatives qui viennent d'être évoquées.

Autrement dit, si l'on affirme — avec les *Ismaéliens*, avec l'école de *Radjab 'Alî Tabrîzî* et avec les *Shaykhis* — que le Principe premier qui est le Principe de toute existence est « *eo ipso* au-delà de l'être, super-être, *hyperouison*, parce que ce qui confère l'être transcende nécessairement l'être » (*ibid.*, p.68), on devra faire face aux objections suivantes : soit ce super-être est inexistant, il n'est rien qui soit, et c'est alors le terme de "néant" ou l'un de ses synonymes qu'il convient d'employer pour le désigner ; soit ce super-être est bel et bien une "réalité", et même le Principe de toute réalité, et l'on peut donc dire de lui qu'il "existe", dans le sens même où l'on dit de toute réalité qu'elle existe — c'est-à-dire avec ce sens qui est purement et simplement le contradictoire de "néant" et d'"inexistence" —, et l'on ne peut alors en aucun cas dire de lui qu'il transcende l'existence. Ou alors, troisième alternative, il faut admettre, contre l'intelligence, la levée des contradictoires : « cet *hyper-*

230. Remarquons qu'*Ibn 'Arabî* professe tout à fait explicitement l'univocité du concept "existence" et des concepts de tous les Noms et Attributs divins : « Il y a univocité (*mushâraka*) dans l'application des termes "existence", "savoir", "pouvoir" (*wudjûd*, 'ilm, *qudra*) et tous les autres noms, en ce qui concerne la Réalité divine et les créatures (*fî haqqi l-Haqq wa l-khalq*) », cette *mushâraka* étant précisée comme étant « sous le rapport de ce que signifie le terme » (*fimâ yu'tîhi l-lafz*) (*Futûhât*, II/579).

231. On en trouvera ci-dessous un exemple aux chapitres « L'absolument inconditionné », p.239s., et « Sans nom, ni forme », p.243s., où l'on trouvera tous les éléments d'une théologie apophasique ; professer une telle théologie n'a en effet pas du tout pour corollaire de renoncer à l'univocité des concepts.

rouision, transcendant l'être et le non-être » (*ibid.*, p.67), on ne peut dire de ce super-être ni qu'il est, ni qu'il n'est pas, du moins dans les sens que l'on entend à ces mots. De ce fait on ne peut plus rien en comprendre ni rien dire à son sujet, et tout discours à son propos donne alors l'impression que l'on s'en tire en jonglant avec les mots et les notions²³². Tout cela pour essayer de trouver une réponse à la question « pourquoi l'être plutôt que le non-être ? » (*ibid.*, p.118), question qui n'a pourtant pas lieu de se poser dès lors qu'on a compris que l'Existence est *en soi et par Elle-même* "Ce qui existe". La question n'a donc pas plus de sens, lorsqu'il s'agit de l'Existence en soi, que de se demander à propos de la blancheur : « pourquoi blanche plutôt que non-blanche ? »²³³.

232. Voir les pages 65-68 et 118 de *La Philosophie iranienne islamique*, en particulier les passages suivants : « Il est nécessaire, pour bien entendre la question, d'avoir présent à la pensée, pour le mot *moqlaq*, le double sens de son équivalent latin *absolutum*, lequel correspond en français à la fois à *absolu* et *absous*. *Itlâq*, le nom verbal, le nom d'action, c'est la mise en liberté, l'*absolution* de l'être *absolu*, c'est-à-dire *absous* de toute détermination, condition et restriction. A quel niveau alors se situe l'être "absolu" ? Est-ce au niveau suprême, comme l'entend l'usage courant du mot, tel que le mot "absolu" étant prononcé, il n'y a pas à aller plus loin ? Ou bien ce participe passif ne présuppose-t-il pas, au-delà encore, un Agent actif qui précisément "absout" cet absolu, mais, tout en l'absolvant, reste inconnu et inconnaissable en dehors de cette action absolvante, comme *Abconditum* de la théologie apophasique ? » (p.65-66) ; « L'Absolu n'est pas primitif ; il résulte de l'action absolvante d'un sujet qui, ici, est le sujet s'absolvant soi-même. D'où, l'être de l'absolu suppose *eo ipso* le sujet absolvant, le *moqliq*, l'*absolvens*. » (p.67) ; « Qu'en est-il en effet de cette "absolution de l'être" (*itlâq al-wodjud*) dont résulte l'être *absolu*, c'est-à-dire *absous* de toutes les entraves et déterminations ? L'absolu (le *moqlaq*) résulte de cette mise en liberté, de cette absolution (*itlâq*), et c'est pourquoi cet absolu constitue déjà une détermination dans sa négativité même. Sans cette "absolution" comment y aurait-il un *absolu* ? Pour s'absoudre même de cette absolution il faut alors que l'absolu, l'*absolutum* (*moqlaq*) devienne soi-même *absolvens* (*moqliq*). Et c'est là-même le mystère de l'être s'absolvant soi-même, et c'est pourquoi maints penseurs (Ismaéliens, Qâzî Sa'îd, Shaykhîs et autres) n'ont pu concevoir l'aspect de cette abscondité abyssale que comme super-être, *hyperousion*. D'où leur réserve vis-à-vis d'une unité de l'être (*wahdat al-wodjud*) qui engloberait la source même de l'être, la source absolvant l'être, puisque cette source nous reste cachée au-delà de l'être même qu'elle absout. C'est devant le mystère de l'*hyperousion* que peut se poser la question : pourquoi l'être plutôt que le non-être ? c'est-à-dire pourquoi cette absolution de l'être, le mettant en liberté, plutôt que son absence le retenant dans l'entrave du non-être ? [...] Et si cette question n'est pas posée, peut-on parler encore de "philosophie première" ? Or, la question n'est pas posée du moment que l'être est d'ores et déjà considéré comme donné en sa totalité, une totalité qui inclut même le principe de l'être comme Premier Être. Dire que l'être absolu, pour être absolu, doit s'absoudre même de l'entrave de l'absolution qui l'absout (*itlâq al-moqlaq*), ce n'est plus en fait désigner l'aspect de l'être absolu, mais référer, *volens nolens*, au mystère de l'*absolvens*. » (p.118).

233. En fait, il semble bien qu'il faille voir dans toutes les tentatives d'établir un "super-être" au-delà de l'être et du non-être un héritage lié à l'histoire de la notion d'*être* (*to on, esse*) dans les grandes doctrines métaphysiques de l'Occident, où le mot "être"

Les confusions à propos de l'existence

De manière générale, la plupart des ambiguïtés et des erreurs des uns comme des autres (*mutakallimîn* de toutes tendances, philosophes *mashshâ'* ou *ishraqî...*) en ce qui concerne l'existence ont pour origine une confusion entre divers ordres de réalité, et cela faute d'avoir mené préalablement une réflexion approfondie consacrée précisément à l'existence. Les auteurs les plus fins n'y échappent pas, ni même les *'urafâ'*, en particulier lorsqu'ils s'aventurent dans le domaine de la démonstration. Ainsi Fanârî, par exemple, lorsqu'il s'avise d'apporter des arguments pour établir que la Réalité divine est l'Existence absolue et de réfuter les « confusions » à ce sujet (*Fanârî*, p.52-59). Comme le fait remarquer l'Imam, « il y a dans les propos de ce commentateur, qui tranche sur de nombreuses questions, des erreurs étonnantes » (*Ta'liqât*, p.268).

L'erreur la plus fréquente consiste à confondre l'idée d'existence et son référent, la réalité de l'existence, c'est-à-dire tout simplement cette *réalité qui se trouve* dans la réalité extérieure, ou plus précisément *qui est* la réalité extérieure et *ce qui existe*, excluant par soi-même l'inexistence et l'excluant de tout ce qui coexiste avec elle — à savoir les quiddités — (*Ta'liqât*, p.264-246, 68, 70). Il est essentiel de bien distinguer *l'idée* et la *réalité* de l'existence sous peine d'aboutir à des contradictions insolubles à propos d'affirmations aussi simples que *l'existence existe* : parle-t-on de l'idée d'existence — qui n'existe évidemment pas à l'extérieur — ou de sa réalité, la seule réalité, précisément, qui *existe* par essence ?

A cette confusion s'en rattache une autre concernant deux modalités d'entendement et de prédication des idées (*Ta'liqât*, p.264). L'idée *individuel* (*djuz'î*), par exemple, désigne toute conception mentale qui ne peut s'appliquer qu'à un seul référent (comme *Jean, Pierre, tel cheval* ou *tel*

s'appliquait à un degré encore déterminé de l'existence — que ce degré soit assimilé à l'Intellect pur (*noûs*) ou, plus avant, au Principe direct de la manifestation — et non pas au Principe absolument inconditionné. Evidemment, tout cela découle du fait qu'il n'y a jamais eu, avant Mollâ Sadrà, une réflexion approfondie centrée sur l'existence elle-même au lieu de porter seulement sur « l'existant en tant qu'il est existant » — chez Ibn 'Arabî, le terme, la réalité et l'idée sont bien là, mais il n'y est pas question de réflexion philosophique —. Le terme arabe *wudjûd* et la notion à laquelle il renvoie n'ont aucune raison de rester prisonniers de cette conception limitée, sauf pour ceux qui ont été eux-mêmes influencés par ces doctrines occidentales, et en particulier par le néo-platonisme — qu'ils soient des philosophes traditionnels ou des chercheurs contemporains —. Comme on l'a déjà fait remarquer, en traduisant *wudjûd* par "existence", on a cherché à s'affranchir de cet héritage conceptuel lié au mot "être" et l'on verra plus loin comment le *wudjûd* a justement été considéré par les *'urafâ'* comme étant *en lui-même* le plus absolu de tous les principes, au-delà de toutes les limitations réelles ou conceptuelles que l'on peut concevoir, y compris celle d'être enfermé dans un degré que l'on voudrait nommer "absolu" (voir ci-après le chapitre « Absolu et limité », p.236).

homme), contrairement à l'*universel* (*kullî*) — *homme* ou *cheval*, par exemple —, susceptible de s'appliquer à plusieurs référents. Or, si l'on parle de l'idée "*individuel*" elle-même, on ne pourra dire qu'elle est *individuelle* — c'est-à-dire qu'elle est « une idée qui ne peut s'appliquer qu'à un référent unique » — qu'en considérant le contenu même de cette idée (ce que l'on appelle prédication au premier degré, *haml awwalî*). Par contre elle n'est pas *individuelle* si, au lieu de prendre en compte le contenu même de l'idée, on la considère comme une idée dont il faut voir ce à quoi elle s'applique (ce que l'on nomme prédication habituelle, *haml shâ'î*) : en effet, l'idée *individuel* s'applique à de multiples référents puisqu'elle s'applique à toutes les idées *individuelles* (*Jean, Pierre, ce cheval, cet homme*, etc., sont des *individuels*), et donc l'idée *individuel* est un *universel*. De même lorsque je parle du *néant*, mon intention est-elle de parler de cette idée ou de son contenu ? Ce n'est qu'au premier degré et sous le rapport du contenu de l'idée (*bi-l-ḥamli l-awwalî*) que l'idée de *néant* est *néant*, car sinon, par prédication habituelle (*bi-l-ḥamli sh-shâ'î*), ce n'est qu'une idée parmi d'autres, c'est-à-dire *une idée*, qui existe en tant qu'idée, à propos de laquelle on peut dire quelque chose — alors qu'on ne peut rien dire de ce qui n'est rien — et dont on peut se demander si elle a ou non un référent extérieur. Quant à l'idée d'*existence*, ce n'est qu'au premier degré qu'elle est "ce qui existe", car sinon il n'est qu'une idée mentale sans la moindre existence extérieure, et il n'est en rien la "réalité de l'existence" : on aura beau l'ajouter mille fois à une quiddité, elle n'en deviendra pas plus existante. Dans le même ordre, c'est parce que l'idée d' "associé de Dieu" (*sharîk al-Bârî*) n'est autre qu'une idée — autrement dit un *existant mental* qui n'est en rien un associé de Dieu — que l'auteur de la *Manzûma* a pu dire :

L'idée qui au premier degré est « associé de Dieu »

Comptera selon l'habituel comme créature de Dieu.

(*Manzûma*, p.9, l.1)

Reste une dernière confusion grave : elle consiste à prendre l'idée d'*existence* comme une idée quidditative universelle dont les réalités extérieures seraient les réalisations individuelles (*Ta'liqât*, p.265-266). De même que *Jean, Pierre* et *Paul* sont des individus de l'espèce *homme*, les divers existants seraient alors comme les individus d'un genre un peu spécial *existence*, et l'Être suprême serait l'un de ces individus. Il n'en est rien car l'idée d'*existence*, nous l'avons vu, n'est pas quidditative : ce n'est pas une quiddité abstraite des détermination de certains existants et s'appliquant à des référents particuliers, c'est une notion que l'on abstrait du fond de la réalité de tous les existants pour la leur attribuer (*maḥmûl 'an ṣamîma*) :

« Le rapport de l'idée d'*existence* à ce à quoi elle s'applique n'est pas le rapport d'une réalité universelle à ses individus, d'une quiddité à ses réfé-

rents » (*Ta'liqât*, p.265) ; « [en particulier] le rapport de la pure et absolue réalité divine avec l'idée d'existence n'est pas un rapport de quiddité à individu » (*ibid.*, p.266). « Quant à la réalité de l'existence, elle n'est pas une quiddité qui s'appliquerait à ses individus. Ce qui est là objet de confusion pour le commentateur et ses semblables, a été étudié comme il se doit en son lieu. Celui qui veut en prendre connaissance doit s'en référer aux livres de Şadr al-muta'allihîm, que Dieu sanctifie son âme pure » (*ibid.*, p.265).

Nous allons voir que c'est de ces confusions que sont victimes les défenseurs de l'équivocité. De peur que l'on conçoive une analogie (*tashbîh*) entre Dieu et l'homme, dans l'existence et dans les attributs, ils se sont réfugiés dans l'équivocité qui les a fait tomber dans le piège de la suspension de l'intelligence. Pourtant rien n'obligeait à cela car l'univocité de l'idée n'implique en rien l'équivalence des référents. Henry Corbin n'a pas prêté attention à ce point lorsqu'il exposait les positions de Radjab 'Alî Tabrîzî, de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î, des théosophes Ismaéliens et d'autres "transcendantalistes" (*tanzihî*) avec un penchant manifeste en leur faveur. Ces confusions sont tout à fait visibles dans certaines argumentations qu'il rapporte.

« Supposons, dit par exemple Radjab 'Alî Tabrîzî, que soit commune [entre l'Être nécessaire et les êtres créaturels] une participation réelle à l'être [à l'existence], quant à la chose et au concept, trois hypothèses sont alors à envisager : a) ou bien ce concept [...] est identique à l'essence du Nécessaire ; b) ou bien il est autre que son essence²³⁴ ; c) ou bien encore il en est un accident. » (*La Philosophie iranienne islamique*, p.87 ; le soulignement a été rajouté).

La première remarque à faire est que la question ne se pose pas du tout dans les mêmes termes si l'on parle de *la chose*, autrement dit de la réalité extérieure, ou de *l'idée*. Encore faut-il avoir saisi que *la chose* en question, c'est-à-dire l'existence, est la réalité, pas *quelque chose* qui viendrait s'ajouter à la quiddité pour constituer la réalité. Si donc il est question de la *réalité de l'existence*, on répondra sans difficulté que : la réalité de l'existence est bien identique à l'essence de l'Être nécessaire (alternative a), en entendant ici le terme essence comme "ce qui constitue la réalité extérieure" d'une chose²³⁵. On pourra s'étonner alors que la réalité de l'existence constitue

234 . Être autre que l'essence du Nécessaire c'est soit en être un accident, soit être une autre essence. Il faut donc entendre l'alternative b comme être une autre essence, puisque être un accident correspond à l'alternative c.

235 . Chez les théologiens et les philosophes on retrouve le terme essence (*dhât*) appliqué tantôt à la réalité existant à l'extérieur, c'est-à-dire pour eux la quiddité existante (synonyme de *ḥaqîqa* et *imūya* et de *huwiyya* dans un certain sens), tantôt à la quiddité en

aussi en même temps la réalité des êtres créaturels : cela ne pose pourtant aucune difficulté, parce qu'une participation réelle de *tout ce qui existe* — l'Être nécessaire comme les êtres créaturels — à la réalité de l'existence n'implique pas de commune mesure, ou plutôt *pas plus de commune mesure que le simple fait d'exister*, c'est-à-dire de "ne pas être rien", ce qui est précisément exprimé par l'idée générale et évidente d'existence. En dehors de ce point commun, il peut y avoir entre eux la différence qu'il y a entre le zéro et l'infini, entre une Existence absolue et une existence infime (comme on le verra au chapitre suivant, « une réalité modulée »). L'unicité de la réalité et l'univocité de l'idée d'existence sont donc établies ici sans poser de difficulté.

Si par contre il est question de l'idée commune et évidente d'existence, nous avons vu que cette idée n'est pas une quiddité, qu'elle n'est — et n'a — ni genre ni espèce et que les existants extérieures ne sont pas ses individus²³⁶. Si donc on entend par essence "la quiddité" de quelque chose, l'idée d'existence n'est la quiddité de rien. Et si, comme tout à l'heure, on entend par essence "ce qui constitue la réalité extérieure" de quelque chose, l'idée d'existence, comme toute autre idée, ne constitue la réalité d'aucune chose extérieure, pas plus de l'Être nécessaire que des autres êtres, pas même d'un accident. Dans les deux cas, les trois alternatives proposées par Radjab 'Alî portent à faux.

A moins que l'on inclue les concomitants (*lawâzim*) dans le terme *accident*. Ce terme désigne généralement un accident de type quidditatif, c'est-à-dire un accident que l'on attribue comme prédicat en raison de l'adjonction à l'extérieur d'une réalité — dont l'idée de cet accident est la quiddité — à une autre réalité, qui a elle-même sa propre quiddité : on dit « le cheval est blanc » en raison de l'adjonction à l'extérieur de la blancheur au cheval. C'est ce que l'on appelle un "prédiqué par adjonction" (*maḥmûl bi-d-damîma*). Mais on peut aussi attribuer une idée abstraite du fond de la réalité (*maḥmûl 'an şamîma*), comme lorsqu'on dit « le cheval est quelque chose », alors qu'il n'y a pas à l'extérieur adjonction de *quelque chose* au cheval. *Quelque chose* n'est pas un caractère essentiel de la quiddité *cheval*, et l'on peut alors dire que c'en est un accident ; mais ce n'est que dans le mental que l'idée *quelque*

elle-même (synonyme donc de *mahiyya* et *ṭabî'a*). Chez les gnostiques, *dhât*, *haqîqa*, *in-niyya* et *huwiyya* désignent toujours des réalités existentielles.

236. On répond ainsi à l'objection de Mollâ Na'îmâ Tâleqâni fondée sur l'illusion que l'existence serait une quiddité : « Deux choses dont la réalité respective est celle de la substance et celle de l'accident, ne peuvent être réunies sous le concept d'un même genre ni d'une même espèce. Dès lors, comment la réalité de l'Être, de l'existence, permettrait-elle une communauté de concept entre des individuations radicalement différenciées les unes des autres par la subsistance par soi-même et par la subsistance *ab alio* ? » (*La Philosophie iranienne islamique*, p. 304)

chose est un accident de *cheval*, tandis qu'à l'extérieur c'est un concomitant de cet existant — et même de tout existant —. Cet attribut est une conception du second degré (*ma'qûl thâni*) qui a été abstraite de l'objet extérieur pour lui être attribuée (*khâridj mahmûl*), qui qualifie donc bien cet objet à l'extérieur (*ma'qûl thâni falsafî*), sans lui être pourtant ni quelque chose d'essentiel — c'est-à-dire un élément constitutif de sa quiddité —, ni quelque chose d'accidentel — c'est-à-dire un élément adjoint à sa quiddité à l'extérieur —.

L'idée commune et abstraite *existence*, tout comme l'idée générale et abstraite *quelque chose*, et de manière plus générale tous les concomitants de l'existence (*lawâzim al-wudjûd*) — tels que *l'unité* par exemple —, sont de ce type : des prédicats extraits du fond de la réalité. C'est dans cette acception du terme que l'on pourra répondre — en choisissant l'alternative *c* proposée par Radjab 'Alî Tabrizî — que l'idée d'existence, pas sa réalité, est « une idée générale évidente, concomitante aux réalités existantes et s'y appliquant en tant qu'accident » (*Ta'liqât*, p.271), autrement dit une idée abstraite de la réalité de tous les existants et attribuée *mentalement* comme accident à tous les existants sans distinction aucune. Là encore l'univocité du terme *existence* et *ipso facto* l'unicité de la réalité de l'existence sont établies sans difficulté²³⁷

Deux hadiths sur la réalité de l'existence

A dessein le terme *chose* a été plusieurs fois employé avec insistance dans ce qui précède, car on le retrouve dans deux hadiths qui illustrent fort bien ce que l'on vient de voir :

On demanda à Abû Dja'far [al-Djawâd, le 9^e Imam], que la Paix soit avec lui : « Est-il permis de dire que Dieu, tout-puissant et majestueux, est

237. On apportera la même réponse à la problématique de M.N.Tâleqânî (*La Philosophie iranienne islamique*, p.304, § II,1). Après de nombreux détours, Mollâ Na'îma, qui pense régler le différent, ne fait que reporter la confusion. Il conclut que le mot *wudjûd* a deux sens (il peut même en avoir plus, l'important étant de se mettre d'accord sur celui dont on parle): *a*) l'idée commune abstraite et évidente, et sous ce rapport il a bien le même sens pour toutes les réalités (CQFD); *b*) la source dont est abstrait le premier sens et qui est « le support de l'existence effective de l'étant » (sa *mawjûdiyya*): « c'est en ce sens que l'idée d'Être, d'exister, constitutif, chez l'Être nécessaire, son essence même, tandis qu'elle se surajoute à l'essence chez les créatures contingentes » (*ibid.*, p.306). Et bien non ! Soit la *mawjûdiyya* est « le support de l'existence effective », mais alors ce n'est pas une idée, car une idée n'est le support de rien du tout d'effectif ; l'existence effective est par contre conçue mentalement par le biais de l'idée générale abstraite et évidente d'existence, et nous sommes renvoyés au cas *a*). Soit la *mawjûdiyya* est ce que l'on appelle la quote-part (*hişsa*), c'est-à-dire l'existence de chaque être conçue séparément (l'existence de ce cheval, de cette table, etc.), et ce n'est qu'une particularisation de l'idée générale : chaque particularisation diffère par l'individu auquel elle est attribuée, mais toutes convergent dans l'idée générale d'existence, et l'on est à nouveau renvoyé au cas *a*). Dans tous les cas, l'univocité est établie.

une chose ? » Il répondit : « *Oui, cela Le met en dehors des deux limites, la limite du dépouillement [de tout attribut] (ta'îl) et la limite de l'assimilation [aux créatures] (tashbîh).* » (uṣūl al-Kāfi, 1/82, Bâb iṭlâqî l-qawl bi-annahu shay', had.2 ; voir aussi *Tawhîd aṣ-Ṣadûq*, 104, Bâb annahu tabâraaka wa ta'âlâ shay', had.1, cité dans *Miṣbâh* 6 p.16).

Hors du dépouillement de tout attribut parce que l'on comprend quelque chose de l'idée de chose qui, comme existence, n'est pas une quiddité mais « une idée générale évidente, concomitante aux réalités existantes et s'y appliquant en tant qu'accident » (*Ta'liqât*, p.271). Ce que l'on en comprend, c'est une idée du même ordre que celle d'existence : chose s'oppose en effet à rien tout comme existence s'oppose à néant (voir *Asfâr*, p.75-78, *Manzûma*, p.74). Il est donc nécessaire de ne retenir que cette idée générale de chose, et de ne pas rapporter le mot chose à la quiddité, illusion qui pourrait se produire du fait que toutes les choses extérieures que nous constatons ont une quiddité, parce qu'elles sont toutes des existences limitées et déterminées. Ce n'est que si l'on n'entend pas chose comme synonyme de quiddité — mais au contraire comme synonyme d'existence — qu'on évite l'assimilation aux créatures. C'est ce que précise un second hadith :

*Hishâm b. al-Ḥakam rapporte d'Abû 'Abd Allâh [as-Ṣâdiq, le 6^e Imam], que la Paix soit avec lui, qu'il répondit au zindîq²³⁸, lorsqu'il lui demanda « qu'est-il ? » : « Il est une chose différente des choses. Par le mot chose, établis un sens : qu'Il est une chose par la réalité de la choseité (bi-ḥaqîqati sh-shay'iyya), mais qu'Il n'est ni un corps, ni une forme. » (uṣūl al-Kāfi, 1/83, had.6 ; *Tawhîd aṣ-Ṣadûq*, *ibid.*, had.2).*

Etablissons un sens, comme il nous est demandé de le faire, et cela en remplaçant “chose” par son synonyme “existence” : Dieu est une existence différente de toutes les autres existences parce que toute autre existence a une limite et une détermination (un corps ou, à tout le moins, une *forma*, fut-elle purement spirituelle), limite à partir de laquelle on abstrait la quiddité de cette existence déterminée et sa définition. Par le mot existence, il faut entendre ici “ce qui existe par la réalité de l'existence”, et non pas “quelque chose qui aurait l'existence”, autrement dit une quiddité existante²³⁹. Or, la seule chose “qui existe par la réalité de l'existence”, c'est l'Existence absolue, c'est-à-dire

238. *Zindîq* semble désigner à l'origine les manichéens, puis par extension tous les dualistes. Très vite le terme a cependant servi de prétexte pour condamner tous ceux qui gênaient le pouvoir califal et les doctrines qu'il soutenait.

239. Non pas que la quiddité ait quelque existence ailleurs que dans notre représentation mentale : dans la réalité la quiddité se confond à tous les niveaux avec l'existence et il n'y a que l'existence qui existe. L'expression “quiddité existante” désigne en fait l'existence limitée, des limites de laquelle nous abstrayons la quiddité. A l'extérieur, la limite ne mérite d'être dite existante que par incidence comme nous allons le voir.

l'Existence en Elle-même : toute chose existe par l'Existence, mais l'Existence existe par sa propre réalité. Le résultat, c'est que Dieu est la Chose qui s'oppose au rien et par quoi toute chose est chose plutôt que d'être rien²⁴⁰ ; Il est l'Existence qui s'oppose au néant, l'existence de tout existant, partout et toujours, car là où il n'y a pas l'Existence, il n'y a rien, et là où Elle se trouve, tout se trouve.

Une réalité modulée

Nous voici donc en présence d'une réalité unique. En même temps il faut bien rendre compte de la multiplicité constatée dans la réalité et répondre à la question de la distinction entre l'existence non-nécessaire et l'Existence nécessaire. En effet, le problème est le suivant : s'il n'y a qu'une Existence unique partout et toujours et que cette Existence existe par Elle-même, toute existence est *ipso facto* Existence nécessaire. C'est là qu'intervient la notion du *tashkîk* (*Asfâr*, v. I p.36-37, 423-446, *Manzûma*, p.54-57, 72-73).

En logique, lorsqu'une idée s'applique de manière *équivalente* à tous ses référents extérieurs, cette idée est dite *mutawâti'* : ainsi, par exemple, l'idée *cheval* s'applique de manière équivalente à tout cheval car on ne peut pas dire qu'un cheval soit plus *cheval* qu'un autre, toute différence que l'on peut considérer entre les chevaux se ramenant toujours à autre chose qu'au fait d'être *cheval*. On peut par contre dire que la blancheur de la neige est plus *blanche* que celle de l'ivoire, par exemple, ou que la lumière du soleil est plus *lumineuse* que celle de la lune. Dès lors qu'une idée, comme la *blancheur* ou la *lumière*, peut être appliquée à des référents qui diffèrent en intensité — ou selon certaines autres modalités mais toujours *sous le rapport même de cette idée* — cette idée sera dite *mushakkak*, ce qui sera traduit ici par *modulée*²⁴¹. Le terme "univocité" utilisé tout à l'heure pour parler de l'*ishtirâk ma'nawî* a parfois servi à rendre la notion de *tawâtu'*, les termes "analogie" ou "équivocité" traduisant alors l'arabe *tashkîk*. Pourtant l'univocité concerne le rapport d'un signifiant au signifié, univoque se disant « d'un mot qui garde le même sens dans des emplois différents (opposé à équivoque) » (*Petit Ro-*

240. Il ne faut bien sûr pas entendre ici "chose" comme désignant une chose incerte, comme on a l'habitude de le faire. Cette Chose possède au contraire toutes les perfections, dont la première est la conscience et la connaissance d'elle-même. On se reportera à ce propos au chapitre « Les Perfections de l'Existence », p.333.

241. Les définitions de la *modulation* correspondent tout à fait à l'idée que l'on veut exprimer : 1. chacun des changements de ton, d'accent, d'intensité, de hauteur dans l'émission d'un son ; 2. passage d'une tonalité (mode) à une autre ; 3. opération par laquelle on fait varier l'amplitude, l'intensité, la fréquence, la phase d'un courant ou d'une oscillation (onde porteuse) (*Petit Robert*, s.v.). Il n'y a plus qu'à transposer de manière à englober toutes les modalités du *tashkîk*.

bert)²⁴². Or maintenant il s'agit du rapport d'une idée (le signifié) à ses référents.

En effet, il faut bien faire attention au fait qu'aucune idée, même celle d'existence, n'est en elle-même modulée. Autrement dit ce n'est pas lorsqu'on la prend en compte elle-même qu'une idée est modulée, mais seulement lorsqu'on se sert d'elle pour référer à la réalité et en rendre compte. D'où, faute d'avoir bien distingué entre l'idée et la réalité de l'existence, l'erreur de Kirkegaard lorsqu'il déclare que « si une mouche existe, elle n'existe pas moins que Dieu et Dieu n'existe pas plus qu'elle » (cité dans *l'Etre et l'essence*, p.319) ; Gilson ajoute en commentaire : « En effet, l'existence brute est un indivisible et il n'y a pas de position intermédiaire entre elle et le néant ». En réalité cela ne peut être vrai que d'une idée générale d'existence vide de toute réalité extérieure : l'existence n'est "brute" qu'en tant qu'idée s'opposant à celle de néant comme l'idée de lumière s'oppose à celle d'obscurité. Cela n'empêche que dans la réalité il y ait des degrés divers d'existence tout comme il y a des degrés modulés de lumière. Il faut bien alors prendre en compte ces diverses modulations de la réalité : une cause, par exemple, et à plus forte raison la Cause des causes, ne peut pas avoir le même degré de réalité que son effet. Mais toute la question est précisément de savoir de quoi provient cette modulation de la prédication, autrement dit de déterminer de quel type de distinction *dans la réalité extérieure* la modulation de la prédication se fait l'écho.

Pour les péripatéticiens, les divers degrés d'intensité de la lumière, d'une couleur, du mouvement, etc., sont autant d'espèces d'un même genre. En effet, souvenons-nous des trois modalités de distinction qui, selon eux, peuvent intervenir entre deux réalités :

1. elles peuvent être distinctes par la totalité de leur réalité, ce qui n'est pas le cas ici puisqu'il est question d'intensités diverses d'une même réalité ;
2. il ne peut non plus être question d'une distinction par les accidents extérieurs comme entre deux individus d'une même espèce, car il ne s'agirait plus alors d'une réalité modulée mais d'une réalité

242. Le Grand Robert donne même une citation de Descartes correspondant on ne peut mieux à cet emploi : « on a raison dans l'Ecole de dire que le nom de substance n'est pas *univoque* au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevions distinctement, laquelle convienne à lui et à elles... » (s.v.). Le père du rationalisme vient ainsi rejoindre le groupe de ceux qui suspendent leur intelligence. Il suffisait pourtant de constater que Dieu ne saurait être ni substance, ni accident, puisqu'Il est pure existence et que l'existence n'est pas une quiddité (on y reviendra dans la partie suivante : « En quête de l'Absolu », chapitre « la connaissance de l'Essence »).

s'appliquant de manière équivalente à des individus distingués seulement par des accidents ;

3. reste la distinction par une partie de la réalité : deux lumières ou deux blancs, par exemple, convergent dans une réalité qui leur tient lieu de genre (lumière, blanc, mouvement, etc.) et divergent par une intensité qui tient lieu de différence spécifique.

Tout cela ne concerne pas, pour eux, l'existence, puisque l'on a vu qu'ils considéraient les diverses existences comme autant de réalités intégralement distinctes et non pas comme des réalisations d'une réalité unique.

Les illuministes *ishrâqî* feront remarquer que la lumière, le blanc, le mouvement, etc., sont des réalités simples : la lumière forte n'est pas composée de lumière et de force, pas plus que la lumière faible n'est composée de lumière et d'obscurité — l'obscurité n'est d'ailleurs qu'une absence de lumière, donc un néant, pas une chose existante qui pourrait entrer en composition —. Il en va de même pour le mouvement rapide — qui n'est pas composé de mouvement et de vitesse — et pour le mouvement lent — qui n'est pas composé de mouvement et de repos (contrairement à l'idée des *mutakallimûn* partisans de l'atomisme) —. Ils furent alors attentifs à un autre mode de distinction, qui avait échappé aux péripatéticiens. En quoi convergent les deux lumières, les deux blancs, les deux mouvements ? En la réalité de la lumière, du blanc, du mouvement. Par quoi divergent-ils ? Par l'intensité de la lumière, du blanc, du mouvement. Or l'intensité de lumière n'est pas quelque chose d'extérieur à la réalité de la lumière, l'intensité du blanc n'est autre que du blanc, l'intensité du mouvement c'est encore du mouvement. Donc ce par quoi divergent les diverses intensités d'une réalité modulée, c'est cela même en quoi elles convergent (*mâ bihi l-ikhtilâf 'ayn mâ fîhi l-ishîrâk*). Et comme, pour eux, l'existence n'est qu'une idée abstraite et que le fond de la réalité est constitué par les quiddités, ils portèrent la modulation au sein de la quiddité et appelèrent modulation spéciale (*tashkîk khâṣṣ*) cette distinction par la perfection et l'imperfection dans la quiddité. C'est bien ce qui était inacceptable pour les péripatéticiens : en aucun cas il ne saurait y avoir de modulation au sein même des caractères essentiels d'une quiddité (*dhâtiyyât*), ou sinon il serait possible d'être plus ou moins cheval, plante, corps, etc. En effet, la quiddité étant définition et délimitation, on voit mal comment elle pourrait avoir une extension qui lui permettrait d'inclure tous les niveaux : l'un des niveaux devrait être le référent par essence de cette quiddité, ce à quoi elle s'applique proprement, et du même coup tous les autres niveaux s'en trouveraient exclus. On était donc dans l'impasse.

Il existait pourtant une solution que les illuministes ne pouvaient pas entrevoir parce qu'ils considéraient l'existence comme une idée abstraite sans réalité extérieure. Ils ne pouvaient donc que rapporter à la quiddité la modu-

lation qu'ils constataient. Tout change dès lors qu'on a compris que l'existence *est la réalité* et que c'est la quiddité qui est abstraite des existences, plus précisément des limites et des déterminations des existences extérieures. La modulation se rapporte alors en fait à l'existence : ce n'est pas dans la quiddité "lumière" mais bien dans la réalisation extérieure qu'il y a des lumières faibles et fortes, dans la réalité extérieure où il n'y a que des existences qui sont des réalités non-composées. La différence d'intensité des lumières est donc le fait d'une différence d'intensité dans l'existence de ces lumières et cette modulation propre à l'existence, la quiddité ne fait que la connoter lorsqu'on la rapporte aux réalités extérieures. Bien plus, étant la seule et unique réalité, l'existence est aussi *a fortiori* la seule réalité modulée : toute autre réalité n'est en fait que l'expression d'une modulation de l'existence.

Le refus de la modulation de l'existence par les '*urafâ*' n'est alors plus justifié. La modulation commune était en effet inacceptable à leurs yeux, puisqu'elle implique plusieurs réalisations extérieures (plusieurs réalisations du blanc, de la lumière...) auxquelles on applique une même idée universelle (blanc, lumière...). Or, pour eux, il n'y a qu'une seule réalité extérieure : l'Existence absolue, qui est une *réalité unique et individuelle* (*wahda shakhsiyya*). En termes de quiddité, ce qui distingue des individus — Pierre et Jean — réunis en une même quiddité *homme*, ce sont les spécificités individualisantes (*mushakkhishât*) qui sont le fait de leur existence particulière, de leur réalisation dans le domaine concret. Or l'Existence est en Elle-même réalisée dans le domaine concret : elle est donc par Elle-même une réalité unique et individuelle, et il ne peut évidemment pas être question de modulation au sein d'une seule et même chose. Mais alors le reste, les choses, le monde ? Il s'agit des manifestations et des apparitions de cette réalité unique comme dans de multiples miroirs. C'est là seulement que l'on peut considérer une modulation, en fonction de l'intensité de l'apparition dans certains miroirs et de sa faiblesse dans d'autres, autrement dit en fonction de ces quiddités qui sont les déterminations de l'existence, pas de l'existence en elle-même. On parlera alors de modulation au sein des lieux d'apparition (*tashkik fi l-marâhir*) (voir *Qaysarî*, p.13, 19 ; *Fanârî*, p.59).

Toutefois, il n'y a pas en réalité de lieux d'apparition qui seraient extérieurs à l'existence et qui viendraient ainsi la déterminer : les déterminations sont en fait des *autodéterminations* et les lieux d'apparitions ne sont autres que des *apparences* de l'Existence, divers degrés d'apparition et de manifestation d'où les diverses quiddités sont abstraites. On est ainsi ramené à la modulation spéciale des *ishrâqiyyûn* — ce par quoi est la divergence est cela même en quoi est la convergence —, sauf qu'elle n'intervient pas au sein de la quiddité, comme ils se l'étaient imaginés, mais au sein des degrés de l'existence (*tashkik fi l-marâtib*). Ce en quoi les diverses réalités conver-

gent est la réalité même de l'existence, et elles divergent entre elles par leur degré d'existence.

« La modulation spéciale — en laquelle ce par quoi est la distinction est cela même en quoi est la convergence — n'implique pas l'ajout [d'un élément autre que la réalité elle-même]. Au contraire, la réalité possède alors une vaste extension et a des degrés parfaits et déficients : la perfection est la réalité elle-même et la déficience lui est extérieure, [puisqu'elle n'est en soi qu'un manque, un néant], et les identités (*huwiyyât*) sont [donc en réalité] non-composées. C'est à voir en son lieu, comme les *Asfâr* et autres. » (*Ta'liqât*, p.271)

L'objection des péripatéticiens ne porte pas non plus ici, car l'existence n'est pas une quiddité, ni une définition : en elle-même indéterminée, elle possède de plein droit cette vaste extension qui lui permet d'inclure tous les degrés. Par ailleurs, non seulement une telle conception de la modulation n'est pas incompatible avec la vision gnostique, comme on vient de la voir, mais elle en est même un corollaire indispensable : la multiplicité des degrés de modulation, bien loin de porter atteinte à l'unicité de l'existence, la conforte et la renforce (voir par exemple *Ta'liqât*, p.65), car plus il y aura de degrés d'existence, plus le domaine de l'existence sera étendu, excluant toujours plus qu'il y ait quelque chose d'autre que l'existence²⁴³.

Lumière et ombres

L'existence comporte ainsi de multiples degrés de réalisation de l'Existence absolue et infinie, depuis la suprême Existence nécessaire jusqu'aux degrés étroitement limités de ce bas monde matériel. A tous ces degrés, l'Existence apparaît Elle-même et fait apparaître autre qu'Elle, c'est-à-dire les quiddités. Autre qu'elle dans l'entendement seulement, car il n'y a pas autre qu'elle dans la réalité. La quiddité est une limite, une délimitation de l'existence, et comme une délimitation n'est rien de positif ni d'existant en soi, sa seule réalité revient à la réalité qu'elle délimite, autrement dit à l'existence — « Et c'est à Dieu que reviennent les choses » (Cor. 2.210, 3.106, 8.44,

243. Il reste que la conception de cette modalisation peut encore être affinée, suivant que la réalité que l'on accorde aux degrés par rapport à la réalité même de l'Existence et suivant la place que l'on accorde à cette réalité de l'Existence : est-elle l'un de ces degrés ou au contraire une réalité transcendant tous les degrés et se retrouvant totalement en tous ? Dans le premier cas, on parlera de modulation spéciale (*tashkik khâss*) au sein d'une multiplicité de degrés considérés somme toute comme bien réels et couronnés par un degré suprême qui est la pleine réalité de l'Existence. Dans le second cas, on parlera de modulation plus que spéciale (*khâss al-khâss*), qui n'accorde pas un degré particulier, même suprême, à la réalité de l'Existence, mais la laisse sans cesse une et identique à Elle-même dans tous les degrés au sein desquels Elle Se manifeste tout en les transcendant tous : « C'est Lui qui est Divinité au ciel et Divinité sur terre » (Cor. 43.84).

22.76, 35.4, 57.5) — : en tant que délimitation de l'existence, c'est de l'existence que la quiddité vient, par l'existence qu'elle subsiste, en l'existence qu'elle s'éteint. Quant à la quiddité que nous concevons, elle n'est qu'une abstraction tirée de cette détermination de l'existence extérieure. Mais, même abstraite et considérée dans la pensée, elle est encore revêue, en tant qu'elle est une idée *existant* dans notre mental, d'un certain mode d'existence — l'existence mentale — sans lequel elle ne serait tout simplement plus rien. Et chaque fois que, par des opérations mentales, on s'efforce de dégager toujours plus la quiddité de l'existence pour la considérer plus nue, on lui confère en réalité un autre degré d'existence mentale. La toute-puissance et la compréhension de l'existence sont telles que même le néant, l'impossible — et tout ce qui en relève — trouvent par elle quelque existence mentale dès lors qu'on les conçoit.

Et pourtant l'existence est tellement une et non-composée qu'en réalité les quiddités « n'ont jamais respiré le parfum de l'existence ». Seule l'existence existe, mais comme quelqu'un qui louche, nous voyons deux choses là où il n'y a qu'une seule réalité. Si les quiddités n'ont jamais respiré le parfum de l'existence, c'est parce qu'en elles-mêmes elles n'ont aucune réalité positive et que ce qu'elles n'ont jamais été, elles ne peuvent le devenir : elles ne sont, comme on l'a vu, que des limitations et déterminations de l'existence, or les limitations sont des négations, relevant donc de l'inexistence, pas des réalités existentielles (voir par exemple *Sharh*, p.21, 98-99, 113, 121-122, etc.). Ainsi, on peut tout à la fois dire que, sous le rapport où l'on considère la délimitation en elle-même, la quiddité n'a jamais goûté à l'existence, et que, en tant qu'elle n'a pas de réalité propre autre que cette existence limitée qui se trouve à l'extérieur ou dans notre mental, elles se ramènent toutes à une réalité existentielle.

On peut représenter cela par le symbole de l'ombre et de la lumière. La lumière est définie comme « ce qui apparaît par soi et fait apparaître autre qu'elle ». En tant que telle elle est un symbole de l'Existence, Lumière des lumières, qui par excellence apparaît par Elle-même et fait apparaître autre qu'Elle-même.

« La lumière, c'est l'Existence ; il n'y a pas en cette demeure de lumière et d'apparition autre qu'Elle, et c'est à elle que revient toute lumière et toute apparition : « *Ô Illuminateur de la lumière !* »²⁴⁴, « *Ô Instaurateur des*

244. Extrait de la prière de la cuirasse majeure (*djawshan kabir, Mafâtiḥ*, p.93) : « *Ô Lumière de la lumière, ô Illuminateur de la lumière, ô Créateur de la lumière, ô Ordonnateur de la lumière, ô Déterminateur de la lumière, ô Lumière de toute lumière, ô Lumière avant toute lumière, ô Lumière après toute lumière, ô Lumière au-dessus de toute lumière, ô Lumière à laquelle ne ressemble aucune lumière* ».

ténèbres et de la lumière ! »²⁴⁵, « Dieu est la lumière des cieux et de la terre » (Cor. 24.35) ; d'Elle vient la luminosité des lumières accidentelles et celle des divers degrés de connaissance, car en dehors de cela, leurs quiddités sont des « **ténèbres les unes par dessus les autres » (Cor. 24.40) et des ternissures accumulées les unes sur les autres. La luminosité du Royaume de ce monde (*mulk*) et de l'Empire de l'autre monde (*malakût*), et l'apparition des mondes surélevés de la Pureté et de la Domination (*surâdiqât al-quds wa l-djabarût*) sont par Sa lumière. Elle est lumière absolue et pure apparition, sans mélange d'obscurité ni de ternissure, et tous les autres degrés de lumière sont de Sa lumière. Dans l'invocation de Kumayl [on L'invoque] « **par la lumière de Ta face par laquelle s'illumine toute chose** » (*Mafâtiḥ*, p.63). » (*Sharḥ*, p.39)**

La lumière faible est une lumière limitée, mais elle participe intégralement de la réalité de la lumière et exclut par elle-même l'obscurité. Simplement la lumière apparaît alors avec un certain degré de faiblesse, lequel n'est toutefois pas le fait d'un mélange avec l'obscurité : l'obscurité n'a aucune existence, seules des ténèbres relatives — en fait les lieux où la lumière est au plus faible — ont une certaine réalité, réalité *par la lumière* toutefois, pas par l'obscurité. Il en va de même pour ce qui est des existences et de leur rapport à l'Existence et au néant.

Mais voyons ce qu'il en est de la quiddité. Une lumière — forte ou faible, peu importe — projette une ombre et l'on perçoit la forme de cette ombre. En réalité, ce que l'on perçoit n'est qu'une limitation de la lumière. *L'ombre, ce n'est pas ce que la lumière éclaire, c'est ce qu'elle n'éclaire pas*. Ce que la lumière fait apparaître, c'est en soi et par essence son propre jaillissement, son propre éclaircissement, son propre rayon de lumière. C'est par incidence qu'elle fait apparaître l'ombre : parce qu'elle ne se manifeste pas avec toute sa lumière, elle manifeste une limite, elle donne à voir une délimitation de lumière. Mais si l'on peut bien dire que cette limitation qu'est l'ombre est accidentellement manifestée par la lumière, on doit bien constater que *l'ombre n'est jamais illuminée* : l'ombre n'a jamais respiré le parfum de la lumière, ni la quiddité celui de l'existence.

« L'ombre n'a absolument aucune existence. Son existence est imaginaire. L'ombre c'est la non-illumination d'un endroit, mais on s'imagine que c'est quelque chose, tout comme le monde dont on s'imagine qu'il existe, alors qu'il n'existe pas pour qui a la vraie connaissance : *"Toute chose hormis Dieu n'est-elle pas nulle ?"* » (*Ta'liqât*, p.149 ; la dernière phrase citée est un vers

245. Voir Sayyid Raḍī ad-dīn IBN ṬĀWŪS, *Iqbāl al-a'māl*, éd. Dj. Qayyūmī Esfahānī, Maktab al-i'lām al-islāmī, 1414/1993, vol.1 (*Miḍmār as-sabq fi maydān aṣ-ṣidq*), p.387 et 399 (prières des 23^e et 26^e jours du mois de Ramaḍān).

dont le Prophète a dit : « *Le vers le plus véridique qu'aient dit les Arabes est celui de Labîd : "Toute chose hormis Dieu n'est elle pas nulle ?" »*²⁴⁶)

« N'as-tu pas vu comment ton Seigneur a étendu l'ombre ? S'Il l'avait voulu, Il l'aurait faite immobile. Et puis Nous avons fait du soleil son indice. Puis Nous l'avons ramenée à Nous peu à peu (*qabḏⁿ yasîr^{an}*) » (Cor. 25.45-46).

"A Nous" a été souligné parce que ces mots sont comme un signal qu'il ne s'agit pas ici que d'un phénomène naturel. On ne voit pas en effet comment l'ombre des objets extérieurs pourrait être ramenée à Dieu. Il faut donc chercher d'autres enseignements dans ces versets. Il s'agit de prêter attention, entre autres, au fait que l'étendue de l'ombre des choses manifestées n'est pas attribuée au soleil, mais au Principe de l'existence, à Celui qui est « la lumière des cieux et de la terre » (Cor. 24.35) : « ton Seigneur a étendu l'ombre ». Ce n'est que dans un deuxième temps que l'ombre se voit liée à la première lumière manifestée — « puis Nous avons fait du soleil son indice » —, parce que l'effusion de l'existence ne provient que du Principe, même si elle passe par le canal d'intermédiaires. Si le soleil est ainsi l'indice de l'ombre, c'est que ce n'est pas l'ombre des choses qui montre et fait voir la lumière de l'existence, mais au contraire cette lumière qui manifeste l'ombre des quiddités. Et plus le soleil de l'existence descend vers l'horizon du monde terrestre, plus sa lumière apparaît faible, l'ombre prenant de l'importance, jusqu'à ce que la lumière soit complètement occultée par la nuit des déterminations. Quant à la ressaisie (*qabḏ*) de l'ombre qui fait suite à son étendue, c'est au lendemain de cette descente du soleil, lorsque réapparaît la lumière, que le soleil parcourt peu à peu l'arc de remontée vers son zénith et que l'ombre, simultanément, diminue puis disparaît : alors toute chose est retournée à son principe.

Mais ces versets sont avant tout un appel à tourner le regard, non pas vers l'ombre, pas même vers le soleil, mais vers le Principe de l'existence : « *a-lam tara ilâ rabbika... ?* ». Littéralement on devrait traduire cette construction tout à fait inhabituelle par : « n'as-tu pas vu vers ton Seigneur comment Il a étendu l'ombre ? ». Vers ton Seigneur, parce qu'on ne peut atteindre le Principe de l'existence : « les regards ne Le saisissent pas » ; par contre, toute perception n'étant que par la lumière de l'existence, « Lui saisit les regards » (Cor. 6.103). Mais si les regards — aussi bien physiques qu'intellectuels — ne l'atteignent pas, Il n'en est pas pour autant caché par quelque chose : au contraire, plus l'existence est parfaite, plus elle est lumi-

246 . M.Fayḏ KĀSHĀNĪ, 'Ilm al-yaqīn, I/106.

neuse et donc apparente, et ce n'est autre que l'intensité de cette apparition qui la rend invisible.

« Loué soit Dieu qui a étendu Sa splendeur sur les habitants du Royaume [de ce monde] et de l'Empire [de l'autre monde], qui a illuminé de Son éclat ceux [des mondes surélevés] de la Domination et de la Divinité : Il S'est manifesté, depuis l'occultation de l'Identité (*ghayb al-huwiyya*), par Sa suprême beauté, sans autre voile que Sa majesté. » (*Sharḥ*, p.3)

L'existence est tellement omniprésente que rien n'est sans elle, partout et toujours, que tout le monde ne peut faire autrement que la percevoir, mais que l'on reste généralement inconscient de cette perception. Nous avons par contre tous conscience des limitations que la lumière de l'existence rend perceptible, et c'est par cette conscience des limitations que nous restons voilés à l'Existence. La Voie spirituelle consiste alors à se tourner et à avancer vers la Lumière, c'est-à-dire à se défaire autant que possible des limitations afin de devenir, dans toute la mesure possible, conscient de l'Existence. Mais en prendre conscience, ce n'est encore que la percevoir consciemment, pas la connaître dans sa réalité.

Connaître et atteindre le fond (*iktināh*) de la réalité est autre chose que la percevoir (*shuhūd*) et être en sa présence (*al-ḥuḍūr 'indah*). De même que la lumière est perçue de tous et inconnue de tous, de même la réalité de l'existence est perçue de tous et présente à tous au point qu'on ne perçoit quelque chose que par elle : elle est donc le principe de toute saisie, de toute perception et de toute connaissance ; et malgré cela elle n'est connue et atteinte en son fond par personne. Par là sont résolus de nombreux problèmes [concernant l'existence, problèmes qui découlent de la confusion entre ces deux niveaux de connaissance] » (*Ta'liqāt*, p.286)

« Bien qu'elle soit au maximum de la proximité, au point d'être plus proche de toute chose que cette chose elle-même [puisque l'existence de toute chose est plus proche de cette chose que sa propre limitation], la suprême Réalité est au maximum de l'élévation et de la toute-puissance [puisque en Elle-même l'Existence est l'Absolu] — et quel rapport entre la terre et le Maître des maîtres ! —. Le Suprême est donc « *proche dans Son élévation et élevé dans Sa proximité* »²⁴⁷ : ni les regards, ni les intelligences ne L'atteignent, bien qu'Il soit ce que chacun perçoit et ce que chacun recherche » (*Ta'liqāt*, p.299).

Existence nécessaire et non-nécessaire

De tout ce qui précède on peut comprendre que les notions classiques de nécessaire (*wādijib*) et de possible — ou non-nécessaire — (*mumkin*) de même

247. Voir note 274.

que toutes celles qui concernent la causalité devront être transposées. Il n'est évidemment pas question qu'elles soient supprimées, car il y aura toujours une différence entre l'Être nécessaire et les êtres non-nécessaires, entre les causes et les effets. Ce qui va changer c'est le contenu des notions, parce que l'objet dont il est question a changé : il ne s'agit plus de quiddités, mais d'existences. Il reste toutefois légitime de parler aussi en termes de quiddité, tout dépendant du point de vue auquel on se place, celui de l'unité de la réalité ou de la multiplicité de ses déterminations désignées par ces quiddités que nous en abstrayons.

En termes de quiddité, on constate que l'existence ne fait partie des caractères essentiels (*dhâtiyyât*) d'aucune quiddité, que pour toute quiddité que nous pouvons concevoir l'existence n'est qu'une possibilité — car la quiddité en elle-même est toujours à égale distance de l'existence et de l'inexistence (*istiwâ' an-nisba ilâ l-wudjûdi wa l-'adam*) —, que donc cette existence ne peut lui venir que d'en-dehors d'elle-même, d'une cause existenciatrice (*'illa mûdjida*), et que si cette cause est elle-même un existant possible, elle a à son tour besoin d'une cause, jusqu'à ce que l'on arrive à une Cause première dont l'existence est nécessaire et qui n'a donc besoin d'aucune cause — car sinon il y aurait régression à l'infini (*tasalsul*) de la chaîne des causes et effets et rien ne pourrait jamais exister —. Au départ de tout cela il y a un constat de l'intelligence qui relève de la nature essentielle et innée de tout être humain :

« De par sa nature essentielle (*feṭrat*), l'intelligence de tout homme comprend qu'un existant qui peut être aussi bien que ne pas être ne vient pas spontanément à l'existence mais a besoin que quelqu'un existencie cet existant du dehors, et il faut aboutir à un existant qui existe par essence, c'est-à-dire dont l'existence est éternelle et ne peut lui être enlevée. Si nous faisons l'hypothèse d'un espace éternel imaginaire (*wahmi*) — car cela n'a pas de réalité, ce n'est qu'une supposition imaginaire —, il n'est pas possible que cet espace qui n'est qu'espace se transforme ainsi spontanément en un existant ou qu'un existant apparaisse en lui ; [comme] ceux qui disent que le monde était d'abord un espace infini — [laissons] donc les problèmes que posent ce fait d'être infini —, puis qu'un gaz, une nébuleuse, est apparu et que suite à cela d'autres choses sont apparues à partir de cet existant : il est contraire aux impératifs de l'intelligence qu'une chose devienne spontanément autre chose sans qu'une cause extérieure (*'ellat*) soit à l'œuvre. [...] L'eau, par exemple, pour devenir glace ou entrer en ébullition, exige une cause extérieure : si l'eau n'est pas à telle température froide ou chaude elle restera toujours la même eau, et quand bien même elle croupirait, il y aurait une cause extérieure et une chose extérieure devra la faire croupir. Ce fait global que tout effet (*ma'lûl*) nécessite une cause et que toute chose non-nécessaire (*momken*) nécessite une cause fait partie des évidences claires de l'intelligence : toute personne qui médite et conçoit cette question ne peut qu'y assentir. [...] Du fait que "ne pas

être" n'est pas quelque chose, il n'y a pas là besoin de cause, mais que cela se transforme en une chose possible et que "rien" devienne quelque chose spontanément et sans cause, cette [impossibilité] fait partie des impératifs de l'intelligence. » (*Ḥamd*, p.8)

Voyons les choses de manière plus analytique à l'occasion de la démonstration — tout à fait dans la ligne d'Avicenne²⁴⁸ — du principe qui veut que « qu'une chose n'existe pas tant qu'elle n'est pas nécessaire » (*ash-shay' mā lam yadjib lam yūdjad*; voir EBRĀHĪMĪ DĪNĀNĪ, *Qawā'ed-e kollī-ye falsafī*, II/295-304), démonstration qui repose sur trois fondements :

« Premièrement : tout ce que l'on peut concevoir et comprendre est soit obligatoirement réalisé, soit obligatoirement irréalisé, soit non obligatoire sous le rapport de sa réalisation ou de sa non-réalisation : le premier est le nécessaire, le second l'impossible et le troisième le non-nécessaire ; il n'est possible ni de sortir de ces subdivisions, ni d'appartenir à plusieurs d'entre elles (*hāsir^m dā'ir^m bayna n-nafyi wa l-ithbāt*), ni de concevoir une autre subdivision car cela impliquerait la réunion ou la levée des contradictoires (*idjtīmā' an-naqīdayn awi rtifā'uhā²⁴⁹*) [à savoir l'obligation et la non-obligation, la réalisation et la non-réalisation].

Cette division est en fonction du rapport (*muqāyasa*) [de la réalisation extérieure] à l'essence et à l'idée de la chose, mais dans la réalité en soi (*nafs al-amr*) toute chose non-nécessaire est soit réalisée, soit non-réalisée, de manière nécessaire, parce que si sa cause totale (*'illa tāmma*) [c'est-à-dire la cause qui implique nécessairement son existence et sans laquelle elle ne saurait venir à l'existence] est réalisée, [la chose] doit nécessairement se réaliser²⁵⁰, et si elle n'est pas [cause] totale ou n'est pas réalisée, [la chose] ne peut absolument pas [se réaliser], car sinon [c'est-à-dire s'il n'en était pas ainsi dans chacun des cas] la cause supposée ne serait pas la cause [en réalité], comme on va le montrer ; et il n'y a pas de troisième [possibilité]. Donc, dans la réalité en soi, tout ce qui sort d'une de ces deux subdivisions entre dans l'autre. » (*Ṭalab*, p.115)

« Deuxièmement : tout non-nécessaire est, au regard de son essence et de sa quiddité, dans un rapport égal à l'existence et à l'inexistence sans que l'une ne prévale (*lā yataradjdjahū*) sur l'autre et il est impossible d'établir pour lui une priorité essentielle (*awlāwiyya dhātīyya*), que celle-ci confine à la nécessité et suffise à l'existence [de ce non-nécessaire] ou non. Pour le premier cas c'est évident puisque cela implique la mutation de l'essentiellement

248 . Voir par exemple le chapitre consacré à cette question dans la métaphysique du *Nadīāt* (p.226 dans l'édition de la Maktaba mortadāwiyya de Téhéran, 1364hs./1986²).

249 . A ce propos, voir EBRĀHĪMĪ DĪNĀNĪ, *op.cit.* I/96-106.

250 . Voir *ibid.*, I/171-180, *takhalluf al-ma'lūl 'ani l-'illati t-tāmma muḥāl*.

non-nécessaire en essentiellement nécessaire²⁵¹. Quant au deuxième, c'est parce que le non-nécessaire, avant sa réalisation et au regard de son essence et de sa quiddité, n'est pas quelque chose et n'est qu'une pure considération et invention [puisque ce n'est qu'une idée qui n'est ni qualifiée par l'existence ni par l'inexistence dans la réalité extérieure²⁵²], or ce qui n'existe pas est un pur non-être (*mâ laysa bi-mawdjûd lays^{um} mahd*) pour lequel il est impossible d'établir quoi que ce soit, pas même son essence et ses caractères essentiels. La priorité est une particularité existentielle qui rapprocherait la quiddité de la réalisation, or on ne peut raisonnablement concevoir d'établir pour ce qui n'existe pas — c'est-à-dire qui est pur inexistence — une chose qui relève de l'inexistence, et donc à plus forte raison quelque chose de positif, ni concevoir en [ce qui n'existe pas] une exigence *a priori* : la quiddité en elle-même n'est rien d'autre qu'elle-même²⁵³ [c'est-à-dire, par exemple, l'idée "homme" et ses caractères essentiels] et même, à l'état d'inexistence, elle n'est pas elle-même (*laysat hiya hiya*) [car l'idée *homme* ou ses caractères essentiels ne peuvent être appliqués à l'idée *homme*]. » (*Ṭalab*, p.117)

« Troisièmement : puisqu'il n'est absolument pas possible que le non-nécessaire ait une exigence essentielle et que l'existence et l'inexistence lui sont dans un rapport égal²⁵⁴, il faut nécessairement pour qu'il se réalise et existe une cause efficiente, et soit celle-ci comble toutes les inexistentences susceptibles de le toucher, soit non.

Dans ce deuxième cas il n'est pas possible qu'il devienne existant car cela impliquerait une priorité essentielle ou l'existence du causé sans cause efficiente, c'est-à-dire "prévalence sans facteur de prévalence" (*tardjîh bi-lâ*

251. Voir *ibid.*, 1/38-41, *inqilâb al-ḥaqîqa mumtani*.

252. Cette précision doit être faite pour qu'on n'objecte pas que cette idée existe bien dans le mental. Il faut bien distinguer en effet deux choses : on bien l'on parle de cette idée en tant qu'elle est le signe, l'enseigne, la désignation d'un référent qui peut ou non exister ; ou bien on considère cette idée en elle-même, en tant qu'elle est quelque chose qui existe dans le mental et c'est elle-même qui devient le référent dont on parle. C'est naturellement de la première situation qu'il est question ici.

253. Voir EBRAHÎMÎ DÎNÂNÎ, *op.cit.*, II/459-470, *al-maḥtyya min ḥaythu hiya laysat illâ hiya*.

254. Cf. *Ṭalab*, p.135 : « Les quiddités non-nécessaires, comme elles sont des choses qui relèvent de la considération (*umûr i'tibârîyya*), n'ont pas de réalité qui pourrait avoir un quelconque effet ou une exigence essentielle (*iqtidâ' dhâtî*), et la concomitance de leurs concomitants ne signifie pas qu'elles les exigent, mais qu'elles ne sont pas séparées d'eux, sans qu'il y ait influence, ni exercée ni subie (*min ḡhayri ta'thîr wa ta'athîr*). Comment donc, alors que ce qui n'existe pas n'a même pas son essence ni ses caractères essentiels, sans même parler d'une exigence et d'une influence exercée ou subie — toutes choses qui font partie des aspects existentiels — ! Les quiddités sont donc dénuées de toute perfection, de toute beauté, de tout bien et de toute félicité. »

*muradjjih*²⁵⁵) laquelle est réunion de deux contradictoires. Autrement dit, s'il y a mille conditions à son existence et que toutes sauf une soient réalisées, il n'est pas possible qu'il devienne existant, car cela impliquerait contradiction (*khulf*) [avec l'hypothèse que ce sont là des conditions à son existence]. Bien plus, avec l'inexistence d'une de ses conditions, il n'est pas possible qu'il ait une priorité à l'existence, car il est toujours à l'état d'inexistence et il n'est donc pas raisonnablement concevable qu'il soit qualifié par un attribut existentiel et un aspect d'exigence, même [conférés] "par autrui". Et après la réalisation de tout ce dont il a besoin pour exister et l'accomplissement de sa cause totale, il n'est pas possible qu'il ne se réalise pas car cela impliquerait contradiction [avec l'hypothèse qu'il s'agit de sa cause totale] et soustraction d'une chose à elle-même (*salb ash-shay' 'an nafsih*) [puisque la réalisation de la cause totale n'aurait pas l'effet qui est le sien]²⁵⁶.

Il faut donc nécessairement que soit conjoint [à cette cause qui ne comble pas toutes les inexistentences] ce qui fera sortir le non-nécessaire de l'impossibilité de se concrétiser, ce qui se produit par la totalité de sa cause. Lorsqu'il est sorti de l'impossibilité, il s'engage dans la nécessité, en raison de l'impossibilité d'un intermédiaire entre ces deux sous le rapport de ce qui est dans la réalité (*matn al-wāqi'*), car ou bien il est toujours dans son premier état, et la cause n'a pas eu d'effet sur lui — or cela, c'est l'impossibilité [de sa réalisation] même (*'ayn al-imtīnā'*) —, ou alors elle a eu effet sur lui, a comblé les inexistentences susceptibles de le toucher — or cela, c'est la nécessité même [de sa réalisation] par autrui (*'ayn al-wudjūbi l-ghayri*) —. Comme cette nécessité n'est pas essentielle [puisque cette réalité est en elle-même non-nécessaire], elle ne peut être que de par la cause et le fait que [cette dernière] rend [l'effet] nécessaire (*idjāb*) : lorsqu'elle est considérée du côté de la cause et lui est rapportée, la cause sera [dite] agent facteur de nécessité (*fā'il mād-jīb*) — c'est la nécessité antérieure (*wudjūb sābiq*) — et lorsqu'elle est considérée de côté du causé et lui est rapportée, le causé sera [dit] nécessaire — c'est la nécessité postérieure (*wudjūb lāhiq*) — : l'agent ou la cause a rendu la chose nécessaire et l'a existenciée, l'acte ou le causé a été nécessaire et a existé²⁵⁷. » (*Talab*, p.118-119)

255. Voir EBRĀHĪMĪ DĪNĀNĪ, *op.cit.* I/149-160 ; cf. *Ta'liqāt*, p.202 — Le terme de "prévalence" a été employé (et peut être inventé) par AM.Turkī (*Polémiques entre Ibn Ḥazm et Bādjī*, p.90s.) pour traduire *tardjih* dans le cadre des *uṣūl al-fiqh* et il a été repris dans le cadre de la théologie par D.Gimaret (*Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, p.141).

256. Voir EBRĀHĪMĪ DĪNĀNĪ, *op.cit.*, III/285-306, *ḥuṣūl al-ma'tūl 'inda ḥuṣūli l-'illa wād-jīb*.

257. Voir EBRĀHĪMĪ DĪNĀNĪ, *op.cit.*, II/568-576, *kullu mumkin mahfūf^m bi-l-wudjūbayn*.

La chose est assez claire pour qu'on ne s'y attarde pas plus. Mais qu'en est-il maintenant au sein des existences : puisque ce ne sont pas des quiddités qui sont existenciées à l'extérieur mais qu'il n'y a que des existences — ou plutôt une seule Existence avec Ses manifestations déterminées —, il n'y a plus de place pour le non-nécessaire au sens quidditatif, c'est-à-dire pour une quiddité "possible en son essence et existenciée par autrui" ? De plus, il n'y a plus de quoi opérer la distinction entre, d'une part, un Être divin nécessaire qui a l'existence par essence — que l'on s'imagine comme les *mutakallimûn* qu'il a une quiddité qui implique l'existence ou que l'on considère comme les philosophes qu'Il est l'Existence même sans quiddité, point qui sera abordé plus loin — et, d'autre part, tous les autres êtres, non-nécessaires en eux-mêmes mais rendus nécessaires par leurs causes, c'est-à-dire en définitive par l'Être nécessaire ?

La réponse est que la nécessité et la non-nécessité changent ici de signification. Il ne peut évidemment plus être question du rapport d'une quiddité à l'existence puisque c'est de l'existence qu'il s'agit. Nécessité et non-nécessité seront maintenant l'expression de l'intensité et de la faiblesse de l'existence²⁵⁸ (voir par exemple *Hamd*, p.9). La pleine intensité de l'existence, l'Existence en soi, sans la moindre limite et détermination, est purement et simplement *Ce qui existe en soi et par soi*, donc l'Existence nécessaire. Toute autre existence ne se distingue de l'Existence que par sa limite existentielle — c'est le sens de la modulation de la réalité de l'existence —, car sous le rapport de l'existence même, elle ne se distingue évidemment pas, et il n'y a pas non plus autre chose que l'existence pour venir s'y ajouter ou entrer en composition avec elle et donner ainsi lieu à des distinctions par composition. La modulation est ainsi en quelque sorte l'expression d'une forme spéciale de composition strictement *interne* à l'existence : toute existence se distingue en effet de l'Existence par le fait qu'elle est composée, non pas de deux choses, mais *d'un aspect exis-*

258. Autrement dit, il ne s'agit plus de savoir si l'attribution de l'existence (*haliyya basîta*) dans la proposition « X existe » est nécessaire, possible ou impossible, puisque maintenant « X » est l'existence et que la proposition « l'existence existe » est évidemment nécessaire. La question sera maintenant de savoir quel est le degré d'existence de chaque existence. Plus généralement, toute attribution d'une qualification à l'Existence en soi se ramènera à une phrase composée d'un sujet et du verbe *être* simple (*haliyya basîta*), pas de la copule *être* avec un attribut (*haliyya murakkaba*) : *Dieu est savant* (*kâna llâhu 'alim^{en}*) n'est pas l'attribution — exprimée par la copule "être" (*kâna nâqişa*) — d'une quiddité *savant* à une quiddité *Dieu*, mais l'affirmation que *Dieu est* (*kâna tâmma*) — c'est-à-dire *l'Existence existe* — ; *savant* est alors grammaticalement un *hâl*, un participe présent qui exprime l'état — mais un état immuable — de l'Existence, quelque chose qui se rapproche de l'utilisation du gérondif en français, lorsque l'on dit par exemple : *il entre en riant* (*dakhala dâhik^{en}*). Là encore, la même phrase sera juste pour toute existence, et la différence sera une question de degré.

tentiel et d'un manque existentiel (*djihāt" widjādān wa djihāt" fiqdān*). C'est précisément ce manque existentiel qui fait de toute existence une réalité qui est pure dépendance, pure pauvreté à l'égard de l'Existence. La non-nécessité existentielle est alors l'expression de ce pur besoin et de cette dépendance (*imkān faqrī*) qui fait que si un seul instant le lien de cette existence à l'Existence était rompu, il ne resterait plus rien de cette existence, pas même une quiddité, car les existences ne sont pas des "choses" liées à l'Existence mais de purs liens (*rawābiṭ maḥḍa*) à l'Existence, des rayons d'existence produits par l'Effusion illuminative de l'Existence. Parallèlement, la nécessité existentielle de la pure Existence exprime Sa richesse (*wudjūb ghinā'i*) comme possession de toute existence et absence de tout manque. Cette pure Existence est donc absolument non-composée, non seulement dans le sens que nous avons déjà vu et qui est commun à toute existence — à savoir qu'il n'y a rien à côté de l'existence pour entrer en composition avec elle —, mais dans le sens qu'*Elle seule n'est pas composée d'un aspect existentiel et d'un manque existentiel* : Elle est entièrement et sous tous les rapports pur aspect existentiel, pure existence, pure nécessité d'être, tandis que tout autre qu'Elle est une réalité composée de ces deux aspects et comporte donc un manque existentiel. C'est la raison profonde pour laquelle l'Existence absolue n'a pas de quiddité, car la quiddité n'est autre que l'expression de ce manque existentiel et de cette limite d'existence d'où nous l'avons abstraite. En somme :

« L'existence, ses accidents et ses concomitants ne sont des caractères essentiels d'aucune quiddité, car sinon l'essentiellement non-nécessaire se muerait en essentiellement nécessaire et la non-exigence essentielle en exigence essentielle : les quiddités non-nécessaires sont donc dépendantes d'une cause pour être qualifiées par l'existence. De même, dans les degrés de l'existence, ce qui est indépendant de toute cause, c'est l'Existence qui est par essence (*al-wudjūd al-qayyūm bi-dh-dhāt*) — sublime est Sa modalité ! —, et toutes les autres existences sont dépendantes du Très-Haut et sont même par rapport à Lui pure dépendance et pur lien, directement ou indirectement. [...] Leur essence même est causée et dépendante et leur caractère essentiel est la dépendance et l'attachement. Dans l'ordre concret et le domaine de la réalisation, rien n'est donc qualifié par l'existence sans qu'il y ait un aspect causatif (*djihat ta'liyya*), sauf le Nécessaire — sublime est Sa modalité ! —. L'essence du Nécessaire est la nécessité et l'existence et Il n'est donc pas dépendant ni causé. Et l'essence des existences non-nécessaires est l'attachement et la dépendance, et elles ne sont donc pas causées dans leur dépendance — dans le sens que leur dépendance serait pour quelque chose d'autre que leur essence — : elles sont *par essence* des "causés" [c'est-à-dire des existences dont la nature est de dépendre d'une cause], sans qu'il y ait pour elles de cause au fait d'être des causés. » (*Ṭalab*, p.132-133)

L'objet de l'instauration

Ce sont donc les existences qui, tout comme elles sont réellement et par essence ce qui existe, sont l'objet de l'existenciation — aussi nommé instauration (*dja' l*) —, existenciation qui est une relation illuminative dans laquelle un rayon existentiel fuse de la Source de l'existence, non pas pour se porter sur quelque chose — puisque ce quelque chose n'existe pas encore —, mais pour se manifester lui-même sous l'apparence d'une existence limitée et déterminée. Les existants sont donc les illuminations (*ishrâqât*), les rayons de cette Lumière qu'est l'Existence, et ils sont donc de purs liens (*rawâbiṭ maḥḍa*), et non pas quelque chose de relié (*shay^{mn} lahu r-rabṭ*), c'est-à-dire qu'ils n'ont aucune réalité indépendante, aucune existence qui leur serait propre : tant que le rayon de lumière de l'existence luit, leur existence est nécessaire par la nécessité même de leur Source, mais si un seul instant ce rayon devait cesser de se diffuser, ils disparaîtraient immédiatement car ils ne sont rien d'autre que ce rayon même. Quant aux quiddités, elles ne sont que les délimitations de ces rayons et elles ne sont pas des choses existantes pour avoir besoin d'être existenciées²⁵⁹. Plus précisément, elles ne sont existantes que par incidence (*bi-l-'arad*), par suite de l'existence des rayons existentiels dont elles sont les délimitations, et de ce fait elles ne sont aussi que *par incidence* objet de l'instauration. Ce n'est donc ni la quiddité — comme le professent les illuministes —, ni la qualification par l'existence (*al-ittiṣâf bi-l-wudjūd*) — comme le pensent les péripatéticiens — qui est l'objet de l'instauration, mais les réalités existentielles elles-mêmes (*Asfâr*, p.396-423, *Manzûma*, p.86-91 ; voir par exemple *Ṭalab*, p.63-64, 72-73).

On voit mal en effet comment il pourrait y avoir un rapport de cause à effet — ce qu'est l'instauration — entre des réalités intégralement distinctes entre elles, comme le sont les quiddités ou les existences des philosophes péripatéticiens. Il n'est pas possible qu'une chose soit l'origine d'une autre sous le rapport où elles sont distinctes et il faut bien qu'il y ait quelque rapport commun entre la cause et son effet, ou sinon n'importe quoi pourrait être la cause de n'importe quoi, ce qui n'est pas le cas²⁶⁰ : « **Chacun agit selon sa nature** » (*Cor.* 17.84) ; « *L'obscurité pourrait-elle être le signe de la lumière, ou l'ombre le signe de la fournaise ?* » (*Manzûma*, p.48, réf. à *Cor.* 35.20-21). Or, ce point commun ne peut être que l'existence puisque la quiddité est toujours l'expression d'une délimitation et d'une distinction. Encore faut-il

259. « La quiddité, avec ses concomitants, relève de la considération et n'a pas de réalité ; elle est donc, avec ses concomitants, *en deçà* de l'instauration et l'instauration ne peut la concerner par essence. » (*Ṭalab*, p.130)

260. Voir EBRĀHĪMĪ DĪNĀNĪ, *op.cit.*, III/416-422, *al-ma'lûl yadjibu an yakûna munâsib^{an} li-l-'illa*.

saisir que l'existence est une réalité unique et modulée. En fait toute forme de causalité, et en particulier la création, est proprement inconcevable aussi bien dans le cadre de la fundamentalité de la quiddité que dans une vision où les existences sont des réalités intégralement distinctes.

Seulement il faut faire très attention ici au fait que la causalité dont il est question est d'ordre "vertical". Il s'agit là d'existenciation, or seule la Cause première — qui effuse l'existence (*muftid al-wudjūd*) — est Agent de l'existence (*fā'il al-wudjūd*), les autres causes n'étant que des intermédiaires dans l'effusion de l'existence (*wāsiṭa fi l-fayḍ*), qui diffusent cette lumière de l'existence à des réalités qui leur sont existentiellement inférieures. Une existence ne peut transmettre l'existence "horizontalement", c'est-à-dire à une réalité qui apparaîtrait au même degré d'existence qu'elle. Elle ne peut que préparer à son niveau les conditions nécessaires à l'effusion de l'existence à partir de l'Existenciateur et sa diffusion à travers toute la chaîne *verticale* des causes réelles, toutes situées à un niveau supérieur d'existence l'une par rapport à l'autre. C'est pourquoi toute cause horizontale ne peut être que prédisposante et préparatoire (*mu'idda*). Il en est ainsi parce que l'existence n'est pas quelque chose qui pourrait se détacher et se donner. L'existence est la réalité non-composée et donc indivisible de la chose. Tout ce qui est possible, c'est qu'une existence-cause rayonne et se diffuse en existence-effet, donc à un niveau inférieur, sans jamais cesser pourtant d'être elle-même à son propre niveau : c'est ainsi que la cause, non seulement existencie l'effet, mais qu'elle sustente en permanence son existence, tout comme elle est elle-même en permanence sustentée par sa propre cause, jusqu'à ce que l'on en arrive à la Cause des causes, qui est le Sustentateur universel (*al-Qayyūm*), Celui qui subsiste par Lui-même et fait subsister autre que lui et qui est la Source première de tout le rayonnement de l'existence.

Dans ce rayonnement existentiel, l'effet n'est donc autre que l'apparition de la cause à un degré inférieur, la diffusion de sa lumière avec une perte de son intensité. Autrement dit, la cause est la réalité essentielle (*ḥaqīqa*) de l'effet et l'effet est comme la réalité diluée (*raqīqa*) de la cause. Et plus on s'éloigne du Principe, plus l'intensité d'existence diminue et l'on atteint à des degrés de plus en plus déterminés et limités.

Ainsi, chaque effet est rattaché à sa cause par le même lien qui rattache toute existence à l'Existence. L'effet n'est et ne devient jamais en rien indépendant de sa cause, comme il n'est jamais indépendant, à travers la chaîne des causes intermédiaires, de la Cause des causes (voir par exemple *Ṭalab*, p.73, *Sharḥ*, p.127, *Ta'liqāt*, p.204, etc.). Une indépendance n'est concevable que lorsqu'on s'imagine qu'une quiddité est cause d'une autre quiddité ou encore qu'une quiddité "reçoit" l'existence comme une chose qui lui est donnée. S'il en était ainsi, la quiddité une fois existenciée n'aurait plus rien à faire avec sa cause dont elle serait distincte sous tous les rapports : sa quiddité est

autre que celle de sa cause, et l'existence lui a été "donnée". C'est ainsi que des théologiens iront jusqu'à soutenir qu'une fois le monde créé, il pourrait subsister sans son Créateur, comme l'horloge continue de tourner sans l'horloger. Il n'en va pas du tout ainsi en réalité, tout simplement parce que c'est l'existence qui est par essence instaurée, puisque c'est l'existence qui par essence existe. Le rapport de cause à effet n'est donc jamais une relation entre deux choses (*iḍāfa maqūliyya*), car la cause et l'effet ne se situent pas au même niveau de réalité : la cause existe alors que l'effet n'existe pas encore, elle existe au principe de l'effet ; la cause n'a en rien besoin de l'effet, tandis que l'effet ne saurait se passer de sa cause et reste donc toujours pure dépendance à son égard ; la cause est la source lumineuse, l'effet le rayon diffusé. Tant que ce rayon ne s'est pas diffusé il n'y a pas d'effet avec lequel il pourrait entrer en relation, et si ce rayon ne se diffusait plus il n'y aurait plus aucun effet, puisque l'effet *est* ce rayon, cette apparition de la cause. Lorsqu'on parle alors d'une relation de cause à effet, il s'agit d'une relation illuminative (*iḍāfa ishrāqiyya*) dans laquelle le deuxième terme de la relation est lui-même actualisé par cette relation et n'a aucune réalité en dehors d'elle. Quand au premier terme, s'il a bien une réalité en dehors de son effet, il n'en a plus aucune en dehors de la relation à sa propre cause à laquelle il est intrinsèquement lié, et ainsi de suite dans une hiérarchie de relations illuminatives jusqu'à la Cause initiale, l'Existence qui est « lumière sur lumière » (Cor. 24.35).

Lorsqu'il s'agit de l'Agent divin, c'est-à-dire l'Agent de l'existence, le causé par essence (*ma'lūl bi-dh-dhāt*) est de toute son entité, du fond de sa réalité et de son essence, attaché à la cause et dépendant d'elle : son essence est en soi dépendance, attachement, pur lien et besoin. Si c'était une chose dotée de la dépendance, en sorte que sa dépendance se surajouterait à son essence et que son attachement à la cause serait un accident de son entité fondamentale, il s'ensuivrait qu'il serait substance et existence par nécessité et que le fait d'être causé ne lui surviendrait qu'accidentellement, ce qui est clairement impossible.

Ce que l'on désigne par "le causé par essence", c'est l'existence possible, qui est l'effet de l'acte de l'Instaurateur : les quiddités, elles, ne sont pas instaurées ni existantes — si ce n'est par accident —, parce qu'elles sont des considérations abstraites des limitations de l'existence. L'existence causée est en son essence dépendance et attachement : si sous un seul aspect elle était indépendante, elle transmuerait de la non-nécessité et de la dépendance essentielles à la nécessité et à l'indépendance, ce qui est nécessairement impossible. » (*Talab*, p.63-64)

« La relation d'influence qu'il y a entre la Réalité divine et la création ou entre la cause et l'effet n'est pas du domaine de la corrélation (*taḍāyuf*) : c'est

une relation illuminative, une lumière qui se répand, une effusion englobante dans laquelle la relation (*idâfa*) précède en degré de réalité (*bi-l-ḥaqīqa*) le second terme de la relation (*mudâf*) et l'effusion précède son objet. La corrélation n'existe qu'entre les idées, la cause étant [conçue comme] "principe influant" et l'effet [comme] "ce qui subit l'influence", etc.

Quant à l'adéquation entre l'Apparent et l'apparence (*az-zâhir wa l-maẓhar*), ce n'est pas ce que la plupart en ont compris et que les intelligences saisissent : saisir cela, tout comme saisir [ce que sont] l'Apparent et l'apparence, est d'ordre intuitif-contemplatif-démonstratif, en son lieu, pour qui est qualifié. » (*Ta'liqât*, p.303-304)

Un principe régit la hiérarchie de ces niveaux : celui du « possible supérieur » (*imkân al-ashraf* : voir *Asfâr*, VII/244-258 ; EBRÂÏÏMÎ DÎNÂMÎ, *Qawâ'ed-e kollî-ye falsafî...*, p.18-29). Sans s'attarder à l'histoire de ce principe ancien de la philosophie, ni à ses limitations dans le cadre de philosophies axées sur la quiddité, ce qui nous concerne ici, c'est qu'il s'applique au fait que tout degré d'existence est dans une relation de pure dépendance par rapport au degré d'existence précédent. C'est de ce degré précédent que lui vient l'existence et qu'il est maintenu à l'existence : sans lui, il n'existe plus. Et lui-même a ce rôle d'existenciation et de maintien à l'existence par rapport au degré suivant. En conséquence de cela, si l'on constate la réalisation d'un degré quelconque d'existence, on en déduit inévitablement qu'il est précédé par la réalisation du degré immédiatement supérieur. Si l'on supposait le contraire — à savoir, soit que ce degré supérieur n'est pas réalisé, soit qu'il est réalisé simultanément ou postérieurement au degré inférieur) on aurait affaire à un degré de réalité essentiellement dépendant qui, malgré cela, existerait indépendamment et sans la réalisation de sa cause, ce qui est évidemment contradictoire. Il n'y a donc pas de vide ou de saut dans les degrés de l'existence hiérarchisés en une succession ininterrompue de causes et d'effets, et l'existence ne peut apparaître à un niveau sans avoir auparavant traversé tous les niveaux précédents.

Causalité ou apparition

C'est ainsi transposée que la loi de cause à effet peut être envisagée comme régissant les manifestations de l'existence, alors même qu'il n'y a qu'une seule réalité à vraiment exister : l'Existence même. Il faut bien garder à l'esprit la profonde distinction entre cette vision de la causalité et la conception commune de ce principe. A vrai dire, en raison des limitations inhérentes aux idées de cause et d'effet, le mieux est d'exprimer le processus d'existenciation en termes de manifestation et d'apparition, qui sont plus adéquats. Dans un long passage de son commentaire télévisé de la *Fâtiha*, où il tente de calmer la vindicte des pourfendeurs de la gnose, l'Imam revient sur

diverses expressions qui ont servi à parler de la relation entre Dieu et le monde et s'applique à mettre les choses au point :

« Une catégorie de philosophes ont utilisé les expressions de *Cause des causes, premier causé, second causé*, etc., en particulier les philosophes d'avant l'islam, dont les expressions étaient ces expressions sèches de cause et causé (*'elliyat-o ma'lûliyyat, sababiyat-o mosabbabiyat*), principe et effet (*mabda'-o athar*), et autres expressions du même ordre. Nos docteurs de la Loi aussi utilisent l'expression de cause et causé et ne la rejettent pas, de même qu'ils utilisent et ne rejettent pas l'expression de Créateur et créature.

Puis il y a un groupe de gnostiques qui, en raison de la divergence qu'ils avaient [avec les précédents], ont utilisé des expressions différentes telles que *apparent et apparence (zâher-o maẓhar), manifestation (tadjalli)*... C'est ainsi qu'ils s'expriment et il nous faut alors voir ce qui s'est passé pour que cette catégorie ait employé ce genre d'expression. Dans le langage de nos Imams, que la Paix soit avec eux, n'y a-t-il pas de telles expressions ? Je n'ai pas souvenir qu'il soit question de cause, causé et autres : Créateur et créature s'y trouvent ; manifestation s'y trouve ; apparent, apparence et [autres expressions] semblables s'y trouvent. Il nous faut voir pourquoi ces gnostiques, qui ont délaissé cette expression des philosophes ou l'expression que le commun des mortels utilise, et qui ont dit autre chose alors qu'ils voyaient bien que cette autre chose était cause de difficultés avec les exotéristes, pourquoi donc l'ont-ils dit ? [...]

Dans le point de vue de la causalité il y a le fait que la cause est d'un côté et le causé d'un côté. Que veut dire *d'un côté* ? Cela veut dire que *localement* ils sont différents, comme la lumière du soleil et le soleil lui-même : le soleil a la lumière et en même temps la lumière émane de lui, est sa manifestation (*djelwe*). Mais cela ne signifie pas que le soleil soit *un existant* dans un endroit et que la lumière du soleil soit *un autre existant* dans un autre endroit, fut-il causé et effet du [premier]. La causalité en ce qui concerne l'Essence nécessaire est-elle pareille à la causalité qui se trouve dans la nature ? Le feu est cause de la chaleur et le soleil de la clarté, en sorte qu'il y a un effet qui, même localement, est séparé : celui-ci a un lieu et celui-là un autre. L'effet et la cause influente qui sont dans la nature sont généralement de sorte que, même sous le rapport de la localisation, ils sont séparés. Pouvons-nous aussi dire une telle chose pour le Principe suprême ? que les existants sont séparés [de Lui] localement et temporellement ?

La conception de cette chose est très difficile : concevoir un existant dégagé de la matière (*modjarrad*)..., quelle est sa situation d'existence (*wad'-e wodjûd*) ? et tout particulièrement le Principe suprême : tout ce que tu veux dire pour l'exprimer ne va pas. Pour la Réalité divine, par rapport aux exis-

tants, il y a situation de compréhension sustentatrice²⁶¹ (*ehâte-ye qayyû-miyye*). Que veut dire, dans le Coran, « **Il est avec vous où que vous soyez** » (Cor. 57.4) ? « **Avec vous** » veut-il dire à côté de l'homme ? en compagnie de l'homme ? Si ceux-là ont eu recours à de telles expressions, c'est parce qu'ils ne pouvaient pas rendre compte de la réalité. Ce qu'ils ont choisi, c'est ce qui était le plus proche de la réalité, de même que dans le Livre et la Tradition (*ketâb-o sonnat*) on a choisi ce qui était le plus proche.

Il est très, très difficile de comprendre cette question : le statut et le comment (*kayfiyyat*) du Créateur et de la créature. Le comment de la création et du créé est-il semblable à celui du feu et de son effet ? semblable à l'âme et à ses facultés — vue, ouïe... — ? C'est ce qui, de beaucoup, est peut-être le plus proche, mais pourtant ce n'est pas non plus cela. C'est une compréhension..., une compréhension sustentatrice.... C'est parce que nous restons le souffle court, [sans mot] (*az bâb-e dîq-e khandâq*), que nous devons dire : une compréhension sustentatrice de tous les existants de sorte que nulle part il n'est d'existant sans que ce soit Lui, « *si vous descendiez à une corde jusqu'aux terres inférieures, vous tomberiez sur Dieu* » (voir Fayḍ KÂSHÂNÎ, *ʿIlm al-yaqîn*, I/54 ; *Qayṣarî*, p.7 ; légère variante). » (*Ḥamd*, p.77-80)

« Un homme qui a prêté attention aux divers aspects de la question ne peut pas dire qu'il s'agit de cause et de causé : c'est trop limité. On ne peut utiliser l'expression de cause et causé ou d'effet et de cause influente. Créateur et créature, qui convient au goût commun, est une meilleure expression. Mais « **son Seigneur s'est manifesté à la montagne** » (Cor. 7.143) ..., manifestation est mieux... et encore : c'est plus proche de ces idées que rien ne peut exprimer. Le lien entre la Réalité divine et la création est de ces questions dont la conception — plus que l'assentiment — est difficile. Si on a pu la concevoir, y assentir est possible, mais comment concevoir un existant qui n'est absent d'aucun lieu ? A l'intérieur des choses, Il est ! A l'extérieur des choses, Il est ! Et Il est aussi Ses causés ! Nous voulons rendre compte d'un [rapport] agent-effet qui est de telle sorte qu'*Il est à l'intérieur des choses et à l'extérieur des choses* : « **rien n'est vide de Lui** » (voir *Tawhîd as-Ṣadûq*, p.179, légère variante). Quelle expression utiliser pour rendre cette question ? » (*Ḥamd*, p.84)

« Les meilleures expressions sont celles-là même qui sont dans le Coran : manifestation et apparition, « **Il est le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché** » (Cor. 57.3), « **son Seigneur S'est manifesté** ». C'est là autre chose que la causalité : il y a dans la causalité une altérité qui impliquerait

261 . A propos de la traduction des dérivées de *ihâta* par des mots de la famille de comprendre, voir la note 167.

dans l'Essence de la Réalité divine une relation avec les existants, ou alors il faut donner à la causalité un sens étendu afin qu'elle inclue la manifestation et l'apparition [comme l'a fait Mollâ Şadrâ et comme on vient de le voir] » (*Īlamd*, p.58)

Mais nous allons voir que, suivant l'œil que l'on ouvre, la vision peut s'inverser : si l'on regarde vers la multiplicité des degrés de l'existence, ce sont, comme on l'a vu, les existences qui sont instaurées, et les quiddités se passent d'instauration. Non pas qu'elles soient au-dessus de cela : elles sont au contraire *en deçà* de l'instauration, puisqu'elles ne sont *rien* et que ce qui n'a pas de réalité propre — comme l'impossible ou le néant — ne nécessite pas d'instauration ; plus précisément, étant des délimitations de l'existence, elles sont instaurées *par incidence* de par l'instauration même des existences.

« La dépendance n'est pas concomitante d'une réalité, elle *est* cette réalité même, car une réalité c'est une existence, laquelle est lien et dépendance mêmes. A moins que ce que l'on appelle réalité soit la quiddité : en ce cas la dépendance n'est pas [la quiddité] elle-même, mais lui est concomitante [sous le rapport de son lien à l'existence], parce que la quiddité est ce qui est indépendant [de l'instauration], pas ce qui est dépendant. Cela selon la voie du *hakim muta'allih*.

Quant au goût du *'irfân*, il exige que ce qui est dépendant soit la quiddité même, car c'est elle qui est instaurée et il n'y a jamais instauration dans l'existence : il y a apparition et intériorité, antériorité et postériorité, et cela n'est pas le fait d'une instauration. Médite cela et tu sauras : il y a là un secret qu'il n'est pas permis de révéler. » (*Ta'liqât*, p.204-205)

En effet, si on ouvre l'œil de l'unité, alors l'existence une et indivisible ne saurait plus être instaurée : elle ne fait qu'apparaître et se manifester. Ce qui est instauré, c'est ce qui est montré, mis en valeur, rendu apparent. Or la lumière n'est jamais telle : c'est au contraire elle qui, en illuminant, en apparaissant et en se manifestant, montre l'ombre, la met en valeur et la rend apparente, et c'est l'ombre qui est *montrée, mise en valeur, rendue apparente*. En ce sens on peut dire que ce n'est pas la lumière mais bien l'ombre qui est instaurée. Les passages qui vont suivre maintenant vont présenter une synthèse tout à fait exceptionnelle de diverses positions, conjoignant la fundamentalité de l'existence et l'instauration de la quiddité d'une manière qui, selon toute vraisemblance, doit être considérée comme un apport propre de l'Imam²⁶².

262. Pour un tour d'horizon de la question, voir *Qaysari*, p.20, avec son commentaire par S.Dj.Āshtiyāni dans *Moq*, p.355-357, ainsi que les annotations sur ce passage réunies par ce maître dans une nouvelle édition à paraître du *Commentaire de Qaysari*.

« Selon la voie des gens de Dieu, l'instauration ne concerne pas l'Existence, car l'Existence c'est la Réalité divine. L'instauration concerne au contraire la quiddité, et il ne fait pas de différence que ce soit en la Présence du Savoir divin ou en dehors d'elle. [L'instauration] ne concerne donc pas seulement [l'existenciation à] l'extérieur, car la manifestation — d'abord par le Nom *Allâh* et subséquemment par les autres Noms — dans la Présence du Savoir a pour conséquence la détermination des quiddités et leur apparition en cette Présence du Savoir ; et [de même] la manifestation du niveau de la Fonction de Divinité à l'extérieur [c'est-à-dire dans le domaine des existences créaturelles] a pour conséquence l'apparition [des quiddités] dans le concret. C'est cette apparition subséquente que l'on appelle instauration selon un certain point de vue. Quant aux manifestations existentielles relevant des Noms divins — dans le Savoir et dans le concret —, on ne parle d'elles en termes d'instauration et d'instauré que selon le goût de ceux qui sont voilés. » (*Ta'liqât*, p.25-26)

« La vérité qui mérite assentiment selon le goût le plus doux et le plus élevé, c'est que l'on ne peut désigner l'existence commune ni lui attribuer un statut : elle n'est pas la Réalité divine même, ni autre qu'Elle, ni effusante, ni effusée [parce qu'elle est effusion (*fayd*) de l'Existence et Existence qui se déploie (*wudjûd munbasit*), et qu'elle n'a donc aucun statut propre] ; elle ne fait partie ni des Noms divins, ni des déterminations du monde, et même, tout ce que l'on indique comme étant elle est autre chose qu'elle, parce qu'elle est pur lien et attachement, or tout ce qui est tel est [comme le] sens des particules du langage (*ma'n^{an} harfi*) auquel on ne peut attribuer absolument aucun statut [indépendamment du mot auquel la particule se rapporte et avec lequel elle forme un tout indissociable réuni dans un même statut]. C'est pour cela que le goût métaphysique (*dhawq at-ta'alluh*) exige que les quiddités soient instaurées, effusées et apparentes. Quant à l'existence, lui rapporter le fait d'être instauré est nul et non avenu, et bien qu'elle soit perçue de tout un chacun et qu'il n'y a qu'elle qui soit perçue (*lâ mashhûda illâ huwa*), on ne peut lui appliquer les statuts de *perçu*, *existant*, *apparent* et autres noms et attributs [parce que l'existence n'est pas autre que l'Existence absolue pour pouvoir recevoir un statut propre, et aussi parce que tout ce qui a été perçu comme autre que l'Existence absolue ne saurait être l'existence, mais seulement ses déterminations, qui sont les quiddités]. Nous avons par là fait la synthèse de la fundamentalité de l'existence et de l'instauration de la quiddité, et la synthèse de ce que professent les vénérables gnostiques — comme quoi la quiddité est instaurée — et ce que professent certains maîtres de la connaissance et certains maîtres de l'examen approfondi — comme quoi c'est l'existence qui est instaurée, la quiddité relevant de la considération. Comprends et tire profit. » (*Ta'liqât*, p.287-288).

L'existant n'est autre que l'existence

Un des aspects du secret évoqué plus haut par l'Imam (p.41), c'est qu'il n'y a pas à établir de distinction entre l'existence (*wudjûd*) et l'existant (*mawdjûd*) : « Pour ce qui est du fond des choses et de la réalité même du monde extérieur, l'existant et l'existence sont une seule chose, sans différence aucune » (*Ta'liqât*, p.261-262). Mollâ Şadrâ insiste également sur ce point : « Il faut savoir, dit-il, que notre affirmation des multiples degrés des existences (*wudjûdât*) et notre acquiescement — dans les échelons de l'étude et de l'enseignement — à leur multiplicité n'est pas incompatible avec notre affirmation [...] de l'unicité essentielle et réelle de l'existence et de l'existant, comme le professent les grands saints et gnostiques adeptes du dévoilement et de la certitude : nous établirons la preuve formelle que les existences, même si elles se distinguent et se démultiplient, sont des degrés de détermination de la Réalité divine première, les apparitions de Sa lumière et les modalités (*shu'ûnât*) de Son essence, pas des choses indépendantes et des essences séparées. » (*Asfâr*, I/71, qui renvoie à II/286-318).

L'affirmation de l'unité de l'existence comme de l'existant est ici clairement et nettement affirmée. Comment en serait-il autrement puisqu'il n'y a pas d'autre existant que l'existence ? Il faut laisser les questions philologiques aux gens de lettres et prendre en compte la réalité. L'existant, *al-mawdjûd*, c'est ce qui existe dans la réalité, or dans la réalité il n'y a que les existences non-composées et entre ces existences il n'y a pas multiplicité de nature : elles sont toutes des déterminations de l'existence unique et donc elles sont toutes cette existence. Bien sûr, étant existences limitées, on abstrait de leurs limites des concepts quidditatifs, et sous ce rapport on dit que la quiddité "existe par incidence". Mais ce n'est pas une raison pour accorder une quelconque réalité aux quiddités, même en tant que déterminations ou limitations, car ce ne sont là que des choses relevant du néant, de l'inexistence, de la négation, en un mot : des riens. C'est pourquoi, même lorsque l'on parle de composition de l'existence et de la quiddité au sein de l'existant, il s'agit en réalité de la composition de ce qui est réalisé et de ce qui ne l'est pas (*tarkîb mutahaşşil wa lâ-mutahaşşil*), de ce qui existe et de ce qui n'existe pas, d'un aspect existentiel et d'un manque existentiel.

Il n'est donc pas question de suivre Henry Corbin lorsqu'il parle de « la confusion entre l'être (*wudjûd*) et l'étant (*mawdjûd*), et partant entre l'unité de l'Être (*waḥdat al-wudjûd*) comme sommet de la métaphysique d'Ibn 'Arabî, et l'impossible et illusoire unité de l'étant comme l'ont comprises certains soufis. » (*La Philosophie iranienne islamique*, p.310 ; voir aussi p.174-175 et 363). Que Corbin, après bien d'autres, n'entende que de cette manière l'unicité de l'existence, c'est une chose, mais il faudrait se garder de dire que « les grands théosophes mystiques, Ibn 'Arabî, Haydar Âmolî et leurs émules ont toujours pris soin de maintenir simultanément l'affirmation de l'Un au

niveau de l'*Être*, et l'affirmation du multiple au niveau de l'*étant* ou existant. Tel est ce que professent ensemble les *Muta'allihûn*, les théosophes mystiques. La catastrophe se produit lorsque des esprits débiles ou inexpérimentés confondent cette unité de l'*être* avec une unité de l'*étant*. » (*ibid.*, p.174).

Il n'en est pas du tout ainsi, et celui qui est *Şadr al-muta'allihûn* s'attache même à anéantir cette thèse²⁶³ (*Asfâr*, I/73-74). Une importante note de Sażewârî sur ce point (*ibid.*, I/71-73) commence par ce résumé de la question :

« Celui qui professe le monothéisme doit professer :

1. soit la multiplicité de l'existence et de l'existant ensemble, tout en énonçant la profession de foi monothéiste et en y croyant globalement — la plupart des gens en sont là — ;

2. soit professer l'unicité de l'existence et de l'existant ensemble — c'est l'école de certains soufis — ;

3. soit professer l'unicité de l'existence et la multiplicité de l'existant — c'est ce qui est attribué à l'intuition des *muta'allihûn* —, la proposition inverse étant nulle et non avenue ;

4. soit professer l'unicité de l'existence et de l'existant ensemble dans leur multiplicité même — c'est l'école de l'auteur [*i.e.* Mollâ Şadrâ] et des plus grands gnostiques —.

Le premier est monothéisme du commun, le troisième monothéisme de l'élite, le second monothéisme de l'élite de l'élite et le quatrième monothéisme de la super-élite de l'élite. » (voir aussi *Manzûma*, p.56-57 et 263-264)

« Les existences particulières, en quelque condition qu'elles apparaissent, et les lumières déterminées, à quelque degré qu'elles paraissent, s'évanouissent dans la Présence divine, puisque le conditionné est apparition de l'Absolu, *est [l'Absolu] lui-même*, la limitation étant une considération — comme on dit : « les déterminations sont des considérations » —. Or le monde, c'est la détermination dans son ensemble : il est donc, pour les hommes affranchis [de toute condition] considération sur considération et illusion sur illusion (*khayâl fi khayâl*)²⁶⁴ [puisque les déterminations quidditatives ne sont que des idées, elles-mêmes abstraites de limitations qui ne sont autres que des inexistentes prises en considération]. Quant à l'existence, elle est de par

263. Il faut dire que Mollâ Şadrâ fait le plus souvent, pour des raisons pédagogiques qui sont une préoccupation constante de cet auteur, comme s'il y avait distinction de l'existence et de l'existant, et c'est peut-être là une des raisons pour lesquelles sa position fondamentale de l'unicité de l'existence et de l'existant a échappé à Corbin. Mollâ Şadrâ nous en prévient d'ailleurs clairement lui-même, dans la citation faite plus haut, lorsqu'il précise que son acquiescement à la multiplicité « dans les échelons de l'étude et de l'enseignement (*fi marâtibi l-baĥth wa t-ta'lim*) » n'est pas incompatible avec l'affirmation de « l'unicité essentielle et réelle de l'existence et de l'existant » (*Asfâr*, I/71).

264. Cette formule empruntée à Ibn 'Arabî revient souvent chez l'Inam : voir par exemple *Sharĥ*, p.21, 71, 98-99, *Mişbâĥ*, *maġla'* 11 p.72, etc.

Lui, de par Sa présence, sans aucun statut en propre [qui la distinguerait de l'Existence absolue].

Il faut donc que le philosophe *muta'allih* [qui professe l'unité de l'existence et la multiplicité des existants] fasse s'évanouir les déterminations dans la Présence Une, sans regarder [sculement] avec l'œil gauche tout en fermant son œil droit. De même, le gnostique contemplatif [qui professe l'unicité de l'existence et des existants ensemble] doit prêter attention aux multiplicités et regarder de son œil gauche les déterminations » (*Miṣbâh, nûr* 9 p.48).

Nous voici ainsi rendus au terme d'un long chapitre où l'on s'est contenté, pour l'essentiel, d'établir certains points évoqués en quelques lignes par l'Imam dans le passage de la *Risâla fi t-ṭalab wa l-irâda* cité au début. Ce sont pourtant des points fondamentaux de métaphysique qu'il suppose acquis par son lecteur et qui sont absolument indispensables pour comprendre bien des développements doctrinaux de son œuvre. Pour ne prendre qu'un seul titre, tous ces points sont utilisés pratiquement à chaque page dans la *Risâla fi t-ṭalab wa l-irâda* : pour réfuter le déterminisme et le libre arbitre (p.62-72), pour exposer la doctrine de la position intermédiaire entre ces deux (*amr bayn al-amrayn*, p.72-82), enfin pour résoudre certaines confusions à propos de la Volonté divine (p.91-112), de la prédestination (p.125-156) et du principe métaphysique selon lequel « une chose n'existe pas tant qu'elle n'est pas nécessaire » (*ash-shay' mâ lam yadjib lam yûdjad* ; p.113-123).

Par ailleurs, cet exposé a fourni l'occasion de revenir sur certaines positions présentées ou soutenues par Henry Corbin qui appelaient une mise au point. Il a enfin permis, partant d'une réflexion philosophique, d'ouvrir la porte sur les vastes immensités de la gnose : nous sommes partis d'une idée évidente qui nous a mené à une réalité omniprésente. C'est en quête de cette réalité qu'il nous faut partir maintenant. Notre quête actuelle n'est toutefois que préliminaire à la véritable quête, car elle ne relève que de la connaissance représentative (*'ilm ḥuṣûlî*), connaissance spéculative, médiate et indirecte, qui ne permet qu'une approche par reflet de la réalité de l'existence. Il s'agit ensuite, pour qui le peut, de s'aventurer dans le domaine de la réalisation par une prise de conscience directe, immédiate et intuitive, par une connaissance présente (*'ilm ḥuḍûrî*) qui seule permet une approche authentique de la Réalité de l'Existence. Une approche toutefois, car il n'est pas question pour une existence manifestée d'atteindre à cette Réalité dans Son Essence : là où l'Existence absolue est, rien d'autre qu'Elle ne peut être, et là où se trouve l'illusion d'autre qu'Elle, cet autre est immanquablement voilé à Elle.

Souverain absolu, Il l'est en permanence,

absorbé en l'état de Sa propre puissance.

En soi Il ne sort de Lui-même, là où Il est,

quand donc irait l'intelligence là où Il est?

(*'Attâr*)

En quête de l'Absolu

Avant de nous plonger dans une méditation profonde sur l'Essence divine, qui n'est autre que l'Existence absolue, et sur les divers degrés que l'on peut considérer au sein de l'Existence en fonction de Ses manifestations, il nous faut prendre le temps de deux préliminaires nécessités à la fois par certains des textes déjà cités et par la nature du domaine que nous abordons à présent.

On a vu la difficulté que pose dans le domaine qui est le nôtre la question de la terminologie. Ce qui a pour but d'essayer de transmettre et de tenter de faire comprendre a souvent pour résultat l'effet inverse : l'incompréhension. Il faudra donc faire une mise au point sur la question des mots et de leur sens, pas seulement chez les gnostiques d'ailleurs, mais aussi et avant tout en ce qui concerne l'entendement que l'on doit avoir du Coran et de la Tradition.

C'est aussi à propos de cet entendement que se pose l'autre problème liminaire qu'il faudra résoudre. Les philosophes de l'école de Mollâ Şadrâ comme les gnostiques de l'école d'Ibn 'Arabî voient dans le Coran et la Tradition — même si la Tradition ne représente pas toujours pour ces deux groupes le même corpus — la source principale de leurs doctrines. Certes, il y a la place prépondérante de l'intelligence, mais dès lors qu'il s'agit de la connaissance de Dieu, c'est précisément sur la Révélation divine que cette intelligence exerce sa méditation pour en extraire les connaissances métaphysiques. C'est là qu'on se heurte à l'opposition des littéralistes pour qui il n'est pas question de trouver ces doctrines alambiquées dans les propos de Dieu, du Prophète ou des Imams. Bien au contraire, ce que l'on y trouve, selon eux, c'est même l'interdiction de réfléchir sur ce Dieu bien trop transcendant pour être accessible à nos intelligences. Il s'agit donc avant tout de justifier la réflexion dans laquelle nous allons nous engager à la suite de l'Imam.

Réfléchir sur l'Essence de Dieu

Un des points fondamentaux admis par la quasi-totalité des shiites imamites est qu'il n'est pas permis de "croire" en l'existence de Dieu et en Son unicité par simple imitation (*taqlîd*). Unicité et Justice divines, Prophétie, Imamats et Retour à Dieu (*tawhîd, 'adl, nubuwwa, imâma, ma'âd*) constituent les cinq fondements de la religion (*uṣûl ad-dîn*) qui doivent être des certitudes inébranlables sur lesquelles sera basé tout l'édifice de la religion. Croire à ces fondements parce qu'on les a reçus — que ce soit de ses parents ou de qui que ce soit d'autre — ne fournit pas de certitude, pas plus en tout cas que celle que l'on a dans cette source et qui, quel que soit son degré, est toujours susceptible de vaciller et de s'effondrer. En quête de sa propre certitude on ne peut et ne doit s'en remettre qu'à soi-même et à la seule chose que l'on possède en propre pour toute recherche : son intelligence.

L'intelligence au fondement de la religion

« *L'argument de Dieu envers les serviteurs, c'est le Prophète*, déclare l'Imam Ṣâdiq, que la Paix soit avec lui, *et l'argument entre les serviteurs et Dieu, c'est l'intelligence.* » (*uṣûl al-Kâfi*, K. al-'aql wa l-djahl, had.22, I/25).

Son fils, l'Imam Kâzim, que la Paix soit avec lui, précise : « *Dieu a deux arguments envers les gens, un argument extérieur et un argument intérieur : l'extérieur, ce sont les Envoyés, les Prophètes et les Imams, que la Paix soit avec eux ; l'intérieur, ce sont les intelligences.* » (*ibid.*, had.12, I/16).

Les choses, à commencer par soi, n'ayant pas leur réalité par elles-mêmes — car sinon elles seraient éternelles —, le premier pas à faire est d'établir qu'il y a une Réalité par quoi toute chose a une réalité. Si l'on ne passe pas cette étape, il n'y a tout simplement plus de quête de la réalité : on prend les choses comme elles sont, tout au plus on étudie leur fonctionnement interne, leurs interactions spatiales et temporelles, mais on ne se demande plus *d'où leur vient tout simplement leur existence*. Car la question est bien là : savoir qu'il y a une Réalité qui existe partout et toujours de sorte que tout ce qui existe, existe par Elle — et si l'on veut aller au fond des choses, savoir que cette Réalité n'est autre que l'Existence Elle-même —. Cette Réalité, il faut alors bien l'établir Une : s'il n'en était ainsi, s'il y avait plusieurs réalités premières, chacune de ces réalités serait en elle-même la limite de l'autre ; étant ainsi toutes limitées, aucune ne pourrait être la Réalité qui est partout et toujours. En tout cela on ne peut évidemment prétendre s'en référer au Coran ou à la Tradition, puisque avant d'accepter un Livre de Dieu et des Représentants de Dieu, il faut bien avoir établi du dehors l'existence de Dieu. A chacun de développer sa propre argumentation pour établir cette existence, même s'il

s'aide pour cela de toutes les sources d'informations auxquelles il peut puiser. Tout le monde n'a certes pas à être théologien, philosophe ou gnostique, mais tout le monde a le devoir de fonder sa certitude sur une argumentation en rapport avec sa propre capacité de réflexion.

D'après l'Imam Bâqir, que la Paix soit avec lui : « *Les comptes que Dieu demandera aux serviteurs au jour de la résurrection seront serrés à la mesure de l'intelligence qui leur a été donnée en ce bas monde* » (*ibid.*, had.7, I/11)

Les uns, par la "preuve des justes" (*burhân as-şiddiqîn*, voir p.41), remonteront directement à l'unité absolue de l'Existence en soi, puisqu'il ne saurait y avoir à côté de l'existence que le néant. D'autres pourront se baser sur la *fiṭra*, la nature humaine essentielle, universelle et invariable, et sur sa caractéristique fondamentale qui est la quête de la perfection présente au cœur de tout homme : après avoir déduit l'existence effective d'une telle perfection, il ne leur restera plus qu'à écarter toutes les réalités imparfaites imaginables pour ne plus laisser en place que l'Absolu. D'autres voies vers Dieu existent encore, autant sans doute qu'il y a d'âmes humaines. La plupart, toutefois, partiront de ce qui est le plus accessible, le monde sensible qui les entoure, pour remonter à sa cause, ne serait ce qu'en se disant que « plus j'y pense et moins je puis songer que cette horloge tourne et n'ait pas d'horloger ». On rapporte ainsi que le Prophète demanda un jour à une vieille femme comment elle avait connu Dieu, et que celle-ci répondit en montrant le rouet avec lequel elle filait : « De même qu'il faut à ce rouet une main pour le faire tourner, il faut à l'immense roue du monde toujours en mouvement une main toute-puissante qui la fasse tourner ». Le Prophète aurait dit alors à ses compagnons : « *Il vous faut avoir la religion des vieilles femmes ('alaykum bi-dîni l 'adjâ'iz)* ».

Bien que l'authenticité du propos ne soit pas établie — on n'en trouve, semble-t-il, pas trace dans les recueils de hadiths sunnites ou shiites —, il a parfois servi d'argument pour montrer qu'il fallait avoir une "foi de charbonnier" et ne pas s'interroger sur Dieu. Le contexte même de l'histoire montre pourtant au contraire que c'est la réflexion de cette femme qui est en soi louable et à imiter²⁶⁵. Non pas qu'il faille nécessairement reprendre son raisonnement, qui était à la mesure de son entendement : ce qu'il faut c'est mettre en œuvre sa propre intelligence à sa propre mesure. C'est bien là le sens des traditions portant sur l'intelligence qui ont une importance toute particulière dans le corpus de traditions des Imams de la famille du Prophète. Alors

265. Sur ce propos et les interprétations qui en ont été données, voir M. Moṭahhari, annotations aux *Oşûl-e falsafe-wo rawesh-e re'âlisim* de M.H. Tabâtabâ'î (Qom, Şadrâ, 1367hs/1988³), V/16-18.

que Bokhârî, le traditionniste le plus unanimement admis par les sunnites, inaugure son *Ṣaḥîḥ* par un « livre de la foi »²⁶⁶, le *Kâfi* de Kolaynî, principal recueil de hadiths imamite, s'ouvre sur le « livre de l'intelligence et de l'ignorance »²⁶⁷. Bien sûr, on aura l'occasion de voir que la notion d'intelligence présentée par ces hadiths dépasse largement le simple domaine de la réflexion²⁶⁸, mais elle le dépasse en l'incluant comme une de ses dimensions.

Ce n'est qu'après avoir acquis la certitude de l'existence du Dieu unique et juste (voir *uṣûl al-Kâfi*, « Livre de l'unicité divine », I/72s.), puis de la mission de Ses Envoyés et de leurs successeurs et continuateurs, les Imams (voir *ibid.*, « Livre de l'argument [de Dieu] », chap. « de la nécessité de l'argument », I/168-174), qu'il est possible de se fonder avec certitude sur le Livre de Dieu et sur la Tradition établie. Cela est même alors, non seulement possible, mais nécessaire, car on ne peut imaginer meilleure source de connaissance, tout particulièrement en ce qui concerne la connaissance de Dieu. Si Dieu Lui-même, Ses Envoyés et Ses représentants sur terre ne transmettaient pas cette connaissance, on ne voit vraiment pas où l'on pourrait la trouver. Cela ne dispense pas pour autant de continuer à user de son intelligence, mais pour approfondir le donné révélé, pas à sa place.

Pourtant, il est des savants littéralistes qui se réfugient alors dans un pieux agnosticisme. C'est comme si, pour eux, une fois établie l'existence de Dieu et la validité de la Tradition, l'intelligence perdait sa valeur, en tout cas dans ce domaine. Pour eux — mais c'est aussi l'opinion de nombreux occidentaux, même parmi les spécialistes de l'islam — la Tradition ne contient pas de ces « complexités confuses » que l'on retrouve chez les intellectuels, philosophes ou gnostiques, et l'on aurait donc tort d'en chercher là l'origine. Dieu est inaccessible à notre intelligence, et tout ce qu'il nous faut faire, c'est de nous en tenir strictement à ce qui nous est dit — dans le Coran et dans la Tradition — des Attributs divins et de Son unicité, et de ne surtout pas transgresser ces limites. Bien plus, non seulement la réflexion sur Dieu est selon eux impossible, mais elle est même interdite, et ceux qui outrepassent cette interdiction sont des pécheurs, et même des pires puisque leur réflexion aboutit généralement à ce qu'ils appellent des « propos de mécréants » (*kufrayât*).

266. Beyrouth, Dâr ihyâ'i t-turâthi l-'arabî (9v. en 3t., repr. de l'édition du Sultan 'Abd al-Hamîd, Le Caire, Bûlâq, 1311-13/1893-96), I/8-22.

267. I/10-29 — Chez Bokhârî comme chez Kolaynî, le deuxième livre porte sur le savoir (*Ṣaḥîḥ Bokhârî*, K. al-'ilm, I/22-46 ; *uṣûl al-Kâfi*, K. fadli l-'ilm, I/30-71) ; chez Kolaynî, le « livre de la foi et de la mécréance » (qui remplit les deux tiers du second volume, II/2-466) ne viendra qu'après le « livre de l'unicité divine » (I/72-167) et le « livre de l'Argument de Dieu » (I/168-554).

268. Voir sur ce point M.A. AMIR-MOEZZI, *op. cit.*, p. 15-33.

Métaphysique et connaissance de Dieu

Les hadiths interdisant la réflexion sur Dieu existent bien, encore faut-il, précise l'Imam, en comprendre la portée (voir *40 hadiths*, p.192-195). Ce qui est interdit, c'est une réflexion qui viserait à la connaissance du fond (*iktinâh*) de l'Essence, c'est-à-dire de ce qu'Elle est, autrement dit de sa quiddité ou, pour reprendre l'expression des Traditions, de son comment (*kayfiyya*). Le chapitre des *usûl al-Kâfi* qui réunit ces traditions porte précisément le titre « de l'interdiction de réfléchir au comment [de Dieu] ». Or philosophes et gnostiques ne spéculent pas sur la quiddité de Dieu. Au contraire, ils affirment et démontrent, tous unanimement, que le tréfonds de l'Essence est absolument inconnaissable, et cela pour une raison fort simple qui est que la Réalité suprême est pure existence sans quiddité :

« Le Syyed *muḥaqqiq* Dâmâd, que son secret soit sanctifié, a dit dans ses *Taqdîsât* — à ce que l'on rapporte de lui de manière authentique — : « Lui, le Suprême, est toute l'existence et Il est tout entier existence ; Il est toute la splendeur et la perfection, et Il est tout entier splendeur et perfection ; et tous les autres que Lui, de manière absolue, sont les jaillissements de Sa lumière, les ruissellements de Son existence et les ombres de Son essence ». Le Suprême est donc splendeur sans trace d'obscurité, perfection sans tache de déficience, éclat sans mélange de ternissure, parce qu'Il est existence sans néant et entité (*innîyya*) sans quiddité. » (*Sharḥ*, p.20)

Ce n'est que parmi les théologiens de la *kalâm*, en particuliers les ash'arites, que l'on trouve affirmée pour Dieu une « quiddité de nature inconnue » (*mudjûlat al-kunh*). Pour les uns, à la suite d'Ash'arî lui-même, il y a — comme c'est le cas pour toute quiddité selon eux — identité de cette quiddité inconnue et de son existence. Pour les autres, cette quiddité implique par elle-même son existence, contrairement aux autres quiddités qui ont besoin d'être instaurées.

En ce qui concerne les premiers, on a déjà répondu au chapitre précédent que le fait que chaque existence soit propre à une quiddité implique *a fortiori* l'équivocité du terme existence, dont l'erreur a été montrée (voir le chapitre « rapport de l'existence et de la quiddité », p.41, et « univocité ou équivocité du terme existence », p.41).

Pour les autres, la réponse sera fondée sur l'impossibilité que quelque chose précède l'existence par l'existence. L'existence n'est en effet pas un élément essentiel de cette quiddité — puisque, par définition, l'existence n'intervient jamais au sein des quiddités et que les principes intellectuels ne souffrent pas d'exception (*lâ takhṣîṣ fi l-qadâyâ l-'aqliyya*) —. Elle intervient donc du dehors de la quiddité, et il lui faut alors une cause. Trois alternatives se présentent alors :

1. cette existence est causée par cette quiddité qui doit donc, en tant que cause, exister avant son effet ; son existence en tant que cause est-elle alors la même que l'existence causée ? cela impliquerait qu'une chose se précède elle-même ;
2. ou bien non, l'existence de la quiddité en tant que cause est différente de l'existence causée : toutefois cette existence aussi doit être un accident de cette quiddité, et l'on reporte alors l'interrogation sur cette existence, ce qui nous renvoie au point n° 1 et entraîne une impossible succession infinie d'existences ;
3. enfin l'existence accident de la quiddité peut être causée par autre que cette quiddité : en ce cas il n'est plus question d'Être nécessaire, car être causé par un autre c'est précisément être un simple possible (voir *Manzûma*, p.53).

Au-delà de ces démonstrations — qui sont surtout faites pour être comprises au niveau de l'interlocuteur —, ce qui écarte de manière radicale et évidente toute quiddité de l'Existence absolue, c'est que la quiddité est une limitation de l'Existence, et que l'Existence en soi ne peut avoir aucune limite, car sinon ce ne serait plus l'Absolu, l'Infini, l'Illimité, mais une existence finie, composée d'un aspect existentiel et d'un manque existentiel :

« Comme la Sainte Essence est pure existence et identité (*howiyyat*) absolue [autrement dit qu'Elle *est* purement et simplement, *sans rien pour la définir*], Elle n'a pas de caractère déficient de non-nécessité (*naqs-e emkânî*) — dont le fondement est la quiddité —, parce que la quiddité est abstraite et prise en considération à partir d'une limite existentielle, d'une détermination de l'existence : or la pure Existence est libre et dégagée (*monazzah-o mobarrâ*) de [toute] limite et détermination, parce que toute réalité limitée est une identité conditionnée et une existence mêlée [d'inexistence]. » (*Âdâb*, p.313)

Réciproquement, la négation de toute quiddité en ce qui concerne Dieu l'établit par là même comme étant l'Existence absolue et sans limite :

« Ce qui est rapporté [ici par Fanârî] du *muḥaqqiq* [Khwâdjé Naṣîr] Ṭûsî — comme quoi la "quiddité" du Transcendant [c'est-à-dire, ici, non pas la quiddité au sens technique du terme, mais entendu au sens de *ce par quoi une chose est ce qu'elle est*], c'est Son existence même — est le meilleur argument pour notre thèse, car nier à Son propos toute quiddité, c'est nier toutes les déterminations et limitations, et c'est affirmer qu'Il comprend la totalité des existences et des existants et qu'Il possède toutes les perfections et l'Existence absolue : « Lui qui est Divinité dans le ciel et Divinité dans la terre » (Cor. 43.84) ; « si vous descendiez à une corde jusqu'à la terre inférieure, vous tomberiez sur Dieu » (voir Fayḍ KÂSHÂNÎ, *Ilm al-yaqîn*, I/54 ; *Qayṣarî*, p.7 ; légère variante). » (*Ta'liqât*, p.264)

Comment pourrions nous donc connaître la pure Existence sans quiddité ? Par la connaissance discursive et représentative, nous n'avons accès qu'aux quiddités. L'existence, étant en elle-même *le fait d'être dans la réalité extérieure*, elle ne peut quitter sa place pour entrer dans notre mental et ne peut donc être l'objet d'une telle connaissance. Connaître l'Essence divine par connaissance présenteielle — comme on a conscience, par exemple, de sa propre existence — n'est pas plus possible, car cette connaissance se fait par *englobement* ou *compréhension existentielle* (*iḥāta wudjūdiyya*) de la réalité connue : comment alors, et par quoi, la Réalité qui englobe et comprend tout pourrait-Elle être comprise ? Ainsi, l'Essence de la Réalité divine ne nous est en rien connaissable : ni en tant que quiddité — qu'elle n'a pas —, ni en tant qu'Existence — à jamais inaccessible à la connaissance représentative et ne pouvant être comprise par aucune connaissance présenteielle autre que la Sienna propre —. (voir 40 *hadiths*, p.253-254)

Il est par ailleurs un autre point que l'on peut tirer de certains des *hadiths* qui interdisent la réflexion sur Dieu : les Imams ont pu parfois interdire à ceux qui n'étaient pas qualifiés pour le faire de s'aventurer dans un domaine de réflexion qui nécessite la maîtrise de subtils prémisses. Or, précisément, on retrouve la même précaution et la même réserve chez les philosophes — comme on peut le voir par exemple dans la conclusion des *Ishārāt* (III/419) ou dans l'introduction des *Asfār* (I/10) —, et encore plus chez les gnostiques qui considèrent que les doctrines ésotériques doivent être réservées à une élite spirituelle et intellectuelle.

Garde-toi, frère spirituel, garde-toi bien — et que Dieu t'assiste en ce monde et dans l'autre — de dévoiler ces secrets à d'autres que ceux qui sont qualifiés pour et de ne pas en être avare envers qui n'en est pas l'homme. La science de l'ésotérisme de la Loi révélée est au nombre des secrets seigneuriaux et des réalités divines que l'on préserve jalousement (*nawāmīs ilāhiyya*)²⁶⁹ : il est demandé de la voiler aux regards et aux mains des étran-

269. « Le *nāmūs*, c'est ce que l'homme est occupé à préserver et à dissimuler. Du fait que l'objectif des Prophètes, que les Prières divines soient sur eux, était de propager dans le monde le fait que la Réalité divine soit connue et servie (*ma'rūfiyyatu l-Ḥaqq wa ma'būdiyyatuh*), et que cela ne se peut sans préserver certaines choses, il y eut cinq réalités divines que l'on préserve jalousement : la première est le *nāmūs* de la vie, car c'est grâce à elle que s'obtient la connaissance et la servitude ; la seconde est le *nāmūs* de l'intelligence, car sans elle Dieu ne serait ni connu, ni servi ; la troisième est le *nāmūs* des biens matériels (*māl*), car c'est par ces moyens que les gens vivent et préparent leur devenir posthume (*bihī ma'āshu n-nās wa ma'ādūhum*) ; la quatrième est le *nāmūs* de l'honneur matrimonial (*'ird*), car c'est grâce à lui que la génération et la reproduction se font correctement et que le fait d'être connu et servi se propage ; la cinquième est le *nāmūs* de la Loi révélée qui est le *nāmūs* du fait d'être servi et connu [lui-même, et c'est de ce dernier *nāmūs* que relève par excellence la science de l'ésotérisme de la Loi]. » (*Ta'liqāt*, p.143-144)

gers parce qu'elle est inaccessible à leurs pensées, même subtiles. Et ne cherche à comprendre ces pages qu'après avoir examiné les propos des philosophes transcendants (*al-muta'allihîn min ahli r-riwâq*) et étudié les connaissances spirituelles auprès des vénérés maîtres et nobles gnostiques, car se référer à ces connaissances seules n'entraîne que perte et privation.» (*Miṣbâh*, conclusion p.90)

Bref, pour ce qui est des impératifs de réserve et de précaution comme pour ce qui concerne la connaissance du fond de l'Essence divine, philosophes et gnostiques ne sont pas en contradiction avec l'enseignement des hadiths, bien au contraire.

La meilleure adoration

Quant à la réflexion sur l'Essence afin d'établir Son existence, Son unicité (*tawhîd*) et Sa transcendance (*tanzîh-o taqdîs*), c'était là le but ultime de l'envoi des Prophètes et des espérances des gnostiques. Le Noble Coran et les nobles hadiths sont pleins de la connaissance de l'Essence et de [Ses] perfections, des Noms et Attributs de la Sainte Essence [...]. Aucun livre de philosophe ou de théologien n'a plus que le noble Livre divin et les livres reconnus de traditions (*akhbâr*) — tels que les *oṣûl al-Kâfi* et le *Tawhîd* du Shaykh Ṣadîq — traité en profondeur de l'établissement de l'Essence et de Ses Noms et Attributs. La différence entre ce qui a été transmis (*ma'thûrât*) des Prophètes et les livres des philosophes n'est que dans la terminologie et dans la synthèse et le détail, tout comme la différence entre le droit (*feqh*) et les traditions qui se rapportent au droit est dans la terminologie et dans la synthèse et le détail, pas dans le contenu significatif (*ma'nî*).

Mais le malheur est que, dans les siècles derniers, il s'est trouvé sous le vêtement des gens du savoir [religieux] quelques ignorants inexpérimentés et irréfléchis, n'ayant rien à voir avec le Livre et la Tradition, qui se sont suffits de leur propre ignorance comme argument de l'invalidité de la métaphysique et de l'eschatologie (*'elm be mabda'-o ma'âd*). Pour faire tourner leur propre commerce, ils ont compté pour illicite la réflexion sur les connaissances spirituelles (*nazar dar ma'âref*) [...], n'ont épargné à ceux qui la pratiquaient aucune injure ni calomnie, ont détourné les cœurs des serviteurs de Dieu de la métaphysique et de l'eschatologie et se sont rendus cause de la division du discours et de la société islamiques (*tafreqe-ye kaleme-wo shatât-e djam'iyat-e moslemîn*).

Si on leur demande le pourquoi de toutes ces accusations de mécréance et d'impiété (*takfir-o tafsiq*), ils se raccrochent au hadith « *ne réfléchissez pas sur l'essence de Dieu* ». Ces malheureux ignorants sont doublement dans l'erreur et l'ignorance : premièrement, ils ont pensé que les philosophes réfléchissent sur l'Essence, alors qu'ils considèrent cette réflexion et la connaissance du fond de l'Essence comme impossible, et que c'est même une des

questions démontrées de cette science ; ensuite, ne comprenant pas le sens du hadith, ils ont considéré qu'il ne faut en rien parler de ce qui se rapporte à la Sainte Essence. Nous allons [donc] citer maintenant quelques traditions et en établir la concordance [...].

Abû Dja'far [al-Bâqir, le cinquième Imam], que la Paix soit avec lui, a dit : « *Parlez de la création de Dieu et ne parlez pas de Dieu, car parler de Dieu ne fait qu'augmenter la perplexité.* » (*uṣūl al-Kāfi*, I/92, chap. « de l'interdiction de parler du comment », had. 1)

Ce noble hadith montre lui-même, à l'occasion de la justification [donnée], que ce qui est visé c'est de parler pour connaître le fond de l'Essence et Son comment, car sinon, parler pour établir l'Essence et Ses perfections, Son unité et Sa transcendance, n'est pas cause de perplexité. [...]

D'après Abû Dja'far, que la Paix soit avec lui : « *Gardez-vous de réfléchir sur Dieu, mais lorsque vous désirez considérer Son immensité, considérez l'immensité de Sa création !* » (*ibid.*, I/93, had. 7)

Cette tradition aussi montre que la réflexion en question est la réflexion sur le fond de l'Essence, parce que la fin du hadith [...] est donnée comme un exemple [de réflexion] pour le commun des gens, dont la voie de connaissance est la réflexion sur la création.

Ces hadiths, et d'autres analogues encore, portent sur l'interdiction de réfléchir et de parler, et on voit qu'eux-mêmes sont des arguments en faveur de notre thèse. Ce qui va éclairer la question est ce noble hadith du chapitre « sur la réflexion » du *Kāfi* :

D'après Abû 'Abd Allâh [as-Ṣâdiq], que la Paix soit avec lui : « *La meilleure adoration est de s'adonner (idmân) à la réflexion sur Dieu et Sa puissance.* » (*ibid.*, II/55, had. 3)

Donc la réflexion sur la Réalité divine et l'établissement de l'Essence, et la réflexion sur le Pouvoir et les autres Noms et Attributs, non seulement n'est pas interdite, mais est la meilleure adoration. [...]

On a interrogé 'Alî b. al-Ḥusayn [as-Sadjjâd, le quatrième Imam], que la Paix soit avec eux, à propos de la doctrine de l'unité (*tawhîd*) et il répondit : « *Dieu, tout-puissant et majestueux, savait qu'il y aurait à la fin des temps des gens profonds (aqwâm muta'ammiqûn), et Dieu le Très-Haut a donc révélé « Dis : Dieu est un » [la sourate 112] et les versets de la sourate al-ḥadîd jusqu'à « Il est savant de ce qui est dans les cœurs » (Cor. 57.1-6) : celui qui vise à plus est perdu.* » (*ibid.*, I/91, « sur la généalogie (*nisba*) [de Dieu] », had. 13)

On voit que ces nobles versets, dans lesquels sont mentionnés l'unité et la transcendance de la Réalité divine ainsi que la résurrection et le retour des créatures [donc la métaphysique et l'eschatologie], ont été révélés pour des gens profonds aux pensées subtiles : faut-il encore dire que réfléchir sur la Réalité transcendante est illicite ? Quel *'âref* ou *ḥakîm* a apporté plus que les

connaissances spirituelles présentes dans le début de la sourate *al-hadîd* [...] ou que le noble verset « **Il est le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché, et Il est savant de toute chose** » (Cor. 57.3) ? Qui a une meilleure expression pour décrire la Réalité suprême et les manifestations de Sa Sainte Essence ? J'en jure, s'il n'y avait que ce verset pour authentifier le noble Livre divin, cela suffirait aux gens du cœur !

Référez-vous donc un peu au Livre de Dieu, aux prênes et aux faits et dires du plus noble Prophète et de ses successeurs infaillibles, que la Paix divine soit avec eux, et voyez dans chaque thème imaginable des connaissances spirituelles quel *hakîm* ou *'âref* a exprimé plus qu'eux. Leurs propos sont remplis par la description de la Réalité divine et l'argumentation à propos de l'Essence et des Attributs de la Sainte Essence, en sorte que chaque catégorie en tire profit à la mesure de son entendement. » (40 *hadiths*, p.192-195)

Les mots et leur sens

Encore faut il, pour tirer toutes les connaissances métaphysiques des données de la Révélation et de la Tradition, ne pas s'arrêter à la gangue des mots. L'effort des Imams pour faire passer quelque chose qui n'arrive pas à entrer dans les limites de cette gangue et que les mots ne parviennent pas à véhiculer est parfois nettement visible. Ainsi dans cet entretien — dont un extrait a déjà été cité — de l'Imam Şâdiq, que la Paix soit avec lui, avec un *zindîq*. A plusieurs reprises l'Imam Şâdiq insiste pour que ce dernier ne reste pas prisonnier des mots mais s'efforce de s'élever au niveau de compréhension souhaité, quelle que soit la difficulté qu'il y a à exprimer et transmettre les réalités métaphysiques avec un langage appartenant au monde sensible :

« *A partir de mon propos, établis un sens [...]. Lorsque je dis qu'Il est un entendant qui entend par soi-même et un voyant qui voit par soi-même [bi-nafsih, et non par l'intermédiaire d'une faculté ou d'un organe], je ne veux pas dire qu'Il est quelque chose et que le soi-même (an-nafs) est autre chose : j'ai voulu trouver une expression de ce qui est en moi, parce que j'étais interrogé, et quelque chose qui te fasse comprendre (ifhâm^m laka), puisque tu m'interrogeais. Je dis donc qu'Il entend par Sa totalité, non pas que le tout, en ce qui Le concerne, ait une partie, mais j'ai voulu te faire comprendre et exprimer ce qui est en moi [...]* » (*uṣūl al-Kâfi*, V/83, had.6)

Plus que dans d'autres domaines encore, il ne faut donc pas limiter les propos des Imams qui touchent à la métaphysique et aux doctrines spirituelles au sens qu'ont les mots dans le langage quotidien. Il est donc tout à fait absurde de prétendre que, pour guider les gens, les Imams ont bien dû s'exprimer dans un langage simple et courant et que, de ce fait, on n'a pas à attendre d'eux des subtilités philosophiques ou ésotériques.

« Celui qui connaît le style des propos des Imams, que la Paix soit avec eux, sait que les traditions dans le domaine des connaissances spirituelles et des croyances ne vont pas selon l'entendement habituel et commun (*fahm-e 'orfî-ye 'ammîyâne*). Au contraire, ils y ont inséré les plus subtiles significations philosophiques et les plus extrêmes connaissances spirituelles des gens de la connaissance. [...] Et cela n'est pas contradictoire avec le fait que ces Imams des gens de la connaissance et des connaisseurs de Dieu tournent synthétiquement leurs nobles propos de sorte que chaque catégorie peut cueillir une grappe de cette vigne, et personne n'a le droit de restreindre leur sens à ce qu'il a compris. [...]

Si les Prophètes et les Proches Amis de Dieu (*awliyâ`*) n'enseignent pas au gens les subtilités de la doctrine de l'unité et des connaissances spirituelles, qui le fera ? La doctrine de l'unité et les autres connaissances spirituelles ne comporteraient-elles pas de subtilités, et tous les gens seraient-ils à pied d'égalité dans les connaissances ? Les connaissances du Commandeur des Fidèles, [l'Imam 'Alî] que la Paix soit avec lui, sont-elles au même plan que les nôtres et sont-elles ces significations communes [auxquelles on veut les réduire], ou bien y a-t-il une différence ? et l'enseigner ne serait pas nécessaire, pas même préférable ? ce sont des choses faciles ?! ou même ce n'est rien et les Imams, que la Paix soit avec eux, n'y ont accordé aucune importance ?! Ceux qui n'ont pas négligé les règles de bon comportement (*âdâb-e mostahabbe*) pour dormir, manger et se rendre aux lieux d'aisances auraient été inattentifs aux connaissances métaphysiques qui sont le terme des aspirations des proches amis ?

Chose encore plus étonnante : certains de ceux qui nient ces significations se livrent pour les traditions qui relèvent du droit (*feqh*) — dont il est admis que la compréhension repose sur le sens commun (*'orf*) — à une investigation subtile hors de portée de l'intelligence, sans même parler du sens commun ! Celui qui n'y croit pas n'a qu'à se référer aux investigations du chapitre "*'alâ l-yad`*" et autres semblables principes généraux [des livres d'argumentation juridique], en particulier dans le domaine des transactions. » (40 *hadiths*, p.626-627)

Que l'on n'aille pas penser que l'on peut comprendre par sa propre réflexion et par leur apparence commune les versets concernant la doctrine de l'unité — que ce soit dans la sourate bénie *at-tawhîd* (Cor. 112) ou dans ces nobles versets [de la sourate *al-ḥadîd*, Cor. 57.1-6] ou dans d'autres versets du Coran —, de même que les nobles traditions, les prônes, les prières et les entretiens intimes (*ad'îye-wo monâdjât-hâ*) des Imams, que la Paix soit avec eux, qui tous sont remplis de connaissances spirituelles. C'est là pure illusion et perfidie satanique que les brigands de la voie de l'humanité ont tendues comme piège pour empêcher l'homme d'atteindre les connaissances spirituelles, lui fermer au nez les portes de la sagesse et de la connaissance et le précipiter dans le ravin de la perplexité et de l'égarement.

Dieu est témoin — « et Il suffit comme témoin » (Cor. 4.7) — que mon propos n'est pas de faire tourner le commerce de ce qui est connu comme philosophie ou gnose. Mon propos est que mes frères dans la foi, et en particulier les gens de savoir, prêtent un peu attention aux connaissances des Gens de la Demeure, que la Paix soit avec eux, et du Coran, et ne les oublient pas, car l'essentiel de la mission des Prophètes et de la révélation des Livres était le noble but de la connaissance de Dieu. » (40 *hadiths*, p.660)

La connaissance présentielle

Cette difficulté quasiment insurmontable dans l'ordre de la transmission et de la communication est le propre de toute connaissance présentielle (*'ilm hudûrî*). Pour le comprendre on n'a qu'à en revenir à une connaissance présentielle que chacun possède en permanence : celle de soi-même, de sa propre existence. Chacun est conscient de lui-même sans que cette conscience nécessite la moindre représentation mentale. Tout simplement on est, et l'on sait que l'on est par le fait même que l'on est. Si l'on voulait transmettre cette conscience d'être qui est la nôtre, nous en serions bien incapable, nous ne trouverions pas de mot pour la dire puisqu'il ne s'agit pas de choses qui relèvent de la représentation. Tout ce que l'on peut faire c'est d'éveiller l'attention de l'autre : on doit alors bien utiliser des mots pour qu'il arrive d'abord à concevoir ce dont on parle et le niveau où cela se situe, mais le but est qu'il retourne sur lui-même et porte son attention sur sa propre conscience d'être. A ce moment, il pourra saisir vraiment ce que l'on voulait lui faire comprendre. Mais il restera pourtant à jamais quelque chose d'intransmissible qui reste le secret intime de chacun : la connaissance que l'autre a trouvée est bien du même ordre que la mienne, sauf que sa conscience d'être est celle de son existence, pas de la mienne : chacun ne connaîtra jamais l'existence que dans sa propre mesure.

La connaissance présentielle n'est possible que pour trois choses :

1. D'abord et avant tout, la connaissance de soi-même, comme on vient de le voir.
2. Ensuite, corollaire de la connaissance de soi, la connaissance de ses propres effets et manifestations, ces deux termes devant être entendus comme cela a été précisé lorsqu'il était question de causalité (voir le chapitre « l'objet de l'instauration »). Il n'est pas question ici du résultat de nos actions et de leurs effets dans le monde extérieur : ces effets sont séparés de nous et nous ne pouvons les connaître que par représentation. L'effet intérieur de nos actes — en tant qu'ils informent notre âme comme nous nous en rendrons compte suite à notre mort — relève par contre bien de la connaissance présentielle, mais elle nous est voilée pour le moment parce que située à un degré de conscience supérieur à celui qui est le nôtre dans la quotidienneté. Par contre nous avons une connaissance présentielle des diverses facultés de notre être : pensée,

imagination, ouïe, vue et autres facultés sensorielles, etc. Ces facultés ne sont autre que nous-mêmes : elles sont des degrés de soi, diverses manifestations de soi à plusieurs niveaux, et l'on en a conscience comme on a conscience de soi-même, et par la conscience même que l'on a de soi. Ce qui ne veut pas dire d'ailleurs qu'on ne puisse s'en faire de représentation, comme on peut se représenter soi-même, mais on change alors de niveau de connaissance en passant de la *présence de soi* et de ses facultés à la *présence de la représentation de soi* ou de n'importe quelle autre chose (*'ilm huşûlî*).

3. Enfin, la connaissance de sa propre cause, de ce dont on est soi-même la manifestation, connaissance qui peut avoir lieu à deux niveaux :

a) D'abord à son propre niveau, en tant que la cause, pour sustenter l'effet et le maintenir à l'existence, doit bien être d'une certaine manière *présente à son niveau*. De ce fait, l'effet, avant même d'être conscient de lui-même et de son existence, est conscient de sa cause, de ce qui le maintient à l'existence, de ce qui est de manière indissociable "avec lui" pour le sustenter, de ce qui est plus proche de lui que lui-même — « **Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire** [à quoi sa vie est si essentiellement liée] » (Cor. 50,16) —, et cela même s'il n'en a pas une conscience claire, autrement dit même s'il n'a pas "l'aperception" de cette perception²⁷⁰. Seulement la cause n'est évidemment pas dans toute sa réalité présente à ce niveau, car sinon ce serait le niveau de la cause pas celui de l'effet : elle n'y est présente que dans une certaine mesure, qui correspond au degré existentiel de son effet, et la connaissance de la cause à ce niveau n'est donc que sa connaissance *sous un certain aspect* (*min wadjh*).

b) Mais il est aussi possible de connaître sa cause au niveau même de la cause, par extinction (*fanâ'*) de l'effet dans sa cause, par résorption de la manifestation dans son principe et de la réalité diluée dans sa réalité essentielle, non pas sous le rapport de son existence — car sinon le monde serait sens dessus dessous —, mais sous le rapport de son niveau de conscience. Comme il n'y a pas de rupture de continuité dans la succession verticale des causes et des effets, dans toute la hiérarchie des manifestations de l'Existence, il est possible

270. Il faut en effet distinguer ce qui relève de la conscience "diffuse" et ce qui est une véritable prise de conscience (*'ilm basîf* et *'ilm murakkab*, que l'on peut rendre, lorsqu'il s'agit de connaissance présentielle par *perception* et *aperception*). Même en ce qui concerne la connaissance de soi-même, alors que tout le monde est en permanence conscient de soi-même (*'ilm basîf*), la plupart ne sont pas conscients de cette conscience (*'ilm murakkab*). Cela est encore plus vrai des autres formes de connaissance présentielle où l'effort de prise de conscience est encore plus important.

de prendre conscience de tous ces états de l'existence par un mouvement ascendant de connaissance — un mouvement intrasubstantiel par identification du connaissant et du connu —. Remarquons alors que cette connaissance n'est plus celle de l'effet, mais celle de la cause, et qu'elle implique donc la connaissance de ce que connaît cette cause, c'est-à-dire la connaissance des effets de cette cause.

A chaque niveau cette connaissance est proprement intransmissible, ou plutôt il n'est possible, pour la transmettre, que d'éveiller l'attention en appelant à s'élever des mots à la conception de ce qui est dit, et de cette conception à la réalisation intérieure propre. Ce qui est d'autant plus difficile lorsque l'état de conscience réalisé est plus élevé et que l'on s'approche de l'Existence absolue. C'est bien là la peine de tous les '*urafâ*', de tous les connaissants de Dieu, à commencer par le Prophète et les Imams.

A propos de la terminologie gnostique

« Ayant contemplé intuitivement [ces réalités] et en ayant une conscience directe, les gnostiques accomplis ont établi et forgé des expressions et termes techniques pour ce dont ils avaient conscience et qu'ils avaient contemplé, afin d'attirer les cœurs des apprentis vers le monde du « **Rappel sage** » (*dhikr ḥakīm* ; Cor. 3.58), de secouer les insouciantes et d'éveiller les dormeurs, [cela] en raison de leurs parfaites compassion et miséricorde à leur égard, car sinon, les contemplations gnostiques et les prises de consciences intuitives ne sont pas exprimables en réalité, et les mots, expressions et termes techniques sont voie juste pour les apprentis et voile redoublé (*hidjâb fi hidjâb*) pour les accomplis. » (*Miṣbâḥ* 43 p.36)

« Garde-toi, frère spirituel, d'entendre par ces expressions leurs sens habituels et communément admis [...] : les mots et expressions sont les voiles des réalités et des significations, et il faut au '*ârif rabbânî*' les déchirer, les rejeter et regarder par la lumière du cœur vers les réalités occultes, même si elles sont nécessaires au début pour la majorité, de même que les sens externes sont le moyen d'ascension vers les significations intelligibles et les lumineuses réalités universelles. » (*Miṣbâḥ* 17 p.20)

Il y aura à préciser, lorsqu'ils interviendront, le sens de divers termes du lexique gnostique. Pour le moment il faut faire un arrêt sur certains d'entre eux qui, tout en étant communs aux philosophes et aux gnostiques, sont employés par les uns et les autres dans un sens totalement différent. Cela ne va pas sans susciter des confusions que l'on retrouve jusque chez des maîtres comme Ibn Fanârî (voir *Ta'liqât*, p.260-270, annotations sur *Fanârî*, p.51-57).

Lorsque les logiciens ou les philosophes péripatéticiens parlent d'universel et de particulier (*kullî, djuz'î*) ou encore d'absolu et de conditionné (*muṭlaq, muqayyad*), ils visent les quiddités. Parce qu'elle peut s'appliquer à plusieurs

réalités individuelles qui sont ses individus, la quiddité est un universel. Elle peut alors être considérée à trois niveaux :

1. En tant qu'elle est, dans ses réalisations extérieures, une quiddité limitée par des déterminations qui caractérisent ses individus (*mushakkhishât*) : c'est la quiddité mêlée (*makhlûta*) aux déterminations.
2. En tant qu'elle est mentalement conçue, nue et dégagée (*mudjarrada*) de ces déterminations : mais c'est encore là une limitation, puisque elle est alors circonscrite par les limites du mental dont elle ne peut sortir. A ces deux degrés la quiddité est donc dite conditionnée (*muqayyada*)
3. Enfin, considérée en elle-même, elle est une réalité absolue (*muṭlaqa*) de toute limite, donc tout autant susceptible d'une réalisation mentale en tant que *mudjarrada* et de réalisations extérieures en tant que *makhlûta* : la quiddité absolue est donc présente aussi bien dans la quiddité nue que dans la quiddité mêlée, sans pour autant être touchée en elle-même par aucune de ces conditions.

Les gnostiques emploient aussi ces termes, mais en visant l'existence. Un universel, ce n'est plus une idée susceptible de s'appliquer à plusieurs réalités, c'est une réalité dont le degré d'existence est élevé, et par là même compréhensif et englobant par rapport aux degrés d'existence qui lui sont inférieurs. L'archange Gabriel ou l'Intelligence première, par exemple, sont des réalités individuelles pour les philosophes — puisqu'il s'agit d'individus dans la réalité et non pas d'idées susceptibles de s'appliquer à plusieurs individus — ; ce sont au contraire des réalités universelles pour les gnostiques, en raison de l'extension et de la compréhension de leur degré d'existence²⁷¹. Dieu, ou l'Être nécessaire, est une réalité individuelle en termes philosophiques, alors qu'il n'y a pas de réalité plus universelle que celle-ci en termes gnostiques. (Voir une mise au point de l'Imam suite à une confusion de Fanârî entre l'universalité qui concerne les idées, *kulliyya maftûmiyya*, et l'universalité « dans le sens d'extension et de compréhension de l'existence » dans *Ta'liqât*, p.268).

On peut ainsi remarquer que plus une réalité est universelle, en termes philosophiques, plus elle est dénuée de réalisation extérieure propre : partant de l'individu *Jean* qui existe dans la réalité extérieure, on abstrait la quiddité spécifique *homme*, puis le genre (*animal*, spécifié par la différence *pensant*),

271. Chez les illuministes, *universel*, *général* et *absolu* s'appliquent aux Anges des espèces (*arbab al-anwâ'*), qui sont, pour eux, le plus haut niveau de réalisation des quiddités de chaque espèce — puisqu'ils admettent la modulation au sein de la quiddité —, et qui sont pour les philosophes transcendants — qui ont repris le terme et l'idée — des réalités existentielles du monde immatériel des pures Intelligences, ce qui correspond à l'usage gnostique des termes.

le genre du genre (*corps*, spécifié comme *croissant et sensible, se mouvant volontairement*) et ainsi de suite jusqu'au genre suprême *substance*. A chaque degré on s'éloigne de plus en plus de la réalisation extérieure. C'est la réalité individuelle et déterminée qui existe à l'extérieur, l'universel n'étant qu'une abstraction, d'autant plus abstraite qu'elle est indéterminée. Au contraire, en termes gnostiques, plus une réalité est universelle et indéterminée, plus son existence est englobante et compréhensive et plus sa réalisation dans la réalité extérieure est intense, même si le sens commun n'en a pas conscience et voit les corps matériels comme étant "la" réalité, alors qu'ils n'en constituent que le degré le plus faible. C'est pour cela que, pour le philosophe, les universaux apparaissent postérieurement aux individus dont ils sont abstraits, tandis que pour le gnostique les individus ne sont au contraire que des manifestations limitées des réalités universelles qui sont leurs principes.

Chez les gnostiques, toujours, le rapport entre l'absolu et le limité, l'indéterminé et le déterminé, le conditionné et l'inconditionné, ne concernera donc pas non plus les idées et les quiddités, mais bien les réalités existentielles. L'Existence absolue, indéterminée, inconditionnée, c'est l'Existence en soi, la Réalité illimitée et infinie ; les existences limitées, déterminées et conditionnées, ce sont toutes les manifestations de l'Existence absolue à des degrés d'autant plus inférieurs d'existence que les conditions, déterminations et limites sont importantes²⁷².

« Le fait d'être absolu (*iṭlâq*) que nous voulons établir pour la Réalité transcendante, c'est la pure existence extérieure elle-même, qui n'a ni détermination, ni quiddité, mais est pure lumière et pure réalité, et qui n'offre pas de prise à l'irréalité et à la vanité (*buṭlân, bawâr*) que sont la détermination ou ses concomitants. Quant au caractère absolu qui concerne les idées (*al-iṭlâq al-maḥḥûmî*), il n'a, à l'unanimité, rien à faire avec la réalité de la Réalité divine. » (*Ta'liqât*, p.266)

La confusion est ici à la fois facile et grave puisque, contrairement au gnostique ou au philosophe transcendant pour qui l'Existence absolue est la pure Réalité de l'Existence, l'existence absolue désigne pour le philosophe péripatéticien — par analogie avec la quiddité absolue — l'idée générale d'existence. A plusieurs reprises Ibn Fanârî a fait ainsi la confusion — qui relève de la confusion entre l'idée et le référent — entre ce que l'Imam appelle *muṭlaq al-wudjûd*, l'idée d'existence « qui s'applique à toute existence avec un statut propre à [cette existence] » (*al-maḥḥûm fi kulli wudjûd bi-ḥukmih*), et *al-wudjûd al-muṭlaq*, l'Existence absolue « c'est-à-dire indéterminée et

272. De même, le terme *muḍjarrad, dégagé* — qui désignait la quiddité nue, telle qu'elle n'est que dans notre représentation mentale —, désignera, lorsqu'il est appliqué aux existences, l'existence immatérielle des réalités supérieures.

dégagée de toute quiddité et de tout lien » (*Ta'liqât*, p.269), Existence une et unique qui comprend toutes choses et n'est aucune d'entre elles (Voir *Ta'liqât*, p.264-271, qui renvoient à *Fanârî*, p.55-58).

La Réalité qui est tout

Cette conception de l'Existence absolue comme Réalité sans limite qui comprend toutes choses est la seule manière de pouvoir vraiment concevoir une Divinité infinie et omniprésente. Une divinité qui serait localisée serait par là même limitée. L'Absolu, l'Infini, l'Illimité doit nécessairement être partout et toujours, et donc intégrer toutes choses. Or la seule chose qui soit susceptible d'être ainsi est l'Existence : l'Existence ne connaît pas de vide, pas de lieu ou de moment où elle ne serait pas, car à la place de l'Existence il ne saurait y avoir autre chose que le néant, c'est-à-dire rien. Entre deux réalités, on peut toujours en considérer une autre : entre le ciel et la terre, il y a l'atmosphère, mais entre l'existence du ciel et celle de la terre il n'y a pas autre chose que l'existence de l'atmosphère : c'est dire qu'entre l'Existence et l'Existence il n'y a que l'Existence, car « le limité, c'est l'absolu avec une détermination » et « la détermination n'est qu'une considération ».

Là aussi, il faut distinguer entre la considération (*i'tibâr*) qui concerne la quiddité et celle qui relève de l'existence. En termes de quiddité, une considération est quelque chose qui n'a absolument aucune réalité en dehors de celui qui la considère (*mu'tabir*). Ainsi lorsque l'on considère les trois niveaux de la quiddité : où sont-ils, sinon dans notre conception ? « La division tripartite de la quiddité relève des considérations intellectuelles qui n'ont aucune existence en réalité » (*Ta'liqât*, p.267). En termes d'existence, par contre, parler d'une considération n'est pas parler d'une irréalité extérieure, cela veut dire que ce que l'on considère comme "autre que l'existence" n'est pas autre qu'elle en réalité, que ce n'est qu'une relation (*nisba*) interne à l'existence. La détermination sous laquelle l'Existence se manifeste n'est certes pas une pure abstraction, elle est même quelque chose de tout à fait réel dans la réalité extérieure, mais cette détermination n'est pas quelque chose qui aurait une réalité positive propre autre que l'existence, car il n'y a rien qui existe en dehors de l'existence : dès lors, cette détermination ne saurait s'ajouter comme un "plus" à l'existence. C'est pourquoi le terme arabe utilisé pour en parler est, en toute rigueur, celui "d'autodétermination" (*ta'ayyun*), pas de détermination (*ta'yîn*) : l'existence déterminée n'est donc pas autre chose que l'Existence *en soi* qui s'est "autodéterminée", qui s'est manifestée sous une autodétermination existentielle, car s'il n'y avait cette détermination, il n'y aurait ni apparition ni manifestation, mais seulement le pur Absolu sans fond et sans limite. C'est ensuite *moi seul* qui donne à cette considération une existence propre et qui veut la considérer comme quelque chose *en elle-même*.

Mais en réalité il n'y a rien entre l'Existence et l'Existence que l'Existence, et en tout cela il n'est question que de manifestations de l'Existence : l'Absolu apparaît dans le limité et le limité est sustenté par l'Absolu, et l'Apparent et l'apparence ne sont qu'un.

Cela reste toujours vrai si l'on change d'ordre de réalité et que, quittant le monde extérieur, nous nous tournons vers l'intérieur de nous-mêmes : là aussi tout ce qui existe existe par l'Existence, et il n'y a pas de vide laissé par l'Existence. Il n'est pas un endroit où je puisse me réfugier et affirmer que là il y a *moi*, ma pensée, ma science..., car là où j'existe, c'est l'Existence qui existe en réalité, et la seule chose qui me voile à cette réalité est précisément la considération de ce *moi*, de cette détermination qui voudrait exister en dehors de Dieu, en dehors de l'Existence. En réalité ce *moi* n'est qu'un de ces « doubles que voit celui qui louche » (*thānī mā yarāhu l-ahwal*). Partout où il n'y a que la réalité unique de l'Existence autodéterminée, celui qui louche voit deux réalités : l'existence *et* une détermination qu'il croit existante en elle-même. Le premier de tous ces doubles est ce *moi*, source de tous les autres doubles que l'on considère au sein de l'Existence et qui nous accaparent : « *La mère des idoles est celle de votre "moi"* » (*Mathnawī* I/22 ; voir *Serr*, p.75, *Ādāb*, p.8, *Ḥamd*, p.30).

« [Cette compréhension englobante (*ihāṭa*)]²⁷³ n'est pas comme la compréhension d'une chose sensible par une chose sensible, où la compréhension est sous certains aspects et limites et où l'un ne comprend de l'autre que certaines surfaces extérieures à l'essence [de l'englobé]. La compréhension [de l'Existence] est sous tous les aspects, comprenant l'intérieur de la chose comprise comme son extérieur, car sa compréhension est par diffusion et apparition (*sarayān wa zuhūr*). Elle est diffuse dans les réalités des mondes et leurs essences, au cœur de ces réalités et en leur entité (*innīyya*) et pas une parcelle — au ciel ou sur terre, substance ou accident, essentiel ou séparé — n'échappe à sa compréhension existentielle et à sa diffusion immatérielle : Elle est plus proche d'elles que leur veine jugulaire [allusion à *Cor. 50.16*] et d'une diffusion plus pénétrante en elles que les esprits dans les corps. » (*Miṣbāh*, *matla'* 8 p.69)

Celui qui aura saisi le sens de cette compréhension sustentatrice (*ihāṭa qayyūmiyya*) ne sera pas surpris par les apparents paradoxes des formulations de cette compréhension par les Imams. Ces derniers ont en effet répété sur tous les modes, à la suite de l'Imam 'Alī, que Dieu était « *dans les choses*

273 . L'Imam écrit ce passage à propos de la compréhension englobante de l'Intelligence première par rapport à ce qui lui est inférieur, mais ce qui est dit vaut à plus forte raison pour l'Existence elle-même. — A propos de la traduction des dérivés de *ihāṭa* par des mots de la famille de comprendre, voir la note 167.

sans qu'il y ait mélange et hors d'elles sans qu'il y ait distinction [...] intérieur aux choses non pas comme une chose à l'intérieur d'une autre et extérieur aux choses non pas comme une chose à l'extérieur d'une autre » (*Tawhîd as-Şadûq*, p.306 ; voir aussi p.73, 79, 115, 285, 308, etc. ; cité dans *Sharḥ*, p.117)²⁷⁴. Seule l'Existence peut être ainsi conçue. L'Existence est bien en toutes choses, en toute existence déterminée, sans qu'il y ait toutefois mélange puisque la détermination n'est pas une chose autre que l'Existence ni extérieure à Elle, mais seulement la marque d'un manque existentiel : l'Existence est donc à l'intérieur des choses "pas comme une chose dans une autre". L'Existence est aussi, en Elle-même, hors de toute chose — car Elle n'est aucune de ces déterminations qui ne peuvent jamais La contenir —, mais sans pour autant être séparée de ces réalités limitées qu'Elle comprend dans leur intégralité, parce que *l'illimité comprend en lui toutes les réalités limitées et n'exclut que leurs limites* : Elle est donc séparée qualitativement (*baynûnata sifât^m*) de ces réalités limitées, pas séparativement "comme une chose à l'extérieur d'une autre" (*baynûnata 'uzlat^m* ; voir *Sharḥ*, p.117, d'après l'Imam 'Alî).

Ibn Fanârî écrit : « Tout déterminé (*muta'ayyin*), en tant qu'il réfère à Celui qui s'est déterminé par [cette] détermination (*man ta'ayyana bita'ayyuniḥ*), *est* Celui [qui s'est déterminé], même s'il est autre que lui sous le rapport de ce que l'on conçoit de sa détermination » (*Fanârî*, p.50). L'Imam précise à ce propos :

« Ce que l'on conçoit de sa détermination veut dire [ici] la réalité de sa détermination. Le sens est donc que le déterminé est Celui [qui se détermine en lui] sous le rapport de l'essence et de la perfection, et autre que Lui sous le rapport de la détermination et de la déficience [autrement dit l'existence limitée est l'Existence sous le rapport de sa réalité existentielle (*djihatu widjdân*) et autre qu'elle sous le rapport de son manque existentiel (*djihatu fiqdân*)]. » (*Ta'liqât*, p.256)

On peut résumer cette vision de la Réalité divine par ce propos du septième Imam, Mûsâ b. Dja'far al-Kâzim, que la Paix soit avec lui : « *Dieu le Très-Haut, béni soit-Il, était éternellement sans lieu ni temps et Il est maintenant tel qu'Il était*²⁷⁵ : nul lieu n'est vide de Lui, nul lieu ne Le

274. Voir encore ces autres expressions du *Nahdj al-balâgha* : « *Il n'est pas installé (lam yaḥlul) dans les choses de sorte qu'on puisse dire qu'Il est un être en devenir (kâ'in), ni éloigné d'elles de sorte qu'on puisse dire qu'Il en est distinct* » (p.96) « *Il n'est pas proche des choses par adhésion, ni éloigné d'elles par séparation* » (p.232) « *Proche des choses sans en être revêtu, loin d'elles sans en être distinct* » (p.258).

275. Il faudrait donc faire remonter la formule *wa huwa l-ân kamâ kâna* au moins à cet Imam (m.183/799) et non pas à Djunayd mort plus d'un siècle après (298/911) (cf. *Miṣbâḥ, maṭla'* 2 p.62).

contient et Il n'est installé en aucun lieu ; "Il n'est pas d'entretien à trois sans qu'Il ne soit le quatrième, à cinq sans qu'Il ne soit le sixième, à moins ou plus [que cela] sans qu'Il ne soit avec eux où qu'ils soient" (Cor. 58.7). *Il n'est pas d'autre voile entre Lui et Ses créatures que Ses créatures : Il s'est voilé sans voile et couvert sans couverture*²⁷⁶ (iḥṭadjaba bi-ghayri ḥidjâb^m maḥdjûb wa statara bi-ghayri satr^m mastûr), *point de divinité si ce n'est Lui, le Grandiose et Suprême.* » (Tawḥîd as-Ṣadûq, p.179)

Absolu et limité

Pour préciser encore un peu plus le rapport de l'Absolu au limité, nous allons pénétrer au sein même de cette relation interne à l'Existence.

Toute existence déterminée (*muta'ayyin*) est donc l'Existence indéterminée (*lâ muta'ayyin*) avec "en plus" une détermination (*ta'ayyun*), même si cette détermination "en plus" n'est pas un "plus", puisqu'elle n'est pas l'apport de quelque chose mais au contraire un manque et une limitation. Par ailleurs, toutes ces déterminations sont contenues dans l'Existence indéterminée, car toutes les réalités limitées sont comprises dans l'Illimité, seules leurs limites étant exclues. Selon Son rapport à ces réalités limitées, on opérera alors les distinctions suivantes au sein de l'Existence :

1. lorsque l'Existence, en Elle-même illimitée, Se manifeste et apparaît sous le voile d'une des réalités limitées qu'Elle comprend en Elle, elle est limitée et *conditionnée* (*bi-shart*) par cette limite ;
2. en tant qu'Elle inclut en Elle-même toute réalité limitée, sans être conditionnée par aucune d'elle, l'Existence illimitée est *inconditionnée* (*lâ bi-shart*) par ces limites ;
3. en tant qu'Elle exclut par Elle-même toute réalité limitée — parce qu'aucune réalité limitée ne peut se trouver avec l'Illimité et que là où est l'Illimité il n'y a que Lui —, l'Existence illimitée est *négativement conditionnée* (*bi-shart lâ*) par rapport à ces limites ;
4. or, en tant que l'Illimité exclut toutes les réalités limitées, Il ne les inclut pas, et vice versa, sous le rapport où Il les inclut, Il ne les exclut pas : le négativement conditionné et l'inconditionné sont donc exclusifs l'un de l'autre. Au contraire, l'Illimité en soi n'exclut rien — sous peine d'être limité par ce qu'Il exclurait — et Il doit donc se situer *au-delà* de cette dernière exclusion : c'est l'Absolu pour qui le fait d'être absolu n'est pas une condition (*al-muṭlaq al-'arî 'an qaydi l-iṭlâq*),

276 . Cf. « *Il n'est pas voilé, de sorte qu'il serait englobé* » (Nahj al-balâgha, p.232) et cette invocation de l'Imam Mahdi : « *Ô Caché dans Son apparition et Apparent dans Son occultation et Son retrait secret (yâ bâṭin^{an} fî zuḥûrîh wa zâhir^{an} fî buṭûnihi wa maknûnihi)* » (Mafâtiḥ, p.134, cité dans Ta'liqât, p.97).

c'est l'inconditionné qui est la totalité partagée (*lâ bi-sharḥ maqsamî*) — tandis que l'autre inconditionné est une des subdivisions (*lâ bi-sharḥ qismî*) —, c'est l'Existence en soi qui se retrouve en tous les autres degrés parce qu'Elle n'est exclusive de rien.

Pour les *ḥukamâ'*, l'Être nécessaire et Principe premier est le Négativement conditionné qui exclut toute limitation, exclusion par laquelle, précisément, Il Se démarque de tous les existants non-nécessaires et limités. Pour les *'urafâ'*, au contraire, ce ne saurait être là toute la Réalité du Principe premier, car il serait alors enfermé et délimité par ce qu'Il exclut. Selon eux, la Réalité suprême doit être l'Absolu pour qui le fait d'être absolu n'est pas une condition. Avant de voir la réponse qu'apporte l'Imam à cette question, il faut encore dire quelque chose à propos de ces termes et de leur origine.

On considère généralement ces termes de conditionné et d'inconditionné comme ayant leur origine dans le vocabulaire de la logique où ils qualifient les diverses considérations de la quiddité : la quiddité mêlée aux déterminations est conditionnée, la quiddité nue est négativement conditionnée et la quiddité en soi — ou absolue — est inconditionnée. Abordant la question « de l'absolu et du limité » telle qu'elle est examinée dans les cours de *uṣūl al-fiqh*, le Grand Ayatollah Borūdjerdî précise encore :

« Lorsqu'on s'est rendu compte que la quiddité pouvait mentalement exister toute seule, ou bien avec une condition ou encore avec la condition que rien ne soit avec elle, on s'est trouvé contraint d'approfondir et d'examiner ces trois subdivisions afin qu'apparaisse clairement à laquelle d'entre elles est attribuée la qualification d'universel. [...] Cette subdivision ne concerne donc pas la quiddité elle-même, mais la quiddité dans le cadre où elle est considérée [*dar zarf-e lehâz*, c'est-à-dire dans le mental], qui est le cadre où est attribuée la qualification d'universel. Cette division concerne donc en premier lieu et par essence la considération elle-même (*khod-e lehâz-o e'tebâr*) — c'est-à-dire l'existence mentale —, et c'est en second lieu et par incidence qu'elle est rapportée à la quiddité. »²⁷⁷

L'Imam n'accepte pas cette explication : pour lui l'origine de ces termes doit être cherchée dans une méditation sur ce qui existe, pas dans la spéculation sur ce qui n'est que le fait d'une considération mentale. On retrouve là une des préoccupations constantes de l'Imam : ne pas se payer de mots et bien réaliser (*ḥaqqāqa*) le sens de ce dont il parle.

« En aucun cas je ne peux penser que ces grands hommes d'étude et d'examen attentif se soient réunis et aient perdu leur vie avec des divergences

277 . Rapporté par A. Moḥammadi Gilāni dans *Īsm-e mosta'thar dar wasiyyat-e Emām-o za'im-e akbar*, Mo'assese-ye ... âthâr-e Emâm, p.1369hs/1990, p.39.

sur une telle conjecture, conjecture qui n'a aucun fondement réel et à laquelle on ne peut trouver d'autre lieu que l'estimation et l'imagination (*wahm-o khiyâl*). Bien au contraire, il apparaît clairement, après considération des propos des grands hommes de démonstration, qu'ils avaient un dessein plus élevé. Du fait que le sujet de leur science était l'existence et que les questions et statuts [concernant] l'existence étaient l'objet de leurs aspirations, leur recherche les conduisit inévitablement à trouver [que, parmi] les réalités existant hors de leur mental [...], certaines étaient modifiables et pouvaient être transformées en autre chose que ce qu'elles étaient. Par exemple l'aliment, qui est un corps non croissant, [c'est-à-dire inerte], pouvait être transformé — dans un lieu spécifique et sous certaines conditions, [par le biais de son assimilation et de son intégration à la constitution de la cellule reproductrice] — en corps croissant, [étape végétative du développement de l'embryon], et ensuite, après cette étape, en animalité puis en humanité [au courant du cycle foetal].

Ces grands hommes, par la réflexion approfondie et la minutie dont ils ont fait preuve en cette recherche, ont acquis la certitude que [dans ces transformations successives] il y avait entre chaque forme et celle qui la suivait (*qâbel-o maqbûl*) une relation extérieure effective, relation qui n'existait pas avec d'autres formes. Par exemple, la relation qui existe entre le pain, *materia* alimentaire, et la *forma* "cellule reproductrice" [*notfe*, qui désigne aussi bien la cellule mâle que la cellule femelle], n'existe pas entre le pain et la *forma* "arbre", [c'est-à-dire que le pain peut être transformé, par assimilation de sa substance alimentaire, en cellule reproductrice, mais ne peut être transformé en arbre]. Il y a donc dans la *materia* alimentaire envisagée la potentialité et la disposition (*qowwe-wo este 'dâd*) à devenir cellule reproductrice. Naturellement, lorsque dans les conditions exigées cette disposition et potentialité s'actualise et que la cellule reproductrice est existenciée, la disposition et potentialité à devenir cellule reproductrice s'évanouit. Mais dans cette cellule même qui vient d'être actualisée se trouvent la disposition et la potentialité à devenir embryon (*'alaqe*), puis aussi foetus (*modghe*), et en définitive être humain.

De ce fait, donc, la *materia* alimentaire est négativement conditionnée (*be-shart-e lâ*) par rapport à la cellule reproductrice en acte, c'est-à-dire [qu'une fois devenue cellule] elle n'est plus en état d'accepter une [autre] *forma* cellulaire, parce que la potentialité à devenir cellule s'est anéantie et évanouie. L'ensemble de la *materia* alimentaire avec la *forma* cellulaire qu'elle a [revêtue] est conditionné (*be-shart-e shay*) [la *materia* étant conditionnée par la forme qu'elle a prise], mais par rapport aux *forma* à venir, c'est-à-dire les *forma* embryonnaire, foetale, animale et humaine, il est inconditionné (*lâ be-shart*) [parce que cet ensemble est disposé à recevoir successivement toutes ces *forma*]. [L'état inconditionné de cet ensemble] est l'inconditionné qui est

une des subdivisions (*lâ be-sharṭ-e qesmî*), et la *materia prima* (*hayûlâ*), qui est la *materia* des *materia*, est l'inconditionné qui est la totalité partagée (*lâ be-sharṭ-e maqsamî*) [présente dans tous les états et à toutes les étapes, parce qu'elle n'est exclusive de rien et qu'elle est ainsi la substance primordiale qui soutient tout].

La conclusion d'une réflexion approfondie dans l'art des gens de démonstration est que toutes ces subdivisions sont des réalités existant hors du mental et non pas de simples considérations mentales comme on l'a pensé. Autrement dit, les subdivisions énumérées sont des subdivisions de l'existence effective extérieure, qu'elles fassent l'objet de considérations ou non. Quant au secret de la tripartite de cette subdivision, il [réside dans le fait] que l'adjonction d'une chose à une autre ne peut sortir de ces trois rapports, car l'adjonction est soit impossible, soit nécessaire et obligatoire, soit possible, ce qui [donne] ces trois subdivisions : négativement conditionnée, conditionnée et inconditionnée [...]. » (MOHAMMADÎ GILÂNÎ, *Esm-e mosta'ṭhar...*, p.39-40)

On voit qu'il faut faire très attention à l'emploi du terme *considération* lorsqu'il est question de l'existence : si les aspects de la quiddités ne sont bien que des considérations mentales, les aspects de l'existence, il faut y insister, ne le sont pas. Comme le fait remarquer l'Imam, on ne *considère* pas l'existence de telle et telle manière : l'existence *est* de telle et telle manière, que ces modalités d'être soient l'objet de considération ou non. C'est la raison pour laquelle il reproche l'ambiguïté de son expression à Qayṣarî :

« Sache que "prendre" l'Existence avec une condition négative, sans condition, etc., n'est pas [de l'ordre] de considérations s'y appliquant (*wârida 'alayhâ*), comme il ressort de l'expression de l'auteur, car considérer (*i'tibâr*), prendre en compte (*akhdh*), regarder sous un angle (*lihâz*), et autres semblables sont des choses qui concernent la quiddité et les natures [universelles] et ne conviennent pas pour ce qui est de la réalité de l'Existence. La terminologie développée par les gens de Dieu n'est autre que le résultat de leurs contemplations et des manifestations survenues en leurs cœurs. Autrement dit, cette terminologie est soit la marque (*naqsha*) des manifestations de la Réalité divine dans les Noms, les déterminations [éternelles, *a'yân*] et les réalités cosmiques (*akwân*), soit celle de Ses manifestations dans le cœur des gens de Dieu et compagnons du cœur, et de ce qu'ils contemplent d'Elle. » (*Ta'liqât*, p.13-14 ; voir aussi 40 *hadiths*, p.625)

L'absolument inconditionné

Revenons maintenant à la question qui divise — après qu'ils soient tombés d'accord sur l'unicité de l'Existence et de l'existant réel — les *ḥukamâ'* et les *'urafâ'* : pour les premiers, l'Être nécessaire, le degré suprême, l'Absolu, est l'Existence négativement conditionnée ; pour les autres l'Absolu est au con-

traire l'Existence inconditionnée, et le négativement conditionné n'est que le premier degré de Sa manifestation. Pour les premiers, il faut nécessairement que l'Absolu soit absolument distinct de toutes choses pour qu'il n'y ait nulle commune mesure entre Lui et les choses et que là où Il se trouve, rien d'autre ne se trouve : Il est donc bien conditionné par l'exclusion de toutes choses.

Les autres font alors remarquer que l'Existence nécessaire doit être une réalité à laquelle l'idée d'existence s'applique *sans qu'on ait besoin d'aucune autre considération que cette réalité en soi*. C'est seulement si elle est telle qu'une réalité peut être le référent par essence (*al-miṣḍâq bi-dh-dhât*) de l'existence, comme d'ailleurs de tout autre idée : chaque fois qu'il faut envisager quelque chose d'autre en dehors de la réalité considérée, cette réalité n'est pas un référent par essence, mais seulement *sous le rapport* (*min ḥaythu*) de ce quelque chose d'autre. Ainsi toute existence particulière que l'on considère n'est un référent de l'idée d'existence que *sous le rapport* où elle existe, or elle n'existe que *sous le rapport* où elle est l'effet et la manifestation d'une cause (*ḥaythiyya ta'liliyya*). De même toute quiddité que l'on considère n'est un référent de l'idée d'existence que *sous le rapport* où elle existe, or elle n'existe que *sous le rapport* de son lien avec l'existence, de même que le passager assis dans un train n'est en mouvement que *sous le rapport* de son lien avec le train (*ḥaythiyya taqyidiyya*).

L'Existence nécessaire, référent par essence de l'idée d'existence, ne peut donc être que *ce qui existe en soi et sans prise en compte d'autre chose*, car exister ainsi c'est évidemment exister de manière nécessaire. Or considérer l'Existence négativement conditionnée (*bi-sharṭ lâ*) comme l'Existence nécessaire, c'est poser l'exclusion de tout autre comme condition de l'Existence nécessaire, ce qui revient à dire que l'Existence est Existence nécessaire *sous le rapport* de cette exclusion. En réalité l'Existence considérée en Elle-même et sans aucune condition, rapport ou point de vue, suffit pour être *ce qui existe* : Elle existe *en soi* et donc nécessairement, et il n'est pas même besoin pour cela de considérer "le fait d'exclure toute détermination (condition négative, *bi-sharṭ lâ*). C'est donc l'Existence sans aucune condition — ni de détermination, ni de rejet des déterminations — qui est le référent par essence de l'idée d'existence, c'est-à-dire de *ce qui existe*. Et cela Elle l'est *en soi*, du simple fait d'être posée : ou bien l'existence n'a pas de réalité, n'existe pas et rien n'existe, et l'on tombe dans la sophistique du nihilisme ; ou bien l'existence a, comme on l'a vu, une réalité, et cette réalité est, en soi et sans condition aucune d'autre considération, *Ce qui existe nécessairement, absolument et éternellement*.

Comme l'Existence est ainsi envisagée sans condition, on ne peut même pas poser ou supposer l'existence de deux ou plusieurs Existences nécessaires. En effet, il est un principe qui veut que toute réalité à l'état pur (*ṣirf*) — c'est-à-dire sans condition aucune — est unique en son genre, ni susceptible

d'être divisée ni d'être reproduite : chaque fois qu'on lui suppose un double, on se retrouve face à la même réalité (« *as-širf lâ yatathannâ wa lâ yatakar-rar wa kullamâ farađtahu thâniy^{an} fa-huwa huwa* », voir *Sharḥ*, p.95 et, pour l'historique et le développement de ce principe, EBRĀHĪMĪ DĪNĀNĪ, *Qawā'ed-e kollī-ye falsafī...*, II/303s.). Par exemple, la blancheur envisagée hors de toutes ses réalisations extérieures conditionnées est blancheur à l'état pur : si on voulait supposer une autre blancheur à l'état pur, on ne trouverait entre ces deux blancheurs à l'état pur aucune distinction — les distinctions ne pouvant advenir que par des conditions extérieures à la réalité pure — et l'on se retrouverait en fait toujours avec la même et unique blancheur à l'état pur. De même, supposer deux — ou plusieurs — Êtres nécessaires, c'est poser deux — ou plusieurs — Existences inconditionnées : or, on ne peut considérer aucune distinction entre ces pures Existences supposées, et ces réalités — supposées multiples — qui ne se distinguent sous aucun rapport sont en fait une seule et même réalité : l'Existence absolue, pure et inconditionnée.

Ce principe de la "pure réalité" (*širf al-ḥaqīqa*) permet ainsi à ceux qui professent la fondamentalité de l'existence de répondre au fameux problème dit d'Ibn Kammūna : « Pourquoi ne pourrait-il y avoir deux identités non-composées, d'essences inconnues (*madjhūlatā l-kunh*), différant par la totalité de leur quiddité ? » (*Asfār*, I/131-137, *Manzūma*, 2^{ème} partie, p.21-22). Toute théologie ou philosophie qui admet la fondamentalité de la quiddité se retrouve démunie devant ce problème. Ceux qui, — professant ou non l'équivocité du terme existence²⁷⁸ —, ne reconnaissent pas à l'existence une réalité unique et considèrent que deux existences peuvent être intégralement distinctes, ne peuvent non plus rien objecter à ce problème. Pour tous ceux-là, il faut bien admettre qu'il pourrait y avoir deux Êtres nécessaires qui seraient deux pures réalités (quiddités ou existences) distinctes sous tous les rapports. Mais dès lors que la fondamentalité de l'existence ainsi que l'univocité du terme qui la désigne et l'unicité de sa réalité ont été montrées, le problème s'évanouit. Les deux Êtres nécessaires supposés ont au moins en commun la réalité unique de l'existence : soit, alors, ils se distinguent par quelque chose d'autre que la pure réalité de l'existence — c'est-à-dire, non pas par quelque chose qui soit en dehors de l'existence, mais par une détermination, laquelle est toujours un manque existentiel, donc autre chose que la pure réalité —, et en ce cas ils ne sont donc pas pure Existence mais des existences limitées composées d'un aspect existentiel et d'un manque existentiel ; ou bien ils sont tous deux pure existence, ne se distinguent donc en rien et sont en réalité une seule et même chose : l'Existence absolue.

278 . Les premiers comme Radjab 'Alī Tabrizī et son école, les seconds comme tous les péripatéticiens qui, tout en ne professant pas l'équivocité du terme, ne professent pas l'unicité de la réalité.

C'est ainsi que la fundamentalité de l'existence, elle-même conclusion d'une réflexion approfondie partant de la simple considération de l'idée évidente d'existence, nous mène tout droit à un Absolu unique, ce qui constitue aux yeux de Mollâ Şadrâ la seule démonstration qui mérite véritablement la désignation de *burhân as-şiddiqîn* puisqu'elle ne fait rien intervenir d'autre que l'Existence Elle-même (*Asfâr*, I/134-135, VI/13-16). Néanmoins, c'est chez Moḥammad Reḏâ Qomshe'î, dans une annotation de l'introduction de Qaysarî (qui devrait être publiée dans une nouvelle édition richement annotée du *Sharḥ Fuṣūṣi l-ḥikam* préparée par S.Dj. Âshdiyânî), que l'on trouve peut-être pour la première fois avec une magistrale évidence le cheminement qui nous a mené directement de la fundamentalité de l'existence à l'Existence inconditionnée (*al-wudjûd lâ bi-shart*), cheminement que l'Imam résume ainsi :

« La réalité de l'Existence nécessaire est l'Existence sans condition d'une chose, d'une détermination et d'un rapport causatif ou limitatif (*ḥaythiyya ta'liyya aw taqyidiyya*), car Sa réalité c'est l'Existence à l'état pur, pur bien et pure lumière, sans tache d'inexistence, mélange de mal, ni trace d'obscurité. "L'inexistence de quelque chose" n'intervient pas [comme condition] dans l'abstraction (*intiẓâ'*) de l'idée d'existence [de cette Réalité divine], car Elle est le référent par essence de l'existence, or il est établi [...] que le référent par essence d'une chose est ce dont on n'a nul besoin, pour en abstraire l'idée, de l'intervention d'un rapport causatif ou limitatif, mais qu'au contraire on l'en abstrait en ne prenant en compte (*ma'a 'azli n-nazar*) aucune chose ni rapport, car sinon ce référent ne serait pas le référent par essence.

Et l'effusion [de l'Existence] qui se déploie (*al-fayḍ al-munbasit*) sur les choses et s'unit à toute chose est l'ombre de l'Existence inconditionnée, pas négativement conditionnée. Que l'on médite donc ce que dit [Dieu] : « C'est Lui qui est divinité au ciel et divinité sur terre » (Cor. 43.84) ; « Il est avec vous où que vous soyez » (Cor. 57.4) ; « Il est le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché » (Cor. 57.3) ; « Il comprend toutes choses » (Cor. 41.53) [car tous ces versets ne pourraient avoir de sens s'Il était l'Existence conditionnée par l'exclusion de toutes choses]. »²⁷⁹ (*Sharḥ*, p.116)

279. Quelques mots de M.R.Qomshe'î méritent d'être traduits ici : « Le résultat c'est que l'Existence inconditionnée [...] existe par nécessité éternelle (*bi-d-darûra l-azaliyya*) [c'est-à-dire que l'affirmation l'Existence (en soi et sans aucune condition) existe est juste nécessairement (*bi-d-darûra*) et sans être conditionnée par "le fait d'être existentié" (*azaliyya*)] [...] : l'Existence inconditionnée est donc l'Existence nécessaire par essence. L'existence commune qui se déploie [pour manifester l'Existence] est *Elle-même* sous un aspect et *autre qu'Elle* sous un autre : sous l'aspect d'identité, elle valide l'unité, et sous l'aspect d'altérité, elle valide la multiplicité. Du fait de l'unité, la doctrine de l'unité exis-

Sans nom, ni forme

La Réalité suprême qui comprend toutes choses est donc l'Existence absolument inconditionnée (*lâ bi-sharṭ maqṣamî*). De ce fait, l'Existence en soi ne saurait apparaître en quoi que ce soit, d'abord parce qu'il n'est rien *en dehors* d'Elle pour pouvoir être Son lieu d'apparition ou Son apparence, ensuite parce que tout ce qui peut être compris dans le limité — ne fut-ce qu'en se reflétant en lui — en épouse aussitôt les limites. Cela est vrai en ce qui concerne les manifestations extérieures — aucune existence ne peut être une apparition de l'illimité —, cela l'est aussi de ces manifestations mentales que sont les idées : aucune idée ne peut être la définition ou la description de l'illimité, pour la simple raison que toute idée est déterminée et conditionnée. Même l'idée d'*existence* — pourtant la plus vaste et la plus inclusive que l'on ait à disposition — est limitée, parce que lorsqu'on parle de l'existence, on ne parle pas du savoir, du pouvoir, du vouloir, etc., même si tous ces aspects sont bien réunis dans la Réalité extérieure dont il est question. Nous n'avons pas, nous ne pouvons avoir d'idée qui soit affranchie de toutes limites pour pouvoir rendre compte de la Réalité inconditionnée. C'est pourquoi on dit de cette Réalité absolue qu'Elle est sans nom ni forme (*lâ sma lahâ wa lâ rasm*).

tentielle (*tawḥîd wudjûdî*) est valide ; du fait de la multiplicité, sont valides les différences des statuts du Nécessaire et du non-nécessaire, [des arcs] de la descente et de la remontée, du commencement et du retour (*mabda' wa ma'âd*), des confessions et des religions (*mîlal wa aḍyân*), des Lois révélées et de leurs statuts. Et si tu considères bien ce qui a été dit, quelque chose d'autre t'apparaîtra, à savoir que l'unité de l'Existence est une unité personnelle [c'est-à-dire une unité indivisible, et non pas comme l'unité d'un ensemble ou d'un genre] : il n'est pas d'existence ni d'existant si ce n'est Elle, et les existences non-nécessaires sont Ses apparitions et Ses modalités [...]. Sache que, étant donné que l'Existence *sous le rapport de Son essence est réalisation et concrétisation* (*haythu dhâtih haythu t-tahaqquq wa l-'ayniyya*), Elle est réalisée par Son essence même, et comme Elle est nécessaire par essence — et que la quiddité du Nécessaire par essence est Son existence — il n'y a pas en Elle d'autre rapport que l'existence : *il n'y a donc rien avec Elle, maintenant comme avant* (*lam yakun ma'ahu shay' wa l-ân kamâ kân*), et c'est pourquoi on s'imagine qu'Elle est *Existence conditionnée négativement* [c'est-à-dire excluant tout autre], et c'est vrai [qu'Elle exclut tout autre], sauf qu'être "avec la condition que ne soit pas" [un autre] n'est qu'un concomitant de Son Essence [car il en est inévitablement ainsi], mais cela ne joue aucun rôle par rapport à Sa nécessité essentielle [car ce n'en est pas une condition, l'Existence en soi et sans condition aucune suffisant à cela]. Si tu demandes : "que signifie donc la diffusion de cette Réalité [de l'Existence] dans le Nécessaire et le non-nécessaire ?", je répondrais que la diffusion signifie l'apparition : Elle peut apparaître par Son Essence même pour Son Essence même, et c'est le sens de Sa diffusion dans l'Être nécessaire ; Elle peut apparaître dans le revêtement des Noms et des déterminations immuables (*a'yân thâbita*) dans le Savoir divin, et Elle peut apparaître dans les revêtements des déterminations des existants dans le concret et dans le mental, et c'est le sens de Sa diffusion dans le non-nécessaire ; tout cela est modalités de Son Essence. » (n.1 du chapitre premier, p.25 de l'épreuve d'édition)

« Elle n'a ni nom ni forme, ni sous le rapport de l'idée et de la quiddité, ni sous celui de la réalité et de l'identité [des existence extérieures], ni dans le Savoir divin, ni dans le domaine concret, et il n'est rien en dehors d'Elle pour être Son nom ou Sa forme. Que soit glorifiée la transcendance de Celui qui est au-delà de la définition nominale (*tahdîd ismî*) et de la détermination formelle (*ta'ayyun rasmî*). Le monde est illusion sur illusion et Sa Sainte Essence est une réalité qui est par Elle-même (*qâ'ima bi-nafsihâ*), or la réalité n'est pas révélée par l'illusion, comme le disent les hommes délivrés [de l'illusion]. La totalité des idées nominatives et tous les degrés des réalités métaphysiques révèlent [en fait] le niveau de Son apparition et de Sa manifestation [c'est-à-dire qu'ils sont tous des déterminations — et donc des signes révélateurs — non pas de l'Absolu en soi, mais de ce que l'on nomme l'effusion de l'Existence (*fayḍ al-wudjûd*) qui se déploie sur toutes choses, que nous allons découvrir par la suite] ». (*Sharḥ*, p.71 ; voir aussi par exemple *Ta'liqât*, p.15, *Âdâb*, p.305-306, *40 hadiths*, p.652, *Ḥamd*, p.13, etc.)

De ce fait, tout mot que l'on utilise pour parler de l'Absolu n'est que *pour se faire entendre*, parce qu'on ne peut faire autrement que d'utiliser des mots. C'est ce que précise Qûnawî dans un passage du *Miftâḥ* annoté par l'Imam :

« *“Si tu as bien compris, il est deux considérations de l'Existence absolue : la première en tant qu'Elle est existence, sans plus, et c'est la Réalité divine”*, cela encore pour se faire entendre, car sinon, par le simple fait de la désigner Elle est rabaisée du degré de l'“Existence en tant que telle” au degré suivant — [dit] de l'Unité occulte (*aḥadiyya ghaybiyya*) —, sans même parler de la qualifier comme étant *la Réalité*, [qualification] qui fait partie des Noms de l'Essence [qui qualifient ce degré de l'Unité occulte].

“Sous cet aspect, comme nous l'avons auparavant signalé, il n'y a en Elle ni multiplicité, ni composition, ni attribut, ni qualificatif, ni nom, ni forme, ni rapport, ni statut, mais seulement pure Existence, et lorsque nous disons « Existence », c'est pour se faire entendre, non pas que ce soit pour Elle un véritable nom”. Statuer, à propos de cette Réalité transcendant tout statut et désignation, qu'elle n'a aucun statut [ce qui revient apparemment à lui conférer un statut, fut-il négatif, et donc à la désigner], est comme de statuer à propos du néant absolu qu'on ne peut rien en dire [alors qu'apparemment on vient d'en dire quelque chose — à savoir qu'on ne peut rien en dire — ; c'est qu'il ne faut pas confondre entre prédication habituelle et prédication au premier degré (*ḥaml shâ'i'* et *awwalî*, voir ci-dessus au chapitre « Les confusions à propos de l'existence ») : l'attribution d'un statut ne concerne que l'idée même que l'on conçoit et dont on parle, et qui est donc bien une réalité existante et déterminée, mais ce que cette idée sert à désigner

[(le néant ou l'Existence en soi) reste non qualifié — l'un parce qu'il n'est rien, l'autre parce qu'il est tout —]. »²⁸⁰ (*Ta'liqât*, p.294 ; *Fanâri* p.78-79)

Le fait que ces mots par lesquels nous parlons de l'Absolu soient utilisés "pour se faire entendre" et désigner, et non pas pour définir ou décrire, est ce qui permet de préserver l'Absolu à la fois de l'assimilationnisme (*tashbîh*) — puisque l'on n'assimile pas la Réalité divine aux limites de l'idée — et d'un transcendantalisme (*tanzîh*) qui ne pourrait déboucher que sur une négation pure et simple — ce qui est absolument inconcevable et indicible, sous tous les rapports et de toutes les manières, n'est plus rien de réel pour nous : on ne peut même plus en avoir l'idée —. C'est ce qui ressort de la suite de l'entretien déjà évoqué entre l'Imam Dja'far Šâdiq et un *zindîq* (reproduit ici avec un commentaire de Moḥammad Redâ Qomshe'î) :

« *Quand je dis Dieu, [dit l'Imam Šâdiq], je ne veux pas établir ces quatre lettres [comme définissant ce qu'Il est], mais je reviens à une idée, à quelque chose qui est créateur et artisan des choses : par ce que les lettres décrivent — c'est-à-dire l'idée — on Le dénomme Dieu, Tout-Miséricordieux, Très-Miséricordieux, Tout-Puissant et d'autres de Ses noms, et Il est Celui qui est servi, le Tout-Puissant et Majestueux.* » [autrement dit, ce que les mots décrivent est une idée qui sert à désigner Dieu : ces idées ne définissent pas l'Essence, elles ne font que renvoyer à Elle à travers un attribut ; Dieu n'est donc pas décrit par ces idées, mais simplement dénommé et désigné].

Moḥammad Redâ Qomshe'î écrit : « Comme le sens apparent des propos de [l'Imam Šâdiq], que la Paix soit avec lui, était que les idées signifiées par les noms sont limitées, or nous n'avons d'autre moyen de connaître le Transcendant que ces idées, donc : ce à quoi elles s'appliquent est limité, or tout limité est chose créée, donc nous ne trouvons qu'une chose créée. *Celui qui l'interrogeait dit alors : « Nous ne trouvons de conçu qu'une chose créée », c'est-à-dire : tout ce à quoi s'appliquent les idées que nous concevons est créé, et nous ne trouvons pas d'idée englobant la totalité des idées de sorte que ce à quoi s'appliquerait cette idée soit increé et créateur des choses.*

[L'Imam], que la Paix soit avec lui, répondit : « *Si c'était comme tu le dis, nous serions exemptés de monothéisme* », c'est-à-dire : si tout ce à quoi s'appliquait une idée limitée était nécessairement limité, nous serions exempté

280 . Cf. cet autre passage de Qûnawî cité par Qomshe'î dans une de ses annotations sur les *Fuṣṭûṣ* (édition par S.Dj.Ashdiyânî, à paraître, n.31 du second chapitre, p.53 de l'épreuve d'édition) : « Sache que la Réalité divine est — de manière incontestée — la pure Existence et qu'Elle est Une d'une unité réelle [...]. Nous disons *unité* pour le mettre au-delà [de la multiplicité] et pour nous faire comprendre, car l'idée d'*unité* telle qu'elle est conçue dans les esprits voilés ne fait pas référence [à cela].

de la doctrine de l'unité, puisque toute chose limitée est composée de ce qu'elle est et de sa limite (*huwiyya wa ḥadd*) [autrement dit d'une réalité existentielle et d'un manque existentiel] [...]. Ce à quoi s'applique l'idée limitée que l'on conçoit doit être limité si elle s'y applique comme nom propre et qualification (*'alâ sabîli l-ismiyya wa t-tawṣîf*), pas si elle s'applique sous un aspect et pour en exprimer quelque chose (*'alâ sabîli l-widjha wa t-ta'bîr*). Or, lorsque nous appliquons des idées et des noms au Transcendant, c'est dans le deuxième sens que nous le faisons, pas dans le premier, parce qu'il n'y a pas moyen et que nous n'avons pas la possibilité de faire autrement, et que « Dieu n'impose à une âme que ce qu'elle peut » (Cor. 2.286).

C'est ce que veut signifier [l'Imam Ṣâdiq], que la Paix soit avec lui, lorsqu'il dit [ensuite] : « *car nous n'avons été chargé que de ce qui est concevable ; mais nous disons que toute chose conçue par [l'intermédiaire] des sens et perçue par eux, que les sens limitent et représentent, est une chose créée* », c'est-à-dire : n'en reste pas à l'application adéquate (*taṭâbuq*) de ce qui est conçu par nous à Celui que nous servons — de sorte que Celui que nous servons serait limité et créé — ; nous n'avons pris [ce qui est conçu] qu'en tant qu'aspect (*widjha*) et pour exprimer [quelque chose] à Son propos, comme cela a déjà été dit à plusieurs reprises.

Ensuite [l'Imam Ṣâdiq], que la Paix soit avec lui, a justifié pourquoi nous sommes chargés de ce qui est concevable : « *parce que la négation c'est le dépouillement [de tout attribut] (ta'tîl) et le néant [...]* », c'est-à-dire : si ces idées que nous concevons ne s'appliquent pas à Lui fut-ce pour en exprimer [quelque chose], il faut les Lui dénier — car il n'y a pas de moyen terme entre la négation et l'affirmation — ; or si tous les concepts et idées sont niés du Transcendant, il faut dépouiller Son essence [de toute réalité], parce que parmi ces idées il y a celles d'existence, d'existant, d'être quelque chose, et que si ces idées Lui sont déniées, Il relèvera du néant — puisqu'il n'est pas de moyen terme entre l'existence et le néant —. (p.103-104) [...]

De ce qu'il a dit en réponse à la question, il ressort qu'il n'est pas de nom pour Sa sainte Réalité et que les noms ne font que L'exprimer — même s'ils sont les noms du Transcendant selon une autre considération qui est celle du niveau de Son Unicité [comme nous le verrons plus loin] —. (p.104-105) [...] Celui qui l'interrogeait dit alors : « *Tu L'as limité puisque tu as établi Son existence !* » ; *Abû 'Abd Allâh répondit : « Je ne L'ai pas limité, je L'ai établi, parce qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre la négation et l'affirmation* ». Le questionneur a dit [cela] parce que l'idée d'existence est limitée comme toutes les autres idées alors que le Transcendant est illimité. (p.105) [...] Ce qu'a dit [l'Imam Ṣâdiq], que la Paix soit avec lui, signifie : je n'ai pas établi l'idée d'existence pour le Transcendant en tant qu'elle s'appliquerait adéquatement à Lui (*'alâ annahu yuṭâbiquhu*) — pour que cela implique qu'Il soit limité par la négation des perfections [qui ne sont pas

comprises dans l'idée d'existence] —, je l'ai fait parce que [...], si l'existence n'est pas établie pour Lui, cela implique qu'elle soit niée, en raison de l'impossibilité de la levée des contradictoires. (p.106) » (D.QAYŞARÎ, *Rasâ'il*, éd. S.Dj.Âshtiyânî, Presses de l'Université de Mashhad, 1357hs/1978, p.103-106),



Dieu inconnu, Dieu révélé

Il nous faut maintenant voir comment l'on passe, au sein de l'Existence, d'un Absolu inconditionné à des existences conditionnées. Nous allons nous laisser guider pour cela par le *Miṣbâḥ al-hidâya ilâ l-khilâfa wa l-wilâya* dont c'est le thème fondamental et auquel l'Imam renvoie généralement dans ses autres œuvres dès qu'il aborde ces questions.

Retour à l'Infini

L'Absolu inconditionné est ici appelé « étrange Phénix » (*'anqâ' mu-ghrib*). Cette désignation symbolique est utilisée par Ibn 'Arabî pour parler de la *materia prima*, la *hayûlâ* des philosophes, qu'il préfère désigner, lui, par un terme dont il rapporte l'invention à l'Imam 'Alî : *habâ'*, qui désigne la poussière, en particulier cette fine poussière de particules en suspension que l'on aperçoit lorsqu'un rayon de lumière brille dans l'obscurité (voir S.ĤAKÎM, *al-Mu'djam aṣ-ṣūfi*, s.v.). Le Phénix est le symbole d'une chose dont on a une idée et dont on parle alors que nul ne l'a jamais vue puisque cette chose n'a pas de manifestation extérieure. Ce qui permet la transposition et l'application de cette désignation aussi bien à la *materia prima* qu'à l'Essence divine, c'est que l'on a une idée et que l'on parle de l'une et de l'autre, alors que toutes deux sont inaccessibles à toute connaissance. La *materia prima* est inconnaissable parce qu'elle est en deçà de toute connaissabilité : seul ce qui existe est connaissable, or la *materia prima* étant pure potentialité d'existence, elle n'a en soi aucune existence effective. L'Essence divine est au contraire inconnaissable parce que, étant infinie et comprenant toutes choses, Elle est au-delà de toute compréhension et connaissabilité.

« Sache [...] que l'Identité occulte unique, étrange Phénix retiré dans l'occultation de l'Identité, [...] est dans une Nébulosité (*'amâ'*), cachée, occultée, dissimulée, [...] hors de portée des espérances des gnostiques [...] : ni

connue d'un Prophète ou d'un Envoyé, ni servie par un serviteur ou un pèlerin spirituel, ni visée par les gens de la connaissance par dévoilement, au point que la meilleure de toutes les créatures a dit : « *nous ne T'avons pas connu comme il se doit (ḥaqqa ma'rifatik), ni adoré comme il se doit* »²⁸¹. On dit en persan :

*Chasseur du Phénix nul ne peut l'être, reprends donc ton piège,
Car ici, à jamais, on n'attrape que du vent.
(Hâfez, ghazal 9)*

Cela a été consigné dans les écrits des gens du cœur qui ont été jusqu'à dire que l'incapacité de connaître était le terme de la connaissance des adeptes du dévoilement²⁸². (*Miṣbâh* 1 p.13)

Cette Réalité divine occulte ne regarde ni avec douceur, ni avec coercition, ni ne Se tourne avec miséricorde ou courroux, vers les mondes occultes et manifestes [...]. Bien plus, en Elle même et sans intermédiaire, Elle ne regarde pas vers les Noms et Attributs [qui constituent les premières déterminations de la Réalité divine] et ne Se manifeste pas dans une forme ou un miroir, [car cette Réalité est inconditionnée et infinie, or tout rapport avec un quelconque degré de manifestation aussi élevé soit-il serait en soi une détermination : il ne peut y avoir de rapport entre l'Infini et le fini]. Occulte préservé de toute apparition, Voilé de la face duquel le voile de lumière ne s'écarte pas, Il est l'absolument Caché, l'Occulte qui n'est pas principe de dérivation (*al-ghayr al-mabda' li-l-mushtaq*). (*Miṣbâh* 2 p.14)

Il y a dans ces derniers mots une allusion aux *Lama'ât* que Fakhr ad-dîn 'Erâqî composa après avoir étudié les *Fuṣūṣ* avec Ṣadr ad-dîn Qûnawî :

« Amant et Aimé sont dérivés d'Amour (*eshieqâq-e 'âsheq-o ma'shûq az 'eshq ast*), et Amour est en soi libre de toute détermination et transcende en Lui-même le fait d'être caché et apparent ; mais par toute manifestation de perfection, du fait qu'elle est Son essence même et Ses attributs, Il s'offre Lui-même à Lui-même dans le miroir de l'Amant et de l'Aimé et Se manifeste à Lui-même Sa propre beauté. [...]

Une Essence une, hors quoi il n'était rien,

Lorsqu'Elle parut, tous les autres parurent :

*Apparent est l'Amant, l'Aimé est son caché. »*²⁸³

281. M.B.Madjlesî, *Mir'ât al-'uqûl*, VIII/146, K. *al-îmân wa l-kufr*, Bâb *ash-shukr*, had.6.

282. Voir l'« entretien intime des connaissants » (*munâdjât al-'arifîn*) du quatrième Imam 'Alî b. Îḥṣayn as-Sadjjâd (*Mafâṭih*, p.127) : « *Tu n'as pas établi pour Tes créatures de voie pour Te connaître si ce n'est par l'incapacité à Te connaître* », dont on trouve l'écho chez Ibn 'Arabî (*Futûḥât*, p.II/255) : « *Gloire à Celui qui n'a pas établi de chemin pour Le connaître si ce n'est l'incapacité à Le connaître* ».

L'Amant, c'est tout état conditionné de créature, épris d'amour pour l'Aimé, la Divinité. L'Amour, Lui, est la Réalité divine inconditionnée qui se manifeste à la fois en l'Aimé et en l'Amant. L'Imam apporte ici discrètement une subtile précision : le *masdar* 'ishq, principe de la dérivation, est intégré à la division tripartite Amour-Amant-Aimé ('ishq-âshûq-ma'shûq), et il correspond donc à "l'inconditionné qui est une des parties de la subdivision" (*lâ bi-sharṭ qismî*), c'est-à-dire l'inconditionné qui inclut toutes les limites mais qui, par cette inclusion même, exclut aussi bien le conditionné — qui est une limite — que le négativement conditionné — qui exclut toute limite — et compose avec eux une triade. Or la Réalité occulte suprême dont il est question ici est "l'inconditionné qui est le tout partagé" (*lâ bi-sharṭ maqsamî*), à quoi correspondrait, dans cet exemple symbolique, la racine 'ayn-shîn-qâf — ce que l'on appelle expressivement en arabe la "substance" (*mâdda*) —, racine jamais révélée en elle-même alors qu'elle est omniprésente aussi bien dans le *masdar* — principe de la dérivation — que dans toutes les dérivées.

Le troisième *miybah* précise alors que le fait d'être caché et occulté qui est rapporté à cette Réalité infinie n'est pas une qualification qui s'oppose à l'apparition et à la manifestation. Comment en serait-il ainsi alors que nous avons vu que :

« Le fait d'apparaître et de faire apparaître est *de* la Réalité de l'existence et *par* la Réalité de l'existence : chaque fois que l'Existence est plus parfaite et plus forte, son apparition et son faire-apparaître sont plus intenses, jusqu'à l'horizon suprême et au niveau sublime du Nécessaire qui est la Lumière des lumières, « **Lumière sur lumière** » (Cor. 24.35) et apparition sur apparition. » (40 *hadiths* 618)

Par quoi l'Existence absolue et infinie pourrait-elle bien être cachée ou occultée ? Qu'est-ce qui pourrait mettre une limite à Son apparition omniprésente ? Rien ! Mais il n'y a non plus rien en dehors d'Elle-même pour qui Elle pourrait être apparente ! L'Existence est en soi cachée par Son infinité même, parce que l'Infini n'a aucun rapport avec le fini, qui est toujours strictement égal à zéro par rapport à l'Infini. Le fait d'être caché et le fait d'être apparent sont des relations à quelque chose par rapport à quoi on est caché ou apparent et impliquent donc la considération d'autre chose que l'Existence en soi : or l'Existence en soi est sans aucune condition ni implication, à plus forte raison implication d'un impossible *autre*, et tout ce qui implique la considération d'un autre qu'Elle est nécessairement un autre degré que l'Existence en soi. En soi, l'Existence n'exclut rien : tout ce qui est, Elle l'est, mais précisément il n'y a qu'Elle à être :

Souverain absolu, Il l'est en permanence,

Absorbé en l'état de Sa propre puissance.

En soi, Il ne sort de Lui-même, là où Il est,

Quand donc irait l'intelligence là où Il est ?

('Attâr)

Pour qualifier cet état, il nous faudrait avoir une idée d'occultation qui n'exclut pas l'apparition, et une idée d'apparition qui ne s'oppose pas au fait d'être caché²⁸⁴, et qui tous deux n'impliquent pas la considération d'un autre... Or nous n'avons pas d'idées inconditionnées, nous n'avons que des idées définies, et il ne peut en être autrement parce que seul l'Infini est infini et que toute expression de l'Infini est une descente vers la manifestation et ses limitations :

« Les mots défailent, l'orateur est muet et l'auditeur sourd, comme l'on dit en persan :

Moi, muet qui a vu, et le monde qui est sourd,

Incapables, moi de dire et le monde d'entendre »²⁸⁵

(*Miṣbâḥ* 3 p.14)

On verra par la suite que les Noms et Attributs divins sont les déterminations à travers lesquelles la Réalité suprême Se fait connaître. De ce fait on dit aussi qu'ils sont « les voiles lumineux de l'Essence unique » (*Sharḥ*, p.69). Mais l'Imam précise à ce propos :

« Lorsque nous disons voiles lumineux, c'est encore par rapport à certaines stations des pèlerins spirituels, car sinon, par rapport aux degrés des autres, c'est de l'associationnisme (*shirk*) [...]. La véritable foi pure d'associationnisme est de croire qu'« **Il est l'Apparent et le Caché, le Premier et le Dernier** » (Cor. 57.3) et que ni Nom, ni Attribut, ni ordre, ni création ne sont le voile de Sa noble face et de Sa splendide lumière [...]. Le véritable gnostique et le croyant dégagé de tous les degrés d'associationnisme — du commun comme de l'élite —, est celui qui ne voit rien d'occulté ou de visible, de caché ou d'apparent, si ce n'est par Lui et pour Lui, et qu'il n'est rien à part Lui pour qu'Il puisse Se dissimuler par cela, qu'il n'y a pas quelque chose en dehors de Lui pour être le voile de Sa face : or une chose ne saurait être le voile d'elle-même. [...]

[Mais] la perfection de cette pureté [de la foi] et la moelle de la vérité est de ne pas Le qualifier par le fait d'être apparent, caché, premier [et dernier],

284 . Voir cette invocation déjà citée de l'Imam Mahdî : « *Ô Caché dans Son apparition et Apparent dans Son occultation et Son retrait secret (yâ bâṭin^{an} fî zuḥûrih wa zâhir^{an} fî buṭûnihi wa maknûnih)* » (*Mafâtîḥ*, p.134, cité dans *Ta'liqât*, p.97).

285 . Vers attribué à Shams Tabrizi, maître de Mawlânâ.

car puisqu'il n'y a pas autre que Lui dans la demeure, pour qui apparaîtrait-il ? et par rapport à qui serait-il occulté ? et d'où viendrait le fait d'être premier ou dernier ? On n'est tel qu'en considération d'une origine et d'une fin, or si toute chose hormis Dieu est vaine et évanescence, il n'y a absolument ni origine ni fin. La perfection de la connaissance est donc que le pèlerin spirituel se reconnaisse déficient et incapable. » (*Sharh*, p.69-70, en note)

« Parlant de ce suprême niveau, le premier maillon de la chaîne des adeptes de la connaissance et commandeur des gens de l'unicité divine [l'Imam 'Alî] a déclaré : « *la perfection de la pureté de la foi, c'est d'écarter de Lui les attributs* »²⁸⁶ ; et le guide des adeptes du pèlerinage spirituel, seigneur des prosternés et des connaissant, [l'Imam 'Alî b. Husayn Zayn al-'âbidîn] a dit de cette présence inaccessible : « *Les attributs se perdent en Toi et les qualificatifs s'évanouissent devant Toi* »²⁸⁷. » (*Âdâb*, p.305)

« Le rapport de tous les degrés de l'existence à la Réalité suprême n'est autre que le rapport d'un rien (*aqallu shay'în*) à l'infini ; bien plus, il n'y a pas de relation entre le Suprême et les choses ! » (*Ta'liqât*, p.239)

« Cette Réalité occulte n'a pas de rapport avec les créatures et est distincte d'elles sous le rapport de la réalité, absolument sans aucune affinité ni point commun entre Elle et elles. Si donc tu entends parmi les propos des proches amis parfaits [parler de] négation de tout rapport, d'absence de point commun, de distinction essentielle, leur propos se rapporte à cela. Et si tu entends des gnostiques qui ont des dévoilements statuer qu'il y a point commun et rapport, voire lever toute altérité (*raf' al-taghâyur wa l-ghayriyya*), cela se rapporte à un [degré] autre que ce degré de l'Unité occulte [...]. (*Miṣbâḥ* 4 p.14-15)

Mais prends garde de ne pas tomber dans les confusions et erreurs perverses des gens du *kalâm* et dans les illusions et mensonges des maîtres de la philosophie formelle, car leur commerce n'est pas fructueux sur le marché de la certitude et leur marchandise ne vaut guère sur la place des gagnants (*maydân as-sâbiqîn*). « **Laisse-les s'enfoncer dans leurs divertissements** » (*Cor.* 6.19) et nier les signes de Dieu et Ses noms, ils ont pour châtement l'éloignement de la réalité de la certitude et le feu de la privation du voisinage des rapprochés.

C'est pourquoi tu les vois nier tout rapport, statuer qu'il y a divergence entre les réalités existentielles et séparer radicalement la Réalité divine des créatures, sans savoir que cela mène à dépouiller Dieu [de toute réalité] [...] ; [tandis que d'autres] professent parfois un mélange [entre la Réalité divine et les créatures] qui mène à l'assimilation, inconscients de la réalité de la transcendence.

286 . IMAM 'ALÎ, *Nahj al-balâgha*, p.39.

287 . IMAM SADIQIYÂD, *Ṣahîfa sadîqîyîya*, du 'â' 32, p.168.

Or le connaissant dévoilé et le *muta'allih* qui parcourt la voie des connaissances spirituelles a deux yeux : avec le droit, il voit le rapport et l'ancantissement [du déterminé dans l'absolu], voire la négation de l'altérité et de la multiplicité ; avec l'autre il voit la négation de cela et l'effectivité des statuts de la multiplicité, et il donne à chaque réalité le droit qui lui est dû (*i'tâ' kulli dhî haqqⁱⁿ haqqah*) [...]. » (*Miṣbâh* 5 p.15)

La Lieu-tenance suprême

« Comme il t'a été dévoilé en ton for intérieur que cette Réalité occulte est trop élevée pour [...] qu'un seul de ceux qui ont besoin de Son effusion (*al-mustafidîn*) puisse la recevoir de Sa transcendance [...], il faut nécessairement — pour qu'apparaissent et surgissent les Noms [qui sont les manifestations des perfections de l'Existence] et que leurs trésors secrets soient dévoilés — qu'il y ait un divin Lieu-tenant (*khalîfa*) occulte qui tienne lieu de [la Réalité divine] pour apparaître dans les Noms et qui réfléchisse Sa lumière dans ces miroirs, cela afin que s'ouvrent les portes des bénédictions, que jaillissent les sources des biens, que brille l'éclat d'un matin éternel et que [dans le cycle de la manifestation] le dernier se rattache au premier : l'ordre est donc venu de la Source occulte dans la langue de l'occulte pour que le voile suprême et la sanctissime Effusion lumineuse (*al-fayḍ al-aqdas al-amwar*) apparaisse dans le revêtement des Noms, Attributs et déterminations, et [l'Effusion] a obéi à Son ordre et l'a exécuté. »²⁸⁸ (*Miṣbâh* 8 p.16-17)

Le premier point important qu'il faut clarifier, en ce qui concerne cette Effusion sanctissime qui tient lieu de l'Essence pour que la lumière de l'Existence puisse se manifester dans les diverses déterminations, est la question de ce qui unit et de ce qui sépare cette Effusion de l'Essence même : toutes deux sont inconditionnées et absolues, mais l'Essence est l'inconditionné qui est le tout partagé tandis que l'Effusion est l'inconditionné qui est une des subdivisions. Dit encore autrement, l'Essence est l'Absolu qui n'est pas limité par le fait d'être absolu (*al-'ârî 'an qaydi l-iṭlâq*), tandis que l'Effusion est l'Absolu pour qui ce caractère s'impose comme une condition. Exprimées ainsi, ces distinctions sont suffisamment obscures pour ne pas vraiment nous éclairer sur ce qu'elles veulent dire. La chose, il est vrai, n'est pas aisée, et

288. Le terme d'effusion (*fayḍ* ou *fayḍân*) « qui, à l'origine désignait l'écoulement de l'eau, fut employé aussi pour le rayonnement de la lumière » (*Et*, art. T.I. de BOER). Sa carrière philosophique semble commencer avec les traductions de textes néoplatoniciens (*Théologie* du pseudo-Aristote). Son emploi est dès lors parallèle à celui de termes tels que *sortie* (*khurûdj*), *écoulement* (*inbidjâs*), *apparition* (*zuhûr*), *illumination* (*'ishrâq*), *diffusion* (*sarayân*), *émanation* (*sudûr*), chacun ayant eu une fortune diverse (*ibid.*). Il est fondamental dans le lexique technique d'Ibn 'Arabî (voir S.Ĥakîm, s.v.).

tout ce à quoi l'on peut se risquer pour tenter de mieux exprimer ce dont il s'agit est de s'adresser au symbole.

Soit celui de l'encre — qui porte en arabe le nom de *mâdda*, *materia* ou *substance* — et de l'écriture. Toutes les lettres de l'écriture arabe sont comme des déterminations du *alif* par modification de sa forme. Mais le *alif* lui-même n'est jamais que la première détermination du point, où plutôt *d'un mouvement qui part du point* (cette précision sera utile par la suite). Le mouvement d'écriture — c'est-à-dire le mouvement même de l'encre, pas celui de l'écrivain — c'est l'effusion de l'encre qui va donner naissance aux diverses déterminations. Indéterminé en soi, et comprenant toutes les déterminations, ce mouvement d'effusion commence par un point, c'est-à-dire une détermination négative, une absence de mouvement, autrement dit : le mouvement négativement conditionné²⁸⁹. Cette première détermination négative, en se distinguant elle-même — et cela bien qu'elle n'apparaisse jamais —, est aussi ce qui introduit une distinction entre l'effusion de l'encre et l'encre en soi : si elle n'était, il n'y aurait tout simplement plus d'effusion de l'encre, et il ne resterait que l'*en-soi*. A partir de ce point, le mouvement donne lieu aux diverses manifestations conditionnées de l'écriture que sont les lettres, à commencer par le *alif* qui est la synthèse de toutes les autres. En lui-même, toutefois — et bien que ce soit lui qui soit à la source de toutes les lettres —, le mouvement d'écriture n'apparaît nulle part : ce qui apparaît c'est quelque chose qui n'est plus mouvement, mais qui en est une détermination fixée. Son indétermination est donc en elle-même une limite qui fait qu'il se situe comme un troisième terme *à part* du négativement conditionné — qui est le point — et du conditionné — qui est la lettre —. L'encre, par contre, est partout omniprésente et fait exister le tout — aussi bien le point et la lettre que le mouvement d'écriture —, tout en étant sans commune mesure avec eux : elle est l'inconditionné qui est le tout partagé²⁹⁰.

289. Mathématiquement, le point est ce qui n'a aucune dimension ; ce que nous voyons comme point n'est pas un point, mais déjà un tracé ; c'est en ce sens que le point est négativement conditionné et en ce sens aussi qu'il n'apparaît jamais, car n'apparaît que ce qui a une dimension.

290. Si l'on veut reprendre le symbole précédent de la dérivation (*ishtiqâq*) en arabe, on dira que l'encre y correspond à la racine (*'ayn-shîn-qâf*, par exemple) — qui est elle aussi nommée *mâdda* (c'est-à-dire *materia* ou *substance*) —. La racine est le fondement et le soutien de tous les mots de la langue qui relèvent d'elle et elle se retrouve omniprésente en tous — aussi bien dans le *masdar* que dans les dérivées —, alors qu'elle n'apparaît jamais comme un élément de la langue dont elle transcende toutes les subdivisions. La langue — qui est le fait de la dérivation — commence donc en réalité par un "représentant" de la racine : le *masdar* ou *principe* de la dérivation. Le *masdar* ne diffère en rien de la racine, si ce n'est par une vocalisation minimale qui suffit pourtant à le distinguer d'elle, et à faire de lui un élément de la langue et de ses subdivisions. La vocalisation est faite, en arabe, de *ḥarakât*, de mouvements, qui donnent la forme (*shakl*) et l'expression (*i'râb*) : c'est aussi ce

Il faut toutefois faire très attention au fait que l'effusion de l'Existence n'est *en rien* analogue aux mouvements matériels. On pourrait plutôt parler d'un "mouvement de prise de conscience", quelque chose que l'on peut se représenter par ce qui se passe en nous lorsque l'on fixe sa conscience sur soi-même pour faire une "lecture" de ce qui est en nous. La conscience que nous avons de nous-mêmes est permanente et — même si l'on n'y prête pas attention — comprend synthétiquement la totalité de nous-mêmes, de tout ce que nous sommes, de tout ce que nous comprenons en nous. Mais nous pouvons "lancer" cette conscience pour la fixer à divers niveaux. D'abord au niveau d'une prise de conscience de *soi sans rien d'autre* : cette première détermination négativement conditionnée du mouvement de prise de conscience est proprement ce qui fait exister ce mouvement comme quelque chose de distinct de la pure conscience ; sans cette première prise de conscience — qui se distingue des autres par l'exclusion de tout autre que *soi* —, il n'y a plus de mouvement, il ne reste que la pure conscience. Prise de conscience, ensuite, de tout ce que l'âme (ou le *soi*) comprend — ses facultés et ses connaissances, qui toutes ne font qu'un avec elle — globalement ou dans le détail, à des niveaux multiples. Tous les niveaux de ce mouvement de prise de conscience sont des degrés de l'existence de l'âme ; de même, chaque niveau de l'effusion de l'Existence est un degré de la Connaissance divine.

« Le moyen (*mirqât*) du pèlerin gnostique pour s'élever à de telles connaissances — et même à toutes les réalités — est la connaissance de l'âme (ou de soi, *ma'rifat an-nafs*) : attache-toi donc à acquérir cette connaissance car elle est la clé des clés, le flambeau des flambeaux, celui qui la connaît, connaît son Seigneur. [référence au hadith « *Qui se connaît lui-même connaît son Seigneur* », voir ÂMIDÎ, *Ghirar al-ḥikam (taṣnīf)*, p.232, had.4637] » (*Miṣbâḥ* 13 p.18)

Parce que l'âme est "à l'image de Dieu", connaître la manière dont elle produit son monde intérieur est un moyen d'approcher la compréhension du processus de manifestation de l'Existence. Contrairement à ce que l'on a pu penser, les connaissances ne sont pas des choses installées dans le connaissant (*qiyâm ḥulûlî*), mais des déterminations du connaissant lui-même (*qiyâm ṣudûrî*) — on parlera d'identité du connaissant et du connu (*ittiḥâd al-'âqil wa l-ma'qûl*) —. Les idées et images que nous concevons — qu'elles aient un support extérieur, comme dans la perception sensible, ou non — apparaissent en réalité en nous par une effusion qui provient du tréfonds de l'âme. C'est nous qui, du plus profond de nous-mêmes, par un pouvoir créateur de l'âme (*khallâqiyat an-nafs*) qui est à l'image du Pouvoir créateur divin, faisons

mouvement minimal que l'on nomme Effusion qui inaugure la mise en forme et l'expression de l'Existence.

apparaître des idées ou des images en nous-mêmes, que l'on soit conscient ou non de ce processus. Idées et images sont donc en nous comme quelque chose qui provient de nous (*qiyâm şudûrî*), pas comme quelque chose d'installé dans autre chose (*qiyâm hulûlî*). Et notre rapport à ces objets réels et immédiats de notre connaissance — les choses extérieures n'en étant l'objet que par leur médiation, par reflet et par incidence —, ce rapport n'est pas une relation entre deux choses (*idâfa maqûliyya*), mais une relation illuminative (*idâfa ishrâqiyya*) : c'est par l'effusion même de notre conscience que les idées et images, synthétiquement comprises en nous-mêmes, sont actualisées à divers degrés qui sont autant de déterminations de cette effusion de la conscience. Il ne s'agit donc en tout cela que d'une relation interne à l'âme, qui se manifeste elle-même à elle-même, à des niveaux multiples, déterminée par des "formes connaissables" effusées d'elle-même. Or cette effusion de la conscience n'est pas une seconde conscience ou une nouvelle conscience de l'âme : elle n'est autre que la conscience permanente que l'on a de soi-même et de tout ce que nous comprenons, seulement maintenant *cette conscience se déploie intérieurement pour se manifester à elle-même*, ne se distinguant de la pure conscience permanente que par les déterminations qu'elle actualise et qui, du même coup, l'actualisent elle.

De même, l'effusion de l'Existence ne doit surtout pas être envisagée comme une nouvelle Existence ou comme une autre Réalité divine, pas même comme une émanation — car cela impliquerait encore une certaine altérité, une sortie d'une chose à partir d'une autre —. Il s'agit d'un premier déploiement purement interne de l'Existence qui Se manifeste à Elle-même en actualisant ces déterminations que l'on nomme Noms, Attributs et déterminations immuables (*a'yân thâbita*), manifestations qui sont autant de degrés de connaissance et de connaissabilité de la Réalité divine (*anhâ' ta'aqqulâti l-Haqq, şuwar ma'qûliyyati l-Haqq*) : connaissance que l'Existence a d'Elle-même, de tout ce qu'Elle est et de toutes les possibilités qu'elle comprend en Elle-même. C'est par l'actualisation même de ces déterminations, qui sont des niveaux de connaissance — à commencer par la première détermination négative qu'est la connaissance de l'Essence par l'Essence en excluant toute autre chose —, que l'Effusion sanctissime se distingue de l'Existence en soi, car sans cela, il n'y a plus d'effusion, mais seulement la pure Existence.

C'est pourquoi l'Effusion sanctissime, réalité essentielle de l'Existence qui se déploie (*wudjûd munbasitî*), est « un voile lumineux dont l'essence est dominée (*maqûr adh-dhât*) et l'entité anéantie (*mundakkat al-inniya*) dans l'Identité occulte sans détermination ni qualification » (*Mişbâh* 7 p.16) : sans les déterminations qui lui adviennent, cet « occulte mêlé » (*ghayb mashûb, Mişbâh* 22 p.23) s'évanouit complètement dans la pure occultation de l'Existence absolue dont plus rien ne le distingue.

Les déterminations de l'Effusion sanctissime

« Cette Lieu-tenance [...] est la porte des portes de l'apparition et de l'existence, la clé des clés de l'occulte et du manifeste (*shuhûd*).

C'est la station de "l'auprès" (*al-'indiyya*) en laquelle se trouvent les clés de l'occulte que ne connaît que Lui [référence au verset : « **auprès de Lui se trouvent les clés de l'occulte...** », Cor. 6.59] ; par elle les Noms sont apparus après avoir été cachés et les Attributs ont fait surface après avoir été dissimulés.

C'est le voile suprême en la Présence duquel petits et grands, riches et pauvres s'anéantissent [aucune détermination, quel que soit son rang dans la hiérarchie des états de l'existence, ne pouvant ainsi parvenir à l'Essence].

C'est l'espace infini qui surplombe le Trône (*'arsh*), ni vide [parce qu'il contient tout], ni plein [parce qu'il n'est rien de déterminé en lui], (*alladhî lâ khala' fihî wa lâ mala'*).

Ce sont "les transcendantes lumières de Sa face" (*subûhât wadjjih*) qui, si les voiles lumineux [des Noms] et ténébreux [des déterminations] étaient écartés, incendieraient tout ce qu'atteint Son regard (voir *Bihâr al-anwâr*, LV/54, fin du had.13).

[...] « Dis : "si l'océan était encre pour les paroles de mon Seigneur, l'océan s'épuiserait avant que ne s'épuisent les paroles de mon Seigneur" » (Cor. 18.109) ; que serait-ce alors pour le principe des paroles et la source des signes ! » (*Miṣbâh* 26 p.26-27)

« Ce Lieu-tenant divin et cette sainte réalité, qui est le fondement de l'apparition, doit nécessairement avoir un aspect occulte tourné vers l'Identité occulte [ce sera le niveau de l'Unité occulte et essentielle, négativement conditionné par l'exclusion de tout autre] — et par cet aspect il n'apparaît jamais — et un aspect vers le monde des Noms et Attributs, par lequel il se manifeste en eux et apparaît dans leurs miroirs en la Présence de l'Unicité synthétique [ce sera le niveau de l'Unité synthétique, Présence du Nom Suprême *Allâh* qui contient en lui tous les Noms, première détermination positive de l'Effusion sanctissime]. » (*Miṣbâh* 9 p.17)

Le niveau de l'Unité

Dans son effusion, l'Existence se manifeste d'abord Elle-même à Elle-même en Elle-même, en excluant tout autre. Ce degré ne se distingue de celui de l'Existence en soi — toujours consciente d'Elle-même et de toutes Ses perfections — que par cette détermination négative, exclusive de toute altérité, que l'on peut comparer à la concentration de la conscience en un point qui est pure *connaissance de soi*. En effet, comme le fait remarquer 'Abd al-Karîm Djîlî dans son *Insân kâmil*, cette manifestation essentielle n'a pas de reflet plus parfait dans la création que la concentration de la conscience en soi-

même : « Lorsque tu te plonges en toi-même, que tu oublies toute considération se rapportant à toi et que tu te retires en toi-même de tous tes aspects extérieurs, tu te retrouves toi-même en toi-même sans que rien ne te soit attribué de ce qui te revient » (éd. du Caire, 1949, p.25). A ce niveau de la connaissance de l'Essence par l'Essence, la présence de toute détermination, ou même simplement d'une relation avec une détermination, est donc exclue, et c'est ce niveau *négativement conditionné* (*bi-shart' lā*) qui, en tant que première détermination, consacre l'actualisation de l'Effusion sanctissime et en constitue ainsi l'aspect caché et occulte. Les gnostiques de l'école d'Ibn 'Arabî donnent à ce degré le nom de niveau de l'Unité (*maqâm al-ahadiyya*), ou plus précisément, pour le distinguer d'autres degrés désignés par le même terme, de l'Unité occulte ou essentielle (*ahadiyya ghaybiyya, dhâtiyya*) (voir S. HAKÎM, *op.cit.*, s.v., 1165-71). En cette présence, l'Existence s'est comme concentrée en un point qui est l'Un, mais un point qui, il ne faut pas l'oublier, est tout, même s'il exclut la présence de quoi que ce soit de déterminé.

C'est là qu'intervient l'amour de l'Essence pour Elle-même, qui n'est autre qu'une « détermination de l'aspect occulte de la sanctissime Effusion » (*Ta'liqât*, p.24 ; voir *Qaysari*, p.13, 18). La connaissance de l'Essence par l'Essence implique en elle-même l'amour de l'Essence par l'Essence, parce que l'Essence est en soi, par Sa perfection, digne d'être aimée ; parce que l'Essence en tant que parfaite ne peut qu'aimer ce qui est parfait ; parce que, en tout cela, « l'Aimant, l'Aimé et l'Amour sont l'Essence même » (*Ṭalab*, p.47). Or, de même que, dans la contemplation de Son essence, l'Existence contemple aussi toutes Ses perfections et toutes Ses possibilités de manifestations, de même, l'amour de l'Essence pour Elle-même est aussi amour de toutes Ses perfections et amour pour leur manifestation et apparition.

« L'amour de Son Essence implique l'amour de Ses effets (*âthâr*), de manière conséquente et dérivée [de l'amour de l'Essence] pas indépendamment [par amour pour les effets eux-mêmes]. Sa connaissance de Son Essence est connaissance d'autre que Lui au degré [même] de Son Essence [puisqu' toutes les possibilités de manifestations y sont comprises], et cause de Sa connaissance d'autre que Lui dans le miroir du détail [par la manifestation de toutes les possibilités comprises en Lui], et il en va de même de Son amour [c'est-à-dire que Son amour pour Son Essence est amour d'autre que Lui au degré même de l'Essence, puis cause de l'amour pour autre que Lui dans le miroir de la manifestation détaillée]. Sa volonté, attachée aux choses d'une manière pure de toute trace de changement et de cessation, est due au fait que l'Essence est agréée et aimable, pas que les choses soient indépendamment agréées et aimables. C'est ce à quoi fait allusion le célèbre hadith saint

« *J'étais un trésor caché ; J'aimai à être connu et J'ai donc créé les créatures afin d'être connu* »²⁹¹. L'amour de l'apparition de l'Essence, de ce qu'Elle soit connue (*ma'rûfiyyatuhâ*), est donc amour de l'Essence, pas des choses. » (*Talab*, p.45)

« Lorsque l'Amour essentiel s'est attaché à la contemplation de l'Essence dans le miroir des Attributs, Il a fait apparaître le monde des Attributs et S'est manifesté par [Sa] manifestation essentielle en la présence de l'Unicité, d'abord dans un miroir synthétique, puis dans d'autres miroirs selon l'ordre de leur mérite et de l'ampleur ou de l'étroitesse des miroirs. (*Miṣbâh*, nûr 3 p.44-45)

Le niveau de l'Unicité

Dans Son effusion, l'Existence Se manifeste alors Elle-même à Elle-même, mais dans le miroir de Ses perfections cette fois. Elle Se manifeste ainsi Ses perfections dans leur multiplicité, mais une multiplicité qui ne relève que de la représentation conceptuelle toutefois, pas du référent, car il n'y a pas là plusieurs réalités, mais seulement les perfections existentielles — appelées Noms et Attributs — d'une Réalité divine unique, contemplées au sein même de cette unique Réalité divine : c'est pourquoi ce degré est nommé niveau de l'Unicité (*maqâm al-wâhidiyya*). Ici, l'illimité manifeste à Lui-même, dans le détail, chacune des réalités limitées qu'Il contient, *sans pour autant que ces réalités limitées aient la moindre existence déterminée*, car sinon il y aurait une multiplicité réelle de choses en présence. Comme la lumière puissante inclut toutes les intensités de lumière moindres, sans que celles-ci existent en elle avec leurs déterminations propres, de même les moindres intensités d'existence sont contenues au sein de l'Existence illimitée, sans pour autant qu'elles existent en elles-mêmes, en tant qu'existences déterminées ; et ces existences limitées sont connues de l'Existence illimitée en tant que *déterminations d'existence, possibles en tant que déterminations, mais actuellement comprises en Elle sous le rapport de leur existence* — car rien n'est en puissance dans l'Existence absolue —. Autrement dit, la lumière puissante contient les lumières plus faibles sans être limitée par leurs limites, et sans être non plus la somme de ces limites : ces limites sont purement et simplement exclues en elles-mêmes, seul étant présent leur contenu positif de lumière. De même les existences limitées sont comprises dans l'Existence, non pas sous le rapport de leur limitation, mais sous le rapport de leur existence, et c'est

291 . Ce célèbre hadith n'a, semble-t-il, aucune chaîne de transmission reconnue. C'est pourquoi il est refusé en tant que hadith par de nombreux savants, même s'ils admettent l'authenticité de son sens, sens que l'on retrouve impliqué dans le verset « *Je n'ai créé les djinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent* » (Cor. 51.56) c'est-à-dire, selon un commentaire d'Ibn 'Abbâs, pour qu'ils Me connaissent (voir S.ĤAKĪM, p.1266, n.34).

pourquoi il s'agit bien de perfections existentielles, de Noms et Attributs de l'Existence, pas de manques existentiels.

Cette détermination est donc la deuxième détermination de l'Effusion sanctissime — puisque l'état négativement conditionné (*bi-sharṭ lā*) est une forme de détermination —, mais il s'agit de la première détermination en tant que *conditionnée par quelque chose* (*bi-sharṭ shay'*). L'Existence est cette fois conditionnée, non pas par l'exclusion de tout autre, mais par Sa prise en compte d'Elle-même — de l'Existence — en chacune de Ses propres déterminations — parce que chacune de ces déterminations est *existence* —, autrement dit par la considération de l'Existence *avec* tous Ses attributs de perfection et toutes les possibilités qu'Elle comprend. Si « Un (*aḥad*) est le Nom de l'Essence en considération de l'élimination de toutes les considérations et de l'exclusion de toutes les déterminations »²⁹², l'Essence est au contraire qualifiée d'unique (*wāḥid*) « en considération de l'affirmation de toutes les considérations et déterminations, qui sont infinies » (*Latā'if al-i'lām*²⁹³, cité par S.Ḥakīm, p.1162, n.5)²⁹⁴. L'Essence n'en est pas pour autant démultipliée, « car une chose ne se démultiplie que par des déterminations existentielles [autrement dit par des déterminations existant en tant que telles], pas par des statuts, des relations et des rapports [internes] » (*Futūḥāt*, p.294).

Etant donné que cette détermination comprend une multiplicité, il y a encore des distinctions à envisager en son sein : l'Illimité, manifestant pour Lui-même chacune des réalités limitées qu'Il contient sous le rapport de leur existence, les manifeste hiérarchiquement : de la limite la plus englobante jusqu'aux limites les plus inférieures qui ne sont plus qu'englobées. Toutes les perfections sont donc d'abord manifestées ensembles dans une première détermination synthétique qui comprend toutes les autres, parce que nécessairement, avant d'être déterminée par quoi que ce soit, l'Effusion est déterminée par quelque chose qui est la synthèse de toutes les choses. Ce degré est parfois appelé première Unicité (*wāḥidiyya ūlā*), mais l'Imam préfère la nommer Unité synthétique (*aḥadiyyat al-djam'*) : c'est le niveau du Nom suprême (*ism a'zam*), celui qui contient en lui tous les autres Noms et à partir duquel se

292. Même expression chez *Fanārī*, p.63, mais comme on l'a vu il faudrait préciser qu'il s'agit des considérations et déterminations *positives* ; ainsi que le remarque l'Imam en note : « En réalité l'élimination de toutes les déterminations et considérations se rapporte à Elle [l'Essence en tant que telle], pas à l'Unité, car on y considère d'une certaine manière les Noms de l'Essence [qui impliquent l'exclusion de tout autre que Lui] » (*Ta'liqāt*, p.279).

293. M.Chodkiewicz rejette catégoriquement l'attribution de cet ouvrage à S.D.Ḥunawī et pense qu'il serait de S.D.Farḡhānī.

294. Cf. *Fuṣūṣ*, p.105 : « L'unité de Dieu sous le rapport des Noms divins [...] est l'unité de la multiplicité, et l'unité de Dieu sous le rapport de l'indépendance par rapport à nous et aux Noms est l'Unité même (*aḥadiyyat al-'ayn*) ».

développera toute la hiérarchie du monde des Noms divins, encore nommée Présence des Noms.

« La première chose à effuser de la Présence de l'Effusion sanctissime et du Lieu-tenant suprême est la Présence du Nom suprême, c'est-à-dire du Nom *Allâh* en son état déterminé comme réunissant tous les Noms et Attributs et se manifestant dans toutes les apparences et tous les signes, parce que la première détermination de la Réalité divine indéterminée est toutes les déterminations et apparitions. Tout Nom ou Attribut n'est lié à cette sanctissime Effusion que par l'intermédiaire du Nom suprême, chacun selon son état propre. » (*Miṣbâḥ* 10 p.17)

Un point vient ici illustrer la précision de l'Imam dans l'emploi du vocabulaire technique d'Ibn 'Arabî. Pour lui, en conformité avec l'emploi qu'en fait le maître lui-même (voir par exemple *Futûḥât* II/232, III/267) — mais en contradiction avec celui de la plupart de ceux qui utiliseront ce terme par la suite, dont de nombreux maîtres de son école (voir en particulier 'AR.KÂSHÂNÎ, *Iṣṭilâḥât as-ṣūfiya*, s.v.) —, c'est à ce niveau de l'Unicité et de la Présence des Noms, et non pas à l'Essence, que s'applique la dénomination de "trésor caché" tirée du hadith saint déjà mentionné plus haut²⁹⁵.

« *J'étais un trésor caché ; J'aimai à être connu*, c'est-à-dire : J'aimai à connaître Mon Essence au niveau du trésor, qui est le niveau de l'Unicité en laquelle se trouve la multiplicité cachée des Noms ; *J'ai donc créé les créatures* afin de me manifester de la Présence des Noms dans les déterminations créaturelles et de Me connaître dans les miroirs détaillés. » (*Ta'liqât*, p.56 ; cf. *ibid.*, p.24-25)

« Le trésor caché est le niveau de l'Unicité et des Noms et Attributs, le niveau où sont réunis les trésors et les multiplicités, la science essentielle des Noms et Attributs, le niveau de la synthèse. Quant au niveau du pur Absolu par rapport à toutes les limitations et à l'enfermement en quelque chose de positif ou de négatif, il est [...] absolu par rapport au fait d'être trésor, d'être caché et de toutes autres qualifications de Majesté — qui se ramènent au fait d'être caché — et de Beauté — qui se ramènent au fait d'être trésor — [...]. » (*Ta'liqât*, p.304-305, critique de *Fanârî*, p.126)

La Nébulosité

La sanctissime Effusion est donc comme un intermédiaire (*barzakh*), d'abord entre l'Essence et le niveau de l'Unité, puis entre cette dernière et la multiplicité des Noms et Attributs (voir *Serr*, p.93). C'est pourquoi elle cor-

295. Lorsque je préparais ma maîtrise, en 1988, M.Chodkiewicz avait déjà attiré mon attention sur cet emploi précis du terme chez Ibn 'Arabî.

respond pour l'Imam à cette "Nébulosité" ('amâ') à laquelle le Prophète aurait fait allusion lorsqu'un bédouin lui demanda un jour : « *Où était notre Seigneur avant qu'Il ne crée les créatures ?* » Le Prophète répondit : « *Il était dans une Nébulosité, sans air en dessous ni au-dessus* »²⁹⁶. Les gnostiques appliquent ce terme de "Nébulosité" à divers degrés — ce qui illustre une fois de plus la difficulté qu'il y a à se repérer dans des textes dont le vocabulaire technique est loin d'être unifié —.

« On a dit que c'était la Présence de l'Unité parce qu'elle n'était pas objet de connaissance et qu'elle est donc dans le voile de la Majesté. [voir par exemple *Qaysarî*, p. 11, 175 ; 'AR. KÂSHÂNÎ, *Istîlâhât as-sûfiya*, p. 131]

On a dit aussi que c'était l'Unicité et la Présence des Noms et Attributs, parce que la nébulosité est un fin nuage entre le ciel et la terre et que cette Présence est intermédiaire entre le ciel de l'Unité et la terre de la multiplicité. [voir par exemple *Qaysarî*, p. 13, *Fanâri*, p. 75]

Nous disons quant à nous²⁹⁷ qu'il semble bien que la réalité de la Nébulosité soit la Présence de l'Effusion sanctissime et du Lieu-tenant suprême, car c'est Elle la Réalité divine que nul ne connaît en Son niveau occulte, et c'est Elle qui est l'intermédiaire entre [d'une part] la Présence de l'Unité oc-

296. IBN ABÎ DJUMHÛR AHJÂ'Î, *'Awâli l-layâli* V54, had.79 ; voir aussi les *Concordances...* de Wensinck, s.v. — Si ce propos fut tenu, il faut l'entendre comme une application de l'injonction faite au Prophète et aux Imams de parler aux gens à la mesure de leur intelligence. Quelle aurait été la tête de ce bédouin si le Prophète lui avait répondu de la manière dont répondront plus tard les Imams dans un autre contexte culturel et à des personnes mieux disposées à comprendre leur propos (*uṣūl al-Kāfi*, K. at-tawhîd, Bâb al-kawn wa l-makân, I/88-90) : « *Où ? est une question concernant le lieu, or Dieu était sans lieu* » (l'Imam 'Alî à un rabbin ; had.5) ; « *Comment donc ! alors qu'Il n'a pas de où, qu'Il n'est pas en quelque chose, ni sur quelque chose, et qu'Il n'a pas créé de lieu pour là où Il est !* » (Imam Bâqir, had.3) ; « *Tu as dit quelque chose d'impossible, Zurâra, interrogeant sur le lieu alors qu'Il n'a pas de lieu* » (Imam Bâqir, had.7) ; « *Dieu a fait le lieu sans [qu'Il ait de] lieu* ('ayyana l-ayn bilâ ayn) » (Imam Riḍâ, had.2) ; (*Tawhîd as-Ṣadûq*, Bâb nafyi l-makân wa z-zamân..., p.173-184) : « *Celui qui prétend que Dieu est dans quelque chose ou de quelque chose ou sur quelque chose est un associateur* », « *S'Il était dans un lieu Il serait adventice (muḥdath), car tout ce qui est en un lieu a besoin d'un lieu, or le besoin est un attribut de ce qui est adventice, pas de ce qui est éternel* » (Imam Ṣâdiq, had.9 et 11). Toutefois le propos, à la mesure de quelque intelligence qu'il soit, ne peut en aucun cas être mensonger et doit, comme pour les expressions coraniques du même ordre, exprimer la vérité sous une forme qui permet de retourner à cette vérité par reconduction du sens (*ta'wîl*).

297. Dans un passage des *Ta'liqât* sur le même thème, l'Imam précise que cette interprétation est faite « en élargissant le terme de création afin qu'il inclut les déterminations des Noms » (*Ta'liqât*, p.18), cela en conformité avec l'emploi de ce terme dans certains hadîths, comme celui-ci, rapporté de l'Imam Ṣâdiq, que la Paix soit avec lui : « *Le Nom de Dieu est autre que Lui, et toute chose à quoi s'applique le nom de "chose" est créée, sauf Dieu [...]* » (*uṣūl al-Kāfi*, I/113, K. at-tawhîd, Bâb ḥudûth al-asmâ', had.4).

culte et de l'Identité qui n'apparaît point et [d'autre part] la Présence de l'Unicité en laquelle se trouve une multiplicité indéfinie (*kam shi 'ta*)

Nous ne l'avons pas appliqué à la Réalité occulte parce que la question portait sur "le Seigneur" et que cette Réalité n'est pas qualifiée par un Attribut ; ni à la Présence de l'Unicité parce que c'est le niveau en lequel est envisagée la multiplicité cognitive. » (*Miṣbâh* 31 p.29)

« Certains [dont Ibn 'Arabî, voir par exemple *Futûhât* II/310, 313, 331, 395, IV/465] ont dit que c'était l'Effusion qui se déploie [pour donner existence à la multiplicité des êtres, Effusion qui est, nous le verrons, le prolongement de l'Effusion sanctissime et] qui est l'intermédiaire par excellence faisant la séparation entre le ciel de l'Unicité et les terres des déterminations créaturelles : sous le rapport de certaines considérations [que nous allons découvrir tout de suite] cette éventualité convient mieux. [...]

Cela peut aussi être une désignation du Nom suprême du fait qu'il est intermédiaire entre l'Unité occulte et les déterminations éternelles (*a'yân thâbita*) dans la Présence du Savoir (*ḥadrat 'ilmīyya*) [comme nous le verrons au chapitre suivant].

Il y a encore une autre éventualité, c'est que ce soit une désignation de l'Essence en tant qu'Elle est dans une Nébulosité, c'est-à-dire sous le voile des Noms de l'Essence ; ou [encore] une désignation de l'Unité essentielle en tant qu'Elle est sous le voile de l'Effusion sanctissime ; ou de celle-ci en tant qu'Elle est sous le voile des Noms dans la Présence de l'Unicité ; ou de celle-ci en tant qu'Elle est sous le voile des déterminations [immuables] ; ou de l'Effusion sainte [l'Effusion qui se déploie] en considération de son voilement par les déterminations créaturelles. » (*Ta'liqât*, p.18)

« En réalité, la Nébulosité et le Souffle du Miséricordieux (*nafas ar-Rahmân*) ont une réalité essentielle et une réalité diluée (*ḥaqīqa, raqīqa*), une face cachée et une face apparente (*bâṭin, zahîr*), un aspect occulte et un aspect manifeste (*ghayb, shahâda*), comme c'est le cas pour toutes les réalités métaphysiques [...]. La réalité essentielle, la face cachée et l'aspect occulte est l'Effusion sanctissime et la première manifestation, seulement, en considérant la fonction d'intermédierité et [en considérant] l'Unité synthétique, on l'appelle Nébulosité, et en considérant son apparition dans la multiplicité des Noms essentiels, on l'appelle Souffle du Miséricordieux. La réalité diluée, la face apparente et l'aspect manifeste est la manifestation relevant de l'Activité divine d'apparition (*at-tadjallî az-zuhûrî al-fi'li*), la sainte Effusion et l'Existence qui se déploie, seulement, en considérant la fonction d'intermédierité on l'appelle Nébulosité, et en considérant le déploiement et l'apparition dans les [multiples] degrés des déterminations on l'appelle Souffle du Miséricordieux [C'est là la considération évoquée précédemment pour justifier l'application par Ibn 'Arabî du terme de Nébulosité à la sainte Effusion]. » (*Ta'liqât*, p.292-293 ; voir encore *Ta'liqât*, p.117, 234, 284, 308)

Il est Dieu, Un

Selon l'Imam, le début de la sourate *at-tawhîd* (Cor. 112) — « **Dis** : « **Il est Dieu, Un...** » — fait allusion aux diverses déterminations de l'Effusion sanctissime²⁹⁸ :

« On a donc vu qu'après la Sainte Essence en tant que telle il est trois autres niveaux et lieux de contemplation (*mashhad*) : le niveau de l'occulte Un (*ghayb-e aḥadî*) ; le niveau de la manifestation par l'Effusion sanctissime — auquel il se peut que la Nébulosité mentionnée dans le hadith prophétique soit une allusion — ; et le niveau de l'Unicité qui, en tant qu'Unité [synthétique], est le niveau du Nom suprême et qui, en tant que multiplicité détaillée, est le niveau des Noms et Attributs [...]. (Voir aussi un autre résumé de ces niveaux dans *40 hadiths*, p.624-625)

Après cette introduction nous dirons que «**Il**» (*howa*) peut être²⁹⁹ une désignation du niveau de l'Effusion sanctissime — qui est la manifestation de l'Essence avec la détermination des Noms de l'Essence — ; *Allâh* [ou **Dieu**] désignerait le niveau de l'Unité synthétique des Noms — qui est la Présence du Nom suprême — ; **Un** désignerait le niveau de l'Unité. De ce fait, le noble verset aurait pour propos d'établir que ces trois niveaux, alors même qu'ils impliquent une multiplicité sous le rapport de la multiplication des Noms, sont sous le rapport de la réalité au comble de l'unité : la manifestation par l'Effusion sanctissime, sous le rapport du niveau apparent est **Dieu** et sous le rapport du niveau caché est **Un**.

«**Il**» peut aussi désigner le niveau de l'Essence : comme [le pronom] «il» désigne la personne absente (*eshâre-ye ghaybiyye*), il désigne en réalité l'inconnu. *Allâh* et **Un** désigneraient les niveaux de l'Unicité et de l'Unité. Ainsi [le verset] fait connaître l'Essence, qui est l'inconnu absolu, par les

298. Ce commentaire s'inspire des pages des *Futûhât* consacrées à cette sourate (II/578-582, *faṣl al-manâzil*, *faṣl* 272).

299. Dans ses interprétations du Coran, l'Imam parle toujours, nous aurons l'occasion d'en voir plusieurs exemples, en termes de possibilité ou de probabilité :

« Parmi les choses interdites en islam, il y a le commentaire par l'opinion (*tafsir be ra'y*), chacun faisant correspondre le Coran à ses propres opinions : quelqu'un qui est matérialiste fait correspondre des versets du Coran à ses opinions, et c'est son opinion qui commente et interprète le Coran ; quelqu'un qui, par exemple, est homme de spiritualité interprétera [en ce sens] tout [verset] du Coran qui lui tombe sous la main... Nous devons nous garder de tous ces côtés. C'est pourquoi nous avons les mains liées en ce qui concerne le commentaire du Coran. Il n'y a pas toute latitude pour pouvoir attribuer au Coran tout ce qui vient à l'esprit [en disant que] : voilà le Coran, il dit ceci... De ce fait, si je dis quelques mots concernant le commentaire de certains versets du Noble Coran, je ne dis pas ce que qu'il veut dire soit cela : j'en parle comme de probabilités, et non pas de manière catégorique comme quoi « c'est cela et pas autre chose ! » [...] Ce que nous comprenons à notre sens, nous l'attribuons au Coran en tant que probabilité. » (*Hamd*, p.5-6)

Noms de l'Essence [au niveau de l'Unité] et les Noms d'attributs [au niveau] de l'Unicité. C'est en réalité une indication que l'Essence est occulte, au-delà de tout espoir, que passer son temps à réfléchir sur l'Essence est cause de perte, et que ce qui est l'objet de la connaissance des gens de Dieu et des connaissant par Dieu sont les niveaux de l'Unicité et de l'Unité : l'Unicité pour le commun des gens de Dieu et l'Unité pour l'élite des gens de Dieu. » (*Ādāb*, p.306-307)

« Le fait que *Allāh* précède Un — alors que les Noms de l'Essence ont la priorité dans la considération — peut être une allusion au niveau de la manifestation dans le cœur du pèlerin spirituel, parce qu'en ce qui concerne les manifestations relevant de l'Essence dans les cœurs des proches amis, ce sont d'abord les manifestations par les Noms d'attributs — qui sont en la Présence de l'Unicité — qui ont lieu, et ensuite par les Noms de l'Essence en l'Unité.

[Quant à] la mention de *Allāh* et l'exclusivité qui lui est faite parmi les Noms — alors que, selon la nature du cheminement spirituel et de la marque des manifestations, c'est d'abord par les apparences du Nom *Allāh*, qui sont les autres Noms, que se font les manifestations, en conformité avec le cœur du pèlerin, et que ce n'est qu'ensuite, en fin d'accomplissement du cheminement au sein des Noms d'Attributs, qu'a lieu la manifestation par le Nom *Allāh* — [elle] peut être due à deux points : soit que ce soit une indication que la manifestation par tout Nom est manifestation par le Nom *Allāh* — en raison de l'identité de l'apparent et de l'apparence, tout particulièrement en la Présence de la Divinité — ; soit que ce soit une indication du terme du cheminement dans l'Unicité : tant qu'il n'est pas réalisé, le pèlerin n'entame pas le cheminement dans l'Unité. » (40 *hadiths*, p.653)

« Il semble donc que [la sourate] dise ceci : "O Muḥammad, toi qui t'es extrait de l'horizon de la multiplicité et des déterminations, qui t'es défait par la voie de l'amour (*be qadam-e 'eshq-o moḥabbat*) de toute trace de multiplicité des Noms, Attributs et déterminations, en [ta] station de la manifestation de l'Effusion sanctissime au niveau de l'Identité occulte et de la pure Unité, dis³⁰⁰ :

- Il — qui fait allusion aux niveaux de l'Essence, de l'Identité occulte ou des Noms de l'Essence —, bien qu'il soit l'occulte absolu, est *Allāh*, qui est le niveau de la synthèse des Noms et la Présence de l'Unicité ;

- or cette multiplicité des Noms n'est pas incompatible avec l'unité et la non-composition absolues : Il est donc Un ;

300 . « Désigner [et parler du niveau occulte] n'est pas possible pour un autre que celui qui a ce cœur [qui est le cœur du Prophète en la station où il est désigné comme *Aḥmad*] et ce niveau [d'unité], et s'il n'avait reçu l'ordre de révéler "l'identité" de la Réalité divine, il n'aurait jamais prononcé cette noble parole, mais il était dans le décret divin que le Sceau des Prophètes, que Dieu prie sur lui et sa famille, révèle cela.» (40 *hadiths*, p.652-653)

- bien qu'il y ait place [à ces niveaux] pour la multiplicité des perfections et que ce soit même là le principe de cette multiplicité, Il est "le Plein" (éamad), pur de toute déficience : il n'y a donc pas pour Lui de quiddité, d'état de non-nécessité, de creux (djawf) [car la quiddité est comme un vide existentiel qui demande à être comblé par l'Existence] ;

- donc rien ne se sépare de Lui [car toute séparation implique une limite et un manque] et Il ne Se sépare de rien [pour la même raison, mais aussi parce que rien ne saurait précéder la pure Existence dans l'existence] : toutes les réalités (djami'-e dâr at-tavaqqoq), en tant que manifestations et apparitions, aboutissent à Lui et [toutes], en leurs existences, leurs qualifications et leurs actes, sont éteintes en Son Essence, Ses Noms et Ses Attributs [par leur manifestation rien n'est donc ôté de la pure Existence et rien ne Lui est ajouté par leur extinction en Elle] ;

- et Il n'a pas de pareil, de semblable, d'égal, d'associé [puisque toute réalité pure ne se multiplie ni ne se démultiplie et que toute réalité limitée ne saurait être au niveau de la pure réalité].

Donc "Il" [n'est pas un simple pronom, *damîr ash-sha'n*, mais] désigne le niveau occulte (*ghayb*), comme c'est rapporté dans le hadith [où l'Imam Bâqir dit que : « "Il" (*huwa*), est un nom allusif désignant un absent (*ghâ'ib*), le *hâ'* attirant l'attention sur une réalité établie (*ma'n^{an} thâbit*) et le *wâw* indiquant ce qui est absent aux sens de même que "ceci" (*hâdhâ*), indique ce qui est présent aux sens (*Tawhîd as-Şadûq*, p.88)] ; "Allâh" [désigne] le niveau des Noms de perfections et de l'Unicité, qui est le niveau du Nom suprême ; et de "Un" jusqu'à la fin de la sourate ce sont des Noms de transcendance (*tanzîhiyya*) [qui excluent toute limite]. Cette noble sourate exprime donc le rapport de la Réalité divine à tous les niveaux. » (*Serr*, p.93-94)³⁰¹

Avant de nous avancer plus dans l'exploration des déterminations de l'Effusion sanctissime et d'aborder la multiplicité des Noms et Attributs, par lesquels Dieu nous est connaissable, il faut aborder, pour conclure cette partie, une question capitale chez l'Imam à propos du Lieu-tenant divin.

301 . Pour le commentaire de la sourate *at-tawhîd*, voir aussi *40 hadiths*, p.185, 649-654, *Ta'liqât*, p.113, 153 et *Adâb*, p.301-318, en particulier, p.312-313 qui a été utilisé pour certains commentaires entre crochets.

La Proche-amitié absolue.

Pour l'Imam, en effet, la sanctissime Effusion est « la réalité essentielle de la Lieu-tenance (*khilāfa*) et de la Proche-amitié (*wilāya*)³⁰² dans leur station occulte totalement indéterminée » (*Miṣbāh* 45 p.37), ce qui veut dire en clair que nous nous trouvons là en présence de la réalité la plus essentielle de Muḥammad et de tous ses héritiers spirituels, à commencer par l'Imam 'Alī.

« Cette Lieu-tenance est l'esprit, le seigneur, l'origine et le principe de la Lieu-tenance de Muḥammad : c'est d'Elle que la lieu-tenance dans tous les mondes tire son origine. C'est même l'origine [du ternaire constitué à chaque niveau de la manifestation par] la lieu-tenance, le lieu-tenant et celui envers qui il y a lieu-tenance (*mustakhlaf ilayh*). Cette [Lieu-tenance] apparaît pleinement en la Présence du Nom suprême *Allāh* [Présence de l'Unité synthétique et degré suprême de l'Unicité], Seigneur de la réalité universelle de Muḥammad, qui est l'origine des réalités divines universelles [que sont les Noms divins]. [Cette Lieu-tenance de l'Effusion sanctissime] est donc l'origine de la lieu-tenance [au niveau du Nom suprême en la Présence de l'Unité synthétique] et la lieu-tenance est son apparition : bien plus, c'est Elle qui apparaît en cette Présence en raison de l'identité de l'apparent et de l'apparence (*ittiḥād aḡ-zāhir wa l-maḡhar*). C'est ce que [Dicu] a indiqué de manière subtile dans la révélation divine en disant : « **Nous l'avons fait descendre dans la Nuit de**

302. Henry Corbin établissait une distinction entre la notion de *wilāya* dont il est question dans le soufisme et la notion de *walāya* dans le shiisme. Sans vouloir discuter ici le fond de la question, le fait de faire une distinction dans la prononciation — et donc dans la transcription — apparaît de la part de Corbin comme un choix personnel de terminologie technique, car on ne retrouve pas une telle distinction dans la réalité : en particulier, les shiites eux-mêmes parlent toujours de *wilāya* (en arabe) ou de *walāyat* (en persan), mais jamais de *walāya* ou *walāyat*. Il ne semble pas non plus qu'il y ait des textes anciens ou récents qui établissent cette distinction : le *Lisān al-'arab*, pour ne citer qu'un seul ouvrage lexicographique, rapporte diverses opinions, dont aucune n'établit une stricte distinction allant dans le sens fixé par Corbin : « L'on a dit que *wilāya* signifie la chose elle-même (*al-wilāya al-khuṭṭa*) — comme *imāra* — et que *walāya* signifie l'action (*al-walāya al-maṣdar*) » ; « [d'après] Ibn Sikkīt, *wilāya* signifie l'autorité (*sultān*), *walāya* et *wilāya* signifiant l'assistance (*nusra*) » ; « Sibawayh disait que *walāya* est le nom d'action et que *wilāya* est le nom [de la chose] comme *imāra* et *niqāba* [...] : l'on prononcera donc *walāya* lorsqu'on veut signifier l'action » ; Farrā', quant à lui, dit que « l'on préférera dire *wilāya* pour signifier l'action d'exercer une autorité sur quelqu'un (*yakhtārūn fī walituhu wilāyat^{am} al-kasr*), mais nous avons aussi bien entendu les deux vocalisations pour les deux sens du mot [à savoir "autorité" et "assistance"] » ; etc. N'ayant donc trouvé aucune raison de modifier la prononciation ayant cours chez les shiites eux-mêmes, l'on a conservé la vocalisation *wilāya*.

Valeur³⁰³ » (Cor. 97.1). Notre maître et professeur en connaissances métaphysiques, le gnostique accompli Mîrzâ Moḥammad ‘Alî Shâhâbâdî al-Eṣfahânî — que Dieu prolonge ses jours bénis — lors du premier entretien que j’eus l’honneur d’avoir avec lui, alors que je l’interrogeai sur le comment de la révélation divine, déclara entre autres que : « *le pronom hâ* [qui est rendu par l’] *dans Nous l’avons fait descendre... désigne la Réalité occulte descendant dans la constitution de Muḥammad (binya muḥammadiyya) qui est la réalité essentielle de la Nuit de Valeur* »³⁰⁴. (Miṣbâḥ 27 p.27)

« Cette Lieu-tenance [...] est la réalité essentielle de la *Wilâya*, car la *Wilâya* c’est [selon les divers sens du mot] la proximité, ou le fait d’être aimé (*maḥbûbiyya*), ou le plein pouvoir d’action (*taṣarruf*), ou la souveraineté (*rubûbiyya*), ou la délégation (*niyâba*), or tout cela revient de droit à cette réalité et tous les autres degrés en sont l’ombre. Elle est donc le seigneur de la Proche-amitié de ‘Alî qui ne fait qu’un, dans les domaines de l’Ordre divin et de la création, avec la réalité essentielle de la Lieu-tenance de Muḥammad. » (Miṣbâḥ 44 p.36)

« Par ce que nous avons exposé et explicité pour toi, il t’est possible de comprendre le propos du maître des unitariens et guide des connaissant, le Commandeur des Fidèles, que Dieu prie sur lui et sur toute sa famille : « *J’étais intérieurement avec les Prophètes et ouvertement avec l’Envoyé de Dieu* »³⁰⁵. En effet, il est, que les Prières divines soient sur lui, le détenteur

303. Le terme arabe *qadr* a plusieurs sens, dont ceux de “destin” et de “valeur” — bien que généralement ce soit plutôt *qadar* qui signifie “destin”. La plupart des traducteurs rendent alors l’expression *laylat al-qadr* par “Nuit du destin”. Cette même expression est ici traduite par Nuit de Valeur pour plusieurs raisons. La première est que c’est en ce sens que l’Imam Khomeyni entend cette expression et qu’il fallait bien garder une unité de sens entre ses diverses occurrences (voir, par exemple, p.409, ces propos de l’Imam : « Au point de vue de la multiplicité [par contre], il y a des jours et des nuits : certaines nuits ont alors de la valeur, d’autres non ». Par ailleurs, c’est bien le sens de “valeur” qui ressort du verset « *laylat al-qadr est meilleure (ou vaut mieux) que mille mois* » (Cor. 97.3). Enfin, même si l’une des raisons de la valeur exceptionnelle de cette nuit est bien — comme l’évoquent plusieurs hadiths — la “descente” des décrets de la prédestination concernant l’année à venir, ce n’est pas là l’unique raison de cette valeur, ni même la plus importante, puisque la première de toutes ces raisons est la révélation du Coran évoquée dans le verset : « *En vérité, Nous l’avons fait descendre dans la Nuit de Valeur* » (Cor. 97.1).

304. La paternité du terme *binya muḥammadiyya* semble devoir être attribuée à ‘Abd ar-Razzâq Kâshânî. Dans ses *Ta’wilât*, le commentaire de la sourate “la Valeur” commence ainsi : « La Nuit de Valeur, c’est la constitution de Muḥammad, que la Paix soit avec lui, lorsqu’il se voila en la station du cœur après [avoir bénéficié de] la contemplation essentielle, car la Révélation (*inzâl*) ne peut avoir lieu que dans cette constitution et dans cet état »

305. La version que donne Fayḍ Kâshânî dans ses *Kalemât-e makhniye* (offset de la lithographie, p.167) est un hadith prophétique disant que « *Il a envoyé ‘Alî en mission avec chaq̄ue Prophète secrètement et avec moi ouvertement* ». Pour l’Imam cela signifie que cet

de la Proche-amitié absolue et universelle, or la Proche-amitié est l'ésotérique de la Lieu-tenance [l'exotérique en étant la Prophétie] et la Proche-amitié absolue et universelle est l'ésotérique de la Lieu-tenance du même ordre : en sa station de la Proche-amitié universelle, il est donc « le sustentateur de toute âme avec ce qu'elle acquiert » (*qâ'im^m 'alâ kulli nafs^m bi-mâ kasabat*, Cor. 13.33) et il se trouve avec toute chose par un "être-avec" sustentateur qui relève de l'ombre divine (*ma'iyya qayyûmiyya zilliyya ilâhiyya*), [c'est-à-dire] qui est l'ombre du véritable "être-avec" sustentateur divin (*ma'iyya qayyûmiyya haqqa ilâhiyya*). » (*Miṣbâh, wamid* 5 p.83-84)

Quiconque lirait ces lignes sans avoir connaissances des éléments doctrinaux qui viennent d'être développés à propos de l'unicité de l'Existence et de l'Effusion sanctissime ne pourrait manquer de classer l'Imam parmi les shiites les plus exagérateurs (*ghulât*). Il ne fait pourtant que pousser à son terme et à son extrême limite — mais sans la dépasser — les conséquences de ces doctrines, en parfait accord avec ce que l'on peut trouver dans de nombreux propos des Imams eux-mêmes. Il est vrai que nous ne sommes pas habitués à rencontrer de tels développements, ni chez les philosophes — pour qui la réalisation ultime de la perfection humaine ne saurait dépasser le degré de l'Intellect premier —, ni même chez les gnostiques de l'école d'Ibn 'Arabî qui ne considèrent pas, semble-t-il, la réalité de l'Homme universel au delà du niveau de l'Unité synthétique, degré suprême de l'Unicité. 'Abd ar-Razzâq Kâshânî écrit ainsi dans ses *Iṣṭilâhât* (p.142, s.v. *Qâb qawsayn*) que le verset « ou plus près » (Cor. 53.9) — qui fait référence, selon les commentateurs shiites et soufis, à la station du Prophète lors de son Ascension (*mi'râdj*) — désigne la *aḥadiyya 'ayni l-djam'*. Il est vrai aussi, par ailleurs, que les transmetteurs des propos des Imams qui contiennent les doctrines les plus élevées et les plus ésotériques concernant la réalité essentielle du Prophète et des Imams sont souvent taxés d'exagération par les savants imamites eux-mêmes. Mais comme le fait remarquer Shâhâbâdî :

« L'accusation d'exagération n'est due qu'à la méconnaissance de l'accusateur en ce qui concerne la station de la Proche-amitié et de l'Imamat. Comme celui qui est accusé d'exagération avait connaissance des stations [du Prophète et des Imams] et qu'il les connaissait à sa propre mesure, alors que [les accusateurs] ne les connaissent pas "par la lumière"³⁰⁶, ils l'ont accusé

être-avec est sustentateur (*ma'iyya qayyûmiyya*) par rapport à tous les autres Prophètes mais qu'il est sustenté (*ma'iyya taqawwumiyya*) par rapport au Prophète (voir *Miṣbâh maṭla'* 13 p.77).

306. Allusion à un long hadith de l'Imam 'Alî qui développe les implications de son propos disant : « Me connaître par la lumière, c'est connaître Dieu, et connaître Dieu, c'est me connaître par la lumière (*ma'rifatî bi-n-nûrâniyya ma'rifatu llâh...*) » (*MADJLESÎ, Biḥâr al-anwâr*, t.26 p.1, had.1)

d'exagération. Bien sûr, s'il avait professé l'incarnation (*ḥulûl*), l'identification (*ittiḥâd*) et l'unité interdite [c'est-à-dire en considérant la réalité essentielle des Imams comme étant purement et simplement l'Essence divine, autrement dit en n'établissant pas de distinction entre leur degré et l'Essence], ce serait un exagérateur, mais ces transmetteurs sont hors de cause de ce point de vue : ce sont au contraire des connaissant [du Prophète et des Imams] tels qu'ils sont. Comme ils l'ont dit [eux-mêmes] : « *Mettez nous en dessous de la Souveraineté et dites à notre propos ce que vous voulez (nazzilûnâ 'ani r-rubûbiyya wa qûlû finâ mâ shi'tum)* ». » (M. 'A. SHĀHĀBĀDĪ, *Rashahât al-bihâr*, p.37-38)

Dieu n'a certes pas de pareil ou de même (*mithl*) : « Rien n'est comme Lui-même »³⁰⁷ (Cor. 49.11), mais Il a un exemple (*mathal*) : « A Dieu l'exemple suprême » (Cor. 16.60) (cf. 40 *hadiths*, p.636). L'exemple, c'est ce que l'on cite pour manifester un principe qui ne peut apparaître en lui-même, ou encore ce que l'on cite pour représenter autre chose et en tenir lieu en vertu d'une ressemblance dans les attributs, pas d'une identité dans l'essence. Quel meilleur exemple — ou Signe-symbole (*âya*, *'alâma*) — alors, pour Dieu, que le Lieu-tenant suprême ?

« *“A Dieu l'exemple suprême” auquel rien ne ressemble*, déclare l'Imam Şâdiq, que la Paix soit avec lui, *qui est indescriptible et inconcevable : c'est cela l'exemple suprême [...] [Certains], dans leur ignorance, ont qualifié leur Seigneur par les plus bas exemples et l'ont assimilé à ce qui est à leur ressemblance [...] Il n'a pas de semblable, ni de pareil, ni d'égal : Il a les plus beaux Noms par lesquels nul autre que Lui n'est nommé et qui sont ceux qu'Il a qualifiés dans le Livre en disant : “ invoquez-Le par eux et laissez ceux qui nient Ses noms ”* (Cor. 7.180). » (*Tawhîd as-Şadûq*, p.324)

Quoi d'étonnant alors à ce que les Saints Imams se qualifient eux-mêmes d'« exemple suprême » (*ziyâra djâmi'a*, *Mafâtiḥ*, p.545) ou que, interrogés sur le verset qui vient d'être cité, ils répondent : « *Nous sommes, par Dieu, “les plus beaux Noms” tels que Dieu n'accepte d'œuvre des serviteurs que par notre connaissance.* » (*uṣûl al-Kâfi*, I/144, K.at-lawḥîd, Bâb an-nawâdir, had.4 ; cité dans *Sharḥ*, p.75, *Âdâb*, p.207, *Ḥamd*, p.28, 68).

« Le Nom en sa réalité [et non en tant que vocable] a des niveaux : occulte et plus qu'occulte (*ghayb al-ghaybî*), secret et plus que secret, apparent et plus qu'apparent [qui correspondent aux divers degrés de la manifestation depuis l'Effusion sanctissime jusqu'aux réalités de ce monde]. Comme le

307. Voir Fakhr ad-dîn ṬURAYHÎ, *Madjma' al-baḥrayn*, 6 v. en 3 t., Ketâbforûshî Mor-tadawî, 1362hs/1983², III/470 (s.v. *mithl*) : « *“laysa ka-mithlihi shay'” ay ka-huwa, wa l-'arab tuqîmu l-mithl maqâma n-nafs* ».

Nom c'est la marque de la Réalité divine et qu'il est éteint dans la Sainte Essence, tout Nom qui est plus proche de l'horizon de l'unité et éloigné du monde de la multiplicité est, en tant que Nom, plus parfait [car la multiplicité est la marque de l'altérité et l'unité celle de l'effacement de cette altérité, or ce qui s'efface plus devant l'Essence a plus d'affinité avec Elle]. Le Nom le plus accompli est un Nom dégagé de toute multiplicité, même cognitive : ce [Nom], c'est la manifestation occulte unitive propre au [Prophète en tant qu'il est] Ahmad (*tadjalli-ye ghaybi-ye ahadi-ye ahmadi*) au niveau de la sanctissime Effusion en la Présence de l'Essence — [ce] que désigne probablement le noble verset « **ou plus près** » (Cor. 53.9) — [autrement dit, c'est le niveau de l'Unité occulte et essentielle, détermination négative de l'Effusion sanctissime]. Ensuite [le Nom le plus parfait est] la manifestation par la Présence du Nom suprême *Allâh* en la Présence de l'Unicité [c'est-à-dire le niveau de l'Unité synthétique, degré suprême de l'Unicité et première détermination positive de l'Effusion sanctissime]. Vient ensuite la manifestation par la sainte Effusion [qui est, comme on le verra, le prolongement de la sanctissime Effusion], puis les manifestations multiples dans les présences des déterminations jusqu'à la dernière des réalités (*akhîrat-e dâr at-tahaqqoq*) [qui sont toutes les déterminations de la sainte Effusion]. » (*Âdâb*, p.244-245)

Nous avons vu en détail quelle était la situation de l'Effusion sanctissime qui n'est absolument rien *d'autre* que l'Essence dont elle ne se distingue pas, si ce n'est précisément par ce "mouvement" d'effusion — comparé tout à l'heure à un mouvement de la conscience — et les déterminations qu'il implique, à commencer par la toute première détermination comme négativement conditionnée — car sans cette détermination il n'y a même plus d'effusion. De même que la conscience qui se déploie n'est pas autre chose que notre conscience permanente, mais que ce déploiement même vers ses déterminations la distingue de la pure conscience, dont pourtant elle ne sera jamais ni séparée ni indépendante, de même en va-t-il de l'effusion de l'Existence qui est en permanence dans un état de pure dépendance par rapport à l'Essence même de l'Existence, or « *lorsque la dépendance est complète, c'est Dieu (wa idhâ tamma l-faqr fa-huwa llâh), c'est-à-dire l'identité est à Lui, pas à autre que Lui* » (*Ta'liqât*, p.66). L'ambiguïté propre à cette situation d'entre-deux (*barzakh*) est exprimée par cet extrait d'une prière du Douzième Imam, le Mahdî attendu, que Dieu hâte son soulagement, dans lequel il évoque la réalité essentielle des Imams :

« *Point de différence entre eux et Toi, si ce n'est qu'ils sont Tes serviteurs et créatures (lâ farqa baynahum wa baynaka illâ annahum...), leur séparation et leur réunion est dans Ta main, leur origine est de Toi et leur retour vers Toi [...] ; Tu as alors empli d'eux Ton ciel et Ta terre au point qu'est apparu qu'il n'y a de divinité que Toi (hattâ zahara an-lâ ilâha illâ anta)* » (*Mafâtiḥ*, p.134 ; voir *Ḥamd*, p.85).

« Il est rapporté de Celui qui occupe la fonction d'Intermédiaire suprême (*al-mutaḥaqiq bi-l-barzakhiyyati l-kubrā*), celui qui est tout entier dépendance à l'égard du Seigneur (*al-faqīr al-kull 'alā l-mawlā*), élevé « à la distance de deux arcs ou plus près » (Cor. 53.9), l'Elu, l'Agrégé, l'Attiré, [autrement dit la réalité essentielle du Licu-tenant s'exprimant] par la langue d'un des Imams : « *Nous avons des états avec Dieu où Lui est Lui et nous sommes nous et Lui est nous et nous sommes Lui* ». » (*Miṣbāḥ*, maṭla' 6 p.67)

Le point, origine du mouvement manifestant les lettres, est un symbole — déjà cité plus haut — qui représente ce degré lorsqu'il est envisagé en lui-même et selon sa face occulte — c'est-à-dire au niveau de l'Unité négativement conditionnée —. C'est de ce point qu'il est question dans un hadith attribué à l'Imam 'Alī : « *Tout ce qui est dans le Coran est dans la Fâtiḥa* [qui en est la sourate d'ouverture] ; *tout ce qui est dans la Fâtiḥa est dans « Bismi llāhi r-Raḥmāni r-Raḥīm »* [qui en est le premier verset] ; *tout ce qui est là-dedans est dans le Bâ'* [qui en est la première lettre] *et tout ce qui est dans le Bâ' est dans le point* [qui est sous cette lettre dans l'alphabet arabe] : *et je suis le point sous le Bâ'* »³⁰⁸ (*Sharḥ*, p.88). Ce point est « la station de la Proche-amitié de 'Alī et de la synthèse principielle coranique (*maqām-e djam' al-djam'-e Qor 'ânî*) » (*Ādāb*, p.244), et c'est de cette lettre qu'il est dit « par le *bâ'* l'existence est apparue³⁰⁹ [car il est la détermination synthétique qui comprend toutes les autres], et par le point le serviteur (*'ābid*) s'est distingué de Celui qui est servi (*ma'būd*) [car sans cette première détermination négative, il n'y aurait ni effusé, ni effusion, mais seulement la pure Réalité de l'Existence en soi] » (*Sharḥ*, p.52).

308. On pourra trouver chez S.HAKĪM (p.181-182) diverses attributions de ce propos, généralement interprété comme référant à la première Intelligence, première détermination de la manifestation créaturelle ou extérieure. En fait ce *bâ'* — qui est le prolongement d'un *alif* dans la graphie du premier verset du Coran — est la première détermination de l'Effusion : Intelligence première s'il s'agit de l'Effusion sainte, Nom *Allāh* s'il s'agit de l'Effusion sanctissime. On envisage généralement plutôt le premier cas en prenant en considération la manifestation concrète et extérieure de l'Existence, mais rien n'interdit de ramener les choses à leur principe et de prendre en compte l'intégralité de la manifestation. Quoi qu'il en soit, le point sous le *bâ'* est le secret du *bâ'*, dissimulé sous lui, et si le *bâ'* est la première détermination positive de l'Effusion, le point en est l'aspect occulte, la détermination négativement conditionnée, qui n'est autre que l'Unité essentielle « à la distance de deux arcs ou plus près ».

309. « Tout le cycle de l'existence et les manifestations occultes et visibles — dont le noble Coran est la transcription — [...] se trouve synthétiquement [...] dans le *bâ'* — qui est la station de la causalité (*sababiyyat*) — et dans le point, qui est le secret de la causalité ; or 'Alī, que la Paix soit avec lui, est le secret de la Proche-amitié et de la causalité et c'est donc lui le point sous le *bâ'*. » (*Ādāb*, p.274)

« Si un tel propos a effectivement été tenu [par l'Imam 'Alî], il se peut que ce qu'il a voulu dire soit que la station de la Proche-amitié — au sens propre de Proche-amitié *universelle* — est la première détermination. Le Nom, c'est la manifestation absolue [l'Effusion elle-même] et la première détermination du Nom, c'est la Proche-amitié d'Aḥmad et de 'Alî. Quand bien même [ce propos] n'aurait pas été tenu, il en est ainsi³¹⁰ : la première détermination de la manifestation indéterminée est le suprême degré de l'existence, qui est le degré de la Proche-amitié absolue. » (*Ḥamd*, p.59)

« La sourate d'*Ouverture du Livre* renferme en elle, de manière détaillé, tout le cycle de l'existence — les arcs de descente et de remontée, des ouvertures aux clôtures — depuis « la louange est à Dieu » (Cor. 1.2) jusqu'au « Jour de la résurrection » (Cor. 1.4), et tous les états et stations du serviteur sont compris dans [le passage allant depuis] « c'est Toi que nous servons » (Cor. 1.5) jusqu'à la fin de la sourate bénie. Tout le cycle présent dans l'*Ouverture* de manière détaillée se trouve présent dans « le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux » (Cor. 1.1) [qui sont le niveau de l'Activité divine de manifestation par l'Effusion sainte] de manière synthétique ; présent dans le « Nom » [qui représente l'Unicité ou Présence des Noms] en tant que synthèse de la synthèse (*djam' al-djam'*) ; présent dans le *bâ'* — dans lequel se cache le *alif* de l'Essence³¹¹ — en tant qu'unité de la synthèse de la synthèse [laquelle est l'Unité synthétique] ; et présent dans le point qui est sous le *bâ'* — et diffus en lui — en tant qu'unité du secret de la synthèse de la synthèse [qui est l'Unité occulte]. » (*Sharḥ*, p.88)

« Cette noble sourate est donc l'*Ouverture du Livre* et la *Mère du Livre* et une représentation synthétique des objectifs du Coran. Comme tous les objectifs du Livre reviennent à un objectif unique qui est la réalité de l'unité divine (*tawḥîd*) — laquelle est le but ultime de toutes les missions prophétiques et l'aboutissement des objectifs de tous les grands Prophètes, que la Paix soit avec eux — et que [d'autre part] les réalités et secrets de l'unicité divine sont contenus dans le verset béni « *bismi-llâh* », [il en résulte] que ce noble verset (*âye*) — ainsi que c'est mentionné dans de nobles hadiths — est le plus grand des Signes-symboles (*âyât*) divins et comprend tous les objectifs du Livre divin [voir *Bihâr al-anwâr* t.92 p.238]. Et comme le *bâ'* est l'apparition de l'unité divine (*tawḥîd*) et que le point sous le *bâ'* en est le secret, la totalité du

310. « Si l'on objecte que dans l'écriture kousfique, qui était en usage à l'époque de la révélation du noble Coran, le point n'existait pas, on pourra répondre que cela ne porte pas atteinte à la réalité de ce qu'est effectivement [le *bâ'*], même si le tracé a été d'apparition tardive [...]. Et même, le simple usage n'est pas un argument de l'inexistence totale [de ce point] » (*Ādâb*, p.298, note).

311. Dans la graphie coranique, le *bâ'* de la *basmala* est écrit en prolongement d'un *alif*.

Livre — apparence et secret — se trouve dans ce *bâ'* : l'Homme universel, c'est-à-dire la personne bénie de 'Alî, que la Prière et la Paix divines soient avec lui, est ce point qui est le secret de l'unicité divine et il n'y a pas dans le monde de Signe-symbole plus grand que cette personne, après le Sceau des Envoyés, que Dieu prie sur lui et sa famille, ainsi que c'est mentionné dans de nobles hadiths [voir par exemple M.Fayḍ KÂSHÂNÎ, *Tafsîr aṣ-ṣâfi*, à propos de Cor. 78.2 ; cf. 40 *hadiths*, p.635-636]. » (*Âdâb*, p.298 ; cf. *Âdâb*, p.274)

La station « **“ou plus près”**, qui est la station de la conjonction avec l'Unité » (*Ta'liqât*, p.168), station de la Proche-amitié absolue et universelle du Lieu-tenant suprême, appartient avant tout et en propre au Sceau des Prophètes, Muḥammad :

« Tout le cycle de l'existence des mondes occultes et visibles, sous le rapport de la création et de l'existence comme sous celui de la législation et de la guidance (*takwînan-o tashrî'an-o wodjûdan-o hedâyatan*), vit des miettes du festin de grâces (*rîzekhwâr-e khwân-e ne'mat*) de ce seigneur. Ce grand homme est l'intermédiaire de l'effusion de la Réalité divine et le lien entre la Réalité divine et les créatures : si la station de sa réalité spirituelle et de sa Proche-amitié universelle n'avait existé, aucun des existants n'aurait été digne de tirer profit de la station de l'Unité occulte ; l'effusion de la Réalité divine ne serait parvenue à aucun des existants et la lumière de la guidance n'aurait brillé dans aucun des mondes apparents ou cachés. C'est ce seigneur qui est la lumière mentionnée dans le verset de la lumière : « **Allâh est la lumière des cieux et de la terre** » (Cor. 24.35) [...].

La Prière rituelle, qui est la réalité de l'ascension des fidèles et la source des connaissances des gens de la gnose et des maîtres de la certitude, est le produit du complet dévoilement de Muḥammad, que Dieu prie sur lui et sa famille, que lui-même — en parvenant par le cheminement spirituel, les attractions divines et les ardeurs miséricordieuses à la station de « **deux arcs ou plus près** » (Cor. 53.9) — a découvert suite aux manifestations de l'Essence, des Noms et des Attributs et aux inspirations de l'intimité dans la Présence de l'Unité occulte. En réalité, c'est là un cadeau-souvenir (*sowghât-o rahâward*) qu'il a rapporté de ce voyage spirituel pour sa communauté, qui est la meilleure des communautés, l'associant au bienfait et la comblant de grâce. [...] Si Dieu veut, il y a espoir — si [le pèlerin spirituel] accomplit ce qu'il doit dans la mesure du possible — que ce seigneur le prenne par la main et le fasse parvenir à la station de la proximité de l'Unité, qui est le but primordial et l'objectif [inscrit au cœur] de la nature humaine essentielle (*maqṣad-e aṣlî-o maqṣûd-e feṭrî*). Il est établi dans les sciences métaphysiques que le retour (*ma'âd*) de tous les existants [vers la Réalité divine] se réalise par l'intermédiaire de l'Homme universel : « **Comme Il vous a fait au début vous retournerez** » (Cor. 7.29), « **c'est par vous jô Gens de la Demeure**

prophétique] que Dieu a inauguré et c'est par vous qu'il clôturera » [ziyâra djâmi 'a, Mafâtîh, p.548] « et le retour des créatures est vers vous » [ibid., p.546]. » (Âdâb, p.137-139)

« Le fait que dans le noble verset la Réalité divine dit « en vérité leur retour est vers Nous puis, en vérité, leur compte est à Notre charge » (Cor. 88.25-26) et que dans la ziyârat-e djâme 'e Elle dise [par la langue de l'Imam] « le retour des créatures est vers vous et leur compte est à votre charge » est un des secrets de la doctrine de l'unité (*tawhîd*) et une indication que le retour vers l'Homme universel est retour vers Dieu, parce que l'Homme universel est absolument éteint (*fâni-ye moṭlaq*) et persiste par la persistance de Dieu (*bâqî be-baqâ 'e llâh*), qu'il n'a de lui-même ni détermination, ni entité, ni individualité (*enniyyat-o anâniyyat*) et qu'il est lui-même un des plus beaux Noms — le Nom suprême —, comme tout cela est fréquemment indiqué dans le Coran et les nobles hadiths. » (Âdâb, p.263)

Ce retour à l'Unité a lieu « pour tous lors de la Grande Résurrection » ; il peut se produire « lors de certains états du cheminement initiatique » pour les parfaits d'entre les Prophètes et les proches amis, par participation (*bi-ṭ-ṭaba'yya*) à la station du Sceau, mais il n'y a que pour ce dernier que c'est une station permanente (*Ta'liqât*, p.112 et 283). Pour lui, mais aussi pour « ses Proches amis (*awliyâ'uh*) qui ne font spirituellement qu'un avec lui » (*Sharḥ*, p.77), ce qui désigne les saints Imams qui sont les « *Gens de la Demeure prophétique* » (*ziyâra djâmi 'a, Mafâtîh*, p.544).

« Cette station est à l'Envoyé de Dieu en propre (*bi-l-aṣâla*) et à ses successeurs infaillibles par continuation et participation, et même : l'esprit de tous ne fait qu'un. » (*Miṣbâh, wamiḍ* 12 p.90)

« Dans la ziyâra djâmi 'a [il est dit] « *c'est par vous que Dieu a inauguré* » en raison de l'identité de leur horizon, que la Paix soit avec eux, avec celui de la Volonté universelle [qui est un des noms de l'Effusion]. Ainsi que Dieu l'a dit en parlant de [cette identité] : « *Il s'est ensuite approché et est demeuré en suspension : il était à la distance de deux arcs ou plus près* » (Cor. 53.8-9) ; or ils ne font qu'un, que la Paix soit avec eux, sous le rapport de la Proche-amitié : « *Le premier d'entre nous est Muḥammad, celui du milieu est Muḥammad, le dernier d'entre nous est Muḥammad : chacun de nous est Muḥammad et nous sommes tous une seule lumière* » [MADJLESÏ, *Biḥâr al-anwâr*, t.25 p.363, had.23]. » (*Sharḥ*, p.52)

« Que la Prière et la Paix soient sur l'origine des lumières et le confident du secret des secrets (*maḥram sirri l-asrâr*), noyé dans l'Identité occulte, sans trace des déterminations de l'altérité ; origine première de la réalité de la Lieutenance et esprit premier de la fonction de Proche-amitié, recouvert du voile de la toute-puissante Majesté et pétri par les deux mains de Majesté et de Beauté ; révélateur des mystères de l'Unité dans leur ensemble et lieu

d'apparition des réalités de la Divinité en leur totalité, miroir le plus accompli et le plus noble : notre seigneur Abû l-Qâsim Muḥammad, que Dieu prie sur lui et sa famille, soleils qui se lèvent au firmament de la Lieu-tenance d'Aḥmad, lunes qui brillent à l'horizon de la Proche-amitié de 'Alî, tout particulièrement son lieu-tenant qui tient sa place dans le Royaume [de ce monde] et l'Empire [de l'au-delà] et qui ne fait qu'un avec sa réalité en la Présence de la Domination [des pures Intelligences] et du Monde divin [de l'Unicité], racine de l'arbre *Tûbâ* et réalité du Lotus de la Limite, le Compagnon suprême (*ar-rafiq al-a'lâ*) en la station « ou plus près », instructeur des spirituels et assistant des Prophètes et des Envoyés, 'Alî le Commandeur des Fidèles, que les Prières de Dieu et de tous Ses Anges et Envoyés soient sur lui. » (*Miṣbâḥ*, intr. p.11-12)

En même temps que nous allons voir se déployer maintenant la manifestation hiérarchisée des Noms et de leurs déterminations immuables, nous verrons donc aussi se dérouler les divers niveaux de la Proche-amitié et de la Prophétie, qui sont le double axe de cette manifestation avant d'être aussi le double axe de la manifestation extérieure ou créaturelle.



En présence des Noms

Comme le fait remarquer Daniel Gimaret dans *les Noms divins en Islam*, un trait éminemment caractéristique de cette religion est la place considérable qu'y tiennent ces noms divins « qui sont, en fait, des qualificatifs (*ṣifāt*), décrivant Dieu sous Ses multiples aspects » (p.7), place dont témoigne entre autres l'importante littérature consacrée à ce sujet (voir p.15-35). Le fait « a incontestablement son origine dans le Coran, où l'énoncé de tels qualificatifs représente, peut-on dire, un fait de style majeur, quasi omniprésent [...]. On comprend donc qu'un esprit imprégné du Coran soit naturellement disposé à se représenter Dieu, à le dire, par le truchement de Ses qualificatifs. » (p.7-8)

Il faut toutefois préciser que, pour les gnostiques, ces noms qui relèvent du langage ne sont en fait que les noms des Noms. Ainsi qu'on aura pu s'en rendre compte à la lecture des pages précédentes, les Noms divins sont pour eux des réalités existentielles : ce sont les manifestations des Perfections de l'Existence, ce sont toutes les déterminations à travers lesquelles l'Existence, en Elle-même inaccessible, Se révèle, d'abord dans le miroir de Ses perfections, puis dans le miroir de l'existence de chacune de ces déterminations. Autrement dit, les noms divins que l'on peut prononcer, lire et écrire sont des signes linguistiques qui réfèrent aux Noms divins réels, et ces Noms réels sont eux-mêmes des Signes existentiels qui désignent la Réalité divine qui est l'Existence absolue, des Signes qui La montrent et La font connaître parce qu'Elle apparaît en eux et par eux, mais qui en même temps La déterminent, La limitent et donc La voilent : *les Noms sont les voiles sous lesquels Dieu Se révèle* (voir *Sharḥ*, p.69-75). Pour autant, on ne peut parler de ces réalités existentielles qu'à travers les mots et idées qui y réfèrent. Il faut donc faire très attention et bien garder à l'esprit cette distinction importante entre Noms réels et noms des Noms afin de bien rapporter chaque propos au niveau qu'il concerne et d'éviter toute confusion.

Mais il ne faut pas non plus oublier, comme cela a déjà été signalé, que ces Noms ne sont des voiles de la Réalité divine qu'à un certain niveau de considération. Etant des déterminations de l'Existence, ils surgissent eux-mêmes du tréfonds de l'Existence et ne relèvent donc pas d'autre chose qu'Elle : or une réalité ne peut être son propre voile, et il n'y a pas dans l'Existence "autre chose" ou un "ailleurs" d'où pourrait surgir un voile (voir *Sharḥ*, p.69-70, en note, traduit ci-dessus p.41). C'est là le secret de l'affirmation comme quoi « le Nom c'est le Nommé Lui-même »³¹² (*al-ism 'aynu l-musammā*), affirmation qui ne concerne évidemment pas — chez les gnostiques — les noms linguistiques, mais bien ces réalités existentielles qui, à tous les niveaux de l'existence, ne sont autres, en leur fond, que la réalité de l'Existence. Il ne faut pas craindre d'insister encore sur ce que nous n'avons que trop tendance à oublier devant les fausses évidences de notre perception : ce n'est que dans notre représentation qu'il y a autre chose que l'Existence, et encore, seulement sous le rapport du idée en lui-même (*ḥaml awwalī*, voir le chapitre « les confusions à propos de l'existence », p.41), pas sous le rapport de son existence dans notre intelligence, car cette présence relève elle aussi de l'Existence. Mais voyons donc les choses un peu plus en détail et précisons tout d'abord ces notions de Nom et de détermination et leur rapport à l'Existence et à Son effusion.

Noms et déterminations

« Le nom est un signe (*'alāmat*). Les êtres humains ont donné un nom aux personnes, ont nommé chaque chose, pour que ce soient là des signes et des identifications nominales, pour que, par intermédiaire, on comprenne par exemple qui est Zayd. Les Noms de Dieu aussi sont des signes de Sa Sainte Essence afin que l'homme puisse atteindre à une connaissance déficiente de la Sainte Essence de la Réalité divine. La Sainte Essence de la Réalité suprême est en Elle-même un existant hors d'atteinte de l'homme ; le degré de l'Essence est hors d'atteinte même du Sceau des Prophètes, que Dieu prie sur lui et sa famille, qui est le plus savant et le plus noble des êtres humains : nul hormis Lui-même ne connaît ce degré. Ce que les êtres humains peuvent atteindre ce sont les Noms de Dieu, et les Noms de Dieu ont eux-mêmes des degrés : certains que nous pouvons comprendre nous, d'autres que les Proches Amis de Dieu, le plus noble Prophète, que Dieu prie sur lui et sa famille, et ceux qui sont enseignés par lui peuvent saisir. » (*Ḥamd*, p.7 ; cf. *Sharḥ*, p.74-75)

312. Voir D.GIMARET, *op.cit.*, p.347s, pour la discussion de ce point dans le cadre du *kalām*.

« Sache que le Nom, c'est l'Essence³¹³ avec un Attribut déterminé parmi Ses attributs, avec une de Ses manifestations : le Tout-Miséricordieux est l'Essence Se manifestant avec la miséricorde qui se déploie [sur toute chose pour l'existencier], le Très-Miséricordieux est l'Essence Se manifestant avec la miséricorde qui déploie la perfection [de chaque existence], le Vengeur est l'Essence Se déterminant par la vengeance... C'est là la première multiplicité qui survient dans le domaine de l'existence (*dâr al-wudjûd*) et en réalité cette multiplicité est une multiplicité cognitive [et non pas concrète] : [elle est] la contemplation de Son Essence dans les miroirs des Attributs et des Noms, le dévoilement détaillé au sein même du savoir synthétique (*al-kashf at-tafîlî fi 'ayni l-'ilmi l-idjmâlî*).

C'est par cette manifestation par les Noms et Attributs que se sont ouvertes les portes de l'existence, que l'occulte s'est rattaché au visible et que la miséricorde et la grâce se sont déployées sur les serviteurs et dans les contrées. S'il n'y avait la manifestation par les Noms [les possibilités de manifestation comprises en l'Existence ne pourraient voir le jour et resteraient ainsi noyées et perdues dans les tréfonds de l'Existence, privées d'existence propre :] le monde serait dans l'obscurité de l'inexistence, dans le trouble de l'incognito et dans la désolation de la dissimulation, en raison de l'impossibilité de la manifestation de l'Essence pour quiconque dans [tous] les mondes, pas même pour le cœur d'un pèlerin spirituel, si ce n'est dans le voile d'un Nom et d'un Attribut. C'est par cette manifestation que les parfaits contemplent les Noms, les Attributs, leurs concomitants et les concomitants de leurs concomitants (*lawâzim lawâzimihâ*) jusqu'au dernier des degrés de l'existence et qu'ils voient la détermination immuable (*al-'ayn ath-thâbit*) de toute réalité [commune à plusieurs individus] et de toute identité [propre à chaque individu]. » (*Sharh*, p.73 ; cf. *Ta'liqât*, p.182)

« Le Lieu-tenant divin apparaît donc dans tous les miroirs des Noms et sa lumière se reflète en eux en fonction de la réceptivité des miroirs et de leur prédisposition ; il est diffus (*sâriya*) en eux comme l'âme est diffuse dans ses facultés, déterminé par leurs déterminations comme la réalité inconditionnée est déterminée dans la [réalité] mêlée (*makhlûta*). Nul ne connaît le comment de cette diffusion (*sarayân*) et de cette pénétration (*mufûdh*), ni la réalité de cette réalisation et de cette descente [dans les divers degrés de détermination], sauf l'élite des proches amis parfaits et des vénérables gnostiques qui contemplent par la foi et l'intuition gnostique la pénétration de la sainte Effusion

313. L'Essence désigne ici l'Effusion sanctissime, parce qu'elle est le Lieu-tenant de l'Essence pour la manifestation ; « Dire que le Nom c'est l'Essence avec une de Ses manifestations n'est pas acceptable, selon moi, si l'on veut parler de l'Essence en Elle-même » (*Ta'liqât*, p.29).

absolue et son expansion sur les structures des quiddités (*hayâkil al-mahiyât*) [qui sont, nous allons le voir tout de suite, les déterminations éternelles, *al-a'yân ath-thâbita*]. » (*Miṣbâḥ* 13 p.18)

« La première multiplicité survenant dans le domaine de l'existence est cette multiplicité des Noms et des Attributs dans la Présence du Savoir (*al-ḥaḍrat al-'ilmīyya*) et la station de l'Unicité synthétique, par l'apparition du Lieu-tenant divin dans les formes des déterminations nominatives des Noms, son habillage par la multiplicité et son revêtement par les Attributs. Cette multiplicité est le principe premier de toute multiplicité survenant dans le monde extérieur et la racine première des différences de degrés d'existence dans les deux mondes. » (*Miṣbâḥ* 14 p.18-19)

« [...] La relation de ce Lieu-tenant suprême avec les plus beaux Noms et les sublimes Attributs [est double] : eux par rapport à Lui sont dans une relation de dépendance et d'existence ; Lui par rapport à eux est dans une relation de manifestation et d'apparition. Car l'occulte Réalité absolue n'apparaît pas sous le rapport de Sa réalité et il y a donc nécessairement besoin, pour qu'Elle apparaisse, d'un miroir en lequel se manifeste Son refl. Les déterminations des Noms et Attributs sont donc les miroir où se réfléchit cette splendide Lumière et les lieux où Elle apparaît. » (*Miṣbâḥ* 28 p.27-28)

« Les images qui se reflètent dans les miroirs sensibles sont modifiées par leurs formes [...], colorées par leurs couleurs [...] et diffèrent considérablement en fonction de leur limpidité et de leur ternissure, alors que ces différences n'étaient pas dans l'original de l'image et qu'elles sont fonction des prédispositions des miroirs. De même la face de la Présence occulte et de l'Identité dite "Nébulosité" qui se reflète dans les miroirs des Noms et des Attributs — alors qu'Elle n'a pas de détermination en Elle-même du fait qu'Elle n'apparaît pas en Elle-même — se détermine par les déterminations des Noms et Attributs, prend leur couleur, se manifeste en eux dans la mesure de leur limpidité et apparaît en eux en fonction de leur prédisposition, étant très-miséricordieuse avec le Très-Miséricordieux, toute-miséricordieuse avec le Tout-Miséricordieux, coercitive avec le Coercitif, subtile avec le Subtil, et ainsi de suite avec [tous les Noms et Attributs] de Majesté et de Beauté. » (*Miṣbâḥ* 29 p.28)

« Les Noms et Attributs divins en la présence de l'Unicité, bien qu'ils soient l'apparence (*mazḥar*)³¹⁴ de cette Réalité occulte et de ce Lieu-tenant

314. On traduit généralement *mazḥar* par *lieu d'apparition*, en conformité avec le sens de cette forme dérivée, mais la traduction par *apparence* a été généralement préférée dans ce livre, car ce lieu d'apparition n'est pas une chose extérieure dans laquelle se reflète la Réalité divine, mais un aspect sous lequel Elle apparaît et qui est donc Son apparence. *Mazḥar* est d'ailleurs le plus souvent employé comme synonyme du nom *tadjallī* (pl. *tadjallīyât*) qui désigne la manifestation — non pas l'acte d'apparition (*tadjallī* comme *maṣḍar*) mais la

divin ainsi que ce qui le fait apparaître (*muzhir*), sont des voiles lumineux de Sa réalité, chacun à son degré. [La Réalité occulte] est ainsi toujours voilée par les Noms et Attributs et dissimulée sous leur vêtement. Elle est contemplée par leur contemplation même et apparente par leur apparition, alors qu'Elle est dissimulée en eux et par eux — parce que l'absolu est l'aspect caché du limité et est voilé par lui —, tout comme la lumière sensible n'est pas vue en elle-même et en sa réalité, alors que c'est elle qui fait apparaître les choses ; et tout comme le miroir est voilé par l'image qui se reflète en lui alors que c'est lui qui la fait apparaître : alors même que l'image dans le miroir est apparition du miroir, le miroir est dissimulé en elle et il n'apparaît pas là où elle se reflète alors que l'image n'est autre que le miroir apparaissant avec telle image. De même la Réalité occulte, alors qu'Elle apparaît par l'apparition même des Noms, est dissimulée en eux comme le miroir dans l'image³¹⁵. » (*Miṣbâh* 30 p.28)

A vrai dire le fait de demeurer dissimulé par des qualités n'est pas propre à l'Essence divine. Aucun existant ne nous est accessible en sa réalité, mais seulement dans le voile de ses qualités, les accidents (*a'râd*) qui déterminent les substances (*djawâhir*) (voir *Miṣbâh*, *nûr* 2 p.44, *Ta'liqât*, p.73, 243). De ce fait, la manière d'être des substances et accidents est en ce monde un symbole qui peut nous aider à concevoir le rapport de l'Existence à Ses Attributs.

« Dans ce monde de la nature aussi il y a quelque chose de ce secret, à savoir que vous ne pouvez saisir les corps et les substances. Tout ce que nous saisissons est accidents : nos yeux voient les couleurs et ce genre de choses ; nos oreilles entendent les sons ; notre sens gustatif saisit les goûts ; nos mains touchent une apparence... Tout cela ce sont des accidents : où est donc le

forme d'apparition — ; ce n'est que plus rarement qu'on le retrouve comme synonyme de *madjlâ*, qui désigne proprement le lieu de la manifestation. Voir aussi cette remarque de M.R.Qomshe'î : « Par *maṣhar* on peut désigner le lieu d'apparition de la chose — il s'agit alors d'un nom de lieu — comme le miroir dans lequel apparaissent les images des choses, et il est [alors] autre que la chose qui apparaît et que l'image qui apparaît en lui. On peut aussi désigner par là *ce par quoi la chose apparaît* — c'est alors un *maṣdar mimî* — comme les formes qui sont dans le miroir, car c'est par elles qu'apparaissent les choses [qui se reflètent en ces] formes. » (édition annotée du *Sharḥ al-Fuṣūṣ* de Qaysarî préparée par S.Dj.Āshtiyānî, à paraître, p.119 de l'épreuve d'édition).

315 . « Les déterminations des Noms et Attributs sont donc Son voile et Son apparition, tout comme l'unité est voilée dans les nombres et apparente par eux, car l'absolument inconditionné n'a d'apparition que déterminé par une détermination, et cela fait partie des mystères de l'"universel à l'état de nature" (*al-kullî at-tabî'î*), qui est aussi un exemple de la Réalité divine — à Elle les plus beaux Noms et les plus hauts exemples —, [car l'universel à l'état de nature, c'est-à-dire la quiddité à l'état pur, n'apparaît que sous les voiles de ses déterminations par les caractères individualisants (*mushakkkhîsât*). » (*Ta'liqât*, p.105)

corps ? De même lorsque l'on veut définir [le corps, on dit] ce qui a [les trois dimensions] longueur, largeur et profondeur : longueur, largeur et profondeur font également partie des accidents ; [si l'on dit] ce qui a une force d'attraction, cela fait encore partie des accidents. Tout ce par quoi vous voudriez le définir, vous le définirez par des accidents et des qualificatifs : alors où est le corps lui-même ? Le corps est ainsi lui aussi un secret, l'ombre de ce secret, l'ombre de l'Unité (*ahadiyyat*) dont ce sont les Noms et Attributs qui sont objets de notre connaissance. Le monde lui-même est occulte, et ses noms et attributs apparents.

Il se peut qu'un des degrés de l'occulte et le manifeste (*ghayb-o shahâdat*) [qui reviennent dans de nombreux versets coraniques où il est dit que Dieu connaît aussi bien l'un que l'autre (voir Cor. 6.73, 9.94,105, 13.9, 23.92, 32.6, 39.46, 59.22, 62.8, 64.18)] soit ce sens, que ce monde de la nature a un occulte et un manifeste : son occulte c'est ce qui nous est absent. Nous ne pouvons rien saisir [en sa réalité] [...] : la perception de l'être humain est déficiente pour cette chose qui est le secret absolu, hormis celui qui, par la Proche-amitié, est arrivé au point où la manifestation de la Réalité divine pénètre en son cœur dans toutes ses dimensions [station qui est celle de la Proche-amitié universelle]. Ce secret est en toutes choses, c'est-à-dire que l'occulte et le manifeste est diffus partout. Parfois l'on dit que le monde de l'occulte est, par exemple, le monde des anges de Dieu, le monde des Intelligences et ce genre d'expressions : ceux-là ont eux-mêmes un secret et une apparence, un exotérique et un ésotérique. C'est cela [que signifie] « Il est l'Apparent et le Caché » (Cor. 57.3) : en cela même en quoi Il est apparu, il y a aussi occultation, et dans cette occultation même, il y a également une apparition. De ce fait, tous les Noms de la Réalité suprême possèdent tous les degrés de l'existence : chaque Nom est tous les Noms. Ce n'est pas que le Tout-Miséricordieux soit un Attribut ou un Nom et le Très-Miséricordieux un Nom en vis-à-vis, et le Vengeur [encore] un Nom... Tous les plus beaux Noms sont pour le Tout-Miséricordieux et pour le Très-Miséricordieux et aussi pour le Sustentateur (*al-Qayyûm*), « quel que soit celui [de Ses Noms] que vous invoquiez, à lui sont les plus beaux noms »³¹⁶ (Cor. 17.110). Ces

316. Le verset complet est : « Invoquez *Allâh* ou invoquez le Tout-Miséricordieux, quel que soit celui que vous invoquiez, à lui sont les plus beaux noms ». La compréhension dépend donc de l'antécédent que l'on donne à « lui » : soit l'on suppose, comme on le fait généralement, un antécédent sous-entendu et le sens est que « à Dieu sont les plus beaux noms » ; soit l'on s'en tient au texte et l'antécédent est alors le pronom indéterminé *quel* (*'ayyân*), et l'on obtient ce sens subtil : « Invoquez Le sous Ses manifestations, par exemple en tant qu'*Allâh* ou en tant que Tout-Miséricordieux, quel que soit le Nom vers lequel vous vous tournez, comme ce Nom est tous les Noms, tous les noms qui nomment les Noms lui conviennent ». C'est ce qui fait que le malade invoque, par exemple, le Tout-Puissant alors

noms-ci réfèrent à une chose [à savoir un des Noms existentiels, l'Essence avec une détermination], et ce Nom-là réfère à une autre chose [à savoir l'Essence même en ce sens que le limité est une manifestation de l'absolu].

S'il devait y avoir dualité [au sein des Noms], il faudrait que le Tout-Miséricordieux réfère à un aspect qui soit, dans l'Essence de la Réalité suprême, différent d'un autre aspect : l'Essence de la Réalité suprême serait alors un ensemble d'aspects, ce qui est impossible dans l'Existence absolue [qui est absolument non-composée]. Il n'y a pas un aspect et un autre : l'Existence absolue est le Tout-Miséricordieux par son Existence absolue même ; le Très-Miséricordieux par son Existence absolue même... C'est-à-dire que toute l'Essence est le Tout-Miséricordieux, toute l'Essence est le Très-Miséricordieux, par toute l'Essence Il est Lumière, par toute l'Essence Il est Dieu, et non pas que Son Intense-Miséricorde soit une chose et Sa Toute-Miséricorde une autre... » (*Hamd*, p.66-68 ; cf. *ibid.*, p.63-64)

S'il en est ainsi, par quoi les Noms se distinguent-ils les uns des autres, et par quoi sont-ils déterminés ?

Les déterminations immuables

Toutes les perfections sont immédiatement présentes au niveau de l'Essence, car sinon il faudrait envisager un Absolu déficient sous un quelconque rapport, ce qui est évidemment contradictoire. Seulement à ce niveau il n'y a absolument aucune distinction entre ces perfections et toutes communient en l'unité occulte de l'Essence absolument inconditionnée et en celle de la Présence de l'Unité négativement conditionnée. Cela veut dire que toutes les perfections sont à ces niveaux absolument inconditionnées ou négativement conditionnées et que, si l'on veut en parler, on ne peut que dire, parlant de l'Essence : « toute entière Savoir, toute entière Pouvoir, toute entière Vie » (*40 hadiths*, p.598) ou encore « Dieu, notre Seigneur, tout-puissant et majestueux, était de toute éternité, le Savoir étant Son Essence sans qu'il y ait de connaissable (*lam yazali llâh...wa l-'ilmu dhâtuh wa lâ ma'lûm*), l'Ouïe étant Son Essence sans qu'il y ait d'audible, la Vue étant Son Essence sans qu'il y ait de visible, le Pouvoir étant Son Essence sans qu'il y ait de possible (*maqđûr*) ; [...] » (*usûl al-Kâfi*, I/107, K. at-tawhîd, Bâb şifât adhdhât, had.1, cité dans *40 hadiths*, p.605). En réalité nous essayons, par ces expressions, d'établir les Perfections à ces niveaux sans en établir les limites et spécificités, entreprise bien sûr impossible puisque nous transposons nécessairement les idées que nous avons du savoir, du pouvoir et de tout autre attribut, et que nous en transposons donc aussi les limites et les distinctions.

que sa demande s'adresse en réalité à Celui qui guérit (*shâfi*), ou que le pauvre interpelle le Très-Haut quand son interlocuteur est en réalité Celui qui rend indépendant (*mughnî*).

Autrement dit, il y a à ces niveaux une non-distinction totale de l'Essence et de Ses perfections à laquelle notre représentation n'a pas accès, même si nous pouvons établir qu'il en est bien ainsi. Il ne peut y avoir distinction entre l'Essence et Ses perfections, d'une part, et entre les Perfections elles-mêmes, d'autre part, qu'à partir du moment où les divers idées entrent en jeu, parce que la distinction n'est pas ici sous le rapport de l'existence — il n'y a là qu'une seule et même Réalité qui est en Elle-même toutes les perfections — mais sous le rapport des idées.

Puisqu'en ce cas l'Existence absolue sait et veut, voit et entend, et jouit de toutes les autres Perfections, sous un seul et même rapport — car Elle n'est pas composée de multiples aspects —, toutes les Perfections divines ne se distinguent entre elles et de l'Essence qu'à un niveau où le Savoir est déterminé comme savoir, le Pouvoir comme pouvoir, et chaque Perfection comme étant ce qu'elle est, autrement dit à partir du moment où il y a *idée* de savoir, de pouvoir et des autres perfections. Or, avant même l'apparition de ces idées en nous-mêmes, ces Perfections se distinguent dans le Savoir divin, car il est aussi connaissance de ces déterminations. En effet, de même que l'Existence est en permanence consciente d'Elle-même, Elle est aussi en permanence consciente de tout ce qu'Elle est, de tout ce qu'Elle comprend, donc de toutes les possibilités déterminées contenues en Elle-même. On a vu que Sa conscience d'Elle-même peut être envisagée *en soi*, sans condition ni détermination aucune (*lâ bi-sharf*), ou bien comme *incluant* toutes les réalités limitées, ou encore comme les *excluant*, et enfin comme conscience de Soi *dans* les réalités limitées, c'est-à-dire en prenant en compte de manière détaillée toutes les déterminations qui sont présentes au sein de Sa propre Réalité à la manière dont toutes les réalités limitées sont contenues et présentes dans l'Illimité. Dire ainsi que les idées des Noms et Attributs sont connues du Savoir divin ne veut donc pas dire que ce Savoir soit conceptuel, cela signifie que la conscience de l'Existence est aussi nécessairement conscience de toutes les déterminations contenues en Son sein *sous le rapport de leur existence*, donc conscience de leur aspect existentiel, pas de leur limite — qui n'est rien d'existant pour être connu *en soi* — ; et cela vaut pour les idées en tant qu'elles sont des réalités existentielles. Cette conscience est alors bien une connaissance par présence, non par re-présentation.

Les idées des Noms et Attributs sont ainsi des déterminations du Savoir divin, déterminations qui sont, comme ce Savoir, éternelles et immuables, et ce sont ces déterminations immuables (*a'yân thâbita*) qui déterminent les diverses Perfections de l'Existence. La manifestation détaillée de ces déterminations est le fait de la relation illuminative primordiale qu'est l'Effusion sanctissime, dont elles constituent l'aboutissement final au niveau de la Présence de l'Unité aussi appelée Présence du Savoir détaillé. Sous un autre rapport, les déterminations immuables sont aussi les prototypes qui seront au

principe de la manifestation extérieure par l'Effusion sainte de l'Existence, qui se déploie en prolongement de l'Effusion sanctissime. En tant que déterminations des Noms divins, les déterminations immuables sont par rapport à eux dans le même rapport que les quiddités par rapport aux existences limitées. En réalité, les Noms et leurs déterminations immuables — tout comme les existences et leurs quiddités — ne font qu'un et ne se distinguent que dans l'intellect, parce que la détermination et la chose qui se détermine en elle sont une seule et même chose (voir *Sharḥ*, p.77) ; toutefois, si l'on retire ces déterminations, tous ces Noms redeviennent fondus et confondus en l'Existence. Mais s'ils ne font bien qu'un et sont bien ensemble une apparition déterminée de l'Effusion sanctissime, il n'en reste pas moins que le Nom est l'Effusion déterminée elle-même — donc un aspect existentiel et actif —, tandis que la détermination immuable est la *délimitation de l'Effusion déterminée* — donc un aspect quidditatif et réceptif³¹⁷. Alors, bien que les Noms n'apparaissent en tant que tels que parce qu'ils sont déterminés par ces déterminations, on peut dire que les Noms apparaissent *en premier lieu et par essence*, tandis que les déterminations n'apparaissent *que dans un deuxième temps et par incidence*, car elles apparaissent subséquentement aux Noms dont elles sont les formes concomitantes³¹⁸.

« Lorsque l'apparition du monde des Noms et Attributs est achevée et que la multiplicité indéfinie (*kam shi'ta*) des Noms se trouve réalisée par

317. C'est alors parce que ces déterminations immuables n'ont rien en propre — puisqu'elles ne sont rien d'autre que les délimitations des Noms, tout comme les quiddités ne sont rien d'autre que les délimitations des existences extérieures — que l'on peut dire simultanément que « les déterminations n'ont pas respiré le parfum de l'existence » (*Qaysari*, p.19) — car en elles-mêmes elles sont aux limites de l'existence, or la limite d'une chose est hors de cette chose —, et qu'elles sont « des existences particulières » (*Qaysari*, p.21) — car ces limites ne sont pas autre chose que les Noms eux-mêmes —. Mais il ne faudrait surtout pas entendre par cette dernière formulation que les déterminations immuables soient des existences propres *autres* que les Noms qu'elles déterminent. C'est l'ambiguïté de l'expression de *Qaysari* — ainsi que d'autres points dans ce qu'il a intitulé « guidance pour les théoriciens » et dans le « complément » qui lui fait suite et qui termine le chapitre sur les déterminations immuables — qui justifient les critiques de l'Imam (*Ta'liqât*, p.27-28).

318. L'Effusion sanctissime est une relation illuminative, c'est-à-dire que le rayon effusé ne se détermine pas en quelque chose d'extérieur, mais se détermine par lui-même, actualisant ainsi une détermination. Toutefois, s'il se détermine selon *telle* détermination c'est parce qu'elle était auparavant contenue en lui — et auparavant encore en l'Essence — et c'est donc bien par cette détermination qu'il est déterminé. D'où la double formulation apparemment contradictoire comme quoi, sous un rapport, le Nom précède la détermination qui n'est que sa délimitation et sa forme, et sous un autre rapport, le Nom est déterminé par cette détermination. Bien qu'une image ne puisse rendre compte d'une telle relation illuminative, on pourrait dire que c'est un peu comme lorsque l'on tire le doigt retourné d'un gant pour le remettre à l'endroit : au fur et à mesure qu'on le déroule, il apparaît *en prenant la forme qui est la sienne*, mais qui était auparavant occultée dans le gant lui-même.

l'apparition de l'Effusion sanctissime sous leur revêtement, les portes s'ouvrent pour les formes des Noms divins vers la Présence des déterminations immuables dans le domaine du Savoir divin, [autrement dit] pour les concomitants des Noms en la Présence de l'Unicité : tout Attribut s'est donc déterminé par une forme et tout Nom a impliqué un concomitant, en fonction du niveau de son essence sous le rapport de la Douceur et de la Coercition, de la Majesté et de la Beauté, de la non-composition et de la composition, de l'antériorité et de la postériorité, de l'apparition et de l'occultation. » (*Miṣbâḥ* 32 p.30)

« Tu as compris par [...] ce qui précède que la première manifestation par l'Effusion sanctissime est l'apparition par le Nom suprême *Allâh* en la Présence de l'Unicité, avant même que les déterminations immuables aient quelque détermination et influence. Quant aux déterminations immuables, elles se produisent par la deuxième manifestation de l'Effusion sanctissime, qui est la manifestation par la fonction de Divinité en la Présence du Savoir ; « les clefs de l'occulte que seul Lui connaît » (Cor. 6.59) [qui ouvrent les portes de la manifestation au niveau des déterminations] sont, à ce degré, les Noms et Attributs, lesquels sont effectivement réalisés pour la Présence de l'"auprès" [qui est l'Effusion sanctissime]. L'Effusion sanctissime ne se manifeste donc pas sans intermédiaire en la Présence des déterminations, mais par l'intermédiaire du Nom *Allâh*, et même si [ce Nom] ne fait qu'un avec [l'Effusion, la différence entre les deux n'étant que pure considération], il n'en reste pas moins que les aspects doivent nécessairement être pris en considération tant il est vrai que « s'il n'y avait les [divers] rapports, la philosophie serait vaine », comme disent les maîtres philosophes. Et lorsque le Shaykh [Ibn 'Arabî] dit « le réceptacle [qu'est la détermination] (al-qâbil) n'est que par Son Effusion sanctissime » [*Fuṣûṣ*, p.49], c'est en considération que le tout vient de là, et non pas [dans le sens] que les déterminations se produiraient par sa première manifestation [...] » (*Miṣbâḥ* 40 p.34)

« Il est possible que [ce qui est appelé dans certains hadiths] les voiles lumineux soient les présences des Noms — qui sont les voiles du visage de l'Essence —, leur caractère lumineux étant en considération de l'apparition de l'Essence en eux et du fait qu'ils sont comme la vitre polie du miroir. Selon cette considération, les voiles ténébreux sont les déterminations dans le domaine du Savoir et de l'Unicité, et leur obscurité est en considération du fait qu'ils sont comme le tain du miroir. Or s'il n'y avait pas les voiles ténébreux, qui sont comme le tain au fond du miroir, l'Essence n'apparaîtrait pas dans les voiles des Noms, en raison de l'intensité de leur luminosité, de leur extinction totale en l'Essence et de leur effacement sous Sa domination [de même que rien n'apparaît dans un miroir sans tain, car il ne reste alors que la transparence de la vitre]. La Réalité divine apparaît donc dans les voiles lumineux en raison des voiles ténébreux. Il se peut aussi que les voiles lumineux soient

l'apparition des Noms dans le domaine apparent [de la création, c'est-à-dire les existences particulières] et que les déterminations apparentes et extérieures [c'est-à-dire les quiddités] soient les voiles ténébreux pour la [même] considération que nous venons de mentionner. » (*Ta'liqât*, p.68-69)

Il faut encore insister sur le fait que tout se passe ici au niveau de l'Essence. La Présence du Savoir divin qui réunit les Noms et leurs déterminations immuables n'est pas le lieu de présence d'existences limitées, ni même le lieu de représentations. Les déterminations éternelles ne doivent surtout pas être conçues comme des existences déterminées contenues comme telles dans le Savoir divin : il n'y a en Dieu ni arbre, ni cheval, ni homme, ni quelque autre réalité que ce soit, il n'y a en Dieu d'autre existence que Son existence qui est l'Existence. Il n'y a pas non plus en Dieu de connaissance par concepts, de sorte que Dieu ne connaîtrait pas ces réalités, mais seulement leur reflet ou leur image. Cette Présence du Savoir n'est autre que l'Existence qui Se manifeste à Elle-même dans le miroir de toutes les réalités existentielles limitées qu'Elle inclut en Elle-même. L'Existence illimitée comprend et connaît l'existence même de toute réalité limitée, car Elle inclut cette existence et n'en exclut que la limite. Quant à cette limite, Elle la connaît aussi, mais par incidence, en tant que délimitation de telle existence. Cela n'est pas pour autant une limitation de Son savoir, car la limitation n'est rien en elle-même pour être *en soi* objet de connaissance : elle est inconnaissable *par manque d'existence*, et elle n'est connaissable que sous le rapport où elle existe, c'est-à-dire sous le rapport de l'existence qu'elle détermine. Les Noms et les déterminations immuables n'ont donc pas plus de réalité propre par rapport à l'Essence divine que les idées qui sont en nous par rapport à nous-mêmes.

Comme cela a déjà été dit, nos objets de connaissance ne sont pas des choses installées en nous (*qiyâm hulûlî*), mais des manifestations de nous-mêmes (*qiyâm sudûrî*) sous les déterminations de ces formes connues. En effet, ce que l'on connaît vraiment — c'est-à-dire ce qui est véritablement *objet de connaissance*, à savoir la réalité présente à l'esprit du connaissant, non pas l'objet extérieur connu par l'intermédiaire de cette représentation —, ces choses véritablement connues, donc, ne sont pas venues du dehors, mais ont été effusées du dedans, et cela même si le dehors peut être en certains cas une cause préparatoire *occasionnant* cette effusion, venue du tréfonds de soi, d'un objet connu (*ma'lûm*) qui est la manifestation et l'apparition du connaissant (*'âlim*). En tout connaissant, les choses connues sont donc des déterminations du connaissant, *de la réalité du connaissant bien sûr, pas de l'idée de connaissant, ni de la quiddité du connaissant* : cela veut dire que les choses connues et le connaissant n'ont pas des existences distinctes, mais que les choses connues existent *de l'existence même* du connaissant, et cela à deux niveaux.

Au niveau de la manifestation et de l'apparition des connus en tant qu'objets déterminés de connaissance, ils sont les manifestations et les apparitions du connaissant sous les déterminations de ces connus : ils ne sont donc rien d'autre que le connaissant sous le rapport de l'existence, mais lui est leur cause et ils sont les effets de son activité de manifestation, laquelle est une relation illuminative, un rayon de lumière effusant de la source pour se manifester sous une certaine limite. Si l'on parle d'identité du connaissant et du connu à ce niveau, il s'agit de *l'identité de la réalité essentielle avec la réalité diluée (ḥaqīqa wa raqīqa)*, de l'apparent avec l'apparence (*zāhir wa maẓhar*), de la cause avec l'effet, et non pas que tout connu soit toute la réalité du connaissant.

Mais avant d'apparaître ainsi dans notre intelligence détaillée (*'aql tafṣīlī*), nos connaissances sont en permanence contenues, au fond de nous mêmes, dans une intelligence non-composée (*'aql baṣīṭ*). Là où nous avons conscience de nous-mêmes, d'une pure et simple conscience non-composée, il faut bien que nous possédions aussi toutes nos connaissances pour pouvoir les manifester lorsqu'il en est besoin, or à ce niveau de conscience non-composée, il n'est pas question que ces connaissances soient sous forme d'une multitude d'idées. À ce niveau, qui est celui de l'essence du connaissant, tous les connus existent synthétiquement et simultanément de par l'existence même du connaissant et *ils ne se distinguent en rien* de l'essence du connaissant : c'est à ce niveau qu'il y a *pure identité du connaissant et du connu*. Cette présence synthétique de toutes nos connaissances au niveau de l'intelligence synthétique est à l'image de la présence des déterminations immuables en la Présence du savoir, présence qui, dans la terminologie d'Ibn 'Arabî, n'est pas qualifiée de *wudjūd* — puisque qu'il n'y a pas là d'existences multiples —, mais de *thubūt*, ou présence immuable.

« Le mode de présence (*thubūt*) des déterminations immuables dans le Savoir divin est en un sens comme celui des lumières déficientes dans la lumière parfaite et de l'intelligence détaillée dans l'intelligence synthétique non-composée. » (*Miṣbâḥ, nūr* 21 p.57)

« Surtout, que Dieu te garde en cette vie et dans l'autre, prends garde de ne pas partir sur les ambiguïtés des propos des pèlerins gnostiques et des proches amis parfaits et de penser qu'il y a en la Présence des Noms et des déterminations une quelconque multiplicité, altérité ou séparation, qu'il y a un miroir et un reflet, qu'il y a l'existence de quelque chose ou la production de quelque réalité, qu'il y a trace d'un Nom ou d'une détermination quelconque à la manière dont on trouve cela dans les choses non-nécessaires (*'alâ n-naḥwi l-ladhî fi l-mumkin*) : Dieu est bien au-delà de cela ! [...]

Sache que, comme l'Essence divine est parfaite et même plus que parfaite, non-composée et plus encore, Elle est toutes choses de manière synthétique,

non-composée et dégagée de toute sorte de multiplicité extérieure, imaginal, estimative ou intelligible : Elle est toutes choses et n'est aucune d'entre elles [en particulier], et c'est là un principe établi et métaphysiquement prouvé dans les œuvres des philosophes transcendants, intuitivement dévoilé aux gens du cœur et maîtres de la connaissance, conforté par les versets coraniques et confirmé par les hadiths transmis. » (*Miṣbâḥ* 42-43 p.41-42)

On comprend donc que ce que les gnostiques appellent la présence immuable (*thubût*) des déterminations dans le Savoir divin est bien autre chose que la notion mu'tazilite de *thubût* (voir *Manzûma*, p.74-75 ; *Ta'liqât*, p.229-230). Pour les mu'tazilités, en effet, il s'agit d'une modalité de réalisation des quiddités hors de toute existence (*munfakkat^{am} 'an kâffati l-wudjûd*), tandis que pour les gnostiques il s'agit d'affirmer que ces déterminations n'ont pas d'existence propre et qu'elles n'existent que de l'existence de ces Noms qu'elles déterminent et qui, eux-mêmes, existent de l'existence de l'Essence. Comment pourrait-il d'ailleurs y avoir, pour ces gnostiques, une réalisation hors de toute existence alors qu'ils ne voient d'autre réalité que l'Existence ? Il faut toutefois bien reconnaître que leurs formulations n'ont pas toujours évité des ambiguïtés que Mollâ Sadrâ relèvera et qu'il écartera grâce au principe selon lequel « toute réalité non-composée est toutes choses » (voir p.41s.), donnant ainsi une expression accomplie à la doctrine des déterminations immuables.

Avant d'aller plus loin, remarquons que, puisque chaque Nom a pour concomitant une détermination immuable, le Nom suprême, *Allâh* — auquel correspond l'Attribut de *ulûhiyya*, la fonction de Divinité —, première détermination nominale et synthèse de tous les autres Noms, a lui aussi une détermination : il s'agit de la détermination immuable de l'Homme universel, autrement dit la détermination immuable de Muḥammad (*al-'ayn ath-thâbit al-muḥammadi*). En tant qu'elle est la détermination du Nom suprême *Allâh* qui comprend tous les Noms, cette détermination immuable comprend elle-même toutes les déterminations immuables, et même — puisque le Nom et la détermination ne font qu'un en réalité — elle comprend tous les Noms. Elle sera donc qualifiée par tous ces Noms et sera pour eux l'intermédiaire de l'Effusion sanctissime, car celle-ci se détermine d'abord en tant que Nom suprême avec la détermination immuable qui lui est concomitante, avant de parvenir aux autres Noms et à leurs concomitants en fonction de leurs degrés hiérarchisés (voir *Sharḥ*, p.74, *Miṣbâḥ* 33-34 p.30-31).

Effusion sanctissime et Effusion sainte

L'Effusion dont il a été question jusqu'à présent est dite sanctissime (*aqdas*) parce qu'elle est absolument pure de toute multiplicité et que l'Effusant, l'Effusé et l'Effusion ne sont qu'un : l'Existence Elle-même au

niveau de Son essence. Les déterminations de l'Effusion sanctissime sont des degrés purement métaphysiques, purement interne à l'Essence, en ce sens que rien n'existe, en ces degrés, de par son existence propre et limitée et que rien n'y a conscience d'être quoi que ce soit : il n'y a là qu'une seule Essence et une seule Conscience. Même au niveau de l'Unité, la multiplicité ne relève que de l'idée, et l'existence du tout n'est qu'une Existence unique, sans qu'il soit même possible d'envisager entre ces degrés des relations de causalité, car il n'y a pas de causalité au sein d'une seule et même chose.

L'Existence va ensuite Se manifester sous les formes des existences déterminées, *avec leur détermination propre cette fois*. C'est ici que les déterminations immuables sont au principe de la manifestation, car c'est en elles que l'Effusion de l'Existence se détermine pour se manifester comme existences déterminées. Cela ne veut pas dire que les déterminations vont être existenciées : elles sont des déterminations du Savoir divin et ce Savoir ne saurait quitter son état pour devenir le monde. Cela veut dire que, tout comme l'existence des existences déterminées est l'ombre et le reflet d'un Nom divin — autrement dit de l'Existence déterminée comme un Nom —, de même la détermination de ces mêmes existences est l'ombre et le reflet d'une détermination immuable, de la détermination concomitante au Nom qui se manifeste en elles. L'Existence, donc, après avoir déterminé les *a'yân thâbita* par l'Effusion sanctissime (*ḥayd aqdas*) sous le couvert de Ses déterminations en tant que Noms divins, va *Se déterminer* en elles — toujours par l'intermédiaire des Noms divins, car l'Essence en soi ne Se manifeste pas —, par une sainte Effusion (*ḥayd muqaddas*) qui n'est autre que le prolongement et l'apparition de l'Effusion sanctissime, et c'est cette sainte Effusion de l'existence, déterminée par ces déterminations immuables, qui constituera, en tant qu'Existence qui se déploie, les divers degrés du monde manifesté.

« La Volonté absolue (*mashî'a muṭlaqa*) [qui est un autre nom de l'Effusion de l'Existence] a deux niveaux : celui de l'indétermination et de l'unité, niveau de la non-apparition par l'unité, et celui de la multiplicité et de la détermination sous la forme de la création et [du monde] de l'ordre divin (*al-khalq wa l-amr*). Par son premier niveau, elle est rattachée à la Présence de l'Occulte : c'est l'Effusion sanctissime, et elle n'apparaît pas avec ce niveau. Par son second niveau [que l'on appelle Effusion sainte] a lieu l'apparition de toutes choses, et même elle est toutes les choses, antérieurement, postérieurement, extérieurement et intérieurement. » (*Miṣbâḥ nûr* 5 p.45-46)

« Sache que les déterminations immuables sont la détermination des manifestations nominales en la Présence de l'Unité. La manifestation se fait en cette Présence par l'Effusion sanctissime : ce qui se manifeste est la Sainte Essence sous le rapport de [Sa] détermination occulte de l'Unité,

[détermination] par ce que l'on peut considérer comme les Noms réservés dans l'Identité occulte dite "Nébulosité" ; ce en quoi a lieu la manifestation, ce sont les Noms en la Présence de l'Unicité, [Noms] englobants d'abord et [Noms] englobés dans un deuxième temps ; et les déterminations sont, selon deux points de vue, déterminations de l'Effusion ou des Noms, la manifestation étant par essence pour les Noms, et pour les déterminations par voie de conséquence.

Il en va de même, point par point, pour les manifestations concrètes par rapport à l'Effusion sainte, si ce n'est que ce qui se manifeste est ici l'Essence au niveau de la fonction de Divinité (*ulūhiyya*) [qui est le niveau du Nom suprême *Allāh*, autrement dit l'Unité synthétique (*aḥadiyyat al-djam*)] ; que la manifestation est l'Effusion sainte ; que ce en quoi a lieu la manifestation, ce sont les existences particulières ; et que les quiddités — qui sont les déterminations extérieures — sont, selon deux points de vue, déterminations des manifestations ou de ce pour quoi a lieu la manifestation [c'est-à-dire les existences], la manifestation étant pour les identités existentielles par essence, et par voie de conséquence pour les quiddités.

Si tu es des gens du Secret, tu peux dire que les manifestations par l'Effusion sainte sont des manifestations relevant des Noms et Attributs, voire qu'elles sont toutes des manifestations de l'Essence « **il n'est pas d'animal dont Il ne tienne la mèche frontale** [pour le guider], **mon Seigneur est sur la Voie droite** » (Cor. 11.56)³¹⁹ et tu peux dire — comme c'est la voie des vénérables gnostiques — que les miroirs des manifestations sont les déterminations immuables, dans le Savoir divin et dans le concret, tandis que les Noms et les Attributs, dans le Savoir et le concret, sont annihilés dans la manifestation par les Effusions sanctissime et sainte. L'ordre est venu de la Présence de l'Essence, par les Effusions sanctissime et sainte, les déterminations se sont exécutées et ont été : « **Lorsqu'il veut une chose, il ne fait que lui dire "sois !" et elle est** » (Cor. 36.82). » (*Ṭa'liqāt*, p.22-24)

« L'influence des déterminations sur la manifestation existentielle — qui est l'Effusion [sainte] qui se déploie —, c'est la détermination et la démultiplication qui sont celées et occultées en elle-même. En effet, cette Effusion existentielle est l'apparence (*maḥzar*) de l'Unité des Noms, c'est-à-dire l'apparence de [ce] rapport de l'Occulte aux Noms que l'on nomme Effusion sanctissime — l'apparence, qui est le rapport de l'Unité synthétique aux déterminations, étant [elle] appelée Effusion sainte — : en tant que [l'Effusion sainte] est l'apparence [de l'Effusion sanctissime], les réalités sont celées en

319. La mèche frontale est donc l'existence même, manifestée à quelque niveau que ce soit, et cette existence est directement reliée à l'Existence en soi par la droite ligne de l'Effusion de l'Existence.

elle — la démultiplication n'apparaissant toutefois que par les déterminations [lors de leur manifestation] — de même que les réalités des Noms sont celées, de manière encore plus synthétique, en l'Effusion sanctissime, [synthèse] dont les réalités des Noms [au niveau de l'Unité] sont le détail. Les Effusions sanctissime et sainte sont donc le niveau de la synthèse des Noms et déterminations, les Noms et déterminations étant le niveau de leur développement [et non pas qu'ils soient contenus en elles comme des choses dans un récipient, puis qu'ils sortent de ce récipient]. Ce que nous venons de dire montre quelle est la nature de l'influence des réalités sur la manifestation existentielle — [influence] de détermination et particularisation —, et son influence sur elles — à savoir l'apparition —. » (*Tâ'liqât*, p.242-243)

Il est parfois question, en ce qui concerne la manifestation créaturelle des déterminations, d'une existence propre des créatures, opposée à l'inexistence des déterminations immuables. Comme par ailleurs il a beaucoup été insisté sur le caractère de pure dépendance de toute existence par rapport à l'Existence, il faut préciser ici ce que l'on entend par existence propre. Il s'agit du fait que les déterminations immuables et les Noms étaient compris au sein de l'Essence — autrement dit que leur existence limitée était manifestée simplement *en tant que comprise* dans l'Existence illimitée —, tandis que maintenant leur existence limitée est manifestée en tant que telle — c'est-à-dire que l'Existence Se manifeste *en tant que déterminée*, ou encore *avec* ces déterminations, ou encore *au niveau de ces déterminations* —. Chaque existence déterminée a donc, du fait qu'elle existe, conscience de soi et des autres, alors que dans les degrés purement métaphysiques de l'Existence il n'y a place que pour une unique Conscience. Voici comment 'Abd ar-Rahmân Djâmî résume les choses :

« Les degrés [de l'existence], comme il s'agit de manifestations et d'apparences (*madjâli wa mazâhir*) [de l'Existence], sont soit une manifestation et une apparence en laquelle ce qui apparaît, apparaît pour la Réalité divine seule, pas pour les choses [qui apparaissent], soit une apparence et une manifestation en laquelle ce qui apparaît apparaît pour la Réalité divine et aussi pour ces choses. Les premiers s'appellent degrés de l'occulte (*ghayb*) en raison du fait que toute chose est en eux absente (*li-ghaybati kulli shay'*) à elle-même et à ses pareilles, et qu'il n'y a d'apparition pour rien en eux, sauf pour la Réalité divine. Or le fait pour les choses de ne pas apparaître peut être de deux manières :

- la première est que les choses n'apparaissent absolument pas, de sorte que « *Dieu était et nulle chose avec Lui* », le fait qu'il n'y ait pas apparition sous le rapport de la connaissance et de la conscience étant dû au fait qu'il n'y a absolument aucune apparition de leurs déterminations — cette manifestation est la première détermination et le premier degré de l'occulte — ;

• la seconde manière est que les déterminations des choses ne soient pas qualifiées par le fait d'apparaître pour quelque chose, alors même qu'elles sont présentes concrètement et distinctement dans le Savoir éternel, apparaissant pour Celui qui les connaît, pas pour elles-mêmes ou leurs pareilles, comme c'est le cas pour l'image mentale en nos esprits, — cette manifestation et apparition est la deuxième détermination, le monde des Idées spirituelles et le second degré de l'occulte [...] —.

En ce qui concerne la manifestation et l'apparence en laquelle ce qui apparaît, apparaît également pour les choses en tant que connaissance et conscience, il y a trois catégories [...] [selon que ces choses sont] non-composées en leur essence — c'est ce qu'on appelle le degré des Esprits — [...] ou composées ; ces choses composées sont soit subtiles, en ce sens qu'elles ne peuvent être partagées, dissociées et agrégées — leur lieu d'apparition et de manifestation est ce que l'on appelle le degré des formes premières —, soit ces existences composées sont grossières [...], en ce sens qu'elles peuvent être partagées, dissociées et agrégées — et leur lieu d'apparition est ce que l'on appelle degré des sens, [degré] manifeste et monde des corps. » ('Abd ar-Rahmân Djâmi, cité en note 26, page 51 de l'épreuve d'impression d'une édition abondamment annotée du *Commentaire de Qaysarî* par S.Dj. Âshtiyânî, suivi de cette remarque : « J'ai vu par le passé cette annotation chez un autre que lui, de qui il l'a reprise, comme à son habitude. »)

L'Effusion des Noms et des déterminations est donc la clef de tout le cycle de la manifestation, non seulement dans ce que l'on appelle l'arc de descente (*qaws an-muzîl*) et de production de la manifestation, mais aussi en ce qui concerne l'arc de remontée (*qaws aš-su'ûd*), arc de la réintégration de la manifestation en son Principe.

« Sache qu'il y a, pour chacun des existants des mondes occultes et manifestes, de ce bas monde et de l'autre monde, un commencement et une réintégration (*mabda'-o ma'âdî*). Bien que le commencement et le retour de tout soit l'Identité divine, comme la Sainte Essence de la Réalité divine, sublime et majestueuse, ne Se manifeste pas en Elle-même, sans le voile des Noms, aux existants supérieurs ou inférieurs, que sous le rapport de ce niveau qui n'en est pas un [puisqu'il est la Totalité] Elle est sans nom ni forme, et n'est pas qualifiée par les Noms de l'Essence, ni des Attributs, ni des Actes, et qu'aucun des existants n'a avec Elle d'affinité, de relation ou de rapport, [...] c'est dans le voile des Noms que Sa Sainte Essence est principe et origine, et le Nom, en même temps qu'il est le Nommé Lui-même, est aussi Son voile. [...] De ce fait, la Sainte Essence a, dans la Présence du Savoir, des manifestations en tant que Noms et Attributs dont les déterminations sont appelées *a'yân-e thâbete* par les gens de la connaissance. En conséquence, chaque manifestation nominale a, dans la Présence du Savoir, une détermination im-

muable pour concomitant, et chaque Nom avec une détermination relevant du Savoir a, dans le domaine extérieur, une apparence (*mazhar*) dont le commencement et le retour est ce Nom qui est en affinité avec elle. Le retour de chacun des existants du monde de la multiplicité à l'occulte de ce Nom qui est son origine et son commencement est ce que l'on appelle sa voie droite (*serât-e mostaqîm*). Il y a donc pour chacun un cheminement et une voie propre, un commencement et un point de retour déterminé dans la Présence du Savoir, qu'on le veuille ou non, et la différence des apparences et des voies est dû à la différence de ce qui apparaît [en elles], [c'est-à-dire à la différence] des présences des Noms.

Or il faut savoir que la constitution (*taqwîm*) de l'homme au plus sublime (*a'lâ 'elliyyîn*) [référence à Cor. 95.4] est la synthèse des Noms et que de ce fait même il a été renvoyé jusqu'au plus inférieur (*asfal-e sâfelîn*) [car la synthèse ne peut rien laisser en dehors d'elle et que, donc, il lui fallait intégrer tous les degrés de la descente et de la remontée vers la station d'Homme universel] : sa voie droite commence [donc] au plus inférieur et s'achève au plus sublime. C'est là la voie de ceux à qui la Réalité suprême a conféré la grâce absolue (*ne'mat-e motlaqe*), laquelle est la perfection de la synthèse des Noms, la plus haute des grâces divines ; les autres voies, que ce soit celles des bienheureux comblés de grâce (*mon'am 'alayhem*) ou celles des malheureux, seront — dans la mesure de leur déficience par rapport à la grâce absolue — dans l'un des deux travers, par excès ou par défaut. La voie de l'Homme universel seule est donc de manière absolue la voie de ceux qui sont comblés de grâce. Cette voie est fondamentalement (*be-l-aşâle*) propre à la sainte essence du Sceau des Prophètes et subséquentement (*be-l-ţaba'iyye*) aux autres Proches Amis et Prophètes. Comprendre ces propos, alors que le plus noble Prophète est le Sceau des Prophètes, nécessite de comprendre les présences [hiérarchisées] des Noms et des déterminations. » (*Ādâb*, p.292-293)

C'est le rapport des Noms entre eux qu'il nous faut donc voir maintenant, et en particulier la place qu'y occupe le Nom suprême, Seigneur de l'Homme universel. Quant à la manifestation par l'Effusion sainte, nous la reverrons en détail en fin de cette étude, lorsqu'il sera question de ce qui, au principe de la manifestation, est l'intermédiaire entre le domaine purement métaphysique et le domaine de la manifestation extérieure.

Le Nom suprême

Le Nom suprême (*al-ism al-a'zam*) est un thème fort répandu en islam tant sunnite que shiite³²⁰. Il est généralement envisagé uniquement en tant qu'un nom prononcé qui aurait le pouvoir de faire exaucer toutes les demandes et invocations de celui qui l'utilise. Mais ce qui nous retiendra, pour notre part, c'est la *réalité* de ce Nom à ses divers niveaux.

« Sache [...] que Dieu le Très-Haut, béni soit-Il, a un Nom suprême qui, lorsqu'on L'invoque par [ce Nom] *pour que les portes refermées du ciel s'ouvrent avec miséricorde, elles s'ouvrent*, et lorsqu'on L'invoque *pour que, sur terre, les passages difficiles laissent place au soulagement, le soulagement a lieu* [voir du 'â' *as-simât*, *Mafâtih*, p.71]. Il a une réalité au niveau de la fonction de Divinité, une réalité au niveau de ce qui est soumis à cette fonction (*al-ma'lūhiyya*) et une réalité en tant que mot et expression [voir *Sharh*, p.85-87] ; quant au Nom suprême sous le rapport de la réalité occulte que seul Lui connaît, sans exception, [...] c'est la soixante-treizième lettre réservée à Lui-même en Son savoir occulte.

Comme il est rapporté dans le *Kâfi*, au chapitre de ce que [les Imams] ont reçu du Nom suprême, d'après Abû Dja'far [al-Bâqir], que la Paix soit avec lui : « *Le Nom suprême de Dieu a soixante-treize lettres : Âṣif n'en possédait qu'une, il la prononça et fit diminuer la terre entre lui [qui était dans les pays de Syrie] et le trône de Balqîs [la reine de Saba] jusqu'à ce qu'il ait pris le trône, puis la terre revint à son état premier en moins d'un clin d'œil* [voir Cor. 27.38-40]³²¹. Quant à nous nous possédons soixante-

320. Voir entre autres D.GIMARET, *les Noms divins en Islam*, p.85-94 et, pour le shiisme, M.A.AMIR-MOEZZI, *le Guide divin dans le shi'isme originel*, p.230-232.

321. L'enseignement des Imams contredit donc sur ce point ce que professera Ibn 'Arabi, qui considère que le prodige de Âṣif n'a pu être réalisé que par voie de « désintégration et re-existenciación » (*innamâ kāna i'dâm wa idjād* ; voir *Fuṣūṣ*, p.155), « sans que le trône ne parcoure de distance, que la terre se soit repliée pour lui, ni qu'il l'ait déchirée (*wa lâ khavaqahâ*) » (*ibid.*, p.156). Une des expressions des hadîths rapportant ce prodige est précisément que « *la terre s'est déchirée (inkharaqat) entre lui et Saba', il prit alors le trône de Balqîs, l'apporta jusqu'à Salomon, puis la terre s'est à nouveau déployée [tout cela] en moins d'un clin d'œil* » (*uṣūl al-Kâfi*, *ibid.* had.3, cité dans *Ta'liqât*, p.192). Certes il est bien vrai, comme le dit Ibn 'Arabi, qu'il n'y a pas de déplacement instantané (*bi-ttiḥâdî z-zamân*, *ibid.*, p.155), mais il peut y avoir des déplacements si rapides qu'on les croit instantanés. Il suffit d'ailleurs, fait remarquer l'Imam, de considérer la vitesse de déplacement de la lumière, et encore « cela relève du domaine de ce monde, or les forces de ce monde ne sont pas comparables aux forces spirituelles » (*Ta'liqât*, p.193). — Pour l'Imam ce n'est là qu'une illustration de plus des limites de toute connaissance par dévoilement (*kashf*) qui n'est pas le « parfait dévoilement de Muḥammad » (*al-kashf al-tâmm al-muḥammadi*) propre au Prophète et aux Imams. Une des raisons en est que, bien que le dévoilement soit en lui-même purement informel et intelligible, il prend ensuite dans

douze lettres du Nom suprême, une lettre étant auprès de Dieu réservée en Son savoir de l'occulte, point de force ni de puissance si ce n'est par Dieu » [uṣūl al-Kāfi I/230, had.1] [...], et d'après Abū 'Abd Allāh [as-Sādiq], que la Paix soit avec lui : « à Jésus fils de Marie ont été données deux lettres avec lesquelles il opérât [ses miracles], à Moïse quatre, à Abraham huit, à Noé quinze et à Adam vingt-cinq, et Dieu le Très-Haut a réuni tout cela pour Muḥammad, que Dieu prie sur lui et sa famille : le Nom suprême de Dieu a soixante-treize lettres dont soixante-douze ont été données à Muḥammad, que Dieu prie sur lui et sa famille, une seule lettre lui étant dissimulée » [ibid. had.2] » (Sharḥ, p.75-76)

Le Nom réservé

Le terme de Nom réservé (*ism musta'ṭhar*) a diverses acceptions qui, cependant, relèvent toutes du niveau de l'Unité. Les Noms réservés désignent d'abord ce que l'on peut appeler les possibilités de non-manifestation, c'est-à-dire des réalités qui sont en elles-mêmes des possibles, mais qui, pour une raison ou une autre, ne seront jamais manifestées. Autrement dit, ces possibilités sont bien comprises dans l'Effusion sanctissime, mais elles ne sont pas incluses dans l'Effusion sainte et elles relèvent exclusivement de Noms de l'Essence tels que "le Caché". Les Noms de l'Essence — selon cette acception, car nous allons en voir d'autres — s'appliquent donc au « niveau de la détermination occulte et de la non-apparition absolue, que l'on appelle Unité » ; c'est « à ce niveau [que] l'on considère les Noms de l'Essence [...] tels que le Caché absolu, le Premier absolu, le Sublime, le Grandiose [...] » (40 *hadiths*, p.624 ; cf. : *Ta'liqāt*, p.302, 305)³²². Cette catégorie de Noms réservés qui, sous le couvert des Noms de l'Essence, demeurent à jamais celés dans les tréfonds du Savoir divin et n'exercent aucune influence sur le monde (*ma lam yata'ayyan lahu athar*) est évoquée dans cette prière dans laquelle le Prophète invoque Dieu « [par tout Nom] que Tu T'es réservé dans Ton savoir occulte » (voir *Qayṣarī*, p.15, *Fanārī*, p.14, *Ta'liqāt*, p.217-218)³²³.

l'imagination (*khayāl*) une forme dans laquelle interviennent généralement les croyances antérieures et les idées dont on est familier (*ma'nūsāt wa mu'taqadāt* ; voir cit. de Shāhābādī dans *Ta'liqāt*, p.124, à propos du passage où Ibn 'Arabī considère Isaac comme la victime du sacrifice d'Abraham, alors que les traditions prophétiques et imamiques déterminent qu'il s'agissait d'Ismaél).

322. Le Caché et le Premier absolus ne sont pas ici corrélatifs de l'Apparent et du Dernier, car cette corrélation n'apparaît qu'avec la multiplicité au sein de l'Unité, tandis qu'ici nous sommes au degré négativement conditionné, qui exclut donc toute altérité, fut-ce celle des Perfections en tant qu'elles se distinguent de l'Essence et l'une de l'autre.

323. L'invocation complète, selon une de ses versions, est : « Ô mon Dieu, je T'invoque par tout Nom qui est Tien, par lequel Tu T'es Toi-même nommé, que Tu as

Les Noms réservés désignent aussi toutes les autres possibilités lorsqu'elles sont envisagées au niveau de l'Unité, c'est-à-dire les possibilités de manifestation à l'état où elles sont encore non-manifestées, où elles sont incluses dans "le Caché", même si elles ont part, elles, à "l'Apparent". Il s'agit donc de ce que chaque réalité est au niveau de l'Unité, car « le monde a part à l'Unicité et part à l'Unité : la part à l'Unicité [c'est-à-dire sa détermination] est connue des Parfaits et la part à l'Unité est un secret réservé auprès de Dieu, **« toute chose a un aspect (*widjha*) dont c'est Lui qui Se charge »** (Cor. 2.148) » (*Ta'liqât*, p.27). Cet aspect est l'objet d'une relation directe et exclusive (*widjha, râbiṭa khâṣṣa*) que l'Existence a, en Elle-même et sans passer par la chaîne des causes à effet, avec toute existence, parce que « tout limité est, en sa réalité intérieure [...], l'absolu, et c'est par sa détermination qu'il est apparu, pas par sa réalité essentielle » (Shâhâbâdî, cité dans *Sharḥ*, p.121). C'est cette relation exclusive que Mawlânâ Rûmî appelait « brûleuse de cause » (*sababsûzî*) par opposition à la relation « constructrice de cause » (*sababsâzî*) et c'est à elle que fait allusion l'Imam Šâdiq, que la Paix soit avec lui, lorsqu'il dit : **« En vérité, l'esprit du fidèle est en contact plus étroit avec l'Esprit de Dieu que le rayon du soleil avec le soleil »** (*uṣûl al-Kâfi* II/166, K. al-îmân wa l-kufr, bâb ikhwati l-mu'minîn wa bughḏihim li-ba'd, had.4, cité dans *Âdâb*, p.94)

« C'est l'aspect occulte des choses, relevant de l'Unité, que l'on désigne parfois comme "secret existentiel" (*sirr wudjûdî*). C'est une relation exclusive entre l'Unité et les choses par leur secret existentiel : **« il n'est pas d'animal dont Il ne tienne la mèche frontale »** (Cor. 11.56), et nul ne connaît la nature de cette relation occulte relevant de l'Unité. Plus encore : c'est la relation entre les Noms réservés et les apparences réservés (*al-maẓâhir al-mustaṭhara*) car, pour nous, les Noms réservés ont des apparences et il n'y a absolument aucun Nom qui soit sans apparence, mais son apparence est réservée dans Son savoir occulte. » (*Ta'liqât*, p.26-27 ; cf. *ibid.*, p.218 où l'Imam rapporte de son maître une position différente)

Comme nous l'avons vu, il y a un secret au cœur de toute existence, même la plus déterminée. Le corps lui-même nous reste inaccessible, seuls ses accidents nous sont connus, et cela reste vrai à tous les niveaux de l'existence qui comportent tous un aspect apparent et un aspect caché — et non pas que certains états soient complètement apparents et d'autres intégralement cachés —. Cette réalité qui reste cachée sous les voiles de l'apparence est *l'existence* de toute chose *en elle-même* : cette "mèche frontale" que Dieu tient Lui-même est directement reliée à la Source de l'Existence par l'Effusion de l'Existence

révélé dans Ton livre, que Tu as enseigné à l'un de Tes serviteurs ou que Tu T'es réservé dans Ton savoir occulte » (voir S.DJ.ĀSHṬIYĀNĪ, *Sharḥ-e moqaddeme-ye Qayṣarî*, p.102).

et c'est pourquoi on en parle comme du secret existentiel de toute chose. La présence de l'Effusion de l'Existence à chaque degré de l'existence est à la fois un reflet de l'Unité — c'est-à-dire de l'Existence en tant qu'Elle exclut tout autre, et qui donc exclut aussi toute chaîne de cause à effet — et un reflet de l'Unicité — autrement dit de l'Existence sous le voile de telle détermination — : de même que l'Unité reste toujours cachée sous le voile des Noms et Attributs — qui sont le niveau de l'Unicité —, de même ce reflet de l'Existence n'apparaît jamais en tant qu'il est reflet de l'Unité et reste toujours caché sous le voile d'accidents qui sont le reflet des Noms et Attributs. Ce reflet de l'Unité est pourtant bien réellement et sans jeu de mot une apparition et une apparence, car c'est bien ici au niveau des mondes déterminés — et non dans le Principe — qu'il y a présence d'une existence dont une face reste cachée et dont l'autre face apparaît sous la forme des accidents existentiels qui constituent la chose considérée. Cela, c'est la part de l'Unité en toute chose.

La part de l'Unicité en tout existant est un autre secret, qui concerne, lui, la prédétermination ou la mesure de cet existant (*sirr qadarî*) : « **Il n'est pas de chose dont Nous N'ayons les réserves auprès de Nous, mais nous ne les faisons descendre que dans une mesure déterminée** (*illâ bi-qadarⁱⁿ ma'lûm*) » (Cor. 15.21). La mesure déterminée de ces réserves qui descend en ce monde (ou en tout autre monde pour les réalités appartenant à cet autre monde) constitue tout ce que nous pouvons connaître de ce secret déterminatif : ce sont toutes les manifestations que nous connaissons en ce monde et qui, en fait, ne sont que des accidents de la réalité de ce monde et de son existence, pas sa réalité même : « **Ils connaissent une apparence de la vie d'ici-bas** (*zâhir^{an} mina l-ḥayâtî d-dunyâ*) » (Cor. 30.7), et non pas que la vie d'ici-bas toute entière ne soit qu'une apparence. Dans la relation exclusive qui est le secret existentiel, l'Effusion de l'Existence se manifeste au secret de tout être en tant que mystérieuse et inaccessible réalité de tous les états d'être ; dans la relation du secret déterminatif, les Noms, Attributs et déterminations immuables de l'Existence sont manifestés sous la forme de toutes les déterminations des êtres³²⁴. Par la réalisation spirituelle (*sulûk*), il est alors possible de rejoindre le Nom qui est notre principe et d'en connaître la détermination immuable, voire d'atteindre à la connaissance d'autres Noms avec leurs déterminations (toujours, cependant, dans la mesure de la détermination qui nous est propre) : ce sont alors autant de secrets déterminatifs dont les réserves sont dévoilées au gnostique accompli. Mais le secret existentiel, lui, reste toujours inaccessible, car sa connaissance est réservée à celui qui, en la sta-

324. C'est pourquoi les gnostiques pourront parler de l'Effusion de l'Existence comme de la seule substance (*djavhar*) dont toutes les déterminations sont les accidents (*a'râd*), que ces déterminations soient classées comme substances ou comme accidents par les logiciens et les philosophes.

tion « ou plus près » (Cor. 53.9) de la Proche-amitié absolue, est absolument délivré de toute détermination, car alors « la manifestation de la Réalité divine pénètre en son cœur dans toutes ses dimensions » (*Hamd*, p.67).

Le Nom réservé nous ramène ainsi toujours, on le voit, du côté de l'Unité, et c'est donc ce niveau en lui-même que désignera, en toute logique, le Nom réservé entendu dans le sens où il apparaît dans les hadiths cités tout à l'heure, c'est-à-dire pris de manière absolue et non plus comme un Nom réservé : le Nom réservé qui est la soixante-treizième lettre du Nom suprême « se rapporte à l'Identité occulte et au plus haut niveau de l'Unité » (*Ta'liqât*, p.305).

« L'Existence, soit Se manifeste par la manifestation occulte relevant de l'Unité en laquelle tous les Noms et Attributs sont anéantis : cette manifestation se fait par le Nom réservé (*ism musta'har*), la soixante treizième lettre du Nom suprême (*ism a'zam*). C'est le niveau de la condition négative : à ce niveau, Elle a un Nom, seulement il est réservé en Son savoir occulte. Cette manifestation est la manifestation occulte de l'Unité par l'aspect (*widjha*) occulte de l'Effusion sanctissime. Quant à l'Essence en Elle-même, Elle ne Se manifeste dans aucun miroir et aucun pèlerin parmi les gens de Dieu, nul contemplatif parmi les compagnons du cœur et les proches amis ne la contemple. Elle est donc occulte, mais pas dans le sens de l'occulte de l'Unité : Elle n'a pas de Nom, pas de description, rien qui l'indiquerait, et personne ne saurait en avoir l'ambition [...]. Soit [l'Existence] Se manifeste par l'Unité synthétique (*ahadiyyat al-djam*) de toutes les réalités des Noms et Attributs : c'est le niveau du Nom suprême *Allâh*, Seigneur de l'Homme universel. [...] » (*Ta'liqât*, p.15)

On a vu qu'un Nom est un Signe existentiel qui fait connaître l'Essence. L'aspect occulte et non-révélé de l'Effusion sanctissime ne peut donc être considéré comme un Nom semblable aux autres. Si toutefois l'on peut quand même parler alors de Nom, en précisant qu'il est réservé, c'est parce que « l'Essence est un signe pour l'Essence, car Il connaît Son Essence par Son Essence » (*Sharh*, p.73). Mais est-ce que ce Nom réservé et cette soixante-treizième lettre du Nom suprême — autrement dit « l'Identité occulte au plus haut niveau de l'Unité » — a également une apparence réservée ? Dans un passage où il critique la restriction qu'établit Fanârî en ce qui concerne les Perfections divines qui peuvent se refléter dans le miroir parfait de l'Homme universel, dont il exclut « ce qui est spécifique à la Réalité suprême, comme l'existence nécessaire, l'éternité (*azaliyya*), la toute-compréhension³²⁵ (*iḥâṭa*) [...] » (*Fanârî*, p.50), l'Imam s'exprime ainsi :

325 . A propos de la traduction des dérivés de *iḥâṭa* par des mots de la famille de comprendre, voir la note 167.

« Selon nous, l'existence nécessaire et tout ce qui est cité ensuite est établi pour l'Homme universel, l'apparence parfaite, et la différence entre ces [perfections] et celles qui sont effectives pour Dieu le Très-Haut au niveau de l'Unité essentielle, c'est la différence entre Ce qui apparaît et l'apparence [sous laquelle Il apparaît] (*zâhir wa mazhar*), entre l'occulte et le manifeste (*ghayb wa shahâda*), entre l'union et la séparation (*djam` wa farq*) : donc tous les Noms divins, relevant de l'Essence ou autres, apparaissent dans l'apparence parfaite ; le Nom réservé ne fait pas partie des Noms en réalité, et il n'a donc ni apparition, ni apparence, quant aux Noms de l'Essence, même l'Identité pure et l'Occulte relevant de l'Unité, ils ont une apparition en un autre sens, et même [comme on vient de le voir] une apparition en chaque existant en un sens occulte et secret relevant de l'Unité, que nul autre que Dieu ne connaît [...]. » (*Ta'liqât*, p.259-260)

Le contenu et les implications de cette citation sont suffisamment audacieux pour que l'on s'y arrête en détail. Il ne faudrait surtout pas croire que l'Inam professe l'éternité ou la nécessité essentielles du corps ou de l'âme du Prophète et des Imams, ou quelque autre chose de cet ordre. Ce serait un comble pour un autcur qui considère que toute détermination positive, fût-ce la première et la plus synthétique, est marquée par « la déficience de la non-nécessité » et qui envisage même une forme d'« adventicité temporelle » (*hudûth zamânî*) pour tous les états de l'existence, même immatériels³²⁶. La nécessité n'est autre, en termes d'existence, que l'intensité suprême d'existence, l'Existence pure et absolue, et il en va de même pour l'éternité et la compréhension absolues. Si elles sont attribuées à l'Effusion sanctissime au

326. Mais il ne s'agit pas de ce que professent les *mutakallimûn* qui considèrent toute créature — même l'esprit ou les anges — comme matérielle et temporellement adventée, cela parce que, considérant l'immatérialité comme impliquant l'éternité, laquelle est réservée à Dieu, ils se sont imaginés que l'existence d'un monde intelligible et immatériel impliquerait la négation de l'adventicité du monde, adventicité qu'ils ne conçoivent d'ailleurs que comme temporelle. Les philosophes, eux, considèrent tous les mondes, mêmes intelligibles et immatériels, comme adventices, mais d'une adventicité essentielle (*hudûth dhâtî*) qui est le propre de toute réalité non-nécessaire, à savoir que son existence est par essence — mais non pas temporellement — précédée par son inexistence, l'adventicité temporelle n'étant concevable que pour une réalité située dans le temps (donc postérieure à l'existenciation du temps, lui-même lié au mouvement, lequel est propre au monde matériel). Ce n'est ni de ceci ni de cela qu'il est question lorsque l'Inam dit : « Nous avons, grâce à Dieu et à Son aide providentielle, établi l'adventicité temporelle des mondes occultes et manifestes d'une manière adéquate à la voie des gens des connaissances métaphysiques et des compagnons du cœur » (*Djonûd*, p.12) ; il s'agit en fait d'une « réalité spirituelle du temps et [...] de la progressivité (*ruh-e zamân-o tadrîdj*) » (*Âdâb*, p.261) à laquelle il avait l'intention de consacrer une épître (voir *Djonûd*, p.12) qui n'a malheureusement pas vu le jour. Toute cette question est évidemment liée à la notion gnostique de création perpétuelle (*khalq djadîd, tadjaddud al-amhâl* ; voir *Ta'liqât*, p.34).

niveau de l'Unité essentielle, c'est parce que cette dernière n'a en elle-même aucun statut propre qui la distinguerait de l'Essence : l'Effusion de l'Existence *n'est pas autre* que l'Existence, même si elle n'est pas l'Existence *en soi*. De ce fait on ne peut lui appliquer la distinction que font les philosophes entre la nécessité en soi, propre à l'Être nécessaire, et la nécessité par autrui, qui caractérise les êtres non-nécessaires — puisque, s'ils n'étaient pas nécessités par l'Être nécessaire, ils ne seraient tout simplement pas³²⁷ — : dans le cas de l'Effusion de l'Existence au niveau de l'Unité, quel pourrait bien être cet autrui alors que, précisément, elle n'est autre que l'Existence Elle-même en tant qu'Elle exclut tout autre³²⁸ ?

Ainsi, parce que l'Existence est une et que Son effusion aussi est une et n'est pas autre qu'Elle, il n'y a pas d'instauration au sein de l'Existence, mais seulement manifestation et apparition de ce qui existe fondamentalement et par essence ; seules les déterminations de l'Existence sont instaurées, en ce sens qu'elles n'ont d'existence que par incidence et par voie de conséquence, comme épiphénomènes de la manifestation de l'Existence³²⁹. C'est alors parce que, dans la station « **ou plus près** » (Cor. 53.9), *il est la sanctissime Effusion au niveau de l'Unité*, et qu'il est, dans les autres états et à leur propre mesure, *la pleine manifestation et apparence réservée de ce Nom réservé*, c'est parce qu'il est cela que l'Homme universel est aussi l'apparence de tous les Attributs essentiels, y compris l'éternité, la nécessité et la tout-compréhension. C'est une illustration de cette prière de l'Imam Mahdî déjà citée auparavant : « *Point de différence entre eux et Toi, si ce n'est qu'ils sont Tes serviteurs et créatures* ». Il faut réserver l'Absolu à l'Essence, mais en deçà, tous les degrés sont acquis à ceux qui ont la station « **ou plus près** » : « *Mettez nous en dessous de la Souveraineté et dites à notre propos ce que vous voulez* ». Or parmi ces degrés se trouve celui où il n'est plus de détermination propre, sauf le fait que cette *Face* de l'Existence reste l'Effusion et qu'elle n'est pas l'Existence *en soi* : « *Nous avons des états avec Dieu où Lui est Lui et nous sommes nous et Lui est nous et nous sommes Lui* » (cf. le chapitre sur la Proche-amitié absolue, p.41s.).

327. Voir le principe *ash-shay' mā lam yadjib lam yūdjad*, p.200s.

328. Cf. *Ta'liqāt*, p.230 : « Car ce que le philosophe signifie par la nécessité par autrui, c'est la nécessité par ses causes premières et secondes, or le *muḥaqqiq* ne voit pas de multiplicité à ce point de vue ; de même, le philosophe dit que la nécessité par autrui est un attribut du non-nécessaire de manière indépendante, or pour le *'arif muḥaqqiq* aucune existence n'est indépendante, sauf l'Existence de Celui qui est absolument (*al-Qayyūm al-muṭlaq*) » — On ne pourrait conserver ce terme de nécessaire par autrui qu'en transposant son sens en conformité avec la vision gnostique.

329. Sur le sens de l'instauration de la quiddité, voir p.211s.

C'est ainsi que l'on peut concilier ce qui vient d'être dit avec ce qui suivra sous peu, comme quoi toutes les perfections de l'Essence se retrouvent dans la première détermination positive de l'Effusion — qui est le Nom suprême — mais de manière limitée par « la déficience de la non-nécessité » : dans un cas on envisage *l'apparence de l'Unité présente à chaque niveau de l'Effusion*, dans l'autre on prend en compte *la limitation et la détermination de l'Effusion*, fut-elle la première et la plus synthétique de toutes les déterminations³³⁰. On pourrait alors objecter que l'Unité a une apparence réservée au cœur de toutes les manifestations, comme on vient de le voir. La réponse est d'abord que, effectivement, « comme le monde est l'apparition de la Présence synthétique, tous les Noms et Attributs se trouvent en lui *sous le rapport de l'apparition (bi-tarîqî z-zuhûr)*, et il en va pour la nécessité comme pour les autres Noms et Attributs : le monde est nécessaire *par la nécessité de son Seigneur*, tout comme il est vivant par la Vie de son Seigneur et savant par le Savoir de son Seigneur » (*Ta'liqât*, p.64-65). « L'intensité d'éternité (*aqdamîyya*) dans les degrés de l'existence étant en considération de l'intensité du contact avec l'Éternel par essence et de la proximité de Son seuil, chaque fois que l'existence sera plus proche de son Principe, l'éternité y sera donc plus apparente ; mais sinon, en considérant la relation exclusive (*ar-râbita l-khâssa*) qu'il y a entre chaque existant et son Seigneur [autrement dit la part de chaque existant à la Présence de l'Unité], tous sont éternels » (*Sharh*, p.144), ce qui ne veut pas dire que telle existence déterminée n'a pas de commencement ou de fin, mais qu'au-delà de toutes les modifications qui peuvent lui advenir, et qui ne sont que des modifications de sa détermination, cette existence est, *en tant qu'existence*, éternelle parce qu'éternellement présente au sein de l'Existence.

Cela dit, toutes les apparences réservées et les relations exclusives — qui sont le secret existentiel de chaque chose — sont comme la polarisation du reflet et de l'apparence de l'Unité, de sa présence au cœur de la multitude des déterminations. L'Homme universel, lui, est pleinement et par excellence cette apparence et ce reflet, parce que l'Unité est sa réalité essentielle et la station ultime de sa réalisation spirituelle, c'est-à-dire la station « **ou plus près** » (Cor. 53.9) : c'est lui qui est la synthèse unique de toutes ces apparences réservées, lui qui est le Secret des secrets et le Saint des saints — « *Nous sommes le lieu où est déposé le secret de Dieu (mawdî'u sirri llâh) [...] et nous sommes le sanctuaire suprême de Dieu (ḥaramu llâhi l-akbar)* » déclare l'Imam Şâdiq (*uṣûl al-Kâfi* I/221, K. al-ḥudjdja, bâb anna l-a'imma..., had.3). Plus encore, l'Imam 'Alî proclame même que « *Dieu le Très-Haut*

330. On se reportera aussi à ce qui est dit dans le chapitre « Éternité de l'Effusion et adventicité de l'effusé », p.431s.

*n'a pas de signe (âya) qui soit plus grand que moi et Dieu n'a pas d'annonciation (naba') plus grandiose que moi [réf. à Cor. 78.2] » (ibid. I/207, bâb anna l-âyât... humu l-a'imma, had.3, cité dans 40 hadiths, p.636). En effet, l'Homme universel n'est pas seulement le lieu de pleine manifestation du secret de Dieu — c'est-à-dire, à chaque niveau, l'ombre et l'apparence de la première détermination synthétique, qui est le secret déterminatif de l'Homme universel — : dans la station « **ou plus près** » — station qui n'en est pas vraiment une, parce qu'elle est au-delà de toute détermination —, il est aussi, lui-même, le secret de Dieu, le secret existentiel qui est l'Effusion même de l'Existence, et il est ce secret en tout réceptacle, présence de l'éternel et du nécessaire au cœur de l'adventice et du périssable. C'est donc lui qui est le secret existentiel de tout existant, et c'est précisément cela le secret de la wilâya, de l'attachement intime du fidèle à la personne de l'Imam. C'est ce qu'exprime on ne peut mieux le hadith suivant commentant le verset « **ils ont eu foi en Dieu, en Son envoyé et en la lumière qu'Il a fait descendre** » (Cor. 64.8), hadith dont l'importance est marquée par une répétition martelée de serments :*

« *Ô Abû Khâlid, déclare l'Imâm Bâqir, que la Paix soit avec lui, j'en jure par Dieu, la lumière ce sont les Imams de la famille de Muḥammad, que Dieu prie sur lui et sa famille, jusqu'au Jour de la résurrection : ils sont, j'en jure par Dieu, la lumière de Dieu qu'Il a fait descendre ; ils sont, j'en jure par Dieu, la lumière de Dieu aux cieux et sur terre. J'en jure par Dieu, ô Abû Khâlid, la lumière de l'Imam dans le cœur des fidèles est plus intense que le soleil brillant en plein jour ; j'en jure par Dieu, ce sont eux qui illuminent les cœurs des fidèles ; Dieu, tout-puissant et majestueux, voile leur lumière à qui Il veut et leurs cœurs s'enténébrent. J'en jure par Dieu, ô Abû Khâlid, nul serviteur n'a pour nous amour et attachement intime sans qu'ensuite Dieu ne purifie son cœur, et Dieu ne purifie pas le cœur d'un serviteur sans qu'ensuite il ne s'abandonne à nous et soit paix pour nous (ḥattâ yusallima lanâ wa yakûna silm^{an} lanâ), et lorsqu'il est paix pour nous, Dieu le préserve (sallamahu) d'un compte serré et le met à l'abri de la grande terreur du Jour de la résurrection.* » (uṣûl al-Kâfi I/194, K. al-ḥudjdja, bâb anna l-a'imma, 'alayhimu s-salâm, nûru llâh 'azza wa djalla, had.1).

C'est pour cette raison aussi que l'Imam de chaque temps est la voie directe de chaque chose à Dieu. Le verset où l'on peut lire « **il n'est pas d'animal dont Il ne tienne la mèche frontale** » (Cor. 11.56) se termine par cette conclusion : « **En vérité mon Seigneur est au bout d'une voie directe (inna rabbî 'alâ sirâṭⁱⁿ mustaqîm)** ». Cette voie directe — ou droite, comme on le traduit plus généralement — est celle qui ne fait pas le détour de l'enchaînement indéfini des causes et effets — ou plutôt de la multitude hiérarchisée des apparences de l'Existence —, mais qui s'oriente directement

vers le Seigneur de l'Existence par l'intermédiaire de Son Effusion présente en nous et parmi nous³³¹. A propos de cette voie directe, Fayḍ Kāshānī rapporte que « d'après l'Imam Ṣādiq, que la Paix soit avec lui, « *c'est la voie vers la connaissance de Dieu [...]* » ; d'après lui aussi, que la Paix soit avec lui, « *la voie, c'est le Commandeur des Fidèles, [l'Imam 'Alī] que la Paix soit avec lui* » et une autre tradition précise « *et sa connaissance* » ; une troisième dit « *c'est la connaissance de l'Imam* », et une autre dit encore « *nous sommes la voie directe* » [...], ce qui revient au même pour ceux qui ont connaissance de leurs secrets »³³² (*tafsīr aṣ-Ṣāfi*, Beyrouth, mu'assasat al-a'lā li-l-maḥbū'āt, 1399/1979, I/85, en commentaire de Cor. 1.6).

Comment expliquer, après tout cela, l'expression soulignée dans la citation de l'Imam faite plus haut (p.41) : « le Nom réservé ne fait pas partie des Noms en réalité, et il n'a donc ni apparition, ni apparence », phrase qui exclut de manière suffisamment explicite toute apparence ou apparition en ce qui concerne le Nom réservé ? On pourrait de prime abord penser que l'Imam a changé de position entre la rédaction de ce texte et celle de ceux qui vont être cités maintenant, mais il apparaît, lorsque l'on y prête attention, qu'en fait le terme de Nom réservé est pris ici comme une désignation de l'Essence *en soi* — ce qui est exceptionnel chez l'Imam, mais pas chez d'autres auteurs, dont son propre maître³³³ — : le Nom réservé est en effet évoqué dans ce passage comme étant autre chose que « l'Identité pure et l'Occulte relevant de l'Unité » dont il est précisé au contraire qu'elle a bien, elle, « une apparition en un autre sens, et même une apparition en chaque existant en un sens occulte et secret relevant de l'Unité, que nul autre que Dieu ne connaît ». Il n'y a donc pas en réalité de contradiction avec ce que l'on peut lire en tête du prologue du testament de l'Imam :

« Ô mon Dieu, répand Tes prières sur Muḥammad et sa famille, en lesquels apparaissent Ta beauté et Ta majesté et en qui sont déposés les secrets

331. C'est l'*Enmanuel*, c'est-à-dire le "Dieu avec nous" (*'ammanu El*).

332. Remarquons que la lumière et la voie dont il parle dans les hadiths qui viennent d'être cités réfèrent proprement à l'Effusion sainte, mais il ne faut pas oublier que cette Effusion n'est autre que la manifestation et l'apparition de l'Effusion sanctissime, cette dernière étant sa réalité essentielle et occulte : il n'y a pas en réalité deux Effusions, mais une seule Effusion d'une Existence unique, Effusion purement interne d'abord, qui se prolonge ensuite et s'étend "à l'extérieur" pour donner le jour aux états créaturels (voir ci-dessus : « Effusion sanctissime et Effusion sainte », p.291).

333. « Notre Shaykh, le gnostique accompli, que son ombre perdue, disait : "le Nom réservé c'est l'Essence une et absolue, car l'Essence en tant que déterminée est source de manifestation au contraire de l'Essence absolue — c'est-à-dire sans détermination — : lui appliquer le terme de Nom est une sorte de tolérance" » (*Ta'liqāt*, p.217-218)

de Ton livre³³⁴ où l'Unité se manifeste avec la totalité de Tes noms, même celui que Tu T'es réservé et que nul autre que Toi ne connaît. » (*Testament*, prologue p.5)

On trouve d'ailleurs ce thème déjà développé auparavant par l'Imam en commentaire du verset « la Nuit de Valeur³³⁵ est meilleure que mille mois » (*Cor.* 97.3) :

« Une autre [signification] probable est apparue à l'auteur [de ces lignes], à savoir que la Nuit de Valeur désigne l'apparence du Nom suprême, c'est-à-dire le parfait miroir qu'est Muḥammad, que Dieu prie sur lui et sa famille, et que "mille mois" soient l'expression des apparences des autres Noms³³⁶. Comme il y a pour Dieu mille et un Noms³³⁷ dont un est réservé dans le Savoir occulte, la Nuit de Valeur aussi est réservée et la "Nuit de Valeur" de la constitution de Muḥammad (*layle-ye qadr-e benye-ye moḥammadī*) est aussi un Nom réservé. De ce fait, personne hormis la sainte essence du Sceau des Prophètes, que Dieu prie sur lui et sa famille, n'a une quelconque connaissance du Nom réservé. » (*Ādāb*, p.337)

Cette dernière proposition apparaît alors en contradiction avec le fait que les hadiths font mention d'une lettre du Nom suprême qui reste cachée au Prophète. Il serait possible de penser que cette soixante-treizième lettre désigne, dans les hadiths, l'Essence en soi, mais l'Imam l'a interprétée comme référant au niveau de l'Unité (voir p.41) ; sans doute doit-on alors chercher la réponse à cette contradiction dans ce que dit l'Imam à propos du verset « qu'est-ce qui te fera saisir ce qu'est la Nuit de Valeur ? » (*Cor.* 97.2) :

« Comme en l'ésotérique de la Nuit de Valeur véritable — c'est-à-dire la constitution et la forme de Muḥammad en ce monde ou la détermination immuable de Muḥammad, que Dieu prie sur lui et sa famille — se trouve la pleine apparition du Nom suprême et la manifestation divine unitive et synthétique, de ce fait, tant que le serviteur en pèlerinage vers Dieu — c'est-à-dire le Sceau des Prophètes, que Dieu prie sur lui et sa famille — est voilé par lui-même, il ne peut contempler cet ésotérique et cette réalité [...] : la contemplation de la splendide Beauté est pour qui sort de soi-même, et lorsqu'il est sorti de lui-même, il voit par l'œil de la Réalité divine et c'est l'œil de la

334 . Sur le Coran comme manifestation du Nom suprême, voir ch. « la synthèse coranique », p.412s.

335 . A propos de cette traduction, voir note 303.

336 . Sur le fait que le Prophète est la réalité ésotérique de la Nuit de Valeur, voir le chapitre portant ce titre, p.409s.

337 . C'est le nombre de Noms invoqués dans la prière de « la cuirasse majeure » (*al-djawshan al-kabir*, *Mafâṭīḥ*, p.87-100), mais « mille et un » signifie plutôt ici « un nombre incommensurable plus un ».

Réalité divine qui sera l'œil qui voit la Réalité divine. » (*Ādāb*, p.335-336 ; voir la trad. complète de ce passage dans la note 415)

« C'est pourquoi il a dit, que Dieu prie sur lui et sa famille, « *la pauvreté est ma gloire* » : lorsque le monde est dans le voile de lui-même, il est séparé, distinct par séparation, et lorsqu'il sort du voile de lui-même et s'attache à la toute-puissance de Sa transcendante pureté (*ta'allaqa bi-'izzi qudsih*), qu'il devient pauvre et éteint à sa propre essence, l'altérité est enlevée « *et quand la pauvreté est complète, il y a Dieu* », c'est-à-dire [que] l'identité est à Lui, pas à autre que Lui. » (*Ta'liqāt*, p.65-66)

On vient donc de voir que le Nom réservé, détermination occulte de l'Effusion sanctissime, correspond à la réalité de la Proche-amitié universelle et à la station « **ou plus près** » (*Cor.* 53.9), face occulte de l'Effusion sanctissime ; on va voir maintenant que le Nom suprême *Allāh* en est, lui, l'apparence et qu'il est la réalité de la Prophétie universelle.

Le Nom *Allāh* et la Fonction prophétique universelle

Le nom *Allāh* est généralement appliqué, dans la terminologie gnostique, au degré de l'Unité synthétique, tandis que le terme de *ulūhiyya* ou *ilāhiyya*, qui désigne la fonction de Divinité, s'applique plutôt à l'Effusion sainte en tant que seule et unique influence active régissant le monde. Il arrive pourtant que ces applications soient inversées, *Allāh* désignant l'Effusion sainte — comme lorsque l'on dit « nul agent influant dans l'existence si ce n'est *Allāh* » (*lā mu'aththira fi l-kawn illa llāh*) —, et la *ulūhiyya* référant à la synthèse de tous les Noms et Attributs (voir 40 *hadiths*, p.640). En fait la fonction de Divinité peut être envisagée à plusieurs degrés, — en particulier aux deux niveaux principaux de l'Essence et de l'Activité (voir *Ādāb*, p.130) — ; quant au nom *Allāh*, ses multiples étymologies mêmes (*ibid.*) incitent à l'appliquer à divers degrés de la Réalité divine, voire même à l'Essence en tant que telle :

« Dans cette [dernière] considération, *al-ilāh*, la Divinité, est étymologiquement tiré de *waliha*, qui a le sens d'être égaré (*tahayyara*), en raison de l'égarément des intelligences, [incapables] de La saisir, ou [encore] de l'égarément des multiplicités, des qualificatifs et des attributs en Sa sublime majesté — ainsi qu'il a été rapporté dans les Psaumes de la famille de Muḥammad : « *Les attributs se perdent en Toi et les qualificatifs s'annulent devant Toi* »³³⁸ —. Dans cette considération [*al-ilāh*] n'est pas tiré de *alaha* — c'est-à-dire servir (*'abada*) —, car la Réalité divine, en Son niveau occulte, n'est pas servie, puisqu'Elle n'est pas contemplée ni connue, or celui qui est servi doit nécessairement être contemplé ou connu. Le service divin (*'ibāda*) a toujours lieu dans le voile des Noms, même le service accompli par

l'Homme universel, sauf qu'il est serviteur du Nom suprême *Allâh* alors que les autres servent les autres Noms en fonction de leurs degrés et niveaux de contemplation et de connaissance. *La Divinité (al-ilâh)* est aussi appliqué à Son Effusion sainte apparaissant dans le domaine concret, et cela vient alors aussi de *alaha* dans le sens de *servir* car le service, au début du pèlerinage spirituel, est voilé aussi bien par les déterminations et apparences que par les Noms, même s'il est en réalité pour Celui qui apparaît, en raison de l'identité [de l'Apparent et de l'apparence]. » (*Ta'liqât*, p.115-116)

Pour l'Imam cependant — mais il ne s'y tient pas toujours —, le mieux est de conserver le Nom *Allâh* pour l'Unité synthétique des Noms « en tant qu'elle est l'aspect d'apparition [de l'Effusion] dans le monde des Noms et Attributs », tandis que la *ulâhiyya* sera « le niveau de l'apparition du Nom *Allâh* en tant qu'unicité synthétique parmi les déterminations concrètes et les apparences créaturelles », autrement dit l'Intelligence universelle ou Esprit de Muḥammad, que Dieu prie sur lui et sa famille et leur donne la Paix. L'Effusion est alors, en tant qu'Effusion sanctissime, le niveau occulte et intérieur de *Allâh*, et en tant qu'Effusion sainte, le niveau occulte et intérieur de la fonction de Divinité ; la fonction de Divinité, avec ses deux niveaux occulte et manifeste, étant ainsi l'apparence (*mazhar*) du Nom *Allâh*, lui aussi avec ses deux niveaux occulte et manifeste (voir *Ta'liqât*, p.293 et aussi — pour *Allâh* comme Nom de l'Unité synthétique — *ibid.*, p.135, 136, 137-138).

Le Nom *Allâh* comprend tous les Noms et Attributs, « à la manière du principe et de l'origine des choses, du noyau par rapport aux branches, brindilles et feuilles de l'arbre » — cela en tant qu'Unité synthétique, principe du niveau de l'Unité —, mais aussi « à la manière de l'ensemble par rapport à ses parties, comme le régiment par rapport aux divisions et aux individus » — cela en tant qu'il est toute l'Unité dans son ensemble — ; aux deux niveaux il a autorité et précellence sur les Noms divins qui, tous, sont son apparence (*Sharḥ*, p.76-77). Comme « il est tous les Noms en une unité synthétique et une non-composition une, dégagée de la multiplicité et pure de toute considération ou aspect » (*Miṣbâh*, *nûr* 1, p.44), il est, de tous les Noms, le plus proche de l'Unité, et sa réalité essentielle ne fait même qu'un avec l'Effusion sanctissime « sans qu'il y ait de différence entre lui et le niveau occulte, la Lumière la plus proche, si ce n'est par l'apparition et l'occultation » (*ibid.*), « différence qui est pure considération, comme la différence entre l'Effusion sainte et la première détermination que l'on désigne dans le langage des philosophes comme l'Intelligence première » (*Miṣbâh* 15 p.19). Manifestant toutes les Perfections divines, ce Nom est le Nom suprême, ce terme étant la dénomination de « ce Nom et ce Signe qui possède toutes les perfections de la

Réalité suprême de manière déficiente — c'est-à-dire avec la déficience de la non-nécessité³³⁹ —, et qui a toutes les Perfections divines de manière parfaite par rapport aux autres existants : ces existants viennent à la suite de ce Nom suprême et ils possèdent aussi ces perfections, seulement à la mesure de leur propre amplitude existentielle, jusqu'à ce qu'on en arrive à ces existants matériels » (*Hamd*, p.9 ; cf. *ibid.*, p.63).

C'est parce qu'il manifeste synthétiquement toutes les Perfections divines et qu'il est le principe et la source de leur manifestation détaillée que ce Nom est la réalité essentielle et la station suprême de la Prophétie, ce que l'on appelle la Prophétie annonciatrice (*nubuwwa ta'rifiyya*) pour la distinguer de la Prophétie législatrice (*tashrî'iyya*).

« La Prophétie réelle et absolue, c'est de faire apparaître ce qui est dans l'Occulte des occultes (*ghayb al-ghuyûb*) dans la Présence de l'Unicité, en fonction des prédispositions des apparences, par [ce qui constitue] l'enseignement (*ta'lim*) réel et l'annonciation (*inbâ'*) essentielle ; la Prophétie est donc le niveau exotérique de la Lieu-tenance et de la Proche-amitié, laquelle en est le niveau ésotérique. » (*Miṣbâḥ* 48, p.39)

« L'annonciation et l'enseignement ont divers niveaux en fonction des domaines de l'existence et des niveaux de l'occulte et du manifeste, car chaque peuple a une langue et aucun Prophète n'a été envoyé si ce n'est avec la langue de son peuple [cf. Cor. 14.4] [...]. Un de leurs niveaux est celui qui est pour les compagnons de détention de la prison [du monde] physique [...]; un autre est celui qui est pour les gens du secret — êtres spirituels et anges rapprochés — [...], et c'est de cela que relève l'enseignement que notre père Adam, que la Paix soit avec lui, [donna aux anges ; cf. Cor. 2.33]. [...] Un autre de leurs degrés [encore] est celui qui est pour les déterminations immuables venant de la Présence de la détermination immuable de Muḥammad. [Enfin] leur degré supérieur est celui qui est pour la Présence des Noms au niveau de l'Unicité et du domaine du Savoir synthétique venant de la Présence du Nom suprême *Allâh* au niveau de son apparition. Au delà, il n'y a plus annonciation et apparition mais occultation et dissimulation. » (*Miṣbâḥ* 49, p.39)

339. « La différence entre le non-nécessaire et le nécessaire, c'est que [le nécessaire] est infini en toute chose, il est l'existant absolu, tandis que [les non-nécessaires] sont des existants limités. Si tous les Attributs de perfection ne sont pas de manière infinie et illimitée dans un existant, ce dernier, que nous avons pensé nécessaire, ne l'est pas, mais est un non-nécessaire. » (*Hamd*, p.9) « *Allâh* est une manifestation synthétique, une manifestation de la Réalité suprême qui synthétise toutes les manifestations [...], qui est pleine manifestation [...], [mais] c'est un Nom, c'est encore une manifestation » (*Hamd*, p.13).

« As-tu lu le livre de ton âme et médité sur ce signe grandiose dont Dieu a fait un moyen pour s'élever à Sa connaissance et à celle de Ses Noms et Attributs ? Considère l'annonciation venant de ta réalité occulte en ton intelligence non-composée, par présence synthétique et non-composée, puis en ton intelligence détaillée [qui est le domaine supraformel et le *djabarût* de ton âme], par présence détaillée, puis dans [le domaine formel et] le *malakût* de ton âme par la manifestation d'une forme première [de l'expression] relevant du *malakût* ; ensuite la chose descend par l'intermédiaire des anges terrestre [que sont les diverses facultés inférieures de ton âme] [...] et apparaît par les sons et articulations dans le domaine apparent du *mulk* : l'annonciation et l'apparition se font-elles en ces domaines et étapes, en ces mondes et niveaux d'une même et unique manière ? » (*Miṣbâh* 51, p.40)

« Après cette lecture et méditation, élève-toi jusqu'à la contemplation des gens de la gnose et au niveau des compagnons de la foi en ce qui concerne la connaissance de la réalité de l'annonciation qui a lieu dans le monde des Noms [...]. Sache donc que l'annonciation, en cette Présence, consiste à faire apparaître les réalités celées dans l'Identité occulte dans les miroirs polis et prédisposés afin que la face de l'Occulte se reflète en eux en fonction de leurs prédispositions, [ces prédispositions elles-mêmes] descendant du monde de l'Occulte par cette Effusion sanctissime. Le Nom suprême *Allâh* — c'est-à-dire le niveau apparent de la Présence de l'Effusion sanctissime, du Lieutenant suprême et du Proche Ami absolu — est donc le Prophète absolu, s'exprimant pour les Noms et Attributs au niveau de l'Unicité, par la Parole relevant de l'Essence, même si on ne lui applique pas le nom de "Prophète" et que ne s'applique pas à Dieu le Très-Haut d'autres Noms que ceux qui ont été mentionnés par la langue de la Loi révélée, car les Noms de Dieu dépendent d'une instruction révélée³⁴⁰. » (*Miṣbâh* 52, p.40)

Le Nom suprême *Allâh* est donc le fondement et la source de la Prophétie qui apparaîtra pleinement dans le Prophète Muḥammad dont la détermination immuable est la forme du Nom *Allâh*, son Seigneur et Principe.

340 . Sur cette dernière question voir D.GIMARET, *les Noms divins en islam*, ch. « le débat sur l'origine des Noms divins », p.37s. — L'Imam rapporte ensuite un passage d'un commentaire de la *Tâ'yya* d'Ibn al-Fârîd — par un certain 'Abd ar-Razzâq Kâshânî, qui n'est pas le commentateur des *Fuṣûs*, lequel n'a pas, semble-t-il, écrit de commentaire de ce poème —, commentaire dans lequel « l'annonciation première, réelle et essentielle » est considérée comme celle faite par l'Esprit suprême à l'Âme universelle. L'Imam répond alors que cette Prophétie-là n'est que « l'ombre de la Prophétie [de la détermination immuable de Muḥammad] qui est l'ombre de la réalité de la vraie Prophétie [...], c'est-à-dire la Présence du Nom suprême *Allâh* envoyé aux Noms dans le domaine de l'Unicité, informant de la Présence de l'Unité par la langue divine et l'énonciation essentielle » (*Miṣbâh* 55-56, p.42).

La détermination immuable de Muḥammad

« Ce Nom [*Allāh*] ne se manifeste complètement, sous le rapport de sa réalité, qu'à lui-même et à celui de Ses serviteurs qu'Il a agréé et qui est son apparence parfaite, à savoir : la *forma* de la réalité essentielle de l'homme — laquelle [réalité de l'homme] est la *forma* de l'ensemble des mondes — ; et cette [*forma* de la réalité essentielle de l'homme] est le vassal (*marbūb*) de ce Nom. Il n'y a personne dans l'espèce humaine à qui ce Nom se manifeste tel qu'il est en dehors de la réalité de Muḥammad — que Dieu prie sur lui et sa famille — et ses Proches Amis, qui ne font qu'un avec lui dans leur réalité spirituelle. C'est cela l'occulte dont Il a [réservé la connaissance à Lui-même à l'exclusion de tout autre] excepté « ceux de Ses serviteurs qu'Il a agréés » (réf. à Cor. 72.27, qui comporte « envoyés » au lieu de « serviteurs »), et il est rapporté dans le *Kāfi* : « Par Dieu, Muḥammad, que Dieu prie sur lui et sa famille, fait partie de ceux qu'Il a agréés »³⁴¹.

Quant au Nom suprême dans la réalité concrète, c'est l'Homme universel, lieu-tenant de Dieu dans les mondes, et c'est la réalité de Muḥammad, que Dieu prie sur lui et sa famille, qui est, en sa détermination immuable, identique au Nom suprême au niveau de la fonction de Divinité. Toutes les autres déterminations, et même les Noms divins, sont des manifestations de cette réalité, parce que les déterminations immuables sont les déterminations des Noms divins, or la détermination est la chose déterminée elle-même dans la réalité et autre qu'elle dans l'intellect : les déterminations immuables sont donc les Noms divins eux-mêmes, et ainsi la détermination immuable de la réalité de Muḥammad est le Nom suprême *Allāh* lui-même, tous les autres Noms, Attributs et déterminations étant ses apparences et ses branches ou, selon une autre considération, ses parties.

La réalité de Muḥammad est donc ce qui s'est manifesté dans les mondes, depuis l'Intelligence jusqu'à la *materia* : le monde est son apparition et sa manifestation. Toute particule des degrés de l'existence est un détail de cette *forma*, laquelle est le Nom suprême et — en sa réalité extérieure — l'apparition de la volonté (*mashī'a*) [autrement dit l'Effusion sainte] en laquelle il n'est pas de détermination et par laquelle est la réalité de toute réalité et la détermination de tout déterminé : « Dieu a créé les choses par la Volonté et la Volonté par elle-même »³⁴². Et cette constitution (*binya*) nommée Muḥammad fils de 'Abd Allāh, descendue du monde du Savoir divin dans le monde du Royaume [d'ici-bas] pour sauver ceux qui sont enfermés dans la prison du monde physique, [cette constitution] comprend synthétique-

341 . *Uṣūl al-Kāfi*, V/256, K. al-ḥudjdja, bāb nādir filhi dhikr al-ghayb, had. 2.

342 . Voir *uṣūl al-Kāfi*, V/110 , K. at-tawḥīd, bāb al-irāda..., had.4 (avec une légère différence) ; *Bihār al-anwār* IV/145.

ment cette réalité universelle et tous les degrés sont contenus en elle à la manière dont l'intelligence détaillée est contenue dans l'intelligence synthétique non-composée. [Il est dit] dans certain prône du Commandeur des Fidèles et du maître des unitariens, notre seigneur et maître 'Alî fils d'Abû 'Tâlib, que les Prières et la Paix divines soient avec lui : « *Je suis la Tablette et je suis le Calame ; je suis le Trône et je suis le Siège ; je suis les sept cieux [...]* » ; or, sous le rapport de la station spirituelle, il ne fait qu'un avec le Prophète, que Dieu prie sur lui et sa famille, ainsi que [ce dernier] l'a déclaré : « *Nous sommes, moi et 'Alî, d'un arbre unique* » ; « *'Alî et moi, nous sommes d'une lumière unique* » ; etc. » (Sharh, p.77-78 ; cf. Mişbah 38 p.33, 41 p.35, nûr 20 p.57 et wamid 2 p.82, Ta'liqât, p.108, 40 hadiths, p.635)

« [Ce que l'on appelle] la “pleine découverte” (*kamâl al-istidjâlâ*) désigne donc, en vérité, la contemplation par Elle-même de la Réalité divine sous Son nom synthétique dans le miroir le plus parfait, c'est-à-dire l'Homme universel : l'apparition de la Réalité divine dans le miroir le plus parfait est le “plein éclat” (*kamâl al-djalâ*) et Sa propre contemplation dans ce miroir est la “pleine découverte”. Cela lorsque l'on prend en considération les [divers] degrés [chaque réalité du monde étant la manifestation d'un Nom], mais lors de leur disparition [dès lors que le monde est vu tout entier comme la manifestation du Nom suprême], le plein éclat est Sa manifestation, *djalla wa 'alâ*, en tout miroir et la pleine découverte est Sa propre contemplation en eux. [...] »³⁴³ (Ta'liqât, p.252 ; cf. 40 hadiths, p.635)

« La différence entre les proches amis [...] est fonction de la différence entre les Noms qui se manifestent en eux, et le Proche Ami absolu est celui qui est apparu de la Présence de l'Essence en tant que station synthétique et Nom suprême synthétique, Seigneur des Noms et des déterminations. La Proche-amitié d'Aḥmad, unitive et synthétique, est donc [en ce monde] l'apparence du Nom de l'Unité synthétique, et les autres proches amis sont les apparences de sa Proche-amitié et les lieux de ses manifestations, de même que toutes les fonctions prophétiques sont les apparences de la sienne et que tout appel (*da'wa*) appelle à lui, plus encore : c'est son appel. Donc, de même qu'il n'y a, de toute éternité et pour toute éternité, d'autre manifestation que celle du Nom suprême — qui est celui qui comprend absolument tout depuis toujours et à jamais —, de même il n'y a d'autre Fonction prophétique, de Proche-amitié et d'Imamat que sa Fonction prophétique, sa Proche-amitié, son

343. L'Imam précise ce point en critique d'un passage d'Ibn Fanârî (p.47) où il définit la pleine découverte comme « la synthèse par la Réalité divine entre Sa propre contemplation par Lui-même en Lui-même et en ce qui se distingue de Lui et est nommé “autre” en raison de cette distinction », mais ce point est trop technique pour que l'on s'y arrête.

Imamat³⁴⁴. Les autres Noms sont les embruns (*rashahât*) du Nom suprême et ses manifestations de Beauté et de Majesté ; les autres déterminations sont les embruns de la détermination d'Ahmad et les manifestations de sa lumière de beauté et de majesté, de douceur et de coercition : Dieu le Très-Haut est le Soi absolu (*al-huwa l-muṭlaq*) et il est, lui, que Dieu prie sur lui et sa famille, le Proche Ami absolu. » (*Ta'liqât*, p.40-41)

Le Nom suprême et les autres Noms

A la suite du Nom dont elle est la détermination, la réalité de Muḥammad, en même temps qu'elle est la synthèse de toutes les déterminations — et en cela elle est l'apparence de l'Unité synthétique —, est aussi la réunion de toute leur multiplicité détaillée (*kathra tafṣiliyya*) — et en cela elle est l'apparence de l'Unicité dans son ensemble — (voir *Ta'liqât*, p.68). Cette synthèse de l'unité et de la multiplicité qui relève de la fonction d'intermédiaire (*djam'iyya barzakhīyya*) est — pour le Nom comme pour sa détermination — « une intermédialité réelle, c'est-à-dire la non-prédominance du statut d'une détermination sur une autre » (*Ta'liqât*, p.309). Les autres Noms et leurs déterminations sont par contre caractérisés par la domination en eux d'un aspect qui, précisément, détermine leur spécificité. Toutefois ces mêmes Noms, en tant qu'ils ne font qu'un en leur essence avec le Nom suprême dont ils sont des déterminations, comprennent aussi tous les autres Noms sous ce même rapport (*ibid.*, p.310).

« Ne va pas croire, en raison de ce que nous disons du degré du Nom suprême *Allāh* [...], que les autres Noms ne sont pas la synthèse des réalités des Noms et sont déficients sous le rapport de leur essence, car c'est là l'opinion de ceux qui renient les Noms de Dieu [...]. Avoir foi en [ces Noms], c'est professer que chacun des Noms divins est la synthèse de tous les Noms et comprend toutes les réalités : comment en irait-il autrement alors qu'ils ne font essentiellement qu'un avec la Sainte Essence [...] ?! Et quand nous disons que tel Nom fait partie des Noms de Beauté et tel autre des Noms de Majesté, que ceci est le Très-Miséricordieux et le Tout-Miséricordieux et cela le Coercitif et l'Impérieux, c'est en considération de l'apparition de chacun

344. Cf. : « Toutes les fonctions de Prophétie et de Proche-amitié sont l'ombre de sa fonction absolue de Prophétie et de Proche-amitié : il n'y a donc d'appel qu'à lui, de prière que pour lui et de bienfaisance qu'envers lui. [En effet] Dieu a dit : « **Ton Seigneur a décrété que vous n'adoriez que Lui et bienfaisance envers les parents (*wāliḍayn*)** » (Cor. 17.23), or il est, lui, que Dieu prie sur lui et sa famille, l'un des deux parents spirituels et son lieu-tenant — qui ne fait qu'un avec lui en leur réalité spirituelle — est l'autre, ainsi qu'il l'a dit, que Dieu prie sur lui et sa famille : « **Nous sommes, moi et 'Alī, les parents de cette communauté (*abawā hādhihi l-umma*)** » ; c'est là un des sens du décret du Seigneur et un des sens des parents. » (*Ta'liqât*, p.48)

avec ce qui lui est particulier, tandis que ce qui lui est contraire est caché en lui : ainsi la Miséricorde est apparente dans le Tout-Miséricordieux, tandis que le Courroux y est caché ; la Beauté est apparition de la Beauté et occultation de la Majesté, et vice versa pour la Majesté³⁴⁵ ; l'Apparent est dissimulé dans le Caché et le Caché est celé dans l'Apparent. Quant au Nom suprême *Allâh*, Seigneur des Noms et Seigneurs, il est en situation d'équilibre et de droiture et possède l'intermédierité suprême : Sa Beauté ne prévaut pas sur Sa majesté ni Sa Majesté sur Sa beauté, l'Apparent n'y régit pas le Caché, pas plus que le Caché n'y régit l'Apparent, et il est l'Apparent en l'occultation même et le Caché dans l'apparition [...]. Comprends cela car c'est une vaste porte de la connaissance. » (*Miṣbâh* 16, p.19-20 ; cf. *ibid. wamîd* 1, p.59, *Sharḥ*, p.23, 26-27, *Ta'liqât*, p.257)

« Le soleil est maintenant apparu à son orient et la vérité hors de son horizon, comme quoi les expressions de "détermination", d'"être inclus", "comprenant" et "compris" sont dues à l'étroitesse de l'expression et à la déficience de l'allusion. [...] » (*Miṣbâh* 17, p.20)

« Considère donc, toi qui es en pèlerinage vers la Réalité divine, les nobles versets à la fin de [la sourate] « *le rassemblement* » et médite les avec perspicacité : « Il est Dieu, point de divinité si ce n'est Lui, Savant de l'occulte et du manifeste, Il est le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux ; Il est Dieu, point de divinité si ce n'est Lui, Roi, Saint, Paix, Protecteur, Dominateur, Tout-Puissant, Impérieux et Fier, pureté à Lui de ce qu'ils associent ; Il est Dieu, le Créateur, le Producteur, le Formateur, à Lui les plus beaux Noms, tout ce qui est dans les cieus et sur terre proclame Sa transcendence et Il est le Tout-Puissant, le Sage » (Cor. 59.22-24) ; Dicu, le Très-Haut, l'Immense, a dit la vérité. Vois comme le Suprême a statué dans ces trois nobles versets de l'identité de la Présence de la Divinité [désignée par *Allâh*, Dieu] avec l'Identité occulte [désignée par *huwa*, "Il"] — en considération de ce que [cette Présence] est anéantie en Son Essence et disparaît en Son entité —, puis de l'identité des Attributs de Beauté et de Majesté, et des Noms de l'Essence, des Attributs et des Actes, en ordre hiérarchique, avec l'Essence Une³⁴⁶ [...]. » (*Miṣbâh* 18, p.20-21 ; cf. *Âdâb*, p.259, *Ḥamd*, p.60)

345 . C'est ainsi que « Le Paradis, avec ses niveaux, est apparition de la Beauté et occultation de la Majesté [parce que tout en étant proximité, il détourne ceux qui y trouvent leur satisfaction de Celui qui est la Source de toute béatitude], et vice versa pour l'Enfer et ses abîmes » (*Sharḥ*, p.23) ; en effet, « le feu est la forme de la Colère divine et sa réalité cachée est la Miséricorde, parce qu'il a été créé pour délivrer les serviteurs des implications de leurs actes » (*Ta'liqât*, p.20).

346 . « Il se peut que le premier de ces nobles versets fasse allusion aux Noms de l'Essence, le second au Noms des Attributs et le troisième aux Noms des Actes [...]. Que le deuxième verset soit des Noms d'Attributs et le troisième des Noms d'Actes est clair ; quant

« Notre maître et maître des deux mondes [manifeste et occulte], le Commandeur des Fidèles, que les Prières et la Paix divines soient avec lui, a fait subtilement allusion à cela en disant : « *Je n'ai pas vu une chose sans voir Allâh avant elle, après elle et avec elle ou en elle* » [Fayḍ KÂSHÂNÎ, *ʿIlm al-yaqîn* I/49], car le fait que toute chose soit apparence du Nom suprême *Allâh* — alors même que tout vassal (*marbûb*) [l'est] d'un Nom en propre — n'a d'autre raison que le fait que tout Nom recèle en lui tous les Noms et toutes les réalités³⁴⁷. » (*Miṣbâḥ* 20, p.22)

« [...] Sache donc que ces Noms divins ont deux faces : une face tournée vers eux-mêmes et leur détermination, et c'est par elle que paraissent les statuts de la multiplicité et de l'altérité, et qu'ils ont des concomitants en la Présence du Savoir et une influence dans l'Ordre et la création [...] ; une face tournée vers la Présence de l'Occulte mêlé — niveau de l'Effusion sanctissime éteinte dans l'Essence Une et anéanti dans l'Identité occulte —, et par cette face ils sont tous éteints, leur entité écrasée sous la sublimité de l'Unité, sans identités ni quiddités multiples. » (*Miṣbâḥ* 21, p.22)

« Selon le premier point de vue, la Présence de l'Unicité est le niveau de la multiplicité des Noms et Attributs, et toutes les multiplicités proviennent de cette Présence ; selon le second, il n'est de Nom et de Forme que la Présence du Nom suprême *Allâh*. Ces deux points de vue relèvent de la philosophie et de la démarche intellectuelle ; si le point de vue devient gnostique — par l'ouverture des portes du cœur et par la démarche du pèlerinage spirituel et de l'ascèse du cœur —, la Réalité suprême Se manifeste dans les cœurs de ceux qui ont [ce regard] par des manifestations relevant de l'Essence, des Attributs ou des Actes, tantôt qualifiée par la multiplicité et tantôt par l'unité. » (*Ādâb*, p.242-243)

« Tout Nom a donc, par son aspect occulte, l'unité synthétique. Mieux encore : tous les Noms sont le Nom suprême, ainsi qu'y a fait allusion [l'Imam]

au fait que *Savant de l'occulte et du manifeste, Tout-Miséricordieux et Très-Miséricordieux* soient des Noms de l'Essence, c'est en prenant comme base que *l'occulte et le manifeste* désignent les Noms cachés et apparents, et que *la Toute-Miséricorde et l'Intense-Miséricorde* soient des manifestations de l'Effusion sanctissime et non pas sainte ; mentionner spécifiquement ces Noms, alors que le Vivant, l'Établi, le Seigneur et autres semblables paraissent plus proche des Noms de l'Essence, peut être en raison de leur compréhension, car ils font partie des Noms-mères — mais c'est Dieu qui sait. » (*Ādâb*, p.259)

347. Ce hadith est aussi attribué à l'Imam Sâdiq (cf. *Ta'liqât*, p.20, 257 et 190 — où il est rapporté à tous les deux —). Ce hadith illustre donc le fait que « la diffusion (*sarâyân*) dans les choses de la Réalité existentielle et de l'Identité divine réunissant tous les Attributs de perfection implique que toutes les choses les réunissent [également] toutes en acte [et non pas en puissance comme le pense Qayṣarî], même si une personne [au regard] voilé ne le perçoit pas, et plus encore : tout existant est le Nom suprême » (*Ta'liqât*, p.190, en commentaire de Qayṣarî, p.357).

Bâqir al-'ulûm, que la Paix soit avec lui, en disant [dans le *du'â' as-sahar*] : « *Ô mon Dieu, je Te demande par le plus grand de Tes Noms, or tous Tes Noms sont grands* ». » (*Ta'liqât*, p.19-20 ; cf. *ibid.*, p.107)

« Lorsque tu tombes sur des traditions [en provenance] des mines de la sagesse et des lieux de la connaissance [c'est-à-dire des Imams infaillibles, traditions] qui nient les Attributs de la Présence de l'Essence, de Celui qui est unique sous tous les aspects, sache que ce qui est visé est de les nier de cette Identité occulte Une, auprès de laquelle les Noms et Attributs sont écrasés³⁴⁸ ; et lorsque tu vois [au contraire ces Attributs] établis dans la précieuse et sage Révélation, de la part du Sublime, de l'Immense, et dans les hadiths des Imams infaillibles, que les Prières divines soient sur eux tous, sache que c'est en fonction de l'apparition par Son effusion sanctissime dans la Présence de l'Unicité, au niveau de la synthèse divine³⁴⁹. » (*Miṣbâh* 22, p.23)

« Chacun des Noms divins, en la Présence de l'Unicité, exige l'apparition de sa perfection essentielle — celée en lui et en Celui qu'il nomme (*musammâh*) [c'est-à-dire l'Essence] —, [et cela] de manière absolue, c'est-à-dire quitte à voiler par son apparition les exigences des autres Noms : la Beauté exige l'apparition de la Beauté et la domination de la Majesté ainsi que sa dissimulation en elle, et la Majesté exige l'occultation de la Beauté sous sa coercition, et de même pour les autres Noms divins. Or la souveraineté divine exige la justice entre eux et l'apparition de chacun selon ce qu'exige la justice. Le Nom suprême *Allâh*, souverain absolu de tous les Noms, s'est donc manifesté avec les deux Noms *le Juge, le Juste* (*al-ḥakamu l-'adl*), a jugé avec justice entre eux et l'ordre divin fut harmonieux [...]. » (*Miṣbâh* 53, p.40-41)

348. « C'est là un des sens du propos de notre Maître et Maître des hommes et des djinns (*mawlâ th-thaqalayn*) [l'Imam 'Alî], que les Prières divines soient sur lui et sa famille : « *La perfection de la pureté de la foi (al-ikhlâs) c'est d'écarter de Lui les attributs, parce que toute chose qualifiée par un attribut atteste qu'elle est autre que l'attribut* » [ce qui implique dualité et non une pure unicité] (*Nahj al-balâgha*, p.39) » (*Ta'liqât*, p.152) ; un autre sens de ce propos est qu'il faut dénier à l'Être nécessaire tout Attribut qui se surajouterait à l'Essence et serait donc autre qu'Elle, pas les Attributs qui ne font qu'un avec Elle.

349. Ce double aspect des Noms et Attributs veut donc : d'une part que, tout en étant présents au niveau de l'Essence — car celle-ci ne saurait être vide d'une Perfection —, ils ne le sont pas avec leurs déterminations — c'est ainsi qu'il faut entendre que, le degré de l'Essence occulte étant sans nom ni forme, « on n'y considère pas d'Attribut pour qu'on puisse dire qu'il y ait identité ou altérité » (*Ta'liqât*, p.176) — ; d'autre part que, là où Noms et Attributs apparaissent, ils ne sont pas pour autant autre chose que l'Essence. Cette distinction permet donc d'établir une concordance entre des traditions apparemment contradictoires.

Le monde des Noms

Noms de l'Essence, des Attributs, des Actes

Les deux niveaux des Noms qui viennent d'être évoqués, parce qu'ils correspondent aux deux niveaux de l'Unité et de l'Unicité, aux deux aspects occulte et manifeste de l'Effusion sanctissime, sont respectivement appelés Noms essentiels (*asmâ' dhâtiyya*) et Noms attributifs (*asmâ' şifâtiyya*), les premiers étant manifestation au niveau de l'Essence Une — c'est-à-dire de l'Unité, pas de l'Essence en soi qui est sans nom ni forme —, les seconds, manifestation au niveau du monde des Noms et Attributs (cf. *Ta'liqât*, p.202-203, 279, *Hamd*, p.59-60). Un troisième niveau est alors envisagé, celui de la manifestation au niveau de l'Activité divine, autrement dit de ce que l'on appelle la *volonté divine relevant de l'Activité* (*mashî'a fi'liyya*), « mère des Noms relevant de l'activité (*asmâ' fi'liyya*) » (Serr, p.85), qui n'est autre que l'Effusion sainte, apparence de l'Effusion sanctissime. Les deux premiers niveaux seront parfois regroupés en un seul, les Noms relevant de l'Essence réunissant alors tous les Noms envisagés au niveau de l'Effusion sanctissime, tandis que les Noms relevant de l'Activité resteront ceux envisagés au niveau de l'Effusion sainte. On distinguera alors Savoir, Pouvoir, Vouloir, Miséricorde, etc., relevant de l'Essence et Savoir, Pouvoir, Vouloir, Miséricorde, etc., relevant de l'Activité (cf. *Âdâb*, p.266-267).

On voit que, là encore, il faut faire très attention à la terminologie technique et bien prendre conscience de ce qui est désigné sans se fier exclusivement aux termes et à leurs similitudes. Dans le premier sens — c'est-à-dire lorsque l'on envisage trois niveaux —, les Noms essentiels comprennent toutes les « clés de l'occulte que Lui seul connaît » (Cor. 6.59), à savoir aussi bien les Noms et Attributs qui apparaîtront ensuite au niveau de l'Unicité — voire de l'Activité —, que ceux qui demeureront à jamais celés dans les replis de l'Occulte (Noms réservés)³⁵⁰. Tous les Noms sont donc présents à ce niveau, mais sans être distincts. La distinction apparaîtra au niveau où ceux qui ne sont pas Noms réservés apparaîtront comme Noms attributifs, c'est-à-dire en tant que qualificatifs de l'Essence. A ce niveau, toutefois, ils n'impliquent pas l'existence d'un autre, même s'ils peuvent impliquer la prise en compte d'une altérité — comme le Savant et le Puissant qui, contrairement au Vivant, im-

350 . On considère aussi généralement ce niveau comme celui propre aux Attributs dits négatifs, c'est-à-dire les Attributs qui n'impliquent pas une qualification par quelque chose, mais la négation d'un manque ou d'une déficience quelconque (ainsi la Transcendance, *subbûhiyya*, la Sainteté, *quddûsiyya*, l'Indépendance, *ghinâ*, etc.). On parle alors aussi d'eux en tant que Noms de l'Essence, mais nous verrons que pour l'Imam ce ne sont pas là des Attributs, mais de pures négations, car l'on ne peut rien attribuer de négatif à Dieu, pas même la négation d'un manque : on ne fait en réalité que nier ce manque.

pliquent la prise en compte d'un objet du Savoir ou du Pouvoir —, et c'est pourquoi ces Noms peuvent être qualifiés d'essentiels dans le deuxième sens — c'est-à-dire lorsque l'on envisage que deux niveaux —. Au niveau de l'Activité, par contre, l'existence de l'autre est impliquée par l'Activité divine d'existence (le Créateur, Celui qui étend, etc.), comme par celle de sustentation (le Pourvoyeur, le Donateur, etc.) ou de réintégration (Celui qui fait mourir, le Guide, etc.). On voit que les Noms situés au degré de l'Unicité peuvent, suivant la classification envisagée, être appelés attributifs (trois niveaux) ou essentiels (deux niveaux), et l'on voit aussi que des Attributs comme le Savoir, le Pouvoir, la Miséricorde, etc., peuvent être dits essentiels en tant qu'Attributs divins au niveau de l'Unicité, et relever de l'Activité divine, en tant que déterminations de l'Effusion sainte qui donne existence aux objets du Savoir, du Pouvoir, de la Miséricorde, etc.

Par ailleurs, Ibn 'Arabî a présenté, dans son *Inshâ' ad-dawâ'ir*, une classification — qu'il ne prétend évidemment pas exhaustive³⁵¹ — des Noms de l'Essence, des Attributs et des Actes que Qayṣarî (p.14) comme Fanârî (p.113) ont repris et que l'Imam a également reproduit (voir *Âdâb*, p.258). La distinction n'y relève plus tant des niveaux existentiels de manifestation des Noms, mais du sens des noms de ces Noms. Bien que tout nom soit un nom de l'Essence — puisque c'est toujours Elle qui est nommée —, sera considéré comme nom de l'Essence, des Attributs ou des Actes tout nom qui fera plus explicitement référence à l'Essence, à un Attribut ou à un Acte, tout en précisant qu'un Nom pourra fort bien appartenir aux trois catégories ou à deux d'entre elles en fonction des divers degrés de référence qu'il peut renfermer, auquel cas il sera placé dans la catégorie de sa référence la plus apparente ou de sa référence dominante³⁵² (cf. *Sharḥ*, p.41, *Âdâb*, p.258). Pour l'Imam ce

351 . L'exposé le plus complet d'Ibn 'Arabî sur les Noms divins se trouve dans les quelque 130 pages du chapitre 558 des *Futūḥāt*.

352 . Ainsi *al-'Azîz* signifie aussi bien le *dominant*, le *fort* et le *précieux*, voire l'*unique sans pareil* ; Dieu est donc *al-'Azîz* dans les trois sens, mais ce Nom relèvera de l'Essence dans son troisième sens, des Attributs dans le second et des Actes dans le premier (voir *Sharḥ*, p.93-96). L'Immense, *al-'Azîm*, fait partie des Noms de l'Essence si l'on considère Son élévation et Sa sublimité, et des Noms des Attributs et des Actes si l'on considère Son pouvoir et Sa coercition sur toutes choses (*Sharḥ*, p.32-33). *Al-Qâdir* fait partie des Noms de l'Essence selon le critère de Shâhâbâdî (voir note suivante) et *al-Qâdir* fait partie des Noms d'Attributs d'après le tableau d'Ibn 'Arabî, mais *al-Muqtaḍir*, que ce dernier a mis au nombre des Noms d'Attributs, semble plus relever des Noms d'Activité aux yeux de l'Imam (*Sharḥ*, p.113). *Ar-Rabb*, s'il signifie l'Élevé, l'Immuable, le Seigneur, est un Nom de l'Essence ; il relève des Attributs s'il a pour sens le Possesseur, le Maître, le Dominateur et l'Impérieux, et appartient aux Noms d'Activité s'il désigne l'Éducateur, le Bienfaiteur et Celui qui mène à la perfection (*al-Mutamimm*), cette dernière considération étant confortée par les versets coraniques — tels que « Louange à Dieu, Seigneur des mondes » (Cor. 1.2)

critère de répartition des noms n'est pas bon, et l'on va retrouver ici son exigence de toujours fonder l'expression doctrinale dans la réalité de l'existence, et non pas dans les seules considérations mentales :

« Ce qu'exige la voie la plus suave et la plus élevée (*as-sulûk al-ahlâ wa l-mashrab al-a'lâ*) c'est que le pèlerin spirituel de la démarche gnostique, lorsqu'il s'est éteint à son acte [propre] et que se produit pour lui l'effacement relevant de la Beauté et de l'Activité (*al-mahw al-djamâlî al-fi'li*), la Réalité divine Se manifeste à lui en conformité avec son cœur : tout ce par quoi la Réalité divine se manifeste à ce niveau dans le cœur du pèlerin fait partie des Noms des Actes et lorsqu'il exprimera ses contemplations, il les exprimera par les noms d'activité. Lorsqu'il déchire le voile de l'Activité et s'efface [du niveau] des Actes sous l'effet de la manifestation de la Réalité divine en son cœur par les Noms d'Attributs, tout ce qu'il contemple à ce niveau fait partie de cette Présence, jusqu'à ce qu'il s'éteigne à cette Présence et que la Réalité divine Se manifeste à lui par les Noms de l'Essence, alors ses contemplations appartiendront à la Présence des Noms de l'Essence. [...] »³⁵³ (*Ta'liqât*, p.21-22 ; cf. *Âdâb*, p.258-259)

Hiéarchies et règnes des Noms

Cette classification en Noms de l'Essence, des Attributs ou des Actes n'est pas la seule qui intervient en ce qui concerne les Noms : il y a aussi, au niveau de l'Unicité, une hiérarchie des Noms en fonction de leur compréhension

— qui impliquent la prise en compte des créatures (*Âdâb*, p.257-266 ; cf. *Ta'liqât*, p.168) (Voir encore *Sharh*, p.21-22, pour le Splendide et le Beau).

353. Par ailleurs, le tableau proposé n'est pas, selon l'Imam, conforme aux critères que l'on s'était donné (*Âdâb*, p.259). Cette non conformité lui « paraît claire lorsque l'on considère ces Noms » et il ne donne donc pas d'exemple. Il rapporte ailleurs — mais sans l'approuver ni le critiquer — que pour son maître les noms de forme *fa'il* ou *fa'ûl*, qu'il appelait « *şiyagh ma'daniyya* » — autrement dit des formes dénotant le fait d'être la source ou la "mine" (*ma'din*) d'une qualité —, réfèrent à des Noms de l'Essence parce qu'ils dénotent le caractère principal de l'Essence : « En ce cas, écrit alors l'Imam, bien des Noms d'attributs et d'activités selon la détermination du grand Shaykh [Ibn 'Arabî] seraient des Noms de l'Essence selon lui » (*Sharh*, p.95). Les seuls cas explicites de divergence que nous ayons pu trouver sont ceux de *Nûr* et *Rabb*, qui tous les deux peuvent appartenir aux trois catégories de Noms, mais qu'Ibn 'Arabî place parmi les Noms de l'Essence, tandis que l'Imam considère qu'ils relèvent plutôt des Attributs, et encore plus de l'Activité : *Nûr*, parce que dans le idée de lumière on trouve l'idée qu'elle "fait apparaître autre qu'elle-même" (*muzhîriyyat al-ghayr*), alors « si par "autre" on considère les Noms et Attributs en la Présence divine, [Lumière] fait partie des Noms d'Attributs, et si on considère les degrés concrets d'apparition, il fait partie des Noms d'Activité » (*Sharh*, p.41), considération qui l'emporte sur l'autre parce que c'est précisément ces degrés créaturels qui sont pris en compte dans les versets coraniques tels que « Dieu est la lumière des cieux et de la terre » et « Dieu guide vers Sa lumière qui Il veut » (*Cor.* 24.35) ; pour *Rabb*, on se reportera à la note précédente (*Sharh*, p.21-22 et *Adâb*, p.258).

(*hîta*) (voir *Miṣbâh*, *wamîd* 1, p.81, *Sharḥ*, p.21, 73-74, 91-92, *Ta'liqât*, p.202-203). Les Noms divins ne sont pas dénombrables ni limités, mais les principaux d'entre eux, ceux dont les autres découlent et que l'on appelle les *mères* (*ummahât*), le sont, de la même manière que les apparences créaturelles sont innombrables — « si vous faisiez le compte des bienfaits de Dieu, vous ne pourriez les dénombrer » (Cor. 14.34, 16.18) —, mais qu'elles sont comprises, par exemple, dans ce que l'on appelle les « trois mondes » du *Djabarût*, ou monde des pures Intelligences spirituelles, du *Malakût*, ou monde intermédiaire des formes subtiles, et du *Mulk*, ou monde des formes corporelles (*Sharḥ*, p.92). Cette différence de compréhension ou d'englobement des Noms fait que l'apparition de certains d'entre eux est antérieure à d'autres : « La manifestation a lieu d'abord pour tout Nom compréhensif puis, sous son voile, pour tout Nom qu'il comprend » (*Sharḥ*, p.73). Certains Noms ou Attributs ont une compréhension totale : ainsi, sous un certain rapport, les Attributs sont tous compris par les « sept imams » — qui sont la Vie, le Savoir, le Pouvoir, le Vouloir, l'Ouïe, la Vue et la Parole, que l'on va retrouver dans le chapitre sur « les Perfections-Mères » (p.41s.) — ; sous un autre rapport ils relèvent tous soit de la Beauté, soit de la Majesté (*Sharḥ*, p.23, 92). Certains Noms, comme le Tout-Miséricordieux, comprennent tous les Noms de Beauté, et d'autres, comme le Maître, le Dominateur (*al-Mâlik al-Qaḥḥâr*), comprennent tous les Noms de Majesté (*Miṣbâh*, *wamîd* 1, p.81). De même tous les Noms sont, encore sous un autre rapport, compris dans le Premier, le Dernier, l'Apparent et le Caché, sous un autre encore dans Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux, ou encore dans *Allâh* et *ar-Raḥmân* par l'intermédiaire desquels se fait la manifestation pour tous les autres Noms, « et c'est là un des secrets de la priorité de la Miséricorde sur la Colère » (*Sharḥ*, p.74, *Miṣbâh* 11, p.18).

Certains philosophes ont dit que les Attributs positifs sont les Attributs de Beauté et que les Attributs négatifs — ceux qui consistent en la négation de manques et de déficiences — sont les Attributs de Majesté (*Âdâb*, p.307). Nous verrons par la suite (p.41s.) que, pour l'Imam, les négations de tout manque et de toute insuffisance pour Dieu ne sont tout simplement pas des Attributs et qu'ils ne sauraient donc *a fortiori* être des Attributs de Majesté. Pour les gens de la connaissance, le critère est tout autre (voir *Sharḥ*, p.27-28, *Âdâb*, p.307) : les Attributs de Beauté sont tous ceux qui suscitent la familiarité, l'intimité, l'affection, la compagnie (*uns*, *khalwa*, *delbastegî*, *ṣuḥba*), qui sont liés à des aspects de douceur (*lutf*) et qui « se ramènent au fait d'être trésor (*kanziyya*) » (*Ta'liqât*, p.305), tandis que les Attributs de Majesté sont ceux qui suscitent désolation, trouble, divagation, stupeur et crainte révérencielle (*waḥsha*, *ḥayra*, *hayamân*, *dahsh*, *hayba*), qui sont liés à des aspects de coercition (*qahr*) et qui « se ramènent au fait d'être dissimulé (*khafâ'*) {donc

hors d'atteinte] » (*ibid.*), cela même si, comme on l'a déjà dit, « il y a de la majesté au secret de toute beauté, parce que toute beauté comporte en elle stupeur et divagation et elle paraît dans le cœur avec un secret de puissance et de grandeur, et toute majesté a en elle de la miséricorde et le cœur y trouve une familiarité intérieure : c'est pour cette raison que le cœur, tout comme il est de par sa nature fondamentale (*bi-l-fiṭra*) attiré par la beauté et par le Beau, est aussi attiré par la puissance et la grandeur, par le Puissant, le Grandiose » (*Ādāb*, p.308).

Comme on l'a vu, la Réalité divine réunit en Son unité synthétique ces deux catégories d'Attributs de manière juste et équilibrée, et son apparence manifestée les réunit donc aussi de la même manière :

« [La Réalité de l'Existence] est [simultanément] Douce et Contraignante, Utile et Nuisante (*al-Laṭīfa al-Qâhira aḡ-Ḍârra an-Nâfi'a*). Le Commandeur des Fidèles, que la Paix soit avec lui, [a dit] : « **Gloire à Celui dont la miséricorde s'étend à Ses amis dans l'intensité même de Sa vengeance et dont la vengeance s'abat sur Ses ennemis dans la compréhension même de Sa miséricorde** » [*Qayṣarî*, p.13]. [...] Son Lieu-tenant, en raison de sa proximité par rapport à Lui et au monde de la non-composition et de l'unité, est créé par Ses deux mains [que sont] la douceur et la coercition, et il réunit les attributs opposés tout comme Celui dont il est le Lieu-tenant. C'est pourquoi le Très-Haut a fait des reproches au Diable en disant : « **Qu'est-ce qui t'a empêché de te prosterner devant ce que J'ai créé de Mes deux mains ?** » (*Cor. 38.75*) — c'est-à-dire "alors que toi tu n'es créé que d'une main"³⁵⁴ » (*Sharḥ*, p.27)

La justice et l'harmonie de l'ordre divin impliquent que chaque Nom reçoive le droit qui lui est dû et puisse manifester ses exigences. C'est pourquoi chaque Nom a un règne (*dawla*) qui ne saurait outrepasser ses limites, seul le règne du Nom suprême étant sans commencement ni fin. Toute multiplicité ayant son fondement dans cette multiplicité première, les différences qui se manifestent en ce monde sous forme de successions, de commencements et de fins — et en particulier la succession et la hiérarchie des révélations et des fonctions prophétiques, ainsi que l'abolition (*naskh*) des précédentes par les suivantes —, ne font que refléter ces règnes des Noms.

« De même que les Noms plus compréhensifs régissent et régissent les Noms qui sont inclus dans leur domaine de compréhension, et que tout Nom dont la synthèse et la compréhension est plus grande a un gouvernement plus

354. En effet, « l'Intelligence est apparition de la beauté de la Réalité divine [puisqu'elle rapproche d'Elle] et Satan est apparition de Sa majesté [puisqu'au contraire il en éloigne] » (*Sharḥ*, p.23).

englobant et un plus grand nombre de gouvernés, jusqu'à ce que l'on aboutisse au Nom suprême *Allâh* qui comprend tous les Noms éternellement et à jamais sans que son gouvernement soit spécifique à un ou plusieurs Noms, de même en va-t-il pour les apparences, point par point, car le monde est l'empreinte (*naqsha*) de ce qui se trouve dans les Noms divins et le Savoir seigneurial. L'étendue ou l'étroitesse de la circonscription de la Lieu-tenance et de la Fonction prophétique dans le Royaume de ce monde est donc fonction de la compréhension des Noms qui régissent ceux qui en sont les détenteurs et législateurs — et c'est là le secret de la différence entre les Prophètes sous le rapport de la Lieu-tenance et de la Fonction prophétique —, jusqu'à ce que l'on aboutisse à l'apparence du Nom divin synthétique suprême, dont la lieu-tenance est persistante, permanente, compréhensive, sans commencement ni fin, régissant toutes les autres lieu-tenances et fonctions prophétiques. [...] Le cycle des fonctions des Prophètes, que la Paix soit avec eux, est donc le cycle de sa fonction prophétique et de sa lieu-tenance : ils sont les apparences de sa noble essence et leurs lieu-tenances sont les apparences de sa lieu-tenance compréhensive ; il est, que Dieu prie sur lui et sa famille, le suprême lieu-tenant d'*Allâh* et les autres Prophètes sont les lieu-tenants d'autres Noms qui [eux] sont compris ; bien plus, les autres Prophètes sont tous ses lieu-tenants et leur appel est en réalité appel à lui et à sa fonction prophétique et « *Adam et tous ceux qui viennent après lui sont sous sa bannière* » [cf. *Sharḥ*, p.18]. Donc, depuis la première apparition du Royaume de ce monde jusqu'à son achèvement et son assujettissement sous l'éclat de la lumière de l'Unique, l'Impérieux, c'est le cycle de sa lieu-tenance apparaissant dans le Royaume de ce monde. » (*Miṣbâh, wamîd* 4 p.83)

« Le rapport de sa Loi révélée aux autres Lois révélées est comme son rapport propre à ceux qui ont reçu ces Loi et comme le rapport du Nom synthétique aux autres Noms : sa Loi est donc sous le règne du Nom *Allâh*, dont l'autorité est sans commencement ni fin ; en outre les autres Lois sont les apparences de la sienne, sa Loi étant la perfection de toutes les autres, c'est pourquoi il était « *Prophète alors qu'Adam était entre l'eau et la glaise* », et même qu'il n'y avait ni eau ni glaise [« c'est-à-dire ni esprit ni corps », *Sharḥ*, p.18] [...] » (*Sharḥ*, p.66-68)

« La perfection d'une chose, c'est ce par quoi est son accomplissement et par quoi sa déficience est comblée : ainsi la *forma* est la perfection de la *matéria* et la différence spécifique est la perfection du genre [...]. C'est pourquoi la *Wilâya* de 'Alî [c'est-à-dire, ici, à la fois sa Proche-amitié et son autorité] [...] est la perfection de la religion et l'accomplissement du bienfait [...]; Abû Dja'far [al-Bâqir], que la Paix soit avec lui, a dit [...] : « *Ensuite a été révélée la Wilâya : c'était le vendredi à 'Arafa et Dieu le Très-Haut a révélé « aujourd'hui J'ai parfait pour vous votre religion et J'ai accompli Mon bienfait envers vous* » (Cor. 5.3) et la perfection de la religion fut par

la wilâya de 'Alî fils d'Abû Tâlib ». Toutes les autres pratiques religieuses, et même les actes de foi et les vertus, sont donc comme la *materia* et la *Wilâya* en est la *forma*, [ils sont] comme l'aspect extérieur et elle est l'aspect intérieur, et c'est pourquoi celui qui meurt sans Imam meurt comme on mourrait dans l'ère de l'ignorance de l'islam (*maytata l-djâhiliyya*) : il meurt dans la mécréance, l'hypocrisie et l'égarement — comme cela est rapporté dans le *Kâfi* —, parce que la *materia*, la substance [qui n'est qu'en puissance], n'a d'existence que par la *forma*, par ce qui est en acte [...]. » (*Sharh*, p.65-66)

Plus largement, toute la succession de l'existenciation et de la réintégration revient à l'alternance des règnes de la Beauté — toute entière contenue dans le Tout-Miséricordieux, principe de l'existenciation — et de la Majesté, qui apparaît dans toute sa grandiosité dans les Noms qui régissent la fin des temps : le Maître, l'Unique, l'Impérieux (*al-Mâlik, al-Wâhid, al-Qahhâr*). Il faut préciser toutefois que cette succession n'est temporelle que pour qui est soumis à cette condition et voit les choses avec des yeux qui en relèvent, car en réalité cette alternance a lieu perpétuellement, en dehors de toute temporalité : il y a à chaque instant et en permanence — si l'on peut s'exprimer ainsi, car ces termes relèvent encore de la temporalité —, « existenciation de toutes les choses par Son nom le Tout-Miséricordieux et Celui qui déploie (*al-Bâsît*), et annihilation [de ces mêmes choses] par Son nom le Maître, l'Impérieux [...] » (*Ta'liqât*, p.34) et « les réalités sont en permanence en train d'apparaître et de s'occulter : **“chaque jour [c'est-à-dire chaque instant] Il est dans une modalité”** (Cor. 55.29) relevant de la Beauté et de l'apparition, de la Majesté et de l'occultation »³⁵⁵ (*Ta'liqât*, p.301 ; cf. *ibid.*, p.66-67, 305-306).

355. Une conception correcte, et évitant tous les problèmes, de cette existenciation et réintégration permanente n'est possible que par la conception du mouvement intrasubstantiel. Aux niveaux des existants matériels — c'est là que le problème est le plus complexe —, s'il fallait penser que l'existenciation et la réintégration se fait par “disparition d'une existence” et “instauration d'une nouvelle existence” identique ou semblable à la première, ou encore par dépouillement d'une forme usée et revêtement d'une nouvelle forme (*khal' wa labs*), on tomberait sur des difficultés insurmontables, en particulier le fait impossible qu'entre deux instants d'existence il y aurait nécessairement un instant d'incexistence, donc aucune continuité ni unité possibles. Ce qu'il y a en réalité, c'est au contraire revêtement sur revêtement (*labs ba'da labs*). Autrement dit, chaque être est à chaque instant en état de recevoir une nouvelle actualité qu'il appelle de tout son être, car ce n'est qu'en la recevant qu'il subsiste ; cette nouvelle existence effuse pour lui du tréfonds de l'Existence pour “rénover” son état d'existence précédent *qu'elle ne rejette pas, mais intégre*, ne faisant donc disparaître que la limite propre à cet état précédent ; seulement, aussitôt là, ce nouvel acte d'existence n'est plus que potentialité d'un nouvel acte, pur appel et prière pour recevoir ce nouvel acte sans lequel il ne serait plus rien. Cet existant est donc à chaque instant dans un état de pure dépendance et mendicité pour recevoir un acte

« Le Seigneur fait partie des Noms apparents de Beauté [...] et le Maître fait partie des Noms cachés de Majesté [...] : Dieu a dit « louange à Dieu, Seigneur des mondes, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux, le Maître du Jour de la Religion³⁵⁶ » (Cor. 1.2-4) ; la Seigneurie est donc pour les mondes et la Possession pour le Jour de la Religion, qui est le jour de la manifestation unitive complète : « A qui la propriété aujourd'hui ? à Dieu l'Unique, l'Impérieux ! » (Cor. 40.16). » (*Ta'liqât*, p.59)

Le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux

« La Toute-Miséricorde est le niveau du déploiement de l'existence et l'Intense-Miséricorde est celui du déploiement de la perfection de l'existence³⁵⁷. Par la Toute-Miséricorde, donc, l'existence apparaît et par l'Intense-Miséricorde, chacun parvient à sa perfection spirituelle et à sa guidance interne, et c'est pourquoi on a [l'invocation] « ô Tout-Miséricordieux de ce monde et Très-Miséricordieux de l'autre » et [le hadith] « le Tout-Miséricordieux pour toute Sa création, le Très-Miséricordieux pour les fidèles en particulier »³⁵⁸ (MADJLESÍ, *Bihâr al-anwâr* t.89 p.229). Par la

d'existence aussitôt consommé. Mais de cette existence consommée, la seule chose qui, désintégré, retourne à l'incexistence est ce qui n'en est jamais sorti, à savoir sa limite ; par contre l'existence ne saurait jamais disparaître : sa réintégration est en fait son intégration à une existence qui la comprend et l'intègre dans un mouvement d'accomplissement des possibilités de cette existence. Et ainsi le flux de l'existence coule en permanence de sa Source et disparaît aussi en permanence, mais disparaît absorbé dans le mouvement d'existence qui le ramène vers sa Source : « En vérité nous sommes à Allah et en vérité nous retournons vers Lui » (Cor. 2.156).

356. Bien que la plupart des commentateurs, ainsi que le rapporte l'Imam, entendent ici *dîn* comme synonyme de *djazâ'*, la récompense, ou *hisâb*, les comptes, le terme désigne plutôt, selon lui et conformément à son emploi le plus habituel, la Religion vraie « parce qu'au Jour de la résurrection les effets de la religion deviendront apparents et les vérités religieuses seront dévoilées et que, de ce fait, on doit appeler ce jour, Jour de la Religion, de même qu'aujourd'hui est le Jour du monde d'ici-bas ». (voir *Âdâb*, p.275-276)

357. Comme le perfectionnement est le fait du parcours de remontée vers la Perfection absolue, on peut aussi dire que l'Intense-Miséricorde consiste « à replier l'existence et à la faire revenir vers l'occulte : donc tout ce qui va vers l'intérieur et parvient au seuil de Dieu relève de l'Intense-Miséricorde » de même que « tout ce qui apparaît dans le Savoir divin ou dans le concret relève de la Toute-Miséricorde » (*Ta'liqât*, p.16). L'Imam n'accepte donc pas — même si elle peut selon lui avoir quelque justification à un certain égard — l'interprétation de *Qaysarî* (p.11) qui considère que, si l'existence est conditionnée par « les choses prises dans leur universalité », elle est le Tout-Miséricordieux qui est le Seigneur de l'Intelligence première et que, si elle est conditionnée par « le fait que les réalités universelles y soient détaillées en tant qu'individuelles sans pour autant être voilées à leur universalité », elle est le Très-Miséricordieux, Seigneur de l'Âme universelle (voir *Sharh*, p.46, *Ta'liqât*, p.16).

358. « Même l'Intense-Miséricorde [...] inclut tout le monde, sauf que ceux qui sont sortis de la nature universelle fondamentale de rectitude (*feṭrat-e esteqâmat*) s'en sont eux-

réalité de la Toute-Miséricorde Il a donc effusé l'existence sur les quiddités et les structures disparaissantes, et par la réalité de l'Intense-Miséricorde, Il a guidé toute chose sur sa [propre] voie droite³⁵⁹, et la souveraineté et le règne de l'Intense-Miséricorde apparaissent plus dans le domaine de l'au-delà. [On trouve aussi] dans certaines traditions « *ô Tout-Miséricordieux et Très-Miséricordieux de ce monde et de l'autre* » (*uṣūl al-Kāfi* II/557, K. ad-du'â', bâb ad-du'â' li-l-karb, had.6), cela en considération de l'existenciation en tout existant d'une passion naturelle (*'ishq ṭabî'î*) pour s'acheminer vers sa perfection et progresser vers sa station spirituelle dans le domaine de ce monde et dans celui de l'autre monde — au lever du "jour de la récolte" — et pour faire parvenir chacun à ce qu'il est effectivement (*fi 'liyya*) et à sa [propre] perfection : les âmes pures et vertueuses vers les stations de la proximité et les marques d'anoblissement, vers les paradis dont l'ampleur est celle des cieux ; les âmes déchues — [âmes] de bestiaux, de prédateurs et de démons — vers les Feux, avec leurs abîmes, leurs scorpions et leurs serpents, chacun en fonction de ce qu'il a semé, car aboutir à ces degrés est une perfection par rapport aux âmes déchues et sataniques, même si c'est une déficience par rapport aux âmes vertueuses dont l'humanité n'est pas dénaturée. Cela dit, dans la voie du Shaykh Muḥyî d-dîn Ibn 'Arabî, la question de l'Intense-Miséricorde dans les deux mondes est claire, puisque le plus Miséricordieux de tous les miséricordieux intercèdera auprès du Vengeur, que le règne deviendra le sien et que le Vengeur viendra se placer sous son autorité et sa domination [cf. *Ta'liqât*, p.75-76].

La Toute-Miséricorde et l'Intense-Miséricorde relèvent soit de l'Essence, soit de l'Activité. Le Suprême possède la Toute-Miséricorde et l'Intense-Miséricorde essentielles qui sont la manifestation de l'Essence pour Elle-même et l'apparition de Ses Attributs et Noms et de leurs déterminations immuables concomitantes en la Présence de l'Unicité, apparition relevant du Savoir qui est simultanément dévoilement détaillé et connaissance synthétique (*al-kashf at-tafṣîlî fî 'ayni l-'ilmi l-idjmâlî*). Il possède de même la Toute-Miséricorde et l'Intense-Miséricorde relevant de l'Activité, qui sont la manifestation de l'Essence dans le revêtement des actes, en déployant l'effusion et sa perfection sur les déterminations et en les faisant apparaître concrètement, conformément à la finalité parfaite et à l'ordre idéal [qui ne sont autres, on le verra, que l'Essence Elle-même]. C'est là une des raisons de la répétition de *Tout-Miséricordieux* et *Très-Miséricordieux* à l'ouverture du Livre rédigé

mêmes privés par leur mauvais choix, et non pas que cette Miséricorde ne les inclurait pas. Même dans l'autre monde — qui est le jour de la récolte de ce que l'on a cultivé, bon ou mauvais —, ceux qui ont fait de mauvaises cultures sont eux-mêmes fautifs s'ils ne peuvent profiter de l'Intense-Miséricorde. » (*Ādâb*, p.236) « L'exclusion des malheureux vient donc de leur déficience, pas d'une limitation de l'Intense-Miséricorde. » (*Ādâb*, p.246)

359. Variante de manuscrit : « Il a effusé sur elles la perfection ».

(*kitâb tadwînî*) [aux versets 1 et 3 de la sourate "*Fâtiha*"] par suite de la correspondance avec le Livre de la création (*kitâb takwînî*), car ce qui est apparent est une enseigne pour ce qui est caché : le mot et l'expression sont la manifestation de l'idée et de la réalité essentielle dans les revêtements des sons et des formes et leur habillage par les gangues et les structures [du langage et de l'expression]³⁶⁰. » (*Sharḥ*, p.43-45 ; cf. *Miṣbâḥ*, nûr 16 p.55, *Âdâb*, p.267)

« [C'est pourquoi les littéralistes ont tort de considérer ces deux mots comme des quasi-synonymes, leur ordre comme leur répétition n'étant qu'affaire de style]. Le goût gnostique — le Coran ayant d'ailleurs été révélé en conformité avec le plus haut degré de ce goût — exige que le Tout-Miséricordieux précède le Très-Miséricordieux, parce que le noble Coran est, pour les gens du cœur, la descente des manifestations divines et la forme écrite des plus beaux Noms de la Seigneurie : comme le Nom *Tout-Miséricordieux* est le plus compréhensif des Noms divins après le Nom suprême, et qu'il est avéré pour les gens de la connaissance que la manifestation par les Noms compréhensifs précède celle par les Noms compris, et que la manifestation par tout Nom plus compréhensif est encore antérieure, de ce fait, la manifestation en la Présence de l'Unicité est d'abord par le Nom suprême *Allâh* puis par le niveau de la Toute-Miséricorde, la manifestation par l'Intense-Miséricorde succédant à la manifestation par la Toute-Miséricorde [parce que le déploiement de l'existence précède nécessairement le déploiement de ses perfections]. De même, dans la manifestation d'apparition relevant de l'Activité, la manifestation au niveau de la Volonté (*mashiyyat*) — qui est le Nom suprême à cette étape et l'apparition du Nom suprême essentiel — est antérieure à toutes les manifestations, et la manifestation au niveau de la Toute-Miséricorde, qui comprend tous les existants des mondes occulte et manifeste — ce à quoi fait allusion « **Ma miséricorde embrasse toute chose** » (*Cor.* 7.106) — précède les autres manifestations [...].

En somme, comme [le verset] « **au Nom de Dieu...** » est, sous le rapport de l'ésotérique et de l'esprit, la forme des manifestations relevant de l'Activité et, sous le rapport du secret et du secret du secret, la forme des manifestations relevant des Noms et même de l'Essence, et comme les manifestations mentionnées se font d'abord au niveau de Dieu — *Allâh* —, puis au niveau du Tout-Miséricordieux et ensuite au niveau du Très-Miséricordieux, il faut

360. Il y a encore, pour cette répétition, d'autres justifications et possibilités d'interprétation, suivant que l'on considère le Tout-Miséricordieux et le Très-Miséricordieux — dans le premier verset — comme épithètes de *Allâh* ou de *ism*, et que l'on prenne *Allâh* ou *ism* comme des références au niveau de l'Unicité ou au niveau de l'Activité (voir *Sharḥ*, p.45-46, *Ta'liqât*, p.188-189, *Serr*, p.92, *Âdâb*, p.245-246, 267).

également que la forme vocale et écrite soit ainsi, afin de correspondre à l'ordre divin et seigneurial. » (*Ādāb*, p.247-248 ; cf. *Miṣbāḥ*, *nūr* 16 p.55)

Le Maître du Jour de la Religion ³⁶¹

« Il est maintenant clairement apparu au secret de ton cœur et au regard de ton intelligence que les existants dans leur ensemble — depuis les mondes célestes des Intelligences et des Esprits jusqu'aux terres de ceux qui habitent les corps et les formes — proviennent de la Présence de la Miséricorde qui embrasse toutes choses, qui éclaire de son ombre les ténèbres du monde des quiddités et qui illumine par le déploiement de sa lumière les structures obscures des réceptacles (*ghawâsiq hayâkili l-qâbilât*)³⁶². Or, parmi les mondes des pures Intelligences, des lumières commandantes (*anwâr isfahbudîyya*), des prototypes lumineux (*muthul nâriyya*) et de la nature physique inférieure, nul n'est capable de contempler la lumière de l'Immensité et de la Majesté et de regarder la Présence de la Grandeur sublime : si l'Impérieux Sc manifestait à eux avec la lumière de l'immensité et de la révérence (*hayba*), leurs entités à tous seraient anéanties dans la lumière de Son immensité et de Sa coercition, *djalla wa 'alâ*, les piliers des cieux élevés seraient ébranlés et les existants tomberaient foudroyés par Son immensité.

Le jour où se manifesterait la lumière de l'Immense, tous disparaîtraient dans l'éclat de Son immensité : ce sera le jour du retour complet et du surgissement de l'Unité et de la Propriété ; Il dira alors « à qui la propriété aujourd'hui ? » (*Cor. 40.16*), et il n'y aura personne pour Lui répondre à cause de l'éclat de la lumière de la Majesté et de l'apparition de la Souveraineté absolue ; Il répondra alors Lui-même « à Dieu, l'Unique, l'Impérieux ! » (*Cor. 40.16*), en [Se] qualifiant par l'Unicité et la Coercition, non par la Toute-Miséricorde et l'Intense-Miséricorde. Ce jour là sera celui de leur domination et de leur souveraineté : le jour de la Miséricorde est celui du déploiement et de l'effusion de l'existence, et c'est pourquoi Dieu S'est qualifié Lui-même — lors de l'ouverture de la porte, dans l'*Ouverture* du Livre — de Tout-Miséricordieux et Très-Miséricordieux ; et le jour de l'Immensité et de la Coercition, jour du repliement [de l'existence] et de sa saisie, Il Se qualifie

361 . A propos de cette traduction de *yawm ad-dîn*, voir la note 356.

362 . Ce terme, comme les deux suivants, appartient au lexique des illuministes de l'*ishrâq*. Les existants matériels n'y sont que d'obscurs réceptacles, seules les réalités immatérielles étant des lumières : la Réalité suprême est la Lumière des lumières, les pures Intelligences sont les lumières impérieuses (*qâhira*), les âmes sont, en tant que chef des armées des facultés psychiques et physiques, les lumières commandantes. Ce vocabulaire a été réinterprété par l'école ṣadrîenne, l'existence étant le critère, au lieu de la matérialité et de l'immatérialité : tout existant est lumineux dans la mesure, précisément, de son existence, l'obscurité revenant au néant. On retrouve ce vocabulaire (peu) employé dans les premières œuvres de l'Imam (*Sharḥ*, p.31, 45, 54, *Miṣbāḥ*, *nūr* 16 p.55).

par l'Unicité et la Coercition — et par la Propriété à la fin du Livret [du monde synthétiquement contenu dans la sourate de l'*Ouverture*], en disant « **Maître du Jour dernier** » (Cor. 1.4). Il faut nécessairement qu'un jour le Seigneur Se manifeste par l'Immensité et la Propriété et qu'elles fassent leur règne, car tout Nom a un règne qui doit nécessairement apparaître, et le règne de Celui qui ramène, du Maître [c'est-à-dire Celui qui possède], et autres Noms semblables, est le jour du retour complet et de la saisie absolue. Et cela n'est pas réservé aux mondes inférieurs, mais concerne aussi les mondes immatériels des saintes Intelligences et des Anges rapprochés, c'est pourquoi il est rapporté que [l'Ange de la mort] Azraël, après avoir saisi les esprits de tous les existants, sera saisi par la main du Très-haut, [et c'est pourquoi aussi] le Très-Haut a dit « **le jour où Nous replierons les cieux comme on replie le parchemin des écrits** » (Cor. 21.104), « **ô toi, âme apaisée, retourne vers ton Seigneur satisfaite et agréée** » (Cor. 89.27), « **tout comme Il vous a fait au commencement, vous retournerez [à Lui]** » (Cor. 7.29), etc. » (Sharh, p.31-32)

« Sache que la propriété de la Réalité suprême n'est pas à la manière dont les serviteurs possèdent leurs biens ou les sultans leurs royaumes, car ce sont là des relations qui relèvent de la considération [et non pas des relations intrinsèques et ancrées dans la réalité], alors que la relation de la Réalité divine à la création n'est pas de cet ordre [...]. Elle n'est pas non plus à la manière dont l'homme possède ses membres et organes, ou dont il possède ses facultés externes et internes, même si cette propriété est plus proche de celle de la Réalité suprême que toutes celles précédemment mentionnées [puisque dans ce dernier cas il y a bien une relation réelle, car les facultés sont divers états et niveaux de l'âme, pas des outils extrinsèques]. Elle n'est pas non plus à la manière dont l'âme possède ses productions essentielles — qui sont des modifications de l'âme — telles que l'existenciation d'images mentales dont le déploiement et le repli (*qabḍ-o bast*) dépend dans une certaine mesure de la volonté de l'âme [ce qui en fait le plus proche symbole de ce dont on parle]. Enfin, elle n'est pas à la manière dont les mondes intelligibles possèdent ce qui leur est inférieur, même si eux aussi agissent par existenciation et anéantissement de ces mondes [inférieurs dont ils sont les causes]. [Il en est ainsi] parce que tout le domaine concret non-nécessaire — dont le front est marqué par la servilité de la dépendance — est limité et mesuré, ne fut-ce que par la limite quidditative [comme c'est le cas pour les pures Intelligences qui n'ont d'autre limite que celle-ci, et encore, car cette limite est en elles submergée par l'éclat de leur lumière], or tout ce qui est limité est séparativement distinct (*baynūnat-e 'ozlī*) de son acte dans la mesure de sa limitation et n'a [donc] pas de compréhension sustentatrice essentielle (*ehāṭe-ye dhāṭiyye qayyū-miyye*) [...].

La propriété de la Réalité suprême, par contre, qui est le fait d'une relation illuminative et d'une compréhension sustentatrice, est la propriété essentielle réelle et vraie car, en Son Essence et en Ses Attributs, Il n'est en aucune manière entaché de distinction séparative d'avec l'un des existants : la propriété de cette Sainte Essence est égale pour tous les mondes, sans qu'il y ait en aucune manière de différence pour un existant, ou qu'Il soit plus proche et plus compréhensif des mondes occultes et immatériels que des autres mondes, car cela impliquerait limitation et distinction séparative. [C'est en effet la limite qui fait la séparation, et l'Existence, qui est en soi sans limite, est tout autant présente avec tout existant sans que rien puisse les séparer ou être un intermédiaire dans cette relation : rien ne peut introduire une distance entre l'Existence illimitée et les existences limitées comprises en Elle, et la seule distinction possible entre l'Existence et les existences est une distinction qualitative (*tabâyon-e wasfi*), pas séparative (*'ozfi*).] C'est ce à quoi peuvent faire allusion les paroles divines : « **Nous sommes plus près de lui que vous** » (Cor. 56.85), « **Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire** » (Cor. 50.16), « **Dieu est la lumière des cieux et de la terre** » (Cor. 24.35), « **Il est celui qui est divinité aux cieux et divinité sur terre** » (Cor. 43.84), « **à Lui la propriété des cieux et de la terre** » (Cor. 2.107), [ainsi que] le propos transmis du Prophète : « *Si vous descendiez à une corde jusqu'à la terre inférieure, vous tomberiez sur Dieu* » (Fayḍ KĀSHĀNĪ, *'Im al-yaqīn*, I/54), celui de Sa Seigneurie [l'Imam] Ṣādiq rapporté dans le *Kāfi* : « *Nul lieu n'est vide de Lui et Il n'occupe aucun lieu, et Il n'est pas plus proche d'un lieu que d'un autre* » (*uṣūl al-Kāfi* I/126, K. at-tawḥīd, bāb al-ḥaraka wa l-intiqāl, had.3), et celui de Sa Seigneurie l'Imam 'Alī Naqī, que la Paix soit avec lui : « *Sache que, étant dans le ciel d'ici-bas, Il est tel qu'Il est sur Son trône, et les choses sont toutes égales pour Lui sous le rapport du savoir, du pouvoir, de la propriété et de la compréhension* » (*ibid.*, had.4) [sur le rapport de l'Activité divine à son Agent et de la création au Créateur, voir aussi *Miṣbāḥ, nūr* 10 p.49-50, *Ādāb*, p.319-320, 40 *hadiths*, p.585-587, *Hamd*, p.23-24, 38-39].

Or, bien que la propriété de Sa Sainte Essence soit égale pour tous les mondes et pour toutes choses, dans le noble verset Il a dit « **Maître du Jour de la Religion** » (Cor. 1.4). Il se peut que cette spécification soit [...] parce que l'apparition de la Propriété et de la Coercition de la Réalité divine à la gloire sublime se fait au Jour de la réunion, qui est le Jour du retour des non-nécessaires au seuil de Dieu et de l'ascension des existants au parvis de Dieu. [...] Tant que la lumière de l'Existence et le soleil de la Réalité divine est dans le périple descendant, allant des replis de l'Occulte vers le monde manifeste, il va vers le voilement et l'occultation. Autrement dit, à chaque descente, il y a une détermination, et à chaque détermination et condition, un voile, et comme l'homme est la réunion de toutes les déterminations et conditions, il est voilé

par la totalité des sept voiles ténébreux et des sept voiles lumineux — qui sont l'interprétation ésotérique des sept terres et des sept cieux, le renvoi au degré le plus inférieur pouvant aussi être l'expression du voilement par toutes les sortes de voiles —. [...] Tant que l'homme est dans ces voiles, il est voilé à la contemplation de l'éternelle Beauté et de la Lumière primordiale. Et lorsque, dans le périple ascendant — par des mouvements naturels (*tabî'iyya*) [propres à chaque existant] dus à [cette] lumière d'attraction [vers la perfection] qui relève de la nature universelle d'ordre divin (*fetrato llâhi*)³⁶³ et placés au fond (*djebelle*) d'eux-mêmes par la détermination de l'Effusion sanctissime en la Présence du Savoir —, [lorsque, donc,] tous les existants seront revenus des niveaux inférieurs du monde physique à la patrie originelle et au vrai rendez-vous [...], ils seront à nouveau délivrés des voiles lumineux et ténébreux, la propriété et la coercition de la Réalité suprême apparaîtront pleinement et la Réalité divine se manifesterà avec l'Unité et la Coercition. Quand se seront réalisés le retour du Dernier au Premier et la jonction de l'Apparent avec le Caché, que le statut de l'apparition cessera et que la domination du Caché apparaîtra pleinement, la Présence du Maître absolu déclarera — alors qu'il n'y aura d'autre interlocuteur que la Sainte Essence — « à qui la propriété aujourd'hui ? », et comme il n'y aura personne pour répondre Il dira « à Dieu, l'Unique, l'Impérieux ! » (Cor. 40.16). [...]

Chaque existant s'éteindra en Dieu sous l'ombre du Nom qui lui correspond et lorsque la Trompe retentira [pour la seconde fois, la première fois étant pour le rassemblement et l'extinction], il réapparaîtra à partir de ce Nom et deviendra inséparable des implications de ce Nom, « un groupe au Paradis et un groupe dans la Fournaise » (Cor. 42.7). L'Homme universel, [lui,] sort de ces voiles en ce monde-ci par le pèlerinage spirituel et l'émigration

363. Sur le mouvement intrasubstanciel, voir *Âdâb*, p.262 et 265. Le caractère fondamental de la *fitra* ou nature essentielle est la quête de la perfection qui entraîne le mouvement de chaque chose vers sa propre perfection, même si cette perfection n'est, par rapport à d'autres choses, que déficience et imperfection : la participation de ces existants à l'existence ne s'élève tout simplement pas au-delà de ces degrés. En ce qui concerne l'homme, en raison des spécificités qui le caractérisent, ce mouvement est diversifié au sein même de l'espèce suivant la conception que chacun se fera de la perfection : ceux qui l'imaginent dans toutes sortes de pouvoirs, avoirs, savoirs, honneurs, etc. — qui sont autant d'idôles taillées par l'homme avec l'apparence de la perfection sans en avoir la réalité, « ce ne sont que des noms que vous avez instaurés vous et vos pères, Dieu ne leur a conféré aucun pouvoir » (Cor. 53.23) — et de même ceux qui, par des actes mauvais, des caractères vicieux et des idées fausses — mais qu'ils s'imaginent être ou conduire à une perfection qui est l'objet de leur désir —, sont en train de se former une âme ténébreuse qui deviendra leur propre enfer, tout ceux-là vont également vers leur propre perfection, même si elle n'est qu'une erreur et une illusion. Toutes ces questions fondamentales (mouvement intrasubstanciel, nature essentielle et remontée, aussi bien initiatique qu'eschatologique, vers le principe) n'ont pas encore reçu l'étude qu'elles méritent.

vers Dieu, et les statuts de la résurrection, de l'Heure [dernière] et du Jour de la Religion sont effectifs et apparents pour lui [en ce monde]. » (*Âdâb*, p.269-272 ; cf. *Sharh*, p.96, 137)

Les Perfections de l'Existence

Après avoir vu ce que sont les Noms divins dans la vision gnostique de la manifestation de l'Existence, il faut revenir sur la question des Attributs sous un angle plus philosophique et théologique. Les Attributs, ce sont les Perfections concomitantes de l'Existence en soi, Perfections qui ne font qu'un avec l'Existence en soi et qui se retrouvent donc partout où se trouve l'existence, dans la mesure même du degré de cette existence. Cela, c'est la position des philosophes transcendants et des gnostiques, mais avant de la présenter et de voir certaines des conséquences qu'elle implique, il est utile de présenter certaines des principales positions en présence sur la question des Attributs. Nous verrons ensuite ce que dit l'Imam des critères d'attribution des qualificatifs à Dieu et de la manière dont il faut entendre ces Attributs, avant d'aborder, dans un autre grand chapitre, quelques unes des plus essentielles de ces Perfections divines.

Le thème classique des Attributs.

Les premiers théologiens de l'islam se sont trouvés confrontés au problème que posent les qualificatifs que le Coran attribue avec insistance à Dieu : quel est le rapport de ces qualificatifs à l'Essence divine qu'ils nomment ? Impliquent-ils en cette Essence la présence d'un Attribut qui est à l'origine de ce Nom ? Lorsque je dis de quelqu'un qu'il est savant, capable, oyant ou miséricordieux, c'est parce que se trouvent en lui les qualités ou attributs de savoir, pouvoir, ouïe ou miséricorde. De plus, il est évident qu'en l'homme tous ces attributs sont autres que son essence : avec ou sans savoir, avec ou sans bonté, l'homme est homme. C'est donc en quelque sorte en un deuxième temps que ces attributs se surajoutent en tant qu'accidents qualifiant l'homme et permettant ainsi de lui attribuer les qualificatifs correspondants. Mais peut-il en être de même pour Dieu ?

Si les Attributs divins ne se trouvent pas au niveau de l'Essence mais se trouvent être pour Dieu comme des accidents, ces qualités seront des réalités adventices (*hâditha*) puisqu'elles ne sont pas l'Éternel (*qadîm*), ni ne se trouvent à son niveau : cela impliquerait la qualification de l'Éternel par l'adventice, ce qui est évidemment contradictoire. De plus, si l'Essence divine n'a pas en Elle-même ces Attributs, Elle se trouve dénuée de tout : sans savoir, sans vouloir, sans pouvoir, etc. Si par contre Elle a en Elle-même ces qualités, ce sont les Attributs qui sont dénués d'utilité. Dans les deux cas on n'évite pas ce piège du dénuement (*ta'fil*) (voir *Ta'liqât*, p.241).

Si par contre ces Attributs se trouvent au niveau de l'Essence, on a partie avec d'autres problèmes : la multiplicité et la composition sont introduites au sein même de l'Un, puisque Dieu est alors l'Essence plus — ou avec — des Attributs coexistants ; de plus on se retrouve face à une pluralité d'éternels, puisque tous ces Attributs coexistent au niveau même de l'Éternel sans pourtant être Son Essence.

Face à ces problèmes deux réponses ont été principalement proposées par les théologiens (voir D.GIMARET, *la Doctrine d'al-Ash'arî*, p.235-243).

Celle des mu'tazilites sera de nier carrément les Attributs et de considérer que l'Essence en tient lieu. Pour eux les qualificatifs coraniques sont tout simplement des noms qui désignent l'Essence, sans impliquer un attribut au sein de cette Essence. Lorsque l'on dit que quelqu'un est savant on indique qu'il connaît des choses ; quand on dit de quelqu'un qu'il est miséricordieux, on entend qu'il agit d'une certaine manière. Quel problème y aurait-il à dire que Dieu est savant et miséricordieux en ce sens qu'Il connaît tout et agit de cette manière *par son Essence même (bi-nafsih)*, sans qu'il y ait donc de savoir ou de miséricorde à Son niveau, le savoir et la miséricorde étant *des choses créées* par Lui à un autre niveau ?

Il est bien beau de dire que tous les qualificatifs coraniques n'ont qu'un seul et même référent — l'Essence —, il faut tout de même qu'il y ait en ce à quoi on les attribue des caractéristiques qui justifient l'abstraction (*mansha' intizâ'*) de ces idées distinctes. Alors, soit Celui que l'on désigne comme Savant l'est parce qu'il y a en lui quelque chose qui lui vaut cette dénomination — quelque chose qui est *fait de savoir* ou *de connaître* — et Il est donc qualifié par ce *fait de connaître*, que l'on exprime plus simplement par le terme de *savoir* ou l'un de ses synonymes ; et il en va analogiquement de même pour les autres Attributs. Ou alors on dit que Dieu est savant, non pas parce qu'il y aurait en Lui *fait de connaître*, mais par simple analogie avec le *fait de connaître* en nous. Dieu est alors désigné par tous les qualificatifs coraniques *en raison d'une analogie* avec les attributs qu'Il crée en Ses créatures, sans qu'il y ait ces attributs à son niveau. En fait cela revient à professer l'équivocité dans le sens des attributs car, finalement, tout ce que l'on est en mesure de

dire, c'est que Dieu n'est pas ignorant ; mais il n'est pas non plus qualifié par le *fait de connaître* — qui est le contradictoire de l'ignorance — car sinon nous aurions établi cet attribut pour Dieu. Tout Attribut divin n'est alors en réalité que la négation d'une déficience — et l'on verra plus loin ce qu'il faut penser de ce genre de négations — et qui plus est une négation qui n'est pas le sens positif que l'on connaît : on admet donc la levée des contradictoires et, incapables de plus rien comprendre, l'on met son intelligence en suspens (voir le chapitre « univocité ou équivocité du terme existence », p.41s.).

Les mu'tazilites font ainsi pour Dieu une exception à un principe qu'ils avaient pourtant été les premiers à soutenir en Islam, principe selon lequel « toute qualification reconnue à un existant implique dans cet existant, ou produit par lui, quelque chose qui lui vaut cette qualification » (D. GIMARET, *la Doctrine d'al-Ash'arî*, p.237). Or les lois intelligibles ne souffrent pas d'exception (*lâ takhsîs fi l-qaḍâyâ l-'aqliyya*). C'est donc dans la droite logique de ce principe que les ash'arites s'opposeront à eux en affirmant l'existence d'Attributs en Dieu. Ils ne craindront pas « d'affirmer l'existence d'attributs éternels surajoutés à Son Essence suprême, résidant en Elle (*qā'ima bihâ qiyam^{an} ḥulûliyy^{an}*) et existant pour Elle de toute éternité » (*Ṭalab*, p.11), attributs auxquels ils donneront le nom de *ma'ânî*, d'entités. « Ces entités sont par rapport à l'essence divine en laquelle elles "résident" (*taqûmu bihâ*) comme l'accident par rapport à la substance ; Dieu est puissant du fait d'une puissance qui est en Lui, savant du fait d'une science, de même qu'un corps est mobile du fait de l'existence en lui d'un mouvement, noir du fait d'une noirceur, etc. » (*la Doctrine d'al-Ash'arî*, p.237). Ils se retrouvent alors aux prises avec les problèmes évoqués plus haut — multiplicité et composition au sein de l'Un et pluralité d'éternels (voir *Ṭalab*, p.35) — face auxquels ils se comportent avec un illogisme flagrant ou avec gêne devant la position de leur fondateur éponyme (*la Doctrine d'al-Ash'arî*, p.276-281).

La réponse d'Ash'arî consiste en effet à dire que ces Attributs ne sont ni Dieu, ni autre que Dieu (*lâ yuqâlu innahâ hiya huwa wa lâ yuqâlu innahâ ghayruh* ; *ibid.*, p.277). Les Attributs ne sont pas Dieu parce que cela impliquerait, d'une part, que le savant et le savoir, par exemple, soient une seule et même chose, d'autre part que le savoir, le pouvoir, etc. soient équivalents en Dieu, puisque plusieurs choses équivalentes à une même chose — l'Essence — sont nécessairement équivalentes entre elles : Dieu serait alors tout autant savant par Son pouvoir, ou par d'autres Attributs, qu'Il l'est par Son savoir (*ibid.*, p.275-276). Mais, pour préserver l'unicité divine, les Attributs ne peuvent non plus être dits autres que Dieu, « et cela en dépit de l'évident parallélisme entre ce qui est "attribut" chez Dieu et "accident" chez l'homme, lequel accident a précisément parmi ses caractéristiques d'être "autre" que celui en qui il réside » (*ibid.*, p.277). Conséquence de ces affirmations, il ne peut y

avoir d'altérité entre les Attributs divins, lesquels ne peuvent donc être dits ni semblables entre eux, ni différents « car il ne peut y avoir ressemblance ou différence que là où il y a altérité » (*ibid.*, p.279). Et malgré tout, Ash 'arî « ne voit pas d'inconvénient à ce qu'on en parle au pluriel, comme de "choses", d'"existants", d'"éternels", susceptibles d'être comptés » (*ibid.*) !!

Point n'est besoin de développer plus l'exposé de ces deux positions problématiques. Il importe plus de voir *pourquoi* ces théologiens n'ont pu sortir de ce dilemme et quelle est la solution adéquate à la question des Attributs divins.

Ce qui a empêché les uns comme les autres d'entrevoir la solution juste est leur enfermement dans une conception de Dieu comme ayant une quiddité, et plus largement, dans une vision — jamais exprimée mais toujours sous-jacente — où c'est la quiddité qui est fondamentalement réelle. La quiddité étant ce par quoi il y a distinction et multiplicité, il faut nécessairement : ou bien qu'il n'y ait en Dieu aucune autre quiddité — pour préserver Son unité, mais on ne peut rendre compte alors du fait que toutes les idées des Attributs y réfèrent, car ils correspondent à des quiddités accidentelles distinctes — ; ou bien admettre que la présence d'autres quiddités implique en Dieu une multiplicité, avec tous les problèmes que cela entraîne et dont on ne peut se sortir que par l'illogisme que l'on a vu. Comme le dit un vers de la *Manzûma* (voir p.45-46) :

La Réalité divine et Sa parole ne sont unifiées

Que par ce autour de quoi tourne l'unité

Or l'unité tourne autour de l'existence (voir 40 *hadiths*, p.614), à telle enseigne que si tout existant est unique, ce n'est évidemment pas du fait de sa quiddité — qui est un universel s'appliquant à quantité d'individus —, mais uniquement de par son existence. C'est pourquoi l'on a pu dire que :

*En toute chose est un signe Qui indique qu'Il est un*³⁶⁴

Le vers de la *Manzûma* qui vient d'être cité — et où la Parole est prise comme représentant des Attributs — signifie donc que, si l'existence n'est qu'une considération abstraite, il n'y a aucune unité possible, ni entre les différents Attributs, ni entre ces Attributs et l'Essence unique. En effet, la réalité est alors constituée de quiddités multiples qui sont fondamentalement réelles, tandis que l'unité sous le rapport de l'existence n'est qu'une unité relevant — comme l'existence — de la considération abstraite. Il n'y a donc nulle part cette unité d'existence qui seule permet qu'à un existant unique soient rapportés des idées multiples (voir ci-dessus p.41). Il faut donc renoncer définitivement à tout *tawhîd*, à toute doctrine de l'unité divine. Par contre, dès lors que

364. Vers attribué à Abû I-'Atâhiya (voir *Âdâb*, p.260).

l'existence est le fondement de la réalité, et que l'Essence divine n'est pas une quiddité mais l'Existence pure et simple, on va voir que tout change et que l'on peut sans difficulté éviter de pécher par défaut, comme les mu'tazilites, ou par excès, comme les ash'arites. Effectivement, plus rien ne s'oppose alors à ce qu'une Existence purement Une soit simultanément le réfèrent de toutes les perfections, et que donc il y ait une multiplicité — et même une infinité — d'Attributs, qui pourtant ne font qu'un avec l'Existence en soi, tout simplement parce que l'Existence *en soi* est aussi — et *simultanément* — pur fait de connaître, pur fait de pouvoir, bref, toute perfection à l'état pur.

Revenons sur le dilemme de nos théologiens. Il se résume ainsi : « ou bien Dieu est savant par Son essence même (*bi-nafsih*) [...] ou bien Il est savant par une science qui ne saurait être identique à Son essence » et il n'est pas de troisième hypothèse possible (*la Doctrine d'al-Ash'ari*, p.275). Et bien si ! La quiddité n'est autre que ce qui est abstrait des limites de l'existence, et plus ces limites sont vastes, plus je peux considérer au sein d'une même existence des quiddités multiples, qui correspondent à toutes les existences limitées qu'inclut cette existence : ainsi de l'existence animale je peux abstraire les quiddités *corps*, *croissant*, *sensible*, *se mouvant volontairement*, tandis que je ne peux abstraire que la première de ces quiddités de l'existence minérale, et les deux premières de l'existence végétale. Toutefois, je ne peux dire que l'existence animale est *minérale* ou *végétale*, cela parce que *minéral* ou *végétal* sont l'expression de la limite d'un degré d'existence, tandis que *corps*, *croissant*, *etc.* sont l'expression du contenu positif de ces mêmes degrés : *minéral* est une existence limitée qui exclut tout ce qui est au-delà de *corps*, mais *corps* n'exclut pas *croissant* qu'il peut recevoir comme une perfection. De ce fait, *animal* exclut *minéral* et *végétal*, mais inclut *corps* et *croissant*, parce que toute existence inclut en elle les perfections des existences inférieures mais exclut leurs limites. Et comme *croissant* est une perfection liée à la vie des existants matériels, tout existant immatériel exclut cette limite — liée au mouvement et à la matière — pour ne conserver que le contenu existentiel positif de la vie. Ainsi, de niveau en niveau, seuls les manques existentiels sont écartés, mais les perfections existentielles sont conservées et dégagées de leurs limites, jusqu'à aboutir à l'Existence sans limite, qui comprend alors toutes les perfections existentielles absolument dégagées de toutes les limites, et toutes ces Perfections pures ne sont alors rien d'autre que cette pure Existence *en Elle-même*.

On voit donc que le Savoir, le Pouvoir et les autres Attributs divins ne peuvent être identiques à l'Essence divine si l'on conçoit tout cela comme des quiddités fondamentalement réelles à l'extérieur, mais qu'au contraire, dès lors que Son Essence est l'Existence, rien n'empêche l'Existence pure et simple d'être tout autant et tout à la fois pur Savoir, pur Pouvoir, pure Miséri-

corde... Ces multiples Attributs sont alors, selon les termes de Mollâ Şadrâ, « des idées intelligibles au sein même de l'Existence réelle, en ce sens que l'Essence divine est telle que, si Elle se trouvait dans l'intelligence ou si on pouvait l'observer, on abstrairait d'Elle ces idées et on les Lui attribuerait, de sorte qu'Elle est *en Elle-même* le référent de ces idées » (commentaire du verset du Siège, *âyat al-kursî*, Cor. 2.255, cité par S.Dj.Âshtiyânî dans son édition annotée du *Commentaire des Fusûs* de Qayşarî à paraître, p.50 n.21 de l'épreuve d'édition). Seulement il faut remarquer que, contrairement à l'exemple des quiddités abstraites des existences minérale, végétale et animale que l'on vient de donner — où ces quiddités sont abstraites de ces existences *sous divers rapports et aspects*, par exemple sous le rapport de ce qu'elles sont en puissance ou en acte —, ces « idées intelligibles au sein même de l'Existence » le sont *sous un seul et même rapport*, pas sous des aspects différents, car cela impliquerait une composition au sein de la pure existence. « Le sens de l'identité des Attributs, pour les philosophes accomplis, est que l'Existence du Suprême *au degré de son essence* — en s'abstenant de l'adjonction d'une idée (*inđimâm ma'n^{an}*) ou de la considération d'une manière d'être (*kayfiyya*) ou d'un état (*hâl*) autre qu'Elle — est un référent auquel on attribue les idées de ces Attributs ; non pas qu'Elle dépende pour être qualifiée par l'un de [ces Attributs] de la survenue accidentelle d'une configuration existentielle (*'urûd hay'a wudjûdiyya*), comme pour l'attribution de *blanc* à un corps ; ou d'une idée négative, comme pour l'attribution d'*aveugle* à l'homme ; ou d'une idée relative, comme pour l'attribution au ciel du fait d'être au-dessus ; ou [qu'Elle dépende] de la considération de la réalisation de son essence par émanation de l'instaurateur (*tahaqquq adh-dhât bi-sudûrihâ 'ami l-djâ'il*), comme pour l'attribution des caractères essentiels au substrat ; ou d'un lien avec l'instaurateur, comme pour l'attribution de l'existence aux quiddités possibles. » (*Asfâr* II/316)

« L'explication globale du fait que, plus l'unité est forte et complète, plus l'application des idées de perfection est juste et les noms et attributs nombreux, et qu'au contraire, plus un existant est proche de l'horizon de la multiplicité, moins l'application des idées de perfection est juste — cette application étant également plus faible et plus proche de l'ordre de la métaphore —, est que l'unité va de pair avec l'existence (*waĥdat mosâweq bâ wodjûd*) et fait partie des perfections de ce qui existe en tant qu'il existe. Aller de pair signifie ici que, même si *existence* et *unité* sont différents en tant qu'idées, dans la réalité extérieure la réalité de l'existence est la réalité même de l'unité ; de même, partout où il y a multiplicité, il y a imperfection, inexistence, mal, faiblesse et défaillance. C'est pour cette raison que plus l'existence descend vers les stades imparfaits, plus la multiplicité dépasse celle de tous les degrés [précédents] de l'existence. Or le niveau de la Sei-

gneurie et le saint lieu de la Grandeur élevée et majestueuse — qui est l'Existence pure — est pure unité et non-composition et il n'y a là en aucune manière place pour la multiplicité. [...] [Par ailleurs, comme cela va être montré plus loin,] l'existence est le fondement de la réalité de la perfection et la source de la majesté et de la beauté : donc l'Existence pure est pure unité et pure perfection ; la pure unité est alors pure perfection et, dès lors, tous les noms, attributs et perfections s'appliquent à ce dont l'unité se trouve au plus haut degré, chacun d'eux s'appliquant de la manière la plus réelle et la plus propre à [ce degré]. Au contraire, en tout ce qui se rapproche de la multiplicité, l'imperfection augmente et l'application des idées des perfections, des noms et des attributs à [ce degré] devient imparfaite et aussi de nature plus inconsistante. La Réalité suprême toute de majesté possède donc toutes les perfections et réunit tous les Noms et Attributs. (40 *hadiths*, p.614)

La thèse du mu'tazilite Abû I-Hudhayl, « pour qui Dieu était "savant par une science identique à Lui, capable par une capacité identique à Lui, vivant par une vie identique à Lui" et ainsi de suite » (*la Doctrine d'al-Ash'arî*, p.276) n'est donc « une thèse singulière qu'il a été le seul à soutenir » (*ibid.*) que dans le cadre de la fondamentalité de la quiddité. Dans un tel cadre, en effet, sa position revient à supprimer les distinctions conceptuelles entre les quiddités et à dire que savoir, pouvoir et vie ne sont qu'une seule et même chose, ce qui n'est pas vrai. Ce n'est que dans l'existence qu'il y a communion, pas dans le concept, car il ne fait de doute pour personne que les concepts et idées des Attributs sont, en tant que tels, bien différents. Autrement dit, c'est tout le contraire de l'affirmation d'Ash'arî qui est juste, à savoir que les Attributs sont Dieu et qu'ils ne sont pas Lui : les Attributs ne font qu'un entre eux et avec l'Existence précisément *sous le rapport de l'existence* ; et ils sont distincts entre eux et de l'Existence *sous le rapport du concept*. Et il faut aussi renverser le parallélisme entre ce qui est accident pour la créature et Attribut pour Dieu. De même que tous les Attributs existent par une même Existence d'où l'on retire toutes leurs multiples idées, de même la substance et les accidents n'existent que par une seule et même existence, demeurant cachée et toujours inaccessible en tant que substance et se manifestant par quantité d'accidents apparents, ces derniers apparaissant comme des manifestations d'une existence qui les contient tous en elle. De même, encore, *forma* et *materia* n'existent que par une seule existence dont ils sont les aspects en acte et en puissance ; de même enfin le genre et la différence spécifique n'existent à l'extérieur que par une seule existence. Ce qui n'empêche que toutes ces réalités sont bien multiples et différentes l'une de l'autre en tant que quiddités, c'est-à-dire en tant que déterminations multiples au sein de l'existence et en tant qu'idées abstraites de ces déterminations. Du point de vue gnostique, on l'a vu, c'est bien par l'apparition des déterminations, donc à

un autre degré que l'Essence en soi, que les divers Attributs *se distinguent entre eux en se distinguant de l'Existence* pure et simple, tandis qu'au niveau de l'Essence on ne peut considérer distinctivement ces Attributs, non pas que l'Essence en serait dépourvue, mais parce qu'ils ne font qu'un avec Elle sous tous les rapports et qu'il n'y a donc là que l'Un sans détermination aucune.

« L'éminente position médiane est donc d'établir l'existence d'Attributs identiques à l'Essence, parce que la pure Existence est toutes les perfections et toutes les beautés sans qu'aucun aspect de perfection ne lui fasse défaut. Bien plus : toute perfection et toute beauté revient à la réalité de l'existence sous le rapport de la réalité extérieure, car sinon il y aurait deux ou plusieurs fondements [à la réalité], composition dans l'Essence, contradiction avec l'hypothèse de la pure Existence, possibilité au sein de l'Être nécessaire, et d'autres impossibilités qu'il serait trop long de mentionner et de démontrer. »³⁶⁵ (*Talab*, p.11 ; cf. *ibid.*, p.35)

Toute réalité non-composée est toutes choses

La doctrine que l'on vient d'énoncer, qui est déjà celle des gnostiques de l'école d'Ibn 'Arabî (voir *Qaysarî*, p.12-13) ne trouve sa pleine expression qu'avec Mollâ Šadrâ et sa démonstration du principe qui constitue le titre de ce chapitre (*Asfâr* II/368-372, VI/110-118 ; voir aussi EBRÂHÎMÎ DÎNÂNÎ, *Qawâ'ed-e kollî-ye falsafî*, I/108-115). Elle n'est pourtant que le développement de l'enseignement des Imams sur cette question, comme le montre entre autres ce hadith de l'Imam Šâdiq, que la Paix soit avec lui, mort en 148/765, à une époque où le mu'tazilisme en est à ses premiers balbutiements et où l'ash'arisme est encore loin de voir le jour, hadith accompagné ici de son commentaire par l'Imam Khomeyni.

« Dieu, notre Seigneur tout-puissant et majestueux, était de toute éternité, le savoir étant Son Essence sans qu'il y ait de connaissable (... wa l-'ilmu dhâtuḥ wa lâ ma'lûm), l'ouïe étant Son Essence sans qu'il y ait d'audible, la vue étant Son Essence sans qu'il y ait de visible, le pouvoir étant Son essence sans qu'il y ait de possible (maqḍûr) ; puis lorsqu'il adventa les choses et que le connaissable fut (wa kâna l-ma'lûm), de Sa

365. Brièvement dit, si toute perfection ne revient pas de la réalité de l'existence, il s'ensuit logiquement : 1. qu'il y aurait plusieurs fondements à la réalité, l'existence, d'où proviendraient certaines perfections, et autre(s) chose(s), d'où proviendraient les perfections qui ne viendraient pas de l'existence ; 2. il faudrait donc admettre que l'Essence soit composée de toutes les diverses sources de perfection (car sinon Elle serait imparfaite) ; 3. donc ce ne serait plus la pure Existence nécessaire ; 4. ce ne serait plus qu'une existence non-nécessaire, car tout composé dépend de la réalisation de ses parties, et tout ce qui dépend de la réalisation d'autre chose est non-nécessaire.

part, le savoir se posa sur le connaissable, l'ouïe sur l'audible, la vue sur le visible et le pouvoir sur le possible [...]» (uṣūl al-Kāfi, I/107, K. at-tawḥīd, Bāb ṣifāt adh-dhāt, had.1 ; 40 hadiths, p.605)

« Sache qu'il est montré en son lieu que tout ce qui est de l'ordre de la perfection, de la beauté et de la complétude, revient à l'existence même, [qui est le] fondement de la réalité de ce qui est. Dans le domaine concret il n'y a qu'un seul noble fondement, qui est la source de toutes les perfections et l'origine de tous les biens : la réalité de l'existence. Si toutes les perfections n'étaient pas la réalité même de l'existence et avaient une quelconque séparation et dualité par rapport à elle au cœur des réalités concrètes (*dar ḥāqq-e a'yân*) [et non pas sous le rapport du concept, car là il y a bien distinction], il en résulterait que deux fondements seraient réalisés dans le domaine de la réalité, ce qui impliquerait de nombreuses conséquences pernicieuses [ou alors il faudrait faire revenir ces perfections au néant, ce qui est évidemment impossible, ou encore à la quiddité, or celle-ci est en elle-même neutre et vide d'existence comme d'inexistence, ainsi que nous l'avons vu]. Donc, tout ce qui est perfection ne l'est pas en tant qu'idée et quiddité, mais par sa réalisation et production au sein des réalités concrètes. Or ce qui est réalisé au sein des réalités concrètes et au cœur de ce qui est *en soi* (*naḥs al-amr*) est un seul fondement qui est l'existence. Donc, ce qui est perfection revient à un seul fondement qui est la réalité de l'existence.

Il a été également montré que la réalité de l'existence est absolument non-composée sous tous les aspects et que la composition n'a absolument rien à faire en ce saint lieu tant qu'elle demeure en la pureté fondamentale de son essence et réalité (voir ci-dessus, p.41). Si elle s'abaisse par rapport à sa réalité fondamentale [sans qu'il y ait pour autant *abandon* d'un niveau pour un autre (*tadjāfi*)], composition intelligible et extérieure lui adviennent accidentellement en fonction des lieux et étapes de cette [descente], toutefois sous le rapport de l'Essence elle est non-composée, la composition étant une chose qui lui est étrangère et accidentelle.

De ce que l'on vient de dire, on retire deux nobles principes :

1. *Que ce qui est non-composé sous tous les aspects est toutes les perfections sous un unique rapport et un seul aspect* : sous le même rapport où Il est existant, Il est savant, puissant, vivant, voulant, et tous les autres Noms et Attributs de Beauté et de Majesté s'appliquent à Lui (*bar ū ṣādeq ast*) ; Il est savant sous l'aspect où Il est puissant et puissant sous l'aspect où il est savant, sans différence de considération, fut-ce intellectuelle (*dar 'aql*). Quant à la différence des idées des Noms, de ce pour quoi les mots ont été établis (*mawḏū' laho loḡhāt*) — qui sont des idées intelligibles inconditionnées (*lā be-shart*) [c'est-à-dire des quiddités en elles-mêmes (*moṭlaqe*), ni mêlées (*makhlūta*), ni dégagées (*modjarrada*)] —, [cette différence conceptuelle,

donc,] n'est pas lié à une différence dans la réalité concrète. Il a été montré que les différentes idées de perfection peuvent être abstraites d'une chose unique, et il faut même, d'après ce que l'on vient de dire, que toutes les idées de perfection soient abstraites d'un [unique] rapport. Si les idées de perfections sont abstraites sous des rapports différents, comme c'est le cas pour certaines réalités non-nécessaires, c'est par incidence, du fait de l'abaissement de la réalité de l'existence et de son imbrication accidentelle avec des inexistences.

2. *Que ce qui est parfait sous tous les aspects et qui est pur bien et perfection doit être non-composé sous tous les aspects.*

On en tire conséquemment deux autres principes :

3. *Que ce en quoi il y a place pour la composition quelle qu'elle soit n'est pas parfait sous tous les rapports et qu'il y a aussi place en lui pour la déficience et l'inexistence.*

4. *Que ce qui est déficient n'est pas absolument non-composé.*

Comme la Réalité suprême est totalement non-composée, qu'il n'y a absolument pas place en Elle pour la composition qui implique la non-nécessité, la dépendance et l'attachement à autrui [puisqu'une toute réalité composée dépend de ses parties auxquelles elle est liée pour son existence, existence qui n'est donc en elle-même que possible et n'est actualisée que par la présence de ces parties], Elle est donc parfaite sous tous les aspects et possède tous les Noms et Attributs. Elle est le fondement de la réalité et la pure quiddité de ce qui est (*mahiyyat-e hastî*) [c'est-à-dire que si l'on demande, à propos de ce qui est, *qu'est-ce, mâ howa, quid est*, la réponse sera : la Réalité de l'existence] sans que Son existence soit mêlée d'autre chose que l'existence et Sa perfection d'autre chose que la perfection : Elle est donc pure Existence, car s'il y avait place en Elle pour l'inexistence, il y aurait place en Elle pour la pire des compositions, la composition d'existence et d'inexistence. Donc Elle est pur Savoir, pure Vie, pur Pouvoir, pure Vue et Ouïe, et toutes les autres perfections, et le propos de l'Imam Šâdiq, que la Paix soit avec lui, « *le Savoir étant Son essence, le Pouvoir étant Son essence, l'Ouïe et la Vision étant Son essence* » est alors justifié. » (40 *hadiths*, p.606-608 ; cf. *Ādâb*, p.312-313)

Le principe fondamental cité ici en premier lieu, principe dit « de la réalité non-composée » (*baṣiṭ al-ḥaqīqa*) — dont Mollâ Šadrâ attribue la paternité à Aristote et dont il s'attribue la redécouverte et la démonstration après des siècles d'oubli —, permet de régler bien des difficultés de métaphysique générale, de théologie et de psychologie. Il est en particulier un moyen d'établir l'unicité de l'Être nécessaire : parce qu'Il est non-composé — sans quoi ce serait un être possible dépendant de ses parties —, l'Être nécessaire doit aussi être toutes choses, ce qui exclut qu'il y ait quoi que ce soit en dehors de Lui, *a fortiori* un autre Être nécessaire, l'Être nécessaire est ainsi un et unique. Ce même principe sert ici pour établir l'identité des Attributs et de l'Essence

divine (voir *Sharḥ*, p.26, *Miṣbâḥ* 25 p.25-26). Nous le retrouverons encore lorsqu'il sera question du Savoir divin, puisque c'est ce principe qui permet d'établir une connaissance de toutes choses jusqu'au moindre détail, et cela au niveau même de l'Essence (voir *Sharḥ*, p.116-117). Il peut encore servir à propos de l'unicité de l'existence (voir *Ḥamd*, p.62-63, 80-81), de la pénétration universelle de la Volonté divine (voir *Sharḥ*, p.99), de la manière dont il faut entendre la présence des déterminations immuables en la Présence du Savoir (voir *Miṣbâḥ* 43 p.35-36). Enfin, en psychologie, il permet d'établir que l'âme, en son unité, est toutes ses facultés (*an-nafs fi waḥdatihâ kullu l-quwâ*). Et cette énumération n'est pas exhaustive.

Il faut remarquer ici que, si ce principe est lui-même hérité de Mollâ Ṣadrâ, la voie par laquelle l'Imam l'établit est originale. La démonstration de Mollâ Ṣadrâ, purement philosophique, est de la forme « toute réalité non-composée est toutes choses car sinon elle serait nécessairement composée, ce qui est contradictoire ». En effet si une seule chose était extérieure à cette réalité, elle serait composée d'un aspect sous lequel elle a ce qu'elle est et d'un aspect sous lequel elle n'a pas ce qu'elle n'est pas, d'un aspect existentiel et d'un manque existentiel (*djihatu widjdân wa djihatu fiqdân*). On pourrait objecter que cette composition n'est en somme qu'intellectuelle, mais on va voir qu'elle n'en implique pas moins une composition bien réelle. En effet, ce n'est pas sous le même rapport que l'homme, par exemple, est homme et qu'il n'est pas cheval, car sinon ce que l'on entend par *humanité* serait exactement ce que l'on entend par *non-équinité* et il faudrait toujours concevoir simultanément ces deux idées, ce qui n'est pas le cas : je peux concevoir l'*humanité* sans prêter attention à la *non-équinité*. Pourtant, dans la réalité, il reste toujours justifié que l'homme est *non-cheval* : puisqu'on vient de voir que cela n'est pas lié à ce que l'on entend par *humanité*, autrement dit à l'idée et à la quiddité, cela doit avoir sa source dans le référent. La raison de cela est que toute quiddité (ainsi l'*humanité*) n'est jamais en elle-même qu'elle-même (*al-mahiyya laysat min ḥaythu hiya illâ hiya*), alors que dans sa réalisation concrète elle n'échappe pas au fait d'être toujours cheval ou non-cheval, étoile ou non-étoile, etc. Ainsi l'homme extérieur se trouve composé du rapport sous lequel il est homme et de tous les rapports sous lesquels il est non-cheval, non-étoile, etc. Or, tout référent auquel on peut attribuer *positivement* la négation d'un attribut (*miṣdâq idjâbi salbi maḥmûl^{en} 'anhu 'alayhi*) — c'est-à-dire dont on peut affirmer qu'il est non-ceci — est nécessairement composé, car la chose en elle-même n'est pas ce qui est le référent de non-ceci : lorsque l'on dit « Zayd est en train de ne pas écrire », Zayd en tant que Zayd n'est pas Zayd non écrivant, car sinon Zayd en tant que tel serait le référent de *non écrivant*, on pourrait proprement le nommer "*non-écrivain*", et il ne serait plus en sa réalité qu'une somme de négations et, en définitive, une simple inexistence. Le sujet de la proposition « Zayd est en train de ne pas écrire »

est nécessairement composé de l'image de Zayd et d'autre chose (potentialité d'écrire, prédisposition à écrire, possibilité d'écrire ou déficience par rapport à l'acte d'écrire...) d'après quoi on lui dénie l'acte d'écrire. Or cette potentialité, prédisposition, possibilité ou déficience, relève bien du référent, pas de l'idée et de la quiddité. Une réalité qui est, par contre, nécessité et acte pur, en quoi il n'est donc ni prédisposition, ni déficience, n'offre aucune prise même à ce type de composition : il n'y a pas en elle d'aspect sous lequel elle manquerait de quelque chose (*djihatu fiqdân*) et elle est donc toutes choses, et cela sous un seul et même rapport puisqu'elle n'est pas composée (*Asfâr* VI/112-114).

La démarche de l'Imam relève plus du goût gnostique, en ce sens qu'elle ne fait pas intervenir idées et quiddités, mais reste centrée sur l'Existence pure (*širf al-wudjûd*). Elle se fonde sur la non-composition de l'existence — établie précédemment — et sur une implication de la fundamentalité de l'existence — le fait que toute perfection est une réalité existentielle — pour conclure que l'Existence pure, comme elle comprend toutes les réalités existentielles, possède toutes les perfections sous un seul et même rapport qui est celui de Son Essence (cf. *Sharh*, p.26, 99, 109, *Mishâh* 18, 21, 25, 43, p. 20-21, 22, 25-26, 35-36, *Âdâb*, p.312-313, *Ĥamd*, p.9, 62-63, 80-81). D'où l'on déduit les quatre principes corrélatifs évoqués qui sont illustrés par quatre conclusions :

1. que l'Être nécessaire est non-composé, puisque toute composition implique un aspect d'inexistence et donc de possibilité (principe 3) ;
2. qu'étant non-composé, Il est toutes perfections (principe 1) et possède donc en Lui-même tous les Attributs divins sous un seul et même rapport ;
3. que cette perfection ne pouvant être entachée de composition (principe 2), Il est Existence pure et simple ;
4. enfin qu'Il est chacune des perfections à l'état pur, car toute déficience implique composition (principe 4).

Il faut nous arrêter ici au fait que l'Existence pure est toutes les perfections, car cette constatation est fondamentale pour régler de manière radicale toutes les difficultés concernant ce que l'on appelle "l'existence" du mal.

L'Existence est le Bien

Précisons tout d'abord qu'une réalité pure, quelle qu'elle soit, est une réalité comprenant en elle-même tous les aspects limités de cette réalité : elle est la perfection de cette réalité et toutes les réalisations limitées et déficientes de cette réalité sont donc contenues en elle, en ce sens qu'elles sont nécessairement intégrées dans cette perfection, sans que cette perfection soit pour autant assimilable à l'une de ces réalisations. Parallèlement, toute réalité pure est

aussi exclusion totale de son contraire, car elle ne saurait en rien être mêlée de ce qui troublerait la pureté de sa propre réalité. Ainsi, la pure blancheur comprend tous les degrés de blancheur et exclut toute présence de noirceur ; la pure lumière comprend tous les degrés de lumière et exclut toute trace d'obscurité ; etc. S'il existait un degré de blancheur ou de lumière hors de ce que nous avons supposé pure blancheur ou pure lumière, il serait possible de concevoir une blancheur et une lumière plus parfaites, et nous n'aurions donc affaire en réalité qu'à une blancheur et une lumière limitées³⁶⁶. Il en va de même pour la pure Existence : Elle comprend tous les degrés d'existence et exclut toute trace d'inexistence. Seulement les autres réalités, si elles incluent bien tout ce qui relève d'elles-mêmes, laissent toujours en dehors d'elles ce qui relève d'autres réalités, car elles restent toujours dans leurs propres limites. Ainsi, la pure blancheur n'est en rien concernée par les degrés des autres couleurs ni par tout ce qui n'est pas couleur. Au contraire, la pure Existence ne laisse rien en dehors d'Elle, car en dehors d'Elle il n'y a que l'inexistence et le néant. Elle exclut donc toute quiddité et toute limite, même la limite qu'impose l'idée d'existence en tant qu'elle se distingue d'autres idées, parce que ce dont il est question, ce n'est pas quelque chose de *défini* comme "existence", c'est *la pure et simple réalité extérieure*, une réalité que nous ne pouvons ni saisir, ni définir, puisque sa caractéristique est précisément d'être à l'extérieur et donc de ne pouvoir être dans notre mental.

Maintenant, il est évident que toute perfection de l'existence est quelque chose dont nous considérons la présence comme un "plus" — et donc un

366. En fait, aucune de ces pures réalités n'existe dans la réalité concrète que nous percevons, et cela pour la simple raison que ce monde est un monde de limitations. Ces pures réalités sont toutefois conçues par notre intelligence. Or elles doivent pourtant bien avoir une actualisation et ne pas être des quiddités sans existence, car si la pure réalité n'a pas d'existence, comment la réalité mêlée existerait-elle ? Leur existence relève donc de l'intelligible, et c'est précisément là une des preuves de ce que l'on nomme l'"existence mentale" (*wudjûd dhîhmî*), que l'on devrait plutôt appeler existence intérieure parce que cette existence comporte elle-même de nombreux degrés, depuis la perception sensible (qui est une image mentale) jusqu'à la perception intelligible dans les tréfonds de l'âme. La perception de cette réalité intelligible n'est pas non plus une "invention" de l'âme, mais une perception à un niveau supérieur par une actualisation de notre intelligence en puissance par l'Intelligence agente (*'aql fa'âl*), actualisation qui implique une identification existentielle — et non pas une impossible identification quidditative — de l'une et de l'autre, mais sous un certain rapport seulement, qui est celui de l'existence de la réalité perçue. Cette doctrine du développement de l'intelligence par identification avec l'Intelligence agente — contraire à la vision péripatéticienne des choses — demanderait à être développée. Sa compréhension implique auparavant celle de la fondamentalité et de l'unité de l'existence, du mouvement intrasubstanciel (*haraka djawhariyya*), de l'identification du connaissant et du connu, et enfin de la genèse physique de l'âme, au départ corps en acte et intelligence en puissance, appelée à se développer par la connaissance jusqu'à devenir, au terme d'un mouvement intrasubstanciel, intelligence en acte... et même plus.

bien — et l'absence comme un "moins" — et donc un défaut et un mal —. Or la présence de toute perfection ne peut que relever de l'existence, parce que la présence est existence, tandis que l'absence est inexistence. Tout bien relève donc de l'existence et la pure Existence, source de toute existence, doit posséder ce bien car « ce qui confère une chose ne peut en être dépourvu » (*mu'fi sh-shay' laysa fâqid^m lah*). De plus, comme ce qui est un bien l'est sous le rapport de son existence — et non de sa limite —, c'est sous ce même rapport qu'il revient à la pure Existence, ce qui signifie que la pure Existence doit, non pas posséder ce bien comme une chose surajoutée, mais être ce bien, parce qu'il est existence et qu'elle est l'Existence à l'état pur. Autrement dit, l'Existence à l'état pur doit être tout bien dans la même mesure, c'est-à-dire à l'état pur. Étant ainsi tout bien à l'état pur, Elle est le pur Bien.

Au contraire, tout mal relève de l'inexistence, parce qu'il n'est autre que l'absence ou la limitation d'un "plus", d'une perfection, d'un bien. On ne saurait donc ni le considérer proprement comme une existence, ni *a fortiori*, le rapporter en soi à l'Existence. Défaut, imperfection, "moins", relèvent *en soi* de l'inexistence et du néant, le pur mal étant donc pur néant. Lorsque l'on peut attribuer à l'imperfection et au "moins" une certaine existence relative, c'est en tant que manque et limitation d'une perfection, autrement dit en tant qu'épiphénomène de telle existence : ce qui existe, c'est alors proprement (*bi-dh-dhât*) la perfection limitée, pas la limite de cette perfection qui n'existe que *par incidence* (*bi-l-'arad*), en tant que limitation d'une certaine existence. Ainsi ce qui existe est en soi perfection et bien, le mal et l'imperfection n'étant que l'expression de la limite de ce qui existe : limite intrinsèque à telle existence (tout défaut, vice ou imperfection) ou limite extrinsèque, due à la présence d'autres existences venant s'opposer au plein développement des perfections d'une existence déterminée (maladie, accident, et plus généralement toute limitation venue de l'extérieur). Dans ce dernier cas également, ce n'est pas l'existence de chacun des existants qui est *mal*, c'est d'une part la limite propre à chacun des existants contradictoires, et d'autre part la limite que s'imposent réciproquement ces divers existants dans les conditions de ce monde. Or la limite n'est jamais existenciée *en soi* et ne relève pas *en soi* de l'existence, mais seulement *par incidence*. A tel point qu'il n'y a même pas de définitions pour ces « non-choses, c'est-à-dire ces choses qui ne sont pas » que sont les déficiences et les manques existentiels : « les définitions sont toujours pour ce qui existe, pour l'existence et la perfection » (*Hamd*, p.16) — ainsi, par exemple, on définit la vue ou le bonheur, puis on définit la cécité ou le malheur comme leur absence ou négation —.

« Bien et mal s'appliquent en toute chose à la perfection et à la déficience dans l'essence ou dans les attributs, dans l'existence ou dans les perfections de l'existence. Tous les biens reviennent par essence à la réalité de l'existence, et lorsqu'on applique [ce terme] à d'autres choses, c'est en considération de

leur aspect d'existence. De même le mal est par essence inexistence ou imperfection d'existence, et lorsqu'on l'applique à d'autres choses — comme les nuisances, les animaux nuisibles... — c'est par incidence. [Assentir à] cela, lorsqu'on en conçoit les termes, doit être compté comme une évidence nécessaire (*ḡarūriyât*)³⁶⁷, bien que nous ayons aussi une démonstration puissante à l'appui. » (40 *hadiths*, p.640-641)

« Tout ce qui est de l'ordre de la perfection, de la beauté, du bien n'est pas extérieur au fondement de la réalité de l'existence, parce qu'il n'est pas de réalisation pour autre chose qu'elle. On sait qu'en face de la réalité de l'existence il y a le néant ou la quiddité qui, tous deux, en leur essence et par eux-mêmes, ne sont rien, n'ont aucune splendeur, sont pure nullité [pour le néant] ou pure considération [pour la quiddité], et n'ont aucune sorte d'établissement (*thobût*)³⁶⁸ tant qu'ils ne sont pas illuminés par la lumière de l'existence et n'apparaissent pas de par son apparition : ni établissement en leur essence, ni en leurs attributs et effets. Et lorsque l'ombre de l'existence s'est posée sur leur tête et que la main de la Miséricorde tout embrassante (*rahmat-e wāse'e*) a passé sur leur face, chacun a une apparition, une spécificité et des effets [même le néant qui reçoit une certaine existence en tant qu'idée]. Donc la totalité des perfections sont le rayonnement de la beauté de l'absolument Beau et la manifestation de la sainte lumière de l'absolument Parfait, et les autres existants n'ont rien par eux-mêmes, sont pure dépendance et absolument rien. Donc toutes les perfections sont de Lui et reviennent à Lui. » (40 *hadiths*, p.643 ; cf. *Ṭalab*, p.78)

« L'Existence est bien, noble, splendeur et éclat, et le néant est mal, vil, obscurité et ternissure. Elle est donc le pur Bien et la pure Noblesse auxquels aspirent toutes choses, devant lesquels tout tyran arrogant baisse la tête, que recherchent tous les existants et dont tous les êtres sont épris : c'est autour d'Elle que tourne tout bien et toute noblesse, vers Elle que se tourne tout pèlerin spirituel, auprès d'Elle que font halte ceux qui cherchent à étancher leur soif, à Son parvis que s'arrête la monture de tout voyageur ; dès que l'on évoque le bien, Elle en est le début et la fin, l'apparence et le caché, le fondement et l'origine [cf. *ziyāra djāmi'a, Maṣāliḥ*, p.549, où certaines de ces assertions sont appliquées aux Imams]. Tout cela, non pas en tant que *maṣdar* et idée abstraite par considération (*al-maḡhūm al-intizā' l-i'tibārî*), mais en tant qu'Elle est la réalité du fait d'être à l'extérieur, [qu'Elle est] les réalités concrètes extérieures elles-mêmes, le cœur des réalités en soi (*maḡn al-*

367. Voir *Manzūma*, p.43: « C'est au point que les philosophes ont dit que la question comme quoi l'existence est le bien est une évidence ».

368. Allusion à la doctrine mu'tazilite de la réalisation des quiddités en dehors de toute existence. L'emploi de ce même terme de *thubût* dans des sens complètement différents par les mu'tazilites et l'école d'Ibn 'Arabî peut être l'occasion de graves confusions.

ḥaqā'iq an-nafs al-amriyya), le fondement des réalisations et ce qui donne leur réalité aux essences, aux substances et aux accidents (*mudhawwit adh-dhawât wa mudjawhir al-djawâhir wa muḥaqqiq al-a'râd*).

Donc tout bien, noblesse, réalité et lumière revient à l'Existence, laquelle est le fondement stable et le « bon arbre » (Cor. 14.24), dont les branches remplissent les cicux et la terre, les esprits et les formes corporelles (*al-arwâḥ wa l-ashbâḥ*). Et tout mal, vilenie, nullité et obscurité revient au néant, lequel est le « mauvais arbre », ténébreux et renversé, l'arbre « qui n'est pas enraciné » (*mâ lahâ min qarâr*) (Cor. 14.26). La quiddité en elle-même ne se caractérise ni par le bien, ni par le mal, parce qu'elle n'est autre qu'elle-même. Cependant, en raison de sa neutralité (*lâ qidâ'*) essentielle et de sa possibilité quidditative [c'est-à-dire en tant qu'elle n'implique ni l'existence, ni l'inexistence], elle est vaine, évanescence et périssante ; et lorsqu'elle sort des limites territoriales du néant et du domaine de la désolation et de l'anéantissement, qu'elle se tient aux portes de l'Existence et s'abreuve à Sa source limpide, elle devient noble et bonne par incidence et transfert (*bi-l-'arâd wa l-madjâz*). » (Sharḥ, p.133-134 ; cf. *ibid.*, p.32, *Ta'liqât*, p.269)

« La quiddité du savoir ne dévoile pas la réalité et n'est pas une perfection, et de même les quiddités du pouvoir, de la vie, etc. [...] C'est par son existence que le savoir est un titre de noblesse et [qu'il est lui-même] noble, et de même toutes les autres perfections et vertus : toutes reviennent à l'existence. Le Principe de l'existence, pure Existence, est Principe de toute perfection et pure Perfection, et les existants possibles particuliers ont des effets, des propriétés, une perfection et une noblesse dans la mesure de ce qu'ils ont comme existence ; leurs quiddités ont effets, propriétés et perfection par incidence et en conséquence de leurs existences. » (*Ṭalab*, p.135)

« Plus l'existence est complète et parfaite, plus il est en elle de bien et de noblesse, jusqu'à ce qu'on aboutisse à une Existence sans inexistence et une Perfection sans déficience, qui est alors noble et bonne sans trace de vilenie ni de mal. Tous les biens et noblesses sont de par Ses effusions, Ses illuminations, Ses manifestations, Ses états et développements. Point de bien ni de perfection essentiels et réels si ce n'est d'Elle, par Elle, pour Elle, en Elle et sur sa base. Les autres degrés ont des biens en considération de leur rapport à Elle et du fait qu'ils sont Ses apparitions (*mazhariyyatuhâ lah*), mais en considération de leur rapport à eux-mêmes, ils n'ont ni perfection, ni bien, ni réalité, ni choséité. Comme le dit Dieu le Très-Haut : « Toute chose est disparaissante sauf Sa face » (Cor. 28.88) ; « Tous ceux qui sont sur elle [la terre] sont évanescents, et persiste la face de ton Seigneur plein de majesté et de noblesse » (Cor. 55.26-27) [la face étant l'existence qui se déploie sur les quiddités évanescences et périssantes]. Et le seigneur des Prophètes et l'appui des purs, que les Prières et la Paix divines soient avec lui et sa Fa-

mille, a déclaré : « *Celui qui trouve du bien qu'il loue Dieu, et celui qui trouve autre chose, qu'il ne blâme que lui-même !* ». Comme le bien vient du Très-Haut, il faut nécessairement L'en louer, et comme le mal vient du rapport à soi-même et de l'aspect créaturel, il n'est de blâme que pour soi-même. « *Et lorsque je suis malade, c'est Lui qui me guérit* » (Cor. 26.80) : le Très-Haut a rapporté [en ces termes] la manière dont Son ami intime [le Prophète Abraham] a attribué la maladie à lui-même et à la déficience de sa prédisposition, et [attribué] la guérison à son Seigneur. Donc l'effusion, le bien et la noblesse sont de Lui, le mal, la déficience et la vilénie de nous. » (Sharḥ, p.134-135 ; cf. *ibid.*, p.32)

« Il est établi en son lieu [cf. *Asfâr* II/292-339] que ce qui émane de la Sainte Essence est la réalité fondamentale de l'existence, le pur fait d'exister (*asl-e ḥâqq-e wodjûd wa şerf-e matn-e hasfî*) sans qu'il soit limité par des limites relevant du néant et de la quiddité, car le néant et la quiddité n'émanent pas (*ghayr şâdir*) [de la Source de l'existence], et une limitation dans l'effusion serait le fait d'une limitation dans l'Effusant, or quiconque connaît le comment de l'effusion à la manière dont les gens de la connaissance l'ont exposé assentira au fait que la limitation et la détermination ne sont en aucune façon concevables dans l'effusion du Producteur³⁶⁹ (*fayḍ-e Bârî*). Donc, de même qu'il faut dégager la Sainte Essence de la déficience, la non-nécessité et la limitation, de même il faut dégager et purifier Sa sainte effusion de la totalité des limitations relevant de la non-nécessité, des possibilités revenant aux quiddités et des conditionnements revenant aux limites et déficiences. Donc Son effusion, qui est l'ombre de l'absolument Beau, est absolument belle, est beauté et perfection accomplies, et Il est ainsi beau en Son essence, en Ses attributs et en Ses actes. Et ce qui est autre que la réalité fondamentale de l'existence ne sera pas objet d'instauration et d'existenciation.

Il est également démontré en son lieu [cf. *Asfâr* II/347-356, VII/58-106] que tous ces maux, destructions, disparitions, maladies, accidents mortels inattendus, nuisances et autres, qui se trouvent dans ce monde de la nature, dans cet abîme étroit et ténébreux, viennent des chocs et oppositions entre les existants, pas sous les aspects existentiels, mais du fait de la déficience de leur condition et de l'étroitesse de leur lieu de séjour : or cela revient aux limites et déficiences, lesquelles sont totalement extérieures au domaine d'extension (*hîte*) de la lumière de l'instauration et qui sont en réalité *en deçà* de l'instauration. Le fond de la réalité est la lumière de l'existence qui n'a rien

369. En dehors de ce qui a déjà été dit dans « l'objet de l'instauration » et dans « Effusion sanctissime et Effusion sainte », la question de l'Existence qui se déploie dans les mondes créaturels sera vue en détail dans la dernière grande partie : « au principe de la manifestation ».

à voir avec tous les maux, défauts et déficiences. Quant aux déficiences, maux, choses nuisibles et nuisantes (*dârre-wo mûdhiye*) sous tous les aspects [envisageables] de déficience et de nuisance, même s'ils ne sont pas par essence objet d'instauration, ils le sont par incidence, [...] car si le fond du monde de la nature n'était pas, sous ses aspects existentiels, réalisé et objet d'instauration, [maux et déficiences n'y auraient pas de réalisation]³⁷⁰, de même qu'utilité, bien et perfection n'y auraient pas de réalisation. En effet, ce genre d'inexistences ne sont pas purs néants, mais des inexistences relatives (*a'dâm-e mođâfe*) pour lesquels il y a une réalisation par incidence, suite aux qualités [auxquelles ils se rapportent]³⁷¹. [...]

En somme, ce qui est par essence objet de la création et de l'instauration divine, ce sont les biens et perfections, et l'entremise des maux, nuisances et autres dans le décret divin est par voie de conséquence et d'implication (*be taba'yyat-o endjerâr*) [en ce sens qu'ils sont concomitants des existences relatives instaurées : ils relèvent donc, *par essence*, de la déficience des essences et de la limitation des quiddités, et relèvent de l'instauration divine *par incidence*]. Il a fait allusion au premier état [ce qui est par essence] dans le noble verset « **tout bienfait qui te touche vient de Dieu et tout méfait qui te touche vient de toi-même** » (Cor. 2.72), et au deuxième état [ce qui est par incidence et conséquence] dans le noble verset « **dis : tout vient d'après de Dieu** » (Cor. 2.78). » (40 *hadiths*, p.643-644 ; cf. *ibid.*, p.599-600, *Ṭalab*, p.77-79)

En effet, comme cela a déjà été maintes fois répété, il n'est pas d'existence hors de l'Existence. Si la quiddité en elle-même n'existe pas, c'est qu'elle n'est quiddité que sous le rapport du concept ; dans la réalité extérieure, il n'y a qu'une existence limitée, et lorsque nous séparons *nous*, par une opération intellectuelle, la *limite* de *l'existence* nous obtenons la quiddité. Mais cette limite existentielle a son origine en l'Existence, puisqu'elle est une autodétermination de l'Existence qui Se manifeste, or l'Existence Se manifeste en fonction des possibilités qu'Elle comprend en Elle-même — non pas comme des choses contenues dans un réceptacle, mais comme toutes les réalités limitées sont comprises dans l'Illimité —. Ces limites font leur apparition, nous l'avons vu, comme déterminations inmuables (*a'yân thâbita*) des Noms divins, c'est-à-dire qu'elles apparaissent avec l'apparition des Noms divins tout comme les quiddités apparaissent avec l'apparition des existences relatives.

370. L'éditeur propose de manière logique cette partie de phrase qui a manifestement échappé à la plume.

371. « Les maux concomitants des existences possibles — de l'ordre des inexistences relatives, des limites et des quiddités — existent par accident [...] car s'il n'y avait l'existenciation des biens, leur effusion et leur déploiement, il n'y aurait ni l'existence ni sa limite, ni la nature ni son étroitesse. » (*Ṭalab*, p.78)

Plus justement, leur rapport aux Noms et à l'Essence est plutôt de l'ordre du rapport des quiddités à leur existence mentale en tant qu'idées existant dans notre intelligence, puisqu'au niveau de l'Effusion sanctissime il n'est pas question d'une multiplicité, même relative, d'existences propres, mais seulement d'une Existence qui Se révèle à Elle-même la multiplicité de Ses possibilités de manifestation, tout comme notre intelligence se révèle les déterminations qu'elle contient — ces déterminations n'étant que les déterminations d'une existence unique, celle de notre intelligence.

Les déterminations immuables — qui sont les matrices de toutes les limites existentielles — étant le fruit de l'Effusion sanctissime (*al-qâbil lâ yakûnu illâ min faydîhi l-aqdas* ; *Fuṣûs*, p.49), il est justifié de rapporter aussi ces déterminations des Noms divins, sous un certain rapport, à l'Existence. Peut-être le changement de modalité dans l'expression entre le verset où il est dit que le bien « vient de Dieu (*mîna llâh*) » et que le mal « vient de toi-même (*min nafsik*) », et celui où il est dit que tout « vient d'auprès de Dieu (*min 'indi llâh*) » exprime-t-il alors précisément le fait que cela n'est justifié que sous un certain rapport, à savoir que toutes les réalités limitées sont bien contenues dans l'Illimité et sont donc bien *auprès de Dieu*, d'où elles proviennent, mais qu'aucune des limites ne revient à l'Illimité Lui-même et ne sauraient donc être *de Dieu* (voir *Ṭalab*, p.78-79). C'est pourquoi l'expression complète du principe de « la réalité non-composée » dit *qu'elle est toutes choses*, puisque la perfection contient en elle toutes les imperfections, mais aussi *qu'elle n'est aucune d'entre elles*, car aucune des limites des réalités que l'Illimité comprend ne saurait Lui être assignée (*basîṭ al-ḥaqîqa kullu l-ashyâ' wa laysa bi-shay' minhâ* ; cf. *Ḥamd*, p.63, 80-81, *Sharḥ*, p.26, 116-117, *Miṣbâḥ* 43, p.35-36). On peut symboliser cela par l'image du soleil se reflétant dans un miroir, image que l'Imam propose en insistant bien sur le fait que tout exemple ne rend les choses plus accessibles que sous un aspect, pas sous tous les aspect.

« La lumière et ce qui relève de son ordre revient par essence au soleil et par incidence au miroir ; la limitation de la lumière en fonction de la limite du miroir revient par essence au miroir et par incidence à la lumière ; et pourtant, n'eût été le soleil et son illumination, il n'y aurait ni lumière, ni limite : la lumière et sa limite sont donc d'auprès du soleil. Les lumières qui se lèvent à l'horizon du monde occulte sont uniquement de la Lumière des lumières « et celui pour qui Dieu n'a pas instauré de lumière n'a pas de lumière » (Cor. 24.40). La lumière de l'existence vient de la Présence de la Miséricorde, est l'ombre de la lumière de Dieu : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre » (Cor. 24.35) ; il n'est de lumière que la Sienne, d'apparition que la Sienne, d'existence que la Sienne, de volonté que la Sienne, de force et de puissance que par Lui, [il n'y a] que Sa force et Sa puissance, et les limites,

déterminations et maux proviennent tous des limites de la non-nécessité et des concomitants des essences non-nécessaires, de l'étroitesse de la matière et de l'entrechoque des réalités matérielles. » (*Talab*, p.80-81)

« Si tu médites ce qui précède, tu verras que les nobles traditions sont en réalité en accord quant à leur contenu, et non pas contradictoires, même si l'ignorant prétend qu'il y a divergence. Il n'y a pas incompatibilité entre le propos d'Abû 'Abd Allâh, que la Paix soit avec lui, que rapporte Abû Başîr : « *Celui qui prétend que le bien et le mal Lui reviennent, ment à propos de Dieu* » et son [autre] propos, que la Paix soit avec lui : « *Celui qui prétend que le bien et le mal sont sans la volonté de Dieu dépossède Dieu de Son pouvoir* »³⁷², et de même entre ce qui est rapporté, comme quoi le mal ne Lui revient pas et le bien est en Ses mains, et ce qui est rapporté comme quoi biens et maux relèvent tous de ce que Dieu fait arriver par l'action des serviteurs (*adjrâ llâhu 'alâ aydî l-'ibâd*), et d'autres [traditions] encore. » (*Talab*, p.90)

Quels Attributs ?

L'attribution à l'Existence de toutes les perfections devrait permettre de rectifier la conception que l'on a tendance à se faire d'Elle. Si l'on incline en effet, dès que l'on parle de Dieu, à Le concevoir en tant que personne et à Le penser en termes anthropomorphiques, on tend au contraire, dès lors qu'on parle d'existence, vers une réification de cette réalité : nous ne pensons spontanément l'existence, lorsque nous lui accordons une réalité, que comme une chose, et quand nous disons chose, cela veut dire ici chose *inerte*, sans vie, sans conscience, sans savoir, sans vouloir, sans pouvoir, sans parole, ni ouïe, ni vue... ; au mieux la conçoit-on comme une sorte de "force" assez semblable aux forces naturelles. Or c'est tout le contraire que l'on vient d'établir : l'Existence est précisément la Vie même, la Conscience même, le Savoir, le Vouloir et le Pouvoir mêmes, la Parole, l'Ouïe et la Vue mêmes, etc. Bien plus : tout ce qui possède ces qualités, ne les possède en fait que par l'existence, parce qu'il a l'existence et dans la mesure où il a l'existence. Autrement dit, les Attributs de l'Existence sont les attributs de tout existant dans la mesure de son degré d'existence. Ainsi, tout existant possède vie, conscience, savoir, vouloir, pouvoir, parole, ouïe et vue, etc., même si nous avons pris l'habitude de ne nommer tels que les réalisations de ces perfections en l'homme — et parfois dans des êtres proches de l'homme —, tout simplement parce que ce sont les seules manifestations de ces perfections qui sont com-

372 . *Uşûl al-Kâfi*, bâb al-djabr wa l-qadar wa l-amr bayna l-amrayn, had.2 (I/157) et 6 (I/158)

munément perceptibles et accessibles au commun des mortels³⁷³ (voir *Ta'liqât*, p.64, *Âdâb*, p.255, 80, 40 *hadiths*, p.283, *Hamd*, p.9s.)

Laissant de côté la question de la présence de toutes ces perfections en tout existant, ce qui nous retiendra pour le moment est le problème que pose notre propension à ne concevoir ces perfections que sous l'aspect de leur réalisation humaine. Nous sommes ainsi amenés à projeter sur Dieu certaines caractéristiques de ces attributs qui n'en sont que les limites humaines. C'est à cet anthropomorphisme, qui n'est que trop naturel, que fait allusion ce *hadith* où il est dit que, du fait que la fourmi considère ses antennes comme des perfections, elle s'imagine que Dieu aussi à deux antennes (voir *Hamd*, p.88, *Ṭalab*, p.48). Réagir pour éviter ou limiter cet anthropomorphisme n'est donc, par conséquent, que plus nécessaire. Le tout est de savoir comment faire : certains prônent tout simplement l'interdiction de qualifier Dieu et, comme tout à l'heure à propos de la réflexion sur l'Essence, invoquent la Tradition à l'appui. D'autres s'interrogent plutôt sur le sens qu'il faut donner à ces Attributs et proposent diverses interprétations — les considérer comme équivoques, les ramener tous à un sens négatif, les interpréter métaphoriquement — interprétations fondées, selon eux, soit en la Tradition, soit en l'intelligence. Il est vrai que les *hadiths* sur la question posent des difficultés. La raison principale en est, on le verra, que le Prophète et les Imams devaient répondre à des questions sur des réalités qui dépassent le sens commun, posées par des gens qui, pour la plupart, ne dépassaient pas ce sens commun. Il leur fallait donc, pour contrer l'anthropomorphisme naturel de leur interlocuteur, parfois interdire toute qualification, parfois nier tel Attribut mal conçu, parfois interpréter de manière à éviter tout assimilationnisme.

Il faut en effet garder à l'esprit que le Prophète et les Imams ont pour charge de guider et que cette charge implique de parler aux gens à la mesure

373. Voici ce qu'écrivit l'Imam à propos du verset « ce qui est dans les cieux et dans la terre proclame la transcendance de Dieu » (*Cor.* 57, 59, 61, 62, 64 : verset 1) :

« Ceux qui sont voilés parmi les gens de la philosophie commune et les littéralistes — qui n'ont pas saisi le langage de [tous] les existants — ont fait des interprétations pour justifier [ces versets]. Ce qui est étonnant, c'est que les exotéristes, qui font grief aux philosophes d'interpréter le Livre de Dieu selon leur propre idée, interprètent eux-mêmes à ces occasions tous ces versets catégoriques et ces *hadiths* authentiques, tout simplement parce qu'ils n'ont pas saisi le langage de [tous] les existants, et alors même qu'ils n'ont aucune raison décisive en main : ils interprètent donc le Livre de Dieu sans raison décisive, simplement parce qu'il y a pour eux une invraisemblance. En fait, le domaine de l'existence est la vie même, et la réalité du savoir et de la conscience (*shu'ūr*), et la proclamation de la transcendance par [tous] les existants est une proclamation qui relève du langage, de la conscience et du vouloir, pas [une proclamation qui se ramènerait au fait] de la création de leur essence (*takwīnī dhātī*), comme le disent ceux qui sont voilés : tous ceux-là, dans la mesure de leur lot d'existence, ont connaissance du Producteur à l'immensité majestueuse. » (*Âdâb*, p.255-256)

de leur compréhension. L'application de cet impératif implique parfois qu'ils aient des attitudes et des réponses qui concernent *en particulier* certaines personnes et leurs questions, et qui ne doivent donc pas être pris pour des principes absolus. Il faut alors s'efforcer de remettre leurs faits et dits dans leurs contextes, et cela permet de régler bien des difficultés posées par les hadiths et certaines de leurs apparentes contradictions. Celui qui ne fait pas cet effort de compréhension, par contre, non seulement ne peut arriver à vraiment comprendre leur enseignement, mais il risque alors d'en tirer des conclusions erronées, donc de détourner leur enseignement, ce qui revient en fait à s'en détourner et à en détourner autrui.

En ce qui concerne tout ce qui touche à la qualification ou description (*wasf, šifa, tawšif, kayfiyya*) de Dieu, on ne peut qu'être frappé lorsque l'on parcourt les chapitres concernés des recueils de hadiths, par la fréquence des questions demandant si Dieu a une forme ou un corps, si on peut le voir et interrogeant sur sa localisation spatiale et temporelle³⁷⁴. Les réponses doivent alors évidemment prendre en compte les limites intellectuelles de ceux qui posent ces questions. Et il faut dire que de tels interlocuteurs sont plus représentés parmi les rapporteurs de hadiths que les interlocuteurs d'élite, qui ne manquaient pourtant pas dans l'entourage des Imams, mais qui étaient nettement moins loquaces, ne serait ce que pour la raison qu'ils savaient ne pouvoir être entendus³⁷⁵.

374. Voir par exemple *usûl al-Kâfi*, K. at-tawhîd, abwâb al-kawn wa l-makân, an-nahy 'ani l-kalâm fi l-kayfiyya, fi ibtâlî r-ru'ya, an-nahy 'ani s-šifa bi-ghayri mâ wašafa bilî nafsah, an-nahy 'ani l-djism wa s-šûra (I/88-91, 92-107) et *Tawhîd as-Šadûq*, abwâb 2 (p.31-82), 6 (p.97-104), 8 (p.107-122).

375. C'est dans ce contexte qu'il faut considérer les récits dans lesquels certains shiites rapportent aux Imams que des compagnons tels que Hishâm Ibn al-Îlakam, Ushâm Ibn Sâliin Djawâliqî ou Mu'min at-Tâq (Muhammad Ibn an-Nu'mân), professent des conceptions anthropomorphiques, (voir par ex. *usûl al-Kâfi*, I/101, Bâb an-nahy 'ani s-šifa bi-ghayri mâ wašafa bilî nafsah, had.3 ; I/105-106, Bâb an-nahy 'ani l-djism wa s-šûra, had.4-8 ; K. at-Tawhîd, p.97s., Bâb 6 ; etc. — on pourra trouver des références complémentaires sur cette question dans M.A. AMÂR-MOËZZI, *le Guide divin dans le shi'isme originel*, p.35-36 et 139-141) —. Que faut-il penser de ces propos rapportés tant par des sources sunnites (dont, en premier lieu, le K. *Maqâlât al-islâmîyyîn* d'Ash'arî) que par des sources shiites ? Il est difficile de donner une réponse catégorique. Il importe toutefois de remarquer que les propos de ces compagnons sont toujours rapportés aux Imams *par des tiers et en l'absence des intéressés*, et que l'on n'en trouve au contraire pas la moindre trace toutes les fois où les intéressés sont présents, ni dans leur propre bouche, ni dans celle d'un tiers. Ce point apporte incontestablement de l'eau au moulin des savants imamites qui innocentent ces compagnons de plusieurs Imams de tels propos et qui attribuent ces imputations soit à de mauvaises transmissions, soit à la confusion entre les propres thèses de ces compagnons et celles qu'ils rapportaient d'autrui à fin de controverse, soit à la malversation de certains opposants, mais aussi et surtout à l'incompréhension des auditeurs et des transmetteurs. Certes, on peut alors objecter que jamais l'un des Imams n'innocente l'un de ces compagnons de ces propos

lorsqu'ils leur sont rapportés. Au contraire, ils s'empressent de se désolidariser énergiquement de ce qui leur est rapporté et de le condamner, sans apparemment remettre en cause l'attribution à ces compagnons à l'encontre desquels ils prononcent même parfois des malédictions très dures. Il faut alors réussir à conjoindre cela avec le fait qu'aucun reproche n'est jamais adressé directement par les Imams à ces compagnons et que certains d'entre eux furent même les compagnons de plusieurs Imams successifs. A vrai dire, certaines phrases prononcées par les Imams, semblent bien être volontairement ambiguës. Ainsi, lorsque l'Imam Šâdiq dit : « *laysa l-qawl mâ qâlahu l-Hishâmân* » (*usûl al-Kâfi*, I/105, Bâb an-nahy 'ani l-djism wa s-šûra, had.5), cela peut signifier que « *ce que l'on doit dire n'est pas ce que disent les deux Hishâm* » — et c'est sans doute bien ainsi que l'entendait l'interlocuteur, puisque cela allait dans le sens de ce qu'il pensait lui-même —, mais cela peut aussi vouloir dire que « *ce que tu dis là n'est pas ce que disent les deux Hishâm* ». Autrement dit, ce que les Imams condamnent sans ambages, ce n'est pas forcément « ce qu'ont dit les deux Hishâm », mais bien plutôt *ce que le rapporteur en a compris et qui est incontestablement de l'anthropomorphisme*. Un exemple caractéristique d'une telle incompréhension est le hadîth où l'on rapporte à l'Imam Ridâ que certains de ces compagnons disent que Dieu est « creux (*adjwâf*) jusqu'au nombril et plein (*šamad*) au-dessus » (*usûl al-Kâfi*, I/101, Bâb an-nahy 'ani s-sifa bi-ghayr mâ wašafa bihi nafsah, had.3). Voilà un propos qui paraît terriblement anthropomorphique, et pourtant une note explique que cela réfère à l'enseignement de ceux qui professent que l'univers entier est comme une seule personne, le corps de cette « personne cosmique » étant constitué par tout ce qu'englobe la sphère céleste la plus vaste et son esprit étant l'Esprit universel, le tout constituant la « forme » de la Réalité divine. La partie inférieure, à savoir le corps cosmique, est alors dite « creuse » en raison de la potentialité qui la caractérise : il y a sans cesse en elle un aspect en puissance, non réalisé, qui est comme un vide à combler. La partie supérieure, qui est l'Esprit universel, est par contre dite « pleine » parce que tout y est en acte sans laisser la moindre place à la matière et à la potentialité. Sans parler de ce que vaut cette conception ni décider de son attribution au compagnon en question, il apparaît clairement qu'il y a un monde entre elle et le grossier anthropomorphisme que le rapporteur retirait des propos qu'il imputait à ce compagnon. Quant à la question des malédictions, il faut remarquer que, plus d'une fois, les Imams ont recouru à cette pratique, soit pour protéger un de leurs représentants contre la vindicte des autorités en l'innocentant ainsi de toute entente avec eux, soit pour éviter l'égarement de ceux qui avaient entendus ou pourraient entendre des propos qu'ils n'étaient pas aptes à comprendre. L'Imam Dja'far Šâdiq, que la Paix soit avec lui, avertit à ce sujet que « *j'enseigne une tradition à quelqu'un, puis il s'en va et la rapporte de ma part telle qu'il l'a entendue, et de ce fait je rends licite de le maudire et de se désolidariser de lui* » (voir an-NU'MÂNÎ, *K. al-ghayba*, éd. 'A.A. Ghaffârî, Bâb 1, had.7, et FAYD KÂŠHÂNÎ, *an-Nawâdir*, bâb katmân al-ḥadîth 'an ghayri ahlih, p.54-56 ; on voit que la condamnation peut aussi porter sur le fait de rendre public certains propos). Et cette attitude ambiguë n'a pas du tout pour but de troubler ou d'égarer — si ce n'est des adversaires et ennemis — mais au contraire d'éviter l'égarement et le trouble de disciples qui ne sont pas prêts. Bref, ce qui semble ressortir de tout cet ensemble, c'est que de dont les Imams se désolidarisent dans ces hadîths et qu'ils condamnent catégoriquement, ce n'est pas ces compagnons accusés d'anthropomorphisme, ni même leurs propos réels, mais seulement la vision anthropomorphiste qu'en a retiré, pour une raison ou pour une autre, le rapporteur — et peut-être aussi l'erreur commise par ces compagnons en parlant trop inconsidérément. Certes, la complexité et l'ambiguïté de la situation devant laquelle nous sommes ne permet pas d'être catégorique, mais quelles que soient les hypothèses que l'on peut faire pour expliquer l'énorme hiatus entre l'enseignement des Imams condamnant sans ambiguïté tout anthropomorphisme et les

Réponse à ceux qui nient

Il ne faut donc surtout pas être « trompé par les apparences de certains hadiths sans en pénétrer le fond » (*Ṭalab*, p.24). Ainsi ces traditions qui rapportent que le Vouloir (*irāda*) ou la Parole (*kalām*) sont adventices (*ḥādīth*) et sont donc des Attributs, de l'Activité divine (*ṣifāt al-fi'l*), pas de l'Essence. L'Imam Ṣādiq, que la Paix soit avec lui, répond par exemple à quelqu'un qui lui demande si « Dieu voulait de toute éternité ? » (*lam yazali llāhu ta'ālā murīd^{an} ?*) : « Celui qui veut n'est que simultanément avec une chose voulue (*inna l-murāda lā yakān illā l-murāda ma'ah*) ; Dieu pouvait et savait de toute éternité puis Il a voulu » (*Sharḥ*, p.106, d'après *uṣūl al-Kāfi*, I/109, Bāb al-irāda annahā min ṣifāti l-fi'l wa sâ'iri ṣifāti l-fi'l, had.1). Nous verrons par la suite que, comme tous les Attributs de l'Existence, le vouloir a plusieurs niveaux de réalisation et que, si le Vouloir divin peut être envisagé au niveau de l'Activité divine, il est bien aussi, en tant que perfection de l'Existence en soi, un Attribut de l'Essence. Ce qu'il importe pour le moment de comprendre, c'est que, dans ce hadith :

« La spécification du Vouloir comme adventice et Attribut de l'Activité, et la spécification du Savoir et du Pouvoir comme éternels et Attributs de l'Essence — alors que l'un comme l'autre possèdent degrés adventices et degré éternel — est en considération de la compréhension de l'interrogateur et interlocuteur : la question sur le Savoir et le Pouvoir porte sur l'Attribut essentiel [autrement dit sur *savoir* et *pouvoir* en soi, sans considération d'une actualisation portant sur des d'objets] parce que c'est ce que les esprits envisagent à leur propos, contrairement au Vouloir, car la question porte [alors] sur la volonté (*mashī'a*) attachée aux choses extérieures [non pas le *vouloir* en soi, mais le fait de *vouloir telle chose*], et la réponse est à la mesure de la compréhension de l'interlocuteur et de sa connaissance. » (*Sharḥ*, p.107)

Même chose pour la Parole. A la fin d'un hadith déjà cité précédemment, dans lequel l'Imam Ṣādiq, que la Paix soit avec lui, identifiait Savoir, Oûte, Vue et Pouvoir divins à l'Essence, on voit l'interlocuteur demander : « Dieu se mouvait-il de toute éternité ? » ; « Dieu, répond l'Imam, est bien au-

thèses anthropomorphistes attribuées à certains de leurs fidèles, il est clair que, pour être satisfaisantes, elles devront faire la part de *tous* les éléments évoqués, éléments dont l'apparente contradiction est à la source des points de vue divergents — anciens et modernes — à propos de ces personnages. Une chose est cependant indiscutable, c'est que ces thèses sont tellement en contradiction avec tout ce que disent les Imams sur ces questions qu'elles ne peuvent être considérées comme "imamites" : soit ces compagnons ont effectivement professé ces thèses, et ils ne méritent pas alors — dans ce domaine en tout cas — le qualificatif d'imamite, car ils professaient quelque chose de contraire aux enseignements des Imams ; soit ils n'ont pas professé ces thèses et elles leur ont, pour une raison ou pour une autre, été attribuées à tort.

*dessus de cela ! Le mouvement est une qualité adventée par l'activité » ; « Dieu parlait-il de toute éternité ? » ; « La parole est une qualité adventée et non pas éternelle : Dieu, tout-puissant et majestueux, était et ne parlait pas » (40 hadiths, p.605, d'après *uṣūl al-Kāfi*, I/107, Bâb ṣifāti dh-dhât, had.1). La question, et cela est d'autant plus clair qu'elle suit une interrogation sur le mouvement, porte en fait sur le fait de parler tel qu'on l'entend communément, avec ses sons et articulations qui impliquent mouvement et modification.*

« *Parler*, en ce sens habituel et cette idée commune qui fait l'objet de la question du transmetteur, est un attribut adventice et renouvelé dont l'Essence divine est pure et dégagée. Cela n'est pas incompatible avec le fait d'établir, pour Dieu au niveau de l'Essence, une parole (*kalâm*) et un fait de parler (*takallom*) essentiels, en un sens pur de tout renouvellement et dégagé de l'adventicité. » (40 hadiths, p.617)

Il faut encore moins se laisser aller à interdire toute réflexion sur les Attributs divins en se fondant sur des hadiths tels que le hadith suivant, où le transmetteur demande par lettre : « *Un groupe de gens en Irak attribuent à Dieu une forme et une silhouette (ou des vaisseaux sanguins, takhḥīṭ). Si tu le juges bon — que Dieu fasse de moi ta rançon —, mets pour moi par écrit ce qu'il est juste de professer en matière d'unicité divine (al-madhhab aṣ-ṣahīḥ fī t-tawhīd) » ; l'Imam Ṣādiq, que la Paix soit avec lui, répond alors :*

« *Tu m'as interrogé, que Dieu te fasse miséricorde, sur l'unicité divine et ce que professent ceux qui sont par chez toi. Dieu — « rien n'est comme Lui-même³⁷⁶, et Il est l'Oyant et le Voyant » (Cor. 42.11) — est bien au-dessus de ces qualifications que Lui attribuent ceux qui qualifient Dieu en l'assimilant à Ses créatures et inventent des mensonges sur Dieu ! Sache, que Dieu te fasse miséricorde, que ce qu'il est juste de professer en ce qui concerne l'unicité divine, ce sont les qualificatifs de Dieu le Très-Haut que le Coran a révélés. Ecarte donc de Dieu l'annihilation (*butlân*) et l'assimilation : il n'y a pas annihilation ni assimilation, Il est Dieu, l'Immuable, l'Existant (*ath-thâbit al-mawjûd*), bien au-dessus de ce dont Le qualifient ceux qui Le qualifient. N'allez pas au-delà du Coran, vous égarant après la clarification (*bayân*). » (40 hadiths, p.541, d'après *uṣūl al-Kāfi*, I/100, Bâb an-nahy 'ani ṣ-ṣifa bi-ghayri mâ waṣafa bihi nafsah, had.1)*

« En méditant ce hadith et en considérant bien son début et sa fin, on saura que ce qui est visé par la négation de la qualification de la Réalité divine n'est pas de ne pas réfléchir sur les Attributs et de ne qualifier aucunement la Réali-

376 . Pour cette traduction, voir la remarque faite note 307.

té divine — ainsi que certain grand compilateur de hadith l'a déclaré³⁷⁷ —, car dans ce hadith, comme dans certaines autres traditions, [l'Imam] a ordonné s'abstenir de dépouiller [Dieu de Ses attributs] et de l'assimiler [aux créatures], ce qui ne peut se faire sans une réflexion sur les Attributs et une parfaite connaissance de ceux-ci. Au contraire, ce qui est visé par cet [Imam], c'est de ne pas qualifier la Réalité suprême par ce qui ne convient pas à Sa Sainte Essence, comme d'établir une forme, une silhouette et autres attributs des créatures qui vont de pair avec la non-nécessité et la déficience — Dieu est bien au-delà de cela —. Quant à qualifier la Réalité suprême par ce qui convient à Sa Sainte Essence — et qui a dans les hautes sciences un critère authentique relevant de la démonstration — c'est quelque chose de requis, dont le Livre de Dieu, la tradition de l'Envoyé, que Dieu prie sur lui et sa famille, et les hadiths des Gens de la Demeure sont pleins. [L'Imam Šâdiq] lui-même a fait, dans ce noble hadith, synthétiquement allusion à ce critère authentique relevant de la démonstration [en appelant à écarter aussi bien la dépouillement de tout attribut que l'assimilation][...]. Le fait que [l'Imam] Šâdiq, que la Paix soit avec lui, ait dit de ne pas s'écarter du Livre de Dieu en ce qui concerne la qualification est une instruction pour ceux qui ne connaissent pas le critère en ce qui concerne les Attributs, et non pas que la qualification par d'autres Attributs que ceux qui sont dans le Livre de Dieu ne soit pas permise. C'est pourquoi ce seigneur lui-même, alors qu'il a donné cette instruction à son correspondant, a malgré cela qualifié la Réalité divine par deux Noms et Attributs qui ne sont pas, à ce qu'il semble, dans le Livre de Dieu : il s'agit d' "Immuable" et d' "Existant" (*thâbet, mawdjûd*).

Certes, si quelqu'un à l'intelligence déficiente, mêlée d'illusions (*awhâm*), sans illumination par la connaissance ni assistance occulte, voulait qualifier Dieu par un Attribut, il tomberait inéluctablement soit dans l'égarement du fait de dépouiller [Dieu de Ses attributs] et de le réduire à néant (*ta'tîl-o boflân*), soit dans la perte de l'assimilation. Il faut donc à nos semblables [...] ne pas toucher au monde occulte et ne pas se tailler des dieux de leur propre chef, car tout ce qu'ils peuvent concevoir en leur imagination ne sera autre que leur propre création. Il va sans dire que notre intention en disant que ces personnes ne doivent pas toucher au monde occulte n'est pas de recommander de rester dans l'ignorance et l'égoïsme (*khodparastî*), ou — Dieu nous en garde — d'appeler les gens à renier les Noms de Dieu — « **laissez donc ceux qui renient Ses Noms** » (Cor. 7.180) —, ou [encore] d'interdire les connaissances qui sont ce qu'il y a de plus cher (*tcheshm-o tcherâgh*) aux proches amis de Dieu et sont la base et le fondement des religions, bien au

377. Il s'agit de M.B.Madjlésî, le compilateur du *Bihâr al-anwâr*; cf. son *Mer'ât al-'oqûl*, I/346, K. *tawhîd, bâb-e nahy az tawšîf...*, had.1.

contraire : c'est en soi un appel à lever ces voiles épais ! » (40 *hadiths*, p.542-543)

« Qu'il ne reste pas dissimulé que saisir la réalité des attributs de la Réalité divine et les comprendre ainsi que leur comment fait partie des choses à la hauteur desquelles la démonstration ne peut atteindre et que les gnostiques désespèrent d'atteindre en leur fond. Ce qui est évoqué par la démonstration et la réflexion des docteurs de ce qui est connu comme philosophie ainsi que dans les études des maîtres de la terminologie gnostique sur les Noms et Attributs est juste et démontré, chacun selon sa voie, mais la science elle-même est un voile épais : tant que — grâce aux faveurs transcendantes (*be tawfiqât-e sobhâni*), sous les auspices d'une piété parfaite, d'une ascèse intense, d'une totale consécration et d'un sincère entretien intime avec le Seigneur — [ce voile] ne sera pas déchiré, les lumières de la Beauté et de la Majesté ne se lèveront pas dans le cœur du pèlerin spirituel et le cœur de l'émigrant vers Dieu n'obtiendra pas les contemplations occultes et la vision présenteielle des manifestations des Noms et Attributs, sans même parler des manifestations essentielles [c'est-à-dire des manifestations par les Noms de l'Essence au-delà des manifestations par les Noms d'Activité, et les Noms d'Attributs]. Ce propos ne doit pas empêcher l'homme de chercher et étudier, ce qui est en soi un rappel de la Réalité divine, car il est rare que sans le germe des savoirs véritables — dans le respect des conditions qui sont les leurs —, le bon arbre de la connaissance pousse ou donne des fruits³⁷⁸. L'homme doit donc en premier lieu ne pas délaissier l'ascèse relevant du savoir, en accomplissant toutes ses conditions et compléments, car il est dit : « *Les savoirs sont le germe des contemplations* », et si, en raison de certains obstacles, les savoirs ne font pas parvenir l'homme à un résultat complet en ce monde, il aboutira inéluctablement à un résultat satisfaisant dans les autres mondes. » (40 *hadiths*, p.544)

Il ne faut en effet jamais perdre de vue que la réalité de l'existence n'est connaissable, dans la mesure où elle l'est, que par une connaissance présenteielle, et que la connaissance conceptuelle ne perçoit qu'une ombre blafarde de cette réalité : l'idée commune et évidente d'existence. Il en va de même pour les perfections de l'existence. Au niveau de l'Essence, elles ne font qu'un avec l'Essence et sont tout autant inconnaissables qu'Elle. Au niveau des manifestations, les perfections de l'existence sont accessibles dans la mesure même où l'existence est accessible, c'est-à-dire par connaissance présenteielle, par cette connaissance qui implique une transformation profonde du connaissant par la

378 . Cf. 40 *hadiths*, p.457 : « Tant qu'on n'a pas pénétré dans le voile, on ne peut le déchirer. [...] Bien qu'il soit possible parfois d'arriver à des stations spirituelles sans le voile de la terminologie et des savoirs, c'est toutefois là une voie inhabituelle et contraire à la loi naturelle, qui se produit rarement. »

réalisation de divers états d'existence. Par la connaissance conceptuelle nous ne pouvons atteindre de ces perfections que ces ombres que sont les idées de savoir, pouvoir, vouloir, vie, et autres perfections, qui n'ont en elles-mêmes rien du savoir, du pouvoir, du vouloir, de la vie, ni d'aucune sorte de perfection. Comme nous ne savons généralement nous contenter de ces idées, nous sommes alors portés à les investir du seul contenu existentiel que nous leur connaissons, autrement dit à les considérer dans le degré d'existence qui est le nôtre et à transférer les limites de ce degré aux autres degrés d'existence, ce qui constitue précisément l'erreur anthropomorphiste.

Il nous faut bien cependant commencer par cette connaissance conceptuelle, parce que nous n'avons rien d'autre, pour le moment, que cette ombre qui nous parvient d'au-delà de nous-mêmes, cette ombre *et notre propre existence*. Cette ombre qui nous parvient est celle d'une lumière qui brille au loin, et c'est vers cette lumière qu'il faut se diriger *avec toute notre existence*, mais avant de se diriger vers elle, il faut bien se tourner vers elle. La connaissance conceptuelle est alors le germe de la connaissance présenteielle parce qu'elle est elle-même un mode de connaissance présenteielle. Il n'y a pas en réalité deux connaissances distinctes, il n'y a que des degrés de connaissance comme il y a des degrés d'existence, parce que la connaissance est une des perfections de l'existence et qu'elle l'accompagne donc partout où elle se trouve et dans la mesure où elle s'y trouve. La connaissance conceptuelle, ce n'est pas la connaissance de quiddités pures, parce que les quiddités pures n'existent nulle part, c'est la connaissance présenteielle d'*existences mentales*, et cette connaissance implique donc aussi une transformation du sujet connaissant par identification avec l'objet connu, même si cet objet connu n'est pour le moment qu'un degré très faible d'existence. Parce qu'il n'y a pas de solution de continuité dans les états de l'existence, cette transformation préliminaire peut être le premier pas de cette transformation plus importante qu'est la réalisation spirituelle. Elle en constitue en tout cas la base inébranlable et une préparation quasi-indispensable dont les fruits ne seront jamais perdus. Ce texte de l'Imam est un rappel de cet essentiel qu'il ne faut jamais perdre de vue et vers quoi il convient de s'orienter. En même temps il vient justifier l'importance de ce à quoi nous sommes présentement occupés, même si cela peut parfois être ressenti comme une perte de temps et une fatigue inutile.

Le sens des Attributs

La précieuse distinction entre l'idée et la réalité va permettre à l'Imam de réviser quelque peu certaines considérations sur les catégories d'Attributs. Il faut savoir que les philosophes — et les théologiens tardifs, influencés par la philosophie d'Ibn Sînâ — ont classé les Attributs en quatre catégories dotées de statuts différents (voir *Asfâr* VI/118-123, II/29-31) :

1. Les Attributs réels, eux-mêmes subdivisés en Attributs réels purs (*ḥaqīqiyya maḥḍa*) — c'est-à-dire ceux qui n'impliquent aucune autre considération que l'Essence divine Elle-même, comme la Vie, la Permanence, l'Éternité, etc. (*ḥayât, baqâ', qidam*) — et en Attributs réels impliquant une relation (*dhât al-idâfa*), comme le Savoir, le Pouvoir, la Miséricorde qui impliquent une relation avec un objet.
2. Les Attributs qui sont de pures relations (*idâfa maḥḍa*), souvent désignés en arabe par des substantifs abstraits construits sur des Noms divins qui impliquent une relation (Savant, Puissant, Miséricordieux, Premier, Pourvoyeur, etc.). Ces substantifs abstraits expriment donc le fait d'être de telle manière, ainsi qu'on est contraint de les traduire en français. On a ainsi le fait d'être savant (*'âlimiyya*) qui est l'Attribut du Savant, et de même le fait d'être capable, miséricordieux, premier, pourvoyeur, etc. (*qâdiriyya, raḥimiyya, awwaliyya, râziqiyya, ...*). Il peut cependant arriver que ces pures relations soient exprimées par des substantifs simples, comme l'antériorité (*taqaddum*) par exemple.
3. Les Attributs négatifs (*salbiyya*) sont généralement aussi en arabe des substantifs abstraits, mais construits sur des Noms qui, cette fois, expriment la transcendance de Dieu, tels que le Saint ou le Transcendant (*Quddûs, Subbûh*), d'où l'on tire la Sainteté et la Transcendance (*quddusiyya, subbûhiyya*), autrement dit le fait d'être pur et au-delà de toute imperfection et déficience. En réalité rien de négatif ne saurait évidemment être attribué à Dieu, et ces Attributs négatifs sont en fait des négations de négations (*salb as-salb*), c'est-à-dire que ce qui est nié à propos de Dieu, ce sont des limitations et des déficiences, qui sont elles-mêmes des négations. Mollâ Şadrâ considère donc que toutes ces négations se ramènent en fait à une seule négation, celle de la non-nécessité (*salb al-imbân*), de même que toutes les relations se ramènent au fait d'être sustentateur (*qayyûmiyya*), qui est une relation illuminative (*idâfa ishrâqiyya*), et que tous les Attributs réels se ramènent à la nécessité d'existence³⁷⁹ (*wudjûb al-wudjûd*) qui est, on l'a vu, l'expression de l'intensité de l'Existence à l'état pur.

Enfin il est précisé que les Attributs réels sont identiques à l'Essence, mais que les pures relations et les négations sont surajoutées, car si elles étaient identiques à l'Essence, l'Essence serait en Elle-même une pure relation ou une négation.

379. Ce point a, semble-t-il, échappé à l'Imam qui dit que les *ḥukamâ'* « n'ont pas ramené les Attributs réels à quelque chose » (40 *hadiths*, p.609).

Ce qui doit être attribué et ce qui ne peut l'être

Pour l'Imam les choses sont mal posées et certains points demandent rectification. Premièrement il faudrait préciser si l'on considère les idées où les réalités auxquelles elles réfèrent. S'il s'agit des idées, il est évident qu'aucune d'elles n'est identique à l'Essence, pas plus celles des Attributs réels que celles des négations et pures relations, car l'Essence n'est pas une idée abstraite. De même, il est évident qu'en ce cas il n'est pas possible de ramener quelque Attribut que ce soit à un autre, car aucune idée n'est identique à une autre, ou alors il faudrait admettre qu'ayant mentionné l'un quelconque des Attributs on les a mentionnés tous, puisqu'ils seraient alors de parfaits synonymes.

Si, par contre, il est question des réalités des Attributs et de leurs référents extérieurs, aussi bien les Attributs réels que les pures relations sont identiques à l'Essence : dans la réalité, être qualifié par le savoir (*'ilm*) ou par le fait d'être savant (*'âlimiyya*) est une seule et même chose — c'est être qualifié par le fait de connaître, que dans un cas on envisage en lui-même et dans l'autre en tant que qualification d'un sujet — ; il n'y a donc pas lieu de considérer comme réelle une distinction entre ces Attributs qui ne relève en fait que de la perspective sous laquelle une seule et même réalité est envisagée. De plus, toutes ces pures relations — y compris le fait d'exister et de sustenter (*khâliqiyya, mûdjiyya, qayyûmiyya...*) —, qui sont toutes des Attributs d'activité, doivent être ramenées au fait d'être miséricordieux (*rahmâniyya wa rahîmiyya*) qui est un Attribut de l'Essence, et même la première détermination du Nom suprême *Allâh* (voir le chapitre « le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux », p.41s.). (40 *hadiths*, p.607-608)

Quant aux Attributs négatifs, ne sont pas, en réalité, des Attributs. En effet, attribuer la négation de quelque chose, fut-ce la négation d'une négation, n'est pas possible lorsqu'il s'agit de Dieu. On a vu précédemment que tout réfèrent auquel on peut attribuer positivement la négation d'un attribut (*mişdâq idjâbi salbi maḥmûlⁱⁿ 'anhu 'alayhi*), c'est-à-dire dont on peut affirmer qu'il est non-*ceci*, est nécessairement composé, car la chose en elle-même n'est pas ce qui est le référent de non-*ceci* (voir p.41, d'après *Asfâr VI/113*). La Réalité de l'Existence ne pouvant être composée, on ne peut dire d'Elle qu'*Elle est non-*ceci** (proposition affirmative modifiée, *qaḍiyya mûdji-ba ma'dûla*), mais seulement qu'*Elle n'est pas ceci* (proposition négative simple, *qaḍiyya sâlîba basîta*). En réalité, donc, on a nié un attribut, et non pas attribué la négation d'une négation. Autrement dit, il n'est pas question d'attribuer à Dieu la négation des déficiences, mais tout simplement de nier ces déficiences à Son propos (*Âdâb*, p.307). Donc, les fameux Attributs négatifs ne sont tout simplement pas des Attributs, mais seulement des concomitants (*lawâzim*) de l'Essence divine, l'Essence n'en étant le référent que par incidence : comme l'Existence absolue est absolue perfection, Elle est par essence le référent de la perfection, et comme la négation de la déficience est

un concomitant de la perfection, l'Existence est aussi *par incidence* le référent de la *négation de la déficience* (40 *hadiths*, p.609).

Le critère authentique — auquel il avait été fait allusion auparavant — qui permet de distinguer les qualificatifs que l'on peut attribuer à Dieu et ceux que l'on doit au contraire Lui dénier est alors le suivant :

1. Tout ce qui est une perfection pour l'existence *en tant que telle*, sans détermination aucune ni manifestation à quelque degré que ce soit, doit être attribué à la Sainte Essence et s'y trouve réalisé de manière nécessaire, car sinon il manquerait à la Sainte Essence une perfection de l'existence et donc, soit Elle ne serait pas la pure Existence — et elle serait alors composée d'un aspect existentiel et d'un manque existentiel —, soit Elle serait pure Existence mais la pure Existence ne serait pas pure Perfection — et il faudrait alors admettre que les perfections qui lui échappent reviennent au néant ou à la quiddité —, toutes ces implications étant, comme on l'a vu, nulles et non avenues.

2. Tout ce qui ne peut être attribué à un existant qu'en fonction d'une certaine détermination et limitation — donc qui ne revient pas à l'existence même mais à la limite et à la quiddité — doit être nié de la Sainte Essence et n'y a nécessairement aucune réalisation, parce que, en tant qu'Elle est par essence le référent de la pure Perfection, Elle est simultanément référent par incidence de la négation de toute déficience, limite, inexistence et quiddité. (40 *hadiths*, p.616-617)

Reste une troisième et dernière rectification : il n'est pas justifié de dire que toutes les négations se ramènent à la négation de la non-nécessité. En effet, soit l'on envisage les choses dans l'absolu, au niveau de l'Essence Une, et l'on ne peut attribuer aucun Attribut car il n'y a pas place à ce niveau pour les distinctions : toutes les perfections ne sont plus que l'Existence absolue et il n'est plus qu'une seule négation, celle du néant absolu. Soit l'on considère, au niveau de l'Unicité (*wâhidiyya*), la multiplicité des Attributs : chaque Attribut de perfection a alors pour concomitant la négation d'une déficience. De ce fait, de même que l'Existence est par essence le référent de chacun des Attributs de perfection, sans qu'aucun d'eux ne se ramène à un autre, de même Elle est par incidence le référent de la négation de chaque déficience, sans qu'aucune ne se ramène à une autre : comme Dieu est Savant, Il n'est pas ignorant, comme Il est Puissant, Il n'est pas incapable, etc. (40 *hadiths*, p.617).

Retour à l'équivocité

Ce que l'on vient de voir concernant le sens de ce qu'il est convenu d'appeler Attributs négatifs — qui se ramènent en réalité aux Attributs positifs dont ils sont les concomitants —, permet de mesurer l'aberrante inversion que constitue la position contraire, celle qui consiste à ramener tous les Attri-

but à des significations négatives, cela pour fuir une univocité (*ishtirāk ma'nawī*), une communauté de sens entre les attributs de l'homme et ceux de Dieu, univocité ressentie comme étant de l'assimilationnisme (*tashbīh*). Pour ceux qui soutiennent cette thèse, dire que Dieu est savant, capable, oyant, voyant, etc., veut tout simplement dire qu'Il n'est pas ignorant, incapable, sourd, aveugle, etc. *Qādī Sa'īd Qomī* est de ceux qui ont vigoureusement défendu cette position et l'Imam, qui fait preuve d'une grande vénération pour ce grand gnostique shiite, s'en étonne et s'attache assez longuement à lui donner la réponse (*Miṣbāh* 24-25 p.24-26). L'origine de cette attitude est sans doute à chercher, en ce qui le concerne, du côté de Radjab 'Alī Tabrīzī, qui fut l'un de ses maîtres, mais elle s'est aussi trouvée une justification dans certaines traditions des Imams, révélant ainsi l'incapacité dans laquelle s'est trouvé ce maître — comme de nombreux autres savants shiites — de faire la synthèse de certaines traditions apparemment contradictoires.

Certains propos des Imams laissent effectivement clairement entendre qu'il y a « différence entre la signification des Noms de Dieu et de ceux des créatures » (voir les chapitres de ce titre dans *uṣūl al-Kāfi*, I/118-123 et *Tawhīd as-Ṣadūq*, p.185-223) et que, par exemple, « Dieu n'a été nommé Savant que parce qu'Il n'ignore rien : le nom "savant" rassemble le Créateur et la créature et le sens diffère, comme tu vois » (*uṣūl al-Kāfi* I/121, had.2). Certains éléments permettant d'éviter la mauvaise compréhension de tels hadiths ont déjà été évoqués (voir le chapitre « Réponse à ceux qui nient »). Le mot *sens* (*ma'nā*) dans ces traditions concerne la conception que se fait l'interlocuteur, ou la majorité des gens, et ce qui pose problème, c'est bien l'incapacité de ceux-là à faire la part entre ce qui relève de la perfection que représente telle qualité en soi — et qui doit être attribué à Dieu en vertu du premier critère que l'on vient de voir — et ce qui relève de la manifestation humaine de cette perfection avec les limitations qui lui sont inhérentes — et qui doit être nié de Dieu en vertu du second critère —. Il suffit d'ailleurs de faire attention au contenu de ces mêmes hadiths pour se rendre compte de ce qui est visé. Ainsi, à qui lui demande « comment se fait-il que nous nommions notre Seigneur Oyant ? », le neuvième Imam, Muḥammad Djawād que la Paix soit avec lui, répond : « Parce que rien de ce qui est perçu par l'ouïe ne lui est caché, mais nous ne Le qualifions pas de cette ouïe que nous comprenons comme étant dans la tête. [...] Le comment n'est que pour la créature dotée d'un comment (*innamā l-kayfiyya li-l-makhlūqī l-mukayyaf*) » (*uṣūl al-Kāfi* I/117, Bāb ma'ānī l-asmā' wa shtiqāqihā, had.7) : autrement dit la perception de ce qui est perçu par l'ouïe Lui est attribuée de manière positive, mais non pas de la manière selon laquelle cette perception s'effectue en nous, car la détermination n'est que pour la créature déterminée.

À l'un de ses fidèles qui s'étonne de ce que, alors que rien ne ressemble à Dieu, on dit de Lui qu'Il est Un et on dit aussi d'un homme qu'il est un, ce qui

laisse entendre qu'il y a entre eux ressemblance dans l'unité, l'un des Imams — le huitième, 'Alî Riḏâ, ou le dixième, 'Alî Naqî — ne répond pas que l'unité a dans les deux cas un sens différent, mais que Dieu est bien l'Un, et même « *l'unique Un (lâ wâḥida ghayruh)* » sans aucune trace de multiplicité, tandis que lorsqu'on dit de l'homme qu'il est un on veut dire « *qu'il est un corps un, qu'il n'est pas deux, mais l'homme en lui-même n'est pas un* » puisqu'il est composé d'une multiplicité de parties, « *seulement il est une chose une par l'assemblage* » (*uṣûl al-Kâfi*, I/119, chapitre faisant suite au précédent, had.1). Non seulement ce n'est pas l'Attribut divin mais l'attribut humain qui est ici ramené à un sens négatif (un = non-deux), mais surtout on voit bien qu'il y a univocité du terme *un* qui désigne ce qui forme un tout, seulement dans un cas l'Un est l'Unité même — tout sans parties, même concevables — et dans l'autre il n'y a que participation à l'unité par un certain aspect — *l'assemblage* —, participation de quelque chose qui *en soi* n'est pas un mais multiple. Il n'y a donc en ce monde qu'un reflet de l'Attribut divin, et effectivement, c'est bien parce que les attributs de ce monde sont les reflets d'Attributs divins qu'ils sont des Signes de Dieu qui Le font connaître, or ils ne seraient pas des Signes s'il n'y avait entre eux aucune communauté³⁸⁰.

« Dieu, déclare l'Imam Riḏâ, que la Paix soit avec lui, *S'est qualifié Lui-même par des noms, conviant les créatures — lorsqu'Il les créa, les astreignit à Son service et les éprouva — de Le prier par ces noms. Il S'est donc nommé Oyant, Voyant, Pouvant, Sustentateur (Qayyûm), Parlant (Nâṭiq), Apparent, Caché, Doux, Informé, Fort, Tout-Puissant, Sage, Savant et autres noms semblables. Lorsque ceux qui nous détestent et nous renient ont vu ces noms — alors qu'ils avaient entendu que nous enseignons que rien n'est pareil à Dieu et qu'aucune créature n'a les mêmes qualités (ḥâlât) que Lui —, ils nous ont fait dire : "Puisque vous prétendez que Dieu n'a pas de pareil ni de semblable, comment êtes vous associés à Lui en Ses plus beaux noms, usant d'eux pour vous dénommer entre vous ? Car c'est là un indice que vous êtes pareils à Lui en totalité ou partie de Ses qualités, puisque ces excellents noms vous réunissent"*³⁸¹.

On leur répondra que Dieu a attaché (alzama) à Ses serviteurs certains de Ses Noms avec une différence de sens ('alâ khtilâfi l-ma'ânî), tout comme un même nom peut rassembler deux sens différents, ainsi que l'indique l'usage permis et usité dans le langage courant, [langage] qui est

380. C'est d'ailleurs là un des arguments évoqués par la *Manzûma* (p.48) pour l'univocité du terme existence : « *Et le fait que tout est un Signe du Majestueux* » (*wa anna kull^m âyatu l-Djalîli*)

381. *Idh djama'atukumu l-asmâ'*, version du *Tawḥîd* et des '*Uyûn akhbârî r-Riḏâ* d'Ibn Bâbûye ; la version des *uṣûl al-Kâfi* est *idh djama'tumu l-asmâ'*.

celui par lequel Dieu s'est adressé aux créatures, leur parlant au moyen de ce qui leur est intelligible (kallamahum bimâ ya'qilûn) afin qu'il y ait envers eux un argument pour tout ce qu'ils gâchent (fi taqyî'i mâ ḡayya'û). Ainsi on dit de quelqu'un qu'il est un chien, un âne, un taureau, un sucre, un fruit amer (littéralement : une coloquinthe, 'alqama) et un lion, tout cela contrairement à ce qu'il est et à ses qualités (ḡâlât) : ces noms n'ont pas été appliqués selon les sens pour lesquels ils ont été établis, parce que l'homme n'est pas un lion ni un chien. Comprends cela, que Dieu te fasse miséricorde ! » (uṣûl al-Kâfi, I/121, ibid., had.2).

Pour comprendre ce dont il est question, il ne faut pas s'élaner tête baissée en se laissant abuser par les apparences et ne pas conclure hâtivement que, parce qu'il est question de « différence de sens, tout comme un même nom peut rassembler deux sens différents », il est fait état d'équivocité et de pure homonymie. L'exemple donné montre au contraire que *les deux sens ici visés sont dans le rapport du sens propre et du sens figuré, pas de deux homonymes* sans autre rapport entre eux que le signe linguistique. Entre le sens propre et le sens figuré il y a bien communauté de sens, qui permet précisément le passage de l'un à l'autre : si l'on peut qualifier quelqu'un d'âne, de sucre ou de lion tout en étant compris, c'est en raison d'une certaine qualité que l'on considère comme le propre d'une certaine réalité, d'une part, et comme également réalisée en une autre réalité, d'autre part. Il est donc en réalité question ici de l'univocité des termes qui désignent les attributs en Dieu et en l'homme, et il est en quelque sorte précisé qu'ils s'appliquent à Dieu au sens propre, parce que ces Attributs Lui sont propres selon leur pleine réalité, et qu'ils ne s'appliquent à l'homme qu'au sens figuré, parce qu'ils ont en l'homme une certaine réalisation sans être son propre. Comme le précise ce hadith, Dieu s'est adressé aux créatures « par ce qui leur est intelligible » : il faut donc bien que les Noms et Attributs soient intelligibles pour nous, or, comme cela a déjà été dit (voir le chapitre « univocité ou équivocité du terme existence »), la doctrine de l'équivocité aboutit à l'inintelligibilité totale puisqu'elle revient à dire que l'on ne peut attribuer aucun sens positif aux Attributs de la révélation divine et que donc, en fait, on ne peut rien en comprendre³⁸².

382. Il y a lieu de reproduire ici une citation d'Ibn 'Arabi énonçant tout à fait explicitement l'univocité des concepts de tous les Noms et Attributs divins : « Il y a univocité (*mushâraka*) dans l'application des termes "existence", "savoir", "pouvoir" (*wudjûd*, *'ilm*, *qudra*) et tous les autres noms, en ce qui concerne la Réalité divine et les créatures (*fi ḡaqqi l-Ḥaqq wa l-khalq*) », cette *mushâraka* étant précisée comme étant « sous le rapport de ce que signifie le terme » (*fimâ yu'fihî l-lafz*) (*Futūḡhât*, III/579).

Sens propre ou figuré

Reste un problème, c'est de savoir pour quel sens les termes qui désignent ces Attributs ont été établis, autrement dit quel est leur sens propre. Si ce sens propre implique la limitation proprement humaine de ces attributs, ce que l'on a dit — et qui va dans le sens clairement énoncé par le hadith — est faux, ou plutôt il doit être inversé : le sens propre désigne l'attribut humain et on n'applique le même terme à Dieu que par métaphore (*madjâz*). C'est ce que beaucoup ont pensé, en particulier les mu'tazilites. La chose leur paraît encore plus claire pour des Attributs qui relèvent pour nous de l'ordre des sentiments, tels que l'amour, la colère, la miséricorde, etc. Il n'y a pas place en Dieu — qui est pur acte sans aspect passif — pour l'affectivité et le caractère émotionnel et passionnel (*infi'âli*) que ces sentiments impliquent. De ce fait, ils ne pourraient être attribués à Dieu — comme ils le sont dans la Révélation — que par métaphore. L'Imam Khomeyni fait alors finement remarquer qu'il faudrait en ce cas admettre le fait étrange qu'un mot ait pu être établi pour un sens selon lequel il est interdit de l'employer, et qui aurait donc un sens figuré sans avoir de sens propre : le Nom *ar-Rahmân*, le Tout-Miséricordieux, ne s'applique en effet qu'à Dieu et il est interdit de l'employer pour les hommes ; à partir de quel sens propre a-t-il alors été transféré pour être appliqué à Dieu ? (*Âdâb*, p.248-249)

Ceux qui s'opposent à cette thèse de l'application métaphorique ont répondu que « les mots ont été institués pour des idées générales et des réalités inconditionnées (*ma'ânî 'amma wa haqâ'iq mu'tlaqa*) » (*ibid.*) ; *mu'tlaqa* étant ici pris au sens quidditatif, cela veut dire qu'ils désignent la quiddité en soi, ni déterminée par ses réalisations (*makhlûta*) ni dégagée d'elles (*mudjarrada*). On interprète généralement ceci en ce sens que, par exemple, la douceur et la tendresse ne feraient pas partie de ce en vue de quoi le mot *miséricorde* a été originellement institué, mais seraient des contingences insérées et rajoutées par les gens. L'Imam fait alors remarquer que cela serait évidemment défendable si le langage était d'institution divine et transmis par révélation ou inspiration, or cela reste à établir. Autrement, cela apparaît au contraire sans fondement, parce qu'en ce cas ceux qui ont institué les mots faisaient eux-mêmes partie des gens communs et n'avaient certes pas en vue de purs idées. A moins que ce que l'on ait voulu dire par le fait que « les mots ont été institués pour des idées générales » soit autre chose que cette interprétation simpliste. L'interprétation que propose alors l'Imam en fonction de sa conception de la naissance des langues permet de comprendre comment, même si le langage n'est que d'origine humaine, il n'en reste pas moins vrai que les Attributs s'appliquent à Dieu au sens le plus propre.

|| « Même si celui qui a institué des mots n'avait pas en vue de purs sens inconditionnés, ce n'en est pas moins vis-à-vis de ces sens que les mots ont été

institués. Par exemple lorsqu'il allait instituer le mot "lumière", même si celui qui l'a institué n'avait en vue que ces lumières du monde sensible qui sont des accidents (*anwâr-e hessiyye-ye 'arađiyye*) — du fait qu'il ne comprenait rien au-delà de ces lumières — néanmoins, ce vis-à-vis de quoi le mot "lumière" a été placé, c'était bien leur aspect de luminosité, pas l'aspect de mélange de la lumière avec l'obscurité, de sorte que si on lui disait : « Les lumières limitées qui sont des accidents (*anwâr 'arađiyye-ye mađđude*) ne sont pas pure lumière, mais lumière mêlée d'obscurité et de faiblesse ; le mot lumière est-il vis-à-vis de leur aspect de luminosité ou vis-à-vis de l'aspect de "luminosité et obscurité" ? », la réponse serait nécessairement que c'est en face de cet aspect de luminosité et que l'aspect d'obscurité n'entre en aucune façon dans ce pour quoi le mot a été institué. De même nous savons tous que celui qui a institué le mot "feu" n'avait en vue, au moment de l'institution, que les feux de ce bas monde (*nâr-hâ-ye donyâ'î*) : les causes pour lesquelles [son esprit] s'est transféré vers cette réalité (*ashâh-e enteğâl-e u be in hađiğat*) furent les feux de ce bas monde, et il ne prêtait pas attention au « feu de Dieu qui survient aux cœurs » (Cor. 104.7), surtout s'il ne croyait pas à l'autre monde. Malgré cela, le moyen du transfert (*wasîle-ye enteğâl*) n'est pas cause de limitation de la réalité, et "feu" a bien été placé vis-à-vis de l'aspect igné.

Nous ne disons pas que celui qui a institué [les mots] a lui-même dégagé les sens, ce qui serait étonnant et peu probable (*amr-e mostaghrab-e ba 'idî*) ; nous disons seulement que les mots ont été placés en face de ces sens sans détermination — ce qui n'a aucune raison d'être considéré comme peu probable —, et plus le sens sera vide d'éléments extérieurs et étrangers [à lui], plus il sera proche du sens propre et éloigné de toute trace de métaphore. Soit l'exemple du mot "lumière", qui est institué pour cet aspect qui est "le fait d'apparaître en soi et de faire apparaître autre que soi" : bien que son application aux lumières de ce bas monde n'est pas sans être propre — puisque quand on l'y applique, l'aspect de limitation et de mélange avec l'obscurité n'est pas considéré, et que ce qui est pris en compte est cette apparition en soi et ce faire-apparaître —, son application aux lumières de l'Empire [de l'autre monde] (*malakût*) — [lumières] dont l'apparition est plus parfaite et plus proche de quelque chose qui est *en soi*, dont le faire-apparaître est quantitativement et qualitativement plus intense et dont le mélange avec l'obscurité et la déficience est moindre — [une telle application, donc,] est plus proche du sens propre. Son application aux lumières du monde de la Domination (*djabarût*) [monde des pures lumières intelligibles], est pour les mêmes raisons [encore] plus proche du sens propre et son application à la Sainte Essence de la Réalité divine, sublime et majestueuse — qui est la Lumière des lumières, exempte de tout aspect d'obscurité, pure Lumière et Lumière pure —, est le sens propre pur et vrai. On peut même dire que, si le mot "lumière" a été institué pour [ce qui est] "apparent en soi et faisant apparaître autre que soi", son application

à autre chose que la Réalité suprême n'est au sens propre qu'aux yeux d'intelligences partielles, alors que pour les intelligences assistées [par la grâce] et les compagnons de la connaissance, c'est au sens métaphorique, seule son application à la Réalité suprême étant au sens propre. Et de même tous les mots institués pour des sens de perfection, c'est-à-dire des choses qui sont de l'ordre de l'existence et de la perfection.

Par conséquent nous disons que dans le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux, le Compatissant, le Bienveillant (*'Aṭīf, Ra'ūf*) et autres, il y a un aspect de complétude et de perfection, et un aspect de passion (*enfe'āl*) et de déficience, et que ces mots ont été institués vis-à-vis de ces perfections qui sont le fond de cette réalité. Quant aux aspects passionnels qui sont concomitants à la condition [d'un état], extérieurs et étrangers aux réalités [elles-mêmes] — lesquelles réalités sont devenues corrélatives à eux et imbriquées en eux après descente dans les domaines de la possibilité et les bas mondes inférieurs, comme l'obscurité qui s'est mêlée à la lumière dans une condition inférieure — ils n'interviennent pas dans ce pour quoi le mot est établi. Donc appliquer ces [termes] à un Existant qui ne possède qu'un pur aspect de perfection et n'a rien à voir avec les aspects de passion et de déficience est pur sens propre et sens propre pur. Ce qui vient d'être dit, de la manière dont cela a été dit, en plus d'être proche du goût des gens de la connaissance, convient également au sentiment des exotéristes.³⁸³ (*Ādāb*, p.249-251 ; cf. *40 ha-diths*, p.463, 618)

On en est donc ramené à notre double critère : attribuer toute perfection de l'existence en soi à l'Essence de la Réalité divine et nier d'Elle toute limitation. C'est ce double critère qui permet d'attribuer à Dieu, au niveau de l'Essence, certaines qualités contestées, telles que le Vouloir ou la Parole, attribution qui n'est donc pas métaphorique mais au contraire au sens le plus propre, c'est-à-dire dégagé de toute limitation. C'est de cette même manière que l'on peut attribuer à Dieu colère et satisfaction, et surtout cet Amour essentiel dont il a déjà été question.

383. On comparera cette position avec celle d'un autre grand philosophe contemporain, M.H.Ṭabāṭabā'ī, pour qui il ne s'agit au contraire que de considérer « les concomitants du sens réel et les effets qui en découlent, par élargissement [de sens] » (*Nihāyat al-ḥikma*, p.300). Ainsi : « La miséricorde, par exemple, est en nous une réaction et une passion psychiques à la vue d'un nécessaire qui a besoin d'une perfection telle que le bien-être, la santé et la survie, et il s'ensuit que le miséricordieux comble son besoin et son manque : il s'agit donc d'un louable attribut de perfection. Or, réaction et passion sont impossibles en ce qui concerne le Suprême et il ne Se caractérise donc pas par le sens réel [de la miséricorde], mais on retire de [tout] besoin comblé et de [toute] indépendance dont on se trouve paré, par exemple, que c'est là une miséricorde, du fait que c'en est des concomitants, et comme c'est une miséricorde qui est en rapport avec le Suprême, on a tiré pour Lui l'attribut de Très-Miséricordieux comme Attribut relevant de l'Activité. » (*ibid.*)

« Les manifestations relatives à la Toute-Miséricorde et à l'Intense-Miséricorde, par exemple, que l'on appelle également manifestations de Beauté, de Douceur, d'Amour et d'Intimité, si elles paraissent en ce monde, c'est sous la forme de l'amour, de la miséricorde, de la douceur associés à la passion, et cela est dû à l'extrême étroitesse de ce monde. Il est dit dans le hadith que la miséricorde a cent parts, dont l'une est descendue en ce monde, et c'est par cette seule part que se concrétisent les miséricordes qui sont en ce monde, comme la miséricorde entre enfants et parents, etc.³⁸⁴ De même, les manifestations relatives à la Coercition (*qahr*) et à la Possession, qui relèvent des manifestations de la Majesté, apparaissent en ce monde sous la forme de la détestation et de la colère. En somme, *la réalité intérieure* de l'amour, de la détestation et de la colère c'est la Miséricorde et la Coercition, les manifestations de Beauté et de Majesté. Ces manifestations [en tant qu'Attributs divins] existent par l'Essence même, et multiplicité, changement et passion n'y ont pas place. Parallèlement, *l'apparition extérieure* de la Miséricorde et de la Coercition sont tous ces amours et détestations qui se trouvent en ce monde. Et comme l'apparence est éteinte dans l'apparent et que l'apparent se manifeste dans l'apparence, exprimer l'un par l'autre à certains niveaux n'est pas inconvenant. Ainsi la détestation de la Réalité suprême envers le serviteur c'est Son apparition avec Coercition et Vengeance, et Son amour pour lui c'est [Son apparition] avec Miséricorde et Générosité, mais c'est Dieu qui sait [mieux]. » (40 *hadiths*, p.463-464)



384 . Voir M. FAYḌ KĀSHĀNĪ, *al-Miḥadjjat al-bayḍā'*, VIII/384 ; le texte du hadith est : « Dieu possède cent miséricordes ; Il en a fait descendre une seule parmi les djinns, les hommes, les oiseaux et les animaux domestiques et sauvages, et c'est par elle qu'ils ont entre eux compassion et miséricorde ; Il a laissé quatre-vingt dix-neuf miséricordes pour plus tard, par lesquelles Dieu fera miséricorde à Ses serviteurs le jour de la Résurrection ».

Les Perfections-Mères

L'Existence étant infinie, Ses perfections sont elles aussi infinies. Les gnostiques considèrent cependant un nombre limité de ces Perfections comme les Perfections-Mères (*ummahât as-sifât*) en raison de leur compréhension totale³⁸⁵ (*hîta tâmma*) à l'égard des autres Perfections : il s'agit de la Vie, du Savoir, du Vouloir, du Pouvoir, de l'Ouïe, de la Vue et de la Parole³⁸⁶ (voir *Sharh*, p.21, 92). Ces Perfections sont encore hiérarchisées entre elles, puisque le savoir est conditionné par la vie, que le pouvoir et le vouloir sont conditionnés par ces deux qualités, et que ces quatre, enfin, sont des conditions pour l'ouïe, la vue et la parole. Toutefois, il faut rappeler que ces Perfections n'apparaissent hiérarchisées en fonction de leur compréhension qu'à un certain niveau, qui est celui de leur manifestation en tant que telles en la Présence de l'Unicité, alors qu'en l'Essence elles ne sont autres que l'Essence même, sans aucune distinction, puisqu'il n'y a aucune multiplicité en l'Existence absolue. Il faut en effet garder bien à l'esprit ces divers niveaux de réalisation des Attributs.

En tant qu'elles sont des attributs de l'existence en soi, ces Perfections sont présentes à tous les niveaux de l'existence, dans les mêmes conditions que l'existence. Au niveau de l'Essence absolument inconditionnée, elles sont l'Essence absolument inconditionnée, et nous ne pouvons absolument pas les distinguer entre elles, ni les distinguer de l'Essence qui, de toute manière, échappe totalement à notre connaissance et n'est même pas susceptible d'être désignée, car tout niveau désigné n'est aussitôt plus l'Essence en soi. A ce niveau nous ne pouvons que répéter avec l'Imam 'Alî et l'Imam Sadjjâd : « *La perfection de la pureté de la foi, c'est d'écarter de Lui les attri-*

385 . A propos de la traduction des dérivés de *ihâta* par des mots de la famille de comprendre, voir la note 167.

386 . Ash'arî retenait déjà ces sept Attributs, y ajoutant encore celui de durée (*baqâ'*) ; voir D.GIMARET, *la Doctrine d'al-Ash'arî*, p.283s.

buts »³⁸⁷, « *les attributs se perdent en Toi et les qualificatifs s'annulent devant Toi* »³⁸⁸. Tout ce que nous pouvons faire est d'affirmer que l'Existence est, dès ce niveau et en tant que telle, sans considération d'aucun aspect ou rapport, toutes les Perfections, car sinon, comme nous l'avons vu, Elle ne serait plus l'Absolu non-composé : Elle aurait un aspect en puissance à accomplir et ne serait plus le Nécessaire — qui doit nécessairement être Nécessaire sous tous les aspects³⁸⁹ — et l'on se demande bien alors d'où, en dehors de l'Existence, donc d'Elle-même, cette perfection pourrait bien Lui venir — ; et puis ce qui confère à toute chose ses propres perfections ne saurait évidemment en être dépourvu³⁹⁰ (*mu'ṭī sh-shay lā yakūnu fāqid^m lah*).

Ces Perfections sont ensuite Perfections de l'Existence au niveau de l'Unité (*aḥadiyya*), négativement conditionnée et excluant la présence de tout autre. C'est à ce niveau que l'on peut répéter après l'Imam Ṣādiq : « *Le savoir étant Son Essence sans qu'il y ait de connaissable, l'ouïe étant Son Essence sans qu'il y ait d'audible...* ». Là encore nous sommes incapables d'opérer la moindre distinction, parce que l'Existence exclut, à ce niveau, toute altérité et toute multiplicité même conceptuelle. A ces niveaux nous ne pouvons que transférer des Attributs qui n'apparaissent comme distincts qu'au niveau de l'Unicité (*wāḥidiyya*). Nous les transférons sans qu'ils soient pour autant des Noms ou des Qualifications de l'Indicible, puisque nous avons vu qu'au niveau de l'Essence, d'abord, il n'y a ni nom, ni forme, ni condition aucune — alors que nous n'avons d'idée que conditionnée —, et qu'au niveau de l'Unité, ensuite, s'il y a bien un Nom en tant que l'Essence se manifeste à Elle-même, c'est un Nom qui Lui est réservé, un Nom qui ne peut être nommé.

C'est au niveau de l'Unicité, qu'apparaissent les Noms et Attributs, en même temps que leurs objets qui sont les déterminations immuables, apparition qui n'est autre que la manifestation de l'Existence à Elle-même — car il n'y a toujours pas autre qu'Elle à ce degré, et la multiplicité n'y est que de concept — sous le voile de Ses perfections, c'est-à-dire de toutes les possibilités de manifestation qu'Elle comprend en Elle-même. Mais la manifestation de l'Existence ne s'arrête pas à ces degrés métaphysiques. La divine Activité de l'Existence est d'apparaître et de Se manifester par la sainte Effusion de l'Existence qui donne existence à toutes choses : cette Existence qui se déploie est elle aussi qualifiée de tous les Noms et Attributs divins, envisagés cette fois au niveau de l'Activité divine et non plus de l'Essence. Sont enfin quali-

387. IMAM 'ALĪ, *Nahdj al-balāgha*, p.39.

388. IMAM SADIJĀD, *Ṣaḥīfa sadijādiyya*, du 'ā' 32, p.168.

389. Voir EBRAHĪMĪ DĪNĀNĪ, *Qawā'ed-e kollī-ye falsafī*, II/596-607, *al-wādjīb li-dhātih wādjīb^m min djam'ī d-jihātih*.

390. *ibid.* II/494-500.

fiés par ces perfections tous les degrés d'existence de tous les mondes de l'univers, qui ne sont autres que les multiples déterminations et apparitions de l'Existence qui se déploie.

Ainsi, de même que tous les degrés de l'existence, jusqu'aux dernières étapes de la manifestation en ce bas monde, sont les manifestations de l'Existence, de même tous les degrés de savoir sont les degrés manifestés du Savoir divin, tous les degrés de pouvoir et de vouloir sont les manifestations de Son pouvoir et de Son vouloir, tous les degrés d'ouïe et de vue sont les apparitions de Son ouïe et de Sa vue... Ce point fondamental est à la base de la solution de bien des problèmes tournant autour de la question de la prédestination. Il est pourtant trop tôt pour aborder ces thèmes ; il s'agit pour le moment d'établir les Perfections-Mères elles-mêmes, envisagées principalement à deux niveaux :

« [1.] Le niveau des Noms et Attributs essentiels, puisque démonstration a été faite que la Sainte Essence de l'Être nécessaire est, sous un rapport unique et un aspect purement non-composé, toutes les perfections et la synthèse de tous les Noms et Attributs : toutes les Perfections, Noms et Attributs de Majesté et de Beauté, relèvent de l'existence non-composée et tout ce qui est en dehors de l'existence est manque, déficience et inexistence. Et comme Sa Sainte Essence est pure Existence et Existence pure, Elle est pure Perfection et Perfection pure : tout entière Savoir, tout entière Pouvoir, tout entière Vie³⁹¹.

[2.] Le niveau des Noms et Attributs d'activité, qui est celui de l'apparition avec les Noms et Attributs essentiels et le degré de la manifestation avec les Attributs de Majesté et de Beauté. C'est le niveau [que l'on appelle, entre autres,] : niveau de « l'être-avec sustentateur » (*ma'iyyat-e qayyûmiyye*) [en référence aux versets] « Il est avec vous [où que vous soyez] » (Cor. 57.4), « il n'est pas d'entretien à trois sans qu'Il soit le quatrième » (Cor. 58.7) ; niveau de la « face de Dieu » [en référence à] « où que vous vous tourniez, là est la face de Dieu » (Cor. 2.115) ; niveau de « la luminosité » [car] « Dieu est la lumière des cieux et de la terre » (Cor. 24.35) ; niveau de « la volonté universelle » (*mashiyyat-e mo'laqe*) [car] « vous ne voulez qu'alors que Dieu veuille » (Cor. 76.30) [et] « Dieu a créé les choses par la Volonté et a créé la Volonté par elle-même » (*uṣūl al-Kāfi*, I/110, Bâb al-irâda annahâ min şifâti l-fi 1, had.4, légère variante) ; et il y a encore pour cela d'autres termes techniques et dénominations dans la langue des gens de Dieu.

391 . Cf. ce hadîth de l'Imam Sâdiq, que la Paix soit avec lui : « *En vérité Dieu est Savoir sans ignorance, Vie sans mort, Lumière sans obscurité* » (*Tawhîd as-Şadûq*, p.137, Bâb al-'ilm, had.11)

Dit brièvement, le niveau de la volonté relevant de l'activité (*mashiyyat-e fe'liyye*) a une compréhension sustentatrice de tous les existants du Royaume [de ce monde] et de l'Empire de [l'au-delà] et tous les existants sont Ses déterminations — sous un aspect — et Ses manifestations — sous un autre aspect —. » (40 *hadiths*, p.598 ; cf. *Ādāb*, p.266)

« Les gens de la Connaissance et compagnons du Cœur considèrent le niveau de la manifestation par l'Effusion sanctissime comme le principe des Noms essentiels, et le niveau de la manifestation par l'Effusion sainte comme le principe des Attributs d'activité, et ils ne considèrent pas la manifestation par l'Effusion sainte comme *autre* (*ghayr*) [que l'Essence] ni comme [l'Essence] *même* (*'ayn*). » (40 *hadiths*, p.609)

« **Toute chose est disparaissante sauf Sa face (Cor. 28.88) : la face** (*wadjh*) qui subsiste après la disparition des déterminations et l'extinction des quiddités est l'aspect d'[existence] nécessaire qui est suspendue à Lui (*djihāt al-wudjūbi l-mutadalliyya ilayh*), [aspect] qui n'est pas indépendant pour sa constitution et sa concrétisation, qui n'a pas de statut propre et qui donc, sous cet angle, est Lui. » (*Sharḥ*, p.21)

Le Savoir

Les plus compréhensifs des Attributs essentiels de l'Existence sont, comme on l'a dit, la Vie et le Savoir. Il s'agit là de toute évidence de deux perfections de l'existence en soi : nous conférons la supériorité à ce qui nous paraît vivant sur ce qui nous paraît non-vivant, et à ce qui nous paraît plus vivant sur ce qui nous paraît moins vivant. La vie se manifeste pour nous par la conscience et la perception (*darrāk*) et par l'activité (*fa'āl*) que nous constatons dans ce que nous appelons les êtres vivants, êtres qui se hiérarchisent en fonction de l'intensité de cette perception et de cette activité. Mais ce ne sont là que des concomitants de la vie, des caractères qui nous permettent de déceler quelque chose qui, en soi, reste difficilement saisissable et définissable. Il semble que tout ce que l'on puisse dire pour définir le vivant en soi est qu'il s'agit d'un existant qui existe en lui-même par lui-même et pour lui-même (*fi nafsihi li-nafsihi bi-nafsih*) : exister *en soi-même*, c'est ne pas être l'existence d'une simple relation qui n'est que *par* les termes de la relation ; exister *pour soi-même*, c'est ne pas être un accident dont l'existence est existence *pour* son substrat ; exister *par soi-même*, c'est avoir une existence indépendante. Ainsi seule l'Existence absolue est véritablement le Vivant, car Elle seule est indépendante de toutes causes et donc véritablement Existence *par soi* ; ensuite, toute diminution d'intensité ou absence d'un des caractères évoqués sera la marque d'un éloignement plus grand de la vie, le signe que la vie fait une place plus importante à la mort et à l'inexistence.

L'Imam ne dit quasiment rien sur cet Attribut qui, en soi, ne donne, il est vrai, pas l'occasion de grandes digressions et qui pourrait presque être considéré comme un simple synonyme de l'existence, s'il n'y avait ce fait que nous établissons une distinction entre les existants en fonction de ce qui nous apparaît de cet attribut de vie. L'étude des Attributs s'attache donc essentiellement à ces concomitants de la vie que sont la conscience et l'activité. La connaissance que l'Existence a d'Elle-même est une conscience présente au niveau même de l'Essence, donc une connaissance qui ne fait rien intervenir d'autre que l'Essence Elle-même. Personne parmi les théologiens, philosophes et gnostiques, n'a jamais soutenu, semble-t-il, que cette connaissance pourrait être par l'intermédiaire d'une représentation de l'Essence pour Elle-même, ce qui poserait le problème de l'introduction de la multiplicité au sein de l'Essence Une. C'est bien par contre ce problème qui apparaît dès qu'il est question de la connaissance qu'a Dieu de tout ce qui est autre que Lui-même. L'Imam aborde ce point à propos du hadith déjà cité où il est dit que : « *Dieu, notre Seigneur tout-puissant et majestueux, était de toute éternité, le savoir étant Son essence sans qu'il y ait de connaissable, l'ouïe étant Son essence sans qu'il y ait d'audible, la vue étant Son essence sans qu'il y ait de visible, [...] ; puis lorsqu'il adventa les choses et que le connaissable fut, de Sa part, le savoir se posa sur le connaissable, l'ouïe sur l'audible, la vue sur le visible [...]* »

« Parmi les nobles questions auxquelles [l'Imam Sâdiq, que la Paix soit avec lui] a fait allusion dans ce noble hadith, il y a celle du Savoir éternel [que Dieu a] de Ses causés avant l'existenciation (*'elm-e qabla l-âdjâd*), dont le fond et la nature sont l'objet d'une immense divergence : est-il global ou détaillé ? l'Essence même ou surajouté à l'Essence ? avant l'existenciation ou accompagnant l'existenciation ? [...] »

Sache que ce qui est établi pour les maîtres de la démonstration et les compagnons de la gnose est ce que [l'Imam Sâdiq] a indiqué dans ce noble hadith : que le Savoir de ce qui est objet de savoir est avant l'existenciation, de toute éternité, et qu'il est l'Essence même ; et [l'Imam] a indiqué que Son savoir est détaillé par le fait qu'il [voit] et entend les choses là où il n'y a pas de chose visible ou audible, car il est clair que la vue et l'ouïe sont la perception détaillée des choses visibles et audibles³⁹². Il a encore fait allusion au

392. Il n'est pas possible d'entendre l'Ouïe, la Vue et les autres Attributs comme des "capacités" d'entendre, de voir, etc., qui qualifieraient Dieu éternellement mais n'entreraient en quelque sorte en service que lors de l'apparition de leurs objets. Ce n'est pas possible parce que cela impliquerait en Dieu une potentialité qui devrait être actualisée, or l'Être nécessaire l'est sous tous les rapports et aspects : Il est donc pur acte, sans la moindre trace de possibilité. De ce fait tout Attribut est en acte, et s'il a l'Ouïe et la Vue c'est qu'Il entend et voit, non pas qu'Il a la possibilité d'entendre et de voir.

Savoir détaillé là où il dit « *puis lorsqu'Il adventa les choses et que le connaissable fut, de Sa part, le Savoir se posa sur le connaissable* » : ce qui signifie que le Savoir n'a pas eu une nouvelle réalisation après l'existenciation mais que, déjà réalisé, il s'est posé sur le causé — nous expliquerons par la suite ce que signifie que le Savoir se pose sur l'objet du Savoir —. » (40 *hadiths*, p.610)

Ce qu'on a dit du Savoir divin

Les positions divergentes auxquelles fait allusion l'Imam sont nombreuses (voir S.DJ.ÂSHTIYÂNÎ, *Sharḥ-e moqaddeme-ye Qayṣarî*, p.281-295), trois ou quatre étant les plus importantes.

La première est celle d'Ibn Sînâ pour qui la science que l'Essence a d'Elle-même suscite l'effusion en Elle des *représentations* de tous Ses causés. Dieu a donc une science totale de l'ordre idéal (*an-nizâm al-atamm*) du monde avant de l'existencier, et c'est en raison et en fonction de cette connaissance de l'ordre idéal, conséquente à Sa connaissance de Lui-même, qu'Il produit le monde : Son activité est donc le fait d'un sage savoir précédant le passage à l'acte et c'est pourquoi Il est ce que l'on appelle un *agent par providence* (*fâ'il bi-l-'inâya*)³⁹³. Les problèmes que pose cette vision d'un Savoir divin par représentation et postérieur au niveau de l'Essence même, sont considérables (*Moq.*, p.298-302, 306-309). En particulier cela implique qu'il y ait au niveau de l'Essence un savoir encore en puissance, donc un aspect de possibilité en l'Etre nécessaire ; que cette perfection soit donc surajoutée à l'Essence ; que l'Essence soit lieu d'inhérence pour Ses causés, puisqu'il est précisé que ces représentations sont des accidents et qu'il leur faut alors un substrat ; que les premiers causés du Principe soient de simples concepts au lieu d'être des existants, et multiples alors que leur cause est une et non-composée ; que l'existenciation implique l'intermédiaire de causés préalables et qu'elle n'est donc pas réellement providentielle puisqu'il n'y a pas connaissance de ces causés préalables avant leur production ; qu'il n'y a pas vraiment connaissance de l'ordre du monde et de l'enchaînement des causes et effets, puisqu'il ne s'agit que d'une connaissance conceptuelle et qu'il n'y a pas de causalité entre les concepts ; que Dieu n'ait pas connaissance des réalités individuelles puisque les concepts sont toujours des universaux ; etc.

En fait, il faut que toute effusion soit effusion de l'existence, pas de concepts, puisque la causalité et l'instauration concernent l'existence, et il faut

393. Dans le contexte de la philosophie avicennisante, le terme de providence est « dépourvu de toute idée de sollicitude d'un Dieu bon pour sa créature » (A.-M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, p.253). Dans ses *Ishârât*, Ibn Sînâ définit la providence comme « la compréhension par le savoir du Premier de tout et de ce qu'il faut que soit le tout afin d'être selon le meilleur ordre » (*ibid.*, traduction revue).

donc bien que les objets du Savoir divin, même avant l'existenciation, soient les existants eux-mêmes. En effet, l'affirmation selon laquelle *connaître une cause c'est connaître ses causés*³⁹⁴ n'a de sens qu'entendue en termes d'existences : connaître la quiddité d'une cause (la quiddité "feu", par exemple) ne permet en rien de connaître des causés réels (les effets de tel feu extérieur) ; de même savoir que telle chose est une cause ne nous dit rien de ses causés réels ; seule une connaissance présenteielle de l'existence d'une chose permet de connaître ses effets, tout comme notre connaissance de nous-mêmes est simultanément connaissance de nos propres effets. Une connaissance parfaite ne peut donc être que connaissance présenteielle de l'existence d'une chose, pas seulement d'une représentation de cette chose. C'est ce que dira le *Shaykh al-ishrâq*, Sohrawardî, qui considérera le Savoir divin comme une *relation présenteielle et illuminative entre la Réalité divine et les choses*, une illumination existentielle qui fait exister les choses en même temps qu'elle en est la connaissance par présence (*Moq.*, p.302-305). Cette simultanéité de la connaissance détaillée et de l'activité libre de Dieu en fait ce que l'on appelle un *agent par consentement* (*fâ'il bi-r-riḍâ*), pas par providence. En effet, de même que le causé est autre que l'Essence, la connaissance détaillée du causé, simultanée à son existenciation, est également autre que la connaissance de l'Essence à laquelle elle est donc postérieure, et la connaissance essentielle n'est, elle, que synthétique.

Khwâdje Naṣîr Ṭûsî a, semble-t-il, hésité entre cette position et une tentative de synthèse avec celle d'Ibn Sînâ (*Moq.*, p.281-286, 306-309). Le problème en effet est que l'Être nécessaire l'est sous tous les aspects (*wâdjibu l-wudjûd wâdjibu l-wudjûd min djamî'i l-djihât*) et doit donc avoir toutes Ses perfections en même temps que Son existence, donc en Son Essence et non pas postérieurement, lors de l'existenciation. Pour éviter les conséquences désastreuses de la connaissance représentative professée par Ibn Sînâ, Khwâdje propose que le Savoir divin des causés soit connaissance présenteielle du premier causé, l'Intelligence première, connaissance qui ne fait qu'un avec la connaissance de l'Essence par Elle-même en raison de la concomitance réciproque de la cause et du causé. La connaissance des autres causés se fait par l'intermédiaire de leurs représentations dans l'intelligence première. Les problèmes ne sont donc pas tous réglés, puisque c'est à *tous les niveaux* que la connaissance du causé par sa cause ne peut relever de concepts et de quiddités, mais doit au contraire concerner ce qui est l'objet de l'instauration, à savoir l'existence.

Pour les gnostiques (*Moq.*, p.287-291), la connaissance de l'Essence par Elle-même implique la connaissance de toutes Ses perfections, autrement dit

394 . Voir EBRÂÛFÎMÎ DÎNÂNÎ, *Qawâ'ed-e kollî-ye falsafî*, III/345-352.

de toutes les possibilités de manifestation que comprend l'Existence en soi. Ce qui détermine chacune de ces Perfections, ou Noms divins, est une détermination immuable. Ces déterminations immuables apparaissent en tant que telles au niveau de l'Unicité — qui est le niveau du Savoir divin détaillé — manifestées par l'Effusion sanctissime. Mais si ces déterminations ne sont pas purement inexistantes, elles n'ont pas pour autant d'existence propre : elles sont dans un état qui leur est propre et qui est qualifié de *présence immuable* (*thubût*). Présentée telle quelle, cette solution n'est pas satisfaisante pour trois raisons : d'abord le fait que le Savoir détaillé n'intervient qu'à un niveau postérieur à l'Essence en soi ; ensuite le fait qu'il apparaît comme une connaissance *des déterminations* en elles-mêmes, ce qui en ferait une connaissance de quiddités, autrement dit un savoir conceptuel ; enfin, cette présence de quiddités distinctes à la fois du néant et de l'existence semble conférer une réalité propre à la quiddité, autre que le fait d'être seulement l'expression des limites des existences. Cette présentation entraîne ainsi une compréhension qui n'est certes pas conforme aux contemplations des maîtres qui l'ont exposée, mais une pratique approfondie dans le domaine de la démonstration et du mode d'expression qui en relève leur faisait défaut et ils n'ont pu, ni préciser sans ambiguïtés la manière dont il fallait entendre leur enseignement, ni en tirer toutes les conséquences.

« Il reviendra donc en propre à Âkhûnd Mollâ Şadrâ de traiter de manière accomplie la question du Savoir divin détaillé au niveau même de l'Essence, avant l'existence des choses, de même que d'exposer les degrés du Savoir relevant de l'activité de la Réalité divine (*'elm-e fe'li-ye Haqq*) — [degrés] qui sont les pages du monde de l'existence — de manière telle que toutes les réalités changeantes et mouvantes sont consciemment connues par la Réalité divine (*mashhûd-e Haqq*) sans qu'il y ait changement et passion en Son savoir et en Sa conscience » (*Moq.*, p.293).

Le Savoir synthétique détaillé

Bien qu'il ait d'abord, dans *al-Mabda' wa l-ma'âd*, accepté la thèse de Sohrawardî (*Moq.*, p.309-310), Mollâ Şadrâ démontrera ensuite la théorie du « dévoilement détaillé au sein même du savoir synthétique et non-composé » (*al-kashf at-tafşîlî fî 'ayni l-'ilmi l-basîti l-idjmâlî* ; voir *Moq.*, p.314-329, *Sharh*, p.116-122, *Âdâb*, p.266, 40 *hadiths*, p.599, 611-616). Le fondement de sa démonstration est le principe de la réalité non-composée (voir *Asfâr VI/263-277*) : puisque la pure Existence est, en Sa pure unité et sans la moindre composition, toutes les perfections — c'est-à-dire toutes les existences, car chaque existence est une réalité positive, donc une perfection — et que seul échappe à la compréhension de Son existence ce qui est manque, déficience et inexistence, autrement dit ce qui n'est rien ; puisqu'alors tous les degrés d'existence sont vis-à-vis de l'Existence pure dans le rapport des de-

grés imparfaits vis-à-vis du degré parfait — tous les degrés imparfaits étant contenus dans le degré parfait de manière synthétique, c'est-à-dire sans que la perfection soit pour autant *composée* de la multiplicité de ces degrés imparfaits — ; de ce fait, la connaissance de la Perfection absolue est connaissance de toutes les perfections, autrement dit de *tout ce qui existe*, et donc la connaissance que l'Existence a d'Elle-même en Son Essence est *tout autant et simultanément* connaissance de toute existence, sans que la moindre parcelle d'existence échappe à cette connaissance, et sans pourtant qu'il y ait en cette connaissance la moindre trace de multiplicité ; or comme Son existence est en elle-même Sa propre connaissance, *Son existence est aussi en soi connaissance de tout, avant même que quoi que ce soit n'existe* (voir *Sharh*, p.117, 40 *hadiths*, p.610-611).

Cela permet alors de « reformuler la doctrine [des soufis accomplis] de manière correcte et en adéquation avec les principes de la philosophie (*al-hikmat al-bahthiyya*) » (*Asfâr VII/280-290*, la citation se trouve p.284). Toutes les existences déterminées sont bien immuablement présentes dans l'Existence illimitée et connues par Elle, mais *en tant qu'existences, pas en tant que déterminations*. Toutefois elles n'ont pas d'existence propre, elles ne sont pas présentes en tant qu'existences déterminées, mais seulement en tant qu'elles sont synthétiquement comprises dans une Existence unique et non-composée : on peut donc dire qu'elles sont distinctes du néant et de *leur existence propre*, et non pas de l'existence de manière absolue, car *elles existent bien, mais de l'existence de l'Essence, pas de la leur*. Enfin cette connaissance de toutes ces existences déterminées est réalisée au niveau même de l'Essence, c'est-à-dire de l'Existence illimitée *en soi*, puisqu'elle est incluse dans la connaissance synthétique que l'Existence illimitée a d'Elle-même, tout comme ces existences limitées sont incluses en Elle. Et la connaissance détaillée ne peut y être en puissance, car il n'y a rien en puissance dans le Nécessaire, ou sinon il faudrait admettre qu'il y ait en Lui une possibilité qui attende d'être développée et un manque qui demande à être comblé. Ce que l'on appelle alors niveau de l'Unicité, c'est le niveau de la prise en compte de ces existences déterminées *sans leur détermination*, ou plutôt comme comprenant en elles leurs déterminations *à l'état de possibilités de détermination*, pas en tant que déterminations actuellement réalisées, car ces déterminations ne seront réalisées *par incidence* que lors de la réalisation *par essence* de ces existences déterminées ; en dehors de cela, c'est-à-dire en elles-mêmes, elles ne sont rien du tout, donc rien qui pourrait être connu *en soi*³⁹⁵.

395. Autrement dit, les existences déterminées sont *actuellement* comprises dans l'Existence illimitée, mais leurs déterminations ne sont pas *actuellement* réalisées : elles ne sont *actuellement* que des *possibilités de détermination* qui seront *actualisées* en tant que

Autrement dit, au niveau de l'Essence absolument indéterminée, le Savoir est absolument indéterminé, et l'on ne saurait le déterminer comme synthétique ou détaillé : il est au-delà de l'un comme de l'autre, mais il n'exclut rien, ni l'un, ni l'autre. Au niveau de l'Unité, négativement conditionnée par l'exclusion de tout autre, cette même et unique Conscience — car il n'y a pas plusieurs savoirs comme il n'y a pas plusieurs existences — est connaissance synthétique de l'Essence par Elle-même. Enfin, au niveau de l'Unicité, l'Existence se manifeste a Elle-même toutes les existences déterminées comprises actuellement en Elle, connaissance détaillée qui est par essence celle des existences et par incidence celle de leurs déterminations possibles. Et ces trois niveaux du Savoir sont absolument éternels et immuables, car il n'y a pas de temporalité ni de changement en l'Être nécessaire. Bref, comme la connaissance que Dieu a de Lui-même n'est autre que Son existence même, et comme toutes les existences existent par et en Son existence, elles sont toutes simultanément connues de Lui au niveau de Son Essence avant même d'apparaître en elles-mêmes à quelque niveau que ce soit, et de même qu'elles existent toutes par une seule et même Existence non-composée, de même elles sont toutes connues par un seul et unique Savoir sans composition qui est la connaissance de l'Existence par Elle-même. (voir *Sharh*, p.118-120, 40 *hadiths*, p.611).

« S'il n'y avait pas ce savoir non-composé en la présence de l'Essence, rien ne se concrétiserait de la présence de l'Unicité — [présence] des Noms et Attributs —, ni des déterminations immuables réalisées en la présence du Savoir par l'Amour essentiel, ni des déterminations existantes [à l'extérieur]. » (*Sharh*, p.119)

En effet, l'activité de Dieu n'est pas comme celle d'un ouvrier qui travaille des matériaux, mais plutôt de l'ordre de l'activité de notre esprit : nos connaissances sont toutes rassemblées dans notre intelligence synthétique (*'aql basit idjmâli*) et de là nous les produisons — lorsque l'on en a besoin pour expliquer quelque chose par exemple — sous forme d'une pensée détaillée et explicite, qui précède encore l'énonciation même, mais il faut bien que tous ces détails soient présents au niveau synthétique — et plus encore en notre tréfonds avant même cette première apparition en l'intelligence synthétique —, car la pensée détaillée est la manifestation et le développement de

déterminations lorsque ces existences seront *effectivement* déterminées par elles. Les déterminations sont alors à chaque niveau connues *par incidence et dans la mesure de leur existence* : au niveau de l'Unicité, elles sont connues en tant que possibilités de détermination des existences limitées telles qu'elles sont comprises dans l'Illimité, autrement dit en tant que déterminations possibles de ces existences actuellement non déterminées par elles ; au niveau de la manifestation, elles sont connues en tant que déterminations des existences particulières ; et en elles-mêmes, elles ne sont jamais rien pour être connues sous ce rapport.

l'intelligence synthétique, pas une acquisition ou une fabrication de détails, et il en va à plus forte raison ainsi de l'intelligence synthétique qui n'est pas invention mais manifestation de ce qu'il y a de plus profond en nous.

« On dit que le champ des déterminations (*safhe-ye ta'ayyonât*) est par rapport à la Sainte Essence de la Réalité divine toute de majesté dans le rapport du mental à l'âme humaine qui, par simple vouloir, existencie et fait apparaître ce qui est occulté en son identité. Ainsi tout le cycle de la réalité est compris dans le Savoir : c'est de là qu'il apparaît et c'est là qu'il retourne, **« en vérité nous sommes à Dieu et en vérité vers Lui nous retournons »** (Cor. 2.156). Dit de manière plus explicite : la connaissance de la raison et de la cause totale d'une chose [c'est-à-dire de la cause qui est telle que, lorsqu'elle se produit, cette chose ne peut manquer de se produire] implique la connaissance de cette chose. [...] Comme toute la chaîne des causes et effets aboutit à la Sainte Essence, Principe des principes, et que la Réalité suprême a connaissance de Son Essence, cause de tous les existants, Il a, en tant qu'Il est cause, également connaissance des causés. » (40 *hadiths*, p.611-612)

A propos de tout cela on peut faire plusieurs remarques. D'abord que le Savoir divin est une connaissance présente et que ce qui est donc connu de Dieu, c'est la chose dans la totalité de sa réalité, c'est-à-dire dans son existence, et non pas seulement une idée qui ne fait que la représenter. Cela ne veut pas dire que les concepts et idées que nous avons ne sont pas connus de Dieu, de sorte que quelque chose échapperait à Son savoir et que je pourrais affirmer ma domination exclusive sur un certain domaine. Notre connaissance représentative est, ne l'oublions pas, un mode de connaissance présente et existentielle, seulement au lieu de la chose elle-même, c'est une image ou une idée d'elle qui nous est présente. Dieu a donc une connaissance présente de ces existences mentales que sont nos représentations — y compris de celles qui ne sont que le produit de nos illusions, comme l'"existence d'un associé de Dieu", par exemple — en même temps qu'il a la connaissance présente de nos existences, parce que ces représentations ne sont que des déterminations de notre propre existence.

On peut ensuite remarquer que le Savoir divin est un savoir actif (*fi'li*) et non passif (*infi'âlî*), en ce sens qu'il n'est pas l'effet de quelque chose qui lui serait extérieur, mais qu'il est au contraire cause de la manifestation des effets. Au départ il n'y a que l'Existence, **« le Savoir étant Son Essence, sans qu'il y ait de connaissable »** et ce Savoir est lui-même la cause de l'existence des connus, produits par une relation illuminative :

« Le Suprême est agent par providence [c'est-à-dire qu'Il agit en fonction d'un savoir préalable de ce qu'Il va produire comme Son effet] et par manifes-

tation (*bi-t-tadjalli*) [car ce savoir n'est autre que Lui-même et que l'effet produit est donc Sa propre manifestation]³⁹⁶ ; c'est donc l'attachement même de Son savoir qui est le principe des objets de Son savoir (*nafsu ta'alluqi 'ilmih mabda^{an} li-ma'lûmâth*), et ce sont eux qui sont conséquents à Son savoir, et non pas le contraire comme dans les savoirs passifs. » (*Talab*, p.125)

« [Donc, contrairement à ce qu'enseigne Ibn 'Arabî, voir *Ta'liqât*, p.244] Son savoir n'est pas conséquent à l'objet du savoir (*laysa 'ilmuhu tâbi^{an} li-l-ma'lûm*), ni en ce qui concerne le Savoir essentiel, ce qui est clair, ni en ce qui concerne le Savoir relatif à l'activité d'apparition (*'ilm zuhûri fi'lî*), cela parce que l'Effusion illuminative, l'Existence qui se déploie, précède les quiddités et les déterminations. »³⁹⁷ (*Ta'liqât*, p.274)

L'attachement du Savoir à ses objets

Tout comme le Savoir divin essentiel est un Attribut de l'Existence en soi, le Savoir divin des choses après leur existenciation est un Attribut de l'Existence qui se déploie. L'Activité divine est effusion de l'existence, et comme tous les Attributs essentiels de l'Existence se retrouvent à tous les niveaux d'existence, cette effusion est tout autant savoir qu'existence, et elle est donc connaissance de tout ce qui est effusé. Cette Connaissance relevant de l'Activité divine n'est donc pas une nouvelle connaissance, mais la manifestation du Savoir essentiel, tout autant que l'Existence qui s'épanche est la

396 . Sur les divers types d'agents et sur l'activité divine voir *Manzûma*, p.106-108.

397 . Le propos d'Ibn 'Arabî peut être justifié si on l'entend comme signifiant seulement l'existenciation des choses en conformité à leurs déterminations immuables : Dieu existencie les choses conformément au savoir qu'Il a d'Elles, or ce qu'Il sait d'elles, c'est ce qu'est depuis toujours leur détermination immuable ; Sa volonté est donc déterminée par Son savoir qui est lui-même déterminé par la chose sue. Autrement dit, on ne considère que la relation du Savoir à son objet, mais on n'envisage pas alors que cette relation est une relation illuminative, et l'on ne prend donc pas en compte la Source de cette illumination, qui est le Savoir identique à l'Essence. L'expression est ainsi partielle et déficiente, et il faudrait la compléter en précisant que l'apparition des déterminations immuables est conséquente à la connaissance de l'Essence par Elle-même, donc que le Savoir n'est pas leur fruit, mais qu'elles sont elles le fruit du Savoir. On peut trouver cette précision dans un passage de *Qaysari* (p.17) que M.R.Qomshe'i explicite ainsi : « le Savoir fait partie des Attributs qui ont une relation (*dhât al-iqâfa*) et qui peuvent être considérés de deux manières : en eux-mêmes et sous le rapport de la relation qui leur est un accident. Sous le premier rapport, ils sont l'Essence divine Elle-même : ils ne suivent rien et, même, ils sont suivis. Sous le second rapport, le Savoir et les autres Attributs ayant une relation — comme le Pouvoir et le Vouloir — suivent ce avec quoi ils sont en relation. » (édition annotée à paraître du *Commentaire de Qaysari*, préparée par S.Dj.Âshtiyâni, n.68 p.56 de l'épreuve d'édition). — M.Chodkiewicz me faisait remarquer que 'Abd al-Karîm Djîlî avait déjà soulevé des objections contre la formulation akbarienne dans son *Insân Kâmil (Ja'at al-'ilm*, 1/46), objections que l'Emir Abd el-Kader s'était attaché à réfuter dans ses *Mawâqif (mawqif* 346, en particulier p.1115).

manifestation de l'Existence : « *Dieu était et rien d'autre que Lui*, déclare l'Imam Bâqir, que la Paix soit avec lui, *et Il savait de toute éternité ce qui allait être : Son savoir de cela avant que ce ne soit est donc comme Son savoir de cela après que ce soit* » (*uṣūl al-Kâfi* I/107, Bâb ṣifâti dh-dhât, had.2, cité dans *Sharḥ*, p.117).

« Sache que, ainsi que cela a été indiqué précédemment, tous les existants *en tant qu'ils sont des existants* et les aspects existentiels de perfection *sous l'angle de la perfection* sont connus et dévoilés pour l'Essence sainte de la Réalité suprême par une connaissance essentielle non-composée et un éternel dévoilement unique, et ce dévoilement, dans sa non-composition et dans sa parfaite unité, est détaillé au point que, de toute éternité et pour toute éternité, aucune parcelle des cieux spirituels et des terres corporelles n'est hors de la compréhension de Son savoir. Ce savoir et dévoilement est de toute éternité et *il est* la Sainte Essence Elle-même.

Les objets de savoir, [si ce sont] les déterminations et limites — qui se ramènent à l'inexistence et à la déficience —, elles trouvent une réalisation par incidence (*tahaqqoq be-l-'arad*) après l'existenciation et deviennent par incidence objet de l'attachement du Savoir : cet attachement par incidence est postérieur à l'existenciation. [L'Imam Šâdiq, que la Paix soit avec lui] a fait allusion à ce sens dans le noble hadith, là où il dit : « *Puis lorsqu'Il advient les choses et que le connaissable fut, le savoir, de Sa part, se posa sur l'objet du savoir* ».

Une [autre] éventualité est que cette expression soit une allusion au Savoir qui relève de l'Activité, laquelle se produit par l'Effusion sainte, et que ce qui est visé par "l'objet du savoir" soit *les objets du savoir par essence*, qui sont les identités existentielles liées à l'Effusion sainte et à la manifestation de la lumière qui apparaît.

Donc, selon la première éventualité, le sens de l'expression serait : « *Lorsqu'il S'est manifesté par Sa sainte Effusion et que le monde est apparu par incidence, le Savoir s'est porté sur l'objet du savoir, c'est-à-dire l'Effusion est apparue dans le miroir de l'effusé par incidence [les quiddités qui constituent le monde étant comme les miroirs dans lesquels se reflète la lumière de l'Effusion à la mesure de chaque miroir]* ». Selon la seconde éventualité ce serait : « *Lorsqu'il S'est manifesté par Son Effusion sainte et que l'existence du monde est apparue par essence — c'est-à-dire pas sous le rapport du lien à autre chose (be-lâ ḥaythiyye taqyîdiyye) [contrairement à la quiddité qui n'existe que sous le rapport de son lien à l'existence] —, l'Effusion s'est portée sur l'effusé par essence* ».

Dans les deux interprétations, cette manifestation par l'Effusion sainte n'est pas soumise aux événements temporels et aux changements, et l'activité d'existenciation de la Réalité suprême est libre et pure de toute trace d'adventicité et de changement, et même de détermination et de limitation [car

ce qui effuse de l'Existence, c'est l'Existence qui se déploie, et non pas les déterminations elles-mêmes en tant que limitations ; or l'Existence qui se déploie est en elle-même indéterminée : elle comprend — sous leur aspect existentiel — toutes les possibilités de détermination qu'elle va manifester, mais elle n'est pas touchée par ces déterminations]. De même que le Savoir essentiel est non-composé sous tous les aspects et comprend tous les rapports, le Savoir relevant de l'Activité — qui est le vrai Signe de la Réalité divine (*āy-e ḥaqīqī-ye Ḥaqq*), l'apparition du Savoir essentiel et son miroir — est totalement non-composé, absolument un et comprend tout le cycle de la réalité sans qu'il y ait en lui de détermination, de modification, ni de composition. Tout ce que l'on peut en dire, c'est qu'il est essentiellement sustenté par la Sainte Essence sublime (*motaqawwem be-dh-dhât be dhât-e moqaddas-e kebriyâ* ?), qu'il est pur et simple attachement (*nafs-e ta'alloq-e maḥḍ*) et que pour cette raison il est éteint sous la sublimité de la Réalité divine et n'est que présence auprès du Maître de Majesté — c'est pourquoi on le considère comme savoir de la Réalité divine — ; [cela] tout comme l'existenciation même par l'âme intelligente (*nafs-e nâteqe*) des réalités intelligibles dans le monde de l'intelligence et des formes imaginales (*mothol-e khiyâliyye*) sur le plan de l'imagination est le savoir relevant de l'activité de l'âme, éteint en l'essence [de l'âme] : les philosophes ont dit que le rapport de l'étendue de ce qui est (*safhe-ye nafs al-amr*) à la Réalité divine est comme le rapport des formes cognitives à l'âme [l'âme et son activité de connaissance n'étant pas elles-mêmes soumises aux déterminations et aux modifications des multiples objets de connaissance produits par cette activité].

Du fait de cette compréhension, de cette extension, de cette non-composition, de cette pénétration, on a dit que la Réalité suprême connaît les choses individuelles (*djoz 'iyyât*) par connaissance universelle (*be 'elm-e kollî*), c'est-à-dire que le fait pour l'objet du savoir d'être individuel, compris et limité n'est pas cause de limitation dans le savoir. Le Savoir est donc compréhensif, éternel, non-limité dans le temps et immuable, tandis que l'objet du savoir est compris, adventé, limité et changeant. Ignorant la manière de parler de ceux [qui enseignaient cela], certains ont pensé qu'ils niaient la science des choses individuelles et ont pris *individualité* et *universalité* dans leur sens courant selon l'usage des logiciens et lexicographes, inattentifs au fait que l'emploi des gens de la connaissance est autre (voir le chapitre « à propos de la terminologie gnostique », p.41s.). Les théoriciens (*ahl-e nazar*) les ont parfois suivis, et c'est des gens de la connaissance que les philosophes ont pris cette idée concernant le savoir de l'Être nécessaire³⁹⁸, *djalla smoho wa ta'âlâ sha'noh.* » (40 *hadiths*, p.615-616)

398. Voir par exemple dans la métaphysique du *Shifâ'* (p.359) : « L'Être nécessaire n'intelligé toute chose que selon un mode universel, et malgré cela aucun chose particulière

Le secret du Savoir universel

Ce dernier point est d'une extrême importance, et il a échappé même à des maîtres de l'envergure de Fanârî qui écrit que « Son savoir est universel pour l'universel et individuel pour l'individuel » (p.60).

« Au contraire, répond l'Imam, Son savoir de l'universel et de l'individuel, du compréhensif et du compris, de l'Intelligence [première] et de la *materia* est universel et compréhensif, d'une façon unique sans différence de rapport, ni priorité. Le Suprême connaît les choses individuelles de façon compréhensive et universelle, la limitation et l'individualité étant du côté de l'objet connu, pas du Connaisseur. » (*Ta'liqât*, p.274) « En effet, l'aspect supérieur de toute réalité [son existence même] est absolu, acte pur et pure universalité, et les spécificités individualisantes (*tashakhkhusât*) visibles et les déterminations connues sont du côté inférieur et créaturel, du monde de la séparation pas de la synthèse. » (*Miṣbâḥ*, nûr 15 p.54)

Ce Savoir est connaissance de l'universalité de toute réalité parce qu'il est connaissance de l'existence même de toute réalité telle qu'elle est comprise dans l'Existence pure, donc *sans trace* d'aucune de ses limitations et déterminations qui n'ont aucune place au sein de l'Existence. Cela n'empêche donc pas ce Savoir d'être un savoir des réalités individuelles ; au contraire, on peut même dire que « le dévoilement et le détail du Savoir essentiel est, par rapport au Savoir relevant de l'activité, supérieur et plus intense » (*Âdâb*, p.267). Le moindre détail est compris dans ce savoir synthétique, mais pas la limitation de ce détail, qui en est au contraire exclue car toute inexistence est exclue de l'Existence, et cela ne limite en rien l'Existence ni Son savoir, bien au contraire³⁹⁹. C'est sans doute à ce point que fait allusion l'Imam lorsqu'il suggère, sans développer, que le débat entre le *Shaykh al-ishrâq* et Khwâdjé Naṣîr d'une part — professant un Savoir *synthétique* au niveau de l'Essence et *détaillé* au niveau de l'activité — et d'autre part Mollâ Ṣadrâ — considérant le détail au sein même du Savoir synthétique de l'Essence — n'est qu'une querelle de mots et que « l'esprit de leurs propos se ramène à une même chose » (*40 hadiths*, p.599 ; cf. *Serr*, p.21, *Âdâb*, p.266-267). Si l'on entend par Savoir synthétique un Savoir « qui exclut les limites », et par Savoir détaillé la connaissance par incidence de ces limites après l'existenciation des

ne Lui échappe : « **Pas la moindre particule dans les cieux ou sur terre ne Lui échappe** » (Cor. 34.3). C'est là une chose étonnante dont la conception exige un esprit subtil. »

399. Il faut d'ailleurs remarquer que si les choses devaient être dans le Savoir divin avec leur limite, il faudrait admettre, soit que ce Savoir ne soit que conceptuel et représentatif — et il ne serait plus qu'un savoir de certaines apparences —, soit que toutes les choses soient dans ce Savoir telles qu'elles sont dans le monde : le Savoir divin ne serait alors plus qu'une gigantesque arche de Noé.

existences limitées, il n'apparaît effectivement plus de divergence entre les positions de ces maîtres.

Le secret de cette Connaissance universelle et compréhensive de tout détail individuel peut être rapporté au fait que tout effet est compris dans sa cause sans ses limitations propres et que donc la connaissance de la Cause des causes est, à travers toute la chaîne des causes et effets, connaissance de tous les effets sans leurs limitations. On peut aussi dire, en termes gnostiques, que : « Le Nom c'est le Nommé Lui-même, la forme des Noms — c'est-à-dire les déterminations — sont le Nom même ainsi que le Nommé, et l'ombre [de l'Existence] qui se déploie est la Réalité divine même et disparaît en Elle, sans absolument aucun statut ou indépendance » ; la connaissance du Nommé est donc aussi bien connaissance des Noms, de leurs concomitants et des concomitants de leurs concomitants jusqu'aux derniers, mais sans la moindre présence de limitations (voir *Sharḥ*, p.118).

Pour l'Imam il y a pourtant à cette connaissance un secret autre, au-delà de la chaîne des causes et effets, au-delà aussi de ces « expressions de concomitant, de Nom, d'idée et autres mots et expressions qui relèvent du niveau pédagogique » et que « les dévoilements et les démonstrations tout comme les contemplations et les connaissances intuitives contredisent et repoussent » (*Sharḥ*, p.118). Bien plus, ce secret « ne peut être compris à coup de démonstrations péripatéticiennes, de raisonnements philosophiques ou d'arguties théologiques » (*ibid.*), il relève de « la religion de l'Amant, distincte de toute autre » (Hâfez, cité dans *Âdâb*, p.267) parce qu'il s'agit de la relation exclusive (*widjha, râbita khâṣṣa*) qui unit toute existence directement à l'Existence et qui est le secret existentiel (*sirr wudjûdî*) de tout être (voir ci-dessus, p.41).

La jambe des argumenteurs est de bois.

Rien de moins stable qu'une jambe de bois.

(Rûmî)

Comme l'a bien dit le 'ârif de Shîrâz :

Prétentieux qui voulut venir où l'on contemple le secret,

La main occulte vint s'abattre sur le sein de l'indiscret,

A cette flamme, l'intellect voulut allumer sa lumière,

Jaillit l'éclair de jalousie qui vint consumer l'univers.

(Hâfez)

Cette science est réservée aux maîtres des compagnons du cœur qui bénéficient [des lumières] de la lanterne (*mishkât*) de la Prophétie et de la lampe (*miṣbâḥ*) de la Proche-amitié grâce aux pratiques ascétiques et spirituelles (*bi-r-riyâdât wa l-mudjâhadât*). » (*Sharḥ*, p.118)

« Les existences, avec tous leurs degrés supérieurs et inférieurs, sont reliées par la relation exclusive avec Dieu le Très-Haut sans aucun intermédiaire, car le limité est relié par son secret intérieur à l'Absolu, et bien plus : il

est l'Absolu Lui-même, d'une manière que connaissent ceux qui sont enracinés dans la connaissance. Notre maître, gnostique accompli, que Dieu maintienne son ombre au-dessus de la tête de ses disciples, disait : « *le limité en sa réalité intérieure, est le Nom réservé (al-ism al-musta'thar) et l'Occulte que seul Lui connaît, parce que sa réalité intérieure est l'Absolu, or c'est par sa détermination qu'il est apparu, pas par sa réalité : tout est donc présent auprès de Dieu sans intermédiaire aucun* ».

On connaîtra par là la pénétration de Sa science et la diffusion de Sa conscience (*sarayân shuhûdih*) par rapport aux choses, de sorte qu'Il voit leurs réalités intérieures comme leurs apparences, le Royaume [de ce monde] comme l'Empire [de l'au-delà], le monde inférieur comme le monde supérieur sans l'intermédiaire de quelque chose comme le professent ceux qui sont voilés (*al-mahdjûbûn*). Et il n'y a pas, en ce qui concerne l'apparition et la présence auprès de Lui, de différence d'intensité. Comme l'a dit le Commandeur des Fidèles [l'Imam 'Alî] que la Paix soit avec lui : « *Son savoir des morts du passé est comme Son savoir des vivants subsistants et Son savoir de ce qui est dans les cieux les plus élevés est comme Son savoir de ce qui est sur les plus basses terres* » (*Nahdj al-balâgha*, p.233).

Que l'on médite donc Sa parole : « *Nous sommes plus près de lui que vous* » (*Cor. 56.85*) « *et Nous sommes plus près de lui que la veine jugulaire* » (*Cor. 50.16*) « *et Il comprend toutes choses* » (*Cor. 41.54*) et même, il n'y a pas en réalité d'existence pour quoi que ce soit et absolument aucune identité pour un quelconque existant : Il est, Lui, l'Absolu et *Celui qui est totalement (al-Qayyûm at-tâmm)* ; réveille-toi donc du sommeil de l'inattention et sois au nombre des fidèles qui proclament l'Unité (*al-mu'minûn al-muwahhidûn*) ! » (*Sharh*, p.121-122)

L'Ouïe et la Vue

L'Imam ne dit pratiquement rien sur les Attributs d'Ouïe et de Vue, qu'il établit néanmoins comme des perfections de l'Essence bien distinctes. Nombre de philosophes et théologiens — y compris Shâhâbâdî (voir *Sharh*, p.94) — ont en effet voulu ramener ces deux Attributs à celui du Savoir (Sohrawardî ramenant au contraire le Savoir à l'Ouïe et à la Vue⁴⁰⁰) ainsi qu'ils le font aussi pour le Vouloir divin qu'ils considèrent comme n'étant autre que Son savoir de l'ordre idéal. Pour l'Imam, si cela signifie que ces Attributs sont pour Dieu sous un seul et même rapport, parce qu'il n'y a pas en Lui d'aspects différents, cela est vrai de tous les Attributs et il n'y a aucune raison de spécifier ceux-là (*40 hadiths*, p.613-614). Si par contre cela signifie que

400 . Voir Qoṭb ad-dîn Shîrâzî, *Sharh hikmati l-ishrâq*, p.366-385.

Dieu n'a ni Vouloir, ni Ouïe, ni Vue, mais que c'est tout simplement le Savoir que nous nommons parfois par ces trois autres termes, ces renvois d'un Attribut à un autre sont nuls et non avenus, et sont le fait d'une négligence des distinctions qui existent entre ces idées (40 *hadiths*, p.612) : lorsque l'on considère le niveau de la multiplicité des Noms, aucun d'entre eux ne se ramène à un autre (*Ta'liqât*, p.63).

L'ouïe et la vue sont bien en elles-mêmes des perfections de l'existence en soi parce que nous considérons naturellement tout existant qui en est doté comme supérieur à un existant qui en est dépourvu, et cette supériorité est en dehors de toute considération du savoir de cet existant. Il faut donc les attribuer à l'Existence absolue comme des connaissances distinctes du Savoir en lui-même, mais bien entendu en les dépouillant des oripeaux qui leurs sont attachés en ce monde conformément au double principe que l'on a vu précédemment. Les organes de l'ouïe et de la vue ne sont effectivement pas constitutifs de la réalité de ces attributs, car ils ne sont nécessités que pour l'apparition de ces attributs de l'âme dans le domaine de la nature et du corps physique, cela exactement de la même manière que le savoir est lié en ce monde à la présence du cerveau sans que cet organe soit pour autant constitutif de sa réalité. Ces limitations sont donc le fait du domaine physique, pas de ces attributs, et le problème comme sa solution sont identiques pour l'ouïe, la vue ou le savoir : il s'agit d'attribuer la réalité des qualités et de nier leurs limitations extérieures⁴⁰¹ (40 *hadiths*, p.613).

Ainsi l'Ouïe et la Vue sont, au niveau de l'Essence, l'Existence Elle-même, et cela bien que ces Attributs soient spécifiquement attachés à des objets particuliers : le Suprême est en Son Essence Savoir de tout connaissable, Ouïe de tout audible et Vue de tout visible (*Ṭalab*, p.30). Et de la même manière qu'il y a des niveaux multiples du Savoir divin, il y a des niveaux équivalents de l'Ouïe et de la Vue, comme de tous les autres Attributs de l'Existence. Au niveau de l'Unicité (*wāḥidiyya*), par exemple, la Parole est « la manifestation relevant de l'Amour qui manifeste ce qui est celé dans l'Occulte (*al-maknûn al-ghaybî*) aux présences des déterminations immuables » et parallèlement l'Ouïe est « une résonance (*muqâra'a*) spécifique entre cette manifestation [qu'est la Parole] et la manifestation relevant du Savoir qui en résulte » (*Ta'liqât*, p.64). Aux niveaux créaturels, ensuite, c'est l'ouïe et la vue des

401. Remarquons que tout ce qui est dit là pourrait aussi être dit tout aussi valablement des autres sens (odorat, goût et toucher). On peut alors supposer que si la Révélation a spécifié les sens de l'ouïe et de la vue, c'est peut-être en raison du fait que, contrairement aux autres sens, ils n'impliquent pas, pour le sens commun, de contact entre l'agent percevant et l'objet perçu : cela permet donc, dans une certaine mesure, d'éviter toute idée corporelle à propos de Dieu, tandis que cet écueil serait pratiquement inévitable en ce qui concerne les autres sens.

créatures qui est Son ouïe et Sa vue « dans le miroir du détail » (*Ta'liqât*, p.43) :

« Il n'est d'autre habitant dans la demeure que Lui, Ses attributs et Ses effets (*laysa fi d-dâr ghayruhu wa ghayru sifâtihi wa âthârihi dayyâr*) : il n'y a d'agent influent dans l'existence que Dieu (*lâ mu'aththira fi l-wudjûd illâ llâh*) et tout agent influent ou principe d'effets est une des apparences de Sa puissance et de Son activité : « **Point de force ni de puissance si ce n'est par Dieu le Très-Haut, l'Immense** ». C'est Lui l'agent influent dans Ses apparences créaturelles ; bien plus : Il est l'Oyant et le Voyant par notre ouïe et notre vue même, comme le savent ceux qui sont profondément enracinés dans le savoir et la connaissance. » (*Sharh*, p.94)

Le Pouvoir

Le Pouvoir (*qudra*) est un Attribut essentiel clairement établi par la Révélation et unanimement admis par les diverses écoles théologiques ou philosophiques — à l'exception, bien sûr, de celles qui rejettent toute notion d'Attribut, comme on l'a vu précédemment —. Il y a toutefois, entre ces écoles, divergence sur la manière dont il faut entendre ce Pouvoir. Pour les ash'arites, il s'agit de « la possibilité de faire ou de ne pas faire » (*shihât al-fi'l wa t-tark*), car si l'une des deux possibilités était déterminée en quelque manière, cela impliquerait pour l'Agent divin contrainte et obligation (*mûdjabiyya*), ce qui est tout le contraire du pouvoir. Il faut donc, selon eux, pour préserver la liberté divine, que Son choix soit sans autre raison que Son bon vouloir, ce qui les amène à accepter qu'il puisse y avoir dans l'Activité divine et dans l'ordre des choses « prévalence sans facteur de prévalence »⁴⁰² (*tardjih bi-lâ muradjjih*), ce qui revient en fait à admettre contre toute raison la possibilité de la réunion des contradictoires (*idjtimâ' an-nâqidayn*) — à savoir qu'il y aurait une raison d'être sans raison d'être —⁴⁰³. En réalité, fait

402 . A propos de cette traduction, voir la note 255.

403 . C'est encore pour préserver ce qu'ils s'imaginent être la liberté de l'Agent divin que de nombreux théologiens ont remis en question ce principe fondamental de la causalité qui veut que « tant qu'une chose n'est pas nécessaire, elle n'existe pas (*ash-shay' mâ lam yadjih lam yûdjad* ; voir ci-dessus, p.200), autrement dit que, tant que toutes les conditions de son existence ne sont pas réunies, une chose ne peut pas être, l'ensemble de ces conditions étant la cause totale de cette chose, telle que, dès qu'elle est, la chose est également. Ils ont alors développé les théories de la priorité (*awlâwiyya*) de l'existence sur l'inexistence au sein de certaines quiddités, de la prédominance sans raison d'être, ou encore établi une distinction entre les agents libres et non soumis à la loi précitée — « afin que ne soit pas fermée [selon eux] la porte du libre-arbitre pour l'Être nécessaire » —, et les autres agents, qui y sont soumis, — « afin que ne soit pas fermée la porte de l'établissement du Créateur [par la voie de la causalité] », « comme s'ils fondaient l'application du principe sur leurs

remarquer l'Imam, « ce transcendantalisme est de l'assimilationnisme et cette sanctification est une diminution » (*Sharḥ*, p.110). En effet c'est en nous que le pouvoir est possibilité de faire ou de ne pas faire, mais introduire ainsi la possibilité au sein même de l'Essence du Nécessaire est une pure incongruité — qui, de plus, impliquerait en Lui la composition de ce qu'Il est en acte et de ce qu'Il est en puissance. En fait la contrainte n'est pas ce qu'ils ont pensé :

« L'Agent contraint est celui dont l'acte est sans savoir ni vouloir, ou dont l'acte est contraire à son essence. Or le Savoir, le Pouvoir et le Vouloir du Suprême sont Son Essence même : Il est Un sous le rapport de l'Essence et des Attributs ; et par ailleurs Ses causés sont conformes [et non pas contraires] à Son Essence. Alors si l'acte émanant d'un agent non-nécessaire, avec son savoir déficient, non-nécessaire et transitoire, et une volonté soumise aux motivations extérieures surajoutées et aux objectifs non réalisés en son essence, [si un tel acte] peut relever de son libre choix (*ikhtiyār*), combien plus celui de l'Agent nécessaire en Son Essence et en Ses attributs. » (*Sharḥ*, p.110)

Nous avons effectivement une fausse conception de la liberté ou du libre choix. Normalement, le simple fait de savoir qu'un acte est en soi un bien devrait impliquer le choix de cet acte. L'intervention d'éléments passionnels, de manques à combler et autres, qui peuvent amener à faire un autre choix, doit être considérée comme une restriction de la liberté et un obstacle au libre choix. Moins ces éléments interviendront et plus le choix sera impératif, mais il sera en même temps plus libre car ces éléments sont extrinsèques, or c'est par les déterminations subies de l'extérieur que la liberté est limitée, pas par les déterminations impliquées par la connaissance du vrai et du bien, surtout si cette connaissance est essentielle et intrinsèque. Pour le philosophe le pouvoir sera donc simplement défini par le fait, pour un agent, « d'être en son essence de telle sorte que s'il veut, il fait et s'il ne veut pas, il ne fait pas » (*Sharḥ*, p.109). Une telle définition n'implique pas la possibilité mais reste au contraire valide à tous les niveaux, que les deux propositions alternatives soient des possibilités, des nécessités ou des impossibilités : en l'homme elle est faite des deux possibilités de vouloir et faire *ou* ne pas vouloir et ne pas faire ; en l'Être nécessaire, par contre, elle est faite d'une nécessité et d'une impossibilité, car il n'y a en Lui ni possibilité, ni changement, et Sa volonté est Son Essence même et Son savoir de ce qui est le bien. Or, bien loin de

désirs et non sur ce à quoi mène la démonstration, comme si les conclusions les amenaient à accepter les démonstrations, et non pas que ces dernières les conduisent aux conclusions : conclus toi-même ! » (*Talab*, p.113, et pour la démonstration de ce principe et la mise en évidence de l'inanité des réticences des théologiens à son encontre et de leurs échappatoires, p.113-123).

limiter Son pouvoir, cette nécessité le renforce, à tel point que « un choix non-nécessaire n'est pas un choix libre en réalité » (*Ta'liqât*, p.229)

« N'as-tu pas vu ton Seigneur, comment Il a étendu l'ombre : s'Il l'avait voulu Il l'aurait faite immobile (Cor. 25.45) : or Lui, le Suprême, de par Sa volonté essentielle et éternelle qui doit être et ne peut pas ne pas être (*al-wâdjiba al-mumtani 'at al-'adam*), a voulu étendre l'ombre de l'existence et déployer la miséricorde dans l'[univers] occulte et visible, parce que l'Être nécessaire est nécessaire sous tous les rapports et aspects (*wâdjib al-wudjûd wâdjibu l-wudjûd min djamî'i l-djihât wa l-haythiyyât*). S'Il avait voulu retenir l'effusion et immobiliser l'ombre de l'existence, Il l'aurait fait, mais Il ne l'a pas voulu et il est impossible qu'Il le veuille. » (*Sharḥ*, p.109-110)

« D'après toi, la nécessité essentielle, la perfection des attributs, la non-composition de la réalité, l'intensité de la compréhension, le Savoir et le Vouloir éternels impliquent-ils la contrainte ? Ou bien la possibilité, le non-être, la finition, la nullité de la réalité, l'évanescence de l'essence et des attributs, l'adventicité, le renouvellement, le changement et la modification sont-ils des conditions du libre choix ? Ou [encore], la possibilité de ne pas faire — qui revient à l'ignorance —, ou plus encore la possibilité au sein de l'essence même de l'agent, contribuent-elles à concrétiser la réalité du libre choix ? » (*Sharḥ*, p.110)

Une confusion corollaire en ce qui concerne le Pouvoir divin consiste à penser que, si ce Pouvoir ne concerne pas aussi l'impossible, il se trouve par là même limité, et que donc il faut que Dieu puisse l'impossible. C'est là ne pas comprendre ce que signifie l'impossible. Soit l'on désigne par ce terme quelque chose qui, tout en ayant une réalité à un certain degré, n'a pas de manifestation à d'autres. Les gnostiques désignent ainsi comme *mumtana'ât* ce que l'on pourrait appeler des "possibilités de non-manifestations", c'est-à-dire des choses qui, tout en étant possibles en elles-mêmes, ne peuvent être manifestées pour diverses raisons — comme l'absence de réalisation des conditions de leur apparition —, raisons qui se ramènent en réalité au fait que ces choses ne relèvent pas du Nom "l'Apparent", qu'elles sont au contraire des Noms qu'Il Se réserve (*asmâ' musta'ḥara*), et que donc elles se situent au-delà de la sainte Effusion existenciatrice et du Pouvoir relevant de l'Activité divine, même si, en tant que possibilités, elles relèvent bien de l'Effusion sanctissime et du Pouvoir divin essentiel (*Sharḥ*, p.111).

Le plus généralement, toutefois, lorsque l'on parle d'impossibilités, on a en vue les idées que l'on peut concevoir alors qu'elles n'ont aucune réalisation extérieure, comme "la réunion des contradictoires" ou "l'associé de Dieu". Or si ces réalités sont des impossibilités, c'est en raison de leur déficience et de leur manque de réalité : leur "lot d'existence" se limite précisément à l'existence mentale et, dans ce domaine de réalité qui est le leur, elles sont

encore une manifestation du Pouvoir divin qui les a existenciées en tant qu'existences mentales. Et si le Pouvoir divin ne leur donne pas, et ne peut leur donner, d'existence extérieure, ce n'est pas en raison d'une limitation de ce Pouvoir, mais en raison de la limitation propre à ces impossibilités, de la nullité de leur essence et de leur non-réceptivité à l'existence. Les impossibilités sont des inexistentielles et des riens : dire que ce qui n'est rien ne relève pas du Pouvoir divin ne contredit pas le fait que rien ne Lui échappe, car *ce qui n'est rien n'est évidemment pas quelque chose* qui Lui échapperait⁴⁰⁴ (*Sharḥ*, p.111-112). En aucun cas, donc, ce qui n'est rien ne saurait être considéré comme une limitation du Pouvoir divin qui, étant identique à l'Existence, comprend tout ce qui existe :

« La chaîne de l'existence et les états occultes et visibles (*manâzil al-ghayb wa marâhil ash-shuhûd*) sont des manifestations du pouvoir du Suprême et des degrés de l'extension de Son autorité et de Sa domination. Nul pouvoir ne paraît si ce n'est le Sien et il n'est pas de vouloir hors du Sien, et même pas d'existence hormis Son existence : de même qu'il est l'ombre de Son existence et le déploiement de Sa générosité, le monde est l'ombre de la perfection de Son existence. Son pouvoir comprend donc et domine toutes choses : les existants, sous leur aspect propre [c'est-à-dire leurs limites], ne sont rien et n'ont pas d'existence, sans parler des perfections de l'existence telles que le savoir et le pouvoir ; et sous l'aspect qui se rapporte à leur Créateur qui est et fait être (*qayyûm*) [autrement dit, sous l'aspect de leur existence], tous sont des degrés de Son pouvoir, des aspects de la perfection de Son Essence et des apparitions de Ses Noms et Attributs. [...] Le Suprême a toute-puissance (*istiṭâla*) et plein pouvoir, par l'Effusion sainte, sur les déterminations existantes et les quiddités concrétisées dans les mondes de la manifestation au sens propre et de la manifestation relative (*'awâlim ash-shahâda l-mudâfa wa l-muṭlaqa*) et, par l'Effusion sanctissime, sur les déterminations immuables et les quiddités déterminées en la Présence du Savoir synthétique [Son pouvoir portant toutefois toujours, comme Son vouloir, sur leur aspect existentiel, pas sur leur manque existentiel]. » (*Sharḥ*, p.113)

Le Vouloir

Le Vouloir divin est, après la Parole, l'Attribut le plus discuté. La Révélation coranique et les hadiths qui la commentent n'envisagent effectivement, semble-t-il, ces deux Attributs qu'au niveau de l'Activité divine, où ils sont

404. Cf. cette phrase d'Ibn 'Arabî : « Certains ont dit que Dieu avait pouvoir sur l'impossible (*yaqdiru 'alâ l-muḥâl*), mais ce qu'il convient de professer, c'est que Dieu a pouvoir sur toutes choses (*'alâ kulli shay' qadir*) » (*Futūḥât*, III/85)

d'ailleurs souvent réunis : « lorsqu'Il veut quelque chose, il ne fait que lui dire "Sois!" et elle est » (Cor. 36.82). On a vu comment il fallait, selon l'Imam, entendre ce silence sur un Vouloir et une Parole essentielles et ne pas se laisser abuser par les apparences de la Tradition (voir le chapitre « réponse à ceux qui nient », p.41s.). Cependant, sans même parler des gens du hadith ou de certains théologiens, on retrouve jusque chez un des plus grands philosophes shiites contemporains le refus de considérer le Vouloir — et aussi, on le verra, la Parole — comme des Attributs de l'Essence. Pour 'Allâma Ṭabâtabâ'î, puisque c'est de lui qu'il s'agit⁴⁰⁵, « le Vouloir est abstrait du niveau de l'Activité en tant qu'elle est rapportée à Son pouvoir impérieux » (annotation sur les *Asfâr*, VI/353, n.3 ; cf. *Nihâyat al-ḥikma*, p.296-300, chapitre sur le Pouvoir). Résumons son point de vue (*Nihâya...*, p.296-298).

La perfection existentielle que l'on appelle pouvoir consiste en la capacité d'être principe d'un acte (*mabda'iyya li-l-fi'l*), mais pas de n'importe quelle acte : un acte dont le sujet a connaissance — ce qui exclut que l'on parle de pouvoir à propos des forces naturelles inconscientes —, cette connaissance devant être de plus le moteur de l'acte en raison du bien que le sujet libre (*mukhtâr*) voit en cette acte — ainsi on ne parle pas de pouvoir en ce qui concerne nos activités physiologiques, bien que nous en soyons conscients —. Lorsqu'un acte est connu comme bien, il s'ensuit un désir (*shawq*) du sujet pour cet acte « parce que le bien est absolument aimable et désirable lorsqu'il fait défaut » (*Nihâya...*, p.297), désir lui-même suivi par le vouloir (*irâda*) qui entraîne l'acte par la mise en mouvement des muscles par l'intermédiaire de la force motrice. Or le désir et le vouloir sont deux qualités psychiques (*kayfiyya nafsâniyya*), donc des quiddités possibles qui ne peuvent être attribuées à Dieu puisque le Nécessaire est dégagé de la quiddité comme de la possibilité. Qui plus est, « le vouloir, en ce sens, est simultanément à ce qui est voulu — si ce voulu fait partie des choses périssables — et n'est pas avant lui, ni ne subsiste après lui : la qualification du Nécessaire par [le vouloir] impliquerait donc changement pour celui qui est qualifié, ce qui est impossible » (*Nihâya...*, p.298). Le Pouvoir divin, dégagé de ces déficiences qui accompagnent le pouvoir en l'homme, est donc « d'être principe agent de l'acte après connaissance qu'il est bien et libre choix dans sa prévalence (*ikhthiyâr fi tardjîhîh*) » (*ibid.*), autrement dit Son pouvoir est d'être l'Agent conscient et libre de Ses actes. La liberté est garantie par le fait qu'il n'est rien hors de Dieu pour le contraindre en Son choix et que le choix impératif du bien selon Son propre savoir n'est en rien une contrainte. Le Savoir divin de l'ordre idéal suffit donc comme moteur de l'activité divine, sans qu'il soit besoin de faire intervenir un quelconque vouloir : le vouloir que l'on évoque à propos de Dieu

405 . Sur ce philosophe, voir la note 75.

n'est que l'expression de la relation de Son activité à sa source consciente et libre, autrement dit à Son pouvoir (*Nihâya...*, p.300).

Pour l'Imam, au contraire, il est impératif d'établir le Vouloir au niveau de l'Essence parce que le vouloir « fait partie des attributs de perfection de ce qui existe en tant qu'il existe » (*Ṭalab*, p.24) et que donc, s'il était adventé simultanément à l'Activité et ne la précédait pas, l'Activité émanant de l'Essence serait une activité involontaire, donc semblable à l'activité des forces naturelles ; cela impliquerait de plus une composition au sein de l'Essence entre ce qu'Elle possède et ce qui Lui fait défaut en fait de perfections existentielles (*djihatu widjdan wa djihatu fiqdân*) ; enfin il serait possible de concevoir quelque chose de plus parfait que le Suprême (*Ṭalab*, p.24).

« Il ne fait pas de doute que le vouloir fait partie des attributs de perfections de la réalité existentielle en soi (*ḥaqiqat-e moṭlaqe-ye wodjüdiyye*) : c'est pour cette raison que, autant l'existence descend vers les étapes inférieures, vers la "semelle des sandales", autant le vouloir s'affaiblit en elle, jusqu'à atteindre un point — celui des réalités naturelles de l'ordre des minéraux et végétaux par exemple — où on lui dénie tout vouloir et que la majorité des gens ne considère pas comme doué de vouloir [même s'il y a toujours en réalité une part de vouloir là où il y a existence] ; et autant [l'existence] s'élève vers les perfections et l'horizon suprême, autant le vouloir devient en elle plus apparent et plus puissant. Ainsi nous voyons, dans la chaîne des existants naturels, qu'une fois dépassé les niveaux de la *materia*, du corps, de l'élément (*'onşor*), du minéral et du végétal, vouloir et savoir font leur apparition dans [l'existence], cette noble substance se perfectionnant à chaque fois qu'elle s'élève, jusqu'à un Homme universel doué d'un vouloir parfait [c'est-à-dire l'Imam infallible] qui, par son simple vouloir, transforme un élément en un autre, le monde de la nature étant soumis à son vouloir. Nous découvrons donc que le vouloir fait partie des perfections de l'existence et de ce qui existe en tant qu'il existe, et nous établissons cette réalité pour la Sainte Essence de la Réalité divine sans la ramener à une autre réalité. » (*40 hadiths*, p.613)

Evidemment, ce n'est pas en tant que qualité psychique que le vouloir est établi comme Attribut essentiel identique à l'Existence même, mais au contraire dégagé de tout aspect passionnel et de toute déficience. On a vu précédemment (p.41s.) que ce n'était pas là une transposition métaphorique, mais bien un retour au sens le plus propre, et c'est sans doute faute d'avoir saisi cela que 'Allâma Ṭabâtabâ'î n'a pu concevoir ce Vouloir essentiel lié à cet Amour que l'Essence a pour Elle-même, pour Ses perfections et pour Son activité de manifestation de Ses perfections — en tant qu'Elle est le Bien et que le bien et sa manifestation sont aimables en soi —.

« L'effusion des biens n'est pas contraire à l'Essence de l'absolument Généreux, au contraire : ce choix est concomitant de Son Essence ; or l'effusion

des biens avec Son consentement essentiel (*marḍiyy^{mn} lahâ bi-ḥasabi dhâtih*), c'est le sens de Son vouloir. » (*Ṭalab*, p.29)

L'objection qui se présente alors est la suivante : Il connaît toutes choses, tandis qu'Il ne veut ni mal, ni injustice, ni rien qui soit laid ; Son savoir porte ainsi sur toutes choses, contrairement à Son vouloir, et ils ne peuvent donc être identiques ; or Son savoir est Son Essence, il faut donc bien que Son vouloir soit autre qu'Elle (voir *Ṭalab*, p.29). Une première réponse est de contredire par l'exemple de l'Ouïe et de la Vue : le fait que l'Ouïe soit liée aux réalités audibles et la Vue aux réalités visibles n'empêche pas que ce soient là des Attributs essentiels et qu'au niveau de l'Essence Dieu soit Oyant sans qu'il y ait d'audible et Voyant sans qu'il y ait de visible ; et bien il en va de même pour le Vouloir (*ibid.*, p.29-30). L'Imam ajoute cependant une réponse plus subtile et plus complète.

« Nous avons, pour repousser [cette objection], une autre manière que nous allons indiquer globalement, renvoyant le développement détaillé et la démonstration en son lieu. Le Savoir qui est l'Essence même du Suprême — et qui est dévoilement détaillé au sein même de la non-composition et de l'unité — est en sa réalité la pure Réalité de l'existence qui synthétise de manière unitive toute existence, et le dévoilement parfait [...] est par essence dévoilement de l'existence en tant qu'existence (*kashf^{mn} 'ani l-wudjûd bi-mâ huwa wudjûd^{mn} bi-dh-dhât*) [en d'autres termes, dévoilement de ce qui est le bien, puisque l'existence est le bien] ; il n'est pas possible que le Savoir porte par essence sur les aspects de mal et de déficience, qui se ramènent à des inexistences, [cela] en raison d'une déficience en eux, pas dans le Savoir : le Savoir ne porte en quelque sorte sur eux qu'en tant qu'épiphénomènes et par incidence [en tant que ces aspects d'inexistence ont une certaine existence par incidence consécutive à celle par essence des existences qu'ils limitent] : et bien le Vouloir aussi porte sur [ces aspects] de la même manière, et le critère est le même pour le Vouloir et le Savoir en ce qui concerne ce sur quoi ils portent par essence et par incidence. Il n'est donc pas complet de dire que le Savoir porte sur toutes choses contrairement au Vouloir, mais [il faut dire que] tout ce sur quoi le Savoir porte par essence, le Vouloir porte sur lui de la même manière, et tout ce sur quoi il porte par incidence, [le Vouloir] aussi porte sur lui par incidence.

Il ressort de ce qui vient d'être dit que le Vouloir est, pour le Suprême, un Attribut de l'Essence. [Toutefois] bien sûr, ce vouloir cessant et se renouvelant qui est le nôtre est nié à propos du Suprême, de même que sont niés tous les autres attributs avec leurs limites relevant de la non-nécessité (*bi-ḥudûdihâ l-immâniyya*). » (*Ṭalab*, p.32-33)

La finalité de la création

Une des questions liées à l'Attribut de Vouloir est celle de sa motivation (*dâ'î*) : il semble bien qu'une des raisons qui ont amené Tabâtâbâ'î à rejeter cet Attribut soit le fait que le vouloir lui apparaissait comme une conséquence du désir, et que le désir n'est concevable qu'envers quelque chose qui fait défaut, or rien ne fait défaut à Dieu. Comme il ne peut rien exister qui apporte quelque chose à Dieu, les mu'tazilites avaient pensé que la motivation de Son vouloir — qu'il soit créateur (*takvînî*) ou législateur (*tashrî'î*) — pourrait être « le profit revenant aux serviteurs, aux créatures » (*an-naf' al-'â'id ilâ l-'ibâd*). Mais les buts et motivations extérieurs quels qu'ils soient, y compris celui-là, « exercent toujours une influence sur l'agent et c'est lui qui passe sous leur influence, ce qui est inconcevable [...] en ce qui concerne le Principe des principes car cela implique la puissance (*quwwa*) — dont le support est la *materia* — et [donc] la composition de *forma* et de *materia*, de puissance et d'acte, de perfection et de déficience, ce qui est la non-nécessité et la dépendance même » (*Ṭalab*, p.43).

Les ash'arites, quant à eux, considèrent que la volonté divine étant entièrement libre, Dieu décide et fait ce qu'Il veut sans autre raison que ce pur acte de volonté. Ils acceptent alors qu'il y ait prévalence sans facteur de prévalence, ce qu'ils considèrent même comme une perfection de la volonté libre, ce qui les amène en toute logique — mais une logique qui est suicidaire — à rejeter tout principe de causalité. Le pur Vouloir divin suffit donc, pour eux, à justifier Son acte et à faire qu'il ne soit pas sans raison. En fait cet acte de volonté sans aucune motivation n'est qu'une « volonté à la légère » (*irâda djuzâfiyya*), or il est inconcevable que l'Activité divine soit sans finalité, autant dire futile, vaine ou frivole (*'abath^{an}*, *bâ'il^{an}*, *lâ'ib^{an}*), ce que le Coran contredit d'ailleurs expressément.

Pour la philosophie transcendante le Vouloir divin est indissociable de Son Savoir, autrement dit il est l'expression de Sa connaissance de l'ordre idéal, connaissance qui est identique à Sa propre connaissance de Lui-même. Dieu est donc, en Son Essence, cause principielle et cause finale de Son acte, sans aucune prise en considération de quelque chose d'extérieur, mais sans non plus qu'il y ait acte gratuit de volonté.

« Pour ce qui est de Son activité, qui est l'ordre idéal conforme à l'ordre divin [c'est-à-dire au monde des Noms et Attributs] (*an-nizâm al-atamm at-tâbi' li-n-nizâmi r-rabbâni*), sa finalité est Son Essence : en Lui, l'agent et la finalité sont un et ne peuvent être différents, non pas dans le sens qu'Il serait en Son activité sous l'influence de Son Essence — car c'est également impossible pour plusieurs raisons [dont le fait que cela impliquerait qu'une même réalité soit à la fois agente et patiente sous le même rapport, qu'il y ait en Dieu un aspect réceptif et passif, etc.] —, mais dans le sens que l'amour de

Son essence implique l'amour de Ses effets (*âthâr*) de manière conséquente et dérivée [de l'amour de l'Essence] pas indépendamment [par amour pour les effets eux-mêmes, ce qui établirait en Dieu une influence de Ses effets]. [...] Sa volonté, attachée aux choses d'une manière pure de toute trace de changement et de cessation, est due au fait que l'Essence est agréée et aimable, pas que les choses soient indépendamment agréées et aimables. [...] L'amour de l'apparition de l'Essence, de ce qu'Elle soit connue (*ma'rûfiyyatuhâ*), est donc amour de l'Essence, pas des choses. » (*Ṭalab*, p.45)

« L'ordre de l'univers jusqu'au moindre détail est subséquent au vouloir et à la prédestination (*qaḍâ'*) de Dieu le Très-Haut, et la chaîne de l'existence occulte et manifeste aboutit à un Vouloir éternel et essentiellement nécessaire, auquel son objet ne saurait se soustraire [...]. C'est à cela que se ramène au fond le propos de ceux qui professent que la connaissance par le Suprême de l'ordre idéal est le principe [de cet ordre], car le Suprême est agent par providence et manifestation, et c'est donc l'attachement même de Son savoir qui est le principe des objets de Son savoir (*nafs ta'alluqi 'ilmih mabda' li-ma'lûmâtih*), et ce sont eux qui sont subséquents à Son savoir, et non pas le contraire comme dans les savoirs passifs. Bien plus, Savoir, Vouloir et Pouvoir sont en Lui, *ta'âlâ sha'nuh*, une seule réalité non-composée, et l'Existence à l'état pur est toute perfection à l'état pur. Et pour le Suprême, le Pouvoir n'est pas comme le pouvoir de l'homme "un rapport égal à faire ou ne pas faire", car l'Être nécessaire est nécessaire sous tous les rapports, or l'équivalence des rapports est un aspect de non-nécessité qui ne peut avoir de réalité en Son Essence non-composée et nécessaire. Son pouvoir est au contraire unilatéral (*aḥadiyyat at-tahaqquq*), tout comme Son vouloir, et ils sont identiques à Son savoir de l'ordre idéal : l'ordre de l'univers est donc subséquent à Son savoir providentiel.⁴⁰⁶ » (*Ṭalab*, p.125 ; cf. *Sharḥ*, p.139)

Cette identité de l'Agent et de la finalité de Son acte est la raison pour laquelle « on ne L'interroge pas sur ce qu'Il fait, eux sont interrogés » (*Cor. 21.23*).

« Il n'est pas possible que la Sainte Essence aie, pour l'existenciation des choses, une finalité autre que Sa propre Essence et l'apparition et manifestation de Sa Sainte Essence, parce que tout agent qui existencie quelque chose avec un but et une finalité autre que lui-même — quelque finalité que ce soit, fut-ce de faire parvenir un profit et une récompense à autrui ou afin d'être

406. Là encore est soulevé le problème du déterminisme, et son impossibilité théologique — puisqu'il exclut toute responsabilité et donc tout jugement — est prise comme prétexte pour contrer la doctrine de la manifestation providentielle. On trouvera la réponse de l'Imam dans *Ṭalab*, p.126. L'épineux problème de la prédestination et sa juste compréhension sera évoqué dans le prochain chapitre.

servi, connu, loué et glorifié — est complété par cette [finalité] et son existence est préférable pour lui à son inexistence. Or cela implique une déficience, un manque et un profit, ce qui est impossible pour l'Essence sainte absolument parfaite, riche par essence et nécessaire sous tous les rapports : il n'y a donc pas de pourquoi pour Ses actes, ni de question sur le pourquoi, **“on ne L'interroge pas sur ce qu'Il fait”** [car la seule réponse à tout pourquoi serait “parce que Lui”, parce que l'Essence est en Elle-même à la fois le Principe, la Connaissance et la Volonté de l'ordre idéal]. Tous les autres existants ont, eux, des desseins et des buts autres qu'eux-mêmes en leurs actes [qui répondent alors à un “pour quoi”] : pour ceux qui sont épris de la beauté de la Réalité divine, ceux qui sont rapprochés et ceux qui sont attirés (*moqarrabîn, madjdhûbîn*), la finalité de leurs actes est de parvenir au seuil de Dieu et à Sa rencontre dans la sainte enceinte divine ; et les autres existants ont des desseins surajoutés à leur essence en fonction de leur perfection et de leur déficience, de leur intensité et de leur faiblesse. En somme, une chose qui est Perfection absolue et nécessaire par essence est nécessaire sous tous les aspects : de même que Sa Sainte Essence est au-delà de tout pourquoi, Ses actes aussi sont au-delà d'un pourquoi autre que l'Essence, contrairement à tous les autres existants.

De même [on peut dire selon un mode d'expression plus gnostique que] : comme Sa Sainte Essence est absolument parfaite et belle, elle est la Kaaba [vers laquelle se tournent] les aspirations de tous les existants et la destination finale de toute la chaîne des êtres ; or Elle-même n'a pas de Kaaba ou de destination finale hors d'Elle-même, parce que les autres existants sont déficients et que toute chose déficiente est une chose dont on se détourne naturellement (*be-l-fetre*), de même qu'on aspire à toute chose parfaite. Donc la finalité de tous les mouvements et actes est la Sainte Essence et, pour la Sainte Essence Elle-même, il n'est d'autre finalité qu'Elle-même. [...]

De même [on peut enfin dire que] : la suprême Réalité, comme tout acte qui émane de Sa Sainte Existence vient du cœur de Son Essence, du fond de Sa Réalité et de la plénitude de ce qu'Elle est — alors que les autres existants ne sont pas ainsi —, Elle est agent *par essence* et l'interrogation sur le pourquoi est nulle et non avenue en ce qui Le concerne, contrairement aux autres existants. Et comme le Vouloir, la Volonté et le Pouvoir sont Sa Sainte Essence même, être agent par essence, pour cette Sainte Essence, est en soi-même être agent par vouloir et pouvoir, et il n'y a pas lieu de faire la confusion avec un agent par nature (*fâ'el be-ṭ-tab*) [comme le feu et les autres forces naturelles dont les effets sont par leur essence, mais sans vouloir ni pouvoir]. C'est là une noble question démontrée en son lieu au moyen de laquelle sont résolues bien des confusions des théologiens en divers chapitres des connaissances métaphysiques. » (40 *hadiths*, p.601-602)

Il y aurait encore bien des choses à dire sur le Vouloir, en particulier sur le Vouloir qui relève de l'Activité divine, aspect qui sera évoqué plus loin, lorsqu'il sera question de cette Activité qui est au principe direct de la manifestation⁴⁰⁷. Pour le moment il reste à aborder ici l'Attribut qui a fait couler le plus d'encre dans l'histoire doctrinale de l'islam.

La Parole

La nature de la Révélation telle qu'elle se présente en islam — Parole divine "descendue", reçue par le Prophète puis dictée par lui et enfin recensée en un Livre appelé précisément "la Récitation" — rendait inévitable une interrogation et une réflexion sur le sens et les implications que pouvait bien avoir ce terme de "parole" (*kalâm*) lorsqu'il est appliqué à Dieu. Les mu'tazilites, malencontreusement suivis par les théologiens imamites, penseront que l'on qualifie le Créateur de "parlant" parce qu'Il existencie des paroles dans des choses — telles que le Buisson ardent — ou encore dans l'âme d'un Prophète ou d'un Ange (*ibid.* ; cf. D.GIMARET, *la Doctrine d'al-Ash'arî*, p.310-311). Les ash'arites professeront, eux, que la Parole divine est une "entité" (*ma'n^{am}*) éternellement inhérente à Dieu, entité qui n'est pas de lettres et de sons — contrairement à la naïve position hanbalite qui considérait les sons et lettres mêmes du Coran révélé comme éternels —, mais qui est une « parole intérieure (*kalâm nafsi*) qui est le référent de la parole prononcée (*kalâm lafzi*) composée de lettres » (*Ṭalab*, p.19 ; cf. D.GIMARET, *op.cit.*, p.315s.). L'Imam rapporte encore une troisième position — proposée, dit-il, par un « certain savant imamite » — qui consiste à dire que ce n'est pas parce qu'il y aurait *en Dieu* (*qiyâm ḥulūlī*) « de la parole (*kalâm*) », mais parce que *proviend de Lui* (*qiyâm ṣudūri*) un « acte de locution (*takallum*) », que l'on dit de Dieu qu'Il est parlant, tout comme on dit pour la même raison de l'homme qu'il est parlant, la seule différence étant que, contrairement à Dieu, notre existenciation de la parole nécessite un appareil phonatoire (*Ṭalab*, p.18-19 ; le savant en question est probablement le Shaykh Moḥammad Ḥosayn Eṣṣafhānī, connu sous le nom de *Kompānī*, cf. n.141).

L'Imam rejette aussi bien l'une que l'autre position. Celle des mu'tazilites et des théologiens imamites, d'abord, parce que « d'adventer sans intermédiaire (*bi-lâ wasaṭ*) une parole en constant changement (*al-kalâm al-mutadjaddid al-mutaṣarrim*) implique, entre autres nombreuses abominations, le renouvellement en Ses Attributs et en Son Essence » (*Ṭalab*, p.23), et il ne change rien à ce point de vue de faire une différence entre l'inhérence

407 . Voir en particulier les chapitres sur « la question de la prédestination » (p.443s.) et sur « la Voloné qui illumine les cieus et la terre » (p.465s.)

d'une parole et la provenance d'un acte de locution (*ibid.*, p.24). Cet argument est en fait d'ordre général et concerne tout le processus de création, lequel doit être envisagé comme une manifestation, ou à la rigueur comme une succession d'émanations hiérarchisées de causes et d'effets (voir le chapitre « causalité ou apparition », p.41s.), mais en aucun cas — comme le professent ces théologiens — comme une intervention directe dans le domaine du mouvement et de l'instabilité, car une telle intervention directe impliquerait que Sa volonté soit advenue en même temps que Son acte (*Ṭalab*, p.24-33). Remarquons que cette réponse soulève alors la question du comment de la Révélation, sur laquelle il faudra revenir : ne s'agit-il pas là d'une existenciation directe de sons dans l'âme d'un Prophète ou dans le Buisson ardent, par exemple ? Il ne faut surtout pas s'imaginer cela, et c'est bien là aussi d'un processus de manifestation et de "descente" qu'il est question, processus dont certains secrets sont évoqués par le verset « **l'Esprit fidèle est descendu avec lui [le Coran] en ton cœur** » (Cor. 26.193) et par la sourate « **l'étoile** » (Cor. 53), mais qui « fait partie des hautes connaissances spirituelles dont il est bien rare qu'un homme ait réussi à dévoiler la portée » (*Ṭalab*, p.23-24).

La position ash'arite de l'inhérence des Attributs, entre autres de la Parole, entraîne de non moins nombreuses abominations, dont la potentialité (*quwwa*) et la déficience de l'Essence divine en Elle-même par rapport à ces Attributs, Sa composition — puisqu'il faut envisager un support d'inhérence —, le fait d'être une quiddité — substance support d'accident —, d'être donc en soi qualifié par la possibilité au lieu de la nécessité essentielle, etc. (*Ṭalab*, p.35). Nous aussi, fait remarquer l'Imam, nous attribuons la parole à l'Être suprême au niveau de l'Essence, parole que l'on peut bien nommer alors, si l'on veut, *kalâm nafsî* — car on ne discute pas sur les termes —, mais c'est en un sens que les ash'arites, comme d'ailleurs les théologiens en général, sont loin de pouvoir appréhender (*ibid.*, p.35-36). Le problème est en effet que l'on ne discerne pas ce que peut bien être cette parole intérieure dont ils parlent. Il ne peut s'agir d'un discours intérieur, puisque selon eux il n'y a pas trace en elle de cette composition qui caractérise tout énoncé et que c'est au contraire « une chose unique (*shay' wâhid*), non susceptible d'être divisée et partagée, et englobant une infinité de significations » (D.GIMARET, *la Doctrine d'Ash'arî*, p.319, citation du *Mudjarrad maqâlâtî l-Ash'arî* d'Ibn Fûrak), une entité unique en laquelle « se réunissent toutes les modalités selon lesquelles une parole est susceptible d'exister, et qu'[Ash'arî] appelle *awṣâf al-kalâm* : ordre, interdiction, information, interrogation, promesse, menace, etc. » (*ibid.*). Si alors il s'agit d'une pure idée, ou de ce que Dieu veut dire, on est ramené aux Attributs de Savoir ou de Vouloir : or les ash'arites veulent établir cette parole intérieure comme un Attribut indépendant.

Pour ce faire, ils disent que la parole est autre que le savoir parce que l'on peut s'exprimer sur quelque chose que l'on ne sait pas, ou dont on doute, ou

encore dont on sait le contraire de ce que l'on dit, ce à quoi l'on répondra que cela ne change rien parce que nous *savons* toujours ce que nous disons ; par ailleurs, disent-ils, on peut, pour tester l'obéissance de quelqu'un par exemple, ordonner quelque chose que l'on ne veut pas qu'il fasse : ce n'est donc pas notre "volonté qu'il fasse cela" qui est à l'origine de cet ordre et nous ne trouvons, qui puisse être considéré comme origine, rien d'autre que ce que nous appelons la parole intérieure, et l'établir ainsi dans un cas suffit à l'établir de manière générale⁴⁰⁸. L'Imam rétorque alors que notre volonté ne concerne pas l'acte d'autrui, mais notre propre acte, et cela reste vrai que notre acte soit de boire ou de parler : ainsi cet ordre que nous énonçons pour tester quelqu'un est bien le fruit de notre volonté, puisque ce que nous voulons c'est énoncer l'ordre, et le fait que le mobile (*dâ'î*) de notre volonté soit ici de tester ne change rien au fait qu'il s'agit bien d'un acte de volonté, car en chacun de nos actes volontaires il peut y avoir un mobile différent (*Ṭalab*, p.37-41). Qui plus est, le Vouloir divin n'a pas de mobile autre que Sa propre Essence (*ibid.*, p.34-47), et vouloir ainsi transposer en Dieu ce qui concerne notre volonté, même si l'analyse proposée avait été juste, est un raisonnement par analogie tout à fait déplacé (*ibid.*, p.48).

Avant de voir ce qu'est la Parole divine pour l'Imam, remarquons encore que, comme tout à l'heure à propos de la Volonté, 'Allâma Ṭabâtabâ'î rejette toute idée d'Attribut de parole autre que celle relevant de l'Activité divine. La parole telle qu'on l'entend communément, dit-il en reprenant un raisonnement des philosophes ṣadriens, est quelque chose qui réfère à ce qui est dans la pensée du locuteur en raison d'une convention de langage : elle n'existe donc qu'en considération de cette convention ; si l'on trouve un existant *réel* qui réfère à quelque chose, non plus en raison d'une convention, mais *de par sa réalité* (comme l'effet réfère à sa cause), cet existant mérite d'autant plus

408. Comme cela a déjà été signalé, ce dernier argument, développé au départ pour établir la distinction entre ordre et vouloir — et le fait que Dieu peut donc fort bien vouloir des actes qui sont contraires à ce qu'il a ordonné (voir la *Doctrine d'al-Ash'ari*, p.298) —, n'a sans doute pas servi, chez Ash'ari lui-même et aux débuts de l'Ash'arisme, pour établir la réalité du *kalâm nafsî*. On le retrouve par contre en ce sens dans les *Mawâqif* du Qâdî Idjî et ses commentaires. Ainsi, Djurdjânî dit dans le chapitre consacré à l'Attribut divin de Parole (*fî annahu la'âlâ mutakallim*) — le texte des *Mawâqif* est en caractères gras et le commentaire de Djurdjânî en caractères normaux — : « **Elle est** — c'est-à-dire "l'entité intérieure" (*al-ma'nâ n-nafsî*) qui est un énoncé — **autre que le savoir** (*'ilm*), car l'on peut énoncer quelque chose que l'on ne sait pas, voire dont on sait le contraire, ou dont on doute et — l'entité intérieure qui est un ordre est — **autre que le vouloir** (*irâda*), car l'on peut ordonner ce que l'on ne veut pas, comme celui qui veut éprouver si son esclave lui obéit ou non — car son intention n'est que d'éprouver, et non pas l'accomplissement de ce qui est ordonné — [...] [...]. **Elle est donc** — c'est-à-dire l'entité intérieure qui est exprimée sous forme d'énoncé ou d'ordre — **un troisième attribut** — différent du savoir et du vouloir. » (*Sharḥ al-Mawâqif*, VIII/94-95)

l'appellation de parole, en raison du caractère réel aussi bien de son existence que de sa référence ; enfin, si cet Existant est absolument parfait et non-composé et si, par le détail de Ses attributs qui ne sont autres que Son Essence, il révèle la synthèse de Son Essence, Il sera une Parole référant à Son Essence par Son Essence. Fort bien, dit alors Ṭabâtabâ'î, mais c'est là une décomposition de l'idée de parole qui la ramène à une manifestation qui révèle son principe, autrement dit à un aspect du Pouvoir divin, lequel consiste à être le principe d'une activité consciente et libre de manifestation : il n'y a donc pas lieu de considérer un Attribut de Parole séparément du Pouvoir, d'autant plus que, par une telle décomposition et élimination des déficiences et des manques, tout ce qui relève de l'existence, même enfoncée dans la matière et pleine de déficiences, est susceptible d'être ramené à un des Attributs divins essentiels. A l'objection qu'il en va de même pour l'Ouïe et la Vue, qui se ramènent à deux aspects du Savoir et qui sont pourtant séparément considérées comme deux Attributs essentiels, il répond que c'est en raison de leur mention comme tels dans le Livre et la Tradition, tandis que la Parole n'y apparaît que comme Attribut d'activité (*Nihâyat al-ḥikma*, p.307-308).

Il n'en reste pas moins que la parole est en elle-même une perfection existentielle et que, lorsque nous établissons une hiérarchie entre des existants en fonction de la parole, nous ne considérons pas leur pouvoir en ce qui concerne d'autres actes. Mais on va voir que c'est surtout en raison d'un manque de "goût" gnostique — même s'il fut un adepte du *'irfân* — que 'Allâma Ṭabâtabâ'î n'a pu concevoir la Parole divine telle qu'on va la découvrir maintenant.

La manifestation par la Parole

« La réalité de la parole, c'est de faire apparaître ce qui est en la conscience, que ce soit au moyen d'un appareil sensible ou non, que la parole relève de sons, de mots et de l'air sortant de l'intérieur ou non. Comme telle, la parole fait partie des attributs de perfection de l'existence parce que le fait d'apparaître et de faire apparaître relève de la réalité de l'existence et est par la réalité de l'existence : chaque fois que l'existence est plus parfaite et plus forte, son apparition et son faire-apparaître sont plus intenses, jusqu'à l'horizon suprême et à la station suprême du Nécessaire qui est la Lumière des lumières, « **Lumière sur lumière** » (Cor. 24.35) et apparition sur apparition. Par la sainte Effusion absolue [de toute détermination] et la parole existentielle "*sois !*", Il fait apparaître ce qui se trouve au niveau occulte de l'Unicité, et par l'Effusion sanctissime, la manifestation essentielle relevant de l'Unité, Il fait apparaître l'Occulte absolu, le niveau qui n'en est pas un de l'Unité (*maqâm-e lâ maqâmî-ye aḥadiyyat*). » (40 *hadiths*, p.618)

« Comme par Son savoir essentiel, au plus haut degré de connaissance et de contemplation, la Réalité divine, sublime et majestueuse, a contemplé Sa

magnifique Beauté en la Présence occulte de l'Identité, Elle Se réjouit de Sa magnifique Essence et fut au comble de la béatitude ; Elle Se manifesta alors pour l'Essence, en la Présence de l'Essence, par une manifestation éternelle au plus haut degré des manifestations, et cette manifestation faisant apparaître ce qui est celé dans l'occulte, cette résonance (*moqâre 'e*) en l'Essence, est la Parole essentielle qui a lieu dans le langage de l'Essence en la Présence occulte. » (*Âdâb*, p.254-255)

« Dans cette manifestation relevant de l'Unité [qui peut être appelée "parole intérieure"], le locuteur est la Sainte Essence Une, la parole est l'Effusion sanctissime et la manifestation essentielle, et ce qui entend, ce sont les Noms et Attributs [les Noms essentiels d'abord, puis la Présence de l'Unicité des Noms et des Attributs (précision de *Ta'liqât*, p.275)], et par cette manifestation même, les déterminations des Noms et Attributs, s'exécutant, trouvent une réalisation relevant du Savoir (*tahaqqoq-e 'elmî*). Dans la manifestation par l'Effusion sainte, qui relève de l'Unicité [et qui est la parole relevant de l'Activité divine], le locuteur est la Sainte Essence unique qui réunit tous les Noms et Attributs, la parole est cette manifestation même [c'est-à-dire l'Effusion sainte], et ce qui entend et s'exécute en se concrétisant, ce sont les déterminations relevant du Savoir, concomitantes des Noms et Attributs, qui, de par l'ordre "sois !", trouvent une réalisation extérieure (*tahaqqoq-e 'aynî*) : Il dit ainsi à toute détermination qu'Il veut exister "sois !" ; elle obéit alors à l'ordre divin, devient donc et se réalise. » (*40 hadiths*, p.618 ; voir aussi *Ta'liqât*, p.231-232 et 275-276)

Mais pourquoi évoquer ce processus de manifestation en termes de parole ? La première raison est la correspondance symbolique entre le processus existenciateur et l'acte de parole :

« Il faut savoir que la parole, c'est la détermination de l'air qui sort de dedans l'homme en allant vers les demeures extérieures en passant par les étapes du cheminement vers l'extérieur et de l'apparition de l'occulte vers le visible, [détermination] dévoilant ce qui est dans la conscience et le for intérieur du locuteur, son dessein et son affaire cachés ; la production de parole par le locuteur, le fait de l'existencier et de la faire descendre depuis le monde occulte [de sa conscience] vers le visible, depuis le ciel du for intérieur vers ce qui est manifeste, est dû au fait que l'amour de l'essence est attaché à extérioriser ses perfections cachées et faire apparaître ses qualités dissimulées : avant l'acte de locution et la production, ses perfections étaient à l'état de secret, il a alors aimé les faire paraître et les rendre manifestes et a donc existencier et produit [la parole] afin que sa valeur et son état soient connus.

Si tu es doté d'un cœur illuminé par les lumières divines et d'un esprit éclairé par les rayons spirituels, que l'huile [de la lampe] de ton cœur éclaire alors même que ne l'a pas touché le feu des enseignements extérieurs

[référence à Cor. 24.35] et que tu te suffises de la lumière intérieure qui avance devant toi [référence à Cor. 57.12, 66.8], le secret du Livre divin ne t'est pas caché — à condition [que tu aies] l'état de pureté nécessaire pour toucher le Livre divin [référence à Cor. 56.79] — et tu as pu reconnaître dans le miroir de l'Exemple suprême et du plus grand Signe (*al-mathal al-'âlâ wa l-âyat al-kubrâ*, référence à Cor. 16.60, 30.27, 79.20) [c'est-à-dire en la personne de l'Imam infaillible] la réalité de la Parole divine et la finalité de l'acte de locution du Suprême, et [reconnaître aussi] que les degrés de l'existence et les mondes occultes et visibles sont Parole divine sortie du degré de l'Identité occulte au moyen de l'air, qui est le degré de la Nébulosité, et descendue du ciel de la Divinité en raison de l'amour de l'Essence pour faire apparaître Sa perfection et Se manifester par Ses Noms et Attributs afin que Son état soit connu [...].

'Alî, que la Prière et la Paix divines soient avec lui, a dit : « *Dieu S'est manifesté à Ses serviteurs dans Sa parole, mais ils ne voient pas* » (*Bihâr al-anwâr*, p.89/107) et [il est aussi rapporté] de lui, que la Paix soit avec lui : « *A ce qu'Il veut que ce soit, Il ne fait que dire "sois !" et c'est* (réf. à Cor. 2.117, 3.47, 19.35, 36.82, 40.68 et 16:40), *non pas avec un son qui résonne ni un appel qui s'entend : la parole du Transcendant, c'est Son acte* »⁴⁰⁹ (*Nahdj al-balâgha*, p.274) ; et les gens de la connaissance disent : « *Son acte de locution, c'est la manifestation de la Réalité divine résultant de l'attachement du Vouloir et du Pouvoir à faire apparaître ce qui est dans l'occulte et à l'existencier* » (*Qayṣarî*, p.14) » (*Sharḥ*, p.56-57 ; cf. *Ta'liqât*, p.214)

Mais il y a plus encore : quand l'Imam 'Alî dit que Sa parole c'est Son acte, il veut nier les "accessoires" de la parole, pas la parole elle-même, car sinon il aurait été facile à Dieu de dire « *lorsque Il veut une chose Il ne fait qu'un acte et elle est* » ou une autre expression semblable, or Il a dit et répété « *Il ne fait que lui dire "sois !" et elle devient* » (Cor. 2.117, 3.47, 19.35, 36.82, 40.68 et 16:40, ce dernier verset étant à la première personne du pluriel au lieu de la troisième personne du singulier). En fait, « l'acte est une manifestation de l'essence de l'agent, mais sans parole » (*Âdâb*, p.309), et la parole a une spécificité : le fait de s'adresser à un interlocuteur, et lorsqu'il s'agit, comme ici, d'un ordre existenciateur émanant du Tout-Puissant, elle

409. Il s'agit du prône 186, dont il est dit en sous-titre « *qu'il rassemble ce qu'aucun autre prône ne rassemble comme connaissances fondamentales* ». Citons ici ces quelques lignes qui précèdent notre citation et sont en rapport étroit avec ce que nous avons vu de l'Existence et de Ses Attributs : « *Il ne s'insère pas dans les choses et n'est point hors d'elles non plus ; Il énonce sans langue ni glotte et entend sans tympan ni organes ; Il dit mais ne prononce pas [...] et veut sans nourrir d'intention ; Il aime et est satisfait sans qu'il y ait sensibilité et il déteste et est en colère sans qu'il y ait désagrément...* ».

s'adresse à une chose qui va l'entendre et l'exécuter en devenant un existant⁴¹⁰. Cet auditeur obéissant est impliqué par l'énoncé coranique : alors qu'on aurait pu trouver « *Nous ne faisons que dire "sois !" et la chose est* », on trouve à chaque fois « **Il ne fait (ou Nous ne faisons) que lui dire "sois !"** ». C'est la raison pour laquelle l'Imam parlait tout à l'heure (voir ci-dessus, p.41) de « ce qui entend la Parole divine » et de « ce qui obéit et s'exécute en se concrétisant ». Car même s'il s'agit ici d'une relation illuminative et que le deuxième terme de la relation n'a pas d'existence avant cette relation, s'il n'y avait pas là, au sein même de l'Existence, une possibilité de devenir un existant, quelque chose qui est pure réceptivité, quelque chose qui ne peut qu'"entendre et obéir", s'il n'y avait cette possibilité, rien — c'est le cas de le dire — ne pourrait jamais devenir quelque chose, et aucune existence limitée ne pourrait apparaître⁴¹¹.

Cette nécessité de la préexistence d'une possibilité vaut déjà au niveau de l'Effusion sanctissime, alors même que la Source de l'effusion, son objet et l'effusion elle-même ne font qu'un sous tous les rapports, que les Noms et Attributs qui "entendent" ne sont pas autre que l'Essence qui "parle" et qu'il n'y a donc pas encore vraiment de "chose" à laquelle s'adresser : « **l'homme ne voit-il pas que nous l'avons créé auparavant alors qu'il n'était pas chose** » (Cor. 36.77) c'est-à-dire, précise l'Imam Šâdiq, que la Paix soit avec lui, « *pas [chose] déterminée ni existenciée (lâ muqaddar^{an} wa lâ mukawwan^{am})* » ; cela est donc encore plus vrai lors de l'existenciation par l'Effusion sainte, puisqu'il y a là les déterminations immuables, qui sont bien quelque chose de déterminé, même si ces choses ne sont pas des existants particuliers mais de simples déterminations du Savoir divin : « **il y eut pour l'homme un moment d'éternité où il n'était pas chose mentionnée** » (Cor. 76.1), « *il était déterminé, commente l'Imam Šâdiq, mais pas mentionné* [ce que l'extrait du même hadith qui vient d'être cité nous permet d'entendre

410. « La manifestation relevant des Noms par l'Effusion sainte est "parole" en considération du fait qu'elle touche l'ouïe (*shaqq asmâ'*) des possibles et des déterminations ; [elle est] "acte" en considération du fait qu'elle fait apparaître Sa perfection, Sa beauté et Sa majesté ; [elle est] "état" (*hâl*) en considération de sa disparition totale dans la Présence des Noms, des Attributs et de l'Essence. La manifestation par l'Effusion sanctissime est "parole" en considération du fait qu'elle touche l'ouïe des Noms ; [elle est] "acte" en considération du fait qu'elle fait apparaître les Noms essentiels qui sont dans le secret de l'Unité ; [elle est] "état" [en considération de sa disparition totale en l'Essence], comme on le sait. » (*Ta'liqât*, p.44)

411. Pour qu'une chose puisse devenir qualifiée par l'existence, il faut, dit Ibn 'Arabî, trois conditions : « qu'elle soit déjà "quelque chose", qu'elle entende et qu'elle s'exécute à l'ordre de Celui qui la fait être (*shay' iyyatuhu wa samâ'uhu wa mtithâluhu li-amri mukawwinih*) [...] ; si "l'acte de se faire être par elle-même" (*at-takwîn min nafsih*) lorsque cela [lui] est dit n'était pas potentiel en elle, elle n'aurait pas été » (*Fuṣûṣ*, p.115)

comme *pas existenciel*] » (*uṣūl al-Kāfi* I/147, Bâb al-badâ', had.5). D'où l'importance de maintenir cette idée de Parole au sens strict, ce qui amène l'Imam à compléter un commentaire de Shâhâbâdî à propos d'un passage de Qayṣarî où ce dernier dit : « On ne connaît pas ce qu'est la parole "sois !", parce que Sa parole est identique à Son Essence, or ce qu'est l'Essence n'est pas connu de l'homme » (*Qayṣarî*, p.327).

« Notre maître [...] a dit : « cette Parole dite (ou prononcée, kalâm qawli) n'est pas identique à l'Essence ; la Parole qui est identique, et qui est Parole intérieure, c'est l'expression par le Suprême de ce qui est dans l'occultation de Son Unité, par la manifestation essentielle faite à la Présence de l'Unicité ; de même, le "sois !" qui est mentionné dans la parole du Suprême est le "sois !" existenciel qui est l'Effusion qui se déploie [...] ».

Je dis que c'est là la voie du philosophe, quant au goût du gnostique, il implique quelque chose de tout différent car, selon sa voie, les paroles dites sont aussi manifestation de l'Essence par Son nom l'Apparent-le Parlant ; de même [dans l'Effusion de l'existence], l'ordre qui est "Parole dite" (ou prononcée, *al-kalâm al-qawli al-amrî*) Lui revient, [tandis que] l'obéissance donnant lieu à l'existence (*al-iṭâ'at al-wudjûdiyya*) revient aux déterminations elles-mêmes, et non pas que l'existenciation soit du ressort du Suprême. » (*Ta'liqât*, p.184-185 ; cf. *ibid.*, p.24)

Ce à quoi fait allusion l'Imam par ces derniers mots, et qui peut paraître scandaleux au premier abord, est là encore une lecture stricte des versets où Dieu dit « **Il ne fait** (ou **Nous ne faisons**) **que lui dire "sois !" et elle devient (fa-yakûn)** » : « [En disant « **et elle devient** », dit Ibn 'Arabî, la Réalité suprême a établi que l'acte de "faire être" (*at-takwîn*) revient à la chose elle-même, pas à la Réalité divine, ce qui revient à la Réalité divine en cela étant proprement l'ordre [...]. Il a donc rapporté l'acte de "faire être" à la chose elle-même, sur ordre de Dieu [...], tout comme [lorsque] quelqu'un que l'on craint et à qui l'on ne désobéit pas ordonne à son serviteur "lève-toi !", le serviteur se lève pour exécuter l'ordre de son maître : dans l'acte de "se lever" de ce serviteur, il ne revient au seigneur rien d'autre que l'ordre qu'il lui a donné de se lever, et l'acte de se lever est un acte du serviteur, pas un acte du seigneur. » (*Fuṣûṣ*, p.115-116)

Le fruit de cette Parole existenciatrice dont on vient de parler est le Livre de la création (*kitâb takwînî*) ; il nous reste alors à voir ce que dit l'Imam d'un autre aspect de la Parole divine, la Révélation (*wahy, inzâl, tanzîl*), source du Livre qui en est la consignation écrite (*kitâb tadwînî*). L'Imam expose de manière très détaillée et explicite sa vision gnostique de la Révélation à propos de la sourate « la valeur » (**Cor. 97** ; voir *Âdâb*, p.318-346).

La Révélation

« Cela fait partie des subtilités de la métaphysique et des secrets de la religion dont bien peu de personnes peuvent trouver un brin de compréhension par le biais du savoir, subtilité que seuls peuvent comprendre par dévoilement et contemplation les proches amis parfaits, en premier lieu la personne bénie du Sceau des Prophètes lui-même et après lui, pris en main par ce seigneur, les autres proches amis et gens de la connaissance, parce que la contemplation de cette réalité ne peut avoir lieu qu'en parvenant au monde de la révélation (*wahy*) et en sortant des limites du monde de la non-nécessité [...].

Il faut savoir que les cœurs qui, par le pèlerinage spirituel et le voyage intérieur, cheminent vers Dieu et émigrent de la sombre étape du "moi" (*nafs*) et de la demeure de l'individualité et de l'égoïsme (*enniyyat-o anâniyyat*) se répartissent d'une manière générale en deux groupes. Il y a d'abord ceux qui, après avoir achevé le voyage vers Dieu, trouvent la mort [spirituelle] et restent dans cet état de ravissement, d'extinction et de mort : ceux-là, leur récompense incombe à Dieu et elle est Dieu [référence à Cor. 4.100 : « celui qui sort de sa demeure en émigrant vers Dieu et Son Envoyé puis trouve la mort, sa récompense incombe à Dieu »] ; ceux-là sont des bien-aimés éteints sous les dais de Dieu, personne ne les connaît, ils n'établissent de relation avec personne et eux-mêmes ne connaissent personne d'autre que Dieu, « Mes proches amis sont sous Mes dais, nul autre que Moi ne les connaît »⁴¹².

Le deuxième groupe, ce sont ceux qui, après avoir achevé le voyage vers Dieu et en Dieu, ont la capacité de revenir à eux-mêmes et obtiennent un état d'éveil et de clairvoyance ; ceux-là sont ceux dont la prédisposition a été déterminée lors de la manifestation par l'Effusion sanctissime, qui est le secret de la prédestination, et Il les a choisis pour perfectionner les serviteurs et valoriser les contrées. Après s'être reliés à la Présence du Savoir [divin] et être revenus aux réalités des déterminations, ils découvrent [quel est] le cheminement et le lien des déterminations avec la Présence de Sainteté et [quel est] leur voyage vers Dieu et vers la félicité, et ils sont revêtus de la parure de la Prophétie : ce dévoilement est une révélation par Dieu précédant la descente dans le monde de la révélation par [l'intermédiaire de] Gabriel. Et après s'être dirigés de ce monde [là] vers les mondes inférieurs, ils découvrent ce qui se trouve dans les sublimes Calames et les saintes Tablettes [c'est-à-dire dans les pures Intelligences du monde du *Djabarût* et dans les Ames universelles du *Malakût*], dans la mesure de leur propre compréhension et perfection (*ehâte-ye 'elmiyye-wo nash'e-ye kamâliyye*), [lesquelles sont] conséquentes aux Présences des Noms [dont ces Prophètes sont les manifestations] — la différence

412 . Voir GHUZÂLÎ, *Ihyâ' 'ulûmi d-dîn*, IV/256.

des Lois révélées et des Missions prophétiques, et même toutes les différences, venant de là —.

A ce niveau [après avoir ainsi achevé les quatre voyages spirituels (voir p.41) et être revenus dans ce monde] il arrive parfois que cette réalité occulte et ce saint secret, qui fut contemplé dans la Présence du Savoir, puis dans les Calames et Tablettes sublimes, descende par l'intermédiaire de l'ange de la révélation — qui est Gabriel — en passant par le [monde] occulte de leur âme et le for intérieur de leur noble esprit, jusqu'en leur cœur béni. D'autres fois Gabriel prend pour eux une forme du monde [intermédiaire] des formes premières (*tamaththol-e methâlî*), et parfois une forme de ce monde (*tamaththol-e molkî*), et par le biais de cette réalité il apparaît [hors] des replis de l'occulte jusqu'au monde manifeste et fait descendre cette subtile réalité divine. Dans chaque domaine [de cette descente], celui qui a la révélation saisit et contemple d'une certaine manière : dans la Présence du Savoir d'une manière, dans la Présence des déterminations d'une manière, dans la Présence des Calames d'une manière, dans la Présence des Tablettes d'une manière, dans la Présence des formes premières d'une manière, dans le sens commun (*hess-e moshtarak*) [qui est le niveau du monde intermédiaire qui touche au monde sensible et en lequel se conjoignent tous les sens] d'une manière, et dans le monde absolument manifeste d'une manière, ce qui fait sept niveaux de descente qui pourraient être la signification de la « descente du Coran selon sept lettres » (voir *Bihâr al-anwâr*, p.89/83), signification qui n'est pas incompatible, on le voit, avec ce qui est dit comme quoi « le Coran est unique de la part d'un unique » (voir *uṣûl al-Kâfi* III/630, K. faḍli l-Qur'ân, Bâb an-nawâdir, had.12, très légère variante). [...]

On a donc vu qu'il y a pour le Coran, avant la descente dans ce domaine [d'ici-bas], des niveaux et états d'êtres dont le premier est son état d'être relevant du Savoir dans la Présence occulte [où il est tel] du fait de l'élocution et de la résonance (*moqâre 'e*) essentielles par le biais de l'Unité synthétique. Il se peut que le pronom de la personne absente (*damîr-e ghâ'eb*) [c'est-à-dire le pronom complément de la troisième personne *hâ'*, traduit par "I", dans « en vérité Nous l'avons fait descendre dans la Nuit de Valeur » (Cor. 97.1)] désigne ce niveau et que ce soit pour donner ce sens qu'il a utilisé le pronom de l'occultation (*damîr-e ghaybat*), comme s'il disait : ce Coran qui descend dans la Nuit de Valeur est ce même Coran relevant du Savoir, [ce Coran] qui est dans le secret préservé et occulte dans le domaine du Savoir, et que nous avons fait descendre de ces niveaux — où il était, en l'un d'eux, identique à l'Essence, faisant partie des manifestations des Noms — ; cette réalité apparente-ci est ce secret divin-là, et ce Livre qui est apparu dans le vêtement des mots et expressions, [est apparu] au niveau de l'Essence sous la forme des manifestations essentielles, et au niveau de l'Activité, il est l'Activité de manifestation elle-même, ainsi que l'a dit le Commandeur des Fidèles, que les Priè-

res divines soient sur lui, « *Sa parole, c'est Son acte* ». [...] » (*Ādāb*, p.321-324)

La Nuit de Valeur⁴¹³

L'Imam expose ensuite ce qu'est la « Nuit de Valeur », en commençant par le plan exotérique, cette nuit étant alors un moment particulier dans le temps — mais ce n'est là que sa réalité diluée (*raqīqa*) —, puis au plan ésotérique où il parle de sa réalité essentielle (*ḥaqīqa*).

« Sache que pour chaque réalité diluée il est une réalité essentielle et que pour chaque forme du *Molk* [de ce monde] il y a un ésotérique, un aspect occulte [relevant] du *Malakūt*. Les gens de la connaissance disent que les niveaux de la descente de la réalité de l'existence sont des nuits — en considération du voilement du Soleil de la réalité sous l'horizon des déterminations — et que les niveaux de la remontée sont des jours — en considération de la sortie du Soleil de la réalité hors de l'horizon des déterminations —. [...] »

Sous un certain rapport [qui est celui de l'unité], l'arc de descente est la Nuit de Valeur qu'est Muḥammad et l'arc de remontée est le Jour de la résurrection qu'est Aḥmad, parce que ces deux arcs sont le développement de la lumière de l'Effusion qui se déploie — laquelle est la Réalité de Muḥammad — et toutes les déterminations dérivent de la détermination première en tant que Nom suprême. Selon le point de vue de l'unité, donc, le monde est Nuit de Valeur et Jour de la résurrection, et il n'est pas plus qu'une nuit et un jour qui constituent tout le domaine concret [...], et celui qui réalise cette réalité est toujours dans la Nuit de Valeur et dans le Jour de la résurrection, les deux pouvant être [ainsi] réunis.

Au point de vue de la multiplicité [par contre] il y a des jours et des nuits : certaines nuits ont alors de la valeur, d'autres non, et parmi toutes les nuits, la constitution (*benye*) d'Aḥmad et la détermination de Muḥammad⁴¹⁴, que Dieu prie sur lui et sa famille, dans l'horizon de laquelle la Lumière de la Réalité de l'Existence s'est couchée avec tous les Noms, Attributs et Modalités (*sho'ūn*) [c'est-à-dire toutes les possibilités de manifestation qu'Elle comprend], avec la totalité de Sa luminosité et la plénitude de Sa réalité, [cette constitution et détermination qui est Muḥammad] est la Nuit de Valeur de manière absolue, de même que le Jour qu'est Muḥammad est le Jour de la résurrection de manière absolue, tandis que les autres nuits et jours sont des nuits et des jours limités. La descente du Coran dans cette noble constitution et dans ce cœur purifié est descente dans la Nuit de Valeur et donc le Coran est descendu dans la Nuit de Valeur aussi bien globalement — dans la Nuit [temporelle] de Va-

413. A propos de cette traduction de *laylat al-qadr*, voir la note 303.

414. A propos du terme *binya mohammadiyya*, voir la note 304.

leur, par un dévoilement inconditionné et indéterminé — que “par étoiles” tout au long de vingt-trois années.⁴¹⁵ [...]

[L'Imam Bâqir, que la Paix soit avec lui, a dit] « *la demeure de 'Alî et Fâtîma, c'était la chambre de l'Envoyé de Dieu, que Dieu prie sur lui et sa*

415. Voir aussi *Miṣbâh* 27 p.27. A propos du second verset de cette sourate, « **qu'est-ce qui te fera saisir ce qu'est la Nuit de Valeur ?!** », l'Imam dit que cela suffit à faire présumer que la réalité de cette Nuit est autre que la Nuit temporelle car, quelle que soit l'importance de ce moment du temps, elle ne peut être telle que l'Envoyé de Dieu, « qui est le Proche Ami absolu et qui comprend tous les mondes », doit être ainsi interpellé à son propos (*Adâb*, p.335).

« Si l'on disait que, selon l'éventualité qui a été mentionnée, comme quoi l'ésotérique de la Nuit de Valeur est la réalité et la constitution du noble Envoyé lui-même, en laquelle le Soleil de la réalité s'est voilé avec toutes Ses modalités, le problème est plus grand encore, car on ne peut dire à ce seigneur lui-même que “*toi, tu ne sais pas ce qu'est la Nuit de Valeur qui est ta propre forme en ce monde (ṣûrat-e molkî)*”, nous répondrions [comme suit]. [...] Comme en l'ésotérique de la Nuit de Valeur véritable — c'est-à-dire la constitution et la forme en ce monde ou la détermination immuable de Muḥammad, que Dieu prie sur lui et sa famille — se trouve la pleine apparition du Nom suprême et la manifestation divine unitive et synthétique, de ce fait, tant que le serviteur en pèlerinage vers Dieu — c'est-à-dire le Sceau des Prophètes, que Dieu prie sur lui et sa famille — est voilé par lui-même, il ne peut contempler cet ésotérique et cette réalité, de la même manière qu'il est mentionné dans le noble Coran, à propos de Moïse fils de 'Imrân, que la Paix soit avec notre Prophète, avec sa Famille et avec lui : « **tu ne Me verras pas** » *ô Moïse !*, alors qu'il est bien clair que la manifestation par l'Essence ou les Attributs *a eu lieu pour ce seigneur* — comme l'indique [le verset] « **et lorsque son Seigneur s'est manifesté à la montagne, Il la réduisit en poussière et Moïse tomba foudroyé** » ainsi que les passages de la noble prière de grande valeur [dite] “des signes” (*do 'â' as-semât*) [qui font état de la manifestation de Dieu à Moïse par Son Nom suprême, voir *Mafatih al-djinân*, p.72] — : la raison ici aussi est que “*ô Moïse, tant que tu es dans le voile de Moïse, dans ton propre voilement, la contemplation est impossible*”, la contemplation de la splendide Beauté est pour qui sort de soi-même, et lorsqu'il est sorti de lui-même, il voit par l'œil de la Réalité divine et c'est l'œil de la Réalité divine qui sera l'œil qui voit la Réalité divine. Donc la pleine manifestation du Nom suprême, qui est la *forma* de perfection de la Nuit de Valeur, ne peut être vue en étant voilé par soi-même [...]. Si l'on rétorque [encore] que la Nuit de Valeur, c'est la constitution d'Alḥmad elle-même sous la considération du voilement du Soleil de la réalité en elle, pas le Soleil Lui-même pour que cette justification soit valable, nous dirons, en employant le langage des théoriciens : la chose d'une chose est par la *forma* de perfection de cette chose, et les choses qui ont des causes (*asbâb*), en particulier une cause divine, ne sont réellement connues que par la connaissance de leurs causes [donc la Nuit de Valeur ne peut être réellement connue que par la connaissance du Nom suprême qui en est la *forma* de perfection] ; [nous dirons enfin] en employant le langage des gens de la Connaissance, que le rapport de l'exotérique à l'ésotérique, de la manifestation à ce qui se manifeste, n'est pas un rapport entre deux choses séparées, mais *c'est une seule réalité* qui tantôt se manifeste en tant qu'exotérique et tantôt en tant qu'ésotérique. Ainsi que le dit le célèbre Connaissant :
Nous sommes des néants qui se montrent êtres,

Tu es l'absolue Existence et Tu es notre être.

Ces propos, comme le dit le Connaissant [Mawlânâ Djâlâl ad-dîn] Rûmî, n'ont pas de fin et il vaut mieux s'en détourner. » (*Adâb*, p.335-336)

*famille, le toit de leur demeure était le Trône du Seigneur des mondes et, du fond de leur demeure, une ouverture laissait voir jusqu'au Trône les degrés de la révélation. Matin et soir, à tout moment et à chaque instant, les anges descendaient sur eux avec la révélation et leurs cohortes étaient ininterrompues, l'une descendant l'autre remontant. Dieu le Très-Haut, béni soit-Il, avait dévoilé les cieux à Abraham, que la Paix soit avec lui, jusqu'à ce qu'il voie le Trône et Dieu avait augmenté la puissance de son regard, et certes Dieu avait augmenté la puissance du regard de Muḥammad, 'Alī, Fâtīma, Ḥasan et Ḥusayn, que la Paix soit avec eux, et ils voyaient le Trône et n'avaient d'autre toit à leurs demeures que le Trône : leurs demeures étaient donc couvertes par le Trône du Tout-Miséricordieux et les ascensions des anges et de l'Esprit se faisaient en elles sur permission de leur Seigneur pour toute chose qui est paix (min kulli amrⁱⁿ salām). » [Le rapporteur du hadith] dit : « je demandais : "pour toute chose qui est paix ?" et il répondit : « avec toute chose (bi-kulli amr) » ; j'ajoutais : "c'est ainsi que ce fut révélé ?" et il dit « oui ». (voir *al-Burhân fī tafsīri l-Qur'ân* de Sayyid Hâshim Bahrânî, IV/487, sourate *al-qadr*, had.25)*

Méditer ce noble hadith ouvre pour qui est qualifié des portes de la connaissance et pour lui un brin de la réalité de la Proche-amitié et de l'ésotérique de la Nuit de Valeur sera dévoilé. » (*Âdâb*, p.330-331) [...]

« Comme on l'a dit précédemment [...], les niveaux de l'existence et les déterminations occultes et manifestes sont appelés "nuits" en considération du voilement du Soleil de la réalité sous leur horizon et, par conséquent, la Nuit de Valeur est une nuit en laquelle la Réalité suprême S'est voilée sous le rapport de toutes les Modalités et de l'Unité synthétique des Noms et Attributs, qui est la réalité du Nom suprême : c'est la détermination et la constitution du Proche Ami absolu qui, à l'époque de l'Envoyé de Dieu, était ce seigneur et, après lui, les Imams de la guidance, l'un après l'autre. L'aube de la Nuit de Valeur est alors le moment où les effets du Soleil de la réalité apparaissent de derrière les voiles des déterminations et ce lever du Soleil hors de l'horizon des déterminations est aussi l'aube du Jour de la résurrection ; et comme depuis le coucher et le voilement du Soleil de la réalité dans l'horizon des déterminations de ces Proches Amis absolus, jusqu'au moment où point l'aube — ce qui constitue toute l'étendue de la Nuit de Valeur —, cette Nuit pleine de noblesse reste absolument intacte des agissements de Satan, et que le Soleil se lève tout comme il s'était voilé, sans souillure ni [marque des] agissements sataniques, [Dieu] a dit : « elle est paix jusqu'au point de l'aube » (Cor. 97.5). [...]

De par ces explications gnostiques et ces dévoilements qui relèvent de la foi, apparus dans le cœur lumineux des gens de la connaissance par l'assistance des Proches Amis sublimes, que la Paix soit avec eux, on com-

prendra que, de même que la sourate bénie « l'unité » est "l'identité" (*nisbat*, littéralement *la généalogie* ou *le lien de parenté*) de la Sainte Essence de la Réalité divine, sublime et majestueuse, la noble sourate « la valeur » est "l'identité" des Gens de la Demeure, que la Paix soit avec eux, ainsi que cela est mentionné dans les traditions de l'Ascension (*me'râdj*) [...] à propos de la Prière rituelle que le Prophète, que Dieu prie sur lui et sa famille, accomplit au ciel [...] : « *puis Dieu, tout-puissant et majestueux, lui révéla : "récite, ô Muḥammad, l'identité de ton Seigneur le Très-Haut, béni soit-Il : « Dieu est Un, Dieu le Plein, Il n'a pas enfanté et n'a pas été enfanté, et Il n'a pas d'égal »* » ; *puis Dieu révéla : "récite « en vérité Nous l'avons fait descendre... » car c'est ton identité et celle des gens de ta demeure jusqu'au Jour de la résurrection* ». » (S.H. BAHRĀNĪ, *al-Burhān fi tafsīri l-Qur'ān*, IV/487, sourate *al-qadr*, had.22) » (*Ādāb*, p.344-345)

La synthèse coranique

« Du fait que la Sainte Essence de la Réalité divine toute-puissante et majestueuse Se manifeste aux cœurs des Prophètes et des Proches Amis dans le vêtement des Noms et Attributs en fonction de « **chaque jour Il est en une modalité (*sha'n*)** » (Cor. 55.29), que les manifestations sont diverses en fonction de la diversité de leurs cœurs et que les Livres qui descendent en leur cœur en tant que révélations par l'intermédiaire de Gabriel, l'ange de la révélation, sont divers en fonction de la diversité de ces manifestations et de celle des Noms qui sont leurs principes — de même, d'ailleurs, que la diversité entre les Prophètes et leurs Lois est due à la diversité des règnes des Noms —, [de ce fait] donc, tout Nom qui est plus compréhensif (*muḥīt-tar*) et plus synthétique (*djāme'-tar*) aura un règne (*dawlat*) plus compréhensif, la Prophétie qui en dérive sera plus compréhensive, le Livre qui en descend sera plus compréhensif et synthétique et la Loi qui en dérive sera plus compréhensive et durable. Comme le Sceau de la Prophétie, le noble Coran et la Loi de ce seigneur sont des lieux de manifestation et d'apparition — ou, [suivant le point de vue envisagé], des manifestations et apparitions — du niveau synthétique de l'Unité et de la Présence du Nom suprême *Allāh*, pour cette raison ils sont ce qu'il y a de plus compréhensif et de plus synthétique parmi les Prophéties, les Livres et les Lois : il ne peut en être conçu de plus nobles et de plus parfaits et il ne descendra plus, du monde occulte en la plaine du monde naturel, de connaissance supérieure ou semblable [...]. Le Sceau des Envoyés, que Dieu prie sur lui et sa famille, est donc lui-même le plus noble des existants et le parfait lieu d'apparition du Nom suprême ; sa Prophétie est la Prophétie la plus parfaite possible et elle est la forme du règne du Nom suprême, [règne] qui est sans commencement ni fin (*azālī-o abādī*) ; enfin le Livre qui est descendu pour lui du niveau occulte est descendu par la manifestation du Nom suprême. Pour cette raison, ce Noble Livre possède l'unité de la syn-

thèse et du détail [car le Nom suprême est, à un de ses degrés, la synthèse de tous les Noms et, à un autre, la réunion de leur multiplicité détaillée] et il fait partie des "paroles synthétiques" (*djawâme' al-kalem*), comme en font partie d'ailleurs les propres propos de ce seigneur⁴¹⁶. Le fait, pour le Coran — ou pour les propos de ce seigneur — d'être des paroles synthétiques ne signifie pas l'exposition de principes universels et de lois générales (*kollyât-o dawâbet-e djâme'e*) — même si cela aussi est [vrai] [...] —, son caractère synthétique signifie [la chose suivante] : comme il est descendu pour toutes les catégories d'êtres humains dans tous les cycles de l'humanité et qu'il comble tous les besoins de cette espèce, et comme la réalité de cette espèce est synthétique et possède tous les stades depuis le stade inférieur du *Molk* [de ce monde] jusqu'aux plus hauts niveaux spirituels du *Malakût* et du *Djabarût*, et que de ce fait les individus de cette espèce ont en ce monde inférieur du *Molk* la plus complète diversité [...], le Coran est descendu de telle sorte que chacun en profite en fonction de la perfection et de la faiblesse de sa compréhension et de ses connaissances et en fonction du degré de science qui est le sien [...]. » (*Âdâb*, p.309-310 ; cf. *Ta'liqât*, p.46, 48)

C'est parce que le Coran est la manifestation du Nom suprême que sa révélation est rapportée au pronom du pluriel *Nous* dans « en vérité Nous l'avons fait descendre dans la Nuit de Valeur⁴¹⁷ » (Cor. 97.1) :

« Il se peut que cette mise au pluriel soit pour le pluriel des Noms et soit une indication que la Réalité suprême est principe de ce noble Livre avec tout l'ensemble de ce qui relève des Noms et des Attributs : ce noble Livre est la forme de l'Unité synthétique de tous les Noms et Attributs et fait connaître la sainte station de la Réalité divine avec la totalité de [Ses] modalités et manifestations. Autrement dit, ce Livre lumineux est la forme du Nom suprême, de même que l'Homme universel est, [lui] aussi, la forme du Nom suprême ; bien plus, la réalité essentielle de ces deux là est *une* dans la Présence de l'Occulte et ils ont été séparés sous le rapport de la forme extérieure dans le monde de la séparation, mais ils ne l'ont pas été sous le rapport de la réalité intérieure, et c'est là une des significations de « *ils ne se sépareront pas jusqu'à ce qu'ils viennent à moi au Bassin [paradisique]* »⁴¹⁸.

416. Référence au hadith « *il m'a été donné les paroles synthétiques* », voir *al-Khiṣāl* d'Ibn Bâbūye, Bâh 5, had. 56

417. A propos de cette traduction de *laylat al-qadr*, voir note 303.

418. Cette phrase fait partie de l'un des hadiths fondateurs du shiisme, hadith rapporté sous des formes légèrement différentes par quantité de sources, tant shiites que sunnites, ce qui en fait un hadith des plus attestés (*mutawâtir*). Dans ce hadith, le Prophète déclare — selon les termes de la version la plus courante, celle choisie par l'Imam pour inaugurer le prologue de son testament — : « *Je laisse parmi vous les deux trésors (ath-thiqlayn ou thaqalayn) : le Livre de Dieu et ma parenté (iṭratî), les gens de ma demeure (ahlî bay-*

fi) : *ils ne se sépareront pas jusqu'à ce qu'ils viennent à moi au Bassin [paradisique]*. Une liste des références de ce hadith occuperait plus d'une page et l'on se contentera donc de citer les sources sunnites suivantes : MUSLIM, *Sahîh*, K. faḍā'il aṣ-ṣahāba, bâb faḍā'il 'Alī, had. 36-37 ; TIRMIDHĪ, *Sunan*, bâb manāqib ahli bayt n-nabī, had. 31 ; IBN ḤANBAL, *Musnad*, III/14, 17, 26, 59, IV/366-367, 371, V/181-182 (références prises dans les *Concordances de la tradition musulmanes* de Wensinck) ; DĀRIMĪ, *Sunan*, K. faḍā'ili l-Qur'ān, bâb fadli man qara'a l-Qur'ān, had. 11 ; ḤĀKIM NAYSĀBŪRĪ, *Mustadrak 'alā aṣ-Sahīhayn*, Ḥalab, Maktab al-maṭbū'āti l-islāmiyya, sd., (avec en bas de page le *Talkhīs al-mustadrak* de Dhahabī), III/109, 110, 148, 533 ; ṬABARĀNĪ, *Mu'djam al-kabīr*, éd. Ḥamdī 'AM. Salafī, Beyrouth, Dār lhyā'i t-turāthi l-'arabi (offset de l'édition du Caire, Maktaba Ibn Taymiyya, sd), III/62-64 had. 2678-2681, V/182 had. 5026, V/186 had. 5040, etc. ; IBN KATHĪR, *Tafsīr*, en commentaire de Cor. 42.23 ; etc. Outre le fait qu'il est cité par toutes ces sources sunnites importantes, il faut remarquer que ce hadith n'y est pas rapporté d'une même origine, mais d'après plusieurs compagnons, à tel point que Ibn Ḥadjar 'Asqalānī a pu écrire dans ses *Sawā'iq al-muhriqa* — pourtant œuvre de polémique anti-shiite — qu'il « nous est parvenu par de nombreuses voies de transmission remontant à une vingtaine de compagnons » (éd. 'AW. 'Abd al-Latif, Le Caire, Maktabat al-Qāhira, 1375/1956, p.148 et 226). De plus, en dehors de deux exceptions — à savoir Ibn Taymiyya et Ibn al-Djawzī, qui seront d'ailleurs critiqués pour leur méprise par les savants sunnites postérieurs —, ce hadith a été explicitement déclaré authentique (*ṣahīh*) par tous les grands savants sunnites, y compris de farouches hanbalites comme Dhahabī et son élève Ibn Kathīr (voir *Talkhīs al-Mustadrak*, en marge du *Mustadrak aṣ-Ṣahīhayn*, III/109, 110, 148 et 533 où le hadith est explicitement déclaré « authentique suivant les conditions de Bokhārī et de Muslim » (*ṣahīh 'alā shartī sh-Shaykhayn*) ; voir aussi *al-Bidāya wa n-nihāya*, Beyrouth, Maktabat al-ma'ārif, 1966, V/209 et le *Tafsīr* d'Ibn Kathīr en commentaire de Cor. 33.33, Beyrouth, Dār al-ma'rifa, III/485-486). Dans *al-Bidāya wa n-nihāya*, Ibn Kathīr situe même ce hadith lors du prône de *ghaḍīr Khumm*, ce qui en rend la signification encore plus explicite puisque, après avoir prononcé les phrases précédemment traduites, « le Prophète prit la main de 'Alī, que Dieu soit satisfait de lui, et dit : « Celui dont je suis le maître (mawlā), celui-ci est son maître. O mon Dieu, sois l'ami de son ami et l'ennemi de son ennemi » (*Bidāya*, V/209 et aussi *Mustadrak*, III/109). Bref, ce hadith s'impose tellement comme *ḥadīth ṣahīh mutawātir* aux savants sunnites eux-mêmes qu'ils n'échappent aux conclusions qui en découlent qu'en recourant à des discussions sur le sens de certains de ses termes ('*itra*, *ahl al-bayt*, *mawlā*) ou sur l'étendue qu'il faut accorder à la parenté — et l'on trouve déjà cette attitude chez certains des compagnons qui transmettent ce hadith —. Par contre, nul ne s'interroge à propos du hadith, fameux parmi les sunnites, selon lequel les deux choses laissées par le Prophète seraient « le Livre de Dieu et ma pratique (*summa*) », alors que ce hadith n'est attesté dans aucune des six sources sunnites fondamentales (*al-kutub as-sitta*) et qu'il n'apparaît que dans la *Muwāṭṭa'a* de Mālik et dans la *Sira* de Ibn Hishām — sources anciennes, certes, mais où il apparaît à chaque fois sans la moindre chaîne de transmission (*isnād*), ce qui ne devrait en aucun cas lui permettre de faire contrepoids à un hadith transmis par des chaînes détaillées, multiples et authentiques d'après plus de vingt compagnons, cela en ne prenant en compte que les transmissions sunnites. On se retrouve donc devant la situation paradoxale suivante : les populations sunnites ignorent totalement le hadith qui mentionne la famille du Prophète comme étant l'un des deux « trésors », alors même qu'il est considéré comme authentique et *mutawātir* par leurs « grands savants », et ils lui opposent, lorsqu'on le leur cite, le hadith « du Livre et de la Sunna », qu'ils considèrent comme des plus solidement établis, alors qu'il n'a pas de réel fondement dans les livres sunnites eux-mêmes.

De même que la Réalité suprême a pétri la glaise de l'Adam primordial et Homme universel des deux mains de la Beauté et de la Majesté, de ces mêmes deux mains il a fait descendre le Livre parfait et Coran synthétique⁴¹⁹. Il se peut que ce soit aussi pour cette raison qu'on le nomme *Qor'ân* [selon un des sens de la racine *QR'*, à savoir celui de "rassembler" et "réunir"], car le niveau de l'Unité conjoint l'unité et la multiplicité. De ce fait, ce Livre n'est pas susceptible d'annulation ou de cessation, car le Nom suprême et ses apparences sont sans commencement ni fin, et toutes les Lois révélées (*sharâye*) sont un appel à cette Loi et à cette Proche-amitié de Muḥammad. Il se peut aussi que [le verset] « en vérité Nous avons proposé le dépôt de confiance (*amâna*) [aux cieux, à la terre et aux montagnes, et ils ont refusé de l'assumer et s'en sont effrayés ; l'homme l'a assumé, il est bien ignorant et transgresseur] » (Cor. 33.72) ait été mentionné à la forme du pluriel pour ce même point [...], parce que le dépôt de confiance, en son ésotérique, c'est la réalité de la Proche-amitié et, en son exotérique, c'est la Loi, la religion de la Soumission (*dîn-e eslâm*), le Coran ou la Prière rituelle [tous manifestations de cet ésotérique et mentionnés dans les hadiths qui commentent ce verset]. » (*Âdâb*, p.321)

« Ainsi que cela a été dit précédemment⁴²⁰ [...], le plus patent est que [l'invocation] « au Nom de Dieu » de chaque sourate est liée à cette sourate. Par conséquent, dans la sourate bénie « la valeur », cela donnera que : « Nous avons fait descendre la noble réalité du Coran, subtile et sainte réalité divine, au Nom d'*Allâh* — qui est la réalité synthétique des Noms et le Nom su-

419. « Il a enseigné à Adam tous les Noms » (Cor. 2.31) : cet enseignement par un pétrissage occulte et synthétique par les deux mains de la Beauté et de la Majesté s'est fait pour la réalité intérieure d'Adam dans la Présence de l'Unicité ; de même le pétrissage de sa forme et de son apparence a eu lieu dans le monde manifeste par l'apparition des deux mains de la Beauté et de la Majesté sous l'apparence de la nature : le Suprême a dit "Nous avons proposé le dépôt de confiance aux cieux et à la terre..." (Cor. 33.72), or le dépôt de confiance, selon la voie des gens de la gnose, c'est la Proche-amitié absolue dont aucun existant, en dehors de l'homme, n'était digne. » (40 *hadiths*, p.635)

Pour comprendre toute la portée de ce pétrissage par les deux mains divines sous l'apparence de la nature, il faut comprendre la doctrine du mouvement intrasubstanciel qui permet de sortir du dilemme qu'engendre l'alternative entre un évolutionnisme sans fondement et un créationnisme naïf. On peut alors aussi saisir ce que signifie la proposition du dépôt de la Proche-amitié *aux diverses étapes* de ce mouvement intrasubstanciel de réapparition des perfections de l'existence, existence qui était descendue pour se manifester jusqu'aux degrés les plus inférieurs avant d'amorcer le virage du mouvement de remontée et de réintégration : ce dépôt ne pouvait en effet être assumé que par l'homme, car c'est par lui que le mouvement existentiel peut enfin prendre son envol et s'élever du domaine matériel jusque "à la distance de deux arcs ou plus près" (Cor. 53.9).

420. La traduction du passage évoqué se trouve plus loin, dans le chapitre « par le Nom de Dieu », p.424.

prême du Seigneur, et qui est déterminée par la Miséricorde absolue [sous ses deux aspects] de Toute-Miséricorde et d'Intense-Miséricorde —, dans la Nuit de Valeur qui est Muḥammad, que Dieu prie sur lui et sa famille ». C'est-à-dire que l'apparition du Coran est la conséquence de l'apparition synthétique de la fonction de Divinité avec le déploiement (*bast*) [qui est l'œuvre] de la Toute-Miséricorde et le repliement (*gabq*) [qui est celle] de l'Intense-Miséricorde. Bien plus, la réalité du Coran est le niveau de l'apparition de la Présence du Nom suprême *Allāh* par l'apparition de la Toute-Miséricorde et de l'Intense-Miséricorde, et elle conjoint ainsi la synthèse et le détail. De ce fait, ce noble livre est *Conjonction* (*Qor'ân*) et *Distinction* (*Forqân*), de même que la réalité spirituelle du Sceau des Prophètes — la station de la Proche-amitié de ce seigneur — est également *Qor'ân* et *Forqân* et station de l'Unité de la synthèse et du détail. [...] Et comme dans le monde de la séparation, et même de la séparation de la séparation (*farq al-farq*), il y a eu quelque distinction entre les deux Corans — c'est-à-dire entre le Coran écrit révélé et le Coran à qui il a été révélé, entre le Livre divin et la réalité de Muḥammad —, dans la Nuit de l'union (*layle-ye weṣāl*) "Nous" avons unis les deux *Conjonctions* et réunis les deux *Distinctions*. Sous ce rapport encore, cette nuit est Nuit de Valeur, mais personne ne connaît sa valeur comme il se doit, excepté le Sceau des Prophètes lui-même, que Dieu prie sur lui et sa famille, qui en est fondamentalement (*be-l-aṣāle*) le détenteur, et ses Remplaçants (*awṣiyâ'*) infaillibles qui en sont détenteurs subséquentement (*be-t-taba'yye*). » (*Ādāb*, p.332-333)

« La compréhension de l'importance de toute chose se fait par la compréhension de sa réalité essentielle. La réalité essentielle du noble Coran divin, avant la descente dans les stades créés et le passage par les étapes de l'Activité, fait partie des Modalités de l'Essence et des réalités relevant du Savoir dans la Présence de l'Unicité, et cela c'est la réalité de la Parole intérieure, qui est une "résonance" (*moqāre'e*) essentielle dans la Présence des Noms. Cette réalité essentielle n'est acquise par personne, ni par les sciences formelles (*'olūm-e rasmīyye*), ni par les connaissances du cœur, ni par les dévoilements occultes, seulement par le dévoilement divin complet pour l'essence bénie du Sceau des Prophètes⁴²¹, que Dieu prie sur lui et sa famille, dans l'audience intime de « à la distance de deux arcs » et même dans le secret isolement de la station « ou plus près » (Cor. 53,9) ; elle est hors de portée des espoirs du genre humain, sauf de l'élite des Proches Amis de Dieu qui, sous le rapport des lumières spirituelles et des réalités divines, sont associés à l'essence spirituelle de la sainte personne [du Sceau des Prophètes] et

421. Cf. le hadith « seul connaît le Coran celui à qui il a été adressé » (*Bihār al-anwār* t.46 p.349, cité dans *Serr*, p.92)

éteints en lui du fait de leur totale adhésion (*taba'yyat*) : ils reçoivent les connaissances par dévoilement en héritage de lui et la réalité essentielle du Coran se reflète en leurs cœurs avec la même luminosité et perfection qu'en son cœur béni, sans descendre par les [divers] stades ni passer par les [diverses] étapes. C'est cela le Coran sans altération (*tahrîf*) ni modification écrit par la révélation divine. Celui qui peut supporter ce Coran est la noble personne du Proche Ami de Dieu absolu, 'Alî fils d'Abû Tâlib⁴²², que la Paix soit avec lui, et tous les autres ne peuvent recevoir cette réalité qu'après descente du niveau occulte en la résidence visible, passage par les étapes du *Molk* et revêtement de l'habit des mots et lettres de ce bas monde. C'est là une des significations de l'altération (*tahrîf*) [dont le sens premier, conformément à la dérivation, est celui de "faire lettre"] qui a eu lieu pour tous les Livres divins ainsi que pour le noble Coran, et tous les nobles versets ont été mis à la portée de l'humanité après altération, et même après de nombreuses altérations en rapport avec les stades et étapes traversés depuis la Présence des Noms jusqu'au dernier des mondes manifestes et du *Molk*. Le nombre de niveaux d'altération correspond point par point à celui des niveaux ésotériques (*marâteb-e boîûn*) du Coran, sauf que l'altération est — en fonction des niveaux de mondes — la descente de l'occulte absolu au manifeste absolu, tandis que l'ésotérique (*boîûn*) est le retour du manifeste absolu à l'occulte absolu, les points de départ de l'altération et de l'ésotérique étant donc inverses. Le pèlerin en route vers Dieu est, à chacun des niveaux ésotériques qu'il atteint, délivré d'un niveau d'altération, et lorsqu'il parvient à l'ésotérique absolu, qui est le septième ésotérique, il est absolument délivré de l'altération. [...] » (*Âdâb*, p.181-182 ; cf. *Ta'liqât*, p.214-216, à propos des sept niveaux ésotériques)

Il y aurait encore bien des choses à rapporter des enseignements de l'Imam à propos du Coran, mais il faut bien se limiter à ce qui concerne directement le propos de cette étude, remettant le reste à des travaux ultérieurs. Nous arrivons maintenant au terme de cette exploration métaphysique, à ce point qui est directement au principe de la manifestation et fait ainsi la jonction entre le Caché et l'apparence, entre la pure métaphysique et ce qui relève de la cosmologie et de l'anthropologie.



422. Cité ici en tant que prototype et sceau de la Proche-amitié, non pas comme seule exception : tous les Saints Imams étant les « porteurs du Livre de Dieu » (voir *Ziyâra djâ-mi'a*, *Mafâtiḥ*, p.545).

Au principe de la manifestation

Arrivés au point qui constitue l'articulation de la métaphysique et de la cosmologie, il n'est pas inutile d'en profiter pour récapituler certaines conclusions qui se sont dégagées au cours des chapitres précédents et pour en récolter les fruits. Comme on l'a vu, l'Existence implique en Elle-même, est Elle-même apparition et faire-apparaître, mais cette apparition ne peut être celle de l'Existence en soi, car l'Infini, inclusif de tout, exclut qu'il y ait autre que Lui pour apparaître en lui, par lui ou pour lui. D'où cette Effusion de l'Existence, Lieu-tenant de l'Essence pour le processus de manifestation, Effusion qui est tout autant et simultanément Effusion de toutes les Perfections concomitantes de l'Existence, telles que la Vie, le Savoir, le Pouvoir, le Vouloir, la Parole, la Miséricorde, etc. Il y a donc d'abord l'Effusion sanctissime, manifestation purement interne qui, de ce fait, ne peut être considérée comme une activité. Par elle, se trouve manifestée pour l'Essence et en l'Essence la perfection incluse et impliquée par l'Essence (*kamâl dhâtî*), autrement dit toutes les existences comprises en Son existence illimitée. Cette manifestation est connaissance de toutes ces existences en leur moindre détail, mais sans leurs limites, ces limites n'étant encore que des déterminations immuables, c'est-à-dire des possibilités de détermination et de manifestation, de pures réceptivités qui sont actualisées à ce niveau, non pas avec une existence propre, mais en tant que concomitants de toutes les existences comprises en l'Existence. La multiplicité qui résulte de l'Effusion sanctissime, multiplicité hiérarchisée des Noms, Attributs et déterminations, n'est donc pas une multiplicité réelle — pas plus que l'indéfinie multiplicité de lumières faibles simultanément contenues dans une lumière forte —, mais seulement une multiplicité intelligible.

« Lorsque l'Amour essentiel s'est attaché à la contemplation de l'Essence dans le miroir des Attributs, Il a fait apparaître le monde des Attributs et S'est manifesté en la Présence de l'Unicité par une manifestation relevant de

l'Essence, en un miroir synthétique d'abord, puis dans d'autres miroirs selon leur ordre de mérite et l'ampleur ou l'étroitesse du miroir.

Après cela l'Amour s'est attaché à La voir dans le concret, et Il S'est alors manifesté, recouvert par les voiles des Noms, dans les miroirs créaturels ; Il a donc fait apparaître les mondes hiérarchiquement et est apparu dans les miroirs selon cet ordre, d'abord dans le suprême miroir parfait par le Nom suprême, puis dans les autres miroirs selon leur ordre existentiel, de haut en bas, depuis les anges rapprochés et les cohortes inconnues jusqu'au dernier des mondes manifestes du Royaume d'ici-bas. » (*Miṣbâh, nūr* 3 p.44-45 ; cf. *Ta'îqât*, p.198-189)

L'Ombre de l'Existence

L'Effusion sainte est la source de cette manifestation extérieure des multiples états de l'existence. Manifestation extérieure dans un sens tout relatif, il ne faut pas l'oublier, car rien ne saurait "sortir" de l'Infini ou se situer "en-dehors" de Lui. Ce dont il est question, c'est de déterminations qui se voient dotées d'une existence qui leur paraît propre ; en réalité il faudrait plutôt dire qu'il est question d'états de l'existence qui ont une détermination propre — laquelle est leur quiddité — ou, mieux encore, de l'Existence apparaissant en des apparences déterminées, tandis que le domaine purement métaphysique était celui de l'Existence toujours une et unique en Elle-même, même si *en soi* Elle contient toutes les existences déterminées, même si *en soi* Elle les connaît intégralement, même si Elle Se les révèle *en Elle-même* synthétiquement et en détail. Les trois niveaux d'expression que nous avons employés pour dire "ce dont il est question" correspondent à trois niveaux d'approfondissement de la réalité : on voit d'abord une multiplicité de quiddités dotées de l'existence ; on comprend ensuite qu'il ne peut s'agir que des multiples degrés de réalisation d'une même réalité ; on réalise enfin qu'il n'y a que cette Réalité divine et que le reste n'est autre que Son apparition. L'on peut alors passer de l'un à l'autre de ces modes d'expression pour les besoins de la communication, pour mieux exposer ou expliciter certains aspects.

Par cette Effusion sainte, la perfection impliquée par les Noms (*kamâl as-mâ'î*) vient accomplir la pleine manifestation de la perfection de l'Essence (*kamâl dhâfî*). Tout ce processus est en fait possible parce que sa possibilité est inscrite en l'Essence même ; elle est donc par là même nécessaire, parce que l'Être nécessaire est nécessaire sous tous les rapports : toutes les possibilités de manifestation de l'Existence appellent donc la manifestation, demandent à être manifestées, et l'Existence — qui ne fait qu'un avec Ses possibilités — les manifeste en Se manifestant.

« Sache — que Dieu fasse de toi quelqu'un dont les prières sont exaucées et les demandes agréées — que la demande est une supplication de celui qui

demande à celui à qui il demande, en s'adressant à lui afin d'obtenir ce dont il a besoin : l'existence ou des perfections de l'existence, [et cela] qu'il s'adresse [à lui] par son essence ou par son état, intérieurement ou extérieurement, par le langage de sa prédisposition, de son état ou de l'expression (*isti 'dâd, hâl, qâl*). La chaîne des existants et la troupe des non-nécessaires en état d'indigence (*al-mumkinât al-muftâqât*), en raison de leur dépendance et de leur besoin en leur essence et en leurs attributs, s'adressent au Sustentateur absolu et à l'Effuseur véritable et requièrent de Lui, par le langage de leur prédisposition, l'existence et ses perfections ; s'il n'y avait cette supplication, l'Effusion ne les aurait pas touchés, même si cette supplication aussi relève de la synthèse occulte — ainsi que l'a dit le Shaykh Ibn 'Arabî, « *le réceptacle n'est que par Sa sanctissime Effusion* » —.

La première supplication et demande qui a eu lieu dans le domaine de l'existence est la supplication des Noms et Attributs divins — dans un langage convenant à leur niveau — et leur requête adressée à la Présence de l'Occulte absolu d'apparaître en la Présence de l'Unité : Il leur a répondu en la Présence synthétique par la haute Effusion sanctissime, la suprême Ombre non-composée, et les Noms et Attributs sont apparus [...] ; après cela [il y eut] la demande des déterminations immuables, formes des Noms divins [pour apparaître à ce même niveau] [...]. Puis [il y eut] la supplication des déterminations immuables possibles, ou plutôt des Noms divins en la Présence du Savoir afin d'apparaître dans le [domaine] concret et manifeste : Il leur a répondu par l'Effusion sainte, l'Ombre qui se déploie, selon leur ordre et hiérarchie : l'Homme universel en premier et les autres degrés, hiérarchiquement, par son intermédiaire.

Ces prières font partie des prières exaucées et des demandes non rejetées — parce que la prière dans le langage de l'essence et de la prédisposition est agréée et non pas rejetée, et l'Effusion est répandue dans la mesure du mérite et non pas retenue — ; la prière exprimée oralement sera exaucée si elle correspond à celle de la prédisposition et que ce que dit la langue ne contredit pas ce que dit le cœur, que l'expression ne se dissocie pas de l'état. Si la prière n'est pas exaucée, c'est parce qu'elle ne provient pas de ce que dit la prédisposition et qu'elle contredit l'ordre idéal, et souvent aussi parce que les conditions et compléments auxiliaires [pour qu'une prière soit exaucée] ne sont pas réunis, et pour d'autres nombreuses raisons encore. » (*Sharḥ*, p.127-129 ; cf. *Miṣbâḥ, wamîd* 6 p.84-86, une longue et très belle citation de *Qâdî Sa'îd Qomî* sur la requête des Noms).

La désignation de l'Effusion comme Ombre de l'Existence est due au fait que « l'ombre d'une chose est cette chose même à un certain point de vue et autre qu'elle à un autre » (*Sharḥ*, p.116), or « *chacun agit selon sa nature* » (Cor. 17.84) et l'ombre de la Lumière est donc Lumière, « *n'as-tu pas vu ton Seigneur, comment Il a étendu l'ombre ?* » (Cor. 25.45) » (*Sharḥ*, p.21) :

« On dit parfois “l’ombre” pour l’Effusion sanctissime en considérant son apparition dans les présences des Noms et Attributs tout en préservant le fait qu’elle est l’apparition et l’ombre de la Réalité divine, c’est-à-dire en préservant l’unité au sein même de la multiplicité. En ce cas, le fait de “l’étendre” (*maddu-hu*) est la sainte Effusion qui se déploie, et en ce qu’Il dit “Il a étendu l’ombre”, il y a une allusion à l’identité de l’apparent et de son apparence (*ittihâd az-zâhir wa l-mazhar*) et au fait que l’apparence est l’apparent “étendu”⁴²³ ; il y a [aussi] une allusion au fait que la multiplicité s’y produit plus que dans la Présence de l’Effusion sanctissime, bien que son fondement soit en cette dernière, seulement elle est en cette Présence-là multiplicité intelligible et dans celle-ci multiplicité concrète.

On dit aussi “l’ombre” pour l’Effusion sainte en considérant sa disparition totale dans la Présence de l’Unité, et son étendue c’est son déploiement sur les réalités possibles et son apparition dans les miroirs déterminés. En somme, l’ombre c’est le niveau de la multiplicité dans l’unité et son étendue c’est l’apparition de l’unité habillée des multiplicités, or l’ombre est identique à son étendue et leur différence relève de la considération [...] » (*Ta’lîqât*, p.81-82)

L’Effusion est donc « l’Ombre suprême de l’Existence » (*Miṣbâh*, *nûr* 9 p.49), « Ombre de l’Existence inconditionnée [rappelons-le], pas négativement conditionnée » (*Sharḥ*, p.116), et c’est bien pour cette raison, précisément, qu’elle peut se déployer sur toute chose et l’accompagner pour qu’elle puisse exister. La première Ombre de l’Existence qui n’est pas conditionnée par le fait d’être inconditionnée (*al-muṭlaq ḥattâ ‘an qaydi l-ittlâq*) est l’Effusion sanctissime, “trop pure” (*aqdas min an...*) pour que l’Effusion et l’Effusé y soit distincts de Celui qui effuse : tout en étant également inconditionnée en soi (*lâ bi-shart qismî* cette fois, pas *maqsamî* ; voir ci-dessus le chapitre « Absolu et limité », p.41), elle se manifeste au niveau de l’Unité sous les aspects multiples des Noms et Attributs, en commençant par le synthétique Nom suprême *Allâh*, dont la détermination est la détermination immuable de Muḥammad. La seconde Ombre inconditionnée de l’Existence en soi — ou le prolongement de la première, avec laquelle elle est identique en son essence — est l’Effusion sainte, ainsi nommée « en raison de sa pureté à l’égard (*li-taqaddusihâ ‘an...*) de la non-nécessité avec ses corollaires et de la multiplicité avec ses conséquences » (*Miṣbâh*, *nûr* 4 p.45) : cette Effusion apparaît dans toutes les déterminations concrètes, depuis la Première Intelligence — ombre du Nom *Allâh* ou de la détermination de Muḥammad, suivant que l’on envisage son aspect existentiel ou quidditatif — jusqu’au fin fond du domaine matériel.

423 . Le texte édité est « *kawnu z-zâhir huwa l-mazhar al-mumtadd* », ce qui est manifestement un *lapsus calami*, soit de l’auteur, soit du copiste.

« La Substance (*al-djawhar*) [dans la terminologie des gnostiques], c'est l'Existence qui se déploie, l'Apparition sustentatrice de la Présence divine, qui est l'ombre de l'Effusion sanctissime relevant de l'Unité, [l'ombre] du Nom suprême sous son aspect occulte relevant de l'Unité ; les accidents sont [alors] les déterminations de l'Effusion sustentatrice, depuis l'Intelligence jusqu'à la *materia prima* (*hayûlâ*), ombres des déterminations des Noms dans la Présence de l'Unité. Les substances sont toujours enveloppées de déterminations accidentelles, recouvertes par elles et dissimulées derrière leurs voiles, de même que l'Effusion sanctissime relevant de l'Unité est recouverte des Noms divins et voilée par eux : le Nom, c'est donc, dans le concret, la Substance enveloppée par les accidents et, [dans le Savoir], l'Effusion sanctissime enveloppée par les déterminations nominales [...]. » (*Ta'îqât*, p.28-29 ; voir ci-dessus, p.41 et 41)

Mais il n'y a pas en réalité de déterminations extérieures à l'Effusion sur lesquelles elle pourrait se déployer : c'est elle-même qui conjoint l'aspect d'activité et celui de réceptivité (voir ci-dessus, p.41). De même que les Noms divins sont les polarisations actives de l'Effusion sanctissime s'autodéterminant selon des déterminations immuables qui ne sont que des possibilités contenues dans l'Effusion elle-même, de même les existences particulières, reflets des Noms divins, sont les polarisations de l'activité de l'Effusion sainte et de l'Existence qui se déploie, polarisations déterminées par des quiddités qui sont comprises en cette Effusion et qui ne sont autres que les reflets des déterminations immuables. La seule différence entre ces deux Ombres étant, il faut insister sur ce point, que les Noms n'avaient pas d'existence propre au niveau de l'Unité, mais seulement une existence "subalterne" (*wudjûd taba'î*) en tant que déterminations internes du Savoir divin, tandis qu'ils trouvent maintenant une existence propre (*wudjûd khâṣṣ*), c'est-à-dire, non pas une impossible existence indépendante, mais l'apparition et la manifestation de leurs déterminations propres.

Toute existence est donc la manifestation et l'ombre d'un Nom divin, de même que toute quiddité est l'ombre d'une détermination immuable. La quiddité n'est ainsi que l'ombre d'une ombre, l'ombre de ces voiles ténébreux de la Réalité divine que sont les déterminations immuables : la quiddité n'a pas plus d'existence que sa source, existence subalterne et par incidence en tant qu'épiphénomène de l'existence dont elle est la limite. Les existences sont par contre les ombres des voiles lumineux de la Réalité divine et sont ainsi elles-mêmes des voiles lumineux, et même des Noms divins. Envisager les choses sous le rapport de la quiddité, comme nous le faisons en temps normal, comme nous sommes toujours portés à le faire de par notre enlèvement dans la multiplicité et dans la matière, comme le fait d'ailleurs encore le philosophe "classique" empêtré dans les concepts, c'est s'enfermer dans des « ténèbres surajoutées les unes aux autres » (Cor. 24.40). Tourner par contre son regard

vers les existences, c'est s'orienter vers la lumière, et même si ces lumières ne sont encore que des ombres et reflets, c'est bien la Lumière des lumières qui apparaît en elle.

« Par la manifestation de la Réalité suprême, tout le monde de l'existence est apparu. Cette manifestation et cette lumière est le fond de la réalité de l'existence, et c'est le Nom *Allâh* : « *Allâh* est la lumière des cieux et de la terre » (Cor. 24.35) Cela veut dire que toute chose qui a réalité et apparition est lumière : nous appelons la lumière "*lumière*" parce qu'elle est apparition ; l'homme, qui est apparent, est aussi lumière et les animaux de même sont lumière ; tous les existants sont lumière, et qui plus est, tous sont la lumière de Dieu. « Dieu est la lumière des cieux et de la terre » signifie que l'existence des cieux et de la terre — qui est lumière — est de Dieu et se trouve à ce point éteinte en Lui que « Dieu est la lumière des cieux et de la terre » ; et non pas que « par Dieu sont illuminés les cieux et la terre » [comme le pensent ceux qui interprètent ainsi ce verset], ce qui laisserait supposer une certaine séparation. « Dieu est la lumière des cieux et de la terre » signifie que ces [choses-là] ne sont rien, c'est-à-dire que nous n'avons aucun existant dans le monde qui aurait quelque indépendance : l'indépendance, cela voudrait dire qu'il sort de la non-nécessité et devient nécessaire, alors que nul autre que la Réalité suprême n'est ainsi. De ce fait, lorsqu'Il dit « par le Nom de Dieu... la louange est à Dieu » (Cor. 1.1), « par le Nom de Dieu... dis : Il est Dieu, Un... » (Cor. 112.1) [...], c'est une réalité : « par le Nom de Dieu, dis... » signifie que "ton dire même est par le Nom de Dieu". » (Hamd, p.12)

Par le Nom de Dieu...

La sourate d'ouverture du Coran, la *Fâtiha*, s'ouvre par la formule « Au Nom de Dieu » ou, plus littéralement, « Par le Nom de Dieu », formule qui ouvre également toutes les autres sourates à l'exception de la sourate "*le repentir*" (Cor. 9). La première question qui se pose alors aux commentateurs est de savoir ce qui est ainsi fait *au* ou *par le Nom de Dieu*, autrement dit de trouver à quoi se rattache la particule arabe *bi*. Après avoir rapporté la position des savants exotéristes qui envisagent un terme sous-entendu dont le sens serait "*je commence...*" ou "*je cherche assistance...*"⁴²⁴, l'Imam écrit ceci :

424. Certaines traditions des Imams disent effectivement que « *bismi llâh* » sous-entend "*asta'înu*" et que le sens est donc « Je cherche assistance par le Nom de Dieu... ». Pour l'Imam cela peut avoir été dit pour être à la portée de la majorité, comme c'est souvent le cas dans les hadiths — ce qui explique beaucoup de leurs divergences, entre autres celles concernant l'interprétation de ce début de verset —, mais cela peut aussi avoir été dit « en

« L'un des gens de la Connaissance [il s'agit d'Ibn 'Arabî dans *Futûhât* I/102] l'a rattaché à [un terme sous-entendu signifiant] "*il est apparu*" (*zahara*), c'est-à-dire « *l'existence est apparue par le Nom de Dieu* », cela conformément à la voie des gens de la connaissance et des compagnons du Pèlerinage spirituel et de la gnose, qui considèrent tous les existants, la multitude des êtres, les mondes occultes et manifestes, comme apparaissant par la manifestation du Nom divin synthétique, c'est-à-dire du Nom suprême. En conséquence, « **Nom** » — qui a le sens de signe et indication [si *esm* dérive de la racine *wâw-sîn-mîm*] ou celui de hauteur et d'élévation [s'il dérive de la racine *sîn-mîm-wâw*] — désigne la manifestation de la Réalité divine relevant de l'Activité de déploiement, qu'ils nomment Effusion qui se déploie et relation illuminative. Car, selon cette voie, tout le domaine de la réalité, des Intelligences immatérielles jusqu'au dernier degré de l'existence, sont les déterminations de cette Effusion et les descentes de cette réalité subtile (*latîfe*), et il se trouve dans les nobles versets divins et dans les nobles hadiths des Gens de la Demeure de la pureté et de l'infailibilité, que la Paix soit avec eux, de nombreux appuis à cette voie. Ainsi dans un noble hadith du *Kâfi* il est dit que « *Dieu a créé la Volonté par elle-même, puis Il a créé les choses par la Volonté* » (*uṣūl al-Kâfi* I/110, K. at-tawḥîd, bâb al-irâda..., had.4). Chacun a donné une interprétation de ce hadith selon sa propre voie, mais la plus patente de toutes est celle qui est en adéquation avec la voie [gnostique], à savoir que [le terme] "*volonté*" désigne la Volonté relevant de l'Activité — qui est l'Effusion qui se déploie — et que "*les choses*" désignent les degrés de l'existence — qui sont les déterminations et les descentes de cette réalité subtile —. Le sens du hadith sera alors que Dieu le Très-Haut a créé la Volonté relevant de l'Activité — qui est l'ombre de la Volonté essentielle éternelle — par elle-même et sans intermédiaire, et qu'Il a créé les autres existants des mondes occultes et manifestes par incidence [...]. En résumé, « **Nom** » désigne la manifestation active même par laquelle tout le domaine de la réalité s'est concrétisé, l'application du [terme] "*nom*" à des réalité concrètes étant fréquente dans l'expression de Dieu, du Prophète et des Gens de la Demeure de l'infailibilité — ainsi ils ont dit « *nous sommes les plus beaux Noms* » (voir p.41) et l'on trouve fréquemment dans les nobles prières « *par Ton nom par lequel Tu T'es manifesté à Untel* » (p.ex. *du'â' as-simât*, *Mafâtiḥ*, p.72) —.

Il est probable que « *par le Nom de Dieu* » soit, dans chaque sourate, rattaché à cette sourate même : par exemple « *par le Nom de Dieu* » dans la

envisageant un sens de la demande d'assistance plus subtil que ce qu'en saisit la majorité, puisqu'y réside le plus subtilement possible le secret de la doctrine de l'unité. » (*Adâb*, p.240)

noble sourate «*la Louange*» (Cor. 1) est rattaché à «**la louange**» [ce qui donne comme sens «*par le Nom de Dieu... la louange est à Dieu*»]. Cela est en adéquation avec le goût gnostique et la voie des gens de la connaissance, parce que c'est une allusion au fait que toute louange et éloge par qui que ce soit se fait également par la sustentation du Nom *Allâh*. En conséquence, invoquer le Nom de Dieu au début de chaque acte ou propos — qui est une des recommandations de la Loi révélée — est pour rappeler que chaque acte ou propos provenant de l'homme est par la sustentation du Nom divin, parce que toutes les particules de l'existence sont des déterminations du Nom *Allâh* et, à un certain point de vue, sont des Noms d'*Allâh*. Selon cette probabilité, lorsque l'on envisage la multiplicité, le sens de «**par le Nom de Dieu**» est différent pour chaque sourate, chaque acte et chaque propos [...], et lorsque l'on envisage l'annihilation des multiplicités dans la Présence du Nom suprême *Allâh*, il n'y a plus qu'un seul sens pour tous les «**par le Nom de Dieu**». De même ces deux points de vue se retrouvent en ce qui concerne les degrés de l'existence et les stades de l'occulte et du manifeste : lorsque l'on envisage la multiplicité et que l'on voit les déterminations, [alors] les multiples existants, les degrés de l'existence et les déterminations du monde sont des Noms différents, relevant de la Toute-Miséricorde et de l'Intense-Miséricordes, de la Coercition et de la Douceur ; si [par contre] l'on envisage l'annihilation des multiplicités et l'effacement des lumières existentielles dans la Lumière éternelle de la sainte Effusion, il n'y a plus trace d'autre chose que la sainte Effusion, le Nom divin synthétique ; et ces deux points de vue se retrouvent [déjà auparavant] dans les Noms et Attributs divins. [...] » (*Ādâb*, p.240-242 ; cf. *Sharḥ*, p.87-91, *Serr*, p.85-86, *Ḥamd*, p.6-13, 22-23, 27)

En somme, il faut que le pèlerin spirituel, lorsqu'il invoque le Nom de Dieu, fasse comprendre à son cœur que tous les existants apparents et cachés, tous les mondes occultes et manifestes, sont sous l'influence formatrice des Noms de Dieu, et même qu'ils apparaissent par l'apparition des Noms de Dieu, et que tous ses [propres] mouvements et arrêts ainsi que [ceux] du monde entier sont par la sustentation du Nom suprême *Allâh*. Donc ses louanges à Dieu, son service divin, son obéissance, sa profession de l'unicité et la pureté [de cette profession], tout cela est par la sustentation du Nom *Allâh*. Lorsque cette station et état spirituels sont fermement établis en son cœur, par un rappel (*tadhakkur*) intense qui est la finalité du service divin — ainsi Dieu le Très-Haut, disant en aparté intime et en sainte réunion à Son Interlocuteur Moïse fils de 'Imrân : «**En vérité Je suis Dieu, point de divinité si ce n'est Moi, sers-moi donc et accomplis la Prière rituelle pour Mon rappel**» (Cor. 20.14), a fait de Son rappel la finalité de l'accomplissement de la Prière rituelle —, après un rappel intense, donc, une autre voie de connaissances s'ouvre au cœur du connaissant et il est attiré vers le monde de l'unité jusqu'à ce que l'expression de son état et de son cœur soit «*par Dieu*,

la louange est à Dieu », « Tu es tel que Tu T'es Toi-même loué » et « je cherche refuge par Toi contre Toi » [qui sont deux prières que l'Envoyé de Dieu faisait lors de prosternations, voir *furû' al-Kâfi*, III/324]. » (*Âdâb*, p.243-244)

Lorsqu'il dit « la louange », cela signifie que tous les éloges sont réservés en propre à la Sainte Essence de la Divinité. Sache, cher ami, que sous cette noble parole se trouve le secret de la doctrine de l'unité [que professe] l'élite, et même l'élite de l'élite. Que toutes les louanges faites par tous ceux qui en font soient réservées en propre à la Réalité suprême est chose démontrée, claire et évidente pour les adeptes de la sagesse et les imams de la philosophie transcendante, parce qu'il est démontré que tout le domaine de la réalité est l'Ombre et l'Effusion déployées de la Présence de la Réalité divine : tous les bienfaits apparents et cachés — de quelque bienfaiteur qu'ils proviennent en apparence et au regards du commun — viennent de la Réalité suprême sublime et majestueuse et aucun existant n'y est associé, au point même qu'y associer quelqu'un en tant que cause préparatoire (*sherkat-e e'dâdî*) est [admise] pour les gens de la philosophie commune, pas transcendante. Donc, comme la louange est en contrepartie d'un bienfait, d'une grâce et d'une bienveillance, et qu'il n'est d'autre bienfaiteur que la Réalité divine dans le domaine de la réalité, toutes les louanges Lui sont réservées en propre.

Par ailleurs, il n'est d'autre beauté que la Sienna, ni d'autre Beau que Lui, et par conséquent les éloges [que l'on fait de quoi que ce soit] reviennent aussi à Lui. Autrement dit, toute louange et éloge, venant de qui que ce soit, est en regard de l'aspect de bienfait et de perfection : le lieu et l'occasion du bienfait et de la perfection, qui les ont limités et amoindris [en fonction de leurs propres limitations], n'interviennent en aucune manière dans l'éloge et la louange, avec quoi ils sont même en opposition et contradiction. Tous les éloges et louanges reviennent donc à la part de la Seigneurie (*hazz-e robûbiyyat*) — qui est Perfection et Beauté —, pas à celle de la créature — qui est déficience et limitation —. Dit encore autrement : l'éloge de la perfection ainsi que le remerciement et la louange du bienfaiteur font partie des caractères de la nature fondamentale d'ordre divin (*az fe'rat-hâ-ye elâhiyye*), selon laquelle toutes les créatures ont été pétries (*maftûr*) ; de même en fait partie l'aversion pour la déficience, pour ce qui est déficient et qui amoindrit un bienfait. Comme le bienfait absolu pur de toute trace de déficience [ainsi que] la Beauté et la Perfection parachevées et libres de toute déficience sont réservés en propre à la Réalité divine, et que les autres existants n'augmentent ni ne renforcent les bienfaits et la Beauté absolus, mais les amoindrissent et les limitent, de ce fait la nature fondamentale de tout le monde loue et fait l'éloge de Sa Sainte Essence et a de l'aversion pour les autres existants — sauf pour ces existants qui, par leur parcours des contrées de la Perfection et des cités de l'Amour, se sont éteints dans l'Essence du Maître de Majesté, car aimer et affectionner

ceux-là, les louer et en faire l'éloge, c'est en soi aimer et louer la Réalité divine [...] —.

En outre, ce qui vient d'être dit jusqu'ici était du niveau de ceux qui sont moyennement avancés (*motawasselîn*), qui sont encore dans le voile de la multiplicité et ne sont pas libérés de tous les degrés d'associationnisme imperceptible et plus qu'imperceptible (*khafi-o akhfâ*), et qui ne sont pas arrivés aux degrés parfaits de l'unité pure et épurée (*kholûs-o ekhlâs*). Mais selon la gnose de ceux dont le cœur est éteint dans certains états particuliers, tous les bienfaits ainsi que toute perfection, beauté et majesté, sont la forme de la manifestation de l'Essence, et tous les éloges et louanges sont rattachés à la Sainte Essence de la Réalité suprême ; plus encore, éloge et louange sont de Lui-même pour Lui-même, ce à quoi fait allusion le fait que « par le Nom de Dieu » se rattache à « la louange est à Dieu » (Cor. 1.1).

Il faut savoir [rajoute alors l'Imam en note] que le fait que toutes les louanges ou la louange en soi — selon les deux éventualités [envisageables pour le sens de l'article] “al-” [à savoir qu'il exprime la totalité (*alif-o lâm-e esteghrâq*) ou la nature (*alif-o lâm-e takhîr-e fardî*) de la louange] —, [le fait, donc, que toutes les louanges ou la louange même] soient réservées en propre [à la Réalité divine] est incompatible avec la causalité philosophique, fut-elle la causalité entendue en un sens subtil, et que cela ne peut trouver de sens qu'avec l'expression du Coran et de la gnose des Proches Amis, que la Prière divine soit sur eux [voir le chapitre « causalité ou apparition », p.41s.] » (*Âdâb*, p.251-252 ; cf. *Serr*, p.90, *Hamd*, p.14-16, 23-27)

Les deux faces de la réalité

« Peut-être qu'après avoir médité et réfléchi sur la réalité spirituelle du Nom, [après] avoir lu et déchiffré le cahier de la chaîne de l'existence et ses lignes, t'apparaît-il — avec la permission et la grâce de Dieu — que la chaîne de l'existence et ses degrés, le domaine de la manifestation avec ses états et niveaux, sont entièrement des Noms de Dieu, car le Nom c'est le signe, or tout ce qui vient à l'existence depuis la Présence de l'Occulte est un signe de son Producteur et une des apparences de son Seigneur⁴²⁵ : les réalités universelles

425. Seuls certains peuvent comprendre en profondeur en quoi toute chose est un signe de la Réalité suprême. Pour l'Imam, cependant, il est un degré minimum de compréhension accessible à tous en raison de la nature fondamentale (*fiṭra*) qui est nôtre. Il s'agit en fait de la voie la plus commune pour établir l'existence de l'Être nécessaire, en partant de celle des êtres non-nécessaires et en faisant intervenir l'impossibilité de la régression à l'infini et du cercle vicieux : toute chose est en effet un signe de son Producteur en ce sens qu'il est évident qu'une réalité qui peut tout aussi bien exister que ne pas exister doit avoir une cause pour exister, laquelle cause étant elle-même non-nécessaire doit en avoir une autre, or cette

[c'est-à-dire les genres et espèces, sont signes et apparences] pour les Noms-Mères, et les subdivisions internes (*asnáf*) et les individus pour les Noms compris (*muḥâta*), et il n'y a pas de dénombrement pour Ses Noms. Chacun des Noms concrets [dans le monde extérieur] est le sujet (*marbûb*) et l'une des apparences d'un Nom au niveau de l'Unicité divine. » (*Sharḥ*, p.74-75)

« Toutes les choses sont des Noms de Dieu : vous faites vous-mêmes partie des Noms de Dieu, votre langue aussi est des Noms de Dieu, ainsi que vos mains [...]. « **Par le Nom de Dieu... la louange est à Dieu** » (Cor. 1.1) : la louange que vous faites est également des Noms de Dieu, votre langue qui bouge est un Nom de Dieu ; vous vous levez et partez d'ici, vous rentrez chez vous, c'est par le Nom de Dieu que vous allez. Vous ne pouvez pas établir de séparation (*tafkîk*⁴²⁶) : vous êtes vous-mêmes des Noms de Dieu, les battements de votre cœur sont aussi Noms de Dieu, les battements de votre pouls sont encore Noms de Dieu, et les vents qui soufflent... tout est Nom de Dieu [...], tout est Lui ! Le Nom est éteint dans le Nommé. Nous nous imaginons que nous avons nous-mêmes quelque indépendance, que nous sommes quelque chose, mais ce n'est pas ainsi : ce rayon d'existence, cette volonté, cette manifestation, par quoi Il a existencié les existants, si cela était retenu un seul instant, tous les existants seraient anéantis et retourneraient à leur état premier parce que la continuité de l'existence est également par cette même manifestation. » (*Ḥamd*, p.11-12)

« A propos du Nom, j'ai dit qu'est Nom ce qui est un signe du Nommé : qu'est-ce qui n'est pas signe du Nommé ? Supposez n'importe quelle chose qui a quelque existence, c'est une certaine apparition de Lui, c'est un signe de Lui [...]. Nom a le sens de signe, seulement il y a des degrés : un Nom est signe au plein sens du terme, un autre l'est moins, [et ainsi de suite] pour le reste des existants. Tous sont signes, tous sont apparition, tous sont apparition du Nom, mais ils ont des degrés. Une tradition dit « **nous sommes les plus beaux Noms** » (voir p.41) : le plus sublime Nom au niveau de l'apparition ce sont le plus noble Prophète et les Purs Imams, que la Paix soit avec eux, ce sont ceux qui, dans leur parcours, dans le mouvement de la déficience vers la perfection, sont parvenus au point où ils sont délivrés de toutes les natures

chaîne de cause doit, pour que son existence soit véritablement fondée, aboutir en dernier ressort à une réalité dont l'existence est nécessaire, c'est-à-dire qui ne peut pas ne pas exister, car sinon soit il y aurait une succession infinie de non-nécessaires et rien ne serait réalisé, soit l'on retomberait en cercle vicieux sur l'un des non-nécessaires précédents — ce qui n'est pas plus possible — (*Ḥamd*, p.7-9) ; qui plus est rien ne serait là pour ôter toute trace de non-existence et de non-nécessité de la chaîne des existants non-nécessaires pour en faire des existants (ce dernier point étant basé sur le principe « tant qu'une chose n'est pas nécessaire elle n'existe pas », voir p.200).

426. Or, c'est précisément le nom que s'est donné une école anti-agnostique et anti-sadrienne née dans la *hawza* de Mashhad (voir note 103).

[(*tabi'at-hâ*), de toutes les choses [autrement dit de toutes les déterminations]. » (*Hamd*, p.27-28)

Les Noms constituent ainsi la face lumineuse de la réalité tandis que les déterminations en sont la face ténébreuse, bien qu'à un autre niveau la détermination n'existe pas et qu'il n'y a en réalité que la Lumière de l'existence. De même que, semblables à ceux qui associent les anges à Dieu, nous conférons aux existences éteintes dans l'Existence une indépendance qu'elles n'ont en rien — mais tout au moins sont-elles des Noms réels, des manifestations de l'Existence, des rais de Lumière —, de même c'est nous qui, en idolâtres impénitents, conférons aux déterminations une existence qui ne leur a jamais été donnée : « Ce ne sont là que des noms que vous avez forgés vous et vos pères, Dieu n'y a pas fait descendre de pouvoir (*sultân*) ; ils ne suivent que conjecture et caprices de l'âme alors que la guidance leur est venue de leur Seigneur » (*Cor.* 53.23 ; cf. 7.71, 12.40). Pour sortir de ce labyrinthe produit par notre propre illusion, la seule voie est de s'orienter en suivant cette guidance qu'est le fil d'Ariane de l'Existence.

« Le Suprême est splendeur sans trace d'obscurité, perfection sans tache de déficience, éclat sans mélange d'opacité, parce qu'Il est existence sans néant et entité (*inniyya*) sans quiddité. Le monde envisagé en tant qu'il est lien et rapport à Lui, qu'il est Son ombre qui se déploie sur les structures ténébreuses, qu'il est la Miséricorde qui embrasse la terre de la *materia prima*, [sous ce rapport] le monde est splendeur, lumière, illumination et apparition [...] ; envisagé en lui-même, il est disparition, ténèbres, désolation et répulsion. « Toute chose est disparaissante sauf Sa face » (*Cor.* 28.88). La face (*wadjh*) qui subsiste après la disparition des déterminations et l'extinction des quiddités est l'aspect suspendu à Lui de l'existence (*djihât al-wudjûdi l-mutadalliyya ilayh*), [aspect] qui n'est pas indépendant en sa constitution et concrétisation, qui n'a pas de statut propre et qui est donc Lui, sous cet angle. [...] Il est donc, Lui, l'Absolu et la Splendeur parfaite, et il n'est pas d'identité ni de splendeur pour autre que Lui. Le monde sous son aspect d'altérité n'a ni splendeur, ni identité, ni même existence et réalité : il est illusion sur illusion et l'universel naturel [*al-kullî at-ṭabî'î*, c'est-à-dire la quiddité] n'existe pas. S'il n'existe pas, comment aurait-il splendeur, lumière, noblesse et apparition ? Il est au contraire déficience, manque, disparition et effacement. » (*Sharḥ*, p.20-21)

« En somme, c'est la manifestation de la lumière de Sa sainte beauté qui a illuminé le monde et a donné vie, savoir et pouvoir, car sinon tout le domaine de la réalité était dans l'obscurité de l'inexistence, dans les replis du non-être, dans l'occultation de sa nullité. Bien plus, celui dont le cœur est éclairé par la lumière de la connaissance considère toute chose, hormis la lumière de la Beauté du Beau, comme éternellement et à jamais inexistante, nulle et non

avenue (*bâtel-o nâ-tchîz-o ma'dûm azalan-o abadan*). [...] De même qu'Elle est seule à avoir la Fonction de Divinité et l'existence nécessaire, cette Sainte Essence est seule à avoir beauté, splendeur et perfection, et même seule à exister : le front des autres est marqué de la vilénie de l'inexistence essentielle et de la nullité. Détourne donc ton cœur — qui est le centre de la lumière de la nature essentielle d'ordre divin — de la multitude des vanités, des inexistentences et des déficiences, et oriente-le vers le centre de Beauté et de Perfection, et qu'en ta conscience limpide ta nature essentielle dise comme le Connaisseur [I]âfez] de Shîrâz :

En ma conscience, il n'y a place pour autre que l'Ami ;

Donne les deux mondes à l'ennemi, à nous suffit l'Ami.

(*Âdâb*, p.118-119)

Eternité de l'Effusion et adventicité de l'effusé

Souvenons-nous de ce que nous avons vu à la fin de notre premier chapitre : parler de causalité entre divers degrés d'existence peut être pédagogiquement nécessaire, mais si l'on va au fond des choses, il ne peut y avoir de causalité au sein de l'existence, parce que l'Existence est une et que nulle causalité n'est concevable au sein d'une chose unique. L'Existence existe et n'a pas besoin d'être existenciée, et l'Existence est une et identique partout et toujours. C'est pourquoi le Coran dit « **c'est Lui qui est Divinité (*ilâh*) au ciel et Divinité sur terre** » (Cor. 43.84) et non pas « *c'est Lui qui est Divinité au ciel et créature sur terre* », ou encore « *... intensément au ciel et faiblement sur terre* ». Autrement dit, ce ne sont que les degrés d'apparition de l'Existence qui diffèrent en fonction des divers lieux d'apparition (ciel, terre, etc.), mais l'Existence — qui est *Ce qui apparaît* en tout cela — est pleinement là partout, et Elle est pleinement Divinité partout où Elle Se trouve, c'est-à-dire partout où il y a existence : « *Si vous descendiez à une corde jusqu'à la terre inférieure, vous tomberiez sur Dieu* » (Fayḍ KÂSHÂNÎ, *Ilm al-yaqîn*, I/54 ; *Qayṣarî*, p.7), pas sur un reflet ou un moindre état d'être de Dieu. Ce qui est existencié selon une hiérarchie de degrés, ce sont donc les déterminations de l'Existence, les déterminations du ciel et de la terre, non pas dans le sens qu'elles recevraient une quelconque existence en propre, mais seulement en ce sens qu'elles sont les apparences multiples de l'Existence et que de ce fait elles ont une existence *par incidence* comme épiphénomènes de l'Existence : elles n'ont donc pas d'autre existence que celle de ce rayon illuminatif de l'Existence qui est l'Effusion, or cette Effusion n'est en rien *séparativement* distincte de l'Existence en soi et elle n'a aucun statut ni aucune essence en propre qui seraient autres que ceux de l'Existence Elle-même (*lâ ḥukma li-dhâtihî aṣl^m bal lâ dhâta lah* ; *Sharḥ*, p.143). C'est pourquoi cette Effusion *en elle-même*, en tant qu'elle est « l'Ombre de l'Eternel », est tout autant éternelle que l'Existence ; non pas qu'elle serait un deuxième éternel :

elle est éternelle et nécessaire *de par* l'éternité de l'Existence qui l'implique éternellement (*qadīm^{un} bi-qidamih* ; *ibid.*). Cela n'empêche d'ailleurs pas que toutes les apparences et déterminations soient, sans exception, adventices et périssables — puisqu'elles n'ont rien de l'Existence que ce qui leur arrive incidemment — ; et même, cela n'empêche pas que l'Effusion soit adventice sous le rapport de son lien avec les déterminations (*min djihati yali l-khalqī* ; *ibid.* et aussi p.106), autrement dit *en tant que* déterminée. Elle est ainsi l'intermédiaire (*barzakh*) nécessaire entre l'Éternel immuable et l'adventice périssable qui réunit en elle ces deux aspects et sans laquelle « l'Effusion éternelle et immuable ne parviendrait pas à l'adventice changeant » (*Ādāb*, p.135) :

« Les réalités déterminées, intelligibles ou non-intelligibles, ne peuvent être liées à l'Essence transcendant absolument toutes les limitations et déterminations, parce que le lien essentiel [à l'Existence] — qui valide le fait d'être chose créée en tant que détermination et limitation (*moṣaḥḥeh-e makhluḥiyyat dar sūrat-e taqayyod-o ta'ayyon*) [et de ne pas être pur néant] — implique une détermination en Ce qui Se manifeste et crée, or Dieu est bien au-dessus de cela. [Il faut donc bien que ce lien à l'Existence se fasse par l'intermédiaire d'un Lieu-tenant de l'Existence Elle-même]. » (*Djonūd*, p.14)

« L'adventicité, le changement, la discontinuité, l'effacement et la disparition sont donc de la nature des quiddités, du fond propre aux non-nécessaires, de la cité inique et de l'arbre mauvais et ténébreux de la *materia* ; l'immutabilité, l'éternité, l'indépendance, la complétude, la richesse et la nécessité sont du monde du Décret divin et de l'Ombre seigneuriale lumineuse, sans qu'y entre ni changement, ni effacement, ni disparition, ni annihilation. On ne peut avoir foi en ces vérités par des sophismes théologiques ni par des démonstrations philosophiques : il y faut une subtilité de nature, une limpidité du cœur et une pureté intérieure [fruits] de l'ascèse et de l'isolement. » (*Sharḥ*, p.143)

L'Effusion étant l'Activité de l'Existence, elle possède aussi tous les Attributs de l'Existence *envisagés au niveau de l'Activité*. De ce fait, ce qui vient d'être dit concernant l'éternité et l'immutabilité de l'Activité, d'une part, et l'adventicité et le changement de son fruit et objet, d'autre part, peut être répété pour tous les Attributs. Ainsi le Savoir relevant de l'Activité est éternel et immuable, bien que son objet — qui est une détermination de ce Savoir — soit adventice et en constant changement ; tout ce qui est visible et audible est adventice et changeant, mais l'Ouïe et la Vue relevant de l'Activité restent éternellement immuables. Plus précisément encore, le Savant, Oyant et Voyant est éternel, ce qui est su, entendu et vu est adventice, et le Savoir, l'Ouïe et la Vue relevant de l'Activité font l'intermédiaire : éternels et immuables en eux-mêmes — puisque sans ses déterminations l'Activité ne se distingue plus de

sa Source —, l'adventicité et le changement ne peuvent y être envisagés que sous le rapport de leur lien à ces déterminations. De même le Voulant et Créateur est éternel, mais ce qui est voulu et créé est en permanence adventice et renouvelé ; quant au Vouloir et à la Création, leur advenue et leur renouvellement n'est qu'en considération de leurs fruits et objets, car en eux-mêmes ce sont des Attributs de l'Activité divine éternelle et immuable. Cela implique alors que la création existe depuis toujours et à jamais. Non pas que l'on puisse trouver en elle quelque chose d'éternel ou de permanent, bien au contraire : les déterminations et apparences sont toutes adventices et périssables et elles ne subsistent à chaque instant que par une création permanente, par une perpétuelle effusion de l'existence. Mais précisément cette effusion est éternelle et n'a donc ni commencement ni fin : depuis toujours et à jamais « Il est Dieu, le Créateur, le Producteur, le Formateur » (Cor. 59.24), Il n'a pas commencé à l'être à un moment du temps et Son activité ne saurait prendre fin pas plus qu'elle ne saurait changer, car tout cela impliquerait que l'Immuable subisse quelque changement, ce qui est évidemment contradictoire. A propos du verset « les Juifs disent : "la main de Dieu est entravée (*maghlûla*)" » (Cor. 5.64), l'Imam Şâdiq déclare : « Ils n'ont pas voulu dire qu'Il était ainsi, mais ils ont dit : "Il a fini l'affaire et Il n'ajoute donc rien ni ne diminue" [dans un autre hadith, d'après l'Imam Riđâ, "Il n'advente donc rien"]. Dieu, plein de Majesté, a alors répondu pour démentir leur propos : "[...] au contraire, Ses deux mains sont largement ouvertes (*yadâhu mabsûtatân*) et Il prodigue comme Il veut" (Cor. 5.64) ; n'as-tu pas entendu Dieu, tout-puissant et majestueux, dire : "Dieu efface et confirme ce qu'Il veut et auprès de Lui se trouve la Mère du Livre" (Cor. 13.39) ? » (*Tawhîd aş-Şadûq*, p.167-168 et 444).

« Sache que la Mère du Livre intégrale, c'est la Présence du Nom *Allâh*, manifestation complète et synthétique [de l'Effusion sanctissime] en la Présence de l'Unicité ; la forme apparente de ce Livre divin synthétique, c'est le niveau de la Fonction de Divinité [qui est l'aspect intérieur (*yalî l-Ĥaqqî*) de la sainte Effusion] [...] ; quant au Livre de l'effacement et de la confirmation, c'est le niveau de l'Effusion indéterminée qui se déploie [considérée] sous l'aspect créaturel. On peut aussi dire : l'aspect [de la sainte Effusion] qui confine à la Réalité divine (*al-widjhat al-yalî l-Ĥaqqî*) est la Mère du Livre — il ne change ni ne se modifie —, et l'aspect qui confine à la création (*yalî l-khalqî*) est le Livre de l'effacement et de la confirmation. L'effacement et la confirmation, selon la voie gnostique, c'est l'existenciation de tous les existants [...] et leur anéantissement [...] : à chaque instant, continuellement, il y a existenciation et anéantissement. » (*Ta'liqât*, p.33-34)

« La Toute-Miséricorde, l'Intense-Miséricorde, la Seigneurie et la Possession qui sont mentionnées à l'ouverture du Livre de Dieu, le Très-Haut, font

partie des Noms compréhensifs⁴²⁷ dont la manifestation est permanente (*ad-dâ'imat at-tadjalli*) ; tout ce qui apparaît et se déploie par Son nom *le Tout-Miséricordieux*, qui est guidé sur la voie droite par Son nom *le Très-Miséricordieux* et reçoit toutes sortes d'éducatrices (*tarbiyya*) par Son nom de *Seigneur* [car *rabb* a le sens de *murabbî*, autrement dit tout ce qui est produit à l'existence dans l'arc de descente puis amené à se développer dans l'arc de remontée] est occulté et contracté par Son nom *le Maître*, puis il se manifeste [à nouveau] par Son nom *le Tout-Miséricordieux* en la Présence absolument manifeste et retourne [encore] à l'occulte : **« Dieu est chaque jour en une modalité »** (Cor. 55.29) nouvelle et il n'y a pas de répétition dans Ses manifestations [car il n'y a pas de limite à Ses possibilités], et le monde est en permanence en apparition et en occultation depuis toujours et à jamais « et *Allâh* les comprend de toutes parts » (Cor. 85.20). » (*Ta'liqât*, p.66-67)

Contrairement à ce que pense Qayṣarî (p.86), ce n'est donc pas seulement en prenant en compte l'autre monde que les possibilités sont illimitées, car « la destruction de ce bas monde (*kharâb ad-dunyâ*) ne s'oppose pas à la persistance de l'autorité des Noms sur le monde du Royaume [de la matière] » (*Ta'liqât*, p.66) :

« Le point du Jour de la résurrection pour chaque ère et cycle est la tombée de la nuit du monde de la matière pour ceux d'un autre cycle dans le voile du Royaume, sans que cela ait de fin ; il y a de très fréquentes allusions à cela dans les hadiths des Gens de la Demeure de l'Infaillibilité, que la Paix soit avec eux. » (*Ta'liqât*, p.84 ; cf. *ibid.*, p.85)

« L'homme et le monde, écrit Shâhâbâdî, persistent donc et l'Effusion et la grâce sont permanentes sur la création. Bien sûr, le soleil et son système se décomposent, et avec eux tout ce qu'ils portent, et de même les autres soleils et leurs systèmes, et le Suprême est en permanence en état de création, de production et de formation, existanciant des soleils avec leurs systèmes [...] et en permanence il y a des semblables de l'homme [allusion au verset « et lorsque nous le voulons nous les remplaçons par leur semblables (*baddalnâ amthâlahum tabdîl^{an}*) » (Cor. 76.28)] : « Celui qui a créé les cieux et la terre n'aurait-il pas pouvoir d'en créer de semblables ? Bien sûr que si, puisqu'Il est le Toujours-Créateur (*khallâq*), le Très-Savant ! » (Cor. 36.81) » (*Rashahât al-bihâr*, p.35-36)⁴²⁸

427. A propos de la traduction des dérivés de *iḥâṭa* par des mots de la famille de *comprendre*, voir la note 167.

428. Le développement de cette question met en œuvre les notions de création renouvelée (*khalq djadîd*) et de remplacement des semblables (*tabdîl al-amthâl*) dans l'école d'Ibn 'Arabî et de mouvement intrasubstanciel (*ḥaraka djawhariyya*) dans celle de Mollâ Ṣadrâ. Les chapitres concernant le mouvement, le temps et le lien de l'adventice à l'Éternel sont

Transcendance et immanence

L'Effusion de l'Existence a de nombreuses dénominations dans la terminologie gnostique, mais à toutes l'Imam préfère celle de Volonté universelle (*mashî'a muṭlaqa*), absolue de toute détermination et limite. Pour lui, en effet, le hadith déjà cité comme quoi « *Dieu a créé la Volonté par elle-même, puis Il a créé les choses par la Volonté* » (*uṣūl al-Kāfi* I/110, K. at-tawḥîd, bâb al-irâda..., had.4), est « une attestation importante de cette voie et de ce goût [en ce qui concerne le processus de manifestation] » (*Djonûd*, p.15 ; cf. *Miṣbâh, maṭla'* 2 p.61) et il critique donc respectueusement mais fermement les interprétations données par le *muhaddith* Madjlesî et même par *Mîr Dâmâd* et *Fayḍ Kâshânî* (pour ces deux dernières interprétations, voir *Fayḍ KÂSHÂNÎ, al-Wâfi*, I/458, Abwâb ma'rifati ṣifâti..., bâb ṣifâti l-fi'l, had. 4) ; le plus étonnant toutefois, étant « que le grand philosophe de l'islam, Ṣadr al-Muta'allihîn, que son esprit soit sanctifié, ait délaissé à propos de ce hadith la vérité établie par les gens de la connaissance et adeptes du cœur et l'ait commenté autrement »⁴²⁹ (*Djonûd*, p.14-15 ; cf. *Âdâb*, p.241).

On a vu tout à l'heure comment il convenait, selon l'Imam, d'entendre ce hadith ; on a vu également que, dès lors qu'on se détourne de la face obscure des choses, on retrouve en elles le reflet lumineux de leur origine, et même que la seule chose qui remplit le monde est en réalité la lumière de cette Volonté universelle qui est l'Ombre de l'Existence. Ce double aspect de la réalité et l'extinction totale de l'Effusion dans sa Source sont en fait les deux clés qui permettent de comprendre et de résoudre certaines divergences entre les philosophes et les gnostiques en ce qui concerne le rapport du Principe à la manifestation. Plus profondément, c'est aussi ce qui permet de saisir la nécessité qu'il y a, pour parvenir à une vision intégrale de la doctrine de l'unité (*tawḥîd*), de conjindre le transcendantalisme et l'assimilationnisme (*tanzîh wa tashbîh*) en envisageant à la fois la transcendance de l'Absolu par rapport au limité — car le limité ne saurait contenir l'Absolu, ni même avoir avec Lui d'autre rapport que celui du zéro à l'Infini — et Son immanence en lui du fait que le limité n'est, ni en dehors de l'Absolu, ni autre que lui — car sinon l'Absolu serait contradictoirement limité par la présence de ce limité — et que, de plus, la limitation ne relève que de la considération, non pas qu'elle

sans doute les plus complexes de tout les *Asfâr* dont ils occupent la première partie du troisième volume.

429. Sabzewârî, par contre, écrivait déjà dans ses *Asrâr al-ḥekam* (Téhéran, Ent. Maw-lâ, p.50) que ce hadith signifie que « Dieu le Très-Haut a créé les quiddités non-nécessaires par l'Existence qui se déploie — qui est l'Ordre de Dieu et la Volonté de Dieu — et [qu']Il a créé l'Existence qui se déploie par elle-même, pas par une autre existence qui s'y conjoi-drait ».

soit une pure abstraction mentale, mais en ce sens qu'elle relève elle-même de l'Absolu et qu'elle y est comprise et incluse sous son aspect existentiel : la considérer en elle-même comme une réalité propre et distincte est une illusion ; et considérer qu'elle n'a rien à voir avec l'Absolu ou que l'Absolu n'a rien à voir avec elle est une erreur.

« Notre Shaykh [...] disait : « *En toute justice, professer la transcendance à l'égard des déficiences relevant de la non-nécessité n'est pas une limitation, car ce sont des inexistentances et les transcender revient à la perfection de l'Existence, cela revient donc à rendre absolu, pas à limiter* ». Je réponds que ce qu'il a dit [...] serait vrai si les déficiences relevant de la non-nécessité étaient pur néant, sans existence même par incidence, or il n'en est pas ainsi car celui qui professe le transcendantalisme voit les déficiences qui sont les limites de l'existence et *elles existent, fut-ce par incidence* : professer la transcendance à leur égard [c'est-à-dire professer que l'Existence n'a rien à voir avec ces limites qui relèvent pourtant encore de l'existence, c'est exclure quelque existence — fut-elle par incidence — de l'Existence et cela] revient à la limitation [de la compréhension de l'Existence]. » (*Ta'liqât*, p.86)

La conjugaison de la transcendance et de l'immanence est le seul moyen de dégager la Réalité divine des « deux limites, la limite de l'assimilationnisme (*tashbîh*) et celle du fait de dépouiller [Dieu de toute réalité] (*ta'zîl*) » (voir le hadith cité p.41 ; voir aussi *Âdâb*, p.370-373, à propos de la synthèse du *tanzîh* et du *tashbîh* dans les quatre formules rituelles du *tashbîh, tahmîd, tahlîl* et *takbîr* qui célèbrent respectivement la transcendance, la louange, l'unité et la grandeur de Dieu ; voir encore *Mishbâh* 6, p.15-16, *Ta'liqât*, p.85-88, 91-95, 131-132) ; comme le dit Ibn 'Arabî dans certains de ses vers⁴³⁰ (*Fuṣūṣ*, p.70) :

Transcendantaliste, tu Le conditionnes,

Assimilationniste, tu Le limites,

Professe les deux, tu seras bien guidé,

Imam et maître dans les connaissances.

« La première chose qui a percé à l'aube de l'éternité, qui s'est manifesté du premier au dernier et qui a traversé les voiles des secrets est la Volonté universelle, l'Apparition indéterminée que l'on désigne tantôt comme *Effusion sainte* [...], tantôt comme *Existence qui se déploie* [...], d'autre fois comme *le Souffle du Tout-Miséricordieux* et *l'Insufflation seigneuriale* (*naṣas ar-Rahmân wa n-naṣkh ar-rubûbi*), comme niveau de la Toute-Miséricorde et de

430. La nécessité de conjointre le *tanzîh* et le *tashbîh* (idée particulièrement développée dans le *faṣṣ nūhî* des *Fuṣūṣ al-ḥikam*) fait partie des thèmes caractéristiques de la doctrine akbarienne.

l'Intense-Miséricorde [relevant de l'Activité], niveau de la Sustentation (*qayyûmiyya*), Présence de la Nébulosité ('*amâ*'), Voile le plus proche, *materia prima* [parce que c'est de cela que toute chose est faite, mais il ne s'agit pas ici, bien sûr, de matière], fonction d'Intermédiaire suprême (*al-barzakhîyyat al-kubrâ*), station de la suspension (*tadallî*) [permanente à l'Existence], station « **ou plus près** » (Cor. 53.3) — bien que cette station soit autre selon nous et que ce n'est même en rien une station [puisqu'il s'agit du dépassement de toute station et de toute détermination au niveau de l'Effusion sanctissime] —, ou encore station de Muḥammad et de 'Alî [...], et autres désignations allusives, expressions et termes techniques [...] » (*Miṣbâḥ, nûr* 4 p.45 ; cf. *Sharḥ*, p.17-18, 100-101 — traduit ci-dessus, p.41 —, *Âdâb* 135, 40 *hadiths*, p.598 — traduit ci-dessus, p.41 —)

« Comme la Présence de la Volonté est l'apparition de la Présence [de l'Unité] synthétique, elle réunit tous les Noms et Attributs en une synthétique unité : c'est cela le niveau de la manifestation du Savoir dans le domaine de l'apparition concrète et « *nulle parcelle aux cieux et sur les terres n'échappe à Son savoir* » (réf. à Cor. 10.61 et 34.3). Tous les degrés de l'existence [qui sont les déterminations de l'Existence qui se déploie] sont donc des niveaux du Savoir, du Pouvoir, du Vouloir et autres Noms et Attributs [relevant de l'Activité], et même tous les degrés sont des Noms de la Réalité divine : *Elle apparaît en toutes choses malgré Sa transcendante pureté et Elle les transcende toutes malgré Son apparition* ; le monde est une assemblée où la Réalité divine est présente (*madjlis huḍûri l-Ḥaqq*) et les existants sont les participants à Son assemblée (*huḍḍâr madjlisîh*). » (*Miṣbâḥ, nûr* 6 p.46)

« En raison de son extinction en l'Essence Une, de son anéantissement en la Présence de la Divinité et de sa disparition sous le lumineux éclat de la Seigneurie, la Présence de la Volonté n'a pas de statut, n'a même absolument rien de propre en elle-même. Elle est donc apparition de l'Essence Une dans les structures des possibles en fonction de leur prédisposition, parution de la Beauté éternelle dans les miroirs des êtres en fonction de leur limpidité⁴³¹ : c'est par [l'intermédiaire de la Volonté] que [l'Essence] enfle le vêtement de la non-nécessité et revêt l'habit des êtres générés de sorte qu'Elle apparaît et se dissimule, paraît et disparaît, prend forme et se dégage [de toute forme]

431. Il est clair, après tout ce que nous avons vu, que les expressions qui évoquent l'apparition de l'Essence Une ne veulent pas dire que l'Essence en soi ou le niveau de l'Unité apparaissent en quoi que ce soit ; elles signifient que, comme l'Effusion n'a pas de statut propre, qu'elle est pur Lieu-tenant en raison de son extinction, il ne faut pas imaginer que son apparition est apparition d'autre chose que Ce dont elle est le Lieu-tenant : son apparition est Son apparition et rien d'autre, l'Existence qui se déploie n'est pas une autre existence que l'Existence en soi.

(*tamaththala wa tadjarrada*), se démultiplie et s'unifie⁴³² (*takaththara wa tawahhada*). Le Très-Haut fait en toute subtilité allusion à cela par un symbole adéquat lorsqu'Il dit : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre » (Cor. 24.35) [...], disant [ainsi] qu'Il est l'apparition des cieux et de la terre, c'est-à-dire du monde de l'occulte et du manifeste, des esprits et des corps : donc, malgré Sa parfaite transcendance, le Suprême apparaît dans leurs miroirs et leur apparition est Son apparition. [...] » (*Miṣbâh, nūr* 8 p.46-47 ; cf. *Ta'liqât*, p.300)

« Par ce que nous t'avons exposé et révélé, tu peux [...] réconcilier les propos des adeptes du dévoilement et de la connaissance intuitive et [ceux] des maîtres de la philosophie et de la voie démonstrative : ils ne sont pas opposés en réalité, même si ceux qui les professent ont différentes voies, car [les voies] de pèlerinage vers Dieu sont aussi nombreuses que les souffles des créatures même si le but [unique] est Dieu le Créateur. Le premier groupe dit, à propos de ce qui nous occupe présentement, que le Suprême et Transcendant est apparu dans les miroirs des déterminations et les vêtements des créatures, dans les lieux de manifestation des réalités essentielles (*madjlâ l-ḥaqâ'iq*) et de descente des réalités diluées (*mahbiṭ ar-raqâ'iq*). [...] On rapporte, comme allusion à cela, que l'Ascension de Jonas, que la Paix soit sur notre Prophète, sur sa Famille et sur lui, s'est faite dans le ventre d'une baleine tout comme celle de l'Envoyé de Dieu s'est faite par l'élévation au-delà du *Djabarût* [des pures Intelligences] (voir Fayḍ KÂSHÂNÎ, *Ilm al-yaqîn*, I/520). L'autre groupe dit que la chaîne des existants des mondes de l'ordre [divin] et de la création sont les degrés de Son activité ordonnatrice et créatrice, et que Lui, Transcendant et Suprême, transcende les mondes, pur de toute descente dans l'assemblée inférieure : qu'a donc à faire la terre avec le Seigneur des seigneurs ??

Or, toi [...] tu savais déjà que le niveau de la Volonté universelle et de la Présence de la Divinité, en raison de sa disparition dans l'Essence Une et de son anéantissement dans la pure Entité [sans quiddité], n'a pas de statut à elle et qu'elle est, [comme] le sens d'une particule [grammaticale] (*ma'n^{an} ḥarfî*)

432. L'Imam n'accepte pas pour autant de dire que, pour sa détermination, la Réalité divine « aïl besoin (*iftaqara*) des réalités des choses et de leurs apparitions » (*Fanârî*, p.86) :

« Cette expression se retrouve aussi chez le grand *Shaykh* dans ses *Fuṣûṣ*, or c'est une expression horrible et de plus contraire à la vérité, car le Suprême n'a besoin de rien pour Son apparition par Ses noms ni même par Ses actes. Ce sont au contraire les réalités qui ont besoin de Lui pour leur apparition, parce que l'indéterminé est concrétisé antérieurement au déterminé : l'Effusion existe antérieurement à ses déterminations ; plus encore, les déterminations n'existent que par incidence et [en réalité] l'apparition est celle de [l'Effusion], vient d'elle et se fait en elle [car il n'est rien en dehors de l'Effusion de l'Existence pour apparaître ou être lieu d'apparition]. La manifestation concrète, bien qu'elle soit dans les miroirs, est antérieure à eux [puisqu'il s'agit d'une relation illuminative]. » (*Ta'liqât*, p.298)

[qui n'existe que par son rattachement à un autre terme], attachée à la Toute-Puissance de Sa transcendance. Et tu sais maintenant que les existences particulières, en quelque condition qu'elles apparaissent, et les lumières déterminées, à quelque degré qu'elles paraissent, s'évanouissent dans la Présence divine, puisque le limité est apparition de l'absolu, *est* l'absolu lui-même, la limitation étant une considération [...]. Or *le monde*, c'est la détermination dans son ensemble : il est donc, pour les hommes affranchis [de toute condition], considération sur considération et illusion sur illusion. Quant à l'existence, elle est de par Lui, de par Sa présence, sans aucun statut en propre. [...] Si donc tu dis que la Réalité suprême apparaît dans les êtres créés et revêt l'habit des êtres concrets, tu dis vrai, et si tu dis que le Suprême transcende les mondes, tu dis vrai. » (*Miṣbâh, nûr* 9 p.47-49)

« Le mieux est d'indiquer le fond de cette vérité en déchirant le voile dans le langage des adeptes de la voie du savoir [par raisonnement] [...]. Comme la Réalité suprême est absolument au-delà de toute situation (*wad'*) ou aspect (*djiha*), [au-delà] du lieu et de tout ce qui en relève, [au-delà] du temps et de tout ce qui en relève, Son rapport à Son acte n'est pas comme celui des autres agents à leurs actes, car les autres agents, quels qu'ils soient, sont entravés par la quiddité, prisonniers de la détermination, et le niveau de leur quiddité et essence est ce qui justifie l'altérité avec leur effet et acte [car leurs actes et leurs effets seront toujours autre chose qu'eux sous le rapport de la quiddité, qui est la marque de la limite de chacun]. Sous le rapport de leur essence — qui est détermination et quiddité —, les agents autres que le Nécessaire ont donc leur essence séparée (*munfaṣil adh-dhât*) de leur acte et de leur effet, et leur réalité coupée (*mun'azil al-ḥaṣṭa*) de ce en quoi est cet effet, quoiqu'il existe parmi ces agents des degrés de luminosité et de perfection, d'intensité et de faiblesse.

Du fait que les agents du monde du Royaume [de ce monde] et de la nature sont soumis à l'autorité des dimensions spatiales et à la domination des aspects de non-nécessité, qu'ils sont prisonniers de la *materia* et de ce qui en relève et entravés par les chaînes du temps et du mouvement, leurs effets ont une existence coupée d'eux sous le rapport de la situation et des identités séparées d'eux sous le rapport de la localisation : c'est le plus haut degré de coupure et de séparation, lequel est dû à l'imbrication de leurs existences avec des inexisterces [relatives] et à leur éloignement de la pureté du Roi Omniscent. Quant aux existants du monde de l'Intelligence, du niveau de l'immatérialité, du lieu de la familiarité [avec la Divinité] et de la patrie de la solitude [ainsi nommée parce qu'à ces niveaux chaque espèce se réduit à un être unique, car il n'y a pas là de forme ni de matière pour les diviser en individus multiples, leur seul conditionnement étant celui de la quiddité], du fait de leur transcendance à l'égard de ces gangues et de leur proximité du monde de la lumière, du fait qu'ils sont fondamentalement faits de lumière, qu'ils

sont lumière sur lumière, que leurs aspects de non-nécessité sont anéantis dans la nécessité de l'Un et que la déficience de leurs quiddités est dominée par l'Existence éternelle — c'est pour cela que l'on désigne le domaine dans lequel ils se trouvent comme monde de la Domination (*djabarût*), parce que leur déficience est dominée (*li-djabri nuqṣânihâ*) et leur non-nécessité écartée —, [pour ces raisons donc, ces existants] sont, eux et leurs effets, au-delà de tout rapport de situation et de tous les aspects de ce bas monde. [...] Cependant la marque noire de la non-nécessité est sur leur face et la servilité de la pauvreté essentielle sur leur front [et de ce fait, il demeure toujours entre eux et leurs effets et actes la séparation et la coupure relevant de la quiddité].

S'il en est ainsi pour le monde intelligible malgré sa non-nécessité essentielle, que penses-tu qu'il en soit en ce qui concerne le Principe de l'existence transcendant toute détermination, toute multiplicité, toute dualité d'aspect, purement dégagé de la quiddité et des aspects d'altérité ?! [Rien ne pouvant alors être séparativement distinct de Lui,] le Suprême apparaît par l'apparition des choses — [apparition] qui n'est pas comme celle des corps [éclairés] par les lumières sensibles, ni comme celle d'une chose par une autre chose [parce qu'il n'y a pas d'autre chose qui serait en contrepartie de l'Existence] —, et Il est caché en elles, [mais] non pas comme une chose est cachée dans une autre, et malgré cela Son apparition par elles est plus intense que celle de tout ce qui a une apparition et Son occultation en elles est plus complète que celle de toute chose recouverte et voilée : Il est occultation dans l'apparition même et apparition dans l'occultation même, comme l'a clairement exprimé notre seigneur et maître le *Qâ'im* [Imam de ce temps] — que Dieu hâte son soulagement [par sa réapparition victorieuse] — [...] en disant « *ô Occulté dans Son apparition et Apparent dans Son occultation et dissimulation* » (*Mafâtiḥ*, p.134). [...] » (*Miṣbâḥ*, *nûr* 10 p.49-50 ; cf. *Âdâb*, p.319-320, 40 *hadiths*, p.585-587, *Ḥamd*, p.22-23, 38-39 et surtout *Âdâb*, p.269-272 — traduit p.41 s. —)

« [...] Sache que cette Lieu-tenance-ci est aussi une Lieu-tenance pour l'apparition, car lorsque le Premier à la Gloire majestueuse voulut apparaître dans les états créés pour Se voir Lui-même ainsi que les perfections de Son Essence dans un miroir synthétique parfait, Il S'est manifesté par Son Nom suprême et parfait qui a le niveau de l'Unité synthétique, et les cieux des esprits et les terres des corps ont resplendi par cette manifestation. Tous les degrés de l'existence et toutes les réalités [des arcs] de descente et de remontée sont donc des déterminations de Sa manifestation essentielle produite par le Nom suprême. Le niveau de la Lieu-tenance est le niveau où sont réunies toutes les réalités divines, [tous] les Noms thésaurisés et celés. Or comme il n'est pas de voile dans l'existence du côté du Seigneur Aimant, le voile vient des déterminations et des limites, et comme il n'est pas de détermination du côté du monde de la transcendance [c'est-à-dire de l'Effusion qui est en soi

indéterminée], il n'y a pas [là] de voile : Son Essence est apparue en Elle-même dans les choses [voir note 431] [...] « **et la terre a resplendi de la lumière de son Seigneur** » (Cor. 39.69), lequel est la réalité universelle synthétisant toutes les réalités⁴³³. Et les déterminations visibles et intelligibles dans les mondes viennent du côté du monde de la multiplicité, du côté créaturel : « **Le mal qui t'arrive est de toi-même** » (Cor. 4.79).

Celui qui connaît la réalité de la disparition totale de l'Existence qui se déploie [en l'Existence en soi], la compréhension sustentatrice de l'Essence nécessaire, l'absence de toute relation entre Elle et les créatures et Sa transcendence à l'égard de toutes les déterminations peut connaître ce qu'est cette apparition de l'Essence et cette manifestation des Noms et Attributs : bien que la manifestation soit par les Noms et dans les structures des non-nécessaires, elle est manifestation de l'Essence, sans qu'Elle soit mêlée aux souillures des déterminations créaturelles et sans affinité avec les habitants des mondes. Comprends et ne t'embrouille pas ! » (*Miṣbâh, nûr* 11 p.51)

« De même les déterminations immuables ne sont pas un obstacle à ce que l'apparition soit de l'Essence — même si l'ordre hiérarchique veut que ce soient les déterminations qui apparaissent — car tu as vu que les déterminations immuables n'existent pas dans la Présence du Savoir et que leur état d'être n'est que l'immutabilité (*thubût*) [c'est-à-dire la présence en tant que possibilités de manifestations au sein de l'Existence à la manière dont les lumières faibles sont présentes dans la lumière forte et dont toute imperfection est comprise dans sa perfection ; voir ci-dessus, p.41s.]. Leurs réalités ne sont donc pas des voiles pour l'apparition de l'Essence et la manifestation des Noms et des Attributs. Le Suprême est donc, sans voile tendu entre Lui et Ses créatures, apparent dans le miroir de tous. Comme Il l'a dit, *ta'âlâ sha'nûh* : « **Il est le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché** » (Cor. 57.3). Par le mot "II", Il a désigné la Réalité occulte dissimulée en la Présence des Noms et Attributs et Il a dit : « *la Réalité occulte, qui est au-delà du revêtement par les Noms et Attributs — et a fortiori de tout mélange avec les êtres générés, disparaissants et évanescents —, est apparente et cachée, première et dernière dans [toute] Sa noble réalité* ». L'apparition est toute entière Sienna et l'occultation est toute entière Sienna, point d'apparition pour quelque chose que ce soit et pas d'occultation pour quelque réalité que ce soit, pas même de réalité du tout pour quelque chose ! Comme il est dit dans la prière du jour de 'Arafa de notre seigneur et maître Abû 'Abd Allâh al-Ḥusayn, que ma vie soit la rançon de la sienna : « *Autre que Toi aurait-il une apparition que Tu n'aurais pas de sorte qu'il serait, lui, celui qui Te fait apparaître ? Quand*

433 . Il s'agit de l'Homme universel. On peut lire dans la *ziyâra djâmi'a* : « **et la terre a resplendi de votre lumière** » (*Mafâṭih*, p.549).

aurais-Tu été absent pour que Tu aies besoin d'un indice qui Te montre ? etc. » (*Mafâtiḥ*, p.272). [...] » (*Miṣbâḥ*, nûr 12 p.51-52 ; cf. *Sharḥ* note p.69-70)

« Cela dit, le respect du niveau de la servitude et du bon comportement en présence du Seigneur exige que l'on regarde plus l'aspect de pure transcendance ; c'est en outre plus approprié à l'état de pèlerin spirituel et plus à l'écart des dangers. Il faut donc, pour tous ceux qui cheminent sur la voie de la connaissance ou qui sont entrés dans la cité de la vérité par le pied ferme du savoir, proclamer et célébrer en tout état et à tout niveau la pure transcendance (*an yakûna munazzih^{an} muqaddis^{an} musabbih^{an}*). C'est pour cette raison que la proclamation de la pure transcendance est plus fréquente dans le langage des Proches Amis, que la Paix soit avec eux, et que, lorsqu'ils arrivaient en cette station, ils en faisaient état ouvertement (*taṣrîḥ^{an}*), pas par allusion ou sous-entendu (*isharat^{an} wa talwîḥ^{an}*), contrairement à la station de l'immanence et de la démultiplication (*takhîr*) dont il y a peu d'expressions ouvertes dans les propos des Parfaits qui recevaient la Révélation ; au contraire, chaque fois qu'ils y arrivaient, ils en parlaient à mots couverts, rejetant toute expression ouverte.

Les propos extatiques (*shathiyât*) de certains adeptes du dévoilement et du pèlerinage spirituel et de certains ascètes sont dus à la déficience de leur cheminement et à la persistance de l'individualité (*anâniyya*) en leur for intérieur ou en leur tréfonds, de sorte que leur âme s'est manifestée à eux avec "pharaonisme" [c'est-à-dire en disant comme Pharaon « **je suis votre Seigneur suprême** » (voir *Cor.* 79.24)]. Quant à ceux qui cheminent sur la voie conforme à la Loi révélée, rejetant en bloc l'individualité et abandonnant toute servitude à l'égard de leurs propres âmes, ils sont — par leur pureté d'âme et leur désintéret total pour ce qui est de montrer pouvoir, autorité et pharaonisme — au plus haut degré [de réalisation] de l'unité et de la transcendante pureté (*tawḥîd wa taqdis*) et au plus éminent niveau [de réalisation] de la démultiplication (*takhîr*) : la démultiplication ne les voile pas à l'unification ni l'unification à la démultiplication, en raison de la puissance de leur cheminement, de leur pureté d'âme et parce qu'ils n'apparaissent pas avec [l'attribut de] Seigneurie, qui est l'affaire du Seigneur absolu. [Cela] bien que la *materia* du monde de la non-nécessité soit assujettie à l'autorité du Proche Ami qui la manipule comme il veut et que leur est parvenu en ce monde-ci le message de Dieu Tout-Puissant dont le Prophète, que Dieu prie sur lui et sa Famille, [nous] a informé — à ce que l'on rapporte⁴³⁴ — [message] disant aux gens du Paradis : « *De la part du Vivant Sustentateur qui ne meurt point à l'attention du vivant sustentateur qui ne meurt point : Moi, Je dis*

434 . Voir Fayḍ KĀSILĀNĪ, *ʿIlm al-yaqīn*, II/1061 (légère variante).

à une chose "sois !" et elle est, et J'ai fait en sorte que tu dises à une chose "sois !" et elle est », [le Prophète] ajoutant alors « aucun des gens du Paradis ne dira donc à une chose "sois !" sans qu'elle ne soit »⁴³⁵. » (Mişbah, nûr 13 p.52-53)

Si ce message leur est venu en ce monde-ci, c'est parce qu'ils ont atteint de leur vivant ces états que le commun ne pourra connaître qu'après la mort et qu'ils les ont même dépassés pour rejoindre le monde des Noms divins et, pour les plus parfaits d'entre eux, la station « ou plus près » (Cor. 53.9). En fait, comme on l'a déjà évoqué, l'Existence qui se déploie n'est autre que celle de l'Homme universel et toutes les déterminations sont comprises en lui, même si, sous un autre rapport, il apparaît avec une détermination qui lui est propre, détermination dont la première manifestation est ce que l'on appelle l'Intelligence première et dont la pleine apparition en ce monde est la personne de Muḥammad fils de 'Abd Allâh et de ses Remplaçants (*awsîyâ*), qui ne font qu'un avec lui sous le rapport de leur réalité essentielle. Mais avant de revenir sur ce point, il faudrait dire quelques mots sur certains aspects de l'épineuse question de la prédestination.

La question de la prédestination

Les principaux éléments qui permettent de venir à bout du problème de la prédestination ont déjà été donnés⁴³⁶ ; d'autres seront ajoutés ici même, que l'on pourra mieux comprendre maintenant qu'ont été vues les questions du double aspect des choses et de la synthèse de la transcendance et de l'immanence. Avant tout il convient de bien poser les éléments du dilemme,

435 . Du fait qu'il y a genèse physique de l'âme, ce n'est que peu à peu, par un mouvement intrasubstanciel de développement, que l'âme se dégage de la matière jusqu'à s'en séparer complètement à la mort, tout en restant dotée d'une forme corporelle mais immatérielle, autrement dit d'une forme du monde intermédiaire ; étant ainsi, dans l'au-delà, séparée de la matière qui est le support de ce qui est en puissance, elle est pur acte, donc sans mouvement — qui est toujours un passage de la puissance à l'acte —, et c'est pourquoi elle est un vivant qui ne meurt point ; de plus le monde dans lequel elle vit est un monde en acte, le monde propre de son acte, qui est sa propre production et dont elle est le sustentateur ; ainsi, toute possibilité qui est en elle est du même coup en acte et n'a pas besoin de développement pour être réalisée, et c'est pourquoi tout ce à quoi elle dit "sois !" est. A vrai dire il en est de même pour les gens du Feu infernal, sauf que le monde propre à leur acte, qu'ils produisent et sustentent eux-mêmes, est un monde de mal, car ils sont devenus, ou plutôt se sont forgés, chacun à sa mesure, une âme qui est du mal en acte, incapable de produire autre chose. On peut alors penser que si le hadith ne les mentionne pas, c'est pour que l'on n'aille pas s'imaginer que les gens du Feu pourraient produire ce qu'ils voudraient, donc ce qui leur conviendrait, et échapper ainsi à tout châtement.

436 . Voir les chapitres « l'Existence est le bien » (p.344s.) et « le Vouloir divin » (en particulier la p.395), ainsi que le principe selon lequel « tant qu'une chose n'est pas nécessaire elle n'existe pas » (p.200s.).

car la manière dont ils le sont généralement — c'est-à-dire en n'envisageant que le cas particulier de l'homme et de sa volonté — n'est qu'un aspect secondaire et dérivé d'une question beaucoup plus fondamentale (voir *Talab*, p.53-55, 40 *hadiths*, p.645).

« On demandera donc : est-ce que les causés (*ma'lûlât*) émanants de leurs causes premières (*'ilal*), les effets et propriétés découlants des choses, les causés (*musabbabât*) rattachés à leurs causes secondes (*asbâb*), les actes émanants d'agents, que ce soit dans le monde du Royaume [d'ici-bas] ou de l'Empire [de l'au-delà], parmi les réalités immatérielles ou matérielles, que [ces actes] émanent d'agents naturels — comme l'illumination du soleil ou le brûlage du feu —, animaux ou humains ou que ce soient des effets et propriétés découlants des choses — comme la douceur du miel et l'amertume de la coloquinte —, [enfin] que l'agent soit libre (*mukhtâr*) ou non, en somme tout ce qui découle d'autre chose de quelque manière que ce soit :

- découle-t-il et émane-t-il d'elle de manière indépendante et autonome, de telle sorte que la Réalité divine, *djalla sha'nuh*, n'a pas d'influence sur cela, Son affaire étant seulement de créer et Son rapport au monde étant celui d'un constructeur à sa construction, si bien qu'Il serait, après l'existenciation, privé de toute influence et gérance et que le soleil pour illuminer, le feu pour brûler, l'homme pour ses actes et les anges pour leurs affaires seraient indépendants et autonomes, que l'existence du Producteur ou Son inexistence seraient — à Dieu ne plaise — équivalentes en ce qui concerne l'activité du serviteur ou le fait pour les existences d'être sources d'effets, qu'Il aurait [ainsi] existencié l'Intelligence, par exemple, et lui aurait délégué son affaire ou existencié l'[homme] responsable [de ses actes] et lui aurait délégué ses actes ;

- ou bien le Très-Haut, tout comme Il est l'agent [producteur] des principes [d'où découlent les effets envisagées], est-il [aussi] *sans intermédiaire* l'agent des effets, sans activité ni influence de quoi que ce soit, sans causalité pour quelque existant par rapport à autre que lui, sans qu'un existant ait de propriété, les choses étant au contraire toutes privées de causalité et d'influence, de propriétés et d'effets, Dieu ayant néanmoins "l'habitude" (*djarat 'âdatu llâh*) d'existencier certaines choses suite à d'autres — comme l'illumination suite à l'existence du soleil, le brûlage suite au feu, le vouloir et le pouvoir [existenciés] en l'homme [suite à son existence] et l'acte suite au vouloir, la connaissance du résultat suite au raisonnement... —, les choses étant équivalentes dans leur inefficacité, si ce n'est que celui qui ignore la réalité voit les effets découler d'influences, inconscient qu'il est de ce qui se passe vraiment [...] ⁴³⁷ (voir aussi 40 *hadiths*, p.645).

437. Le passage supprimé ici détaille la position ash'arite sur le syllogisme ; selon eux, des prémisses telles que « l'homme est un animal » et « tout animal est un corps » ne pro-

Le partisan de la délégation de pouvoir (*tafwīdī*) considère donc le Très-Haut comme absolument privé de toute influence en dehors de ce qui concerne [l'existenciation] des principes [influcnts], et le déterministe (*djabrī*) considère que c'est la créature qui en est privée et que tout se rapporte au Très-Haut directement et sans intermédiaire. »⁴³⁸ (*Talab*, p.57-58)

Invalidité de la délégation de pouvoir et de la contrainte

La délégation de pouvoir n'est pas possible pour la simple et évidente raison qu'un existant ne pourrait être considéré comme une cause indépendante que dans le cas où il comblerait à lui seul toutes les possibilités d'inexistence d'un causé, c'est-à-dire si cet existant était tel que, du simple fait de sa présence, le causé ne pourrait pas ne pas exister — autrement dit s'il était à lui seul sa cause totale (*'illa tāmma* ; voir p.41s.) —. Dans le cas contraire, à savoir si cet existant laisse ouverte ne fut-ce qu'une seule possibilité d'inexistence de son causé, il ne sera pas indépendant dans l'existenciation de ce causé mais sera seulement un élément de sa cause totale, et il faudra que d'autres éléments viennent pour combler les possibilités d'inexistences laissées ouvertes. Or toute existence non-nécessaire, aussi parfaite soit-elle, ne pourra jamais être elle-même garante de sa propre existence — car sinon elle serait une existence nécessaire — et elle ne pourra donc a fortiori pas combler la possibilité de l'inexistence de son effet qui découle de la possibilité de sa propre inexistence.

Qui plus est, nous avons vu que toute existence est pure dépendance par rapport à sa cause instauratrice dont elle est la manifestation et le reflet à un niveau inférieur (voir p.41s.) : si cette existence était autonome sous un seul rapport, elle laisserait par là même l'état de dépendance pour devenir une existence totalement indépendante, ce qui est impossible. Autrement dit, l'indépendance dans l'existenciation est évidemment subordonnée à l'indépendance dans l'existence, or cette dernière n'est le fait d'aucune existence autre que le Nécessaire. La délégation de pouvoir est donc impossible pour tout agent, qu'il soit matériel ou non, libre ou non, parce qu'elle impli-

duisent pas plus le résultat « tout homme est un corps » que si l'on disait par exemple « infiniif : chanter », « présent : je chante », seulement Dieu a l'habitude de susciter le résultat après les deux premières, pas après les deux autres (!). — Sur cette notion *ash'arite* de '*āda*, voir les deux ouvrages de D.Gimaret cités dans la note suivante (index, s.v.).

438. Pour une étude détaillée des diverses positions théologiques et de leurs variantes, on se reportera à L.GARDET, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, Vrin, 1967, (Premier traité : les actes du Très-Haut) et surtout à D.GIMARET, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris Vrin, 1974, spécialement consacré à la question centrale de la création ou non des actes par Dieu ; voir aussi, de ce même auteur, *la Doctrine d'al-Ash'ari*, p.369-423, et enfin, pour le mu'tazilisme, Ch.BOUAMRANE, *le Problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane (solution mu'tazilite)*, Paris, Vrin, 1978.

querait une impossible mutation du non-nécessaire en nécessaire, et ainsi la cause de toute existence ne peut que remonter à l'Existence absolue (*Ṭalab*, p.62-68 ; cf. *Ādāb*, p.319, 40 *hadiths*, p.644-645) : « **Ceux que vous invoquez en-dehors de Dieu ne créeront pas de mouche, même s'ils s'unissaient pour cela ; et si les mouches leur prennent quelque chose ils ne peuvent le récupérer : celui qui recherche et celui qui est recherché sont [tous deux] faibles. Ils n'ont pas évalué Dieu à Sa juste valeur, en vérité Dieu est fort et tout-puissant** » (*Cor.* 22.73-74).

Quant à la réfutation de la "contrainte" entendue comme intervention directe du Principe (voir *Ṭalab*, p.68-72), elle est aisée à partir du moment où l'on a bien saisi les points évoqués dans le premier chapitre de ce travail, en particulier le fait que l'existence est une réalité modulée et que chaque degré de cette modulation est essentiellement rattaché au degré précédent qui est sa cause directe, de telle sorte qu'un rattachement direct à un autre degré — et donc à la Source de tous les degrés — équivaldrait à une mutation de son essence.

Par ailleurs, en raison de la non-composition de la Réalité suprême, il est inconcevable que se produise en Son Essence ou en Ses Attributs — qui ne sont autres que Son Essence — un quelconque changement, ce qui impliquerait la composition, le passage de la puissance à l'acte et la non-nécessité. Or, du fait de cette non-composition, ce qui provient du Principe provient de Son Essence même, et si les réalités changeantes et constamment renouvelées provenaient de Lui directement et sans intermédiaire, cela impliquerait le changement en Son Essence. On ne peut même pas envisager que le changement se rapporte à Sa volonté relevant de l'Activité et non de l'Essence, car il n'y a absolument aucune composition en Lui et Son activité n'est pas quelque chose de séparé de Lui pour que la Volonté qui s'y rattache n'ait rien à faire avec le Vouloir qui est un Attribut de l'Essence identique à l'Essence.

De plus, ce qui provient directement et sans intermédiaire d'une Réalité une et non-composée sous tous les aspects ne peut être multiple, car il faudrait alors contradictoirement envisager dans la Cause une multiplicité d'aspects en rapport avec la multiplicité des effets⁴³⁹.

439. Les ash'arites ont voulu trouver un échappatoire à ce principe en disant qu'il ne valait que pour un agent non volontaire, mais qu'un agent volontaire unique pouvait fort bien produire des effets multiples selon son bon vouloir. Argument sans valeur — puisque la Volonté et le Libre choix sont identiques à l'Essence non-composée — né de l'assimilation de la Volonté et de l'Activité divines à la volonté et activité humaines, lesquelles ne sont pourtant pas unes et non composées, mais au contraire multiples, changeantes et constamment renouvelées. En fait, en ce domaine, « la plupart des erreurs ont pour point de départ cette analogie nulle et non avenue » (*Ṭalab*, p.71). — L'émané unique qui émane en premier de la Réalité divine unique est, pour les gnostiques, la sainte Effusion de l'Existence non-

Enfin la réalité de l'existence est proprement ce qui est source d'effet à l'extérieur, car ce qui fait la différence entre l'existence et l'inexistence d'une chose — ou son existence simplement mentale — c'est précisément que dans un cas les effets qui découlent de cette chose se réalisent tandis qu'ils ne se réalisent pas dans l'autre ; donc retrancher les effets d'une existence revient purement et simplement à en retrancher l'existence même et, qui plus est, en raison de la non-composition de la réalité de l'existence et de l'univocité du terme "*existence*", cela revient à retrancher les effets — et donc l'existence — de toute l'existence et de toute existence, y compris celle de l'Être nécessaire (cf. 40 *hadiths*, p.646).

En somme, le partisan de la délégation de pouvoir fait sortir le non-nécessaire de ses limites et en fait un associé de Dieu, tandis que le partisan de la contrainte rabaisse Dieu au niveau d'un possible : aucun des deux ne donne donc « à chaque réalité le droit qui lui est dû ». Les *hadiths* des Imams à ce propos sont nombreux et tous sont unanimes à condamner ces deux positions et à en professer une troisième, intermédiaire entre les deux, parce que, font remarquer l'Imam Bâqir et l'Imam Şâdiq, « Dieu, tout-puissant et majestueux, est trop miséricordieux (ou, selon un autre *hadith*, trop juste) envers Ses créatures pour les contraindre au péché puis les châtier pour cela, et Dieu est trop puissant pour vouloir quelque chose sans que ce ne soit. » On lui demanda alors : « Y aurait-il entre la contrainte et la capacité une troisième position ? » Il répondit : « Oui, plus vaste que ce qui sépare le ciel et la terre » (*uşûl al-Kâfi* I/159, bâb al-djabr wa l-qadar wa l-amr bayna l-amrayn, had. 9, 11), si vaste même et si profonde que lorsque certain fidèle demande de quoi il peut bien s'agir, il s'entend dire : « Si je te répondais là-dessus, tu deviendrais mécréant (*law adjabtuka fihi la-kafarta*) »⁴⁴⁰ (*Tawhîd aş-Şadiq*, p.363, bâb nafyi l-djabr wa t-tafwîd, had.11).

déterminée qui se déploie ; pour les philosophes, ce premier émané est l'Intelligence première, que les gnostiques considèrent comme la première détermination de la sainte Effusion (voir *Mishbâh, maṭla'* 3-4 p.64-66, 40 *hadiths*, p.646).

440. Bien qu'il semble ressortir de ces traditions que « la position intermédiaire fasse partie des dogmes de l'école des Imams qui ne nécessitent pas de démonstration » (*Ṭalab*, p.147), de nombreux théologiens imamites (pour ne pas dire la plupart) ont opté, ou à tout le moins éprouvé un net penchant, pour les thèses mu'tazilités. Pour l'Imam, par contre, bien qu'il réfute aussi bien les deux écoles, les thèses mu'tazilités sont de moindre valeur et plus nulles que celles des ash'arites (40 *hadiths*, p.562), sans doute pour la raison que la position ash'arite préserve à tout le moins l'incontournable Toute-Puissance divine, mais peut-être plus encore parce que leur conclusion « point d'agent influent dans l'existence hors de Dieu » est également celle des gnostiques : seules diffèrent — ô combien — les conceptions précises de comment cela est (ce qui fait que l'on ne peut justifier après coup la théorie

En effet, comme le fait remarquer à juste titre D. Gimaret, « il n'existe pas, sur le plan rationnel [...], un juste milieu entre le *djabr* et le *qadar* » (*Théories de l'acte humain*, p.232), le croyant ne pouvant ici « que reconnaître un "mystère". Deux principes contradictoires, aussi irrécusables l'un que l'autre (seul Dieu est créateur, l'homme est véritablement agent) doivent être tenus ensemble, "sans que l'on sache comment". [...] La question de l'acte humain est un "champ de contradiction", un "secret" (*sirr*) dont Dieu seul est informé. » (*ibid.*, p.234).

En fait il est possible de dépasser cette contradiction, car si ces deux principes sont rationnellement irréductibles pour le croyant, c'est parce qu'il reste enfermé dans un dualisme né de l'acquiescement — professé explicitement par le théologien, simple état de fait pour le croyant — à la réalité fondamentale de la quiddité et que, de ce fait, il y a antagonisme entre la quiddité de Dieu, avec Ses Attributs de Vouloir et d'Activité créatrice, et celle de la créature avec les siens, parmi lesquels une certaine volonté et activité créatrice. Mais il n'en va plus de même dès lors que l'on quitte ce dualisme pour la pure unité de l'existence et de l'existant dans leur multiplicité même (voir p.41s.).

La position intermédiaire

Selon le mode d'expression propre au philosophe transcendant, on dira :

« C'est le fait que les existants non-nécessaires sont influents, mais pas en toute indépendance : il y a en eux activité, causalité et influence, mais sans indépendance ni autonomie, et il n'est pas, dans le domaine de la réalité, d'agent indépendant autre que Dieu le Très-Haut. Les autres existants, de même qu'ils sont existants sans indépendance, mais au contraire en tant que purs liens — leur existence étant la dépendance et l'attachement mêmes, pur lien et besoin —, sont également tels pour leurs attributs, leurs effets et leurs actes : bien qu'ils aient attributs, effets et actes, ils ne sont en rien de tout cela indépendants, ainsi que cela a été montré. Celui qui connaît la réalité profonde du fait que le non-nécessaire est pur lien sait alors que son acte, bien qu'il soit son acte, est acte de Dieu⁴⁴¹ : le monde, en tant qu'il est pur lien et attachement, est l'apparition du Pouvoir, du Vouloir, du Savoir et de l'Activité de Dieu. C'est cela la position intermédiaire et la chose entre les deux, et c'est probablement ce qu'Il a indiqué en disant — et c'est la vérité — : « Tu n'as pas lancé lorsque tu as lancé, mais c'est Dieu qui a lancé » (Cor. 8.17), attribuant le fait de lancer là-même où Il le nie, disant « tu as lancé » et « tu

ash'arite par la vision des gnostiques, cette dernière étant bien loin des conceptions des *mutakallimûn*).

441 . Cf. *Manzûma* (II/8, 1.9) :

Mais, tout comme l'existence qui nous est rapportée,

L'acte est acte de Dieu lors même qu'il est notre acte.

n'as pas lancé » parce que le fait qu'il lance n'était pas par sa force, en toute indépendance, mais par la force et la puissance de Dieu ; [et aussi en disant] : **« Vous ne voulez pas sans que Dieu veuille »** (Cor. 76.30), attribuant la volonté à Dieu alors même qu'elle est leur, non pas qu'il y ait influence de deux choses ou de deux actes en association, mais du fait que la volonté du non-nécessaire est apparition de la volonté du Suprême et pur lien et attachement à elle⁴⁴². » (Talab, p.73 ; Cf. Mişbâh, nûr 10 p.49-50, Âdâb, p.269-271, 319-320, 40 hadiths, p.585-587, Hamd, p.23-24, 38-39)

Parmi les versets coraniques que l'Imam invoque encore en témoignage, il y a d'abord les groupes de versets dans lesquels un acte est tantôt attribué à Dieu et tantôt à d'autres agents : ainsi le "recueil" ou la "moisson" des âmes (*tawaffi l-anfus*) est attribué aussi bien à Dieu (Cor. 39.42...) qu'aux anges en général (Cor. 8.50...) ou à l'Ange de la mort (Cor. 32.11) ; la guidance et l'égaré sont tous deux rapportés à Dieu (Cor. 16.93...) alors même que la guidance est le fait de l'Ange Gabriel, des Prophètes et des Imams (Cor. 13.7...) et que l'égaré est l'œuvre du Diable (Cor. 28.15...) ou d'humains tels que Pharaon ou le Sâmirî (Cor. 20.79, 85) ; la révélation du Coran aussi est parfois rapportée à Dieu (Cor. 15.9, 44.3, 97.1...) et d'autres fois à l'Ange Gabriel (Cor. 26.193...) (voir Âdâb, p.319, 40 hadiths, p.586, Talab, p.84, Hamd, p.39). Les savants littéralistes considèrent que dans chaque cas l'une ou l'autre des attributions seule est réelle, l'autre étant métaphorique — en ce sens que les actes des anges, par exemple, sont "commandités" par Dieu, tout comme Pharaon dit à son ministre : **« O Hâmân ! construis-moi un palais ! »** (Cor. 40.36), alors qu'il ne sera que le commanditaire, la construction étant le fait des ouvriers —, mais pour l'Imam les deux attributions sont bien simultanément réelles et sans la moindre trace de métaphore. Cela parce que les existants étant purs lien, attachement et dépendance à l'égard de la Réalité divine, sans la moindre indépendance en quoi que ce soit, « tout le domaine de la réalité est éteint dans la Réalité divine sous le rapport de son essence, de ses attributs et de ses actes »⁴⁴³ (Âdâb, p.319).

442. La Volonté divine et la volonté de la créature ne sont pas deux choses sur un même plan, pour que l'une puisse s'opposer à l'autre. Elles sont à la verticale l'une de l'autre, dans le rapport de la réalité essentielle et de la réalité diluée, l'une étant au principe de l'autre qui, elle, est la manifestation et l'apparition de la première.

443. C'est encore ce que l'on peut retirer des versets qui inaugurent le Coran « par le Nom de Dieu... la louange est à Dieu » (Cor. 1.1-2) dans lesquels Dieu restreint toute louange à Lui-même — ce qui n'aurait pas de sens si tous les biens n'étaient pas de Lui — en stipulant de plus que cette louange n'a jamais lieu que par Son Nom (Talab, p.84 ; cf. ci-dessus, chap. « par le Nom de Dieu », p.424). — Pour l'Imam cette doctrine est « une des connaissances coraniques dont on ne trouve pas trace chez les sages et philosophes avant ce

« Considère les facultés de l'âme qui se propagent de sa dimension occulte dans la citadelle du corps : en tant qu'elles sont de purs liens et attachements à l'essence de l'âme, leur acte est acte de l'âme, ou plutôt elles sont son apparition, ses noms et ses attributs. Donc, bien qu'il soit exact d'attribuer la vision à la vue, l'audition à l'ouïe, et ainsi de suite, il est exact de les attribuer à l'âme — c'est par l'ouïe qu'elle entend et par la vue qu'elle voit — et il est inexact de nier leur attribution aux facultés comme à l'âme, du fait qu'elles sont ses liens et son apparition. Or il faut savoir que l'extinction de la lumière de l'existence dans la Lumière des lumières est incomparablement plus intense que celle des facultés de l'âme en l'âme, parce que l'âme, en tant qu'existant déterminé ayant quiddité et limite — or la distinction et l'altérité relèvent de l'essence de la quiddité — justifie l'altérité et la distinction d'avec ses facultés ; et malgré cela leur attribution à [l'âme] est authentique en raison de leur part existentielle commune (*al-ḥazz al-wudjūdī l-ladhī lahumā*) : que sera-ce alors pour un existant libre de tous les aspects de déficience et de détermination, transcendant la quiddité et ses concomitants, pur des altérations de la multiplicité et de tout ce qui valide l'altérité, l'opposition et la séparation. » (*Ṭalab*, p.82 ; cf. *Ādāb*, p.269-270 — traduit ci-dessus, p.41 — et *Ḥamd*, p.38-39)

« A un certain point de vue, que sont Isrâfil, Azrael, Gabriel, Muḥammad, que Dieu prie sur lui et sa Famille, les autres Prophètes et tout le domaine de la réalité pour que, face à la souveraineté d'un Roi absolu et à la volonté efficiente de la Réalité divine, quelque chose leur soit attribué ? Tous sont des apparences du Pouvoir et du Vouloir de la Réalité divine [...]. A un autre point de vue — qui est celui de la considération de la multiplicité et de l'attention aux causes et effets —, toutes les causes sont à juste titre à leur place et l'ordre idéal est régi par un agencement ordonné des successions de cause à effet tel que si l'on retirait la moindre cause intermédiaire la roue du cycle de l'existence s'arrêterait. » (40 *hadiths*, p.586)

Toutefois, l'Existence étant en Elle-même Bien et Perfection, les maux et déficiences ne Lui seront pas attribués : « c'est la raison pour laquelle, dans le langage de la loi révélée, les actes immatériels et intemporels (*af'âl-e ibdâ'î*) ont fréquemment été attribués à Dieu et rarement les actes relevant du changement et du monde matériel (*af'âl-e tadjaddudî-e molkî*) »⁴⁴⁴ (40 *hadiths*,

noble Livre » (*Ādāb*, p.320) ; cette affirmation semble effectivement justifiée, au moins en ce qui concerne la philosophie connue du monde islamique iranien traditionnel (héritage hellénistique et sagesse de l'ancienne Perse).

444 . Parmi ces rares cas, ce *hadith qudsî* qui évoque l'hésitation de Dieu : « [...] Pour rien de ce que Je fais Je n'hésite comme J'hésite pour la mort du fidèle : il déteste la mort et Je déteste lui faire du mal. [...] » (*uṣūl al-Kāfi* III/352, K. al-īmān wa l-kufr, bāb man adhā l-muslimīn wa ḥtaqara-hum, had.8). L'Imam rapporte dans 40 *hadiths* diverses

p.587). La convenance spirituelle veut que l'acte défectueux soit rapporté à la créature et l'acte parfait au Créateur, même si les deux relèvent de la double attribution. C'est ainsi, fait remarquer l'Imam, que dans le récit coranique de la rencontre de Moïse avec le mystérieux personnage que la tradition identifie comme Khidr, lorsque ce dernier expose finalement la raison des trois actes étranges et révoltants qu'il a accompli, il use de trois formulations différentes (Cor. 18.79-82) : il rapporte l'acte à lui-même lorsqu'il s'agit d'un acte négatif, disant à propos de la barque du pêcheur qu'il avait trouée pour éviter qu'elle ne soit réquisitionnée par les forces du roi « **j'ai voulu l'endommager** » ; il rapporte l'acte à Dieu quand il s'agit d'une perfection — rendre le bien pour le mal — expliquant pourquoi il avait réparé un mur qui menaçait de s'écrouler, malgré le fait que les habitants de l'endroit s'étaient mal comportés, en disant que ce mur recelait un trésor appartenant à deux orphelins et que « **ton Seigneur a voulu qu'ils atteignent leur majorité et extraient leur trésor** » ; entre ces deux versets, il attribue le troisième acte à un pronom pluriel qui inclut aussi bien le Créateur et la créature, disant « **nous avons voulu que...** » (40 hadiths, p.586 ; cf. *Talab*, p.84s.).

Un hadith *qudsî*, intégré par l'Imam à sa sélection de quarante hadiths, fait également subtilement allusion à cela. Le transmetteur du hadith rapporte à l'Imam Ridâ (le huitième Imam) que certains de ses fidèles professent la contrainte tandis que d'autres optent pour la capacité. L'Imam lui répond alors : « *Ecris : au Nom de Dieu le Tout-Miséricordieux, 'Ali fils de Husayn rapporte que Dieu, tout-puissant et majestueux, a dit : "Ô fils d'Adam, par Ma volonté tu as été celui qui veut [pour lui-même ce qu'il veut], par Ma force tu as accompli pour Moi les œuvres que Je t'ai imposées et par Mon bienfait tu as trouvé la force de Me désobéir ; Je t'ai fait voyant, voyant [puissant] : « Tout bienfait qui te touche vient de Dieu et tout méfait qui te touche vient de toi-même » (Cor. 2.72), cela parce que Je mérite plus (anâ awlâ bi...) tes bienfaits que toi et tu mérites plus tes méfaits que Moi, cela parce que l'on ne M'interroge pas sur ce que Je fais mais eux sont interrogés". Voilà, j'ai consigné pour toi tout ce que tu voulais.* » (*uṣūl al-Kāfi* I/160, bâb al-djabr wa l-qadar..., had.14 ; les compléments entre crochets viennent d'une autre version du même hadith, *ibid.* I/152, bâb al-mashî'a wa l-irâda, had.6 ; c'est cette dernière version que l'Imam cite dans *Talab*, p.89 et 40 hadiths, p.597).

Ce hadith, fait remarquer l'Imam en commentaire, commence par évoquer la position intermédiaire « conformément à la démarche des gens de la connaissance et à la voie des compagnons du cœur » (40 hadiths, p.599) puis,

interprétations justificatrices qui ont été apportées pour ce hadith (584-585), en particulier celle des gnostiques — application de la double attribution des actes (585-587) — qu'il complète par des développements qui lui sont propres (587-588).

comme le problème de l'attribution à Dieu des maux, vices, désobéissances et autres déficiences pouvait être soulevé, il y a répondu par le verset coranique déjà cité à propos du fait que l'Existence est en elle-même le Bien, que les déficiences de tout ordre ne Lui reviennent en rien, mais qu'elles reviennent au contraire aux déterminations qui, en elles-mêmes, relèvent de l'inexistence (voir ci-dessus, p.41). Mais comme il ne faudrait pas pour autant en conclure que rien ne revient à la créature dans le domaine du bien et que rien ne relève de Dieu en ce qui concerne les maux — ce qui nous ramènerait non à une position intermédiaire, mais à une double position de contrainte pour le bien et de délégation de pouvoir pour le mal —, Il a évoqué cette attribution en termes de mérite, ce qui implique qu'il y a simultanément rattachement de toutes choses aussi bien à l'Existence absolue qu'à l'existence déterminée, mais avec une priorité d'attribution.

« Les biens relèvent par essence de l'Existence, laquelle est l'Essence même du Nécessaire tandis qu'elle est le fait de l'instauration et de l'effusion dans le non-nécessaire : le fondement de l'effusion des biens vient donc du Nécessaire, *ta'âlâ sha'noh*, et le non-nécessaire est le miroir et le lieu où ils apparaissent, or le rapport [des biens] à l'Apparent et à l'Effusion est plus complet que leur rapport au lieu d'apparition et au réceptacle. C'est le contraire pour les maux et méfaits — les rapports étant cependant tous deux préservés — car ce sont les biens qui sont effusés de la Réalité divine et le concomitant de ces biens est l'intervention des maux en tant que conséquences et épiphénomènes : ils Lui sont donc rapportés *par incidence* et ils proviennent *par essence* de la déficience des essences et de l'insuffisance des quiddités. » (40 *hadiths*, p.600-601 ; cf. *Sharh*, p.105)

Ce point a déjà été développé, mais ce que l'on peut ajouter maintenant, c'est que cette attribution par incidence des maux à Dieu n'est qu'une étape pédagogique relevant des préliminaires, d'une étape où, dans le cadre de la fondamentalité de l'existence, on considère encore la quiddité comme quelque chose d'étranger à l'existence (voir 40 *hadiths*, p.587). En réalité, sous le rapport où la détermination existe, même si cette existence n'est que par incidence, elle relève bel et bien de l'existence, elle est une existence par incidence et donc un bien par incidence. Comme on vient de le voir lorsque l'on a parlé de la double face des choses, c'est considérée en elle-même, sans aucun lien avec l'Existence, que cette inexistence relative relève de l'inexistence et du néant, mais cette considération est parfaitement illégitime et n'a aucun fondement réel, pas plus que la quiddité *en elle-même* n'a de réalité propre. Ce n'est là qu'illusion sur illusion, vision dédoublée de quelqu'un qui louche, née du malin jeu proprement diabolique de notre esprit malade qui nous fait voir la quiddité en soi comme étant autre chose que l'existence (voir *Âdâb*, p.172) : c'est nous qui l'abstrayons, la considérons, la posons et la regardons comme telle et elle ne l'est donc que par notre propre définition, « ce ne sont là que des noms que vous avez forgés vous et vos pères » (Cor. 53.23 ; cf.

7.71, 12.40). En réalité, donc, toute détermination de l'existence n'est encore que de l'existence, rien d'autre que de l'existence, et ne provient pas d'ailleurs que de l'existence : ce n'est donc pas un mal relatif qui revient à Dieu, fut-ce par incidence, mais encore et toujours un bien : « *le bien est en Tes deux mains et le mal ne se rapporte pas à Toi* ». Le mal ne se rapporte qu'à cette vision de soi-même et du monde comme choses propres et indépendantes, vision que nous avons héritée du Malin et dont le fond n'est qu'illusion. En effet, face à l'Intelligence universelle qui est l'Adam cosmique, la réalité cosmique du Diable est l'Illusion universelle (*wahm al-kull*) et, de même que notre intelligence est notre participation à l'Intelligence universelle, notre faculté que les philosophes scolastiques appelaient "estimative"⁴⁴⁵ (*wahm*) mais qui mériterait mieux le nom "d'illusionniste" est notre héritage satanique. Seul celui dont le regard unifié ne se porte en tout et pour tout que sur l'existence peut dire « *mon démon s'est soumis entre mes mains (aslama shaytânî 'alâ yadayya)* »⁴⁴⁶ et « *je n'ai pas vu une chose sans voir Dieu avant elle, après elle et avec elle ou en elle* »⁴⁴⁷.

Prédétermination et liberté

Dans le cadre de la question qui nous occupe, envisager les déterminations de l'existence revient à en considérer la prédétermination, mais une prédétermination qui ne porte pourtant en rien atteinte au fait que l'acte volontaire soit celui d'une volonté libre. Il y a en fait deux aspects à distinguer en premier lieu, dont il s'agit ensuite de faire la synthèse.

445. Pour les philosophes, le rôle de cette faculté est de saisir les déterminations abstraites encore liées aux limitations individuelles des choses (comme la colère d'Intel ou sa joie, et non pas l'idée de colère ou de joie).

446. Voir Fayḍ KĀSHĀNĪ, *ʿIlm al-yaqīn*, V/282 et *Rāh-e 'eshq*, p.36 (avec *āmāna* au lieu de *aslama*). — Certains gnostiques ont considéré que le Diable était tout simplement le monde sous son aspect de séparativité, ce qui revient en fait à lui dénier toute réalité. Pour l'Imam cette séparativité n'est qu'un des pièges du Malin pour prendre l'homme, le Diable étant bel et bien existant et même un existant jouissant de l'immatérialité, mais d'une immatérialité relevant seulement du monde intermédiaire, encore attaché à ce monde, et non pas du monde transcendant des pures Intelligences. La faculté de *wahm* est en effet considérée comme dégagée aussi bien de la matière (qui relève des facultés sensibles) et de la forme (qui relève de l'imagination, *khayāl*) mais pas de l'attachement à la matière et à la forme (*ta'alluq bi-l-mādda wa ṣ-ṣūra*), tandis que l'intelligence est également libre de cet attachement. En quelque sorte le *wahm* est une intelligence déçue et prisonnière de l'attachement au monde et ce n'est que par sa soumission à la lumière de l'Intelligence — en particulier à sa manifestation en tant que Loi révélée — que l'homme peut être délivré de l'illusion. (voir *Ādāb*, p.230 et surtout *Djonūd*, p.18s. ; dans son magistral et original commentaire du hadith des armées de l'Intelligence et de l'Ignorance, l'Imam éclaire bien des difficultés restées irrésolues par les interprétations de ses prédécesseurs en montrant que c'est l'Illusion universelle qui est désignée ici par le terme d'"Ignorance" ; ce point mériterait une étude comparée des divers commentaires en présence).

447. Fayḍ KĀSHĀNĪ, *ʿIlm al-yaqīn*, V/49.

D'abord, l'aspect de détermination de chaque existence, aspect qui se ramène à une prédétermination puisqu'elle est immuablement présente dans le Savoir divin. C'est pourquoi le Savoir divin, plus précisément la Présence des déterminations immuables, est le domaine de la prédétermination divine (*nash'at al-qadari l-ilâhî*), dont toutes les déterminations, à tous les niveaux de la manifestation, seront l'apparition et l'ombre dans le domaine de la détermination concrète (*nash'at al-qadari l-'aynî*) — c'est sous ce rapport que l'on doit dire que tout mal se rapporte à sa propre limitation : « **Tout méfait qui te touche vient de toi-même** » (Cor. 2.72) — :

« Cette Présence est la Présence du décret (*qadâ'*) divin et de la prédétermination (*qadar*) scigneuriale : en elle, tout ce qui a une station se la voit attribuer et toute prédisposition et réceptivité est déterminée par la relation spécifique qu'a la sanctissime Effusion avec la Présence des déterminations. L'apparition des déterminations dans la Présence du Savoir est donc la détermination de l'apparition concrète dans le domaine extérieur, l'apparition concrète se faisant lors de la réalisation de leurs échéances et de leurs conditions. » (*Miṣbâḥ* 35 p.31 ; cf. *Miṣbâḥ* 36-37 p.31-33)

« Sache que la réalité, la nature et les degrés d'apparition du décret et de la prédétermination font partie des plus nobles et vénérables connaissances métaphysiques et, en raison de leur profonde finesse et subtilité, s'aventurer dans ce sujet est, pour le commun des gens, interdit et cause de perplexité et d'égarement. De ce fait il faut compter cette réalité au nombre des secrets de la Loi révélée et des dépôts de confiance de la Prophétie et laisser de côté l'étude détaillée de ce sujet⁴⁴⁸ : nous ne ferons donc état que d'un point [...].

448 . Cf. ce hadith de l'Imam 'Alî : « *La prédétermination n'est-elle pas un des secrets de Dieu, un des mystères de Dieu, un des arcanes de Dieu, haut placé dans le domaine préservé de Dieu, rangé hors de l'atteinte des créatures de Dieu, scellé du sceau de Dieu, préalablement présent dans le savoir de Dieu ? Dieu a écarté les serviteurs de sa connaissance et l'a haussée au-delà de leurs perceptions et des conceptions de leur intelligence, car ils ne peuvent la saisir par la réalité de la seigneurie, ni par le pouvoir de la plénitude (ṣamdâniyya), ni par la grandeur de la luminosité, ni par la puissance de l'unicité, parce que c'est une mer gonflée réservée en propre à Dieu le Très-Haut, [une mer] dont la profondeur est comme ce qui sépare le ciel et la terre et l'étendue comme ce qui sépare l'orient de l'occident, noire comme une nuit sombre, pleine de serpents et de poissons, se soulevant et s'abaissant en alternance, avec, dans ses abysses, un soleil brillant dont seul a connaissance Dieu l'Unique, le Solitaire : celui qui cherche à en prendre connaissance s'oppose à Dieu, tout-puissant et majestueux, en Son décret, rivalise avec Lui en Son pouvoir, découvre Son mystère et Son secret, encoure la colère de Dieu et son gîte sera l'Enfer, quel mauvais devenir !* » (*Tawhîd aṣ-Ṣadiq*, p.383-384, bâb al-qadâ' wa l-qadar, had.32). Après voir cité cette tradition, l'Imam écrit : « Par la vie du bien-aimé [de Dieu], il y a dans ce hadith issu de la source du savoir et de la connaissance des secrets dont les intelligences des gnostiques ne peuvent atteindre le centième, sans parler de nos regards défectueux et de nos pensées engourdies. C'est malgré cela une attestation intègre —

Sache que la prédétermination a des niveaux et états en fonction desquels ses statuts diffèrent. Son premier niveau, ce sont les réalités qui sont déterminées et mesurées par suite de l'apparition des Noms et Attributs par la manifestation de l'Effusion sanctissime dans la Présence du Savoir. Ensuite elles sont déterminées et confirmées dans les Calames et les Tablettes sublimes [c'est-à-dire les pures Intelligences et les Ames universelles] conformément à l'apparition par la manifestation relevant de l'activité. A ces niveaux, il n'intervient pas de changement et de mutation : le décret définitif et immuable (*ḥatm^{on} lâ yobaddal*), ce sont les réalités immatérielles qui se trouvent dans les Présences des déterminations, dans le domaine du Savoir, et qui descendent dans les Calames et les Tablettes immatériels.

Ensuite les réalités apparaissent en tant que formes du monde intermédiaire (*be şowar-e barzakhiyye*) dans d'autres Tablettes, en un monde inférieur qui est celui de l'imaginal séparé (*khiyâl-e monfaşel*) [l'imaginal "attaché", *mottaşel*, étant la faculté et la dimension propre à chaque individu], imaginal universel considéré dans la voie des philosophes illuministes comme le monde des "formes prototypiques en suspens" (*mothol-e mo'allaqe*). Dans ce monde, changements et divergences peuvent intervenir, et interviennent. Ensuite viennent les déterminations et mesures par l'intermédiaire des anges chargés du monde physique, Tablette du destin dans laquelle changements et mutations sont continus et permanents et qui est elle-même une forme mouvante (*şûrat-e sayyâle*) et une réalité passagère et progressive. En cette Tablette, les réalités peuvent s'intensifier ou s'affaiblir, les mouvements peuvent être rapides ou lents, augmenter ou diminuer, et malgré cela il n'y a en aucun cas place pour le changement et la mutation dans l'aspect "touchant à Dieu" (*yalî llâhî*), l'aspect occulte de ces mêmes choses, qui est l'aspect de suspension à la Réalité divine, la forme de l'apparition de l'Effusion qui se déploie et de l'Ombre étendue, et la réalité du Savoir divin relevant de l'Activité⁴⁴⁹.

suffisante en tant que telle — de la justesse de nos propos et un argument probant — suffisant comme tel — pour beaucoup de ce que nous avons dit et que nous allons dire encore si Dieu veut. » (*Mişbâh* 37 p.32-33) — Ce hadith appellerait un commentaire développé ; il n'est pas sans intérêt d'en signaler ici une variante qui n'est pas sans signification, citée par Mir Dâmâd (*Iqâzât*, en marge de l'édition lithographiée des *Qabasât*, p.115-116), variante qui représenterait, selon S.Dj.Âshtiyânî, le texte original. On y lit, à propos du soleil brillant, que « **seuls en ont connaissance Dieu et l'unique solitaire** », autrement dit l'Imam de chaque temps, sens confirmé par cet autre hadith où il est dit de la position intermédiaire entre la contrainte et la délégation que « **seul la connaît le savant [par excellence, c'est-à-dire l'Imam] ou quelqu'un à qui le savant l'a enseignée** » (*uşûl al-Kâfi* I/159, bâb al-djâbr wa l-qadar..., had.10).

449. Tout cette question du rapport de l'adventice à l'éternel et de l'immutabilité de la connaissance que Dieu a des réalités changeantes — même au niveau du Savoir relevant de l'Activité, qui est Savoir de ces changements mêmes — met en œuvre la doctrine du mou-

En somme, tous les changements, mutations et élargissements des termes de vie (*ziyâdi-ye âdjâl*) et des rations de vivres interviennent, pour les philosophes, dans cette Tablette de la détermination relevant du Savoir (*lawh-e qadar-e 'elmî*) qu'est le monde des formes prototypiques, et pour l'auteur de ces lignes, [ils interviennent aussi] dans la Tablette de la détermination concrète — qui est le lieu même des déterminations — par l'intervention des anges qui en sont chargés. En conséquence rien ne s'oppose à ce que [...] des changements et des mutations interviennent dans le monde physique par l'entremise de la noble âme du Proche Ami parfait, Imam de chaque instant et Pôle de chaque temps, qui est aujourd'hui Sa Seigneurie Clémence de Dieu sur les terres (*hadrat-e haqqiyat Allâh fi l-ardîn*), notre seigneur et maître, notre Imam et guide, l'Argument fils de Hasan al-'Askarî, que nos vies soient la rançon de sa venue. Ainsi il ralentit ou accélère le mouvement de toute parcelle physique qu'il veut et élargit ou restreint les vivres qu'il veut, et ce vouloir est le Vouloir de la Réalité divine, l'ombre et le rayon du Vouloir éternel subordonné aux ordres divins, tout comme les anges également n'agissent

vement intrasubstanciel. Sans entrer dans les détails de cette difficile question, disons que son fondement est que toutes les modifications progressives d'une réalité existentielle sont les manifestations graduelles de possibilités contenues en sa seule et unique existence. Puisque les déterminations des diverses étapes d'un mouvement d'intensification — concernant les accidents ou la substance, peu importe dans cette vision des choses — sont abstraites des limites des états de cette existence apparaissant successivement, il n'y a aucune difficulté à ce que toutes ces déterminations soient simultanément contenues dans cette existence unique en tant qu'existences limitées comprises dans une existence compréhensive plus vaste. L'impossibilité qu'une indéfinité de quiddités successives — tout mouvement étant graduel, continu et sans "saut" (*taf'a*) — soit comprise dans les limites définies des deux termes du mouvement ne se pose que dans une vision où, de droit ou de fait, la fondamentalité est reconnue à la quiddité et pour laquelle l'indéfinité des quiddités successives doit donc avoir une existence effective et en acte. Du moment que la fondamentalité est reconnue à l'existence, cette indéfinité de quiddité n'a pas d'existence en acte, mais seulement en tant que possibilités de déterminations comprises en une existence compréhensive. Par ailleurs, la manifestation de toute possibilité qu'elle contient est de la nature même de l'existence en soi, et le fait que cette manifestation soit progressive, autrement dit qu'elle soit le fait d'un mouvement au sens strict, est le propre de l'existence déterminée par les conditions qui constituent le monde du changement, monde des corps en mouvement perpétuel de par leur nature même. Ainsi le Créateur ne connaît, ne veut et ne crée pas les déterminations successives comme des quiddités produites dans le temps — ce qui introduirait en Lui le changement — : Il connaît, veut et crée dans l'intemporelle simultanéité d'un présent hors du temps — puisque le temps naît du mouvement et donc est postérieur à l'existenciation de la réalité en mouvement — un degré d'existence dont la nature est d'être une existence en mouvement et Il connaît donc *simultanément et en acte*, sans la moindre trace de temporalité ou de changement, tous les degrés d'existence qu'elle comprend ; ce n'est que pour ce qui se situe au niveau d'existence de cette existence limitée que tous ces degrés d'existence n'apparaissent que progressivement.

pas par eux-mêmes, leurs actes à tous — et même ceux de toutes les particules de l'existence — étant actes divins [...]. »⁴⁵⁰ (*Ādāb*, p.326-327)

A côté de l'aspect de détermination de chaque existence, l'autre aspect qu'il s'agit de distinguer est précisément celui de l'existence en elle-même. Quelle que soit la détermination de chaque existence, il n'en reste pas moins que cette existence participe et relève de l'existence et que ce qu'elle est et a sous ce rapport ne lui vient pas de sa détermination, mais de la Source de l'existence : « **Tout bienfait qui te touche vient de Dieu** » (*Cor.* 2.72). Or, c'est sous ce rapport que chaque existence est dotée de la vie, du savoir, du pouvoir, du vouloir, de l'ouïe, de la vue, de la parole et de tous les autres attributs de l'existence, leurs limitations relevant de l'autre aspect. Cela ne signifie pas qu'un savoir, pouvoir, vouloir... propres lui aient été donnés : comment en serait-il ainsi alors que l'existant n'a même pas l'existence en propre ? Cela signifie que, de même que son existence est une détermination de l'Existence qui se déploie — laquelle est **Savoir, Pouvoir, Vouloir...** relevant de l'Activité —, de même le savoir, pouvoir, vouloir... de cette existence sont des déterminations de l'unique **Savoir, Pouvoir, Vouloir...** Autrement dit, de même que tout existant existe par l'Existence divine — non parce que l'Existence lui aurait conféré l'existence, mais parce que son existence est manifestation de l'Existence —, de même il sait par le **Savoir divin**, peut par le **Pouvoir divin**, veut par le **Vouloir divin**... : « **ils ne comprennent de Son savoir que ce qu'Il veut** » (*Cor.* 2.255), « *il n'est de puissance et de pouvoir que par Dieu* » « **et vous ne voulez pas sans que Dieu veuille** » (*Cor.* 76.30).

De ce fait, quelle que soit la détermination d'une existence, elle reste avant tout une existence, c'est-à-dire qu'elle est avant tout vie, savoir, pouvoir, vouloir, etc. Or, quelles que soient les limitations de son vouloir et de son pouvoir — pour ne parler que de ce qui est plus directement en cause dès lors qu'il est question de prédestination —, limitations inhérentes à sa détermination propre ou nées des contraintes du milieu, on peut dire qu'en tout acte volontaire — car il faut bien évidemment exclure l'acte contraint et forcé ou ce qui, comme les tremblements maladifs, ne relève pas de la volonté — vouloir et pouvoir n'ont jamais été retirés de cette existence, n'ont jamais été

450. A cette question de la prédétermination immuable au niveau du **Savoir** et des degrés supérieurs de la manifestation, et de la modification des déterminations aux niveaux inférieurs de leurs manifestations, sont liées les questions subtiles et délicates — auxquelles l'Imam ne fait qu'allusion — du rôle de la prière (*du'ā'*, voir *Ta'liqāt*, p.306-307), de la modification des prescriptions légales révélées (*nashh*, voir *Ta'liqāt*, p.194-195) et de tout ce qui apparaît comme un "changement d'avis" (*badā'*) dans le décret divin (voir *Mishāh* 36 p.31-32, *Ta'liqāt*, p.118-119).

annihilés, n'ont même jamais été contrecarrés par un autre vouloir et un autre pouvoir qui viendraient s'opposer à eux et les contraindre : tout acte volontaire qui émane de cette existence émane bien de *sa* volonté et de *son* pouvoir d'action. En conséquence, si l'on peut bien dire que le pouvoir et le vouloir de tout existant est bien déterminé et limité, aussi bien par sa propre détermination que par les limitations dues au milieu et aux autres en général — et en ce sens on peut parler de déterminisme, mais ce n'est pas le sens que l'on entend généralement par ce terme —, on ne peut en aucun cas dire qu'il est contraint ou forcé, ni que son acte n'est pas le sien et qu'il relève d'un autre vouloir et pouvoir.

L'objection qui peut être faite alors est de dire que, puisque le vouloir et le pouvoir de cette existence ne sont que des déterminations du Vouloir et du Pouvoir divins, l'acte de cette existence revient en réalité au Vouloir et au Pouvoir divins : ce n'est pas cette existence qui a voulu et fait, c'est Dieu qui a voulu et fait. C'est là toute la difficile subtilité de la conjonction de l'immanence et de la transcendance. Si l'on ouvre l'œil de l'unité, bien sûr, il ne reste rien d'autre que cette Volonté universelle qui emplit de sa lumière les cieux et la terre. Celui qui est authentiquement parvenu à ce degré est « voilé à la création et attribue tous les actes à la Réalité divine » (*Ādāb*, p.320). Celui qui est par contre « dans la pure multiplicité et voilé à l'unité attribuera l'acte à la créature et sera inattentif à la Réalité divine » (*ibid.*). Or lorsque l'on regarde ainsi par l'œil de la multiplicité, on ne peut ni ne doit négliger la hiérarchie des existences déterminées, même si l'on sait qu'elles sont toutes pures dépendances par rapport à l'Existence : de même qu'aucune existence ne peut légitimement dire « *je suis Dieu* » ou « *je suis l'Existence* » — car elle ne l'est pas, même si elle n'est pas une chose séparativement distincte (*ḥaynūna 'uzla'*^m) de l'Existence, mais seulement qualitativement distincte (*ḥaynūna ṣifat'*^m) en fonction de son degré d'existence —, de même elle ne peut dire « *ma volonté est celle de Dieu* » ou « *mon acte est la volonté de Dieu* ». L'attitude idéale consiste donc à ouvrir ses deux yeux et à professer simultanément et sans métaphore l'attribution des actes à la Réalité divine et à la créature et d'éviter ainsi d'être comme le partisan de la contrainte, dont « l'œil droit est aveugle [puisqu'il ne voit pas la transcendance de l'Unique et le rabaisse au rang du non-nécessaire, intervenant directement dans les changements du monde], sa cécité s'étant étendue à l'œil gauche [l'empêchant de voir la hiérarchie des intermédiaires] », ou comme le partisan de la délégation de pouvoir, dont « l'œil gauche est aveugle [puisqu'il ne voit pas les limites des êtres non-nécessaires et en fait des êtres nécessaires], sa cécité s'étant étendue à l'œil droit [l'empêchant de voir, partout à l'œuvre, la Toutepuissance de l'Un] » (*Talab*, p.75).

Ainsi se trouvent réfutées aussi bien la doctrine d'un déterminisme entendu comme contrainte que celle d'un libre arbitre entendu comme pouvoir créateur délégué ; mais en même temps se trouvent établis à la fois *une détermination intrinsèque et extrinsèque* de toute existence et de son activité, et *une volonté et un pouvoir d'agir authentiques*, indissociables de l'existence, autrement dit une prédétermination qui ne nuit en rien à une authentique liberté.

Réponses à certains faux problèmes

Restent certains faux problèmes (*shubuhât*) auxquels il faut donner réponse⁴⁵¹, le plus difficile étant le suivant : « L'attachement de cette volonté à un acte, que vous venez d'établir, est lui-même un acte de volonté ; cet acte à son tour, s'il est le fait de causes extérieures, lesquelles aboutissent en dernier recours au Vouloir éternel, sa réalisation est nécessaire de par ce Vouloir éternel sans aucune intervention du serviteur qui est donc forcé et obligé (*mudtarr*) en son propre vouloir et a fortiori en son acte, car ce dont la cause totale se réalise forcément et obligatoirement se réalise lui aussi de la même manière ; si, par contre, son acte de volonté est le fait de sa volonté, nous reportons la question sur cette volonté et alors, soit on continue ainsi en une succession indéfinie de volontés — ce qui est impossible car l'on n'aboutirait alors jamais à quelque chose qui déciderait de la réalisation de toute la chaîne —, soit on retombe sur notre première proposition qui implique l'obligation, pas la liberté » (*Talab*, p.91 ; cf. *Ta'liqa 'alâ l-kifâya*, p.61).

L'Imam commence par dire qu'aucune des réponses apportées jusqu'alors n'est véritablement satisfaisante et qu'elles ne manquent pas d'être recherchées et embarrassées (*Talab*, p.92). Ainsi la réponse rapportée de Mir Dâmâd par son élève Mollâ Şadrâ (*Asfâr* VI/389) et reproduite ici par l'Imam avec certaines objections de Mollâ Şadrâ (*Talab*, p.92-93 et 98-99 ; cf. *Ta'liqa 'alâ l-kifâya*, p.61-63) est que, si ce que l'on prend en considération est l'acte voulu, il n'y a par rapport à cet acte qu'un acte de volonté, sans plus, celui de vouloir cet acte. Ce n'est que lorsque l'on se reporte à l'acte de volonté pour le considérer indépendamment qu'on le trouve lui-même désiré et voulu, sans qu'il y ait pour autant une autre volonté réellement distincte : cette acte de volonté est objet du désir de cette même volonté et donc fruit d'un acte

451 . Bien que la plupart des considérations qui vont suivre relèvent plus directement de la psychologie, il a paru utile de les intégrer à cette partie métaphysique en raison de leur lien direct avec la question de la prédestination. Seul a été laissé un long passage concernant la nature et les causes de la félicité et de la désolation (*sa'âda wa shaqâ'*), en réponse à ceux qui professent que félicité et désolation relèvent de l'essence d'un être et n'ont pas de causes (*dhâtîyân ghayru mu'allalatân*) : la réponse consiste à montrer qu'elles ne font partie et ne sont concomitantes d'aucune quiddité mais sont au contraire des réalités existentielles, or les réalités existentielles relèvent toujours d'une cause (*Talab*, p.129-155 ; cf. 40 *hadîths*, n 528-529 *Ta'libât* n 119).

de cette même volonté "qui veut cet acte de volonté". Il en va de même si l'on reporte notre considération sur ce second acte de volonté : il est lui aussi voulu par cette même volonté, et ainsi de suite. Toute ces volontés, elles-mêmes volontaires et libres, sont alors comprises en cette unique et même volonté globale qui est celle de l'acte envisagé. Mîr Dâmâd propose de cela plusieurs exemples dont nous ne citerons que deux. Il en va de l'acte de volonté, dit-il, comme de l'acte de connaissance qui, envisagé par rapport à l'objet connu, est unique mais qui, envisagé en lui-même, est l'objet d'un autre acte de la même connaissance "qui connaît qu'elle connaît", et si l'on prend à son tour cette connaissance de la connaissance en considération, on aura une troisième connaissance, et ainsi de suite, toutes ces connaissances relevant toutes bel et bien d'une seule et même connaissance. Autre exemple, celui de la concomitance et de la concomitance de cette concomitance (*luzûm wa luzûm al-luzûm*) : si le fait d'être pair est un concomitant du nombre quatre, cette concomitance est-elle elle-même un concomitant indissociable du nombre quatre ou bien peut-elle cesser ? Il est évident que cette concomitance est elle-même un concomitant, et l'on peut ainsi reporter l'interrogation et la réponse sur cette dernière concomitance et ainsi de suite, toutes étant comprises dans une seule et même concomitance.

En fait il y a là confusion entre des choses qui relèvent de la réalité extérieure et d'autres qui ne relèvent que de la considération. Certes, lorsque l'on considère notre connaissance d'une chose, puis la connaissance de notre connaissance, etc., ou encore dans le cas de la concomitance, qui est en elle-même quelque chose d'abstrait, il n'y a pas d'impossible succession à l'infini, parce qu'il ne s'agit que d'une succession de considérations qui cessent dès lors que cesse la considération (*tanqâti'u bi-nqîâtâ 'i l-i'tibâr*). Mais l'acte de volonté attaché à une chose comme, d'ailleurs, notre connaissance de cette chose ne relèvent pas de la considération : ce sont des réalités existant positivement et réellement et qui, en tant que telles, exigent une cause existant tout aussi réellement. Comme l'acte de volonté — et cela vaut encore pour l'acte de connaissance — ne peut être considéré comme étant sa propre cause — car il est impossible d'être causé par soi-même —, cette cause doit donc être soit un autre acte de volonté *réellement existant*, soit une chose extérieure. On retombe donc soit dans la succession infinie d'actes réels de volonté, soit dans la contrainte et l'obligation et l'on n'a en rien répondu au problème⁴⁵² (*Talab*, p.97).

452. Qui plus est, fait remarquer Mollâ Şadrâ, on n'échappe pas au problème en considérant toutes ces volontés successives contenues en une seule, car en les considérant dans leur globalité et en se demandant quelle est la cause de tout l'ensemble, on retombe dans le même dilemme, ou plutôt : on ne peut pas choisir que tout l'ensemble des volontés successives relève d'un autre acte de cette volonté, puisque l'on a pris le parti de les envisager dans leur globalité et qu'une chose ne peut être à la fois incluse et exclue par rapport à un même ensemble ; il faut donc qu'elles relèvent de causes extérieures, et en dernier recours du

L'Imam rapporte ensuite les réponses de deux maîtres en *uṣūl al-fiqh*, qui n'ont pas cette subtilité⁴⁵³ (*Ṭalab*, p.100-101 ; cf. *Ta'liqa 'alā l-kifāya*, p.66-67) puis présente une réponse dont les apparences sont plus séduisantes. On pourrait dire en effet que le caractère volontaire (*irādīyya*) de l'acte est par la volonté, mais que la volonté a ce caractère par elle-même, pas par une autre volonté, tout comme l'existence existe par elle-même, pas par une autre existence, alors que toute chose existe par l'existence. Mais c'est là confondre, dit l'Imam, le rapport causatif et le rapport limitatif (*ḥaythīyya ta'līfiyya wa taqyīdiyya*). Lorsque l'on dit que le fait d'exister (*mawjūdīyya*) de l'existence est par elle-même, cela signifie que, contrairement à la quiddité, il n'est pas besoin pour qualifier l'existence d'*existante* de la considérer *sous un certain rapport limitatif* qui serait celui de "son lien à l'existence", mais cela ne signifie pas qu'il n'est pas besoin d'envisager son rapport à une cause, ce qui est même au contraire impératif chaque fois qu'il s'agit d'une existence autre que l'Être nécessaire. Ainsi, même en admettant l'hypothèse, cela voudra simplement dire que l'on a pas besoin, pour qualifier un acte de volonté de volontaire, d'envisager le rapport à une volonté autre, mais cela ne dispense pas cet acte d'avoir une cause, et c'est à propos de cette cause que l'on demande si elle est un autre acte de cette volonté ou si elle est extérieure à elle (*Ṭalab*, p.102 ; cf. *Ta'liqa 'alā l-kifāya*, p.67-68).

Enfin, la réponse la plus solide qui ait été donnée et « sur laquelle, dit l'Imam, je me fondais par le passé » (*Ṭalab*, p.105) est la suivante. De même que le connu (*ma'lūm*) est ce sur quoi porte la connaissance, pas ce "sur la connaissance de quoi" porte la connaissance (*mā ta'allāqa bihi l-'ilm lā mā*

Vouloir divin, et le serviteur est en ce cas contraint et forcé (*Ṭalab*, p.98-99 ; cf. *Asfār* VI/390).

453. Le point de départ de la *Risāla fi ṭ-ṭalab wa l-irāda* était en effet l'insistance de certains élèves de son cours de *uṣūl* pour qu'il développe ce thème (voir présentation bibliographique, p.137). — Pour l'auteur de la *Kifāyat al-uṣūl* (voir *ibid.*, présentation de *Anwār al-hidāya...*, p.135), si le libre choix n'est pas lui-même par un autre libre choix, il n'en reste pas moins que certaines de ses prémisses sont le plus souvent le fait d'un libre choix puisque l'homme peut, lors de toutes les étapes précédant la prise de décision, aboutir à la conclusion qu'il vaut mieux délaissier telle action envisagée. A quoi l'Imam répond que, en admettant même l'hypothèse que l'acte libre est l'acte dont les prémisses sont le fait d'un libre choix, on fera porter la question sur la volonté qui s'attache à ces prémisses. La réponse du maître en *uṣūl* de l'Imam, Shaykh 'Abd al-Karīm Ḥā'erī Yazdī (voir p.44s.) est, elle, que parfois l'acte de volonté n'a pas pour raison d'être un intérêt (*maṣlaḥa*) extérieur mais est voulu "pour lui-même", ce qui montre que sa cause est bien dans la volonté et non pas à l'extérieur. En réalité, dit l'Imam, il faut bien qu'il y ait un raison d'être à cet acte de volonté, car sinon il y aurait prévalence sans facteur de prévalence, mais même en admettant cet acte de volonté voulu pour lui-même, cela ne résout rien car on demandera alors si la volonté de cet acte de volonté est un acte de volonté ou causé par autre chose, et l'on retombe encore sur notre problème.

ta'allaqa bi-'ilmihî l-'ilm), de même l'aimé (*maḥbûb*) est ce sur quoi porte l'amour, pas ce sur l'amour de quoi porte l'amour, et il en va de même pour tous les attributs réels qui ont une relation avec un objet (*ṣifât ḥaqīqiyya dhât al-idâfa*) : ainsi le voulu est ce sur quoi porte la volonté, pas ce sur la volonté de quoi porte la volonté. Alors, celui qui agit librement (*al-mukhtâr*) est celui dont l'acte relève de sa volonté et de son libre choix, pas celui dont la volonté et le choix relèvent de sa volonté et de son libre choix, parce que c'est l'acte qui est le voulu, pas la volonté ou le choix. Le problème posé porte donc à faux. D'ailleurs, si l'acte dépendait, pour être dit volontaire, du fait que l'acte de volonté dont il relève soit lui-même objet d'un acte de volonté, il n'y aurait jamais d'acte volontaire, même pour l'Être nécessaire, car il y aurait toujours succession à l'infini de ces actes de volonté.

On pourra objecter que ce que vous avez dit n'est qu'affaire de définition et ne règle pas le problème de la justification des châtiments — car c'est bien là en effet ce qui préoccupe le théologien et l'*uṣûlî* — : en effet, si le principe de cet acte dit libre et volontaire — c'est-à-dire l'acte de volonté lui-même — n'est pas à son tour acte libre et volontaire, l'acte sera contraint et involontaire et ne saurait mériter châtiment. A cela on répondra qu'il y a là deux questions : 1. savoir ce qui détermine l'acte volontaire de l'acte involontaire ; 2. savoir ce qui rend raisonnablement justifiable un châtiment. Pour la première question, il ne fait pas de doute que le critère de l'acte volontaire opposé à l'acte contraint est l'attachement de la volonté à cet acte — et non pas à la volonté de cet acte ou à ses prémisses, comme cela vient d'être montré — ; aucune volonté, au contraire, ne s'attache à l'acte involontaire, comme le tremblement ou ce qui est fait sous la contrainte ; et ce critère vaut pour tout existant, aussi bien l'Être nécessaire qu'un être non-nécessaire. Quant à la deuxième question, toute personne raisonnable distingue entre un mouvement involontaire et un mouvement volontaire et considère que ce dernier seul est susceptible de recevoir à juste titre un châtiment, et elle fait cette distinction parce qu'elle juge que cet acte émane d'un acte de volonté et d'un choix libre et non contraint. Pour une personne raisonnable, donc, de tels faux problèmes relèvent d'une sophistique qui s'oppose à l'évidence (*Ṭalab*, p.105-107 ; cf. *Ta'liqat 'alâ l-kifâya*, p.63-66).

Sans rien renier de ce qui précède, l'Imam passe enfin à un argument fondé sur la doctrine sadricienne de l'âme qui éradique le problème de manière catégorique, en montrant où se situe la cause de l'acte de volonté, et que la considération d'un ou de plusieurs autres actes de volonté pour cet acte n'a, au fond, absolument aucun sens⁴⁵⁴. Il faut d'abord préciser (*Ṭalab*, p.108-109) que les actes libres de l'âme sont de deux sortes :

454. Cet argument est apparemment propre à l'Imam et il ne l'avait sans doute pas encore trouvé lors de la rédaction de *Ta'liqat 'alâ l-Kifâya* où il n'est pas évoqué. C'est aussi

• Premièrement, ceux qui sont réalisés par l'entremise du corps — comme l'écriture ou la construction — : ceux-là impliquent une série d'intermédiaires entre l'âme et l'acte, depuis la conception (*taṣawwur*) de l'acte et l'assentiment à son utilité (*taṣdīq bi-fā'idatih*) jusqu'au désir et à la résolution (*shawq, 'azm*) qui aboutit à la mise en mouvement des muscles, c'est-à-dire à l'acte proprement dit, l'objet extérieur — écrit, construit, etc. — n'étant que le résultat et la conséquence des mouvements physiques, autrement dit l'effet de l'acte.

• Deuxièmement, ceux qui procèdent de l'âme directement, à tout le moins sans entremise physique — comme le développement d'un raisonnement ou la conception d'un plan de construction — : ici, bien que l'âme produise également ces actes de par son savoir, vouloir et libre choix, il n'y a plus — *et il est même impossible qu'il y ait* — toute cette série détaillée d'intermédiaires entre elle et son acte. Il n'est pas pensable en effet que pour concevoir quelque chose, il faille d'abord concevoir cette conception, assentir à son utilité, etc. . . . jusqu'à la mise en mouvement d'un organe conceptuel ; de plus, il est évident que le fait de concevoir — sans même parler des étapes ultérieures — ne saurait être à l'origine du fait de concevoir lui-même.

« La conception se produit par la créativité de l'âme (*khallâqīyyat an-nafs*), laquelle est par rapport à elle un agent par providence (*bi-l-'ināya*) et même par manifestation (*bi-t-tadjallī*) [voir p. 41 s.], parce qu'elle est immatérielle et que l'immatériel possède en acte, au niveau de son essence, les effets qui sont causés par lui [et qui sont sa manifestation à un niveau inférieur]. Sa créativité ne nécessite donc pas une conception supplémentaire : [cette] possession essentielle (*al-wādjidīyya dh-dhātīyya*), en son niveau propre [qui est son] existence immatérielle, suffit à la créativité. De même, elle ne nécessite pas de vouloir, de résolution, ni de dessein surajouté à elle-même (*qaṣd^m zā'id^m 'alā nafsihā*). Sachant cela, sache ensuite que résolution, volonté, décision (*taṣmīm*) et dessein sont des actes (*af'āl*) de l'âme [au même titre que la conception] et ne sont pas semblables aux émotions passives (*umūr infī 'āliyya*) comme le désir et l'amour. L'âme est donc le principe du vouloir et de la résolution, et elle ne l'est pas par des instruments corporels : elle les existencie sans intermédiaire physique. Or il n'y a, et il ne peut y avoir, entre l'âme et ce qui procède d'elle de cette manière, de volonté supplémentaire qui s'y attacherait : au contraire, l'âme existencie cela de par le savoir et la conscience qu'elle a au niveau de son essence, parce que l'âme est un agent métaphysique (*fā'il ilāhī*) qui possède en elle son effet de manière supérieure et plus noble. De même que le principe des formes intelligibles

ce que laisse entendre le fait qu'il nous dit s'être fondé par le passé sur l'argument précédent.

[c'est-à-dire l'intelligence synthétique] les possède au niveau de son essence de manière supérieure, plus noble et plus parfaite, de même l'agent de la volonté [possède de la sorte les actes de volonté au niveau de son essence]. Seulement comme l'âme — tant qu'elle demeure attachée au corps et prisonnière de la nature — n'est pas complètement immatérielle, elle est soumise aux changements et mutations, elle peut être tantôt active et résolue, tantôt non, et il n'est donc pas nécessaire qu'elle soit en permanence active, connaissante et résolue. Certes, en supposant que soit réalisée la complète immatérialité, elle devient le principe [de production] instantanée de formes de l'autre monde (*ṣuwar malakūtiyya*) [...] (voir note 435). »⁴⁵⁵ (*Talab*, p.109-110)

Un autre faux problème est d'objecter que, puisque vous professez qu'« une chose n'est pas tant qu'elle n'est pas nécessaire » (*ash-shay' mā lam yadjib lam yūdjad*, voir p.41), l'acte qui provient d'un agent en provient donc de manière nécessaire et il est ainsi contraint et obligé de le produire. Certains théologiens ont pensé s'en sortir en excluant l'agent libre de ce principe et en considérant que dans son cas il pouvait y avoir "prévalence sans facteur de prévalence", ce qui revient en fait à nier l'universalité des lois intelligibles et à ordonner les principes aux résultats auxquels on désire aboutir au lieu de se laisser conduire par la démonstration (*Talab*, p.113). En réalité, ce principe, bien compris, n'est en rien incompatible avec le libre choix de l'agent libre, puisqu'il signifie seulement qu'une chose ne peut se réaliser tant que sa cause totale n'est pas réalisée et que, par conséquent, c'est cette cause totale qui rend le causé nécessaire et qui l'existencie : quel problème y a-t-il alors à ce que cette cause totale soit un agent libre ou que la volonté d'un agent libre soit un élément de cette cause totale ? C'est par Son vouloir et Son libre choix, identiques à Son Essence, que l'Être nécessaire, qui est la seule cause totale, rend quelque chose nécessaire et l'existencie — et ainsi le principe en cause, loin de limiter Son libre choix, l'accentue — ; ensuite, lorsque l'on envisage le détail des causes manifestées, dès lors que l'acte de volonté d'un agent libre sera un des éléments nécessaires à la réalisation de quelque chose, c'est seulement avec cet acte volontaire et libre que la cause totale de cette chose pourra être réalisée, et si elle l'est, la chose sera alors nécessaire et existenciée (*Talab*, p.122). Quant à la question de savoir si cette acte de volonté était lui-

455. L'Imam fait encore une remarque « peut-être plus accessible pour certains esprits », à savoir que, dans ses activités extérieures, l'attention de l'âme porte en soi sur l'acte lui-même, les prémisses n'étant que des moyens ordonnés à cette fin : en tant que tels, ils ne sont donc en eux-mêmes ni conçus, ni voulus, ni désirés — seul l'acte conçu, voulu et désiré l'étant — et donc parler d'un attachement de la volonté à l'acte de volonté, à supposer que ce soit possible, n'a pas de sens puisque cet acte de volonté n'est même pas conçu en lui-même et pour lui-même (*Talab*, p.112).

même le fait d'un acte de volonté ou non, on vient de voir en détail ce qu'il fallait en penser.

Et l'on ne peut objecter que, puisque toute la chaîne des causes remonte à Sa volonté éternelle et nécessaire, elle même conforme à Sa science de l'ordre idéal, l'acte qui provient du serviteur en provient en raison d'un décret divin prédestiné, de sorte que ce serviteur, sous des dehors de liberté, est en réalité contraint. A ce troisième et dernier faux problème que nous évoquerons, la réponse est que le Savoir et le Vouloir divins ne négligent pas l'ordre hiérarchique des causes et des effets : ni le Savoir, ni le Vouloir, ne rabaisent une cause au niveau de son effet ou ne portent sur un effet en écartant sa cause, de sorte que l'on pourrait effectivement dire qu'Il a voulu l'effet sans prendre la cause en considération, autrement dit qu'il y a bien contrainte de cette cause. Le Savoir de l'ordre idéal est Savoir de cet arrangement des causes et des effets *dont certains sont agents volontaires*, et le Vouloir existenciateur de cet ordre le veut *en existenciant les effets par leurs causes* ou plus justement, comme on l'a vu, *en étant à l'œuvre dans les causes pour existencier les effets*, chacune de ces causes produisant son effet propre, volontairement et librement s'il s'agit d'un agent volontaire produisant un acte libre. Ainsi « celui qui connaît la nature du lien des existants au Suprême selon une hiérarchie de causes et de causés, comprend qu'ils ont des effets propres tout en étant l'apparition du Suprême : ainsi l'homme, tout en étant un agent libre, est l'ombre de l'Agent libre et de Son activité d'agent (*fâ'iliyya*) » (*Ṭalab*, p.126)

La Volonté qui illumine les cieux et la terre

« Je ne pense pas que tu aies — après t'être reporté à ce qui a été dit et l'avoir médité comme il se doit — davantage besoin d'éclaircissements ou de plus d'explications, d'allusions ou d'énonciations explicites concernant le niveau de la Volonté ; mais l'exposé ne dispense pas de la constatation, en raison de l'insuffisance de l'expression et de la faiblesse de l'allusion : l'exposé est embarrassé et la langue s'exprime avec difficulté. On ne peut arriver aux réalités essentielles qu'en traversant les revêtements des réalités diluées et cela n'est possible qu'en rejetant les attachements mondains, en se mettant en route vers la Porte par excellence de l'humanité [c'est-à-dire l'Imam du temps], en s'extrayant de tous les degrés d'égoïsme et en abandonnant les concupiscences de l'âme, parce que contempler l'Universel n'est possible qu'en abandonnant les conditionnements et atteindre à l'Illimité n'est réalisable qu'en rejetant les limites. Efforce-toi donc, mon ami bien aimé, d'être un martyr à la hauteur, car le martyr est bienheureux, et prends-toi de passion pour le visage de ton Bien-aimé, car celui qui meurt de passion, meurt martyr. Atteindre au Mont de la proximité se pourrait-il sans déchausser les sandales de la concupiscence et de la colère, délaisser le désir et se vouer à la

Présence du Maître ? Il s'agit là de la Sainte Vallée et de l'éminente Station sanctissime, et celui qui est revêtu des habits de la corporéité et couvert de la cape de la ténébreuse *materia* ne peut contempler la station de la Volonté divine et la nature de sa diffusion, de sa continuité, de son déploiement et de son universalité.

Il faut savoir — par la grâce de Dieu — que la chaîne de l'existence comprenant les mondes occultes et manifestes est faite des déterminations et apparences de la Volonté et que le rapport de cette dernière à toutes est identique, [car l'universel, qui comprend toutes les existences déterminées, n'est pas plus proche de l'une que de l'autre], même si les rapports des déterminations à elle sont différents [en raison de la hiérarchie qui existe entre leurs limites] : [cette Volonté] est le premier émané selon la voie des vénérables gnostiques — que Dieu soit satisfait d'eux —, les autres degrés existant par son intermédiaire, comme cela est dit dans la tradition du *Kāfī*, d'après Abū 'Abd Allāh [as-Sādiq], *'alayhi s-salām* : « Dieu a créé la Volonté par elle-même, puis Il a créé les choses par la Volonté » (voir note 342). Bien plus, ce qui ressort de la considération minutieuse du contenu de la noble tradition, et qui est avéré pour les compagnons du secret et les maîtres de la voie et du pèlerinage spirituel, c'est qu'il n'y a pas d'autre existant dans les degrés créaturels que la Volonté divine universelle. C'est elle qui existe par essence et elle est dégagée de toute détermination et attachement : elle a l'unité réelle en tant qu'ombre, ombre de l'unité réelle véritable (*wahda haqiqiyya zilliyya zillu l-wahdati l-haqiqiyyati l-haqqa*). Quant aux déterminations, elles n'ont pas respiré le parfum de l'existence : elles sont « comme le mirage d'une oasis que l'assoiffé prend pour de l'eau » (Cor. 24.39) : « Ce ne sont là que des noms que vous avez forgés vous et vos pères, Dieu n'y a pas fait descendre de pouvoir » (Cor. 53.23 ; cf. 7.71, 12.40) « toute chose est périssante sauf Son visage » (Cor. 28.88). Donc ce papier sur lequel j'écris et le calame avec lequel je rédige, les muscles qui servent à cela et la force qui y est placée, le vouloir découlant du désir découlant de la présence du calame à l'esprit, tout cela fait partie des modalités et des apparences de la Volonté divine, les déterminations étant des considérations illusives [...] : il n'est donc d'apparition et de modalité que les siennes. C'est cela que signifie le caractère inclusif (*shumūl*) de la Volonté, la diffusion de l'Existence, l'universalité de l'Identité divine, le déploiement de la Miséricorde et le niveau de la Fonction de Divinité.

Si tu as réalisé que les existants, malgré leurs degrés supérieurs et inférieurs, leur divergence en noblesse et en bassesse, leur différence sous le rapport de leurs essences et de leurs actes, leur distinction en ce qui concerne leurs attributs et leurs effets, sont réunis en une Réalité divine unique qui est la Volonté universelle — les existants disparaissant avec leurs divers degrés et niveaux dans la Volonté elle-même qui est toutes choses en dépit du parachè-

vement de sa non-composition et de la perfection de son unité et de son unicité, son unité n'étant pas entamée, mais au contraire confortée, par cette multiplicité relevant de la considération [puisque toute détermination qui pourra être considérée ne sera qu'un élément supplémentaire inclus dans la toute-compréhension de son existence, laquelle ne s'en trouvera donc que plus compréhensive et plus une] — : sa lumière pénètre les terres inférieures et les cieux supérieurs et il n'y a pas de modalité ou de phase pour une quelconque réalité en dehors d'elle ; [si] tu as [par ailleurs] réalisé qu'il n'est pas de désobéissance en ce qui concerne l'ordre existenciateur, qu'il n'est rien qui ne soit assujéti à Sa grandeur, que lorsque Dieu veut une chose, il ne fait que lui dire "sois !" et elle est, sans se dérober à l'existence et sans pouvoir enfreindre et désobéir, et que toutes les quiddités sont à Ses ordres et abandonnées à Son autorité — « **il n'est de bête dont il ne tienne la mèche frontale** » (Cor. 11.56) — ; [si, enfin,] tu as médité sur la création des cieux et de la terre et que tu as ajouté foi aux rangs et catégories d'anges célestes et terrestres et aux cohortes des milices divines, tout cela à condition d'être pur de tout égoïsme, d'avoir brisé les idoles de la Kaaba du cœur par la manifestation de la Proche-amitié de 'Alî et d'avoir traversé les voiles ténébreux — « *Tu es toi-même ton propre voile, Hâfez, ôte-toi donc du milieu* » — ; [alors] se révèle à toi le sens réel de la pénétration de la Volonté, de sa continuité, de son déploiement et de sa compréhension, et tu réalises ce que signifie "Dieu a créé les choses par la Volonté" : qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre les créatures et leur Créateur, que Son acte est Sa volonté et que Sa parole, Son pouvoir et Son vouloir sont Son acte existenciateur, que par la Volonté est apparue l'existence et qu'elle est le Nom suprême de Dieu [au niveau de l'Activité] [...] ; qu'elle est le Lien solide entre le ciel de la Divinité et les terres créaturelles et la Prise sûre (*al-'urwat al-wuthqâ*) descendue du ciel de l'Unicité, [...] la station [manifestée] de l'Unicité absolue et la relation illuminative par laquelle sont illuminées les terres enténébrées ; [qu'elle est] la sainte Effusion répandue sur les prédispositions [en elles-mêmes] obscures, l'Eau de la Vie diffuse [en toutes choses] — « **Nous avons fait à partir de l'eau toute chose vivante** » (Cor. 21.30) — et l'Eau purificatrice que rien ne souille des saletés naturelles, des souillures ténébreuses et des impuretés de la non-nécessité ; elle est la Lumière des cieux et de la terre — « **Dieu est la Lumière des cieux et de la terre** » (Cor. 24.35) — et son niveau est celui de la Divinité — « **c'est Lui qui est Divinité au ciel et Divinité sur terre** » (Cor. 43.84) — ; elle est la *materia prima* [qui apparaît sous toutes les formes], ciel dans le ciel et terre avec la terre, [niveau] qui est [encore] celui de la sustentation universelle des choses [...], le Souffle de Toute-Miséricorde, [...], l'Effusion qui se déploie, l'Existence universelle, la station de « **la distance de deux arcs** » (Cor. 53.9) et celle de la "suspension" [*tadallî*, évoquée dans le verset « **ensuite il s'approcha puis resta suspendu** » (Cor. 53.8)], l'Horizon sur-

prême (*al-ufuq al-a'lâ*, voir Cor. 53.7), la Manifestation diffuse, la Lumière répandue [*an-nûr al-marshûsh*, évoquée dans un hadith où il est dit que « Dieu a créé⁴⁵⁶ les choses dans l'obscurité, puis Il a répandu sur elles de Sa lumière », le Parchemin déroulé (*ar-raqq al-manshûr*), la Parole prononcée, le Livre écrit, la parole existentielle « Sois ! », la Face persistante de Dieu — « tout ceux qui sont sur [la terre] sont évanescents et ne persiste que la face de ton Seigneur plein de majesté et de générosité » (Cor. 55.26-27) —, et d'autres dénominations et allusions encore : « Multiples sont nos expressions alors que Ta beauté est une » [...].

Sache [...] que la Volonté, bien qu'elle soit le niveau de l'apparition de la Réalité de l'existence, qu'elle soit perçue par tout œil et tout regard et même par toute faculté de perception, et qu'il n'y ait pas de réalité saisie et perçue en dehors d'elle ni d'autre apparition que la sienne, est malgré cela voilée dans les revêtements des déterminations, et son fond et sa réalité sont cachés et ignorés, à tel point que l'apparition des réalités connues dans les facultés perceptives des connaissant se fait par elle, alors qu'elle-même n'est pas connue d'eux et ne leur est pas dévoilée en son fond et en sa réalité [c'est-à-dire que personne ne saisit *ce qu'elle est*], même si elle est perçue sous le rapport de son existence et de son identité [autrement dit en sa réalisation et concrétisation extérieures ou mentales], et [encore], elle n'est pas perçue par tout un chacun en son universalité, en sa diffusion, en son déploiement et en son effusion, la conscience perceptive (*shuhûd*) et la connaissance étant à la mesure de la conscience existentielle (*wudjûd*) et de la station du connaissant.

Tant que le pèlerin spirituel n'est pas sorti de l'amour des voluptés mondaines et de la prison de la désolante nature matérielle, qu'il n'a pas purifié son cœur par l'eau de vie des sciences spirituelles et que son âme conserve quelque égoïsme, il ne lui est pas possible de percevoir sans voile et en son universalité la beauté du Bien-aimé. Ainsi, pour ceux qui résident en cette basse demeure, en cet échelon et en cette terre inférieurs, qui habitent cette cité aux citoyens iniques et cette contrée dont les habitants sont des morts, la Réalité divine ne Se manifeste que par derrière mille voiles de ténèbres et de lumières ajoutés les uns aux autres car « Dieu le Très-Haut a créé mille milliers de mondes et mille milliers d'Adams et vous êtes dans le dernier et le plus inférieur de ces mondes »⁴⁵⁷ et « Dieu a soixante-dix mille voiles de lumière et soixante-dix mille voiles de ténèbres »⁴⁵⁸.

456. Le terme de création est fréquemment — pour ne pas dire généralement — employé dans les hadiths au niveau de la prédétermination ou manifestation des déterminations immuables en la Présence du Savoir ; les choses sont alors dans l'obscurité de leur propre inexistence, puis est répandue sur elles la lumière de l'Existence qui se déploie.

457. *Tawhîd as-Şadûq*, p.277, bâb dhikr 'azamati llâh, had. 2.

458. *Bihâr al-anwâr*, v.55 p.5, K. as-samâ' wa l-'âlam, bâb al-ĥudjub wa l-astâr wa s-surâdiqât, had. 13.

Ceux qui se sont délivrés de cette prison et de ses liens, de la nature et de ses limites, qui ont transcendé l'impureté de la matière corporelle et de sa forme et les strates d'obscurité du monde matériel et qui sont arrivés au monde [intermédiaire] du *Malakût*, [ceux-là] contemplent de Son visage, de Sa beauté et de Sa splendeur plus de mille milliers de fois plus que les précédents, mais ils sont encore dans des voiles lumineux et ténébreux.

Ceux qui se sont dégagés des formes et des attachements du monde du *Malakût*, de l'étroitesse des mondes de l'imaginal et des formes premières, et qui résident dans le Bon pays, au lieu de pureté et de sainteté, [ceux-là] contemplent de la splendeur, de la beauté et du visage persistant du Majestueux ce que nul œil n'a vu et nulle oreille entendu, que nulle imagination n'a cerné, à quoi nulle pensée ne s'est élevée et que nulle intelligence n'a atteint, des secrets, des lumières, des manifestations et des prodiges, mais ils sont encore dans les voiles des déterminations et des quiddités.

Ceux qui sont arrivés à la porte des portes, là où l'on contemple la beauté du Bien-aimé sans voile, et qui ont réalisé la station de la Proche-amitié absolue, ce sont ceux qui sont sortis de ce bas monde et de l'autre, qui se sont dégagés du manifeste et de l'occulte et n'ont pas mêlé leur bonne œuvre de mauvaise :

Ô Hâfez bouleversé par l'amour, puisque tu parles d'unité,

Biffe la page des djinns et des hommes de la plume de l'unité.

(Hâfez)

Entre moi et Toi, ce qui me gêne c'est moi,

De grâce, de cet entre deux, ôte donc ce moi.

(Hallâdj)

C'est le niveau de la disparition totale de l'aspect créaturelle dans l'aspect seigneurial et de l'enlèvement des sandales de la non-nécessité et de la détermination. Il n'est pas de niveau supérieur à cela, sauf le niveau de la stabilisation et de la consolidation (*istiqrâr wa tamkîn*) et du retour à la multiplicité en conservant l'unité (*ar-rudjû' ilâ l-kathra ma'a hifzi l-wahda*), car c'est là l'ultime étape de l'humanité [cf. *Sharh*, p.150]. [...]

Lorsque le pèlerin vers Dieu et le combattant dans Sa voie parvient à ce niveau et que la Réalité divine Se manifeste à lui sous les apparences des créatures sans qu'il soit voilé à la Réalité divine ni à la créature — l'unité étant dans les revêtements des multiplicités et la multiplicité dans l'unité même —, s'ouvrent pour lui des portes sur des connaissances, des savoirs et des secrets divins relevant d'un savoir au delà des représentations (*min warâ'i r-rusûm*). Parmi celles-ci, la réalité de la "position intermédiaire" (*amr bayna l-amrayn*) [...], parce qu'il voit par l'œil du regard intérieur et de la réalisation — hors de l'enveloppe et du voile de l'imitation servile et de l'esprit de parti — que tous les existants, en leur essence et en leurs facultés internes et

externes, sont des modalités et des niveaux, des apparitions et des manifestations de la Réalité divine.

Le Suprême et Saint, tout en étant pur et au-dessus de toute affinité avec Ses créatures, transcendant tout amalgame avec les déterminations, Se montre sous les apparences créaturelles et apparaît dans le miroir des serviteurs : « **Il est le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché** » (Cor. 57.3). De même, les actes, mouvements et influences sont tous de Lui sous les apparences des créatures : la Réalité divine agit donc de par l'activité du serviteur et la force du serviteur est l'apparition de celle de la Réalité divine [...]. [Il agit ainsi *dans* les causes, pas *par* les causes] et donc essences, attributs, volontés, vœux, effets et mouvements sont tous des modalités de Son Essence et de Ses Attributs, l'ombre de Sa volonté et de Son vœu, la manifestation et l'éclosion de Sa lumière, tous sont Ses troupes et les degrés de Sa force, la Réalité divine restant Réalité divine et les créatures créatures, le Suprême apparaissant en eux, eux étant le niveau de Son apparition :

Ton apparition est par moi et mon existence de Toi :

Tu n'apparaîtrais pas sans moi et je ne serais rien sans Toi. »

(Sharḥ, p.97-104)

La lumière de Muḥammad et de 'Alī

La station de la Proche-amitié absolue est en propre, on l'a déjà vu, celle du Prophète Muḥammad, de l'Imam 'Alī et des Imams infaillibles de leur descendance. En fait, à ce niveau de l'apparition de l'Effusion sainte, il ne s'agit proprement que de la manifestation et de l'aspect apparent, si l'on peut dire, de leur Proche-amitié essentielle qui est le niveau de l'Unité (voir le chapitre « la Proche-amitié absolue » p.41s.). Ils sont l'Effusion de l'existence et leur lumière est cette Lumière qui illumine les ténèbres des quiddités et déterminations immuables, et la première détermination de cette Lumière, celle qui contient synthétiquement toutes les déterminations ultérieures, est leur détermination propre, leur première apparition en tant qu'existence déterminée, reflet de la première détermination purement métaphysique de l'Effusion sanctissime, qui est la détermination immuable de Muḥammad, forme du Nom suprême *Allāh*. Ainsi, tout comme leur station purement métaphysique est à la fois, mais sous divers aspects, l'Effusion sanctissime au niveau de l'Unité ou le Nom suprême *Allāh* avec sa forme concomitante, l'apparition de leur lumière sera tantôt considérée au niveau de l'Effusion sainte, tantôt à celui de sa première détermination, celle que les philosophes appellent Intelligence première et qu'ils considèrent comme le premier émané (*ṣādir 'awwal*). D'autres fois encore, l'Homme universel désignera l'apparition terrestre de cette Lumière en la personne de ceux qui ont ac-

compli en sa totalité le cycle de l'existence et sont arrivés à cette station de « la distance de deux arcs ou plus près » (Cor. 53.9).

Comme on vient de le dire, les philosophes considèrent l'Intelligence première comme le premier émané, et c'est là un des points sur lesquels ils sont en divergence avec les gnostiques qui considèrent que ce qui émane directement et immédiatement de l'Existence ne peut être que ce que l'on a appelé l'Existence qui se déploie, l'Effusion sainte ou la Volonté universelle, cette Existence universelle étant commune à toutes ses déterminations, depuis la première — qui est l'Intelligence première encore appelée Calame suprême — jusqu'au derniers échelons de l'existence (voir *Miṣbâḥ, maṭla'* 3 p.64-65). En fait il s'agit plus, selon l'Imam, d'une différence de considération et de point de vue que d'une opposition réelle, car l'Effusion sainte et sa première détermination ne font qu'un en réalité, tout comme l'Effusion sanctissime ne fait qu'un avec le Nom *Allâh* et que ce dernier ne fait qu'un avec la détermination de Muḥammad, ainsi que nous l'avons vu. Simplement, comme le regard du philosophe est tourné vers la multiplicité, il ne voit pas l'Effusion de l'existence en laquelle il n'est pas de multiplicité, mais se porte — de manière tout à fait légitime — sur la série agencée des causes et effets au sein des déterminations, depuis l'Intelligence première jusqu'à la *materia* en passant par la hiérarchie des Intelligences et des Ames universelles ; l'œil du gnostique, par contre, s'oriente spontanément vers l'unité et ne regarde pas les déterminations de l'Existence universelle — les mondes et les quiddités —, ou plutôt il les regarde comme des considérations illusoire au sein de la seule Réalité qui soit, répétant après Ibn 'Arabî que « le monde est une chose occultée qui n'est jamais apparue et la Réalité divine est un Apparent qui n'a jamais été occulté » (*Miṣbâḥ, maṭla'* 4 p.65-66, *Ta'liqât*, p.161, où il est précisé que « l'occultation signifie ici l'inexistence absolue, pas l'existence occulte et cachée »). A vrai dire, d'ailleurs, l'Effusion sainte est tellement fondue en l'Essence Une qu'elle n'a pas de statut propre : comment parler alors d'émanation (*sudûr*) à son propos ? Il faudrait pour cela qu'il y ait une source d'où quelque chose provienne et sorte, ce qui n'est envisageable que là où il y a altérité et multiplicité. Puisque l'Existence est le règne de l'unité, le gnostique préfère alors parler en termes — coraniques et traditionnels — de manifestation et d'apparition (*tadjalli, zuhûr*) (*Miṣbâḥ, maṭla'* 5 p.66).

Cette absence d'un statut propre qui caractériserait et déterminerait l'Effusion sainte est ce qui est exprimé par le terme de "suspension" (*tadallî*) : l'Effusion de l'existence est proprement suspendue à l'Existence, elle n'est même en son essence que pure suspension (*al-mutadallî bi-dhâtihî*) et dépendance (*faqr muṭlaq*), sans autre statut ni rapport, et non pas une essence propre à laquelle adviendrait accidentellement pauvreté et suspension (*dhât^{un} yâ'riḍu laha...*). C'est la réalisation de ce niveau par le Prophète Muḥammad

après son apparition en ce monde que décrit le Coran en disant : « Ensuite il s'approcha puis resta suspendu : il était à la distance de deux arcs ou plus près » (Cor. 53.8-9), mais il était déjà ce niveau *avant* cette manifestation, et c'est pourquoi il a dit : « J'étais Prophète alors qu'Adam était entre l'eau et la glaise »⁴⁵⁹ ou encore « Adam et ceux qui viennent après lui sont sous ma bannière »⁴⁶⁰, la "bannière" étant ainsi un des noms de ce niveau (*Sharḥ*, p.18). Les Imams infaillibles sont de même présents à ce niveau, comme le déclare l'Imam Ṣâdiq à l'un de ses disciples d'élection, Mufaḍḍal, qui lui demande : « Comment étiez-vous lorsque vous étiez dans les ombres (fi l-azilla) ? » ; l'Imam répondit : « ô Mufaḍḍal, nous étions dans une ombre verte auprès de notre Seigneur, sans qu'il y ait personne d'autre que nous auprès de Lui, proclamant Sa transcendance, Sa sainteté, l'inexistence d'autre divinité que Lui et Sa gloire ; il n'y avait pas d'ange rapproché ni d'être vivant autre que nous, jusqu'à ce qu'il plût à Dieu de créer les choses : il créa alors ce qu'Il voulut — anges et autres — comme Il voulut, puis nous confia la science de cela » (*Sharḥ*, p.18, d'après *uṣūl al-Kâfi*, I/441, K. al-ḥudjdja, bâb mawlidi n-nabî wa wafâtiḥ, had. 7).

Le Prophète et les Imams sont donc, aussi bien dans l'arc de descente que dans l'arc de remontée — et c'est pourquoi cette station est attribuée à la fois à Muḥammad et à 'Alî, réunissant en elle la Prophétie et la Proche-amitié (*Sharḥ*, p.18, 100) —, l'intermédiaire nécessaire entre la Réalité divine et la création. « C'est par vous que Dieu a inauguré, et c'est par vous qu'il clôturera » lit-on dans la *ziyâra djâmi'a* (*Mafâtiḥ*, p.548 ; cité dans *Sharḥ*, p.100) tandis qu'on entend dans la "prière de la lamentation" (*du'â' nudba*), dont le thème est l'occultation de l'Imam de ce temps : « Où donc est la porte de Dieu par laquelle on passe ? Où est la face de Dieu vers laquelle s'orientent les proches amis ? Où est la corde tendue entre la terre et le ciel ? » (*Mafâtiḥ*, p.535, cité dans *Sharḥ*, p.18, 40 *hadiths*, p.635). C'est à celui qui est, en chaque époque, le Lieu-tenant de Dieu que s'appliquent ces qualificatifs et que s'appliquent tous ceux qui, plus haut (voir ci-dessus, p.41), désignaient la Volonté universelle, et bien d'autres encore que nous ne pouvons tous citer : comme le déclarent expressément bien des *hadiths* et des *ziyârât* — ou salutations adressées au Prophète et aux différents Imams (voir par exemple *uṣūl al-Kâfi*, I/143-46, K. at-tawḥîd, bâb an-nawâdir, had.3, 5, 7-11, et, tout particulièrement, *Mafâtiḥ*, p.355-356, sixième *ziyâra* à l'Imam

459. QANDŪZĪ, *Yanâbi' al-mawadda*, Beyrouth, Mu'assasat al-'alamî, v.1 p.9, al-bâb al-awwal fi sabqî nûri rasûli llâh.

460. Voir M.b.'A. IBN SHAHRĀSHŪB, *Manâqib Âl Abî Tâlib*, Beyrouth, Dâr al-aḍwâ', 1412/1992, v.3 p.263, bâb mâ ya ta'allaqu bi-l-âkhira min manâqibih, faṣl fi malâbisih wa liwâ'ih.

'Alî) — la personne de l'Imam est, à tous les niveaux, l'exemple suprême (*al-mathal al-a'lâ*), la face de Dieu (*wadjh Allâh*), l'œil de Dieu ('*ayn Allâh*), la main de Dieu (*yad Allâh*) et le côté de Dieu (*djanb Allâh*) dont parle le Coran (respectivement 16.60, 2.115, 5.64, 39.65)⁴⁶¹ ; il est « celui qui entend, voit et prend en main par Dieu et par qui Dieu voit, entend et prend en main »⁴⁶² (40 *hadiths*, p.635).

Le premier créé et les deux arcs de l'existence

L'Imam infallible mérite avant tout ces qualificatifs parce qu'il est la sainte Effusion de l'Existence qui, étant donnée son absence de statut propre, ne peut être considérée comme appartenant à la création mais doit être rapportée à Dieu : il s'agit là du niveau intermédiaire qui est désigné dans le Coran comme celui de l'« Ordre » — « la création et l'Ordre ne sont-ils pas Siens ? » (Cor. 7.54) —, même s'il peut parfois en être question, dans les *hadiths*, en termes de création — cf. « Il a créé la Volonté par elle-même » — de même que l'on retrouve d'autres fois ce terme appliqué aux déterminations immuables, voire à tout ce qui est autre que la pure Essence, son sens précis devant alors chaque fois être déterminé au moyen du contexte. La création strictement dite, avec son statut propre impliquant une certaine altérité, commence seulement avec l'existenciation des déterminations purement intelligibles et spirituelles de la Volonté universelle, autrement dit les mondes de la Domination (*djabarût*) — quoique l'on assimile encore souvent ces mondes, en particulier lorsqu'il s'agit de leurs degrés supérieurs et à plus forte raison de l'Intelligence première, au domaine de l'Ordre, tant leur dé-

461 . Les traditions citées évoquent encore la langue et l'oreille de Dieu, qui ne sont pas des termes coraniques. Remarquons aussi que c'est là le sens profond de « Dieu a créé Adam à Son image » (*usûl al-Kâfi*, I/134, K. at-tawhîd, bâb ar-rûh, had.4, cité, commenté et discuté en rapport avec les autres *hadiths* sur ce thème et les difficultés qu'ils posent, dans 40 *hadiths*, p.631-636).

462 . La première partie de cette phrase correspond à ce qu'Ibn 'Arabî appelle « proximité relevant des œuvres surrogatoires » (*qurb an-nawâfil*), en référence à un *hadith qudsî* célèbre qui dit que « Mon serviteur ne se rapproche pas de Moi par quelque chose qui Me soit plus aimable que ce que Je lui ai imposé et il se rapproche de Moi par les œuvres surrogatoires jusqu'à ce que Je l'aime ; dès lors que Je l'aime, Je deviens l'ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il voit, la langue par laquelle il parle et la main par laquelle il prend, s'il Me prie je l'exauce et s'il Me demande Je lui donne » (voir 40 *hadiths*, p.581, d'après *usûl al-Kâfi*, III/352, K. al-îmân wa l-kufr, bâb man âdhâ l-muslimîn..., had.8) ; la seconde moitié de la phrase de l'Imam réfère à ce qu'Ibn 'Arabî appelle « proximité relevant des œuvres obligatoires » (*qurb al-farâ'id*) et que l'on trouve évoquée par les termes des *hadiths* auxquels il vient d'être fait référence dans le texte. Sur ces deux proximités, voir par exemple *Ta'liqât*, p.39-41, 109-110, 111-112, 113-115 ; *Serr*, p.81, 83, 90 ; *Âdâb*, p.235 ; 40 *hadiths*, p.495 — cf. *Futûhât*, I/406, III/68, IV/20, 24, 30, 449, etc.

termination et quiddité est submergée et *dominée* par l'intensité de la lumière de l'existence encore toute proche de sa Source —.

La première détermination purement spirituelle et immatérielle de cette lumière de Dieu qui emplit les cieux et la terre et illumine les cœurs des fidèles (voir ci-dessus, p.41) est ce à quoi font référence les traditions qui évoquent la première création, celle de la lumière ou réalité spirituelle du Prophète — « *La première chose créée par Dieu est ma lumière* » ou « *mon esprit* » (*Biḥâr al-anwâr*, XV/24, Ta'rikh nabiyinâ, bâb 1, had.44, cité dans *Miṣbâḥ*, mûr 17 p.55) — qui est simultanément la création des réalités spirituelles de 'Alî et de tous les Imams (*Miṣbâḥ*, maṭla' 2 p.61 ; cf. *Ṭalab*, p.126).

« *Dieu était*, déclare l'Imam Ṣâdiq, que la Paix soit avec lui, *alors qu'il n'y avait rien ; Il créa les êtres et les lieux, créa les lumières, créa la lumière des lumières par laquelle les lumières ont été illuminées et fit passer en elle de Sa lumière par laquelle les lumières ont été illuminées et qui est la lumière dont Il a créé Muḥammad et 'Alî ; ils n'ont cessé d'être deux lumières primordiales, car rien n'a été créé avant eux, et ils n'ont cessé de passer, purs et purifiés, dans les lombes purs jusqu'à se séparer dans deux purs parmi les purs : 'Abd Allâh et Abû Ṭâlib.* » (*uṣûl al-Kâfi* I/110, K. al-ḥudjdja, bâb mawliidi n-nabî, had.9, cité dans *Sharḥ*, p.39-40 et, avec commentaire, dans *Miṣbâḥ*, maṭla' 2 p.61-63)

Ce qui semble au mieux correspondre aux termes du hadith, commente l'Imam, est que les êtres et les lieux (*kawwana al-kân wa l-makân*) désignent les être composés et périssables du domaine spatio-temporel de la nature, que les lumières représentent les mondes immatériels, la lumière des lumières étant l'Intelligence première et la Lumière divine dont Il a illuminé le tout et dont il n'est pas parlé en terme de création étant l'Effusion sainte. C'est de cette Lumière, qui est la réalité de Muḥammad et de 'Alî sous le rapport de l'unité et de l'indétermination, que sont créées, en une première détermination, les lumières primordiales de Muḥammad et de 'Alî, lesquelles descendent alors de monde en monde — chaque monde étant par rapport au monde qui lui est inférieur comme les lombes par rapport à la matrice —, puis poursuivent leur voyage ici-bas dans les lombes de leurs ancêtres jusqu'à leurs pères respectifs, pour apparaître enfin pleinement en ce monde terrestre (*Miṣbâḥ*, maṭla' 2 p.61-63).

« [...] Ô 'Alî, déclare le Prophète, que Dieu prie sur lui et sa Famille, dans un autre hadith, *n'eut été nous, Dieu n'aurait créé ni Adam, que la Paix soit avec lui, ni Eve, ni le Paradis ni l'Enfer, ni le ciel ni la terre. Comment donc ne serions-nous pas supérieurs aux anges alors que nous les avons précédés dans la connaissance de notre Seigneur et dans la proclamation de Sa transcendance, de l'inexistence d'autre divinité que Lui et de Sa sainteté ? Car la première chose que Dieu, tout-puissant et majestueux,*

créa ce sont nos esprits et il les a faits proclamant Son unicité et Sa gloire. Il créa ensuite les anges et, lorsqu'ils contemplèrent nos esprits comme une unique lumière, ils furent saisis de vénération pour nous. Nous proclamâmes alors la transcendance divine afin que les anges sachent que nous sommes des êtres créés et qu'Il est au-delà de nos attributs et les anges proclamèrent la transcendance par notre proclamation et Le placèrent au-delà de nos attributs. Puis, lorsqu'ils contemplèrent l'immensité de notre modalité, nous proclamâmes l'inexistence d'autre divinité que Lui afin que les anges sachent qu'il n'est pas de divinité si ce n'est Dieu et que nous sommes des serviteurs et non pas des divinités qu'il faudrait servir avec Lui ou en dessous de Lui ; ils dirent alors "point de divinité si ce n'est Dieu". Puis, lorsqu'ils contemplèrent la grandeur de notre position, nous proclamâmes la supériorité de Dieu afin que les anges sachent que Dieu le Très-Haut est trop grand pour que l'on puisse obtenir une position grandiose autrement que par Lui. Puis, lorsqu'ils contemplèrent la toute-puissance et la force que Dieu nous avait conférées, nous dûmes "pas de puissance ni de force si ce n'est par Dieu" afin que les anges sachent que nous n'avons de puissance et de force que par Dieu. Puis, lorsqu'ils contemplèrent l'obligation de nous obéir, dont Dieu nous avait gratifiés et qu'il avait imposée, nous dûmes "louange à Dieu" afin que les anges sachent la louange que nous devons à Dieu, ta'âlâ dhikruhu, pour Ses grâces, et les anges dirent "louange à Dieu". C'est donc par nous qu'ils ont été guidés vers la connaissance de l'unicité de Dieu, tout-puissant et majestueux, et de la proclamation de Sa transcendance, de l'inexistence d'autre divinité que Lui, de Sa louange et de Sa gloire. Puis Dieu, très-haut et béni, créa Adam, nous déposa en ses lombes et ordonna aux anges de se prosterner devant lui en marque d'honneur et de vénération à notre égard : leur prosternation était marque de servitude à l'égard de Dieu, tout-puissant et majestueux, et marque d'honneur et d'obéissance à l'égard d'Adam parce que nous étions dans ses lombes. Comment ne serions-nous donc pas supérieurs aux anges alors qu'ils se sont prosternés tous ensemble devant Adam ?[...]» (IBN BÂBÛYE, 'Uyûn akhbâri r-Riddâ, I/204, bâb 26, had.22, cité dans Mişbâh, maṭla' 12 p.71-74 avec des commentaires dans maṭla' 13 p.75-81)

On trouve évoquée dans ce dernier hadith la fonction d'intermédiation de la réalité spirituelle du Prophète et des Imams aussi bien pour l'existenciation que pour l'obtention des perfections de l'existence, autrement dit pour ce qui revient à la Toute-Miséricorde comme pour ce qui relève de l'Intense-Miséricorde (*Miṣbâh, maṭla' 13 p.78*). Cette intermédiation de la lumière de Muḥammad et de 'Alî conjoint, au niveau de l'Effusion sainte d'abord puis à celui de l'Intelligence première, les fonctions de Lieu-tenance, de Prophétie et de Proche-amitié.

Après l'annonciation des Noms divins par la réalité synthétique du Nom suprême et l'annonciation des déterminations immuables par la détermination de l'Homme universel, la Prophétie de « l'apparence la plus parfaite dans le domaine concret, principe de la réalité humaine dans le monde de l'ordre » (*Miṣbâh, nûr* 19 p.56) consiste « à faire apparaître les réalités divines et les Noms et Attributs seigneuriaux dans le domaine concret en conformité avec l'annonciation de la Réalité occulte dans le domaine du Savoir » (*Miṣbâh, nûr* 16 p.55).

Quant à la *Wilâya* de cette « apparence la plus parfaite dans le domaine concret », elle consiste à « avoir plein pouvoir sur tous les mondes occultes et manifestes de manière identique au pouvoir d'action de l'âme humaine sur les parties de son corps, ou plutôt son pouvoir ne se compare pas à celui-là parce que, comme elle n'est pas entachée de potentialité ni enserrée par l'inexistence et l'imperfection, elle est plus forte sous le rapport de l'existence, de l'existenciation, du pouvoir d'action et de la sustentation » (*Miṣbâh, maṭla'* 11 p.72).

Sa Lieu-tenance, enfin, est encore et toujours Lieu-tenance pour l'apparition, car « c'est elle qui est l'apparent et c'est par elle que la Réalité divine est l'Apparent, et c'est elle qui est le caché et c'est par elle que la Réalité divine est le Caché » sans que pour autant il faille s'imaginer que la Réalité divine lui est subordonnée, car c'est bien parce qu'elle en est le Lieu-tenant que cette lumière de Muḥammad et de 'Alî est ainsi en tout point conforme au Principe (*Miṣbâh, maṭla'* 11 p.72).

Le premier créé, la première détermination concrète de la sainte Effusion de l'existence — détermination qui contient synthétiquement en elle toutes les autres comme le noyau contient l'arbre en entier avec tous ses développements —, va alors descendre de degré en degré jusqu'au plus bas niveau d'existence afin de manifester le monde par son apparition en chacun de ces degrés — alors même que sa réalité demeure en permanence dissimulée sous les déterminations successives —, puis il s'en retournera vers son Principe en un mouvement ascendant complémentaire. C'est ce à quoi fait allusion le tout premier hadith des *uṣûl al-Kâfi* (V/10) :

« *Lorsque Dieu le Très-Haut créa l'Intelligence, déclare l'Imam Bâqir, que la Paix soit avec lui. Il la dota d'entendement (istantaqahu) ; ensuite Il lui dit "avance !" et elle avança, puis Il dit "recule !" et elle recula ; Il dit alors : "Par Ma toute-puissance et Ma majesté, Je n'ai pas créé de créature plus aimable à mes yeux que toi, et Je ne t'ai parachevée qu'en ceux que J'aime ; en vérité, c'est à toi que J'ordonne et à toi que J'interdis, c'est toi que Je récompense et toi que Je châtie".* »

|| « *istantaqahu* signifie "Il la dota d'entendement et de perception" (*dja'alahu dha nuṭq^m wa idrâk*) [et ce] tout simplement en l'établissant elle-

même, car la connaissance et la perception sont, pour les principes sublimes — en particulier l'Intelligence, qui est la première des déterminations —, leur essence même. Sous un certain aspect, c'est comme lorsque le Très-Haut dit : « **et Il enseigna à Adam tous les Noms** » (Cor. 2.31), car l'enseignement est ici par dépôt en lui des formes des Noms et Attributs de manière ramassée, globale et synthétiquement une, et non pas qu'Il l'aurait créé dénué de la connaissance des Noms puis qu'Il la lui aurait enseignée. En effet, l'Homme est l'apparence du Nom suprême *Allâh* qui réunit tous les degrés, Noms et Attributs en une synthétique Unité. Par ailleurs, l'Intelligence est l'apparence du Savoir divin et elle est donc savante au degré de son identité et de sa réalité même.

“*Avance !*” est un ordre de la Présence synthétique à la première apparence d'apparaître dans toutes les déterminations du monde du *Mulk* et du *Malakût* : c'est donc elle qui traverse tous les mondes, sur ordre de son Producteur, pour faire apparaître les perfections qui se trouvent dans le monde des Noms et des Attributs, répandre les biens dans les degrés des êtres générés, les guider vers la voie droite et les diriger vers le bon chemin. » (*Miṣbâḥ, maṭla' 10 p.70-71*)

« Cette réalité intelligible [...] comprend [donc] tous les mondes occultes et manifestes tout comme la Volonté la comprend et les comprend. Elle est diffuse en eux comme une réalité essentielle l'est dans une réalité diluée et même plus : elle est la réalité des mondes et ils sont son ombre, elle est l'esprit et le reste ce sont ses facultés et son corps ; en somme, elle est l'aspect d'unité du monde et le monde est son aspect de multiplicité, et même, elle est le monde sous forme d'unité et le monde est l'Intelligence sous forme de multiplicité. [...] La connaissance des degrés de l'existence et de l'Empire de l'occulte et du manifeste conduit à ce que nous avons déjà mentionné, comme quoi elle prend aussi la forme corporelle [et non pas seulement celle de l'âme comme le professent les disciples d'Ibn Sînâ ou de Sohrawardî, car c'est parce qu'elle est descendue jusqu'à ce niveau inférieur qu'elle resurgit de là et qu'il y a bien genèse physique de l'âme sans que l'on puisse pour autant parler d'évolutionnisme] ; c'est là ce que voulaient dire les Anciens, comme le divin Platon et le fondateur du péripatétisme, Aristote, dans sa *Théologie*, en parlant de la chute de l'âme vers le monde inférieur, alors que la démonstration conduit à sa génération à partir de la matière (voir p.41 et aussi la note 193). » (*Miṣbâḥ, maṭla' 7 p.67-68*)

« La Réalité intelligible parfaite et immatérielle domine tout le reste — réalités intelligibles et âmes universelles et particulières du *Malakût*, créatures intemporelles (*badî'ıyyât*) et êtres générés du *Mulk* et du domaine humain (*nâsût*) —, les dirige vers le chemin de la guidance, de la droiture et de la perfection, les conduit à leur Producteur sublime et les amène au parvis du Seigneur plein de majesté : n'eut été elle, Dieu n'aurait été ni servi, ni procla-

mé Un, ni obéi, ni adoré (*wa mâ sudjida*). C'est l'Intelligence que Dieu a envoyé vers les habitants de tous les mondes pour les guider sur la bonne voie, lui disant : "Avance-toi de ton monde de l'Ordre vers ceux qui sont emprisonnés dans les ténèbres des mondes créés et dirige-les vers la demeure de joie, vers un monde où la lumière s'ajoute encore à la lumière !". Obéissant à l'ordre du Seigneur des serviteurs, elle est donc apparue dans toute réalité à la mesure de sa prédisposition, les a guidées vers le monde des secrets et les a invités à l'assemblée intime et à la demeure durable. Puis, après la direction et la guidance, Il lui a ordonné de revenir, avec toutes ses apparences, du monde d'ici-bas à la finalité ultime, le Compagnon suprême (*ar-rafiq al-a'îâ*), lui disant : "**Recule !**" et elle a reculé. » (*Miṣbâḥ, maṭla' 9 p.70*)

« "**Recule !**" veut dire "reviens du monde de la fragmentation à la Présence synthétique", [reviens] avec toutes les apparences vers le Nom qui correspond à ton niveau et à celui de ton apparence [pour chacune de ces apparences] : soit vers le Nom *le Tout-Miséricordieux* que tu sois récompensée, soit vers le Nom *le Vengeur* que tu sois châtiée. L'Intelligence, qui apparaît dans les mondes inférieurs, est ainsi récompensée et châtiée en considération de l'identité de l'apparent et de l'apparence. La réintégration de toute chose se fait donc par son intermédiaire, par sa réintégration, car les choses générées ne retournent pas à la Réalité divine ou ne s'éteignent pas en Elle tant qu'elles n'ont pas atteint le monde intelligible, même si la réintégration du tout se fait par l'intermédiaire de l'Homme universel, celui dont l'Intelligence est le degré de son intelligence. [...] » (*Miṣbâḥ, maṭla' 10 p.71*)

C'est en effet de l'homme au sens plein — et non pas de tout "animal raisonnable" (*ḥayawân nâtiq*) — qu'il est dit dans un hadith *qudsî* : « **Ô fils d'Adam, J'ai créé les choses pour toi et Je t'ai créé pour Moi** »⁴⁶³ (Fayḍ KASHĀNĪ, *Ilm al-yaqîn*, I/381) ; et c'est en tant qu'il est un tel homme que Dieu dit à Moïse : « **Je t'ai fait pour moi-même** » (Cor. 20.41) et « **Je t'ai choisi** » (Cor. 20.13) (voir *Âdâb*, p.263).

463. « L'homme qui se voit lui-même comme centre de la création, il n'est pas sûr qu'il le soit aux yeux des autres existants, [car] bien que l'Homme universel le soit effectivement, l'être humain non accompli ne l'est pas. » (*Rah-e 'eshq*, p.27)

« Dans l'histoire de Sa Seigneurie Salomon, le Prophète de Dieu, que la Paix soit avec lui, on lit que lorsqu'il passa par la vallée des fourmis « **une fourmi dit : "Ô fourmis, rentrez dans vos demeures que Salomon et ses armées ne vous écrasent pas tout en étant inconscients"** » (Cor. 27.18) : la fourmi qualifie Salomon et ses armées d'inconscients, et la huppe lui dit : « **Je sais quelque chose que tu ne sais pas** » (Cor. 27.22). Ceux dont le cœur est aveuglé ne peuvent supporter que la fourmi et l'oiseau aient un langage, sans même parler du langage des particules de l'existence aux cieux et sur terre dont leur Créateur dit « **qu'ils proclament sa transcendance, mais vous ne comprenez pas leur proclamation** » (Cor. 17.44). » (*ibid.*, p.26-27)

« L'homme est donc créé pour Dieu et fait pour Sa Sainte Essence et, de tous les existants, c'est lui qui est élu et choisi. La finalité de son périple est de parvenir à la porte de Dieu, de s'éteindre en l'Essence de Dieu et de demeurer en Son parvis ; sa réintégration est vers Dieu, de Dieu, en Dieu et par Dieu — ainsi qu'Il le dit dans le Coran, « en vérité vers Nous est leur retour » (Cor. 88.25) — et les autres existants font retour vers la Réalité divine par l'intermédiaire de l'homme. Bien plus, leur retour et réintégration est vers l'homme, ainsi qu'Il le dit dans la *ziyârat-e djâme'e* [par la langue d'un des Imams], révélant une petite partie des stations de la Proche-amitié : « *Le retour des créatures est vers vous et leur compte est à votre charge* » et « *c'est par vous que Dieu a inauguré et par vous Il clôturera* » (*Mafâtiḥ*, p.546 et 548). Le fait que, dans le noble verset, la Réalité divine dise « en vérité leur retour est vers Nous puis, en vérité, leur compte est à Notre charge » (Cor. 88.25-26) et que, dans la *ziyârat-e djâme'e*, Elle dise « *le retour des créatures est vers vous et leur compte est à votre charge* » est un des secrets de la doctrine de l'unité (*tawḥîd*) et une indication que le retour vers l'Homme universel est retour vers Dieu, parce que l'Homme universel est absolument éteint (*fâni-ye moṭlaq*) et persiste par la persistance de Dieu (*bâqî be-baqâ'e llâh*), qu'il n'a de lui-même ni détermination, ni entité, ni individualité (*enniyyat-o anâniyyat*) et qu'il est lui-même un des plus beaux Noms et le Nom suprême, comme cela est fréquemment indiqué dans le Coran et les nobles hadiths. » (*Ādâb*, p.263)

Ceux qui assument le dépôt de confiance

De toutes les déterminations manifestées par la lumière originelle, recevant d'elle l'existence et les perfections qui leur revenaient de droit de par leur prédisposition, aucune ne pouvait supporter et contenir cette lumière elle-même. C'est ce à quoi fait allusion le verset dit du "dépôt de confiance" (*amâna*) : « En vérité Nous avons proposé le dépôt de confiance aux cieux, à la terre et aux montagnes, et ils ont refusé de l'assumer et s'en sont effrayés ; l'homme l'a assumé, il est certes bien transgresseur et ignorant (*ḡalûm^{an} djahûl^{an}*) » (Cor. 33.72).

« Le dépôt de confiance [...] est probablement cette station absolue [de la Proche-amitié] : les cieux, les terres et ce qu'ils contiennent, y compris les réalités spirituelles universelles, sont limités et conditionnés, et il est de l'ordre du conditionné de refuser la réalité inconditionnée ; or le dépôt de confiance est l'ombre de Dieu l'Inconditionné et l'ombre de l'Inconditionné est une réalité inconditionnée que toute réalité déterminée refuse d'assumer⁴⁶⁴. Quant à

464. Il faut remarquer que ce refus doit être considéré comme « une imperfection de la réceptivité et de la prédisposition à recevoir la perfection, pas comme une non-acceptation

l'Homme, en sa station de la "transgression" — qui est le franchissement de toutes les limites et le dépassement de toutes les déterminations, la non-station qui, dit-on, est indiquée par la parole du Très-haut : « **Ô gens de Yathrib, pas de station pour vous** » (Cor. 33.13) — et [en sa station] de l'"ignorance" — qui est l'extinction à l'extinction [c'est-à-dire l'inconscience de son propre état d'extinction] —, il peut l'assumer. Il l'a donc assumée en sa réalité inconditionnée lorsqu'il est parvenu à la station de la « **distance de deux arcs** » (Cor. 53.9) : médite sur la parole du Très-haut « **ou plus près** » (*ibid.*) et « **éteins la lampe, car le matin a lui** » (voir note 120). » (*Miṣbâh, nûr* 18 p.56 ; cf. *Sharḥ*, p.14-15, 149-151, 40 *hadiths*, p.635)

« Comme tout ce qui est dans l'univers est un signe de ce qui est dans l'Occulte, il fallait que la réalité de la détermination immuable de l'Homme — c'est-à-dire la détermination immuable de Muḥammad — et que la Présence du Nom suprême aient une apparence dans le domaine concret, afin qu'elle manifeste les statuts seigneuriaux et domine les déterminations extérieures tout comme le Nom suprême domine les autres Noms et comme la détermination immuable de l'Homme universel domine le reste des déterminations. Celui qui est avec cet attribut, à savoir l'attribut essentiel de divinité, est le Lieutenant en ce monde, de même que son principe était tel. » (*Miṣbâh, wamid* 2 p.82 ; cf. *Sharḥ*, p.149)

« Parmi les gens du pèlerinage spirituel et les compagnons de la gnose, cela ne s'est produit en sa réalité que pour le plus noble Prophète, l'Envoyé honoré, et pour ses Proches Amis [les Imams infaillibles de sa descendance] qui ont puisé le savoir et la connaissance de sa lanterne et la voie et le pèlerinage spirituel de la lampe de son essence et de ses attributs. » (*Sharḥ*, p.150-151)

En somme, si la réalité première de l'Homme, créée « **dans la plus belle stature** » (Cor. 95.4), a dû être renvoyée « **au plus bas** » (Cor. 95.5), c'était en quête d'une apparence en laquelle se manifesteraient tous les Noms, en laquelle se manifesterait le Nom suprême *Allâh*, et plus encore : d'une apparence capable d'assumer le dépôt de la Proche-amitié absolue. Ainsi, à chaque étape de sa descente faisant apparaître les différents degrés de l'existence, l'Existence qui se déploie remplit les cieux et la terre de sa lumière toujours débordante⁴⁶⁵, sans pouvoir être contenue ni supportée par aucune des créatu-

absolue [...], car sinon tout existant a accepté la Proche-amitié et la Lieu-tenance intérieures à la mesure de l'amplitude de son existence et de sa réceptivité » (*Miṣbâh, nûr* 17 p.55)

465. Cf. ce passage d'une prière déjà citée de l'Imam Mahdî : « « Point de différence entre eux et Toi, si ce n'est qu'ils sont Tes serviteurs et créatures (lâ farqa baynahum wa baynaka illâ annahum...), leur séparation et leur réunion est dans Ta main, leur origine est de Toi et leur retour vers Toi [...] ; Tu as alors empli d'eux Ton ciel et Ta terre au

res des mondes des Intelligences, des Ames et des formes premières, jusqu'à ce qu'elle parvienne enfin au plus bas degré possible, celui de la *materia*, et que, ne pouvant cesser son effusion mais ne pouvant aller plus bas car elle était arrivée à la limite de l'inexistence, elle entame son cycle de remontée menant à la constitution des corps simples, puis composés : éclosion des règnes minéral, végétal et animal, en lesquels l'Existence apparaît avec toujours plus de vic, de savoir, de pouvoir, de vouloir, d'ouïe, de vue et de parole, jusqu'à ce que le tout soit couronné par l'apparition de l'homme (voir *Sharḥ*, p.55).

Mais si cet homme-là pensait pouvoir assumer la totalité de cette Lumière, il était bien ignorant et transgresseur envers lui-même, s'imposant une charge qu'il ne pouvait supporter, du moins pas avant d'atteindre à cette libération totale de toute détermination, fut-elle la première de toutes. C'est alors par le pèlerinage spirituel vers la Réalité divine que l'homme prolonge et poursuit la réalisation de cet arc de remontée de l'Existence. Il ne s'agit pas là d'un retour en arrière ou d'une réminiscence, et le Paradis de l'Au-delà n'est pas le Paradis perdu, car il n'y aurait alors rien de positif en ce cycle, et donc aucun bien, or l'Existence est le bien. L'arc de remontée est au contraire une réalisation et un accomplissement (*takâmul*) : c'est dans le monde d'ici-bas que chaque homme trouve son existence propre (*wudjûduhu l-khâṣṣu bihi*), car celle qu'il avait auparavant n'était qu'une existence par incidence, en tant que détermination (*wudjûd^h qadarî*) du Savoir, de l'Intelligence première ou des autres degrés successifs de la descente de l'Effusion sainte ; c'est donc en ce monde qu'il peut atteindre de son vivant, ou se préparer à atteindre après sa mort, des degrés qui, tout en correspondant point par point à ceux de l'arc de descente, sont cette fois les degrés de sa propre réalisation, ceux auxquels il a donné existence par sa propre activité existentielle de pensée, de parole et d'action, ceux qui sont l'expression de sa propre âme et dont il prend — ou prendra — conscience lui-même. Le monde intermédiaire d'avant ce monde est le Paradis d'Adam, celui d'après ce monde est — ou sera — le Paradis ou l'Enfer de chacun. Cela pour le commun des mortels.

Pour l'élite de l'humanité, le pèlerinage se poursuit bien au-delà de ce domaine psychique intermédiaire où la plupart s'arrêtent et dépasse même cette Intelligence première que les philosophes considèrent comme le terme de la perfection humaine. Leur périple les amène à s'avancer au cœur même du monde des Noms divins, sous l'égide de celui de ces Noms qui est leur Seigneur. Pour les élus parmi cette élite, il y a encore ensuite ce retour vers les créatures qui les amène à découvrir les secrets des déterminations immuables

point qu'est apparu qu'il n'y a de divinité que Toi (*ḥattâ zahara an-lâ ilâha illâ anta*) » (*Mafâtiḥ*, p.134 ; voir *Hamd*, p.85).

et de leurs manifestations afin de pouvoir les guider dans leur propre pèlerinage. Tout Prophète envoyé (*mursal*) ou légiférant (*musharri*) doit avoir accompli le périple complet de ce que l'on nomme les quatre voyages spirituels, l'accomplissement du quatrième voyage étant précisément ce qui donne accès à cette dignité, la seule différence entre les divers Prophètes étant alors que ce périple se déroule pour chacun d'eux sous l'égide d'un Nom différent, la hiérarchie de ces Noms étant la raison même de la hiérarchie existant entre eux et entre leurs missions respectives⁴⁶⁶ (voir *Miṣbâh*, *wamid* 11 p.89).

Il importe ici de souligner que, pour l'Imam, ces quatre voyages ont aussi été parfaitement accomplis par les douze Imams infallibles qui sont les successeurs et remplaçants du Prophète Muḥammad, ce qui leur confère le rang et la dignité de Prophète envoyé. Cela étant, *s'ils ne sont pas des Prophètes légiférants alors qu'ils en ont le rang*, c'est en raison du fait que, « comme le Prophète, que Dieu prie sur lui et sa Famille, est le détenteur de la station synthétique, il n'y a plus lieu de légiférer pour aucune créature après lui » (*Miṣbâh*, *wamid* 12 p.90). Sa législation étant la législation intégrale et définitive, synthèse de toutes les Lois révélées (*sharī'a*), il n'y a pas moyen d'y ajouter ni d'en retirer le moindre *iota* et il ne reste plus qu'à l'assumer. Or, ceux qui l'assument pleinement, telle qu'elle est, ce sont les Imams infallibles qui, en raison de ce rang qui est le leur, puisent cette Loi révélée à la même source que le Prophète — et non pas qu'ils se la transmettraient par un enseignement de père en fils —, Loi révélée qui reste donc toujours *sa* Loi révélée, parce que cette station est *fondamentalement* la sienne et seulement *dans sa suite* celle de ses successeurs et remplaçants⁴⁶⁷. Contrairement au Prophète

466. Sur les quatre voyages spirituels selon M.R.Qomshe'i et selon l'Imam, voir *Miṣbâh*, *wamid* 9 et 10, p.87-89. — Tout ce qui vient d'être dit du cycle de l'existence et ce qui l'est maintenant à propos de la réalisation spirituelle pourrait être le thème brièvement résumé d'une prochaine étude portant sur l'anthropologie — insérée dans le cadre de la cosmologie — ou, plus justement, sur « l'homme et la voie ».

467. Shāhābādī disait que « si ("law", particule de la condition non réalisée) 'Alī était apparu avant l'Envoyé de Dieu, que Dieu prie sur lui et sa Famille, il aurait révélé la Loi comme l'a fait le Prophète, que Dieu prie sur lui et sa Famille, et il aurait été Prophète envoyé, cela en raison de leur identité en ce qui concerne leur réalité spirituelle et leurs stations spirituelles et apparentes » (*Miṣbâh*, *wamid* 12 p.90). Peut-être faut-il voir dans cette vision l'origine de cette accusation couramment faite par de nombreux sunnites à l'encontre des shītes — en supposant qu'il ne s'agisse pas tout simplement de pure malveillance — comme quoi ces derniers prétendraient que l'ange Gabriel se serait trompé en apportant à Muḥammad la Révélation qui aurait été destinée à 'Alī. Non seulement l'accusation est en soi incroyable — parce que lors de la première Révélation le Prophète avait dépassé la quarantaine tandis que 'Alī avait dans les dix ans et qu'il est difficile de pouvoir même simplement supposer une confusion dans ces conditions, d'autant plus que les shītes sont fermement attachés à la notion d'infaillibilité (*iṣma*) aussi bien des anges que des Imams —, mais de plus elle n'est, semble-t-il, attestée par aucun des hérésiographes classiques, pourtant peu enclins de sympathie envers le shīisme dont ils ont décrits des

dont la Proche-amitié (*wilāya*) était dissimulée par la Prophétie (*nubuwwa*) et la Mission (*risāla*), les Imams infallibles qui les remplacent sont alors « ceux en qui la Proche-amitié apparaît et en qui la Prophétie et la Mission restent cachées » (*Sharḥ*, p.4).

De plus, comme le Prophète et les Imams ont accompli leur périple sous l'égide du Nom suprême *Allāh*, ils sont *par excellence* l'Homme universel ; et plus encore, ils sont les seuls à avoir pu s'affranchir de cette détermination même et à avoir atteint cette station qui n'en est pas une « à la distance de deux arcs ou plus près » (*Cor.* 53.9), station de l'Unité essentielle et occulte qui est au-delà de l'origine et de la fin des deux arcs du déploiement de l'Effusion, parce qu'elle est le *point* qui, tout en étant le principe et le terme du mouvement, n'est pas inclus dedans mais en marque la limite. Ainsi, l'accomplissement de leur existence propre et manifestée commence avec la détermination première de l'Existence qui se déploie — Intelligence première et réalité spirituelle de Muḥammad et de 'Alī — et s'achève, après leur apparition terrestre, par la réalisation et le dépassement de toute détermination, au-delà de tout ce que l'on peut imaginer et dire.

« L'Homme universel est donc toute la chaîne de l'existence et c'est par lui qu'est accompli le cycle : il est le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché et il est le Livre divin universel [...] ; ainsi, en son existence distincte et en considérant la multiplicité, il est *Furqān*, [Distinction] — comme il a été rapporté que « *'Alī est celui qui fait la séparation entre la réalité et la vanité (ou entre le vrai et le faux, fayṣal bayna l-ḥaqq wa l-bāṭil)* »⁴⁶⁸ —, et en considérant son existence synthétique [il est Conjonction], *Qur'ān*. » (*Sharḥ*, p.55-56)

« [Mollā Ṣadrā] qui est au premier rang des divins philosophes et des parfaits gnostiques dit dans les *Asfār* : « *Sache, pauvre misérable, que ce Coran a été descendu de la Réalité divine vers les créatures avec mille voiles, pour ceux dont l'œil du cœur est faible et dont le regard intérieur est digne de la chauve-souris. A supposer que le bā' de bismi llāh, avec l'immensité qui est la sienne dans la Tablette [préservée], descende jusqu'au Trône*⁴⁶⁹, [ce

sectes multiples, à l'existence parfois même douteuse, auxquelles ils ont attribué — à tort et à raison — les doctrines les plus bizarres (voir en particulier le *K. al-milal wa n-niḥal* de Shaḥrastānī).

468. Voir MADILESĪ, *Bihār al-anwār*, bāb annahu ma'a l-ḥaqq wa l-ḥaqqu ma'ah (v.38 p.26-40) et bāb annahu qasīm al-djannati wa n-nār (v.39 p.193-210)

469. « Sache qu'à propos du Trône et de ses porteurs il y a divergence, et qu'il y a aussi divergence dans la formulation apparente des nobles traditions [à ce sujet], même si dans leur signification intérieure il n'y en a pas, parce qu'au point de vue gnostique et selon la voie de la démonstration, le Trône s'emploie avec de nombreuses significations.

L'une de ses significations — que je n'ai pas vue dans le langage des initiés (*qawm*) — est la présence de l'Unité, qui est le lieu de Présence équilibrée (*mostawā*) de l'Effusion

dermier] fondrait et se dissiperait : que dire alors du ciel inférieur ? Le Très-Haut a fait allusion à cela lorsqu'il dit : "Si Nous faisons descendre ce Coran sur une montagne, tu la verrais ployer et se briser de crainte de Dieu" (Cor. 59.21) » [Asfâr VII/30-31]. [...]

Je dis, quant à moi, que le divin Livre façonné (*al-kitâb at-takwînî*) et le seigneurial Coran parlant (*al-qur 'ân an-nâtiq*) [autrement dit l'Imam] descend aussi du monde de l'Occulte et de la divine réserve celée avec soixante-dix mille voiles afin de porter ce divin Livre rédigé (*kitâb tadwînî*), de délivrer de la prison et de l'enfer du monde physique les âmes déchues et emprisonnées et de guider vers leurs patries les exilés en ces contrées désolées. Si ce saint Livre et sanctissime Ecrit transcendant se manifestait aux cieux et à la terre par un seul signe furtif, un unique clin d'œil, en soulevant l'un de ses voiles lumineux, leurs fondations s'embrasseraient, et [si c'était] aux anges, leurs entités seraient anéanties ; comme l'a bien exprimé [le poète] :

Si Ahmad déployait son aile majestueuse,

Gabriel à jamais resterait sans conscience

(Rûmî)

Ce divin Livre façonné et ses Proches Amis, qui sont tous des Livres célestes, descendent d'auprès du Sage et Savant et assument le Coran rédigé et personne ne l'a assumé en son exotérique et son ésotérique sauf ces Proches Amis agréés, ainsi que cela a été dit par eux-mêmes, *'alayhimu s-salâm* :

- d'après la transmission du *Kâfi*, d'après Abû Dja'far [al-Bâqir], que la Paix soit avec lui : « *Personne d'autre que les Remplaçants (awsiyâ')* ne

sanctissime [qui est de manière égale présente avec et en tous les Noms divins] ; et ses porteurs sont quatre des Noms-Mères : le Premier, le Dernier, l'Apparent et le Caché.

Une autre — que je n'ai non plus vue dans le langage des initiés — est l'Effusion sainte, qui est le lieu de Présence équilibrée du Nom suprême, et ses porteurs sont le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux, le Seigneur et le Maître [qui sont les quatre Noms cités dans la première moitié de la sourate de l'*Ouverture*, le Nom suprême y étant la *Basmala* ; voir le chapitre « le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux », « le Jour de la Religion » et « par la Nom de Dieu »].

Une de ses applications est l'ensemble de ce qui est autre que Dieu (*djomle-ye mâ sewâ llâh*), et ses porteurs sont quatre anges : Israfil, Gabriel, Michael et Azrael.

Une autre est le corps universel (*djesm-e koll*) [et il semble que ce soit ce sens qui est visé dans le texte de Mollâ Şadrâ qui vient d'être cité], et ses porteurs sont quatre anges qui sont les formes des "seigneurs des espèces" (*arbâb-e anwâ')* [...].

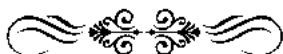
Parfois il a été appliqué au Savoir, ce qui est désigné par là étant peut-être le Savoir relevant de l'Activité, qui est la station de la Proche-amitié suprême ; ses porteurs sont quatre parmi les Proches Amis parfaits des communautés précédentes — Noé, Abraham, Moïse et Jésus, que la Paix soit avec notre Prophète, avec sa Famille et avec eux — et quatre parmi les Parfaits de cette communauté : le Sceau des Prophètes, le Commandeur des Fidèles, Hasan et Hosayn, que la Paix soit avec eux. » (*Âdâb*, p.272-273 ; cf. *Mişbâh, maṭla'* 13 p.77-78, *Ta'liqât*, p.198-199, 302-303, *Sirr*, p.61, 95)

peut prétendre que l'ensemble du Coran tout entier, son exotérique et son ésotérique, se trouve auprès de lui » (*uṣūl al-Kāfi* I/228, K. al-ḥudjdja, bāb annahu lam yadjma 'i l-qur'āna kullah illa l-a'imma..., had.2) ;

- également d'après la transmission du *Kāfi*, Djābir a déclaré : « J'ai entendu Abū Dja'far, que la Paix soit avec lui, dire : « *Parmi les gens, seul un menteur peut prétendre avoir réuni tout le Coran tel qu'il a été révélé : seuls 'Alī fils d'Abū Ṭalib et les Imams après lui, que la Paix soit avec eux, l'ont réuni et retenu tel que Dieu le Très-Haut l'a révélé* » (*ibid.*, had.1) ;

- d'après [le *Kāfi*] encore, d'après Abū 'Abd Allāh [as-Ṣādiq], que la Paix soit avec lui : « *Auprès de nous, par Dieu, se trouve le savoir du Livre tout entier* »⁴⁷⁰ (*ibid.*, I/229, had.5). » (*Sharḥ*, p.57-59)

« Que la Bénédiction et la Paix soient sur la clé de l'existence et le lien entre le contemplant et le contemplé ; [celui qui est], en son identité occulte, la porte qui ouvre sur les autres portes, qui a revêtu la cape de la Nébulosité, qui a préservé les cinq présences divines, qui est demeuré suspendu et dépendant, et qui est resté dans la rectitude de Son ordre comme cela lui était ordonné ; celui qui inaugure le cycle et qui le clôt, qui vient au terme de la chaîne et à son début, Muḥammad, que Dieu les bénisse, lui et sa Famille, les élus de Dieu par qui Dieu a inauguré et par la connaissance desquels Dieu est connu, les cordes tendues entre le ciel de la Divinité et les terres de la création, ceux en qui la Proche-amitié apparaît, la Prophétie et la Mission restant en eux cachées, qui guident secrètement en façonnant [intérieurement les êtres selon leur perfection propre] (*bi-l-hidāyati t-takwīniyya*) et ouvertement en légiférant (*bi-l-hidāyati t-taṣhrī'iyya*), les signes accomplis et lumières éclatantes ; et que la malédiction soit sur leurs ennemis, apparences de Satan et bestiaux sous forme humaine, et en particulier sur la racine du mauvais arbre, jusqu'au jour où ils seront ressuscités sous des formes auprès desquelles les singes paraissent beaux⁴⁷¹ « en rétribution de ce qu'ils faisaient » (Cor. 32.17 ; 46.14 ; 56.24) » (*Sharḥ*, p.3-4)



470 . On voit que, pour l'Imam, ce dont il est question dans ces traditions ne se ramène pas à une simple altération de la lettre du Coran ; il s'agit d'une déformation bien plus importante et bien plus grave qui porte essentiellement atteinte à l'intégralité, non du texte, mais du *sens de la Révélation*. On se reportera aussi à ce propos à ce qui a été dit de la "littéralisation" du Coran (voir p.416s.)

471 . Référence à un hadīth qui dit que « *Certains seront ressuscités sous des formes auprès desquelles les singes et les porcs paraissent beaux* » (Fayḍ KĀSHĀNĪ, *'Ilm al-yaqīn* II/901).

En guise de conclusion

Nous voici maintenant arrivés au moment de faire le bilan de cette étude et d'ouvrir certaines lignes de recherche. Le propos était d'étudier les doctrines métaphysiques et théologiques présentes dans les œuvres de l'Imam Khomeyni et, ce faisant, de traduire un certain nombre de textes qui viendraient illustrer l'étude.

De tous les textes qui ont servi de base pour ce travail — c'est-à-dire les écrits signalés comme tels dans la présentation des œuvres de l'Imam plus le commentaire télévisé de la *I'âtiha* —, plus de mille trois cents pages touchaient au sujet : un peu moins de cent vingt, qui semblent représentatives, ont été traduites. La plus grande partie vient des trois ouvrages : *Sharḥ du 'â'i s-sahar*, *Miṣbâḥ al-hidâya 'ilâ l-khilâfa wa l-wilâya* et *Âdâb aṣ-ṣalât* qui sont représentés chacun par plus de vingt pages. Le *Miṣbâḥ* est évidemment avantage, en raison de sa dimension relativement réduite (1/5 de l'ouvrage environ a donc été traduit), tandis que *Âdâb* est, pour la raison inverse, fortement désavantagé (à peu près 1/20 du livre) ; il faut dire cependant que ce dernier titre, contrairement à l'autre, ne porte pas intégralement sur le thème de l'étude, mais ne fait que l'aborder dans le cadre de son propre sujet. On trouve en second lieu la partie de *Tchahl hadîth* qui concernait directement le thème traité (une quinzaine de pages sur 125 environ) et les *Ta'liqât 'alâ Sharḥi Fuṣūṣi l-ḥikam wa Miṣbâḥi l-uns* (à peu près treize pages d'un ouvrage assez important, mais qui, il ne faut pas oublier, porte sur des questions variées du *'irfân*, dont souvent des points épineux ou de détails qui ne pouvaient être abordés ici). La *Risâla fi t-talab wa l-irâda* et le *Tafsîr-e sûre-ye ḥamd* fournissent chacun quelque sept à huit pages, ce qui correspond assez bien à leur importance. Le reste provient des divers autres textes, dont *Serr aṣ-ṣalât* qui est vraiment la plus défavorisée des grandes œuvres gnostiques de l'Imam⁴⁷² (trois pages traduites seulement), cela parce que, outre l'extrême

472. *Sharḥ-e djonûd-e 'uql-o djahl*, qui n'est représenté que par une seule page, est un

concision et difficulté de cet ouvrage, il partage beaucoup de ses thèmes — en particulier, précisément, ceux qui ont trait à la métaphysique et à la théologie — avec *Ādāb aṣ-ṣalāt*, où on les retrouve traités de manière bien plus développée et explicite.

Ainsi, non seulement tous les écrits majeurs sont représentés — ne fut-ce, pour ceux qui ne traitaient pas directement de notre sujet, que par les quelques lignes traduites dans la présentation des œuvres —, mais il est aussi rendu compte, dans une proportion convenable, des écrits mineurs (lettres et poèmes) et même de la production orale représentée par le commentaire télévisé de la *Fātiḥa*. Enfin un équilibre est respecté entre les langues arabe et persane (un peu moins de soixante pages pour la première, un peu plus de cinquante pour la seconde) : en effet, si les textes en persan dominent l'œuvre de l'Imam, les pages portant sur la métaphysique et la théologie sont pour la plupart en arabe (*Sharḥ*, *Miṣbāḥ*, *Ta'liqāt* et *Ṭalab* concernent presque intégralement ces domaines). En proportion, la traduction représente un peu moins du tiers de l'ensemble du travail, et un peu plus des deux cinquièmes de la partie d'étude proprement doctrinale.

Pour ce qui est des doctrines, on aura fait le tour de toutes les questions principales relevant de la métaphysique et de la théologie spéculative telles qu'elles sont envisagées dans la philosophie transcendante de Mollâ Ṣadrâ et dans la gnose d'Ibn 'Arabî — avec certaines mises au point sur les autres positions en présence — : l'existence en soi, l'Essence divine, qui est l'Existence absolue, Ses Noms, Ses Attributs et Son Activité de manifestation. Néanmoins bien des développements ont été délaissés qui auraient encore rallongés cette étude et qui ne pouvaient être abordés dès lors qu'il était question de poser certaines bases qui ne l'avaient pas été auparavant et d'en consolider d'autres. Le travail énorme de nos prédécesseurs a été d'explorer des territoires de l'islam restés longtemps inconnus ou méconnus de l'islamologie, de la philosophie et de la théologie en Occident : il s'agit maintenant de poursuivre cette découverte de trésors d'un prix inestimable. La continuité semble assurée en ce qui concerne la tradition akbarienne, mais il est loin d'en être de même pour l'école ṣadrîenne et, de manière plus large, pour tout le domaine shiite. Ce n'est pas ici le lieu d'en approfondir les raisons, qui sont multiples : extrême difficulté des textes ṣadrîens, en particulier des *Asfâr*, plus difficiles encore que les *Futūḥāt* ou les *Fuṣūṣ* ; vieille tradition sunnite de l'islamologie, notamment française ; influence dominante des arabisants en ce domaine, qui renvoient le shiisme aux iranisans, lesquels ne sont pas spécialement portés sur les études islamisantes ; difficultés de langue pour les philosophes et les

texte dominé, plus encore que *Tchahl hadīth*, par l'éthique et il ne compte donc pas parmi les œuvres purement gnostiques.

théologiens de formation ; sans oublier la politique et toutes ses conséquences, dont surtout la difficulté d'accès au terrain et, plus encore, l'orientation de plus en plus socio-politique de bien des études islamologiques et iranologiques, et en particulier de toutes celles qui touchent au shiisme ; etc. Avant de revenir sur quelques orientations dans lesquelles il serait souhaitable que la recherche se trouve vivifiée, voire inaugurée, voyons dans quelle mesure la présente étude peut représenter, dans cette optique, une modeste contribution.

Le fait d'avoir consacré ce travail à l'Imam Khomeyni peut certes présenter aux yeux de certains des allures de provocation, mais cela avait surtout pour but de mettre à bas certains préjugés tenaces qui n'ont pas lieu d'être dans un milieu de chercheurs, et en particulier de montrer que même un phénomène qui semble au premier abord purement et simplement socio-politique peut nécessiter, pour en comprendre certaines racines, des recherches dans le domaine des doctrines philosophiques et spirituelles. Le chercheur doit être capable d'aller bien au-delà des apparences, de faire la part des choses lors de son analyse et de faire le lien entre elles lors de sa synthèse. L'heure de la synthèse entre les différents aspects de la personnalité de l'Imam Khomeyni n'est pas encore venue, bien que celui qui fréquente sa production écrite ou orale puisse voir clairement l'intense unité qui s'en dégage et qui reflète celle qui a fait, sans aucun doute, la force du personnage. Le projet consistait ici à faire la part des choses et à ne prendre en compte qu'un aspect : par goût personnel, certes, mais aussi parce que dans le monde traditionnel tout commence toujours par le Principe, priorité à été donnée au philosophe et au spirituel, et encore, pas dans son intégralité, puisque seule à été considérée la production la plus purement métaphysique et théorique. Cette étude aura ainsi permis, on ose l'espérer, de faire ressortir la maîtrise de l'Imam en ces domaines, maîtrise qui se manifeste à plusieurs niveaux.

Il y a d'abord la *puissance et la cohérence de l'exposé*, qui reflète avant tout une *maîtrise du sujet* que l'on a pu constater à chaque occasion. On la retrouve avant tout dans la manière de présenter ou de formuler certaines doctrines, et cela même lorsqu'il n'y a pas innovation : ainsi pour ce principe fondamental de la philosophie transcendante selon lequel « toute réalité non composée est toutes choses » (voir p.41) ou pour la vision gnostique de la nécessaire conjonction de l'immanence et de la transcendance (voir p.41s.) ; ainsi encore pour l'énonciation sur plusieurs tons du fait que la création n'a d'autre finalité que l'Essence divine Elle-même (voir p.41) et pour tout l'exposé de la question de la prédestination (voir p.41s.). Cette maîtrise se laisse encore mieux voir lors d'applications et de mises en œuvre nouvelles de certaines doctrines, ce qui pourrait d'ailleurs être compté au nombre des innovations — on se reportera surtout pour cela aux réponses apportées à certains faux problèmes concernant le Vouloir divin et son rapport à l'Essence (voir

p.41) ou à propos de la libre volonté humaine (voir p.41). D'autres fois elle est mise au service d'une idée originale — comme pour la question du sens propre ou figuré des Attributs divins (p.41) — ou d'une vision de la réalité que l'on pourrait qualifier d'"osée" mais que l'Imam n'hésite pas à exprimer dans toute sa force, même à la télévision — voir tout ce qui se rapporte à l'unité de l'existence et de l'existant dans leur multiplicité même, et le fait que, puisqu'il en est ainsi, toute réalité est un Nom de Dieu (en particulier le passage tiré du commentaire télévisé de la *Fâtiḥa* cité p.41).

Puissance, cohérence et maîtrise se manifestent enfin, d'une manière générale, dans la constance à ramener toujours avec force à l'essentiel et à motiver pour cet essentiel. C'est précisément de cette *capacité de synthèse et de concentration* que provient sans doute cette force qui permet à l'analyse de ne pas s'éparpiller et à la pensée de ne pas s'égarer dans les méandres conceptuels, mais d'être au contraire sans cesse ramenée et confrontée à la réalité existentielle. Pour l'Imam, on l'a laissé entendre à plusieurs reprises, tout commence et tout finit par la réalisation spirituelle : c'est dans la prise de conscience des réalités de l'existence, à tous les niveaux, qu'il faut chercher l'origine des doctrines des gnostiques et des philosophes transcendants (voir p.41-41), et ces doctrines sont de ce fait la meilleure préparation à cette prise de conscience, préparation qui, au moins dans une certaine mesure, est quasiment nécessaire et dont on ne peut se passer que dans des cas tout à fait exceptionnels, même s'il faut bien prendre garde de ne pas s'y arrêter, car alors la doctrine de l'unité elle-même deviendrait le plus grand obstacle à la réalisation de l'unité (voir p.41 et ci-après, p.41). Autrement dit, les doctrines métaphysiques et spirituelles n'ont de sens que parce qu'elles sont à la fois le fruit et la graine de la réalisation spirituelle.

Une autre caractéristique de l'exposé chez l'Imam, signalée à plusieurs reprises, est la *précision de la terminologie technique* qui contraste avec le flou et parfois l'incexactitude de l'emploi que l'on rencontre même chez certains des plus grands commentateurs d'Ibn 'Arabî — voir en particulier ce qui est dit à propos de la Nébulosité (*'amā*, p.41) et du Trésor caché (*kanz makhfi*, p.41). Cette précision reflète avant tout, elle aussi, la maîtrise et la compréhension profonde des doctrines, en l'occurrence celles d'Ibn 'Arabî — voir entre autres les chapitres sur « la Lieu-tenance suprême » (p.41s.), « les déterminations de l'Effusion sanctissime » (p.41s.), « les déterminations immuables » (p.41s.) et « Effusion sanctissime et Effusion sainte » (p.41s.). Mais l'exactitude de la terminologie est également un fruit de cette volonté, que l'on vient de signaler, d'enraciner les doctrines dans la réalité : c'est parce que, pour lui, ces termes venus des hadiths ou des propos des connaissant sont l'expression aussi adéquate que possible d'un degré de la réalité effectivement contemplé par celui qui les a employés que l'on n'a pas toute latitude pour les

appliquer à n'importe quel degré ; il faut au contraire s'efforcer de déterminer le degré qu'ils désignaient au départ, c'est-à-dire lors de la contemplation réelle qu'ils ont servi à exprimer, même s'il n'est pas exclu que, en raison de certaines correspondances dans les degrés de l'existence, certains termes puissent être appliqués à divers niveaux.

Aux qualités propres à l'exposé on peut encore ajouter, bien que ce ne soit pas essentiel dans ce genre de texte, l'*excellence du niveau de langue*, tant en arabe qu'en persan : l'Imam a été formé par l'ancienne école traditionnelle des "lettres persanes" (*maktabkhâne*), a beaucoup étudié les diverses branches de l'éloquence et de la rhétorique arabe, et il a incontestablement d'excellentes dispositions d'homme de lettres, voire de poète, même s'il n'a pas spécialement travaillé ces aspects. La qualité du discours n'en est pas moins un atout de plus au service de la maîtrise des doctrines qui ne fait qu'en rendre la lecture plus agréable — c'est du moins le cas dans les textes originaux, et toute perte de ces qualités dans les textes présentés ne peut être imputée qu'à la traduction et au traducteur.

Qualité plus importante : la *profondeur de la méditation* du Coran et des hadiths, qui s'est révélée à nous en plusieurs occasions. Pour le Coran, on se reportera en particulier aux chapitres « Il est Dieu, Un » (p.41s.), « la Nuit de Valeur » (p.41s.) et « par le Nom de Dieu » (p.41s.), mais on se souviendra aussi des remarques faites à propos de la rencontre entre Moïse et Khidr (p.41) et de nombreuses autres allusions dispersées dans les divers chapitres. Toutefois, la part la plus originale de cette méditation dans les œuvres de l'Imam est constituée par les commentaires de récits coraniques — en particuliers celui de la création d'Adam et de sa chute, et les récits relatifs à Moïse —, commentaires qui se rapportent plus spécifiquement à la vie spirituelle de l'homme et à la réalisation initiatique, et n'ont pu pour cette raison trouver leur place ici.

Pour ce qui est des hadiths, on pensera surtout à ceux qui ont été vus à propos de « la Réalité de Muḥammad et de 'Alī » — en particulier la création de l'Intelligence première (voir p.41s.). On se rappellera aussi du hadith sur "la création de la Volonté par elle-même et des choses par la Volonté" et de l'étonnement de l'Imam devant le fait que des grands comme Fayḍ Kāshānī et Mollā Ṣadrā lui-même n'en ont pas saisi le rapport profond avec la doctrine de l'Effusion sainte et de l'Existence qui se déploie (voir p.41 et 41). Le sujet ne fournissait pas l'occasion de montrer ici la précision et la profondeur de son interprétation du prologue du hadith des soldats de l'Intelligence et de l'Ignorance — qui se démarque sur des points importants de celles données par les deux maîtres susdits — et d'autres hadiths encore qui relèvent et de la cosmologie et de l'anthropologie. Nous avons par contre vu, à propos de la réflexion sur l'Essence divine et sur Ses attributs, comment l'Imam tirait de certaines traditions des Imams exactement le contraire que ce qu'y voyaient

les adversaires littéralistes du *'irfân*, et cela non par la seule intuition, mais en présentant des arguments qui révèlent un examen réfléchi et détaillé qui contraste avec leur pure et simple réception de ce qui est transmis — voir les chapitres « réfléchir sur l'Essence de Dieu » (p.41s.) et « réponse à ceux qui nient » (p.41s.). D'autres exemples de cette méditation, rencontrés pratiquement à chaque chapitre, pourraient d'ailleurs encore être cités.

Enfin, l'*originalité de certaines positions* de l'Imam a été soulignée à plusieurs reprises, non pas que l'*originalité* soit en elle-même une vertu — dans le domaine qui est le nôtre ce serait même plutôt le contraire — mais parce qu'elle manifeste encore et toujours la maîtrise du sujet. La connaissance pénétrante que l'Imam avait de la philosophie şadricienne et de la gnose akbarienne, guidée par sa compréhension de la tradition des Imams, lui permettait de s'exprimer, non comme un simple enseignant et transmetteur, mais comme quelqu'un qui a son idée sur la question parce qu'il l'a, non seulement apprise, mais comprise et dominée. C'est ce qui lui a permis parfois de joindre des positions apparemment contradictoires : ainsi à propos des divergences entre philosophes et gnostiques sur la question du premier émané (voir p.41) ou sur le rapport entre transcendance et immanence (voir p.41s.), et plus encore lors de son affirmation paradoxale — et semble-t-il inédite — de l'instauration de la quiddité tout en maintenant le principe de la fondamentale de l'existence (voir p.41).

Il a pu aussi, d'autres fois, rectifier certaines formulations incomplètes, mal énoncées, voire incorrectes, en particulier en ce qui concerne l'analyse des Attributs divins : le rejet d'une distinction entre des Attributs positifs qui seraient identiques à l'Essence et de pures relations qui ne le seraient pas, et le refus net et précis de considérer les Attributs dits négatifs comme de réels Attributs (voir p.41s., et plus généralement tout le chapitre sur « le sens des Attributs »).

Mais de tout le plus remarquable sont les développements concernant la Prophétie et la Proche-amitié à tous leurs degrés, depuis la Lieu-tenance suprême au niveau de l'Effusion sanctissime jusqu'à l'apparition sur terre de ces deux fonctions coéternelles en la personne du Sceau des Prophètes et de ses Remplaçants, les Imams infallibles qui sont par excellence les Gens de la Demeure prophétique, *ces deux fonctions étant représentées en chacun d'eux* — et non pas l'une en succession de l'autre —, la seule différence entre eux relevant en définitive de ce qui est caché ou apparent. On se reportera particulièrement à ce propos aux chapitres sur « la Proche-amitié absolue » (p.41s.), « le Nom réservé » (p.41s.) — dans lequel on a vu l'Imam affirmer, sans doute pour la première fois, l'existence d'une "apparence réservée" pour les Noms réservés —, « le Nom *Allâh* et la Fonction prophétique universelle » (p.41s.), « la détermination immuable de Muḥammad » (p.41s.), « la Révélation » (p.41s.) et « la lumière de Muḥammad et de 'Alî » (p.41s.). Il importe

toutefois de remarquer que, quel que soit l'indéniable originalité des doctrines exposées dans ces chapitres et leur caractère parfois plus qu'audacieux, elles ne sont autres en définitive que le développement d'enseignements tirés d'une méditation profonde des hadiths des Imams de la famille du Prophète sur ce thème — dont certains ont été plusieurs fois cités à ces occasions —, développements qui sont alors exprimés dans le langage akbarien de l'Effusion et de l'Homme universel, ce qui permet de faire fructifier jusqu'en certaines de ses limites extrêmes l'héritage doctrinal d'Ibn 'Arabî.

Tout cela ne peut que nous faire regretter que l'Imam n'ait pas eu l'occasion, d'abord d'achever son commentaire du hadith des soldats de l'Intelligence et de l'Ignorance, puis de réaliser les ouvrages qu'il s'était proposé de rédiger : sur la notion d'adventicité temporelle étendue à tous les degrés de l'existence (*Djonûd*, p.12), sur les degrés supérieurs du *djihâd* contre soi-même, degrés où l'on considère généralement que ce combat est achevé (40 *hadiths*, p.27), et surtout sur les récits coraniques des Prophètes (*Âdâb*, p.188), en particulier celui d'Adam (*Âdâb*, p.75). D'autant plus que personne parmi nos contemporains ne paraît capable d'écrire avec ce brio et cette maîtrise sur tous ces sujets, et peut être même pas sur un seul d'entre eux.

Par tout ce qui vient d'être dit se trouve justifié le jugement de Sayyed Djalâl ad-dîn Âshtiyânî à propos de l'Imam Khomeyni : « En vérité et sans flatterie, il faut dire que ce Monsieur est le sceau des *hukamâ'* et des *'urafâ'* en notre époque » (intr. à la 2^{ème} éd. du *Sharh-e moqaddeme-ye Qayşarî*, p.33), et je reprends volontiers ici, pour clore ces remarques, le terme qu'employa M.Chodkiewicz lors de la soutenance de cette thèse pour qualifier on ne peut mieux l'œuvre de l'Imam : un *bunyân marşûş*, un édifice sans faille.

Toutefois on pourrait considérer que, quel que soit l'intérêt de cet auteur et de ses écrits, toute cette pointilleuse scolastique ne méritait pas si longue dissertation. C'est pourquoi il faut encore préciser certains points.

Il ne pouvait être question de se contenter ici d'un simple tableau global des doctrines en présence, ponctué par le relevé des positions de l'Imâm. Le propos étant d'étudier les exposés doctrinaux d'un auteur qui relève d'une tradition scolastique ancienne, développée et subtile, il fallait bien sûr d'abord préciser le cadre dans lequel s'inscrivait cette pensée, et parfois rappeler de manière assez détaillée les principales thèses en présence. Par ailleurs, les choses étant généralement en métaphysique fort complexes et subtiles, les variations entre diverses positions sont souvent tout en finesse : il fallait donc aussi s'efforcer de donner — dans la mesure de ma propre compréhension — les explications nécessaires pour éviter que l'on se méprenne sur des points délicats et pour permettre de comprendre la spécificité de certaines positions, cela d'autant plus que bien des questions étaient ici nouvellement présentées

ou présentées de manière nouvelle. Toutes ces considérations ont ainsi amené à faire de longs développements explicatifs sur certains points, à revenir sur d'autres à plusieurs reprises, voire à marteler avec insistance quelques principes fondamentaux. Autant de choses qui sont apparues comme des exigences du sujet auxquelles il fallait bien se plier ou renoncer au sujet. C'est ce qui explique aussi que les textes de l'Imam peuvent parfois paraître redondants suite à l'exposé d'une question dans l'étude : en fait, l'un devrait éclairer l'autre et le second être une illustration du premier, les deux étant ainsi censés se compléter mutuellement, à la fois pour renforcer la compréhension par diverses formulations et pour éviter de faire une présentation personnelle des doctrines au lieu d'une étude de l'exposé qui en a été donné par l'un de leurs plus éminents représentants.

Cela dit, je suis tout à fait conscient du caractère parfois fatigant, pénible ou rébarbatif que l'on peut trouver à ces doctrines : il m'est arrivé plus d'une fois d'être rebuté ou découragé par certains passages difficiles des *Asfâr* ou de vouloir laisser tomber ce qui apparaît trop souvent — et parfois non sans raison — comme de sèches spéculations. Il y a bien sûr des questions de goût et de dispositions qui entrent en ligne de compte, mais il ne s'agit pas que de cela. La pratique de ces disciplines intellectuelles entraîne un certain assouplissement et renforcement des facultés de l'intelligence, qui peu à peu se déplace avec plus d'aisance et de mobilité dans ce domaine complexe. Une dissertation de mathématiques de haut niveau n'aurait pas moins d'effet sur un non spécialiste : la différence est qu'un non spécialiste des mathématiques n'ira pas consulter une telle dissertation, tandis que, pour bien des raisons — parce que l'on est islamologue, arabisant ou iranisant, parce que l'on est touché par la mystique, parce que l'on se pose des questions théologiques ou tout simplement "pour voir", parce qu'il s'agit de Khomeyni — et pour bien d'autres raisons encore, un non-spécialiste de la philosophie transcendantale pourra être amené à s'intéresser à une étude comme celle-ci. Tout au mieux le lecteur sera-t-il familier de la mystique, de la philosophie ou de la théologie : le mystique trouvera alors que l'intrusion du raisonnement et de l'argumentation vient troubler et gâcher les harmonies de la musique du cœur et de l'esprit, tandis que pour le philosophe et le théologien, ce seront plutôt les envolées spirituelles qui paraîtront déplacées. Qui plus est, les raisonnements de philosophes professant la fundamentalité de l'existence déconcertent tout aussi totalement le théologien que le philosophe classiques, tous deux habitués à vivre dans un monde de quiddités. Il n'est d'autre remède à ce problème que la patience et la persévérance pour arriver petit à petit à pénétrer des doctrines qui sont le fruit de siècles de maturation intellectuelle et spirituelle. Il faut en tout cas surtout bien se garder de les écarter d'un revers de la main, comme on se laisse aller trop souvent et trop facilement à le faire, pour la seule et unique raison que — contrairement à tous les autres domai-

nes, où l'on admet aisément qu'il y ait spécialisation — l'on pense assez communément qu'en ce domaine des choses divines tout un chacun est à même d'apporter les réponses qui lui conviennent.

Il faut tout de même que je présente des excuses pour n'avoir abordé ici que la partie la plus difficile — parce que la plus purement théorique — des œuvres philosophiques et spirituelles de l'Imam Khomeyni, celle que l'on peut le plus aisément qualifier de scolastique. Le terme est loin d'être négatif en soi : il pourrait même au contraire servir à exprimer le fait que ces méditations sur l'existence, sur l'Absolu, sur Ses Attributs et sur Son Activité sont peut-être la manifestation la plus élaborée de par le monde de cette intellectualité pure dont les meilleurs fruits en Occident ont été ces doctrines que l'on regroupe sous le nom de scolastique, et en particulier le thomisme. Mais le terme est devenu indissociable d'une connotation négative de "tradition sclérosée", or cette connotation n'a aucunement lieu d'être en ce qui concerne l'école de Mollâ Şadrâ, pour la simple raison qu'une telle sclérose ne s'y est pas produite et qu'un esprit de réception critique et d'élaboration continue n'a jamais cessé d'en animer les maîtres. Il y a toutefois, au fait d'avoir commencé par cette partie la plus théorique, une raison majeure qui s'imposait, à savoir que la métaphysique est à la base de tout et que le reste ne fait qu'en découler à titre de développements et d'applications. C'est d'ailleurs pour cette même raison que la "preuve des Justes" (*burhân as-şiddiqîn*) ne part pas de la création pour remonter vers le Créateur, mais bien du Principe pour descendre vers la manifestation. Suivre cette voie impliquait donc d'abord de poser certains principes métaphysiques de base, puis de voir ce qu'il en est du Principe en Lui-même et en ce qu'Il révèle de Lui : Ses Attributs — qui détermineront toute Sa manifestation — et Son Activité de manifestation et d'apparition. Ce n'est qu'ensuite que la découverte de la manifestation de ce Principe amène à quitter le domaine métaphysique et à explorer l'univers.

Si l'occasion s'en présente, il y a dans les œuvres de l'Imam suffisamment de matière pour donner lieu à une importante étude de sa vision du monde et de l'homme, étude qui pourrait suivre la courbe des deux arcs de l'Existence : sa descente, d'abord, jusqu'à la limite que constitue la *materia*, puis sa remontée jusqu'à l'apparition de l'homme, en marquant un arrêt sur la nature et la constitution de cette âme humaine disposée pour accomplir le périple de remontée que l'on nomme réintégration (*ma'âd*), avant de s'attacher enfin aux étapes de la réalisation de ce retour vers le Principe qui est accomplissement et non pas marche en arrière. C'est là que les doctrines exposées en métaphysique, d'abord, puis en cosmologie et en anthropologie, donnent tous leurs fruits, car ce retour dépend du degré de réception et de mise en pratique — ou au contraire de rejet et de désintérêt — dont on fait preuve par rapport à ces connaissances, et cela est vrai aussi bien du retour post-mortem, commun à

tous — avec ses degrés et étapes — que du retour de l'élite des initiés par la réalisation spirituelle — elle aussi avec ses stations et états —. C'est lors de cet exposé que l'on sortirait dans une certaine mesure de la pure théorie pour passer à la pratique et à la mise en œuvre de tout ce qui a été acquis lors de l'étape doctrinale. Pour l'Imam comme pour tous les grands gnostiques de l'islam, le fruit le plus beau et le plus parfait de cette mise en pratique est la Prière rituelle, et il y aurait là encore de quoi faire toute une étude sur ce qu'il a écrit à propos de ce "symbole des symboles" ou, mieux encore, de consacrer une étude comparée de ce thème à travers la littérature spirituelle de l'islam.

Cette dernière partie de l'exposé des doctrines spirituelles de l'islam apparaîtrait sans aucun doute bien plus attrayante que les pures spéculations métaphysiques, tout simplement parce qu'il y est question de réalités qui sont en quelque sorte plus "concrètes" et "tangibles". Mais de même que la mise en œuvre est toujours postérieure à une formation doctrinale aussi minimale fut-elle — ainsi la Prière rituelle est postérieure à l'adhésion aux doctrines de l'unicité divine, de la Prophétie et de la Proche-amitié (*tawhîd, nubuwwa, wilâya*), toutes trois synthétiquement comprises dans la double attestation de foi (*ash-shahâdatân*), mais développées ensuite par l'enseignement des Imams de la famille du Prophète —, de même l'approfondissement de la mise en œuvre ne peut être que postérieur à l'approfondissement de la formation doctrinale. C'est donc pour cette raison fondamentale que, l'étude de tous ces thèmes ne pouvant être réunie en un seul volume, parti fut pris de développer d'abord certaines des implications profondes des doctrines de l'unité, de la Prophétie et de la Proche-amitié, pour remettre à d'éventuelles études futures l'examen de leur fructification dans le rite de la Prière. Il faut toutefois remarquer qu'exposer les obstacles, moyens et étapes de la voie spirituelle ou les secrets de la Prière n'est encore en réalité qu'une "théorie de la pratique" : la "mise en pratique" est tout autre chose et elle peut et doit intervenir bien avant d'en arriver au terme de l'étude de la doctrine, et cela à tous les niveaux et à chaque étape de la formation doctrinale. Autrement dit, toute chose apprise doit être comprise et appliquée, et c'est à cette condition seulement que « les connaissances sont les semences des contemplations » (40 *hadiths*, p.457, 544) : ce qui est compris de la doctrine de la prédestination ne sert à rien si cela n'entraîne pas de transformation dans la conscience et dans l'attitude effective que l'on a, et la doctrine de l'unité elle-même doit être rendue opérative pour pouvoir devenir un jour vision de l'unité.

« Moi-même je ne crois pas tellement à un savoir qui n'amène pas de foi⁴⁷³ et le considère comme le plus grand voile mais tant qu'on n'est pas entré dans

473. « Bien que Satan ait — selon le texte même du Coran — une parfaite connaissance du Principe et du retour final (*mabda'-o ma'âd*), il est compté dans la cohorte des mé-

le voile on ne peut pas le traverser [...] ; quoiqu'il soit parfois possible d'arriver à des stations spirituelles sans le voile des termes techniques, mais cela est hors de la voie habituelle, contraire à la loi naturelle, et n'arrive que rarement. La voie de la quête de Dieu consiste donc pour l'homme à commencer par consacrer son temps à parler de Dieu et à acquérir le savoir concernant Dieu et les Noms et Attributs de cette Sainte Essence de la manière habituelle, au service des maîtres de ce savoir et ensuite de faire pénétrer les connaissances dans le cœur par l'ascèse spéculative et opérative, le résultat ne pouvant alors manquer de se produire. Et s'il n'a pas de disposition pour les termes techniques, il pourra obtenir un résultat par la remémoration de l'AIMÉ et en occupant son cœur et son âme à cette Sainte Essence : cette occupation du cœur et cette orientation intérieure seront nécessairement pour lui facteur de guidance, la Réalité suprême le prendra par la main [...] et peut-être, par des grâces tout à fait providentielles de la Réalité suprême, trouvera-t-il accès aux connaissances. » (40 *hadiths*, p.457)

« Sache que le pèlerin vers Dieu et le combattant dans Sa voie ne doit pas se contenter du savoir de ces connaissances et passer toute sa vie à l'argumentation, qui est un voile et même le plus grand voile, parce que parcourir les étapes ne peut se faire avec une "jambe de bois"⁴⁷⁴ et pas même avec "l'oiseau de Salomon"⁴⁷⁵. Cette vallée est la Vallée des saints et cette étape est celle des affranchis : tant que l'on ne s'est pas défait des deux sandales de l'amour du prestige et de l'honneur, [et de l'amour] des femmes et des enfants, et que l'on n'a pas jeté de sa main droite la canne de l'appui et de

créants » (*Ādāb*, p.226 ; cf. 40 *hadiths*, p.37). « La foi c'est la part du cœur » (*Ādāb*, p.226) et c'est « autre chose que le savoir, qui est la part de l'intelligence » (40 *hadiths*, p.38) : « c'est une œuvre du cœur [...] qui est une sorte de soumission, d'humble obéissance, d'acceptation et de docilité » (40 *hadiths*, p.37-38 ; cf. *Hamd*, p.17-18, 64-65). L'Imam donne un exemple pour illustrer cela : nous savons que les morts ne peuvent nous nuire et qu'ils n'ont plus aucun pouvoir d'action, mais comme le cœur ne s'est pas soumis à l'intelligence sur ce point et ne l'a pas accepté, c'est l'illusion et l'imagination qui le dominent et nous n'oserions passer une nuit seul au milieu des morts. Mais si, par une ascèse intellectuelle (réflexion, remémoration, répétition, etc.) et pratique (fréquentation des cimetières, approche des cadavres) l'on grave cette vérité « avec le stylet de l'intelligence dans la tablette du cœur » (*Serr*, p.19 ; cf. *Ādāb*, p.226) et que le cœur s'y soumet, on ne lui trouvera plus la moindre réticence à cela (*Serr*, p.19-20, 40 *hadiths*, p.38).

474. Référence au vers de Rûmî : « La jambe des argumenteurs est de bois » (*pā-ye es-tehlâliyân tchûbîn bowad*).

475. L'oiseau de Salomon est la huppe (*hudhud*) qui apporta la nouvelle du royaume de Saba' (*Cor. 27.20*) ; c'est elle le guide initiatique des oiseaux dans le *Manteq at-ṭayr* de Farîd ad-dîn 'Attâr. L'Imam fait ici allusion au vers suivant de Hâfîz :

A la demeure du Phénix, ce n'est point par moi-même que j'y suis venu ;

Cette étape, c'est avec l'oiseau de Salomon que je l'ai parcourue.

Ce que l'Imam veut alors dire, c'est que ce n'est pas seulement l'argumentation qui ne permet pas d'arriver au but : la gnose en elle-même ne suffit pas non plus.

l'attention portée sur autre [que Dieu], on ne pourra pas poser le pied dans la sainte Vallée qui est la résidence des purifiés et la demeure des sanctifiés⁴⁷⁶. Si le pèlerin pose le pied en cette Vallée avec une pureté de foi réelle et repousse du pied les multiplicités et le monde d'ici-bas — qui est illusion sur illusion — et qu'il lui reste des résidus d'individualité, on viendra du monde occulte le prendre par la main, la montagne de son individualité sera pulvérisée par les théophanies et l'état de "foudroiement" (*ša'aq*) et d'extinction s'offrira à lui. » (*Ādāb*, p.253)

Cela dit, ce que je visais en entreprenant cette étude ne se limitait pas à l'Imam Khomeyni. Il s'agissait, à cette occasion, de prolonger l'exploration de ce qu'Henry Corbin appelait la gnose shiite (*'erfān-e shī'ī*), d'apprendre à mieux la connaître et d'aller aussi loin que possible dans la découverte de ce qu'elle a de plus essentiel et de plus profond, à savoir l'enseignement même des Imams de la famille du Prophète, qui constitue, il n'y a pas à en douter, la source et le cœur de toute spiritualité authentique en islam.

Henry Corbin, rendons lui ici cet hommage, s'est engagé dans des contrées de l'islam encore inexplorées de l'islamologie, a ouvert la voie, montré des chemins, et il l'a fait avec une intuition remarquable qui s'accompagnait d'une immense érudition et d'une puissance de travail peu commune. D'autres, avant lui, à côté de lui ou après lui, sous son influence ou par des voies différentes, ont apporté leurs contributions à la connaissance de l'islam spirituel, le plus souvent d'ailleurs en ses développements akbariens. Pour prolonger l'œuvre de ces prédécesseurs, aller plus loin, rectifier parfois certains points et peut-être aussi montrer d'autres chemins ou découvrir d'autres trésors, il ne saurait être question de se contenter d'interroger des livres et des manuscrits, aussi vénérables et antiques qu'ils soient. Tous ceux qui ont véritablement apporté quelque chose d'important en ces domaines ont pu le faire précisément parce qu'ils n'en sont pas restés aux seuls documents écrits, mais qu'ils se sont adressés à des représentants vivants de ces traditions. Le fait est aisément vérifiable, aussi bien en ce qui concerne l'école d'Ibn 'Arabî que celle de Mollâ Šadrâ : ainsi l'on peut être certain qu'Henry Corbin n'aurait pu faire ce qu'il a fait s'il ne s'était en quelque sorte "mis à l'école" de 'Allāma Moḥammad Ḥosayn Ṭabāṭabā'ī et de Sayyed Djalāl ad-dīn Āshtiyānī. La question est donc de savoir où trouver ces représentants vivants. Pour ce qui est des doctrines šadriennes, il est assez évident qu'il n'y en a qu'en Iran. Quant aux œuvres et aux doctrines akbariennes, s'il y a bien ça et là dans tout le monde musulman de rares maîtres qui les enseignent, ceux qui se trouvent en Iran — et qui ne sont certes pas non plus légion, même s'il y en eut sans

476. Tout ce passage et ce qui suit fait référence au récit coranique de Moïse au Sinai (voir Cor. 20.9-21 et 7.143).

doute toujours plus qu'ailleurs — ont l'immense avantage de joindre à leur formation gnostique une formation philosophique dans le cadre de l'école de Mollâ Šadrâ, ce qui est, on l'a déjà dit, d'une importance primordiale pour pouvoir s'aventurer dans les profondeurs de la gnose sans risquer de s'y perdre, et ils bénéficient par ailleurs de l'apport oral et écrit de bon nombre de maîtres gnostiques de haute valeur qui n'ont pas cessé de se succéder au cours des derniers siècles⁴⁷⁷.

L'œuvre de l'Imam Khomeyni n'est jamais qu'une fleur de qualité dans ce jardin de la gnose shiite, née du développement des greffes des philosophies avicennienne et illuministe et de la gnose akbarienne sur le fertile terreau de l'enseignement des Imams, qui les a on ne peut mieux fécondées et nourries. Il est profondément regrettable de constater que nous ne trouvons pratiquement rien de nouveau qui ait été dit dans ce domaine depuis la disparition d'Henry Corbin : presque rien sur la présentation des doctrines de Mollâ Šadrâ, sur leurs prolongements, sur les développements de son école⁴⁷⁸ ; encore moins sur les fruits de la gnose akbarienne en milieu shiite, alors qu'un maître comme Moḥammad Ređâ Qomshe'î n'est pas de moindre importance, au point de vue doctrinal, que les plus célèbres commentateurs des *Fuṣūṣ* et que, par ailleurs, bien d'autres maîtres encore sont tout à fait dignes d'attention ; enfin, guère plus de choses pour l'étude de l'enseignement spirituel, ésotérique et initiatique des Imams, à l'exception du livre de M.A. Amîr-Moczzi auquel j'ai plusieurs fois fait référence et qui est, en fait, le seul développement que l'on puisse considérer comme nouveau depuis Corbin⁴⁷⁹.

Ce dernier livre est un début dans l'exploration du corpus de l'enseignement des Imams, mais le travail qui reste à faire est énorme. Depuis que l'attention avait été attirée sur son existence, il semblait pourtant que la tradition des Imams aurait dû, plus encore que les surgeons ou les éléments greffés, retenir l'attention des chercheurs. Rien n'a pourtant jamais été fait, par exemple, sur l'ensemble de leurs prières et entretiens intimes (*du'â', mu-nâdjât*), où se trouve condensé l'essentiel de leur enseignement spirituel, doctrinal et pratique⁴⁸⁰. Quasiment rien non plus — ni traduction, ni étude en

477. La question d'une *silsila* akbarienne est toute autre, car cette transmission initiatique et l'approfondissement doctrinal des œuvres d'Ibn 'Arabî ne sont pas nécessairement liés.

478. Seule exception, la traduction anglaise de *al-Hikmat al-'arshiyya* par J.W. Morris.

479. Il faut aussi mentionner les travaux de P. Lory sur l'alchimie et plus précisément sur le corpus djâbirien, qui ne touchent pas directement au domaine auquel nous avons affaire, mais qui n'en portent pas moins sur des développements importants et intéressants d'une forme particulière de spiritualité, liée en ses origines à des disciples des Imams. Là aussi il serait souhaitable de retrouver des maîtres vivants s'il en est encore.

480. Il faut tout de même signaler certaines traductions par W. Chittick, en particulier de la *Šahîfa sadjdjâdiyya* (London, Muḥammadi Trust, 1987).

dehors de celle qui vient d'être citée — en ce qui concerne les hadiths et leurs commentaires. Il faut reconnaître, à vrai dire, que c'est en ce domaine que la recherche s'avère le plus difficile à bien égards, ne serait-ce que par le fait que l'ensemble de ces enseignements, qu'ils soient rassemblés en recueils ou encore dispersés, est considérable. Qui plus est, l'enseignement ésotérique se cache souvent là où l'on ne l'attend pas : c'est tout l'ensemble de leur enseignement qui, selon leur propre affirmation, est à la fois exotérique et ésotérique de même que c'est l'ensemble du Coran qui comprend sept ou soixante-dix degrés ésotériques (*sab'a abṭun* ou *sab'ūna baṭn^{an}*) — suivant que l'on envisage les choses globalement ou de manière plus détaillée —. Ce n'est que dans la mesure où nous-mêmes n'avons pas accès à ces niveaux que nous nous limitons à ce qui nous apparaît plus profond que le reste, tout comme le font d'ailleurs, en règle générale, les philosophes et les gnostiques, chez qui l'on retrouve toujours les mêmes versets et les mêmes hadiths, ceux-là mêmes qui s'inscrivent dans le cadre de leur doctrine et viennent l'illustrer.

On distinguera donc trois étapes dans l'étude de la gnose shiite, qui correspondent en fait à trois niveaux d'approfondissement. Il y a d'abord ce qui relève plus spécifiquement de l'argumentation et de la démonstration, même si le goût et le dévoilement y ont leur place et que l'enseignement des Imams y est fondamental : c'est l'école de la philosophie transcendante issue de Mollâ Šadrâ. Ce niveau est d'une grande importance pour donner des bases intellectuelles fermes et inébranlables sur lesquelles les réalités de la gnose et de la foi peuvent être solidement établies. Ces bases intellectuelles sont incomparables pour permettre de concevoir clairement les hautes doctrines métaphysiques et spirituelles, au lieu de les percevoir dans un flou artistique dont se contentent trop souvent les adeptes du soufisme qui ne sont pas eux-mêmes des connaisseurs. Ce sont ces bases aussi qui fournissent les moyens de faire "la part des choses" dans tout ce qu'ont exposé les "gens du goût gnostique"⁴⁸¹. Toutefois, aussi loin qu'elle aille, la philosophie reste du niveau de la "jambe de bois" et elle n'a de plus accès qu'à un certain domaine des connaissances spirituelles.

La seconde étape est donc l'approfondissement de ce qui relève du goût gnostique (*dhawq, mashrab al-'irfân*), goût que l'on retrouve au plus haut point chez certains des maîtres de l'école précédente mais que l'on peut aussi rencontrer ailleurs. Ici, l'âme prend son envol avec "l'oiseau de Salomon" et

481. J'avais demandé il y a plusieurs années à 'AA. Djawādī Āmoli si l'étude de la philosophie transcendante était à ses yeux une nécessité par rapport à l'étude de la gnose ; il avait répondu : « Il y a deux sortes de gnostiques, le gnostique qui voit et le gnostique qui sait (*'ārif shāhid wa 'ārif 'ālim*). Le gnostique qui voit n'en a pas besoin, car il a une preuve évidente de la part de son Seigneur (*huwa 'alā bayyinat^{an} min rabbih*) mais le gnostique qui sait en a besoin pour faire la part des choses, car la philosophie est à la gnose ce que la logique est à la philosophie ».

le domaine de compréhension est à la fois plus vaste et plus profond, mais il a tout de même ses limites, aussi bien au niveau doctrinal qu'à celui de la voie spirituelle, limites qui apparaissent clairement à qui a connaissance de l'enseignement profond des Imams, même s'il ne sait pas lui-même jusqu'où s'étend ce qui est au-delà de ces limites. « *Il n'y a pas de village au-delà de 'Abâdân* » dit un proverbe ; certes, mais au-delà se trouve la mer, puis l'océan...

Ce qu'Ibn 'Arabî, Mollâ Şadrâ, l'Imam Khomeyni et tous les autres ont pu présenter de meilleur n'est que dans la mesure où ils ont pu irriguer leurs contrées de l'eau de cet océan, autrement dit dans la mesure de leur ouverture, de leur réceptivité et de leur compréhension de cet enseignement, et tous sont en ce sens des fruits de cet enseignement⁴⁸². C'est encore dans la mesure où l'un ou l'autre en recevait et comprenait quelque chose de plus, qu'il apportait des éléments qui apparaissaient comme nouveaux. Cela est vrai des doctrines fondamentales d'Ibn 'Arabî (l'unicité de l'existence, les doctrines se rapportant à l'Effusion et à la création perpétuelle, etc.) comme de celles de Mollâ Şadrâ (la genèse physique de l'âme, le mouvement intrasubstanciel et encore plus tout ce qui concerne l'au-delà et le *ma'âd*) et cela l'est encore des développements et prolongements apportés par d'autres, comme ce que nous avons vu chez l'Imam à propos de la Proche-amitié et de la Prophétie. En même temps, les limites de ce qu'ils pouvaient recevoir, quelles qu'en soient les raisons — liées aux capacités personnelles de chacun ou au fait qu'ils n'ont pu avoir accès à l'intégralité de cet enseignement et à sa source —, marquent les limites de leurs doctrines propres. C'est donc vers cet enseignement, et avant tout vers celui qui en est la source à chaque époque et à chaque instant, que doit se tourner toute notre attention, car c'est de là que nous pourrions éclairer les enseignements des autres, les approfondir et les dépasser.

Dans le cercle des derviches, de pureté nous n'avons point vu,

Dans la cellule de l'ascète, Son appel n'avons entendu,

Aucun livre évoquant l'Aimée, dans la madrasa, n'a été lu

Et du haut des minarets, de l'Aimée, point d'écho entendu.

...
Je pars à l'assemblée des amants, et sans doute j'y trouverai

Une trace ou une effluve de l'Aimée et de sa roseraie.

(*Dîwân-e Emâm*, p.187)

482. Lorsque l'on parle sans plus de précision de l'enseignement des Imams, cela inclut bien entendu l'enseignement du Prophète, qui est l'Imam par excellence, l'Imam même des Imams. De ce fait, les auteurs qui n'avaient pas accès au corpus le plus complet de cet enseignement — à savoir le corpus chiite — avaient tout de même accès à ce qui en était présent dans le corpus sunnite. Cela dit, il apparaît aussi de manière assez claire que les plus grands maîtres spirituels "sunnites" ont reçu, d'une manière ou d'une autre, de l'Imam de leur temps un enseignement direct dont la limite est à la mesure même de leur *wilâya*.

Henry Corbin avait bien saisi que la tradition des Imams était loin de pouvoir toute entière tenir dans la philosophie transcendante et dans la gnose et qu'il fallait se mettre en quête d'un autre niveau qui représenterait cette tradition intégrale. Il n'eut malheureusement pas l'occasion d'avoir des rencontres avec des représentants de ce que l'on pourrait appeler l'ésotérisme imamite. Parmi ceux qui revendiquent l'enseignement intégral des Imams, il ne connut que l'école Shaykhie, et encore seulement l'une de ses branches⁴⁸³. Il n'est pas question d'exposer ici les problèmes que soulèvent certaines des positions fondamentales du Shaykhisme : d'autres parmi les grands maîtres philosophes et gnostiques s'en sont chargés et l'ont fort bien fait — avec la seule réserve qu'ils n'ont pas répondu au défi d'assumer la tradition intégrale des Imams. Plus que ces problèmes, ce qui gêne le plus dans le Shaykhisme, et en particulier dans l'école de Kermân, c'est son sectarisme et son intense rejet de tout ceux qui pensent autrement qu'eux, allant jusqu'à considérer comme mécréants et impurs tous les philosophes et gnostiques qui professent la *wahdat al-wudjûd*⁴⁸⁴.

Un point de doctrine propre à l'école de Kermân — auquel une note a déjà fait allusion — sera toutefois évoqué ici, d'une part parce qu'il a été donné par Henry Corbin comme étant "la" doctrine shiite sur cette question (voir les références données à la note 37 p.37) et qu'il importe donc de rétablir les choses, mais aussi parce qu'il montre clairement certaines limites de la com-

483. A savoir la branche dite "de Kermân", encore appelée "Nâtiqiyya" par ses rivales en raison d'une thèse qui lui est propre et selon laquelle il y aurait en chaque époque un représentant *unique* de l'Imam occulté qui est sa "Voie d'accès" (*bâb*) et celui qui parle en son nom (*nâtiq*) (voir H. CORBIN, *En Islam iranien*, IV/281-283). Il existe au moins deux autres branches rivales, sans compter qu'une nouvelle scission de l'une d'elles semble donner naissance à une quatrième branche. Toutes se réclament de Shaykh Ahmad Ahsâ'i et de Sayyid Kâdem Rashti, mais elles s'opposent, non seulement sur des questions de succession et de direction spirituelle de la communauté après ce dernier, mais aussi sur des points doctrinaux fondamentaux tels que la question du mode de présence de l'Imam du temps ou la question du *Nâtiq*. La question de la nature de l'occultation va être évoquée tout de suite ; quant à la doctrine de l'unicité du *Nâtiq*, remarquons qu'elle a été présentée par Corbin comme une thèse fondamentale du Shaykhisme, alors qu'elle ne se trouve apparemment que dans les écrits des descendants et successeurs de 'Abd al-Karîm Khân Kermânî, qu'elle n'est donc professée que par l'école de Kermân et que les autres branches la considéraient comme une aberration en contradiction avec les enseignements de Shaykh Ahmad Ahsâ'i.

484. Henry Corbin n'était probablement pas au courant de cette attitude, parce que la *taqiyya* est pour eux de règle à ce propos. En raison de cette attitude, quelqu'un fit un jour remarquer à un responsable Shaykhî qui se plaignait de l'ostracisme dont ils étaient victimes que ce n'était là qu'un retour de bâton, car c'étaient bien eux qui avaient commencé à rejeter tous les '*urafâ*' — en particulier Ibn 'Arabî, Mollâ Şadrâ et leurs disciples — et cela dure toujours... Comme le dit un hadith *qudsî* : « *Celui qui fait du tort à l'un de Mes amis, Je lui déclare la guerre* ».

préhension par cette école du corpus dont ils prétendent assumer exclusivement l'intégralité. Les Shaykhis de cette école ont en effet inventé et développé une théorie de l'occultation de l'Imam de ce temps qui leur est tout à fait particulière⁴⁸⁵, selon laquelle l'Imam ne serait plus présent physiquement, avec un corps de chair, en ce monde matériel mais résiderait dans une sorte d'intermonde que certains hadiths nomment *Hûrqalyâ*. Aucun savant exotérique ou ésotérique du shiisme duodécimain n'a jamais professé ou conçu une doctrine de l'occultation qui va autant à l'encontre, aussi bien du sens explicite des traditions, que de la doctrine ésotérique de l'Imamat. Selon cette dernière, en effet, l'Imam est le Rayon de Lumière divine qui traverse tout le domaine de la réalité et qui doit être présent en permanence à tous les degrés de ce domaine, car chacun de ces degrés n'est maintenu à l'existence que par cette présence même. L'Imam doit donc *a fortiori* toujours être présent en notre monde d'ici-bas, or, quel que soit le mode et le degré de séparation du monde intermédiaire de *Hûrqalyâ* et du monde terrestre et matériel dans lequel nous vivons, il est clair qu'ils ne font pas qu'un et que la présence de l'Imam dans l'un de ces deux mondes ne saurait tenir lieu de sa présence dans l'autre.

Par ailleurs, tous les hadiths des Imams insistent sur la nécessité de la présence de l'Imam *sur terre* et non pas dans un état subtil et intermédiaire. A titre d'exemple, l'Imam Bâqer, que la Paix soit avec lui, déclare que « *si l'Imam était enlevé de la terre un seul instant, elle engloutirait ses habitants comme la mer engloutit les siens* » (*uṣûl al-Kâfi* I/179, Bâb anna l-arḍ lâ takhlû min ḥudjdja, had.12) et l'Imam Ṣâdiq, que la Paix soit avec lui, dit que « *s'il ne restait que deux hommes sur terre, l'un des deux serait l'Imam* » (*ibid.*, p.180, Bâb annahu law lam yabqa fi l-arḍ..., had.5). De plus, si certains récits de rencontre avec l'Imam *après* la grande occultation sont bien présentés comme des dévoilements (*mukâshafât*), de nombreux autres sont donnés et reconnus comme étant des rencontres en chair et en os. L'occultation est d'ailleurs considérée, aussi bien dans les traditions que dans les invocations qui s'y rapportent (en particulier le *du'â' nudba*⁴⁸⁶, voir *Mafâtih*, p.532-538), comme une vie incognito en un endroit de cette terre, l'Imam y vivant comme les autres humains, qu'il fréquente et qui le fréquentent sans pourtant savoir qui il est. Cela n'empêche pas, bien sûr, qu'il puisse apparaître miraculeusement en de multiples endroits fort éloignés : il ne fait pas de différence à ce niveau avec les autres Imams, qui avaient leur vie con-

485. On ne se posera pas ici la question de savoir si cette théorie ou ses prémisses se trouvent chez les fondateurs du Shaykhisme ou non, et en ce dernier cas chez qui et à quel moment elle apparaît.

486. « *Où donc demeures-tu et quelle terre aride ou fertile te porte-t-elle ? Est-ce à Raḍwâ ou ailleurs ? ou bien à Dhû Ṭuwâ ?...* » (p.536) ; Raḍwâ est le nom d'une colline de Médine et Dhû Ṭuwâ celui d'un endroit aux alentours de La Mecque.

nuc de tous, mais qui avaient le don d'ubiquité et pouvaient aussi bien apparaître au loin que se dissimuler aux yeux des présents. Bref, il n'y a aucune différence essentielle entre la vie terrestre de l'Imam cachée et celle de tous ses ancêtres, si ce n'est précisément cet incognito qui a pour nom occultation, incognito qui n'est d'ailleurs pas pour tout le monde puisque « *l'élite de ses fidèles dans sa religion* » peut avoir accès à lui⁴⁸⁷.

On pourrait développer encore sur des pages les arguments qui attestent que c'est bien ainsi que tous les shiïtes, à la seule exception de certains Shaykhis, entendent l'occultation de leur Imam. Mais si ces brèves remarques devraient suffire pour se faire une idée de la légitimité des prétentions de cette école à détenir et à représenter la véritable tradition intégrale des Imams, cela ne nous dit pas pour autant vers où nous tourner pour la chercher. Amîr-Moczzi, en faisant allusion à « certaines pistes » pour redécouvrir les secrets de ces enseignements, ne cite que celle des *ghulât* ou shiïtes dits extrémistes (*op.cit.*, p.313). L'idée est bonne en soi et il est certain que l'on y trouvera des traces plus ou moins bien maintenues de l'enseignement ésotérique et initiatique des Imams, car c'est clairement de cet enseignement que proviennent certaines doctrines de ces mouvements. Le problème sera bien sûr de faire le tri et surtout de retrouver le sens premier de cet enseignement, pas ce qu'il en reste dans la compréhension de descendants qui sont manifestement coupés de la source depuis longtemps et qui ne maintiennent que des survivances. Or, il manque pour cela une boussole. S'en remettre à sa propre intelligence des textes et à son intuition, aussi pénétrantes que soient l'une et l'autre, ne saurait suffire ni être une garantie, d'autant plus que l'enseignement ésotérique imamique n'est pas mort et qu'il se transmet toujours⁴⁸⁸. S'il est déjà néces-

487. « *Le Qâ'im* [désignation de l'Imam Mahdî, Imam de ce temps, actuellement occulté] a deux occultations, l'une brève et l'autre longue ; lors de la première, seuls connaissent l'endroit où il se trouve l'élite de ses partisans (*khâṣṣa shi'atih*) ; pendant la seconde, seuls connaissent l'endroit où il se trouve l'élite de ses fidèles dans sa religion (*khâṣṣa mawâlihi fi dînih*). » (NU'MÂNÎ, *K. al-ghaybâ*, p.249-250)

488. On pourra objecter que la persistance de cette tradition est invérifiable et relève de la seule foi religieuse, mais cette objection n'est pertinente que pour une démarche non phénoménologique, et elle vaut alors pour toute tradition religieuse, sans exception, et plus particulièrement encore pour tout enseignement ésotérique : c'est ainsi que la science critique des religions a passé son temps à éliminer sans s'en rendre compte son propre objet d'étude. C'est d'ailleurs bien pour cette raison que la seule approche fertile pour l'étude du fait religieux est, comme y insistait Henry Corbin, l'approche phénoménologique, la seule qui rencontre le fait religieux là où il se vit, à savoir dans le cœur des fidèles. On pourrait multiplier les citations de cet auteur à ce propos : « "Sauver les phénomènes", c'est les rencontrer là où ils ont lieu et où ils ont leur lieu. En sciences religieuses, c'est les rencontrer dans les âmes des croyants plutôt que dans les monuments d'érudition critique ou dans les enquêtes circonstancielles. Laisser se montrer ce qui s'est montré à eux, car c'est cela le fait religieux. » (*En Islam iranien*, t.I p.XIX) ; « Nous ne pouvons trouver de meilleur guide

saire de s'adresser aux maîtres de la tradition şadriennes pour se tirer des difficultés de ces doctrines, si cela apparaît encore plus nécessaire lorsqu'il s'agit de la gnose, de ses subtilités et de ses ambiguïtés, on conclura sans peine que c'est encore plus impératif en ce qui concerne cet enseignement, dont l'étendue et la profondeur sont incomparables et dont les erreurs de compréhension constituent une déformation, non plus des enseignements de tel ou tel maître, mais de ceux des Imams eux-mêmes. Comment se tirer tout seul d'un enseignement dont les Imams ne cessaient de répéter qu'il était un secret des plus profonds que seule une initiation peut transmettre ou faire comprendre (voir AMÎR-MOEZZI, *op.cit.*, p.143-144) ?

En fait, si ce qu'Amîr-Moczzî appelle « l'imamisme théologico-juridique rationnel » est ce qui domine actuellement le shiisme, il ne faudrait pas en conclure à la disparition de « l'imamisme ésotérique non-rationnel » qu'il considère comme « l'imamisme primitif » (*op.cit.*, p.57-58). D'abord il faut bien voir que ces deux tendances correspondent à des orientations profondes de l'âme humaine et qu'on peut aussi bien les retrouver du vivant même des Imams, y compris parmi leurs proches. Pour ne donner qu'un exemple, Zurrâ b. A'yan est un des proches compagnons de l'Imam Şâdiq, et pourtant il ne l'interroge jamais que sur des questions juridiques et ne montre pas la moindre disposition pour des questions d'un tout autre ordre. Qui plus est, on voit parfois qu'il faut que l'Imam argumente pour le convaincre de la position qu'il vient d'énoncer et que l'attitude de son fidèle est loin d'être celle d'un disciple en présence d'un maître initiatique. Il faut se rendre à l'évidence que les Imams n'étaient pas entourés que par des initiés, et même que ces derniers ne constituèrent toujours — quoi d'étonnant à cela ? — qu'une petite minorité, la majorité étant constituée de gens de foi vivant simplement leur vie quotidienne, avec ses activités, ses difficultés, ses joies et ses peines, des gens dont la sensibilité était en toute simplicité ouverte à la sainteté et au miracle, bref des gens assez semblables au commun des croyants partout et toujours.

ni de meilleur "lieu" pour comprendre la pensée des saints Imâms, que les maîtres qui ont commenté cet enseignement tel qu'ils le recevaient comme leur venant des Imâms [...]. Que l'on ne s'étonne donc pas si [...] nous préférons tenir compagnie aux maîtres qui furent dans l'"historicité" de la foi shî'ite. [...] Pour la réalité des choses de la foi, la distance *chronologique* n'entre pas en ligne de compte ; la proximité *intentionnelle* est tout et elle est "synchronisme". » (*ibid.*, t.I p.222-223) ; etc. Il n'est évidemment pas question de renoncer à un retour aux textes sources, bien au contraire, mais vouloir étudier une tradition en se refusant de s'adresser à *tous* ceux qui ont conscience de la vivre — ou en ne faisant pas tous ses efforts pour s'adresser à eux —, c'est renoncer à se rendre sur le lieu d'investigation du fait religieux vivant et c'est faire *comme s'il était mort* : or, de même que l'anatomic ne peut à elle seule rendre compte de ce qu'est l'être humain, de même l'analyse des textes — même avec une compréhension et une intuition exceptionnelles — ne peut à elle seule permettre de rendre compte d'une tradition spirituelle.

Quant à ceux dont les préoccupations dépassaient le quotidien et la foi vécue en toute simplicité, ils apparaissent le plus souvent concernés par le droit, la politique et un peu la théologie, là encore dans une mesure assez semblable à ce que l'on peut constater ailleurs parmi ceux que l'on pourrait appeler les "croyants intellectuels". Cela dit, il n'en reste pas moins vrai que la quintessence de l'enseignement des Imams est effectivement celui — suprarationnel et comportant plusieurs niveaux ésotériques — qu'ils dispensaient à l'élite de leurs fidèles et à l'élite de cette élite jusqu'à en arriver aux compagnons du secret. Ce qui s'est donc passé après l'occultation de l'Imam, c'est que la majorité de toujours s'est organisée et constituée en corps exotérique dominé par une pensée juridique, politique et théologique "rationnelle", tandis que la minorité de toujours n'apparaissait pour ainsi dire plus, puisqu'elle n'avait rien à dire "au grand jour" et que ce qu'elle avait à transmettre, elle le transmettait à qui de droit dans l'intimité de l'initiation. Autrement dit, ce qui changeait pour eux c'est qu'ils n'avaient plus l'"enseigne" de proches compagnons ou d'initiés aux secrets, et de ce fait ils ne se distinguaient plus en rien, extérieurement, de la masse des fidèles.

Le point le plus important est précisément ici : ceux qui jusqu'à nos jours ont transmis cet enseignement, ceux qui à chaque époque étaient, à un niveau ou à un autre, les compagnons initiés par l'Imam du temps, n'ont jamais constitué la moindre organisation qui les aurait distingués. Jamais on n'a pu les désigner ou les reconnaître en un groupe distinct tel que les *bâtîni-s* ismaéliens ou les diverses sectes qualifiées, à tort ou à raison, d'extrémistes (*nuşayri-s*, *ahl-e Haqq*, *Aliyyu-llâhî-s*, etc.). Bien que ces compagnons initiés professent les plus hautes conceptions à propos de la personne de l'Imam et qu'ils adhèrent à l'ésotérisme le plus secret, on ne les trouve jamais désignés en tant que tels, ni collectivement, ni même individuellement, car même lorsqu'ils furent des personnages connus, ce n'est jamais sous cet aspect qu'ils le furent. Ils assument extérieurement l'héritage exotérique des Imams et en vivent intérieurement le secret dans la mesure où ils y participent, tout en maintenant strictement ce secret sous sa protection en respectant cette *taqiyya* si importante dans l'enseignement de leurs Maîtres.

Il n'apparaît même pas, en ce qui les concerne, de lignée initiatique (*silsila*) qui soit significative. Cela ne veut pas dire qu'il n'y en ait pas : pas plus qu'il ne peut y avoir, en aucun domaine, de formation sans formateur, il ne peut y avoir de formation et encore moins de réalisation spirituelle sans rattachement du disciple à un maître, et cela s'impose même plus qu'ailleurs ici, puisqu'il s'agit précisément d'aller au delà de soi-même, de renoncer à son individualité pour s'approcher de la Réalité divine, et l'on voit mal comment on pourrait arriver à cela *en se suivant soi-même* et comment on pourrait se dépasser en se prenant soi-même par la main. La lignée initiatique ne signifie

rien d'autre que cette formation. C'est pourquoi ceux qui parlent de réalisation spirituelle sans lignée de maîtres à disciples ne se rendent pas compte que — en dehors des cas plus qu'exceptionnels de rattachement direct à l'Imam du temps ou à un *réel* maître invisible, et non pas à une "émanation" de sa propre imagination — cela revient tout simplement, soit à reconnaître que l'on ne se trouve pas en présence d'une véritable initiation, soit que les initiés eux-mêmes ont efficacement réussi à dissimuler leur rattachement. La *silsila* est donc bien présente à la place qui lui revient, mais ce qui est déterminant pour faire de quelqu'un — quelle que soit la ou les *silsila*-s auxquelles il a pu être rattaché pour sa formation — un des représentants de l'Imam du temps, ce n'est pas ce rattachement vertical remontant à quelque fondateur et, en dernier recours, au Prophète par l'intermédiaire d'un ou de plusieurs Imams, mais bien un autre rattachement, horizontal cette fois, qui le rattache en permanence, ici et maintenant, à l'Imam de ce temps.

Voilà qui rend bien sûr des plus difficiles l'approche de ces représentants, car il n'y a là aucun groupe, aucune *silsila* qui suffise en elle-même, et même aucun adresse qui se transmette. Lorsque l'on voit leur trace, c'est bien après leur passage, et parfois très furtivement, et les rencontres avec eux ne relèvent ni des calculs ni de l'histoire. Il a été fait allusion au fait qu'une telle rencontre avec un maître inconnu avait bien pu marquer la fin de la vie de l'Imam Khomeyni, mais qu'elle resterait sans doute toujours enveloppée dans son mystère (voir p.41). Nous avons également cité en détail l'histoire du tisserand (*djûlâ*) qui initia le juge de Shûshtar (voir p.41s.) : cette histoire est maintenant écrite et connue de tous, mais qui connaissait *djûlâ* à l'époque ? qui l'aurait reconnu comme émissaire de l'Imam du temps ? qui aurait, comme Sayyed Shûshtarî, abdiqué toute illusion de respectabilité et de supériorité pour tout simplement exécuter ce qui lui était transmis de la part du Maître de ce temps ? Ce ne sont là que des exemples, mais ils laissent percevoir ce que peut signifier une telle rencontre. Non seulement aucun adresse n'est donnée par personne, aucune "enseigne" n'est définie, aucun signe de reconnaissance n'est montré, mais même lorsque ces représentants se montrent, il n'est pas nécessaire qu'ils se déclarent comme tels. A aucun moment *djûlâ* ne dit ou ne laisse entendre de la part de qui il vient : c'est à chacun, en fonction de sa pureté, de son aspiration et de sa réceptivité de saisir de quoi il en retourne. C'est en quelque sorte un des corollaires de la grande occultation : quiconque se prétendrait représentant de l'Imam occulté doit être démenti et c'est ainsi, précisément, qu'il faut entendre l'occultation de ces représentants à la suite de leur Imam, et non pas qu'ils seraient partis habiter le monde de *Hûrqalyâ*.

Plus encore, on ne peut pas prétendre se fonder pour les reconnaître sur des critères tels que le savoir, même spirituel et métaphysique, car ce qui importe en eux n'est pas ce qu'ils savent, mais leur soumission absolue qui fait

qu'ils transmettent ce qu'ils ont à transmettre et font sans retard ni discussion ce qu'ils ont à faire. C'est encore une difficulté de plus, mais aussi une garantie.

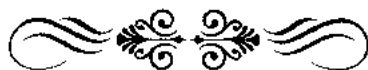
Une difficulté parce qu'il faut être prêt à surmonter, comme on vient de le dire, tout préjugé de supériorité et toute vanité pour ne garder que sa sincérité dans la quête du Vrai. Lors de la petite occultation, les deux derniers Représentants officiellement désignés par l'Imam n'étaient pas les plus grands connaisseurs des enseignements des Imams, mais c'était à eux que l'Imam avait demandé de s'adresser et c'est par leur intermédiaire qu'il transmettait ses réponses. Certains savants shiites de l'époque, forts de leur propre savoir, ont eu plus que des réticences à les reconnaître pour ce qu'ils étaient. Pourtant, le savoir ou le degré spirituel propre de ces Représentants n'a pas d'importance ici, car c'est l'Imam qui se chargeait de répondre, et qui leur transmettait parfois la réponse avant même que la question ne leur soit posée. Seule était exigée la soumission à la volonté de l'Imam, eux pour transmettre et les autres pour s'adresser à eux, le reste étant à la charge de l'Imam. Amîr-Moezzi rapporte (d'après le *Kamâl ad-dîn* d'Ibn Bâbüye) que quelqu'un eut un doute inexprimé en présence du troisième de ces Représentants et que celui-ci lui dit aussitôt « qu'aucune des réponses ne provient de lui-même ou de ses opinions personnelles, mais qu'étant en communication avec l'Imam caché, il ne fait que répéter ce qu'il entend » (*op.cit.*, p.275).

C'est en cela qu'il s'agit de la meilleure garantie que l'on puisse espérer, car quel que soit l'ampleur du savoir exotérique ou ésotérique et de l'expérience spirituelle d'un maître, ils auront toujours les limites qui sont les siennes propres. Au contraire, dès lors que l'on a affaire à un représentant de l'Imam, on peut être sûr que, quel que soit le niveau personnel du transmetteur, l'affaire est en réalité entre les mains de l'Imam et que lui-même transmettra d'une manière ou d'une autre à son représentant tout ce qu'il est nécessaire qu'il transmette comme connaissances ou comme pratiques spirituelles.

Ainsi, toute une hiérarchie de proches de l'Imam de ce temps existe en permanence, qui sont à divers degrés ses mains pour former et sa bouche pour enseigner, et de même que l'occultation ne signifie pas l'absence de l'Imam et son retrait dans un autre monde, mais seulement son *incognito en ce monde*, de même elle ne signifie pas la disparition de « *l'élite de ses fidèles dans sa religion* » mais seulement l'absence de toute enseigne ou indication officielle. Si l'on veut trouver et approfondir l'enseignement et la voie des Gens de la Demeure prophétique dans toute sa pureté originelle, ce sont donc ces "gens de la Vérité" (*ahl al-ḥaqīqa*)⁴⁸⁹ qu'il faut en premier lieu rechercher car ils

489. Nommés ainsi sans aucune référence à la secte des *ahl-e Haqq*, mais simplement pour les différencier des gens de la Voie ou du Pèlerinage spirituel (*ahl at-tariqa*, *ahl as-*

sont, eux, la voie d'accès et le seuil de celui qui, actuellement présent, a la charge de la Vérité.



sulūk), car ce n'est pas chez eux la *méthode initiatique* qui compte le plus, mais *l'orientation du cœur* vers l'Imam — qui est à la fois la pleine manifestation de la Réalité divine, son réceptacle et la Voie directe vers Elle — ainsi que la *soumission constante* à sa moindre volonté, car c'est la volonté de l'Imam du temps qui est à chaque instant la *sharī'a* et la *sunna* prophétique : « **La satisfaction de Dieu, c'est notre satisfaction à nous Gens de la Demeure** (riḍā llāh riḍānā ahla l-bayt) » ; « *La religion de l'amant est distincte de toute autre (madhab-e 'āsheq ze madhhab-hā djodā-st)* » (Rūmī, cité dans *Ādāb*, p.267).

Bibliographie
et
Index



Bibliographie

1 — Abréviations

<i>40 hadiths</i>	KHOMEYNI, R., <i>Tchahil hadith</i> .
<i>Âdâb</i>	KHOMEYNI, R., <i>Âdâb aṣ-ṣalât</i> .
<i>Asfâr</i>	SHĪRÂZĪ, S., <i>al-Ḥikmat al-muta'âliya fi l-asfâri l-arba'ati l-'aqliyya</i> .
<i>Djonûd</i>	KHOMEYNI, R., <i>Sharḥ-e hadîth-e djonûd-e 'aql-o djahl</i> .
<i>Fanâri</i>	IBN FANÂRĪ, M., <i>Miṣbâḥ al-uns bayna l-ma'qûli wa l-mashhûd</i> .
<i>Fuṣûṣ</i>	IBN 'ARABĪ, M., <i>Fuṣûṣ al-ḥikam</i> .
<i>Futûḥât</i>	IBN 'ARABĪ, M., <i>al-Futûḥât al-makkiyya</i> .
<i>Ḥamd</i>	KHOMEYNI, R., <i>Tafsîr-e sûre-ye ḥamd</i> .
<i>Hist</i>	CORBIN, H., <i>Histoire de la philosophie islamique</i> .
<i>Mafâtîḥ</i>	QOMĪ, 'A., <i>Mafâtîḥ al-djinân</i> .
<i>Manzûma</i>	SABZEWÂRĪ, H., <i>Sharḥ manzûmati l-ḥikma</i> .
<i>Mash</i>	S.DI.ÂSHTIYÂNĪ, <i>introduction à son édition du Sharḥ risâlati l-Mashâ'ir de M.M.Dj.Lâhidjî</i> .
<i>Miṣbâḥ</i>	KHOMEYNI, R., <i>Miṣbâḥ al-hidâya ilâ l-khilâfa wa l-wilâya</i> .
<i>Moq</i>	ÂSHTIYÂNĪ, S.DI., <i>Sharḥ-e moqaddeme-ye Qaysari</i> .
<i>Qaysari</i>	QAYSARĪ, D., <i>Sharḥ Fuṣûṣi l-ḥikam</i> .
<i>Sharḥ</i>	KHOMEYNI, R., <i>Sharḥ du 'â'i s-sahar</i> .
<i>Shaw</i>	S.DI.ÂSHTIYÂNĪ, <i>introduction à son édition des Shawâḥid ar-rubûbiyya de Mollâ Ṣadrâ Shîrâzi</i> .
<i>Serr</i>	KHOMEYNI, R., <i>Serr aṣ-ṣalât</i> .
<i>Ta'liqât</i>	KHOMEYNI, R., <i>Ta'liqât 'alâ Sharḥ Fuṣûṣi l-ḥikam wa Miṣbâḥi l-uns</i> .
<i>Tawḥîd aṣ-Ṣadûq</i>	IBN BÂBŪYEF, M.b. 'A., <i>at-Tawḥîd</i> .
<i>Ṭalab</i>	KHOMEYNI, R., <i>Risâla fi t-ṭalab wa l-irâda</i> .
<i>Târ</i>	SADŪQĪ SOHÂ, M., <i>Târikh-e ḥokamâ'-o 'orafâ'-e mota'akhhâr bar Ṣadro l-mota'allehîn</i> .
<i>uṣûl/furû' al-Kâfi</i>	KOLAYNĪ RÂZĪ, M.b.Y., <i>al-Kâfi</i> .

2 — Liste des ouvrages cités plus d'une fois ou utilisés en permanence

- ALGAR, Ḥamîd, *Islam and Revolution*, Berkeley, 1981.
- ALGAR, Ḥamîd, *Religion and State in Iran 1785-1906*, Berkeley, Mizan Press, 1969.
- ÂMIDĪ, 'Abd al-Wâḥid b. Muḥammad Tamîmî, *Ghirar al-ḥikam wa durar al-kalim*, éd. et classement thématique M.Derâyâtî, Qom, Maktab al-i'lâmi l-islâmî, sd.

- AMÎR-MOEZZI, Mohammad Alî, *le Guide divin dans le shî'isme originel*, Paris, Verdier, 1992.
- ÂSHTIYÂNÎ, Mîrzâ Mahdî, *Ta'liq bar Sharh-e manzûme-ye hekmat-e Sahzewârî*, éd. 'ADj.Falâtûrî et M.Mohaqqeq, intr. par T.Izutsu, Publ. de l'Univ. de Téhéran, 1367hs/1988.
- ÂSHTIYÂNÎ, Sayyed Djalâl ad-dîn, et CORBIN, Henry, *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours*, 3 vol. (Textes arabes et persans choisis et présentés par S.Dj.Âshdiyânî, introductions analytiques par H.Corbin), Téhéran-Paris, Adricn Maisonneuve, 1972-76 ; + 1 vol., Presses de l'Université de Mashhad, 1358hs/1979.
- ÂSHTIYÂNÎ, Sayyed Djalâl ad-dîn, *Sharh-e moqaddeme-ye Qayşarî*, Téhéran, Amîr kabîr, 1370hs/1991³.
- BAHRÂNÎ, Sayyid Hâshim, *al-Burhân fi tafsîri l-Qur'an*, Qom, Âftâb, 1374/1954.
Be'that, journal hebdomadaire, Qom.
- Bû-ye gol* (Collectif, opuscule bibliographique sur les œuvres publiées de l'Imam Khomeyni), Mashhad, Djehâd-e dâneshgâhî, 1369hs/1990.
- CHODKIEWICZ, Michel, *Un Océan sans rivage*, Paris, Seuil, 1992.
- CORBIN, Henry, *En Islam iranien*, 4 vol., Paris, Gallimard, 1978².
- CORBIN, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986.
- CORBIN, Henry, *la Philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Buchet/Chastel, 1981 (Réédition des introductions analytiques aux trois premiers volumes de l'*Anthologie des philosophes iraniens* faite en collaboration avec S.Dj.Âshdiyânî).
- DABASHI, Hamid, *Theology of Discontent*, NY. Univ., 1993.
- DÎLÎ, 'Abd al-Karîm, *al-Insân al-kâmil*, Le Caire, Maktaba M. 'A.Sabîlî, 1949.
- DJURDJÂNÎ, Sharîf 'Alî b. Muḥammad, *Sharḥ al-Mawâqif li-l-qâdî Idjî*, avec les gloses de 'AH.Siyâlokutî et de H.Tchelebi, 8 vol. en 4 t., Qom, ash-Sharîf ar-Rađî, 1412/1993 (offset de l'éd. du Caire, 1325/1907).
- EBRÂHÎMÎ DÎNÂNÎ, Gholâm-Hosayn, *Qawâ'ed-e kollî-ye falsafî dar falsafe-ye eslâmî*, 3 v., Téhéran, Mo'assesse-ye mo'tâle'ât-o taḥqîqât-e farhangî, 1365-6hs/1986-8².
- Encyclopedia Iranica*, E.Yârshâter éd., Center for Iranian Studies, N.Y., Columbia Univ., en cours de publication (dernier vol. paru : VII/2, 1994, jusqu'à *dehqân*).
- Encyclopédie de l'Islam*, Leyden, Brill, 1^{re} et 2^{me} éd..
- Farhang-e Dîwân-e Emâm Khomaynî*, Téhéran, Mo'assesse-ye tanzîm-o nashr-e âthâr-e Emâm Khomaynî, 1372hs/1993.
- FAYḌ KÂSHÂNÎ, Moḥsen, *Ilm al-yaqîn*, Qom, Bîdâr, 1400/1979.
- FAYḌ KÂSHÂNÎ, Moḥsen, *Kalemât-e maknûne*, lithographie slnd.
- FAYḌ KÂSHÂNÎ, Moḥsen, *al-Mîḥâdjâjat al-bayâ'â*, 8 vol. en 4 t., éd. 'A.A.Ghaffârî, Qom, Daftar-e ent.-e eslâmî,
- FAYḌ KÂSHÂNÎ, Moḥsen, *an-Nawâdir*, éd. M.A.Qomî, Téhéran, Mo'assesse-ye mo'tâle'ât-o taḥqîqât-e farhangî, 1370hs/1991.
- FAYḌ KÂSHÂNÎ, Moḥsen, *tafsîr aṣ-Ṣâfi*, Téhéran, Ketâbforûshî-e eslâmiyye, 1356hs/1977.
- FAYḌ KÂSHÂNÎ, Moḥsen, *al-Wâfi*, 20 vol. parus, Ispahan, Imam Ali Public Library, 1412/1991.
- GHAZÂLÎ, Muḥammad, *ḥyâ' ulûmi d-dîn*, 4 vol., Le Caire, Bâbî Ḥalâbî, 1358/1940.
- GILSON, Etienne, *l'Etre et l'essence*, Paris, Vrin, 1981².
- GILSON, Etienne, *le Thomisme*, Paris, Vrin, 1989.
- GIMARET, Daniel, *la Doctrine d'al-Ash'arî*, Paris, Cerf, 1990.
- GIMARET, Daniel, *les Noms divins en Islam*, Paris, Cerf, 1988.
- GIMARET, Daniel, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1974.

- GOICHON, Amélie-Marie, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinâ*, 2 vol., Paris, DDB, 1938.
- HAKÏM, Su'âd, *al-Mu'djam as-sûfi*, Beyrouth, Dâr nuhra, 1401/1981.
- HAWZA, revue bimestrielle, Qom, Daftar-e tablighât-e eslâmî
- HÛRR 'ÂMILÎ, *Shaykh Muḥammad b. Ḥasan, Wasâ'il ash-shi'a*, 20 v., éd. 'AR.Rabbâni Shirâzi, Téhéran, Maktabat al-islâmiyya, 1383/1963.
- IBN 'ARABÎ, Muḥyî d-dîn, *Fuṣûṣ al-ḥikam*, éd. A.'A.'Affî, Beyrouth, Dâr al-kitâbi l-arabi, 1400/1980².
- IBN 'ARABÎ, Muḥyî d-dîn, *al-Futûḥât al-makkiyya*, 4 vol., Beyrouth, Dâr Sâdir.
- IBN ABÎ DJUMHÛR AḤSÂ'Î, Muḥammad b. 'Alî, *'Awâlî l-layâlî*, Qom, Maṭba'at Sayyid ash-shuhadâ', 1403/1992
- IBN BÂBÛYE, Abû Dja'far Muḥammad b. Ḥasan 'Alî Ṣadûq at-Tâ'ifa, *al-Khiṣâl*, Qom, Mu'assasat an-nashri l-islâmî, 1362hs/1983.
- IBN BÂBÛYE, Abû Dja'far Muḥammad b. Ḥasan 'Alî Ṣadûq at-Tâ'ifa, *at-Tawḥîd*, éd. S.H. Tehrâni, Qom, Mu'assasat an-nashri l-islâmî, sd.
- IBN BÂBÛYE, Abû Dja'far Muḥammad b. Ḥasan 'Alî Ṣadûq at-Tâ'ifa, *'Uyûn akhbârî r-Riḍâ*, Nadjaf, Maṭba'at al-ḥaydariyya, 1390/1969.
- IBN FANÂRÎ, Muḥammad b. Ḥamza, *Miṣbâḥ al-uns bayna l-ma'qûl wa l-mashḥûd*, Téhéran, Fadjr, 1363hs/1984.
- IBN SÎNÂ, Abû 'Alî Ḥusayn b. 'Abd Allâh, *al-Ishârât* avec les commentaires de Naṣîr ad-dîn Ṭûsî et de Quṭb ad-dîn Râzî, 3 vol., Daftar-e nashr-e ketâb.
- IMÂM 'ALÎ B. ABÎ ṬÂLIB, *Nahj al-balâgha*, éd. Ş. Şâlih, Qom, Dâr al-hidjra, 1412/1991³.
- IMÂM SADÛJÛD, Abû Muḥammad 'Alî b. Ḥusayn, *Aṣ-Ṣaḥîfat as-sadîdjâdiyyat al-djâmi'a*, éd. M.B. Mowahhed Abtahî, Qom, Mu'assasat al-imâmi l-mahdî, 1411/1990.
- IZUTSU, Toshihiko, *The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics*, Publications de l'Université de Téhéran, 1368hs/1990².
- KÂSHÂNÎ, Kamâl ad-dîn 'Abd ar-Razzâq, *Iṣṭilâḥât as-ṣûfiyya*, Qom, Bidâr, 1370hs/1991 (repr. de l'éd. du Caire).
- Kayhân-e farhangî*, revue mensuelle, Téhéran.
- KHOMEYNI, Rûḥollâh, *Âdâb as-ṣalât*, Téhéran, Mo'assese-ye tanzîm-o nashr-e âthâr-e Emâm Khomeyni, 1370hs/1991.
- KHOMEYNI, Rûḥollâh, *Anwâr al-hidâya fi l-ta'liqâ 'alâ l-kifâya*, 1 vol. paru, Téhéran, Mo'assese-ye tanzîm-o nashr-e âthâr-e Emâm Khomeyni, 1413/1993
- KHOMEYNI, Rûḥollâh, *Âwâ-ye tawḥîd (Lettre au Président Gorbatchev)*, Téhéran, Mo'assese-ye tanzîm-o nashr-e âthâr-e Emâm Khomeyni, 1372hs/1993.
- KHOMEYNI, Rûḥollâh, *Bâde-ye 'eshq*, Téhéran, Şedâ-vo simâ, 1367hs/1988.
- KHOMEYNI, Rûḥollâh, *Dîwân-e Emâm* (accompagné d'un *Farhang-e Dîwân*, q.v.), Téhéran, Mo'assese-ye tanzîm-o nashr-e âthâr-e Emâm Khomeyni, 1372hs/1993.
- KHOMEYNI, Rûḥollâh, *Hokûmat-e eslâmî yâ welâyat-e faqîh*, Qom, Âzâdi, sd.
- KHOMEYNI, Rûḥollâh, *Kashf ol-Asrâr*, slnd.
- KHOMEYNI, Rûḥollâh, *Lettre au Président Gorbatchev*, publiée sous le titre de *Âwâ-ye tawḥîd* (q.v.)
- KHOMEYNI, Rûḥollâh, *Manshûr-e rûḥâniyyat*, Téhéran, Mo'assese-ye tanzîm-o nashr-e âthâr-e Emâm Khomeyni, 1369hs/1990.
- KHOMEYNI, Rûḥollâh, *Miṣbâḥ al-hidâya ilâ l-khilâfa wa l-wilâya*, Téhéran, Mo'assese-ye tanzîm-o nashr-e âthâr-e Emâm Khomeyni, 1372hs/1993; Beyrouth, Mu'assasat al-wafâ', 1403/1983.
- KHOMEYNI, Rûḥollâh, *Mobâreze bâ nafs yâ djeḥâd-e akbar*, Téhéran, Mo'assese-ye tanzîm-o nashr-e âthâr-e Emâm Khomeyni, 1372hs/1992.

- KHOMEYNI, Rûhollâh, *Noqte-ye 'atf*, Téhéran, Mo'assese-ye tanzîm-o nashr-e âthâr-e Emâm Khomeyni, 1369hs/1990.
- KHOMEYNI, Rûhollâh, *Rah-e 'eshq*, Téhéran, Mo'assese-ye tanzîm-o nashr-e âthâr-e Emâm Khomeyni, 1368hs/1989.
- KHOMEYNI, Rûhollâh, *Risâla fi t-talab wa l-irâda*, avec traduction persane et commentaires par S.A.Fehrî, Markaz-e enteshârât-e 'elmî-o farhangî, 1362hs/1983.
- KHOMEYNI, Rûhollâh, *Shâhîfe-ye nûr* (compilation de toutes les interventions publiques de l'Imâm), 22 vol. (réédition revue et complétée en cours), Téhéran, Wezârat-e ershâd-e eslâmî + 1 vol. d'index, Téhéran, Mo'assese-ye tanzîm-o nashr-e âthâr-e Emâm Khomeyni, 1372hs/1993.
- KHOMEYNI, Rûhollâh, *Serr as-şalât* ou *Mî'râdj as-sâlikîn wa şalât al-'ârifîn*, Téhéran, Mo'assese-ye tanzîm-o nashr-e âthâr-e Emâm Khomeyni, 1369hs/1990.
- KHOMEYNI, Rûhollâh, *Sharh du 'â'i s-sahar*, Téhéran, Mo'assese-ye tanzîm-o nashr-e âthâr-e Emâm Khomeyni, 1374hs/1996.
- KHOMEYNI, Rûhollâh, *Sharh-e hadîth-e djonûd-e 'aql-o djahl*, Téhéran, ms. Mo'assese-ye tanzîm-o nashr-e âthâr-e Emâm Khomeyni.
- KHOMEYNI, Rûhollâh, *Ta'liqât 'alâ Sharh Fuşûsî l-hikam wa Mişbâhî l-uns*, Téhéran, Mo'assese-ye pasdâr-e eslâm, 1406/1985.
- KHOMEYNI, Rûhollâh, *Tafsîr-e sûre-ye hamd*, Qom, Daftar-e ent. eslâmî, 1363hs/1984.
- KHOMEYNI, Rûhollâh, *Tchahl hadîth*, Téhéran, Mo'assese-ye tanzîm-o nashr-e âthâr-e Emâm Khomeyni, 1371hs/1992 ; autre édition, sans annotations ni index, Markaz-e nashr-e farhangî radjâ', 1367hs/1988.
- KHOMEYNI, Rûhollâh, *Testament politico-spirituel*, Qom, Daftar-e ent. eslâmî, sd.
- KHORASÂNÎ, Âkhûnd Mollâ Moḥammad Kâzem Harawî, *Kifâyat al-usûl*, Qom, Mu'assasa Âl al-bayt li-ihyâ'î t-turâth, 1409/1989
- KOLAYNÎ RÂZÎ, Abû Dja'far Moḥammad b. Ya'qûb, *al-Kâfî*, 9 vol. dont 2 vol. pour les *usûl* et 7 vol. pour les *furû'*, éd. 'A.A.Ghaffârî, Téhéran, Dâr al-kutubi l-islâmîyya, 1363hs/1984⁵.
- LÂÏFÎJÎ, Mollâ Moḥammad Dja'far, *Sharh risâlati l-Mashâ'ir*, éd. S.Dj.Âshtiyânî, Qom, Daftar-e tablîghât-e eslâmî, s.d.².
- MADJLESÎ, Moḥammad Bâqer, *Biḥâr al-anwâr*, 110 vol., Téhéran, Maktabat al-islâmîyya, 1372/1957³.
- MADJLESÎ, Moḥammad Bâqer, *I'tiqâdât*, repr. offset, s.l., 1321/1903
- MADJLESÎ, Moḥammad Bâqer, *Mer'ât ol-'oqûl*, Dâr al-kutub al-islâmîyya, 1363hs/1984
- MAZANDERÂNÎ, Îlâ'eri, *Hekmat-e Bû 'Alî Sinâ*, 3 vol., Téhéran, Sahâmî, 1377/1958.
- MODJÂHED, Ahmad, (éd.), *Madjmû'e-ye âthâr-e fârsî-ye Ahmad-e Ghazzâlî*, Univ. de Téhéran, 1370hs/1992².
- MOḤAMMADÎ GÎLÂNÎ, *Esm-e mosta'thar dar wasîyyat-e Emâm-o za'im-e akbar*, Mo'assese-ye tanzîm-o nashr-e âthâr-e Emâm Khomeyni, 1369hs/1990
- MOKHTÂRÎ, Redâ, *Simâ-ye farzânegân*, Qom, Daftar-e tablîghât-e eslâmî, 1369hs/1990.
- MOLLÂ ŞADRÂ, voir SHIRÂZÎ, Şadr ad-dîn
- MOTÂHHARÎ, shahîd Morteçâ, *Khadamât-e motaqâbel-e eslâm-o Irân*, Qom, Şadrâ, 1370hs/1991¹⁶.
- NARAGHI, Eḥsan, *Enseignement et changement sociaux en Iran, VII^e-XX^es.*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1992.
- NU'MÂNÎ, Ibn Abî Zaynab, *K. al-ghayba*, éd. 'A.A.Ghaffârî, Téhéran, 1397/1977.
- QAYŞARÎ, Dâwûd b. Maḥmûd, *Rasâ'il*, éd. S.DJ.Âshtiyânî, Presses de l'Université de Mashad, 1357hs/1978.
- QAYŞARÎ, Dâwûd b. Maḥmûd, *Sharh Fuşûsî l-hikam*, Qom, Bîdâr, sd.

- QAZWĪNĪ, Sayyed Abū l-Ḥasan Raff'ī, *Madjmū'e-ye rasā'el-o maqālāt-e falsafī*, éd. Gh.-H.Reçdānejād, Téhéran, éd. az-Zahrā', 1367hs/1989.
- QOMĪ, 'Abbās, *Mafāiḥ al-djinān*, Téhéran, Oswe, sd.
- REDĀNEJĀD, Gholām-Ḥosayn, *Ḥakām-e Sabzewāri*, Téhéran, Sanā'ī, 1371hs/1993.
- Robert (Le), dictionnaire alphabétique et analogique, 7 vol., Paris, 1981.
- RŪHĀNĪ, Sayyed Ḥamīd, *Barresi-ye taḥlīlī-ye nehdat-e Emām Khomaynī*, vol. I, Qom, Dār al-fikr, 1358hs/1979⁴ (1356/1977¹).
- SABZEWĀRĪ, Ḥādġ Mollā Hādī, *Sharḥ al-manzūma* ou *Sharḥ ghīrari l-farā'id*, éd. partielle accompagnée des commentaires de M.Haydadġi et M.T.Āmolī :
- première partie, métaphysique générale, éd. M.Moḥaqeq et T.Lzutsu, Publ. Univ. Téhéran, 1369hs/1991² ;
 - deuxième partie, théologie rationnelle, éd. M.Moḥaqeq, ml., 1368hs/1990.
- ŞADDOQĪ SOHA, Manūtechr, *Tāriḫ-e ḥokamā'-o 'orafā'-ye mota'akḫher bar Şadro l-mota'allehīn*, Téhéran, Andjoman-e eślāmī-ye ḥekmat-o falsafe-ye Irān, 1359hs/1980.
- ŞAFFĀR QOMĪ, Abū Dġā'far Muḥammad b. Ḥasan, *Başā'ir ad-darādġāt*, Qom, Maktabat Āyatollāh al-uẓmā Mar'ashī Nadġafī, 1404/1983.
- ŞĀHĀBĀDĪ, Moḥammad 'Alī, *Rashaḥāt al-bihār*, Téhéran, Nehdat-e zanān-e mosalmān, 1360hs/1982.
- ŞĀHĀBĀDĪ, Moḥammad 'Alī, *Shadharāt al-ma'āref*, Téhéran, Nehdat-e zanān-e mosalmān, 1360hs/1982 (très mauvaise édition).
- ŞĪRĀZĪ, Qoṭb ad-dīn Moḥammad b. Mas'ūd, *Sharḥ Ḥikmati l-ishrāq*, Qom, Bidār, sd.
- ŞĪRĀZĪ, Şadr ad-dīn (Mollā Şadrā), *al-Asfār* ou *al-Ḥikmat al-muta'āliya fi l-asfār al-arba'ati l-aqliyya*, 9 vol., Qom, Moştāfawī, 1368hs/1989.
- ŞĪRĀZĪ, Şadr ad-dīn (Mollā Şadrā), *K. al-Mashā'ir*, accompagné d'une version persane, éd. et trad. du texte arabe par H.Corbin, Téhéran-Paris, A.Maisonncuve, 1984² (1964¹).
- ŞĪRĀZĪ, Şadr ad-dīn (Mollā Şadrā), *ash-Shawāhid ar-rubūbiyya*, éd. S.Dġ.Āshtiyānī, Presses de l'Univ. de Mashhad, 1346hs/1968.
- ŞĪSŪSITĀRĪ, Qāḡī Nūr Allāh, *Madġālis al-mu'minīn*, Téhéran, Eślāmiyye, 1354hs/1975.
- TĀBARSĪ, Abū 'Alī Faḡl b. Ḥasan, *Madġma' al-bayān*, éd. S.H.Rasūlī Maḥallātī, Téhéran, Maktabat al-'ilmiyya al-islāmiyya.
- TĀBĀTABĀ'Ī, 'Allāme Moḥammad Ḥosayn, *Bidāyat al-ḥikma* et *Nihāyat al-ḥikma*, édités ensembles ou séparément, Qom, Mu'assasat an-nashri l-islāmī, sd.
- TŪSĪ, Naşr ad-dīn Moḥammad b. Moḥammad, *Sharḥ al-Ishārāt*, voir Ibn-Sīnā, *al-Ishārāt*.
- UŞTĀDĪ, Riḡā, *Kutub al-Imāmi l-Khumaynī*, Téhéran, Sāzmān-e tablġhāt-e eślāmī, 1414/1993
- WENSINCK et coll., *Concordances de la tradition musulmanes*, 8 vol., Leyden, Brill, 1936-88.
- YAZDĪ, 'Alī Akbar *Modarres Ḥakamī. Rasā'il ḥikmiyya*, Téhéran, weẓārat-e erşād-e eślāmī, 1365hs/1986².



Index

Index des versets coraniques	519
Index des traductions de textes de l'Imam Khomeyni	521
Index des hadiths et des poèmes	524
Index des noms propres	530
Index des titres d'ouvrages	535
Index des notions et termes techniques	539



Index des versets coraniques

1 : 426	2.138 : 132	6.19 : 253	10.61 : 437
1.1 : 424, 428, 429	2.148 : 299	6.59 : 258, 288, 318	11.56 : 293, 299,
1.1-2 : 449	2.156 : 325, 381	6.73 : 284	305, 467
1.1-5 : 274	2.210 : 78	6.103 : 197	12.40 : 430, 453, 466
1.2 : 319	2.255 : 457	7.26 : 85	13.7 : 449
1.2-4 : 325	2.286 : 246	7.29 : 275, 329	13.9 : 284
1.4 : 330	3.18 : 61	7.54 : 473	13.33 : 270
1.5 : 109, 150	3.47 : 404, 406	7.71 : 430, 453, 466	13.39 : 433
2.1 : 108	3.58 : 230	7.106 : 154, 327	13.43 : 52
2.31 : 415, 477	3.61 : 110	7.143 : 210, 498	14.4 : 310
2.33 : 310	3.103 : 85	7.180 : 271, 358	14.24 : 348
2.72 : 350, 351, 451,	4.7 : 228	8.17 : 448	14.26 : 348
454, 457	4.79 : 441	8.50 : 449	14.34 : 321
2.78 : 350, 351	4.100 : 121, 407	9 : 424	15.9 : 449
2.107 : 330	5.3 : 323	9.94 : 284	15.21 : 300
2.115 : 373, 473	5.64 : 433, 473	9.105 : 284	
2.117 : 404, 406			

16.18 : 321	27.22 : 478	44.3 : 449	61.1 : 353
16.40 : 404, 406	27.38-40 : 297	46.14 : 485	62.1 : 353
16.60 : 271, 404, 473	28.88 : 348, 374,	49.11 : 271	62.5 : 96
16.93 : 449	430, 466	50.16 : 229, 234,	62.8 : 284
17.23 : 314	30.3 : 139	330, 387	64.1 : 353
17.44 : 478	30.7 : 300	51.56 : 260	64.8 : 305
17.82 : 129	30.27 : 404	53 : 400	64.18 : 284
17.84 : 205, 421	32.6 : 284	53.3 : 437	66.8 : 404
17.110 : 284	32.11 : 449	53.7 : 468	72.27 : 312
18.78-82 : 451	32.17 : 485	53.8 : 467	76.1 : 405
18.109 : 258	33.13 : 480	53.8-9 : 276, 277,	76.28 : 434
19.35 : 404, 406	33.72 : 415, 479	472	76.30 : 373, 449, 457
20.9-21 : 498	34.3 : 437	53.9 : 125, 270, 272,	78.2 : 275, 305
20.13 : 478	35.20-1 : 205	273, 275, 301,	79.20 : 404
20.14 : 426	36.1 : 108	303, 304, 308,	79.24 : 442
20.41 : 478	36.77 : 405	415, 416, 443,	85.20 : 434
20.79 : 449	36.81 : 434	467, 471, 480,	88.25 : 479
20.85 : 449	36.82 : 293, 393,	483	88.25-26 : 276, 479
21.23 : 397, 398	404, 406	53.23 : 331, 430,	89.27 : 329
21.30 : 467	38.1 : 108	452, 466	95.4 : 296, 480
21.104 : 329	38.75 : 322	55.26-27 : 348, 468	95.5 : 480
21.107 : 154	39.42 : 449	55.29 : 324, 412, 434	97 : 408, 412
22.73-74 : 446	39.46 : 284	56.24 : 485	97.1 : 269, 408, 413,
23.92 : 284	39.53 : 154	56.79 : 404	449
24.35 : 109, 195,	39.65 : 473	56.85 : 330, 387	97.2 : 307
197, 207, 251,	39.69 : 441	57.1 : 353	97.3 : 307
275, 320, 330,	40.16 : 114, 325,	57.1-6 : 122, 225,	97.5 : 411
351, 373, 402,	328, 331	227	104.6 : 107
404, 424, 438,	40.36 : 449	57.3 : 109, 210, 226,	104.7 : 107, 368
467	40.60 : 104	242, 252, 284,	112 : 122, 225, 227,
24.39 : 466	40.68 : 404, 406	441, 470	263, 267
24.40 : 151, 351, 423	41.53 : 242	57.4 : 210, 242, 373	112.1 : 424
25.45 : 391, 421, 22	41.54 : 387	57.12 : 404	
25.45-46 : 196, 197	42.7 : 331	58.7 : 109, 373	
25.77 : 108	42.11 : 357	59.1 : 353	
26.80 : 349	43.84 : 222, 242,	59.21 : 484	
26.193 : 400, 449	330, 431, 467	59.22 : 284	
27.18 : 478		59.22-24 : 315	
		59.24 : 433	



Index des traductions de textes de l'Imam Khomeyni

Les textes de l'Imam présentés avec double bordure en marge sont signalés ici en gras ; ceux cités dans le corps du texte ou en note sont signalés en italique. Les simples références ne sont pas relevées. Le classement est fait selon l'ordre alphabétique des titres originaux. Le tri par ordinateur place le signe (') qui transcrit le 'ayn avant la lettre (a).

Âdâb as-salât

75 : 119
79 : 71
93 : 132
118-19 : 431
137-39 : 276
181-82 : 416-17
192-95 : 128-29
226 : 497
236 : 326
240 : 425
240-42 : 425-26
242-43 : 316
243-44 : 427
244 : 273
244-45 : 272
246 : 326
247-48 : 327
249-51 : 369
251-52 : 427-28
253 : 498
254 :
254-55 : 403
255-56 : 353
259 : 316
261 : 302
263 : 276, 479
267 : 385
269-72 : 329-31
272-73 : 484
274 : 273
275-76 : 325
292-3 : 295-96
298 : 274, 275
303-304 : 49-50
305 : 253
306-7 : 266
308 : 322
309 : 404
309-10 : 412-13
313 : 222
319 : 449

320 : 450, 458
321 : 413-15
321-24 : 407-9
326-27 : 454-57
330-31 : 409-11
332-33 : 415-16
335 : 410
335-36 : 308, 410
337 : 307
344-45 : 411-12

Âwâ-ye tawhîd (Lettre à Gorbatchev)

10 : 23
11 : 24
11-12 : 24-25

Bâde-ye 'eshq 9-11 : 154-55

Dîwân

39 : 156
83 : 157
88 : 156
116 : 156

Esm-e mosta'thar...

(de Moḥammadi
Gilâni)
39-40 : 239

Kashf al-Asrâr

9 : 23
34 : 23
333 : 86

al-Makâsib al-muharrama

V/168-70 : 144

Misbâh al-hidâya

intr. p.11-12 : 277
intr. p.12 : 115, 119
entrées des chapitres : 118-19

miş. 1 p.13 : 250
miş. 2 p.14 : 250
miş. 3 p.14 : 252
miş. 4 p.14-15 : 253
miş. 5 p.15 : 254
miş. 7 p.16 : 257
miş. 8 p.16-17 : 254
miş. 9 p.17 : 258
miş. 10 p.17 : 262
miş. 13 p.18 : 256,
282
miş. 14 p.18-19 : 282
miş. 15 p.19 : 309
miş. 16 p.19-20 : 315
miş. 17 p.20 : 230,
315
miş. 18 p.20-21 : 315
miş. 20 p.22 : 316
miş. 21 p.22 : 316
miş. 22 p.23 : 257,
317
miş. 26 p.26-27 : 258
miş. 27 p.27 : 269
miş. 28 p.27-28 : 282
miş. 29 p.28 : 282
miş. 30 p.28 : 283
miş. 31 p.29 : 264
miş. 32 p.30 : 288
miş. 35 p.31 : 454
miş. 37 p.32-33 : 455
miş. 40 p.34 : 288
miş. 42-43 p.41-42 :
291
miş. 43 p.36 : 55,
230
miş. 44 p.36 : 269
miş. 45 p.37 : 268
miş. 48 p.39 : 310
miş. 49 p.39 : 310
miş. 51 p.40 : 311
miş. 52 p.40 : 311
miş. 53 p.40-41 : 317
miş. 55-56 p.42 : 311

nûr 1 p.44 : 309
nûr 3 p.44-45 : 260,
420
nûr 4 p.45 : 422, 437
nûr 5 p.45-46 : 292
nûr 6 p.46 : 437
nûr 8 p.46-47 : 438
nûr 9 p.47 : 55
nûr 9 p.47-49 : 438-
439
nûr 9 p.48 : 75, 215
nûr 9 p.49 : 422
nûr 10 p.49 : 76
nûr 10 p.49-50 :
439-40
nûr 11 p.51 : 440-41
nûr 12 p.51-52 :
441-42
nûr 13 p.52-53 :
442-443
nûr 15 p.54 : 385
nûr 16 p.55 : 476
nûr 17 p.55 : 480
nûr 18 p.56 : 480
nûr 19 p.56 : 476
nûr 21 p.57 : 290
maṭla' 4 p.65-66 :
52, 75, 471
maṭla' 6 p.67 : 273
maṭla' 7 p.67-8 : 477
maṭla' 7 p.69 : 49
maṭla' 9 p.70 : 478
maṭla' 10 p.70-71 :
477
maṭla' 10 p.71 : 478
maṭla' 11 p.72 : 476
wamiq 2 p.82 : 480
wamiq 4 p.83 : 323
wamiq 5 p.83-4 : 270
wamiq 7 p.86 : 116
wamiq 12 p.90 : 276,
482
conclusion p.90 : 224

<u>Mobâreze bâ nafs</u>	17-9 : 485	<u>Sharh-e hadîth-e</u>	81-2 : 422
<u>vâ djekâd-e akbar</u>	18 : 483	<u>djonûd-e 'aql-o</u>	84 : 434
37 : 109	20 : 221	<u>djahl</u>	86 : 436
<u>Rah-e 'eshq</u>	21 : 374	4-7 : 131-33	105 : 283
28 : 154	23 : 315, 322	12 : 302	114 : 87
29-30 : 108-9	27 : 322	14 : 432	115-6 : 309
32-5 : 95-96	31-2 : 328-29	14-5 : 435	143-4 : 223
34 : 74	34 : 421, 430	15 : 435	149 : 196
35 : 107, 108	39 : 196	<u>Serr as-salât</u>	152 : 317
<u>Risâla fi t-talab wa</u>	41 : 320	10-3 : 124-26	157 : 162
<u>L-irâda</u>	43-5 : 325-27	19 : 497	168 : 275
11 : 340	52 : 273, 276	38 : 71	176 : 317
19 : 399	56-7 : 404	85 : 318	180 : 116
23 : 399	57 : 49	93-4 : 266-67	184-5 : 406
23-4 : 400	62-3 : 71-72	<u>Ta'liqa 'alâ L-Kifâya</u>	185 : 75
24 : 356, 394	65-6 : 324	88 : 137	190 : 316
29 : 395	66-8 : 323	<u>Ta'liqât 'alâ Sharh</u>	193 : 297
32-3 : 395	67-8 : 483	<u>Fusûsi L-hikam wa</u>	204-5 : 211
43 : 396	69-70 : 253	<u>Misbâhi l-uns</u>	217-8 : 306
45 : 260, 397	69-71 : 483-85	13-4 : 239	229 : 391
47 : 259	71 : 244	15 : 301	239 : 253
57-8 : 445	73 : 281, 301, 321	16 : 325	242-3 : 294
63-4 : 207	75-6 : 298	18 : 264	252 : 313
71 : 446	76-7 : 309	19-20 : 317	256 : 235
73 : 449	77-8 : 312-13	20 : 315	259-60 : 302
75 : 458	83 : 321	21-2 : 320	261-2 : 213
78 : 350	84 : 429	22-4 : 292-93	264 : 222
80-1 : 352	88 : 274	24 : 259	265-6 : 186
82 : 450	94 : 389	25-6 : 212	266 : 232
90 : 352	95 : 320	26-7 : 299	267 : 233
91 : 459	107 : 356	27 : 299	268 : 184
105 : 461	107-14 : 465-70	28-9 : 423	269 : 233
109-10 : 464	109 : 390	29 : 281	271 : 188, 189, 194
112 : 464	109-10 : 391	33-4 : 433	272 : 180
113 : 390	110 : 390, 391	34 : 324	274 : 382
125 : 382, 397	111-2 : 49	40-1 : 314	279 : 261
126 : 465	113 : 392	44 : 405	286 : 198
135 : 348	116 : 242, 421	48 : 314	287-8 : 212
147 : 447	118 : 386	56 : 262	292-3 : 264
152-6 : 140-41	119 : 380	59 : 325	293 : 309
153 : 29, 134	121-2 : 386-87	64 : 388	294 : 245
<u>Sahîfe-ye nûr</u>	126 : 422	64-5 : 304	298 : 438
1/22 : 46, 95	127-9 : 420-21	65-6 : 308	299 : 198
17/250 : 50	128 : 386	66 : 272	301 : 324
<u>Sharh du 'â'i sahar</u>	131 : 299	66-7 : 434	303-4 : 208
3 : 197	133-4 : 347-48	68-9 : 289	304-5 : 262
5 : 110	134-5 : 349		305 : 301
16-19 : 113-15	144 : 304		309 : 314
	153 : 431, 432		
	160 : 480		

Tafstr-e sûre-yeHamd

5-6 : 265
 7 : 280
 9 : 310
 11-2 : 429
 12 : 424
 13 : 310
 16 : 346
 19 : 150
 27-8 : 430
 30 : 150
 32 : 151
 37 : 151
 50-1 : 151
 53-7 : 107-8
 56 : 108
 58 : 210
 59 : 274

66-8 : 283-85

67 : 301

74-5 : 152

77-80 : 208-10

84 : 210

Tahrir al-wasla

II/639 : 146

II/640 : 146

Tchahl hadith

1 : 120

37-8 : 497

191 : 162, 163

192-5 : 224-26

386-9 : 98-101

457 : 359, 496, 497

463-4 : 370

528 : 48, 49

542-3 : 359

544 : 359

546 : 115

562 : 447

586 : 450

587 : 451

598 : 285, 373-74

599 : 385, 451

600-1 : 452

601-2 : 397-98

606-8 : 341-42

609 : 361, 374

610 : 376

611-2 : 381

613 : 394

614 : 339

615-6 : 383-84

617 : 357

618 : 251, 402, 403

624 : 298

625 : 121

626-7 : 227

635 : 415, 473

640-1 : 347

643 : 347

643-4 : 349-50

645 : 444

646-7 : 76

652-3 : 266

653 : 266

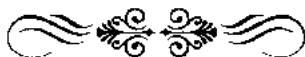
660 : 228

Wasiyatnâme

(Testament)

prologue p.5 : 307

prologue p.8 : 106



Index des hadiths et des poèmes

Les hadiths sont en *gras et italique* ; ils sont en *italique simple* s'il s'agit d'une simple allusion sans citation ; les poèmes sont en *italique simple* ; les points de suspension indiquent que le passage est précédé ou suivi du reste du hadith ou du poème ; les citations commençant par un article sont classées d'après celui-ci ; le tri par ordinateur place le signe (') qui transcrit le 'ayn avant la lettre (a).

'Alî est celui qui fait la séparation entre la réalité et la vanité : 483

'Alî et moi, nous sommes d'une lumière unique : 313

A la demeure du Phœnix, ce n'est point par moi-même que j'y suis venu... : 497

A partir de mon propos, établis un sens... (entretien de l'Imam Šâdiq avec un zindîq, q.v.) : 226

... A supposer que je puisse endurer Ton châtement, comment pourrais-je endurer d'être séparé de Toi : 107

Adam et ceux qui viennent après lui sont sous ma bannière : 472

... Apparent est l'Amant, l'Aimé est son caché : 250

Au seuil de ce maître mage, désormais je reste attaché... : 157

... Aucun des gens du Paradis ne dira donc à une chose "sois !" sans qu'elle ne soit : 443

Auprès de nous [...] se trouve le savoir du Livre tout entier : 485

Autre que Toi aurait-il une apparition que Tu n'aurais pas... : 441

Bienvenue à des gens qui ont accompli le petit djihâd et à qui il reste à accomplir le grand djihâd... : 122

C'est par vous que Dieu a inauguré... : 275-76, 472, 479

Ce bas monde est le lieu de semence de l'au-delà : 71

Celui qui préservera pour ma communauté quarante hadiths... : 120

Celui qui prétend que Dieu est dans quelque chose ou de quelque chose ou sur quelque chose est un associateur : 263

Celui qui prétend que le bien et le mal Lui reviennent ment à propos de Dieu : 352

Celui qui prétend que le bien et le mal sont sans la volonté de Dieu dépossède Dieu de Son pouvoir : 352

Celui qui trouve du bien qu'il loue Dieu, et celui qui trouve autre chose, qu'il ne blâme que lui-même : 349

Certains seront ressuscités sous des formes auprès desquelles les singes et les porcs paraissent beaux : 485

Chasseur du Phœnix nul ne peut l'être... : 250

Comment Te démontrerait-on par ce qui est, en son existence, dépendant de Toi... : 61

Connaissez l'Intelligence et son armée et l'Ignorance et son armée... : 130

Dans le cercle des derviches, de pureté nous n'avons point vu... : 501

Dans les choses sans qu'il y ait mélange et hors d'elles sans qu'il y ait distinction : 235

Des "on dit" et "il dit" de la salle de classe rien n'a résulté... : 155

Descente du Coran selon sept lettres (allusion) : 408

Dieu [...] a attaché à Ses serviteurs certains de Ses noms avec une différence de sens... : 365

Dieu a créé Adam à Son image : 473

Dieu a créé la Volonté par elle-même, puis Il a créé les choses par la Volonté : 373, 425, 435, 466

- Dieu a créé les choses dans l'obscurité, puis il a répandu sur elles de Sa lumière* : 468
- Dieu a deux arguments envers les gens...* : 218
- Dieu a fait le lieu sans qu'Il ait de lieu* : 263
- Dieu a soixante-dix mille voiles de lumière...* : 468
- [Dieu est] l'unique Un [...] ; l'homme [...] n'est pas un [...] il est une chose une par assemblage* : 365
- Dieu [...] est trop miséricordieux envers Ses créatures pour les contraindre [...] et trop puissant pour vouloir [...] sans que ce ne soit* : 447
- [Dieu] est une chose par la réalité de la chose...* (entretien de l'Imam Šâdiq avec un zindîq, q.v.) : 189
- Dieu [...] était de toute éternité, le savoir étant Son Essence...* : 285, 340–41, 372, 375
- ... Dieu [...] était et ne parlait pas* : 357
- Dieu était et nulle chose avec Lui* : 294
- Dieu était et rien d'autre que Lui [...] et Il savait de toute éternité ce qui allait être...* : 383
- Dieu [...] était éternellement sans lieu ni temps et Il est maintenant tel qu'Il était...* : 235
- Dieu le Très-haut a créé mille milliers de mondes et mille milliers d'Adam...* : 468
- Dieu le Très-haut n'a pas de signe qui soit plus grand que moi...* : 305
- Dieu possède cent miséricordes ; Il en a fait descendre une seule [parmi les créatures] ; Il a laissé quatre-vingt dix-neuf miséricordes pour plus tard, par lesquelles Dieu fera miséricorde à Ses serviteurs le jour de la Résurrection* : 370
- ... Dieu pouvait et savait de toute éternité puis Il a voulu* : 356
- Dieu S'est manifesté à Ses serviteurs dans Sa parole, mais ils ne voient pas* : 404
- Dieu [...] savait qu'il y aurait à la fin des temps des gens profonds...* : 122, 225
- [Dire que Dieu est une chose] Le met en dehors des deux limites, la limite du dépouillement [de tout attribut] (ta'tîl) et la limite de l'assimilation [aux créatures] (tashbîh)* : 188
- [Donner] à chaque réalité le droit qui lui est dû* : 447
- Du 'â' as-saḥar* : 112–15
- Du 'â' as-simât (extraits)* : 297, 425
- ... Ecarte donc de Dieu la neutralité et l'assimilation...* : 357
- En toute chose est un signe Qui indique qu'Il est un* : 336
- En vérité Dieu est Savoir sans ignorance, Vie sans mort, Lumière sans obscurité* : 373
- Ensuite a été révélée la Wilâya...* : 323
- Entre moi et Toi, ce qui me gêne c'est moi...* : 469
- Entretien de l'Imam Šâdiq avec un zindîq* : 189, 226, 245–47
- Et la terre a resplendi de votre lumière* : 441
- Et le fait que tout est un Signe du Majestueux* : 365
- Eteins la lampe, car le matin a lui* : 74, 480
- Gardez-vous de réfléchir sur Dieu...* : 225
- Gloire à Celui dont la miséricorde s'étend à Ses amis dans l'intensité même de Sa vengeance...* : 322
- Il a envoyé 'Alî en mission avec chaque Prophète secrètement et avec moi ouvertement* : 269
- ... Il aime et est satisfait sans qu'il y ait sensibilité et Il déteste et est en colère sans qu'il y ait désagrément* : 404
- ... Il dit mais ne prononce pas, préserve mais ne Se préserve pas, veut mais ne nourrit pas d'intention...* : 404
- ... Il énonce sans langue ni glotte et entend sans tympan ni organes...* : 404

- Il était dans une Nébulosité* : 263
- Il m'a été donné les paroles synthétiques* : 413
- ... Il n'a pas de semblable, ni de pareil, ni d'égal...* : 271
- Il n'est de puissance et de pouvoir que par Dieu* : 457
- ... Il n'est pas d'autre voile entre Lui et Ses créatures que Ses créatures : Il s'est voilé sans voile...* : 236
- Il n'est pas en quelque chose ni sur quelque chose et [...] Il n'a pas créé de lieu pour là où Il est* : 263
- Il n'est pas installé dans les choses [...] ni éloigné d'elles...* : 235
- Il n'est pas proche des choses par adhésion, ni éloigné d'elles par séparation* : 235
- Il n'est pas voilé, de sorte qu'il serait englobé* : 236
- Il n'est que trois savoirs : un signe solide, une prescription juste ou une pratique établie...* : 98
- Il ne s'insère pas dans les choses et n'est point hors d'elles non plus...* : 404
- Il vous faut avoir la religion des vieilles femmes* : 219
- ... Illumine les regards de nos cœurs par l'éclat d'un regard vers Toi...* : 110
- Ils ne se sépareront pas jusqu'à ce qu'ils viennent à moi au Bassin [paradisique]* : 413
- ... Ils ont dit : "Il a fini l'affaire et Il n'ajoute donc rien ni ne diminue"...* : 433
- Intérieur aux choses non pas comme une chose à l'intérieur d'une autre...* : 235
- J'ai été suscité pour accomplir les nobles caractères* : 121
- J'enseigne une tradition à quelqu'un, puis il [...] la rapporte [...] et [...] je rends licite de le maudire...* : 355
- J'étais intérieurement avec les Prophètes et ouvertement avec l'Envoyé de Dieu* : 269
- J'étais Prophète alors qu'Adam était entre l'eau et la glaise* : 472
- J'étais un trésor caché ; J'aimai à être connu...* : 260, 262
- Je cherche refuge par Toi contre Toi* : 427
- Je laisse parmi vous les deux trésors : le Livre de Dieu et ma parenté, les gens de ma demeure, car ils ne se sépareront pas jusqu'à ce qu'ils viennent à moi au Bassin* : 414
- Je n'ai pas vu une chose sans voir Allâh avant elle, après elle et avec elle ou en elle* : 316
- Je pars à l'assemblée des amants et sans doute j'y trouverai...* : 501
- Je suis celui de vous qui connaît le mieux son Seigneur* : 169
- Je suis la cité du savoir et 'Alî en est la porte* : 118
- Je suis la Tablette et je suis le Calame...* : 313
- Je suis le point sous [la lettre] bâ* : 273
- ... L'acte est acte de Dieu lors même qu'il est notre acte* : 448
- L'Amie n'a pas passée la porte et ma vie touche à sa fin...* : 156
- ... L'argument entre les serviteurs et Dieu, c'est l'intelligence* : 218
- L'échanson, coupe à la main, a éveillé mon âme...* : 156
- L'élite de ses fidèles dans sa religion* : 504, 508
- ... L'esprit du fidèle est en contact plus étroit avec l'Esprit de Dieu que le rayon du soleil avec le soleil* : 299
- [L'homme n'était pas [chose] déterminée ni existenciée* : 405
- [L'homme] était déterminé mais pas mentionné* : 405
- La demeure de 'Alî et Fâtîma...* : 410
- La jambe des argumenteurs est de bois...* : 386, 497
- ... La lumière ce sont les Imams de la famille de Muḥammad...* : 305
- ... La lumière de l'Imam dans le cœur des fidèles est plus intense que le soleil brillant en plein jour...* : 305

- ... *La lumière dont Il a créé Muḥammad et 'Alī...* : 474
La meilleure adoration est de s'adonner à la réflexion sur Dieu... : 225
La meilleure adoration, c'est la connaissance de Dieu : 161
La mère des idoles est celle de votre "moi" : 234
La pauvreté est ma gloire : 308
La perfection de la pureté de la foi c'est d'écarter de Lui les attributs... : 253, 317, 372
... *La perfection de la religion fut par la wilāya de 'Alī fils d'Abū Tālib* : 324
La prédétermination n'est-elle pas un des secrets de Dieu [...] seuls en ont connaissance Dieu et l'unique solitaire... : 454
La première chose créée par Dieu est ma lumière ou mon esprit : 474
La prière, c'est le service divin : 105
La Prière rituelle est l'ascension du fidèle : 123
La Prière rituelle est l'offrande sacrificielle de tout homme pieux : 123
La Réalité c'est le dévoilement des éclats de la Majesté... : 74
La Réalité et Sa parole ne sont unifiées Que par ce autour de quoi tourne l'unité : 336
La religion de l'amant est distincte de toute autre : 386, 509
La satisfaction de Dieu, c'est notre satisfaction à nous, Gens de la Demeure : 509
La servitude est un joyau dont le fond est la Seigneurie : 127
La terre s'est déchirée entre [Āṣif] et Saba' [...] puis la terre s'est redéployée en moins d'un clin d'œil : 297
La voie, c'est le Commandeur des Fidèles... : 306
Le bien est en Tes deux mains et le mal ne se rapporte pas à Toi : 453
... *Le comment n'est que pour la créature dotée d'un comment* : 364
Le Coran est unique de la part d'un unique : 408
Le jeûne est pour Moi et c'est Moi qui en suis la récompense : 141
... *Le meilleur service divin est la prière* : 105
... *Le mouvement est une qualité adventée par l'activité* : 357
Le Nom de Dieu est autre que Lui, et toute chose à quoi s'applique le nom de chose est créée, sauf Dieu : 263
... *Le nom "savant" rassemble le Créateur et la créature et le sens diffère...* : 364
Le Nom suprême de Dieu... : 297-98
Le plus juré de tous tes ennemis est ton "moi"... : 150
Le principe de toute faute [est l'amour de ce bas-monde] : 150
Le Qā'im a deux occultations [...] pendant la seconde, seuls connaissent l'endroit où il se trouve l'élite de ses fidèles dans sa religion : 504
Le retour des créatures est vers vous... : 275-76, 479
Le rossignol du Paradis vers l'Amie n'avait pas de voie... : 156
... *Le Savoir [...], l'Ouïe [...], la Vue [...], le Pouvoir étant Son Essence...* : 341, 342, 375
Le Tout-miséricordieux pour toute Sa création, le Très-miséricordieux pour les fidèles en particulier : 325
Le vers le plus véridique qu'aient dit les Arabes... : 196
Les attributs se perdent en Toi... : 253, 372, 308
Les choses sont toutes égales pour Lui sous le rapport du savoir... : 330
Les comptes [...] seront serrés à la mesure de l'intelligence... : 219
Lorsque Dieu le Très-haut créa l'Intelligence... : 476-78
Lui (huwā) est un nom allusif désignant un absent... : 267
- man ādhā waliyy^{an} li ādhantuhu bi-l-ḥarb* : 70
Me connaître par la lumière c'est connaître Dieu... : 270
Mes proches amis sont sous Mes dais, nul autre que Moi ne les connaît : 407

- Mettez-nous en dessous de la Souveraineté et dites à notre propos ce que vous voulez* : 271, 303
- Moi, muet qui a vu, et le monde qui est sourd...* : 252
- Mon démon s'est soumis entre mes mains* : 453
- Mon serviteur [...] se rapproche de Moi [...] jusqu'à ce que Je l'aime ; dès lors que Je l'aime, Je deviens l'ouïe par laquelle il entend...* : 473
- Multiplés sont nos expressions alors que Ta beauté est une* : 468
- Munâdjât sha'bâniyya (extrait)* : 110
- ... *N'eut été nous, Dieu n'aurait créé ni Adam [...], ni Eve, ni le Paradis...* : 474-75
- Ne réfléchissez pas sur l'essence de Dieu* : 224
- Nous avons des états avec Dieu où Lui est Lui et nous sommes nous et Lui est nous et nous sommes Lui* : 273, 303
- ... *Nous étions dans une ombre verte auprès de notre Seigneur, sans qu'il y ait personne d'autre que nous...* : 472
- ... *Nous ne Le qualifions pas de cette ouïe que nous comprenons comme étant dans la tête...* : 364
- Nous ne l'avons pas connu comme il se doit...* : 250
- Nous sommes [...] les plus beaux Noms...* : 271, 425, 429
- Nous sommes des néants qui se montrent êtres...* : 410
- Nous sommes la voie directe* : 306
- Nous sommes le lieu où est déposé le secret de Dieu...* : 304
- Nous sommes, moi et 'Alî, d'un arbre unique* : 313
- Nous sommes, moi et 'Alî, les parents de cette communauté* : 314
- ... *Nous sommes tous une seule lumière* : 276
- ... *Nul lieu n'est vide de Lui, nul lieu ne Le contient et Il n'est installé en aucun lieu...* : 210, 236, 330
- Ô Caché dans Son apparition et Apparent dans Son occultation...* : 236, 252
- Ô fils d'Adam, J'ai créé les choses pour toi et Je t'ai créé pour Moi* : 478
- ... *Ô fils d'Adam, par Ma volonté tu as été celui qui vent...* : 451
- Ô Hâféz bouleversé par l'amour, puisque tu parles d'unité...* : 469
- Ô Illuminateur de la lumière ! Ô Instaurateur des ténèbres et de la lumière* : 195
- Ô mon Dieu, je Te demande par le plus grand de Tes Noms... (v. du 'â' as-sahar)* : 317
- Ô Occulté dans Son apparition et Apparent dans Son occultation et dissimulation* : 440
- Ô Tout-miséricordieux de ce monde et Très-miséricordieux de l'autre* : 325
- Ô Tout-miséricordieux et Très-miséricordieux de ce monde et de l'autre* : 326
- Où donc demeures-tu et quelle terre aride ou fertile te porte-elle...* : 503
- Où donc est le seuil de Dieu [...] le visage de Dieu [...] la corde tendue...* : 472
- Où ? est une question concernant le lieu, or Dieu était sans lieu* : 263
- Par Dieu. Muḥammad [...] fait partie de ceux de Ses serviteurs qu'Il a agréés* : 312
- Par la lumière de Ta face par laquelle s'illumine toute chose* : 196
- [Par tout Nom] que Tu T'es réservé dans Ton savoir occulte* : 298
- ... *Parler de Dieu ne fait qu'augmenter la perplexité* : 225
- Parmi les gens, seul un menteur peut prétendre avoir réuni tout le Coran tel qu'il a été révélé...* : 485
- Personne d'autre que les Remplaçants ne peut prétendre que l'ensemble du Coran [...] se trouve auprès de lui* : 485
- Point de différence entre eux et Toi, si ce n'est qu'ils sont Tes serviteurs et créatures...* : 272, 303, 480

- Pour rien de ce que Je fais Je n'hésite comme J'hésite pour la mort du fidèle : il déteste la mort et Je déteste lui faire du mal** : 450
- Prétentieux qui voulut venir où l'on contemple le secret...** : 386
- Proche dans Son élévation et élevé dans Sa proximité** : 198
- Proche des choses sans en être revêtu, loin d'elles sans en être distinct** : 235
- Puis Dieu [...] lui révéla : "récite, ô Muhammad, l'identité de ton Seigneur [...]" : « Dieu est Un...** : 412
- ... **Puis Dieu révéla : "récite « en vérité Nous l'avons fait descendre » car c'est ton identité et celle des gens de ta demeure...** : 412
- ... **Puis lorsqu'il advint les choses et que le connaissable fut, de Sa part, le savoir se posa sur le connaissable...** : 341, 375, 376, 383
- Qui se connaît lui-même connaît son Seigneur** : 256
- ... **Sa parole [...] c'est Son acte** : 404, 409
- S'Il était dans un lieu Il serait adventice...** : 263
- S'il ne restait que deux hommes sur terre, l'un des deux serait l'Imam** : 503
- Seul connaît le Coran celui à qui il a été adressé** : 106, 416
- Si Ahmad déployait son aile majestueuse...** : 484
- Si l'Imam était enlevé de la terre un seul instant, elle engloutirait ses habitants...** : 503
- Si vous descendiez à une corde jusqu'à la terre inférieure, vous tomberiez sur Dieu** : 210, 222, 431
- Son savoir des morts du passé est comme Son savoir des vivants subsistants...** : 387
- Souverain absolu, Il l'est en permanence...** : 93, 215, 252
- Ton apparition est par moi et mon existence de Toi...** : 470
- Tu as dis quelque chose d'impossible [...], interrogeant sur le lieu alors qu'Il n'a pas de lieu** : 263
- Tu es tel que Tu T'es Toi-même loué** : 427
- Tu es toi-même ton propre voile, Héféz, ôte-toi donc du milieu** : 467
- Tu m'as interrogé [...] sur l'unicité divine...** : 357
- Tu n'as pas établi pour Tes créatures de voie pour Te connaître si ce n'est par l'incapacité à Te connaître** : 250
- [Un mois durant lequel vous êtes appelés] à être les hôtes de Dieu** : 149
- Un nœud s'est défait de la tresse emmêlée de l'Aimée...** : 156
- Une Essence une, hors quoi il n'était rien...** : 250



Index des noms propres

Sont relevés ici les noms de personnes et de lieux dont il est fait état dans le corps du texte ou dans les notes. Les noms d'auteurs des références bibliographiques ne sont pas pris en compte. Le tri par ordinateur place le signe (') qui transcrit le 'ayn avant la lettre (a).

- 'Abd al-'Azîm Ḥasanî (sanctuaire de — à Rey) : 83
- 'Alî b. Abî Tâlib Amîr al-mu'minîn, le premier Imam : 106, 107, 109, 110, 118, 122, 162, 227, 234, 253, 263, 268, 269, 270, 273, 275, 304, 313, 316, 317, 323, 371, 404, 410, 417, 454, 470, 474, 482, 484 ; racine de l'arbre *Tûbâ*, réalité du Lotus de la limite et Compagnon suprême dans la station « ou plus près » : 277
- 'Alî b. al-Ḥusayn as-Sadjjâd Zayn al-'âbidîn, le quatrième Imam : 105, 122, 225, 250, 253, 371
- 'Alî b. Muḥammad an-Naqî, le dixième Imam : 39, 330, 365
- 'Alî b. Mûsâ ar-Ridâ, le huitième Imam : 22, 115, 123, 263, 365, 433, 451
- 'Alîkhân, *Sayyed* : 106
- 'Arafâ : 61, 106
- 'Ashûrâ', commémorations du deuil du martyr de Karbalâ : 83
- 'Aşşâr, *Sayyed Kâzem* : 47, 82, 93
- 'Attâr, Farîd ad-dîn : 72, 93, 252
- 'Erâqî, Fakhr ad-dîn : 250
- Abbâsides : 22
- Abraham : 137, 298, 349, 411, 484
- Abû Başîr : 352
- Abû Djahl : 169
- Abû l-'Atâhiya : 336
- Abû l-Hudhayl : 339
- Adam : 119, 122, 124, 127, 131, 298, 310, 474, 477, 493
- Adib-e* Tehrânî, Moḥammad 'Alî : 42
- Aḥmad Khomeyni, fils cadet de l'Imam Khomeyni : 153
- Aḥmadâbâdî, Moḥammad Şâdeq : 46
- Aḥsâ'i, *Shaykh Aḥmad* : 68, 106, 167, 171, 186
- Algar, Ḥamîd : 17, 46
- Almâsî, Moḥammad Taqî : 66
- Amîr-Moezzi, Moḥammad Ali : 504, 505, 508
- Âmolî, Ḥaydar : 213
- Âmolî, Moḥammad Taqî : 64, 93
- Âmolî, *Sayyed Ḥaydar* : 74
- Anşâri Hamadânî, *Shaykh* : 89
- Anşâri, *Khwâdje 'Abd Allâh* : 87, 95
- Anşâri, *Shaykh Mortadâ*, rénovateur des *uşûl* : 82, 92
- Ârâk : 42, 44
- Ardestânî, Moḥammad Şâdeq : 66, 70, 80, 81
- Aristote : 161, 342
- Aristote (pseudo-Aristote, en réalité Plotin) : 477
- Arnawî, Serâdj ad-dîn Maḥmûd b. Abî Bakr : 42
- Asâdâbâdî dit Afghânî, Djâmâl ad-dîn : 84
- Ash'arî, Abû l-Ḥasan : 168, 221, 335, 339, 371
- Ashkewarî Reshtî, *Mirzâ Hâshem* : 69, 70, 82, 83, 87
- Âshtiyânî, *Mirzâ Aḥmad* : 69, 82
- Âshtiyânî, *Mirzâ Ḥasan* : 82
- Âshtiyânî, *Mirzâ Mahdî* : 82
- Âshtiyânî, *Sayyed Djalâl ad-dîn* : 16, 33, 47, 65, 68, 70, 82, 87, 95, 115, 242, 455, 493, 498
- Âşif b. Barkhiyya : 297
- Azrael, l'Ange de la mort : 329, 484
- Badî' al-Molk *Mirzâ 'Emâd ad-Dawle* : 46
- Bâdkûbe'i, *Sayyed Ḥosayn* : 47
- Bahâ' ad-dînî, *Sayyed Moḥammad Bâqer* : 45, 87
- Bahârî, Moḥammad : 93
- Bahr al-'olûm, Mahdî : 72
- Balqîs : 297
- Berque, Jacques : 18
- Bîdâbâdî, Moḥammad : 67, 80, 81, 92
- Bokhârî : 219
- Borsa : 146
- Borsî, Radjab : 74
- Borûdjerdî, Grand Ayatollah fondateur d'une école de *uşûl* dite école de Qom : 45, 94, 98, 144, 152, 237

- Carré, Olivier : 18
 Chittick, William : 76
 Chodkiewicz, Michel : 76, 262
 Corbin, Henry : 16, 37, 47, 50, 65, 67, 68, 69, 106, 119, 164, 182, 186, 213, 215, 498, 499, 502, 507

 Dabashi, Hamîd : 18, 46
 Dâmâd, Moḥammad Bâqer *Mîr* : 221, 435, 459
 Dâmâd, *Sayyed Moḥammad* : 45
Dâr al-fonûn, première école polytechnique de Téhéran : 47
 Dârâbî, Shâh Moḥammad : 66
 Dashtakî, Şadr ad-dîn : 60, 63
 Dawwânî, Djalâl ad-dîn : 63
 Dehkordî, *Sayyed Abû l-Qâsem* : 46
 Descartes : 190
 Dezfûlî, Şadr ad-dîn : 92
 Dhahabiyya (*silsila* —) : 66, 81, 89
 Dja'far b. Moḥammad as-Şâdiq, le sixième Imam : 96, 105, 124, 130, 161, 189, 245, 246, 263, 271, 298, 299, 304, 316, 330, 352, 355, 356, 357, 358, 372, 373, 375, 383, 405, 433, 447, 466, 472, 474, 485, 505
 Djâmî, Abd ar-Rahmân : 82
 Djandî, Mo'ayyad ad-dîn : 73
 Djawâdî Âmolî, 'Abd Allâh : 47, 153, 500
 Djawâliqî, Hishâm Ibn Sâlim : 354
 Djelwe, *Sayyed Abû l-Ḥasan* : 46, 68, 69, 83
 Djilî, 'Abd al-Karîm : 258
Djûlâ, Mollâ Qolî dit — : 91-92, 507
 Djunayd Baghdâdî : 235
 Djurdjânî, *Mîr Sayyed Sharîf 'Alî b. Moḥammad* : 170

 Esfahâni, Abû l-Ḥasan : 146
 Esfahânî, *Mîrzâ Mahdî* : 63
 Esfahânî, Mollâ Esmâ'îl *wâhid al-'ayn* : 67
 Esfahânî, *Shaykh Moḥammad Ḥosayn* : 93, 399
 Eve : 474

 Fanârî : voir Ibn Fanârî
 Fârâbî : 25, 167
 Fath 'Alî Khân Qâdjâr : 68
 Fâtima, fille du Prophète : 38, 106, 110, 410
 Fâtima *ma'sûma*, sœur du huitième Imam : 88
 Fâtima Tabâtabâ'î, femme de *Aḥmad Khomeynî* : 153

 Fayḍ Kâshânî, Moḥsen, élève et gendre de Mollâ Şadrâ : 49, 50, 66, 67
Fayḍiyye, madrasa de Qom : 47, 48, 86, 88, 96, 98, 142, 153
 Fehrî, *Sayyed Aḥmad* : 49, 88, 104, 115, 137
 Frères musulmans : 18

 Gabriel, l'Ange : 106, 231, 407, 408, 412, 449, 450, 482, 484
 Ghazâlî, Abû Hâmid Moḥammad : 133
 Gilânî, Mollâ Mihrâb : 92
 Gilson, Etienne : 164, 171, 191
 Gimaret, Daniel : 16, 201, 279, 448
 Gorbatchev : 24
 Grèce, Grecs : 50

 Ḥâ'erî Mazanderânî : 64
 Ḥâ'erî Yazdî, *Shaykh 'Abd al-Karîm* : 44, 45, 47, 461
 Ḥaddâd, *Sayyed Hâshim* : 93
 Ḥâfez Shîrâzi : 72, 386, 469, 497
 Ḥakamîzâde, 'Alî Akbar : 86
 Ḥallâdj, Ḥusayn b. Manşûr : 21, 71, 72, 469
 Hamadânî, Ḥosayn Qolî : 91, 93
 Hâmân : 449
 Ḥamûye, Sa'd ad-dîn : 73
 Ḥasan b. 'Alî al-Mudjtabâ, le deuxième Imam : 110, 411, 484
 Ḥasan b. 'Alî al-'Askarî, le onzième Imam : 39
 Ḥasanzâde Âmolî, Ḥasan : 47
 Haydadjî, Moḥammad : 48, 64
 Hazin Lâhidjî : 81
 Heidegger, Martin : 31
 Ḥillî, *Allâma* — : 41
 Ḥillî, *Mohaqqeq-e* — : 143
 Hishâm Ibn al-Ḥakam : 354
 Homâ'î, Djalâl ad-dîn : 82
 Horten, Max : 50
 Ḥusayn b. 'Alî Sayyid ash-shuhadâ', le troisième Imam : 21, 22, 61, 106, 110, 411, 441, 484

 Ibn 'Abbâs, le compagnon : 260
 Ibn 'Aqil : 40
 Ibn 'Arabî, Muḥyi d-dîn : 15, 16, 26, 27, 28, 54, 57, 63, 69, 72, 73, 75, 76, 87, 116, 117, 119, 123, 213, 217, 249, 250, 254, 259, 262, 264, 270, 297, 319, 320, 326, 340, 347, 382, 405, 406, 421, 425, 434, 436, 438, 471, 473, 488, 490, 498, 501

- Ibn Abi Djumhūr Ahsá'i : 74
 Ibn al-Hasani l-'Askari, le douzième Imam et Mahdi attendu : 37, 39, 85, 90, 92, 236, 252, 272, 303, 440, 456, 472, 504, 506, 507, 509
 Ibn Fanári, Hamza : 29, 54, 73, 119, 184, 222, 230, 231, 232, 235, 262, 301, 385
 Ibn Hishâm, auteur du *Mughni l-labib* : 40
 Ibn Kamûna : 61, 241
 Ibn Khalîkân : 129
 Ibn Mâlik, Muḥammad b. 'Abd Allâh, auteur de la *al-fyya* : 40
 Ibn Miskawayh : 95, 133
 Ibn Rushd : 167
 Ibn Sînâ, Abû 'Alî : 25, 27, 48, 49, 61, 63, 64, 69, 120, 167, 376, 377, 477
 Ibn Tâwûs, Sayyed Radî ad-dîn : 105
 Îdjî, Qâdî Aḍud ad-dîn : 138, 170, 401
 Isaac, le Prophète : 298
 Ismael, le Prophète : 298
 Ispahan : 46, 47, 65, 67, 68, 81, 82, 83, 84
 Isrâfil, l'Ange : 450, 484
 Isuzu, Toshihiko : 23

 Jésus : 110, 129, 298, 484
 Jonas, le Prophète : 438

 Kaaba : 124, 127, 398 ; Kaaba du coeur : 467
 Kalbâsi : 70
 Kamerra'i, Khalîl : 46
 Karbalâ'i, Ahmad — *wâhid al-'ayn* : 93
 Kâshânî, 'Abd ar-Razzâq : 73, 87, 95, 270
 Kâshânî, Bâbâ Afḍal : 125
 Kashunîrî, Sayyed Mortadâ : 93
 Kâtîbî Qazwînî, Nadjim ad-dîn 'Alî dit : 41
 Kermânshâhî, Mirzâ Ḥasan : 48, 69, 70, 87
 Khalîl : 129
 Khân Marwî, madrasa — à Téhéran : 68
 Khatîb Dimashq, Djalâl ad-dîn M.b.'AR. Qazwînî dit — : 42
 Khiḍr : 451
 Khomeyn : 39, 40
 Khomeynî, Ahmad, fils cadet de l'Imam Khomeyni : 87
 Khomeynî, Mostafâ, défunt fils aîné de l'Imam Khomeyni : 16
 Khorâsân : 68
 Khorâsân, école du — : voir gnose, s.v.
 Khorâsânî, Hâshem : 145
 Khorâsânî, Muḥammad Kâzem dit *Âkhund-e* — : 44, 83, 135, 137, 461
 Khorravi : 107

 Khwâdjû'i, Esmâ'îl : 66
 Khwânsârî, Ayatollah Modjtahed, beau-père de l'Imam Khomeyni : 39
 Khwânsârî, Sayyed Muḥammad Taqî : 44
 Khwânsârî, Sayyed Mostafâ : 46, 88
 Kirkegaard : 191
 Knysh, Alexander : 18
 Kobrawiyya (*silsila* —) : 81
 Kulaynî, Abû Dja'far Muḥammad b. Ya'qûb : 220
 Kumayl b. Ziyâd : 74, 106, 107, 196

 La Mecque : 503
 Lâhidjî, 'Abd ar-Razzâq, élève et gendre de Mollâ Ṣadrâ : 41, 66
 Langarûdî Lâhidjî, Moḥammad Dja'far : 68, 81
 Lâridjânî, Sayyed Radî : 69, 70, 80, 81
 Lonbânî, Mollâ Ḥasan : 80
 Lory, Pierre : 499
 Lotf Allâh, Mollâ : 92

 Madjlesî, Moḥammad Bâqer : 358, 435
 Maleki Tabrizî, Djawâd Aqâ : 88–89, 91, 93, 94, 95
 Marie : 298
 Mas'ûdî : 129
 Mas'ûdî, 'Alî Akbar : 143
 Masdjedshâhî, Abû-l-Madjd : 46
 Masdjedshâhî, Moḥammad Reḍâ : 46
 Mashhad : 63, 64, 84, 149, 429
 Mâzanderân : 67
 Médine : 503
 Mesbâh Yazdî, Moḥammad Taqî : 47
 Michael, l'ange : 484
 Miqdâd b. 'Abd Allâh Asadî Siyûrî Hillî dit *Fâdil* Miqdâd : 41
 Mir Dâmâd, Moḥammad Bâqer : 49, 50, 66, 455
 Mir Fendereski : 66
 Moïse : 129, 298, 451, 484, 491, 498
 Mollâ Ṣadrâ, Ṣadr ad-dîn Shîrâzî dit Mollâ Ṣadrâ : 16, 26, 27, 28, 41, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 74, 75, 80, 120, 131, 180, 186, 210, 213, 214, 217, 242, 291, 338, 340, 342, 343, 361, 378, 385, 393, 434, 435, 459, 460, 483, 488, 491, 495, 498, 499, 500, 501
 Montazerî, Grand Ayatollah Ḥosayn 'Alî : 97
 Mostawfî Garakânî, Mirzâ 'Alî Reḍâ : 81

- Moṭabharī, *Shahīd* Mortaqā : 47, 95, 97
 Mowahhed Abtaḥī, *Sayyed* Mortaqā : 47
 Moẓaffar, Moḥammad 'Alī : 81
 Mu'min at-Ṭāq, Muḥammad Ibn an-Nu'mān dit : 354
 Mufaḍḍal Dju'fī : 472
 Muhammad, le Sceau des Prophètes : 21, 37, 38, 43, 50, 52, 79, 101, 106, 108, 110, 116, 118, 121, 122, 123, 127, 129, 149, 169, 196, 217, 219, 230, 250, 263, 266, 268, 269, 270, 275, 276, 280, 296, 297, 298, 302, 307, 311, 312, 323, 330, 348, 353, 358, 407, 409, 410, 411, 412, 416, 425, 427, 429, 438, 442, 443, 450, 470, 471, 472, 474, 475, 480, 482, 483, 484, 485, 492, 496, 501, 507 ; le Sceau des Envoyés est le plus noble de tous les existants 412 ; sa Prophétie est la plus parfaite parce qu'elle est la forme du règne du Nom suprême : 412
 Muḥammad b. 'Alī al-Bāqir, le cinquième Imam : 104, 110, 219, 225, 263, 267, 297, 305, 317, 323, 383, 410, 447, 484
 Muḥammad b. 'Alī al-Djawād, le neuvième Imam : 188, 364
 Mūsā b. Dja'far al-Kāzim, le septième Imam : 38, 235
 Nadjaf : 17, 20, 39, 45, 83, 84, 88, 91, 92, 93, 94, 95, 98, 104, 148
 Nadjrān : 110
 Narāqī, Aḥmad, fils de Mahdī : 67
 Narāqī, Mahdī : 67
 Naṣr, *Sayyed* Ḥosayn : 51, 54
 Nayrīzī, *Aqā Mīrzā* Shehāb ad-dīn : 69, 70
 Nayrīzī, Qoṭb ad-dīn Moḥammad : 66, 80, 81
 Nedjābat, Ḥasan 'Alī : 93
 Ni'matollāhiyya (*silsila* —) : 89
 Noé : 298, 484
 Nūrbakhshīyya (*silsila* —) : 81
 Nūri, Ḥasan fils de Mollā 'Alī : 68
 Nūri, Mollā 'Alī : 63, 65, 67, 68, 69, 70, 80
 Omayyades : 22
 Pahlavi, le Shah Moḥammad Reza : 107, 133
 Pahlavi, Reza Shah : 83, 84, 96
 Paris : 95, 148
 Pasandīde, *Sayyed* Mortaqā, frère aîné de l'Imam Khomeyni : 39, 40
 Perse, l'ancienne — : 450
 Pharaon : 442, 449
 Platon : 477
 Plotin : voir *Théologie* du pseudo-Aristote
 Qādī, *Sayyed* 'Alī : 47, 93
 Qādjar : 81
 Qashqā'i, Djahāngīr Khān : 81, 82, 83
 Qaysari, Dāwūd : 29, 73, 77, 80, 87, 119, 239, 242, 287, 316, 322, 325, 406, 434
 Qazwīn : 48
 Qazwīnī, Mollā Aqā : 68
 Qazwīnī, Sayyed Abū l-Ḥasan Rafī'i : 46, 48, 70, 87, 111
 Qazwīnī, *Shaykh* Modjtabā : 63
 Qom : 42, 44, 45, 46, 47, 68, 70, 84, 86, 88, 95, 97, 145, 153, 155
 Qomī, 'Abbās : 105
 Qomī, *Qādī* Sa'id : 49, 50, 364
 Qomī, *Shaykh* 'Abbās : 46
 Qomshe'i, Moḥammad Reḡā : 46, 48, 69, 70, 81, 87, 116, 242, 245, 482, 499
 Qoṭb ar-Rāwāndī, Moḥammad b. Moḥammad dit : 41
 Qūnawī, Ṣadr ad-dīn : 29, 54, 73, 119, 162, 244, 250, 499
 Qoṭb, Sayyid : 18
 Qūrchānī, 'Abbās : 93
 Rahmān, Faḍlur : 51
 Rasūlī Maḥallāfī, Hāshem : 143
 Rāzī, Fakhr ad-dīn : 63
 Redjanejad, Gholām Ḥosayn : 68
 Rey : 83
 Richard, Yann : 18
 Riḡā, Rashīd : 39
 Rūḡhānī, Ḥamid : 94, 149
 Rūmī, *Muwllānā* Djālāl ad-dīn : 72, 150, 386, 410, 497, 509
 Sa'dī Shīrāzī : 39
 Saba' : 497
 Sabzewāri, *Hādī* Mollā Hādī : 46, 48, 49, 64, 65, 67, 68, 93, 106, 168
 Sabzewāri, Ḥosayn : 46, 47, 48
 Ṣadrā Shīrāzī : voir Mollā Ṣadrā
 Ṣadūqī Sohā, Manūtechr : 65, 66
 Safavides : 65, 70
 Sakkākī, Sīrādī ad-dīn b. Ya'qūb : 42, 129
 Saladin : 54
 Salomon, le Prophète : 478, 497
 Samarrā' : 39, 45, 83
 Sāmīrī : 449

- Sartre, Jean-Paul : 31
 Satan, le Diable, Iblis, Shaytân : 95, 131, 322, 411, 449, 453, 485, 496
 Savak : 85
 Sayyed Mostafâ, père de l'Imam Khomeyni : 38, 39
 Sayyed Nûr ad-dîn, second frère aîné de l'Imam Khomeyni : 39
 Shâhâbâdi, *Mirzâ* Moḥammad 'Alî : 70, 82-87, 85, 88, 94, 103, 104, 106, 119, 126, 135, 139, 298, 306, 320, 406, 482
Shahîd awwâl, Shams ad-dîn Muḥammad b. Makki 'Âmilî dit — : 42
Shahîd thâni, Zayn ad-dîn b. Nûr ad-dîn 'Âmilî dit — : 42
 Shams Tabrîzî : 252
 Sharî'atî, 'Alî : 17, 84
 Shâyegân, Dâryûsh : 17
Shaykh al-ishrâq, voir Sohrawardî
Shaykh al-akbar, voir Ibn 'Arabî
Shaykh ar-ra'îs, voir Ibn Sinâ
Shaykh Bahâ'î, Bahâ' ad-dîn Muḥammad 'Âmilî dit — : 120
 Shemîrânî, Fâḡil Râz : 48
 Shîrâz : 63
 Shîrâzî, *Mirzâ* 'Abd al-Djawâd : 81
 Shîrâzî, *Mirzâ* — le grand (*bozorg*) : 39, 44, 68
 Shîrâzî, *Mirzâ* Moḥammad Taqî (le second ou petit *Mirzâ*) : 83
 Shîrâzî, Qoṭb ad-dîn Moḥammad : 41, 54
 Shîrâzî, Şadr ad-dîn : voir Mollâ Şadrâ
 Shûstâr : 91, 92
 Shûstârî, Sayyed 'Alî : 91-92, 507, 508
 Sibawayh : 129
 Sinaï : 498
 Siyâlkûtî, 'Abd al-Ḥakîm : 170
 Sohrawardî, Shehâb ad-dîn Yahya : 26, 48, 53, 100, 120, 173, 377, 378, 385, 387, 477
 Subḥânî, Dja'far : 144
 Suyûfî, Djalâl ad-dîn : 40
- Ṭabâṭabâ'î Yazdî, Moḥammad Kâzem : 143
 Ṭabâṭabâ'î, 'Allâme Moḥammad Ḥosayn : 47, 65, 93, 369, 393, 394, 396, 401, 402
 Tabrîzî Modjtahedî, 'Abd Allâh : 46
 Tabrîzî, Radjab 'Alî : 66, 186, 187, 188, 241, 364
 Taftâzânî, Sa'd ad-dîn : 41, 42
 Tâleqânî, *Mir* Sayyed Hasan : 81
 Tâleqânî, Mollâ Na'îma : 187, 188
 Tchîni, Ḥasan : 68
 Téhéran : 38, 46, 47, 48, 68, 69, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88
 Tehrânî, Abû l-Faḡîl : 106
 Tehrânî, Ḥaydar Mo'djeze : 85
 Tehrânî, Modjtabâ : 142, 144
 Tehrânî, Sayyed Djawâd : 64
 Thomas d'Aquin : 164, 167, 171
 Tidjâni, *Shaykh* Aḥmad : 15
 Tirmidhî, Ḥakîm : 73
 Tonkaborî, Ḥosayn : 66
 Torke Esfahânî, Şâ'en ad-dîn : 54
 Torke Esfahânî, Şadr ad-dîn : 73
 Turki, 'Abd al-Madjdîd : 201
 Turquie : 98, 146
 Ṭûsî, *Khvâdje* Naşîr ad-dîn : 41, 48, 54, 55, 64, 70, 73, 133, 222, 377, 385
 Ṭûsî, *Shaykh* Abû Dja'far : 41, 105
- Val de Paix (*wâdî s-salâm*), cimetièrre de Nadjaf : 92
- Yathribî, Sayyed 'Alî : 44, 45
 Yazdî, 'Abd Allâh b. Shehâb ad-dîn Ḥosayn : 41
 Yazdî, 'Alî Akbar Ḥakamî : 46
- Zahrâ' : voir Fâtîma
 Zandjâni, Sayyed : 45
 Zandjâni, Sayyed 'Izz ad-dîn : 97
 Zarâbâdî, Sayyed Mûsâ : 63
 Zonûzî, 'Abd Allâh : 68
 Zonûzî, Mollâ 'Alî *Modarres* : 46, 68, 69
 Zurâra b. A'yan : 263, 505



Index des titres d'ouvrages

Les titres relevés ici sont ceux d'ouvrages évoqués dans le corps du texte ou dans les notes, ou encore dont il est fait une citation — sauf pour les textes de l'Imam regroupés dans un index à part — ; les ouvrages qui interviennent comme simple référence n'apparaissent donc pas ici, sauf pour certaines références doctrinales importantes, en particulier aux *Asfâr*, au *Sharḥ Manẓûmati l-hikma*, au *Sharḥ Fuṣûsi l-hikam* de Qayṣarî et au *Miṣbâḥ al-uns*. Il n'a pas été tenu compte des articles pour le classement. le tri par ordinateur place le signe (') qui transcrit le 'ayn avant la lettre (a).

- Âref-o sâfi tche migûyand?*, de S.Dj. Tehrâni : 64
- al-'Urwat al-wuthqâ*, de M.K.Ṭabâtabâ'î Yazdî : 143, 146
- Âdâb aṣ-ṣalât*, de l'Imam Khomeyni : 28, 126-29, 487, 488
- Akhlâq-e nâseri*, de Khwâdje Naṣîr Ṭûsî : 133
- al-Alfiyya*, d'Ibn Mâlik : 40
- Annotations sur le Sharḥ Hikmati al-'ishrâq*, par Mollâ Ṣadrâ : 66
- Annotations sur le Shifâ'*, par Mollâ Ṣadrâ : 66
- Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours* : 16, 50
- Arwâr al-hidâya fi t-ta'liqa 'alâ l-kifâya*, de l'Imam Khomeyni : 44, 135-37, 462
- al-Asfâr ou al-'fikmat al-muta'aliya fi l-'asfâri l-'arba'ati l-'aqliyya*, de Mollâ Ṣadrâ : 48, 51, 52, 54, 55, 56-63, 56, 64, 65, 67, 68, 69, 81, 83, 87, 97, 155, 167, 173, 175, 178, 179, 180, 189, 190, 194, 205, 208, 213, 214, 223, 241, 242, 338, 340, 349, 360, 378, 379, 435, 459, 461, 483, 488, 494 ; leçons de l'Imam sur les *Asfâr* : 30, 86
- Asrâr al-'ibâdât wa ḥaqîqat aṣ-ṣalât*, de Q.S.Qomî : 123
- Asrâr aṣ-ṣalât*, de Dj.Malekî Tabrizî : 89, 123
- Asrâr-e hezârâle*, de 'A.A.Ḥakamizâde : 86, 133
- Awṣâf al-ashraf*, de Khwâdje Naṣîr Ṭûsî : 49
- Bâde-ye 'eshq*, de l'Imam Khomeyni : 154
- Bawâriq al-malakûtiyya*, de Qâdî Sa'id Qomî : 49
- Bidâyat al-hikma*, de M.H.Ṭabâtabâ'î : 47, 65
- Commentaires sur la Resâlat al-erth (q.v.)*, par l'Imam Khomeyni (?) : 145
- Conseils à la jeunesse*, de l'Imam Khomeyni : 23
- Critique et réfutation du Darwinisme*, de M.R.Masjedshâhî : 46
- Das philosophische System von Shirazi*, de M.Horten : 50
- Die Gottesbeweise bei Shirazi*, de M.Horten : 50
- Diwân-e Emâm*, de l'Imam Khomeyni : 154, 155-57
- Djâmi' al-muqaddimât*, recueil de textes qui sert au premier apprentissage à la ḥawza : 39
- Djâmi' al-sa'âdat*, de M.Narâqî : 67
- Djawâhir al-kalâm* : 46
- la Doctrine d'al-Ash'ari*, de D.Gimaret : 335, 336, 339
- En Islam iranien*, d'H.Corbin : 51
- Esteftâ'ât*, de l'Imam Khomeyni : 145
- l'Etre et l'essence*, d'E.Gilson : 31, 164, 171, 191
- Falâḥ as-sâ'il*, de S.Ibn Ṭâwûs : 123
- Farhang-e diwân* accompagnant le *Diwân-e Emâm* : 155
- Faryâd-e barâ'at*, message de l'Imam Khomeyni aux pèlerins de la Mecque : 153
- al-Fukûk*, de Ş.Qûnawî : 73, 81
- Fuṣûṣ al-hikam*, d'Ibn 'Arabî : 69, 73, 77, 82, 87, 116, 119, 135, 250, 261, 288, 297, 351, 405, 406, 436, 438, 488
- al-Futûḥât al-makkiyya*, d'Ibn 'Arabî : 73, 123, 155, 250, 261, 488
- Golestân*, de Sa'dî : 39
- le Guide divin dans le shî'isme originel*, de M.A.Amir-Moezzi : 21, 37

- Hāshiya Mollā 'Abd Allāh, de 'AA. H. Yazdī* : 41
- Hasht resāle-ye 'arabi, de H. Hasanzāde Āmolī* : 47
- Hekmat-e Bū 'Alī Sinā, de Hā'eri Mazand-rānī* : 64
- al-Hikmat al-'arshīyya, de Mollā Šadrā, traduit par J.W. Morris* : 51, 499
- Hikmat al-ishrāq, de Sohrawardī* : 48, 51, 53, 54, 100, 120
- History of Muslim Philosophy, éd. M.M. Sharif* : 51
- Hokūmat-e eslāmī yā welāyat-e faqih, de l'Imam Khomeyni* : 67, 147
- Hyā' ulūmi d-dīn, de M. Ghazzālī* : 133
- al-Insān al-kāmil, de 'AK. Djāfī* : 258
- Inshā' ad-dawā'ir* : 319
- Iqbāl al-ā'māl, de Sayyed Ibn Tāwūs* : 105
- Irfan revisited : Khomeini and the legacy of mystical philosophy, d'Alexandre Knysh* : 18
- al-Ishārāt wa t-tanbihāt, d'Ibn Sinā* : 42, 48, 69, 223, 376
- Islam and Revolution, de H. Algar* : 17
- Islam et radj'a, de Sangaladjī* : 86
- l'Islam chi'ite, de Y. Richard* : 18
- Istīlāhāt as-sūfiyya, de 'AR. Kāshānī* : 73, 81, 270
- K. al-bay', de l'Imam Khomeyni* : 20, 148
- K. al-khilāfa, de R. Ridā* : 39
- K. al-khilal fi ṣ-ṣalāt, de l'Imam Khomeyni* : 148
- K. al-milal wa n-niḥal, de Shahrastānī* : 483
- K. at-tahāra, de l'Imam Khomeyni* : 143
- K. Djawāhir al-ma'ānī, du Shaykh Ahmad Tidjānī* : 15
- K. Miḥtāh al-'ulūm, de S. Sakkākī* : 42
- al-Kāfi, de M. b. Y. Kulaynī* : 130, 224, 484
- Kamāl ad-dīn, d'Ibn Bābūye* : 508
- Kashf al-Asrār, de l'Imam Khomeyni* : 86, 103, 133-34
- Kashf al-murād, de 'Allāma Hillī* : 41, 55
- Kawthar, recueil de discours de l'Imam Khomeyni* : 152
- Kifāyat al-'usūl, de Ākhūnd-e Khorāsānī* : 44, 83, 98, 135, 144
- Lama'āt, de F. 'Erāqī* : 250
- Laṭā'if al-'ilām, de S. Qūnawī* : 261
- Le shī'isme doctrinal et le fait politique, article de M.A. Amīr-Moezzi : 18
- Lettre de l'Imam Khomeyni au Président Gorbatchev* : 24, 153
- Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinā, d'A.-M. Goichon* : 376
- le Livre vert de l'Imam Khomeyni, sélection malveillante d'extraits d'une risāla 'amalīyya (q.v.) de l'Imam* : 17, 145
- al-Lun'at ad-dimashqīyya, du Shahīd awwal* : 42
- al-Mabda' wa l-ma'ād, de Mollā Šadrā* : 378
- Mafātīh al-djānān, de 'A. Qomī* : 105, 108
- Mahram-e rāz, de l'Imam Khomeyni* : 154
- al-Makāsīb al-muharrama, de l'Imam Khomeyni* : 144, 148
- Manāsek-e ḥadjj, de l'Imam Khomeyni* : 145
- Manāzil as-sā'irin, de 'AA. Anṣārī* : 87, 95, 96
- Manshūr-e rūḥāniyyat, de l'Imam Khomeyni* : 153
- Manīeq at-ṭayr, de F. 'Attār* : 497
- al-Mashā'ir, de Mollā Šadrā, édités et traduits par H. Corbin* : 50
- Maṭālī' al-anwār, de S.M. Armawī* : 41
- Mathnawī, de Marwānā Djalāl ad-dīn Rūmī* : 81
- al-Mawāqif du Qāḍī Īdji* : 138, 401
- Miḥtāh ghaybi l-djam' wa l-wudjūd, de S. Qūnawī* : 29, 54, 69, 73, 82, 119, 162, 244
- al-Minah al-quddusiyya, de A. 'Alawī* : 123
- Minḥādj as-salāh fi mukhtaṣari l-Miṣbāh, de 'Allāma Hillī* : 41
- Miṣbāh al-hidāya ilā l-khilāfa wa l-wilāya, de l'Imam Khomeyni* : 15, 16, 33, 82, 87, 94, 115-19, 249
- Miṣbāh al-mutahādjdjid, du Shaykh Abū Dja'far Ṭūsī* : 41, 105
- Miṣbāh al-uns bayna al-ma'qūl wa l-mashhūd, de Ibn Fanārī* : 29, 54, 69, 82, 86, 119, 161, 184, 193, 222, 233, 235, 245, 262, 263, 298, 301, 313, 319, 385, 438

- al-Mizân fi tafsîri l-Qur'an*, de M.H.Ṭabâtabâ'i : 47
- Mobâreze bâ nafs yâ djehâd-e akbar*, de l'Imam Khomeyni : 18, 149
- Mudjarrad maqâlâti l-Ash'arî*, d'Ibn Fûrak : 400
- Mughni l-labîb*, d'Ibn Hishâm : 40, 42
- al-Mukhtasar*, de S. Taftâzânî : 42
- al-Murâqabât*, de Dj. Malekî Tabrizî : 89
- al-Mutawwal*, de S. Taftâzânî : 40, 42
- al-Muwatta'a*, de Mâlik b. 'Anas : 414
- Mystique et politique*, d'O. Carré : 18
- an-Nâfi' fi yawmi l-hashr*, du Fâdil Miqdâd : 40, 41
- Nahdj al-balâgha*, de l'Imam 'Alî : 108, 162, 235
- an-Nahdjat al-murqiyya fi sharhi l-Alfiyya*, de 'AR. Suyûfî : 40
- Nihâyat ul-hikma*, de M.H.Ṭabâtabâ'i : 47, 65, 369, 393
- Noqte-ye 'atf*, de l'Imam Khomeyni : 153
- an-Nuṣûs*, de S. Qûnawî : 73, 81
- Payâm-e esteqâmat*, message de l'Imam Khomeyni un an après le massacre de la Mecque : 153
- Philosophy of Mulla Şadrâ*, de F. Raḥman : 51
- Pour un gouvernement islamique*, trad. de *Hokûmat-e eslâmî yâ welâyat-e faqih* de l'Imam Khomeyni : 17
- al-Qabasât*, de Mir Dâmâd : 49, 221
- Qu'est-ce qu'une révolution religieuse*, de D. Shâyegân : 17
- Qu'est-ce que l'islamisme*, art. de J. Berque : 18
- Quarante hadîths*, de l'Imam Khomeyni : voir *Tchahl hadîth*
- Rah-e 'eshq*, de l'Imam Khomeyni : 153
- Rasâ'il fi l-uṣûl*, de *Shaykh M. Anṣârî* : 82, 92
- ar-Rasâ'il*, de l'Imam Khomeyni : 142
- Rashahât al-bihâr*, de Shâhâbâdî : 85
- Resâlat al-erth*, de H. Khorâsânî : 145
- Resâle-ye leqâ'-e llâh*, de Dj. Malekî Tabrizî : 89
- Resâle-ye nedjât al-'ebâd*, de l'Imam Khomeyni (?) : 145
- Risâla fi ta'yîni l-fadjr fi l-layâlî l-muqmira*, de l'Imam Khomeyni : 148
- Risâla fi t-talab wa l-irâda*, de l'Imam Khomeyni : 137-41, 215, 461, 487
- Risâla shamsiyya*, de N. Kâtibî Qazwinî : 41
- Riyâd as-ṣâlihîn*, de *Sayyed 'Alikhân* : 106
- Şadr Ad-din Shîrâzi and his Transcendent Théosophy...*, de S.H. Nasr : 51
- Şahîfa Fâtîma* : 106
- Şahîfa sadjdâdiyya*, Psaunes de la Famille de Muḥammad : 105, 106, 308
- Şahîfe-ye mîr*, recueil des interventions publiques de l'Imam Khomeyni : 152
- Serr as-ṣalât*, de l'Imam Khomeyni : 28, 33, 487
- Shadharât al-ma'ârif*, de Shâhâbâdî : 84
- Sharâ'î' al-islâm*, de *Mohaqqeq-e Hillî* : 143
- Sharh al-Hidâyat al-athîriyya*, de Mollâ Şadrâ : 66
- Sharh al-Ishârât*, de *Khwâdje Naşîr Tûsî* : 49, 64, 69
- Sharh al-Lum'a*, du *Shahîd thâni* : 42
- Sharh al-Mashâ'ir*, de M. Dj. Langarûdî : 68
- Sharh al-Matâli'*, de M. b. M. Qotb ar-Râwandî : 41
- Sharh ash-Shamsiyya*, de Qotb ad-dîn Shîrâzi : 41
- Sharh az-ziyârati l-djâmi'a*, de A. Aḥsâ'î : 106
- Sharh du 'â'i s-saḥar*, de l'Imam Khomeyni : 15, 16, 27, 48, 87, 487
- Sharh du 'â'i l-djawshani l-kabîr*, de H. Sabzewârî : 106
- Sharh du 'â'i s-sabâh*, de H. Sabzewârî : 106
- Sharh Fuṣûsi l-hikam*, de 'AR. Djâmi' : 73
- Sharh Fuṣûsi l-hikam*, de M. Djândî : 73
- Sharh Fuṣûsi l-hikam*, de Qayṣarî : 29, 54, 73, 77-80, 81, 86, 87, 97, 119, 193, 242, 263, 287, 295, 298, 316, 319, 322, 325, 340, 404, 406, 434
- Sharh Manâzili s-sâ'irin*, de 'AR. Kâshânî : 73, 81, 87, 95
- Sharh Manâzili s-sâ'irin*, de 'A. Tilimsânî : 95

- Şarh Manzûmati l-hikma*, de Mollâ Hâdî Sabzewârî : 46, 48, 51, 64-65, 64, 65, 68, 97, 167, 168, 171, 174, 175, 179, 180, 185, 189, 190, 205, 214, 222, 241, 291, 336, 347, 360, 382, 448
- Şarh Tá'iyya Ibn Fâriđ*, de 'AR.Kâshânî : 73
- Şarh usûli l-Kâfi*, de Mollâ Şadrâ : 131
- Şarh-e bâb-e hâdî 'ashar* : voir *an-Nâfi' fi yawmi l-hashr* du Fâđil Miqdâd
- Şarh-e hadîth-e djonûd-e 'aql-o djahl*, de l'Imam Khomeyni : 28, 129-33
- Şawâriq al-ilhâm*, de AR. Lâlidjî : 41
- ash-Şifâ'*, d'Ibn Sinâ : 42, 48, 63, 64, 65, 66, 69, 120
- as-Sirat an-nabawiyya*, d'Ibn Hishâm : 414
- Ta'liqât 'alâ Şarh Fuşûşi l-hikam wa Misbâhi l-'uns*, de l'Imam Khomeyni : 29, 87
- Ta'wîlât al-Qur'ân*, de 'AR.Kâshânî : 73
- Tadjiđ al-i'tiqâd*, de Khwâdje Naşîr Tûsî : 41, 49, 55
- Tafsîr-e sûre-ye ħamd*, de l'Imam Khomeyni : 29, 149-52, 487
- Ṭahârat al-a'râq*, d'Ibn Miskawayh : 133
- Tahdhib al-'uşûl*, de l'Imam Khomeyni : 144
- Tahdhib al-akhlâq*, d'Ibn Miskawayh : 95
- Tahdhib al-manţiq*, de S.Taftâzânî : 41
- Tahrîr al-Wasla*, de l'Imam Khomeyni : 145-47
- Talkhis al-Miftâh*, du Khatîb Dimashq : 42
- at-Falwiĥât*, de Sohrawardî : 53
- Tamhid al-Qawâ'id*, de Ş.Torke Esfahânî : 54, 69, 74
- at-Tanazzulât al-mawsiliyya*, d'Ibn 'Arabî : 123
- at-Tanbihât al-aliyya 'alâ ważâ'ifi ş-şalâti l-galbiyya*, du *Şahîd thâni*, Z.'Âmilî : 123
- Târîkh-e ĥokamâ'-o 'orafâ'-ye mota'akĥker bar Şadro l-mota'alleĥin*, de M.Şadûqî Sohâ : 65
- Tawđih al-masâ'el*, de l'Imam Khomeyni : 144
- at-Tawĥîd*, d'Ibn Bâbüyeh : 224
- Tchahl ĥadîth*, de l'Imam Khomeyni : 28, 120-22
- Testament* de l'Imam Khomeyni : 153
- Théologie* du pseudo-Aristote : 49, 50, 254, 477
- Theology of Discontent*, de H.Dabashi : 18
- Théories de l'ucte humain en théologie musulmane*, de D.Gimaret : 448
- le Thomisme*, d'E.Gilson : 31
- Wasîlat an-nadĥât*, de AĤ.Esfahânî : 146
- Zubdat al-aĥkâm*, de l'Imam Khomeyni : 145



Index des notions et termes techniques

Remarque : Le tri par ordinateur place le signe (') qui transcrit le 'ayn avant la lettre (a).

- '*āda*, notion ash'arite d'habitude de Dieu 444, 445
- '*adam*, pl. *a'dām*, inexistence, néant 53, 57, 58, 61, 64, 74, 78, 166, 171, 173, 174, 178, 181, 182, 185, 189, 191, 192, 194, 195, 213, 214, 219, 221, 222, 233, 242, 244, 246, 274, 281, 287, 302, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 363, 373, 374, 378, 383, 389, 392, 395, 398, 410, 430, 432, 436, 439, 445, 447, 452, 468, 476; les inexistences relatives (*a'dām mudāfa*) ont une réalisation par incidence (*bi-l-'arad*) 350
- '*ādī*, la Justice divine, un des cinq points des *uṣūl ad-dīn* shiites 218
- '*ālam*, pl. *'awālim*, monde, degré de l'existence: *'ālam al-amr*, le monde de l'Ordre, intermédiaire entre la Réalité divine et la création, correspond à l'Effusion sainte 117, 118, 473, 478; *'ālam al-ghayb*, le monde occulte, invisible 98, 392, 476; *'ālam ash-shahāda*, le monde manifeste et visible 99, 392, 476; *djabarūt*, la Domination, le domaine des pures intelligences 75, 98, 99, 196, 277, 311, 321, 368, 407, 413, 438, 440, 473; *'ālam al-'aql*, monde de l'Intelligence 439; *malakūt*, le domaine immatériel 75, 78, 99, 155, 196, 277, 311, 321, 368, 374, 387, 407, 409, 413, 444, 464, 469, 477; *'ālam al-mithāl*, le monde intermédiaire des formes premières immatérielles 408; *mulk*, le monde des corps, le monde d'ici-bas 75, 78, 83, 99, 125, 155, 196, 277, 311, 312, 321, 323, 374, 387, 408, 409, 413, 417, 420, 434, 439, 444, 477
- '*amā'*, Nébulosité 117, 249, 262, 263, 264, 265, 282, 293, 404, 437, 485, 490
- '*aql*, pl. *'uqūl*, intelligence 130, 218, 220, 425, 453, 481; *'aql al-kullī*, l'Intelligence universelle 453; l'Intelligence première (*'aql arwatī*) 130, 273, 385, 423, 470, 471, 474, 475, 477, 481, 483, 491; création de l'Intelligence première 476-78; l'Intelligence première, ombre de la détermination de Muḥammad 422; l'Intelligence première est l'apparence du Savoir divin 477; rapport de l'Intelligence première — ou réalité de Muḥammad et de 'Alī — au monde 477; c'est parce que l'Intelligence descend jusqu'au monde matériel et devient corps puis resurgit de là qu'il y a genèse physique de l'âme 477; fonction de guidance de l'Intelligence première 478; le *ma'ād* (q.v.) de toute chose se fait par l'intermédiaire de l'Intelligence et, au-delà, de l'Homme universel (q.v.) 478; l'Intelligence première, terme de la perfection humaine pour les philosophes 481; *'aql fa'āl*, Intelligence agente 345; doctrine du développement de l'intelligence par identification avec l'Intelligence agente 345; *'aql basīṭ* et *tafsīlī*, intelligence non-composée et intelligence détaillée 311, 313, 380, 384; la place et le sens de l'intelligence dans l'enseignement des Imams 131
- '*arīf* voir gnostique
- '*arsh*, le Trône 258, 411, 483
- '*ibāda*, pl. *'ibādāt*, le service divin, les œuvres de service divin 100, 123, 143, 148; *ḥudūr al-qalb*, la présence du cœur 124; l'Essence (q.v.) n'est pas servie, le service divin a toujours lieu dans le voile des Noms (q.v.) 308
- '*ilm*, pl. *'ulūm*, savoir, science, connaissance: *'ilm basīṭ* et *'ilm murakkab*, perception et aperception, connaître et être conscient de cette connaissance 229; les sciences sont les germes des contemplations 359, 360; les trois savoirs correspondant aux trois dimensions de l'homme 98-101; le savoir peut être le plus grand voile 96, 100, 359, 497; *'ilm ḥudūrī*, connaissance présenteielle 51, 55, 162, 215, 228-30, 359, 360, 375, 377; *'ilm ḥuṣūlī*, connaissance représentative 51, 54, 178, 215, 223, 359; l'existence échappe à toute connaissance repré-

tative car ce qui est "la réalité extérieure" ne peut entrer dans le mental 223 ; la connaissance représentative est un degré de la connaissance présenteielle 360, 381

'*irfân* voir gnose

Absolu, *muṭlaq*, opposé à *muqayyad*, conditionné, limité 75, 79, 198, 214, 219, 233, 234, 236, 239, 242, 244, 245, 249, 254, 262, 285, 303, 372, 386, 387, 435, 495 ; différence d'acception entre les philosophes et les gnostiques 230-33 ; effacement des Noms (*q.v.*) et Attributs (*q.v.*) au niveau de l'Absolu 253 ; l'Absolu est inconnaissable 249-54 ; l'Infini exclut tout autre que Lui 249-54 ; rapport de l'Absolu et du limité 236-39

accident ('*araḍ*, pl. *a'rāḍ*) 56, 59, 60, 65, 78, 172, 179, 180, 186, 187, 188, 191, 207, 222, 234, 299, 300, 333, 334, 335, 339, 348, 350, 374, 400, 456 ; *bi-l-'araḍ*, par incidence 205, 213, 237, 342, 346, 347, 348, 351, 362, 363, 383, 385, 395, 423, 431 ; selon la terminologie gnostique les accidents désignent toutes les déterminations de l'existence 423 ; symbolisme de la substance et des accidents 283

Activité divine (*fi 'i*, pl. *qf'āl*) 56, 114, 127, 318, 319, 320, 326, 327, 369, 372, 380, 382, 383, 389, 391, 392, 394, 396, 399, 401, 403, 408, 416, 425, 432, 436, 437, 446, 448, 455, 457, 465, 467 ; rapport de l'Activité divine à son Agent 330, 440 ; son rapport à la Réalité suprême 439 ; l'Activité divine d'existenciation est pure de toute trace d'adventicité et de détermination 383 ;

Adam primordial, un des noms de l'Homme universel (*q.v.*) 415

adventicité, voir *ḥādīth*

aimé(e), bien aimé(e) voir amant

akhhbârî, traditionalistes, vs. *uṣūlî*, fondamentalistes, *q.v.* 45

akhlâq, les mœurs et la science dont ils sont l'objet, l'éthique 88, 94, 95, 99 ; inutilité des traités d'éthique théorique pour la purification de l'âme 133

alchimie 499

amâna, le dépôt de confiance 479-85 ; en son ésotérique c'est la *Wilâya* et en son exotérique c'est la Loi, l'Islam, le Coran ou la Prière 415, 479

amant ('*āshiq*), Amour ('*ishq*, *ḥubb*), Aimé(e), Bien-aimé(e) (*ma'shūq*, *mahbūb*, *ḥabīb*) 72, 96, 108, 125, 156, 250, 251, 259, 369, 380, 388, 394, 396, 403, 404, 419, 420, 427, 465, 468, 469, 497, 501, 509 ; Amour essentiel ou Amour de l'Essence 259, 260

âme, voir *nafs*

amour voir amant

andniyya, individualisme 125, 150, 442, 468

apparition (*zuhūr*, voir aussi *zāhīr*) 61, 99, 100, 109, 117, 126, 151, 193, 195, 197, 206, 207, 208-12, 211, 212, 213, 214, 243, 244, 250, 251, 258, 260, 262, 264, 267, 268, 273, 274, 276, 282, 283, 284, 287, 288, 292, 294, 298, 302, 303, 304, 306, 307, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 317, 320, 322, 323, 324, 326, 327, 328, 330, 339, 347, 348, 350, 351, 368, 370, 373, 382, 384, 387, 388, 391, 392, 394, 397, 402, 403, 410, 412, 415, 416, 419, 420, 422, 424, 426, 429, 430, 437, 438, 439, 440, 441, 448, 450, 454, 455, 465, 466, 468, 470, 471, 472, 476, 481, 483, 492, 495

argumentation (*istidlāl*, voir aussi *burhân*) 27, 40, 43, 50, 51, 52, 54, 75, 121, 163, 218, 226, 494, 497, 500

ashâb an-nâr, les compagnons du feu de l'Enfer 141

astronomie 46, 47

Attributs (*ṣifa*, pl. *ṣifât*, *awṣâf*) et Noms (*q.v.*) (*ism*, pl. *asmâ'*) divins (voir aussi *Perfections*, *Savoir*, *Pouvoir*, *Vouloir*, *Volonté*, *Parole*, *Ouïe* et *Vue*) 31, 56, 60, 65, 77, 79, 99, 106, 110, 111, 112, 113, 114, 120, 122, 126, 127, 139, 140, 161, 162, 163, 212, 220, 224, 225, 226, 239, 243, 250, 253, 254, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 271, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 322, 323, 325, 326, 327, 329, 333, 334, 335, 336, 341, 342, 344, 349, 350, 352,

- 353, 357, 361, 363, 371, 372, 374, 375, 378, 380, 386, 388, 389, 396, 399, 403, 404, 409, 410, 411, 413, 415, 416, 419, 420, 421, 422, 423, 425, 426, 429, 434, 438, 440, 441, 443, 446, 448, 455, 476, 477, 479, 480, 481, 484, 488, 492, 495, 497; problématique des Attributs en théologie islamique 333, 334; la réflexion sur les Attributs et la qualification de Dieu 357, 358; position mu'tazilite 334-35; position ash'arite 335-36; problèmes de la position ash'arite de l'inhérence des Attributs 400; position des philosophes transcendants 338; identité des Attributs entre eux et avec l'Essence sous le rapport de l'existence, distinction sous le rapport du concept 338, 339, 340, 342, 356, 362, 390, 397, 405; *kāna tāmma* et *nāqiṣa*, en ce qui concerne les Attributs divins 203; impossibilité de saisir la réalité des Noms et Attributs divins 359; l'enseignement des Noms à Adam est le dépôt en lui des formes des Noms de manière synthétique 477; Attributs réels ou positifs (*ṣifāt ḥaqīqiyya thubūtiyya*), pures relations (*idāfāt maḥḍa*) et Attributs négatifs (*ṣifāt salbiyya*) (rectifications de l'Imam) 321; les Attributs négatifs (*ṣifāt salbiyya*) ne sont pas des Attributs en réalité 318, 362; les Perfections-Mères ou Attributs majeurs (*ummahāt aṣ-ṣifāt*) 371; Attributs de l'Essence (*ṣifāt aḥ-dhāt*) 356, 362, 373, 374, 395, 402; Attributs de l'Activité (*ṣifāt al-fi'l*) 356, 362, 373, 374, 402, 432; critère de l'attribution ou non d'un qualificatif à Dieu 363, 369; équivocité ou univocité (*ishtirāk lafẓi aw ma'nawī*) des Attributs 363-66; les Noms et Attributs s'appliquent-ils à Dieu au sens propre ou au sens figuré (*ḥaqīqa aw madjāz*) 365-70; les Attributs de l'Existence sont les attributs de tout existant dans la mesure de son degré d'existence 352, 371, 373, 382; les attributs en ce monde sont les reflets et les signes des Attributs divins 365, 370, 392
- awlāwiyya*, priorité de l'existence ou de l'inexistence pour une quiddité (voir aussi *tardjih*) 200
- badd'*, modification apparente dans le décret divin (voir aussi *prédestination, prière*) 134, 457
- barzakh*, tout intermédiaire entre deux degrés de la réalité et en particulier l'intermonde entre l'ici-bas et l'au-delà 79, 99, 154, 262, 272, 432, 443, 455, 503 (voir aussi *'ālam*); *barzakhīyya kubrā*, un des noms de l'Effusion sainte (*q.v.*) 437; la Lieu-tenance (*q.v.*) comme fonction d'intermédiaire suprême (*barzakhīyya kubrā*) 273, 475
- basī' al-ḥaqīqa*, principe selon lequel une réalité non-composée est toutes choses sans être aucune d'entre elles 291, 340-44, 351, 378, 390, 489; démonstration de ce principe par Mollā Ṣadrā 343; applications de ce principe 343
- bāṭin, buṭūn*, aspect intérieur, aspect caché, ésotérique, ésotérisme (*vs. zāhir, q.v.*) 21, 70, 71, 90, 91, 93, 94, 122, 123, 124, 127, 155, 223, 264, 284, 307, 310, 327, 330, 387, 409, 410, 411, 415, 417, 434, 440, 484, 485, 499, 500, 504, 505, 506, 508; nécessité de conjoindre ésotérisme et exotérisme 71
- baynūna wasfī* et *'uzlī*, distinction qualitative et séparative 329, 330, 458
- binya muḥammadiyya*, la constitution de Muhammad, réalité essentielle de la Nuit de Valeur (*q.v.*) 269, 307, 409
- burhān*, démonstration, preuve (voir aussi *argumentation*) 51, 52, 53, 55, 59, 60, 61, 63, 76, 109, 136, 163, 184, 213, 219, 238, 239, 340, 342, 343, 347, 358, 359, 373, 375, 378, 390, 395, 447, 464, 477, 500; *burhān aṣ-siddiqīn*, la preuve des justes, qui ne fait rien intervenir d'autre que l'existence pour démontrer l'existence de l'Absolu 163, 242, 495
- cause ou raison d'être (*sabab, pl. asbāb, 'illa, pl. 'ilal*): rapport de cause à effet, causalité (*'illiyya wa ma'lūliyya*) 198, 204-8, 273, 428, 429, 444, 450, 463, 465, 471; rejet du principe de causalité par les ash'arites 396; principe selon lequel une chose n'existe pas tant qu'elle n'est pas nécessaire (*ash-shay' mā lam yadjib lam yūdjad*) 200, 389, 429, 464; cause totale (*'illa tāmma*) 200, 202, 381,

- 445 ; cause prédisposante ou préparatoire (*mu'idda*) 58, 206 ; rapport existentiel et cognitif de la cause et de l'effet 229 ; la causalité concerne les réalités existentielles, pas les concepts 376 ; la causalité est une relation illuminative (*idâfu ishrâqiyya*) 207 ; connaître une cause c'est connaître ses causés 377, 381, 386 ; causalité et manifestation 208-12 ; l'admission des causes, mêmes simplement prédisposantes, est dans le cadre de la philosophie commune, pas transcendante 427
- chose (*shay'*, pl. *ashyâ'*) : on peut dire que Dieu est une chose 188, 189 ; *shay'yya*, la choseité, le fait d'être quelque chose 189
- conditionné (*bi-shart*), négativement conditionné (*bi-shart lâ*) et inconditionné (*lâ bi-shart*) 77, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 249, 250, 251, 259, 261, 281, 283, 285, 286, 341, 371, 422, 479 ; origine de ces termes 237-39 ; l'Absolu est l'inconditionné, pas le négativement conditionné 239-42 ; *lâ bi-shart qismi* et *lâ bi-shart maqsami* 251, 254, 255, 422
- Coran 15, 42, 47, 50, 52, 53, 54, 55, 61, 64, 71, 73, 84, 85, 91, 93, 94, 96, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 119, 122, 124, 127, 128, 131, 132, 134, 139, 149, 154, 169, 197, 209, 210, 217, 218, 220, 224, 225, 226, 227, 228, 242, 258, 260, 265, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 279, 284, 291, 305, 307, 315, 317, 320, 327, 330, 333, 350, 351, 357, 367, 373, 388, 389, 392, 396, 399, 400, 402, 404, 406, 409, 410, 412, 413, 415, 416, 417, 424, 425, 428, 431, 433, 434, 442, 449, 451, 452, 467, 472, 473, 479, 482, 483, 484, 485, 491, 493, 496, 500 ; le Coran est identique à l'Essence en l'un de ses niveaux et il est l'Activité de manifestation à un autre 408 ; la réalité essentielle du Coran qui est la Parole au niveau de l'Essence n'est connue que du Prophète et des Imams 416 ; le Coran est la manifestation du Nom suprême 412, 413 ; le Coran est la descente des manifestations divines et la forme écrite des plus beaux Noms 327 ; processus de la révélation 407-9 ; les divers niveaux du Coran 408 ; le Coran est à la fois *Conjonction* (*Qur'an*) et *Distinction* (*Furqân*) 416 ; le but du Coran est de conduire à la réalisation de l'unité (*tawhîd*, q.v.) 132 ; la synthèse coranique 412-17 ; les deux Corans, le Coran révélé et le Coran parlant 416 (voir aussi *Homme universel*, *Imam*, *Mohammad* - index des noms propres - *mubuwwa*)
- Créateur, création (*Khâliq*, *khalq*) : rapport de la création au Créateur 330 ; création perpétuellement renouvelée (*khalq dja-dîd*) 302, 324, 433, 434, 501
- dérivation (*ishtiqâq*) : symbolisme de la — 255
- déterminations immuables (*a'yân thâbita*) 76, 78, 163, 243, 257, 277, 281, 282, 285-91, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 295, 300, 310, 312, 326, 350, 372, 378, 380, 388, 392, 405, 407, 419, 423, 441, 468, 470, 476, 481 ; les déterminations sont le fruit de l'Effusion sanctissime (*al-qâbil lâ yakûnu illâ min faydihî l-aqdas*) 288, 351, 421, 454 ; formes intelligibles sous lesquelles la Réalité est connaissable (*survar ma'tûmiyyati l-Haqq*) 78 ; la prière (q.v.) des déterminations, par le langage de la prédisposition pour apparaître au niveau de l'Unicité puis dans le concret 421 ; les déterminations comme voiles ténébreux 288 ; la Présence des déterminations immuables est le domaine de la prédétermination divine (*nash'at al-qadari l-ilâhî*) 454 ; la détermination immuable du Prophète (*'ayn thâbit muhammadi*, synthèse de toutes les autres 79, 291, 307, 310, 311, 312, 312-14, 409, 422, 476, 480
- dhâti*, pl. *dhâtiyyât*, caractère essentiel 172, 192
- Divinité (la fonction de — ou la Présence de la — 78, 80, 113, 197, 266, 276, 288, 293, 297, 308, 309, 312, 315, 404, 416, 427, 431, 433, 437, 438, 439, 466, 467, 485
- dja'l*, *madj'âl*, instauration, objet de l'instauration (voir aussi *effusion*) 173, 204-8, 376, 377, 383, 452 ; les limites et les déficiences ne sont pas instaurées

- parce qu'elles sont en-deçà de l'instauration 349 ; biens et perfections sont objet par essence de l'instauration, maux et déficiences ne le sont que par incidence (*bi-l-'araḡ*) 350 ;
- djāharūt* voir 'ālam
- djādhba*, extase spirituelle 125
- djulāl*, la Majesté divine 74, 77, 197, 262, 263, 276, 282, 288, 314, 315, 317, 320-25, 321, 324, 325, 328, 341, 359, 370, 373, 384, 415, 427
- djamāl*, la Beauté divine 77, 140, 197, 262, 276, 282, 288, 307, 314, 315, 317, 320-25, 321, 324, 325, 331, 340, 341, 347, 349, 359, 370, 373, 403, 410, 415, 427, 431, 437
- djawāmi' al-kalim*, les paroles synthétiques, dont font partie le Coran et les hadiths (ce que cela signifie) 413
- djins*, genre (voir aussi *faṣṭ*) 163, 177, 187, 231
- djuz'ī*, individuel, par opposition à universel *kullī* (q.v.) 184, 384
- dunyā*, le monde d'ici-bas 151
- écriture (symbolisme de l'—) : le point sous la lettre *hā'* 273, 274
- effusion (*ḡayḡ*) 28, 58, 118, 163, 206, 207, 244, 254-57, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 264, 265, 268, 273, 275, 280, 281, 291, 292, 293, 295, 299, 300, 304, 306, 308, 309, 312, 316, 317, 326, 328, 331, 349, 350, 351, 372, 376, 382, 383, 391, 392, 394, 409, 419, 421, 422, 423, 425, 427, 431, 432, 434, 435, 437, 438, 440, 446, 455, 468, 481, 501 ; l'effusion de l'Existence est l'ombre de l'existence inconditionnée 242 ; l'effusion n'est jamais retenue mais répandue dans la mesure du mérite 421 ; l'Effusion, entièrement fondue en l'Existence absolue, n'a absolument aucun statut propre 437, 471 ; s'il n'y avait la demande par la prédisposition des Noms et des déterminations, l'effusion de l'existence ne les aurait pas touchées 421 ; ce sont les biens qui sont effusés de la Réalité, les maux n'intervenant que par voie de conséquence, comme épiphénomènes 452 ;
- Effusion sainte (*ḡayḡ muqaddas*, voir aussi *Volonté universelle*) 264, 273, 287, 291-95, 292, 293, 296, 298, 306, 308, 309, 312, 318, 319, 383, 392, 402, 403, 405, 406, 420, 421, 422, 423, 426, 467, 470, 471, 473, 474, 475, 476, 481, 484, 491 ; l'Effusion sainte, principe des Noms et Attributs d'activité 374 ; diverses désignations de l'Effusion sainte 436 ; éternité de l'Effusion et advençité de l'effusé 431-34
- Effusion sanctissime (*ḡayḡ aqdas*) 77, 254-57, 258-70, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 270, 271, 272, 276, 281, 288, 289, 291-95, 292, 293, 298, 301, 302, 306, 308, 309, 311, 316, 318, 331, 351, 391, 392, 402, 403, 405, 407, 419, 421, 422, 423, 433, 437, 454, 455, 471, 483, 484, 492 ; ni autre que l'Essence, ni l'Essence même (*lā ḡhayr wa lā 'ayn*) 374 ; l'Effusion sanctissime, principe des Noms et Attributs de l'Essence 374
- eschatologie (*'ilm al-ma'ād*) 51, 58, 59, 65, 224, 225
- ésotérique, ésotérisme, voir *bāṭin*
- Essence divine (*adh-dhāt*, voir aussi *Existence absolue*) 77, 99, 114, 126, 138, 163, 209, 210, 217, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 245, 249, 250, 252, 254, 256, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 271, 272, 275, 281, 283, 285, 288, 290, 292, 293, 295, 298, 301, 302, 303, 304, 306, 308, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 326, 327, 330, 333, 334, 335, 336, 338, 340, 349, 353, 356, 357, 358, 359, 361, 362, 363, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 383, 384, 385, 387, 388, 390, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 400, 403, 404, 406, 410, 412, 416, 419, 420, 427, 428, 431, 432, 437, 438, 440, 441, 446, 452, 470, 471, 473, 479, 488, 492, 497 ; l'Essence n'est connaissable qu'à travers les Noms divins (q.v.) 280, 281 ; la perfection relevant de l'Essence, voir *kamāl dhātī*
- être, voir *existence*
- évolutionnisme 46, 139, 415, 477
- existant (*mawḡūd*, pl. *mawḡūdāt*) 52, 56, 57, 58, 59, 61, 78, 99, 115, 124, 139, 170, 175, 179, 180, 185, 187, 188, 189,

192, 209, 210, 212, 213, 215, 238, 239, 246, 275, 280, 295, 300, 302, 304, 306, 310, 316, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 335, 336, 341, 346, 347, 349, 352, 353, 374, 375, 376, 377, 381, 383, 387, 388, 394, 398, 401, 402, 405, 415, 421, 424, 425, 426, 427, 429, 433, 437, 438, 439, 445, 448, 449, 450, 453, 457, 458, 460, 462, 465, 466, 469, 479, 480; l'existant n'est autre que l'existence 212-15; les existants sont de purs liens (*wawābiṭ ma-hḍa*) 205, 206, 207, 208, 211, 347, 424, 430, 448, 449, 457, 458; sous leur aspect propre, les existants ne sont rien et dans leur rapport à l'Existence, ils en sont des degrés 392; de même que tout existant existe par l'Existence, il sait, peut et voit par le Savoir, Vouloir et Pouvoir divins 457; la part des existants à toute perfection est dans la mesure de leur existence 348; tout ce qui ne peut être attribué à un existant qu'en fonction d'une certaine détermination doit être nié de l'Existence absolue 363; aucun existant ne nous est accessible en sa réalité mais seulement dans le voile de ses qualités 283

existence (*wudjūd*, pl. *wudjūdāt*, *hasti*) 31, 46, 50, 51, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 66, 70, 74, 75, 78, 80, 89, 93, 99, 114, 117, 119, 128, 136, 137, 139, 161, 163, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 178, 179, 184, 186, 187, 188, 191, 192, 205, 206, 208, 211, 212, 213, 214, 218, 219, 221, 222, 224, 228, 229, 231, 232, 233, 235, 238, 239, 241, 244, 246, 249, 258, 264, 267, 273, 275, 281, 282, 287, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 299, 300, 301, 302, 304, 308, 310, 312, 318, 324, 325, 327, 328, 331, 333, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 342, 344, 345, 347, 348, 350, 351, 360, 363, 369, 372, 374, 375, 376, 377, 378, 381, 382, 383, 385, 386, 388, 389, 391, 394, 395, 397, 398, 402, 404, 405, 415, 421, 423, 425, 428, 429, 430, 431, 434, 436, 439, 448, 450, 452, 453, 454, 456, 457, 458, 459, 461, 463, 467, 468, 470, 474, 479, 480, 483, 485, 488, 490, 495, 499; existence nécessaire et existence non-nécessaire voir *wādjih* et *mumkin*;

existence, l'idée et la réalité (*maḥmūm wa ḥaqīqa*): l'existence est la chose la plus évidente qui soit (*abdah al-badhiyyāt*) 166; l'idée commune et évidente (*maḥmūm 'āmm badhi*) d'existence 166, 167, 168, 169, 171, 179, 181, 185, 187, 188, 191, 232, 240, 242, 243, 246, 347, 359; l'idée d'existence n'est pas un concept quidditatif 185, 189; équivocité ou univocité (*ishtirāk lafẓi aw ma'nawī*) du terme existence 64, 180-83, 241, 447; *ḥiṣṣa*, la quote-part, l'existence de chaque être conçue séparément 188; confusion entre le concept et la réalité de l'existence 184, 232; la réalité de l'existence (*ḥaqīqat al-wudjūd*), ce qui existe dans la réalité extérieure 31, 186, 188, 189, 198, 215, 245, 251, 320, 340, 341, 342, 345, 346, 347, 359, 394, 395, 409, 424, 447; bien qu'il n'y ait qu'elle à être perçue et connue elle reste voilée par ses déterminations et totalement inconnue en elle-même 468; l'existence mentale (*wudjūd dhiḥmi*) 58, 168, 169, 194, 237, 345, 360, 391, 447; la réalité de l'existence ne peut avoir une existence mentale 178, 345; danger de la réification de l'existence 352

existence: fondamentalité de l'existence (*aṣālat al-wudjūd*) 57, 163, 173-75, 241, 242, 341, 342, 344, 345, 349, 452, 456, 494; rapport de l'existence et de la quiddité (*q.v.*) 168-73; composition réelle de l'existence et de la quiddité chez Thomas d'Aquin 171-172; identité conceptuelle de l'existence et de la quiddité attribuée à Ash'ari 168, 221; principe selon lequel ce qui confère une chose ne peut en être dépourvu (*mu'fi sh-shay' laysa fāqīd^m lahu*) 346, 372; rien ne saurait précéder l'existence par l'existence 178; l'existence est une réalité non-composée 163, 171, 175-79, 266, 285, 290, 341, 342, 344, 362, 372, 373, 391, 447; l'existence est une réalité modulée (*ḥaqīqa mushakkaka*) 53, 57, 163, 172, 190, 193, 205, 446;

existence: unicité de l'existence (*wahdat al-wudjūd*) 57, 172, 179, 190, 193, 194, 205, 213, 214, 215, 241, 242, 270, 345, 501; multiplicité des existences selon

les péripatéticiens 179, 205, 214, 241, 253 ; pure unité de l'existence et de l'existant dans leur multiplicité même 448 ; vision de l'unité dans la multiplicité et de la multiplicité dans l'unité 469, 470 ; il n'est pas d'existence hormis l'Existence 392 ; omniprésence de l'Existence 198 ; l'existence est ce par quoi il y a unité 336 ; selon le goût du 'irfân, il n'y a pas instauration dans l'existence, mais seulement apparition 211 ; la multiplicité des degrés de l'existence ne porte pas atteinte à l'unité de sa réalité mais au contraire la renforce 466

l'Existence absolue 31, 56, 57, 58, 61, 62, 74, 75, 77, 78, 93, 115, 117, 131, 184, 187, 189, 193, 194, 195, 198, 206, 207, 208, 214, 217, 218, 219, 222, 229, 230, 232, 233-36, 233, 234, 235, 236, 239, 240, 241, 242, 239-42, 243, 244, 249, 251, 254, 257, 258, 259, 260, 267, 273, 279, 280, 281, 283, 285, 291, 292, 293, 294, 299, 300, 301, 302, 305, 330, 333, 337, 338, 339, 340, 344, 345, 348, 350, 351, 352, 356, 363, 371, 372, 373, 374, 375, 378, 381, 382, 384, 385, 386, 388, 392, 394, 395, 404, 405, 410, 419, 420, 421, 422, 430, 431, 432, 436, 437, 438, 440, 441, 446, 450, 452, 458, 471, 481, 488 ; l'Existence absolue est absolument non-composée sous tous les rapports 172, 204, 396, 397, 430, 446, 450, 467 ; l'Existence absolue est le pur Bien synthèse de toutes les perfections 344-49, 450, 452 ; la Réalité suprême est pure Existence sans quiddité 172, 204, 221-23, 243, 337 ; l'Existence absolue est sans nom ni forme (*lâ sm^a wâ lâ rasm*) 243-45 ; tout ce qui est une perfection pour l'existence en soi doit être attribué à l'Existence absolue 363 ; *fâ'il al-wudjud*, l'Agent de l'existence : voir *fâ'il* ;

l'Existence qui se déploie (*wudjud mubasit*), un des noms de l'Effusion sainte (*q.v.*) 78, 242, 264, 292, 423, 436, 437, 441, 443, 457, 480, 483, 491, 495 ; ce qui effuse de l'Existence c'est l'Existence qui se déploie 384, 446, 466, 471 ; déploiement (*bast*) de l'existence

et déploiement des perfections de l'existence correspondent à la Toutemiséricorde et à l'Intense-miséricorde (*rahma rahmâniyya wa rahîmiyya*) 325 ; l'Existence commune ou universelle (*al-wudjud al-âmm / al-mu'tlaq*), un des noms de l'Effusion sainte (*q.v.*) 115, 212, 349, 467, 471 ; l'Existence universelle n'est pas plus proche ou plus compréhensive d'une chose plutôt qu'une autre ; même si les rapports des déterminations à elle sont différents 330, 387, 466 ; l'existence est l'objet par essence de l'instauration (*madj'ûl bi-dh-dhât*) 207 ; le mal ne relève pas de l'existence sauf par incidence (*bi-l-'arad*) 347

existence : *marâtib al-wudjud*, degrés de l'existence 99, 193, 194, 208, 211, 213, 230, 253, 258, 274, 280, 284, 292, 294, 345, 360, 373, 392, 409, 411, 420, 424, 425, 428, 429, 437, 438, 440, 466, 471, 476, 477, 480, 490, 493 ; les existences sont le reflet des Noms divins 423 ; toutes les particules de l'existence sont des Noms de Dieu 426 ; les deux arcs de l'existence (*qaws ay-su'ûd wa qaws annuzûl*) 62, 139, 274, 295, 296, 330, 415, 434, 440, 472, 473, 476-78, 480, 482, 495 ; existence propre et existence en tant que détermination (*wudjud khâss et qadârî*) 481 ; l'existence et l'existant sont une seule et même chose 212-15 ; l'arc de remontée n'est pas un retour en arrière mais un accomplissement (*takâmul*) 481 ;

extinction en Dieu (*fanâ' fi llâh*) 128, 276, 331, 407, 479, 498 ; extinction à l'extinction (*fanâ' 'ani l-fanâ'*) 480

fâ'il, pl. *fawâ'il*, agent : agents du monde matériel et du monde intelligible 439 ; *fâ'il al-wudjud*, l'Agent de l'existence 207 ; *fâ'il bi-dh-dhât* ou *bi-t-tab'*, agent par essence ou par nature 398 ; *fâ'il bi-l-inâya*, agent par providence 376, 381, 397 ; *fâ'il bi-r-riqâ*, agent par consentement 377 ; *fâ'il bi-t-tadjalli*, agent par manifestation 397 ; il n'y a d'agent influent dans l'existence que Dieu (*lâ mu'aththira fi l-wudjud illâ llâh*) 389, 447 ; la quiddité implique l'altérité de

- tout agent avec son acte et son effet 439, 440
fard, pl. *afràd*, individu référent d'une quiddité 185, 187
faṣl, différence spécifique 163, 177, 187
fatwā, pl. *fatāwī* 144
fiqh, la connaissance des statuts conformes à la Loi révélée 27, 38, 40, 42, 43, 44, 46, 82, 83, 85, 94, 97, 98, 99, 134, 136, 143, 145, 147, 149, 224 ; *fiqh istidlālī* 143, 144, 148, 227
fiṭra, nature fondamentale universelle 29, 75, 86, 122, 127, 131, 139, 140, 154, 155, 199, 219, 322, 331, 398, 427, 428, 431
forma (ṣūra vs. materia, q.v.) 59, 60, 63, 82, 136, 175, 176, 177, 178, 238, 323, 339, 396, 410
futuwwa ou *djavānmardī*, attitude de chevalerie spirituelle 84
 Gens de la Demure prophétique (*ahl al-bayt, ahl bayti n-nubuwwa* ; voir aussi *Imam, Infaillibles* et l'index des noms propres sous leurs noms) 38, 50, 91, 108, 118, 119, 228, 358, 412, 425, 434, 485, 492, 508
ghāya, finalité : la finalité de tout est la Sainte Essence et la Sainte Essence n'a d'autre finalité qu'elle-même 396, 397, 398
ghayb voir *'ālam*
ghayb, occulte, tout ce qui est caché et invisible (voir aussi *'ālam*) 426, 434 ; *mafa-tih al-ghayb*, les clés de l'occulte 258 ; par excellence la Réalité absolue, Identité occulte, Occulte des occultes (*ghayb al-ghuyūb*) 250, 251, 254, 257, 264, 266, 267, 292, 301, 308, 310, 311, 387, 388, 402, 406, 408, 413, 421, 428, 441, 469, 484 ; le monde des corps lui-même a un aspect occulte 284
ghuluww, *ghulāt*, exagération, exagérateurs, shiites extrémiste 270, 504, 506
 gnose (*'irfān*) 15, 16, 24, 26, 27, 33, 38, 47, 50, 52, 53, 54, 55, 63, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 76, 77, 80, 81, 82, 83, 86, 87, 88, 89, 94, 95, 96, 97, 99, 109, 111, 120, 121, 149, 150, 155, 196, 208, 211, 215, 228, 275, 311, 375, 402, 415, 425, 428, 438, 480, 488, 492, 497, 498, 499, 500, 502, 505 voir aussi "shaykhie" (école —) et *maktab-e tafkik* ; *'irfān 'amali*, gnose pratique ou opérative 71, 496 ; *'irfān nazari*, gnose théorique ou spéculative 72, 496 ; école d'Ibn 'Arabī 73-74 ; école du Khorāsān 72 ; maîtres de Nadjaf 88, 91
 gnostique (adj. ou n.) (*'irfāni* ou *'arif*, pl. *'urafā'*) 15, 16, 17, 18, 20, 21, 24, 27, 28, 29, 33, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 63, 64, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 81, 82, 84, 85, 91, 93, 95, 96, 97, 103, 108, 111, 119, 121, 124, 126, 129, 134, 136, 156, 161, 162, 184, 193, 209, 213, 214, 215, 217, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 230, 231, 232, 239, 249, 252, 253, 256, 259, 263, 269, 270, 279, 281, 290, 291, 293, 300, 302, 306, 316, 320, 327, 333, 340, 344, 359, 364, 371, 377, 386, 387, 391, 398, 402, 406, 411, 423, 426, 433, 435, 446, 447, 451, 453, 454, 466, 471, 483, 490, 492, 496, 500, 502 ; la terminologie des gnostiques 490 ; la terminologie gnostique 230-33, 236-39, 308, 384
 goût (*dhawq, mashrab*) 16, 47, 55, 74, 81, 111, 118, 149, 210, 211, 212, 327, 344, 369, 402, 406, 426, 435, 489, 494, 500
 hadith 22, 28, 29, 45, 46, 50, 51, 52, 53, 55, 59, 61, 84, 98, 101, 107, 109, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 126, 130, 131, 132, 134, 139, 141, 144, 147, 149, 162, 188, 189, 210, 217, 218, 219, 220, 224, 225, 226, 260, 265, 267, 269, 273, 291, 297, 301, 305, 306, 307, 316, 317, 325, 340, 353, 354, 356, 357, 359, 366, 367, 370, 373, 375, 383, 402, 405, 411, 413, 415, 416, 424, 425, 429, 433, 434, 435, 443, 447, 451, 453, 454, 459, 466, 468, 473, 474, 475, 476, 478, 479, 485, 490, 491, 492, 493, 495, 497, 502, 504, 525 ; hadith saint (*qudsī*) 259, 262, 450, 451 ; le but des hadiths est de conduire à la réalisation de l'unité (*tawhīd, q.v.*) 132 ; une des raisons de l'apparente contradiction entre certains hadiths est qu'ils ont été énoncés à la mesure de la compréhension de l'interlocuteur 356, 364

- hādīth, hudūth*, adventice, adventicité (vs *qadīm, q.v.*) 302, 334, 356, 357, 383, 432, 455; adventicité temporelle (*hudūth zamānī*) 302, 493
- hadjī*, le Pèlerinage à La Mecque, cinquième pilier de l'islam 145
- haml, mahmūl*, prédication, prédicat 174; confusion entre prédication au premier degré (*haml awwālī*) et prédication habituelle (*haml shā'i*) 185, 244; *mahmūl bi-ḡ-damīma* et *mahmūl 'an ṣamīma*, prédiqué en raison d'une adjonction à l'extérieur ou prédiqué en tant que concept abstrait de la réalité même (aussi dit *khāridj mahmūl*) 187
- hawza*, école de formation des religieux 29, 37, 38, 39, 40, 42, 44, 45, 47, 67, 70, 71, 82, 87, 89, 97, 111, 121, 133, 135, 147, 429; comment on étudie à la hawza 42-44; *sutūh*, deuxième cycle des études religieuses 42, 44, 94; *khāridj*, cours de terminale, troisième et dernier cycle des études religieuses 44, 95
- haythiyya*: *haythiyya muktasaba mina l-djā'il*, rapport acquis de l'instaurateur 173, 174; *haythiyya ta'liliyya*, rapport causatif 240, 242, 461; *haythiyya ta-qiḍiyya*, rapport limitatif 240, 242, 383, 461
- hidjāb*, pl. *hudjub*, voile 62, 74, 75, 76, 90, 95, 121, 131, 140, 141, 151, 155, 197, 230, 234, 236, 250, 252, 254, 257, 258, 263, 264, 276, 279, 280, 281, 283, 288, 295, 305, 308, 320, 321, 330, 331, 359, 372, 410, 411, 420, 423, 428, 434, 436, 439, 440, 441, 442, 467, 468, 469, 483, 496, 497; le voile suprême, dénomination de l'Effusion sanctissime 257, 258; le Voile le plus proche, un des noms de l'Effusion sainte 437; le savoir comme pouvant être le plus grand voile 121; voir aussi *Noms divins, déterminations*
- hidjrān*, la séparation d'avec l'Aimée 155
- hikma muta'aliyya*, voir philosophie
- hikmat al-ishrāq*, voir philosophie
- hiss musharak*, le sens commun 408
- homme: l'homme, synthèse de l'univers 79; la voie droite de l'humanité (*insāniyya*) 100; les trois dimensions ou niveaux de l'être humain 98, 100
- Homme universel (*insān kāmil*) 28, 30, 31, 80, 116, 270, 274, 275, 291, 296, 301, 312, 394, 441, 443, 470, 476, 480, 483; l'Homme universel n'a de lui-même ni détermination, ni entité, ni individualité 479; le Nom suprême, Seigneur de l'Homme universel 296, 301, 309; l'Homme universel est la forme et la manifestation du Nom suprême, comme le Coran, car leur réalité essentielle est une 413, 477, 479; l'Homme universel est *Qur'an* et *Furqān* 483, 484; l'Homme universel, miroir parfait de la manifestation divine, est l'apparence de tous les Attributs divins 302, 303, 313; l'Homme universel comme lumière, visage, œil, langue, main, etc. de Dieu 91, 110, 478; l'Homme universel est toute la chaîne de l'existence 483; pour l'Homme universel la Résurrection a déjà eu lieu 331; le *ma'ād* de toute chose se fait par l'intermédiaire de l'Homme universel 478; le retour vers l'Homme universel est retour vers Dieu 276, 479;
- hulūl*, incarnationnisme 271
- huwiyya*, pl. *huwiyyāt*, identité, ce qui se trouve dans la réalité extérieure (quasiment synonyme d'entité, *imniyya - q.v.* -, les deux s'opposant à la quiddité, *mahiyya - q.v.* -) 64, 156, 169, 194, 197, 222, 241, 244, 246, 272, 281, 293, 308, 316, 317, 381, 383, 387, 430, 439, 468, 477, 482, 485; *al-huwiyya l-ghaybiyya* ou *ghayb al-huwiyya*, l'Identité par excellence, suprême et occulte, l'Essence divine 197, 249, 257, 264, 266, 269, 282, 293, 295, 301, 311, 315, 317, 403, 404, 438, 466
- i'tibār*, la considération: différence entre la considération en termes de quiddité et en termes d'existence 233
- idāfa*, relation: *idāfa ishrāqiyya*, relation illuminative dans laquelle le deuxième terme est produit par l'effusion du premier 174, 207, 257, 329, 361, 377, 382, 405, 425, 438, 467; *idāfa maqūliyya*, une des catégories d'accidents 53, 169, 174, 207, 257, 329, 361, 382, 405

identité de l'apparent et de l'apparence (*ittihād az-zāhir wa l-maẓhar*) 266, 309, 370, 422

identité du connaissant et du connu (*ittihād al-'āqil wa l-ma'qūl*) 256, 345 ; ce qui est le véritable objet de connaissance (*al-ma'lūm bi-āh-dhātī*) est une détermination de l'existence du connaissant 289

idjtihād, effort de développement d'un savoir, par opposition au *taqlīd* (q.v.), simple répétition de ce savoir par imitation 38, 44, 135, 142, 144, 145

iḥāṭa qayyūmiyya, compréhension sustentatrice 209, 234

ikhtiyār, libre choix (voir aussi *prédestination*) 390, 393 ; fausse conception de la liberté ou libre choix 390

iktināh, connaître le fond d'une chose 198 ; impossibilité de connaître le fond de l'Essence divine 221, 224

imāma, la doctrine de l'Imamat ou la fonction d'Imam 41, 133, 134, 218, 270, 313

imamisme, imamite 18, 21, 37, 90, 91, 218, 399, 505

Imams (les — infallibles du shiisme ; voir aussi *Homme universel*, *Lieu-tenant*, *Wilāya*) 15, 21, 22, 28, 37, 39, 43, 52, 55, 63, 86, 91, 94, 96, 104, 106, 107, 108, 109, 116, 120, 122, 127, 128, 130, 134, 149, 209, 217, 218, 220, 223, 226, 227, 230, 234, 263, 270, 272, 273, 276, 297, 302, 305, 317, 340, 347, 353, 354, 364, 365, 411, 417, 424, 429, 447, 449, 470, 472, 474, 475, 480, 482, 483, 485, 492, 496, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 508 ; le Prophète et les Imams sont "l'exemple suprême" et "les plus beaux Noms" de Dieu 271, 425, 429, 473 ; ils sont la porte de Dieu, la voie droite et directe, la corde tendue entre le ciel et la terre ainsi que le visage, la main, l'œil, le côté de Dieu dont parle le Coran 306, 472, 473 ; le Prophète et les Imams ne font qu'un sous le rapport de la *Wilāya* 276 ; le Prophète et les Imams ont parachevé les quatre voyages spirituels sous l'égide du Nom suprême 482, 483 ; le Coran est dans le cœur des Imams avec la même perfection que dans le cœur du Prophète, c'est-à-dire sans la moindre altération (*tahrīf*)

417 ; celui qui meurt sans Imam meurt dans la mécréance 324 ; utilisation de la malédiction par les Imams 355

imkān al-'ashraf, principe du "possible supérieur" 208

Infallible (*ma'sūm*), qualifie les quatorze Infallibles (le Prophète, sa fille Fātima et les douze Imams, voir aussi *Gens de la Demeure* et l'index des noms propres) 38, 52, 91, 106, 226, 276, 317, 416, 434, 472, 480, 482, 492 ; ils sont la Lumière qui illumine le ciel et la terre 470

inniyya, pl. *inniyāt*, entité, ce qui se trouve dans la réalité extérieure (quasiment synonyme d'identité, *huwiyya* — q.v. —, les deux s'opposant à la quiddité, *mahiyya* — q.v. —) 168, 169, 170, 207, 221, 257, 276, 315, 316, 328, 400, 430, 479, 484

inqilāb dhātī, mutation essentielle 163, 200, 446

insān kāmil, voir *Homme universel*

intelligible (*ma'qūl*, vs. sensible, q.v.) 58, 77, 291, 297, 341, 343, 345, 366, 419, 440, 477, 478 ; idées intelligibles (*ma'ānⁱⁿ ma'qūla*) 338 ; les lois intelligibles ne souffrent pas d'exception (*lā takhsīs fi l-qadāyā l-'aqliyya*) 335

intercession (*shafā'a*) 134

intizā', abstraction 242 ; *mansha' intizā'*, base de l'abstraction 334

ishrāq, pl. *ishrāqāt*, illumination 205

ittihād, identification 271

Jour de la religion, *yawm ad-dīn* 325, 328, 329

Jour de la résurrection, *yawm al-qiyāma* 274, 409, 434

kalām, théologie apologétique (voir aussi *théologiens*) 27 ; la philosophie transcendante (q.v.) de Mollā Ṣadrā (q.v.) comme seul véritable *kalām* shiite 55

kamāl al-ājāl wa kamāl al-'istidlā', plein éclat et pleine découverte 162, 313

kamāl dhātī et *kamāl asmā'i*, perfection relevant de l'Essence et relevant des Noms 419, 420

kashf, dévoilement : limites de toute connaissance par dévoilement qui n'est pas le parfait dévoilement de Muḥammad 297

- kayfiyya*, le comment 210, 221, 225
- khayâl*, l'imagination, l'imaginal (voir aussi *'âlam*) 58, 62, 66, 75, 79, 99, 139, 238, 298, 384, 453, 469; immaterialité de l'imaginal 62, 75; *khayâl munfaṣil*, le monde intermédiaire, par opposition à *khayâl muttaṣil*, la faculté imaginale propre à chaque individu 455; le monde est illusion sur illusion (*khayâl fi khayâl*) 214, 430, 439, 452, 498
- kitâb*: *umm al-kitâb* et *kitâb al-maḥw wa l-'itihât*, la Mère du Livre et le Livre de l'effacement et de la confirmation 433; *kitâb tadwînî* et *kitâb takwînî*, Livre rédigé et Livre de la création ou livre "façonné" 327, 406, 484
- kufr*, mécréance 65, 101, 130, 133, 140, 324
- kullî*, universel (vs. *djuz'î*, q.v.) 170, 185, 283, 384; différence d'acception entre les philosophes et les gnostiques 230-33; l'universel naturel (*al-kullî at-ṭabî'î*) n'existe pas 430
- langage: l'Absolu est inconnaissable et inexprimable 243-45, 252; comment parler de l'Absolu 245-47; impossibilité d'exprimer ce qui est connu par connaissance présenteielle 228, 230; contemplations et terminologie gnostique 230-33; terminologie philosophique et terminologie gnostique 230-33; la langue du Coran et des hadîths 226, 227; origine du langage 367; toutes les particules de l'existence ont un langage 478
- lâzim*, pl. *lawâzim*, concomitant, corollaire 64, 132, 140, 188, 194, 232, 281, 288, 291, 296, 316, 333, 350, 352, 362, 363, 369, 374, 375, 386, 391, 394, 419, 422, 450
- Lieu-tenant (*khalîfa*), celui qui tient lieu (*khalîfa*) de l'Absolu pour Sa manifestation et est l'intermédiaire entre Lui et tous les degrés de la réalité (voir aussi *Effusion*, *Homme universel*, *Imami*) 31, 40, 79, 80, 82, 116, 117, 118, 145, 148, 254-57, 258, 262, 263, 268, 269, 273, 275, 276, 281, 282, 310, 311, 312, 314, 419, 437, 440, 472, 475, 480, 492; le Lieu-tenant est créé par les deux mains de la Beauté et de la Majesté 322; *Muḥammad* est le lieu-tenant d'*Allâh* et les autres Prophètes sont lieu-tenants d'autres Noms divins 323
- lumière (*nûr*, pl. *anwâr*) 50, 53, 57, 58, 74, 107, 109, 112, 114, 130, 191, 192, 196, 198, 205, 206, 207, 211, 213, 221, 232, 242, 249, 252, 254, 270, 275, 276, 281, 283, 290, 297, 305, 313, 314, 320, 323, 328, 329, 330, 331, 345, 347, 348, 349, 351, 368, 369, 383, 386, 402, 404, 409, 419, 424, 430, 435, 438, 439, 441, 453, 458, 467, 468, 470, 474, 475, 478, 479, 480, 485, 503; la lumière, c'est l'existence 195, 197, 205, 206, 207; la Lumière des lumières (*nûr al-anwâr*) 195, 251, 328, 351, 368, 402, 450; "Lumière" est l'un des plus beaux Noms de Dieu 53, 114, 128, 141, 195, 197, 198, 207, 251, 282, 285, 309, 320, 328, 351, 368, 373, 402, 409, 421, 424, 426, 430, 450, 467, 474, 481; tous les existants sont des éclats de la lumière de Dieu 424; degrés modulés de lumière 191; l'extinction de la lumière de l'existence dans la Lumière des lumières est incomparablement plus intense que celle des facultés de l'âme en elle 450; *anwâr isfahbodiyya*, lumières commandantes 328; lumière du Cœur 230; lumière et ombres, existence et quiddités 194-98
- ma'âd*, le retour à Dieu lors de la Résurrection ou par la réalisation spirituelle 99, 218, 328, 330, 331, 478, 495, 501
- ma'n^{an} harfî*, exprime symboliquement la pure dépendance, semblable à celle du sens des particules du langage 212, 272, 438
- ma'qûl*, disciplines intellectuelles 17, 46, 47, 54, 67, 68, 97, 137, 494
- ma'qûlât thâniya*, les concepts abstraits au second degré 170; *ma'qûl thâni mantiqî*, pure abstraction de logicien 170
- ma'rifa*, pl. *ma'arif*, connaissances spirituelles et métaphysiques 15, 30, 62, 71, 76, 82, 101, 109, 110, 122, 124, 132, 197, 217, 224, 226, 227, 254, 269, 292, 302, 398, 454, 487, 490, 495, 500; les pratiques de service divin (*'ibâdât*, q.v.) et la purification de l'âme (*tahdhîb an-nafs*) comme préliminaires à la réalisation des

- connaissances métaphysiques 132 ;
ma'rifat Allâh, la connaissance de Dieu
 121, 311
- mabâhith 'aqliyya*, partie des *usûl al-fiqh*
 qui traite des principes intellectuels 135,
 vs. *mabâhith al-'alfâz*, partie des *usûl*
al-fiqh qui porte sur les mots et les con-
 cepts 135
- mabada'*, pl. *mabâdi'*, principe 209, 477, 495
- madrasa*, voir *hawza*
- mafhûm*, concept (vs. *misdaq*, q.v.) 51, 52,
 57, 61, 98, 135, 136, 154, 163, 166, 167,
 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 177,
 179, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188,
 189, 190, 191, 192, 193, 194, 208, 213,
 214, 215, 231, 232, 244, 245, 246, 252,
 279, 285, 286, 320, 338, 339, 341, 343,
 344, 347, 357, 360, 362, 367, 372, 376,
 377, 381, 386, 388, 423 ; concept et réfé-
 rent extérieur (*misdaq*) 168-73, 174 ;
mafhûm i'tibârî intizâ'î, considération
 abstraite de la réalité 173
- mahbûbiyya*, fait d'être aimé 269
- mahw*, voir *saḥw*
- maktab khâne* 39
- maktab-e tafkîk*, école de la séparation dite
 aussi école de Mashhad 63, 64, 429
- mal (*sharr*) : le mal relève de l'inexistence
 et n'a d'existence que par incidence (*bi-
 l-'arad*) 171, 347, 348, 452 ; le mal n'est
 objet d'instauration que par incidence
 (*bi-l-'arad*) 350 ; Dieu et le mal 350-
 52 ; le mal se rapporte par essence aux
 déficiences des quiddités et par inci-
 dence à la Source de l'existence 452 ;
 l'attribution par incidence des maux à
 Dieu est une étape pédagogique et en
 réalité il n'y a dans l'existence que le
 bien 452 ;
- malakût* voir *'âlam*
- manifestation (*tadjalli*) 49, 57, 58, 73, 74,
 77, 78, 79, 91, 100, 109, 110, 114, 117,
 125, 151, 153, 163, 193, 208, 209, 210,
 208-12, 211, 217, 226, 228, 229, 232,
 234, 239, 240, 243, 244, 250, 251, 254,
 255, 257, 260, 264, 265, 266, 267, 271,
 273, 274, 275, 277, 279, 281, 282, 284,
 287, 288, 289, 292, 293, 294, 295, 296,
 299, 300, 301, 303, 304, 306, 307, 310,
 311, 312, 313, 316, 318, 319, 320, 325,
 326, 327, 333, 339, 347, 348, 351, 352,
 359, 363, 370, 371, 372, 373, 374, 380,
 381, 382, 383, 388, 391, 392, 394, 397,
 400, 402, 403, 404, 406, 407, 408, 410,
 412, 413, 417, 419, 420, 423, 424, 425,
 428, 429, 430, 433, 435, 437, 438, 440,
 441, 445, 453, 454, 455, 456, 457, 463,
 467, 468, 469, 470, 471, 472, 482, 488 ;
 différence entre les manifestations pure-
 ment métaphysiques et les manifesta-
 tions créaturelles 294, 295 ; il n'y a pas
 de répétition dans les manifestations (*lâ*
takrâra fi t-tadjalli) 434 ; manifestations
 relevant de l'Essence, des Attributs ou
 des Actes 316 ; possibilités de manifes-
 tations 259, 409, 441
- manqûl*, disciplines traditionnelles 17, 27,
 46, 97
- maqâm*, niveau ou station existentielle ou
 spirituelle (voir aussi *Unité, Unicité*) 40,
 43, 58, 71, 95, 98, 99, 103, 106, 114,
 115, 118, 124, 125, 127, 134, 141, 148,
 152, 206, 207, 213, 226, 228, 229, 230,
 246, 252, 253, 258, 259, 260, 265, 266,
 267, 268, 270, 272, 274, 275, 276, 279,
 280, 282, 284, 285, 288, 292, 293, 294,
 295, 296, 297, 298, 299, 301, 302, 303,
 305, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 316,
 317, 318, 320, 325, 326, 327, 334, 341,
 343, 351, 356, 357, 359, 363, 369, 371,
 372, 373, 374, 375, 376, 378, 385, 386,
 388, 392, 394, 395, 400, 402, 405, 408,
 412, 413, 415, 416, 417, 421, 422, 423,
 426, 428, 429, 430, 432, 433, 436, 437,
 438, 439, 440, 442, 445, 447, 454, 455,
 457, 463, 465, 466, 467, 468, 469, 470,
 471, 472, 473, 475, 476, 478, 479, 482,
 491, 492, 496, 497, 501 ; la station de la
 suspension (*tadalli*) 437, 467, 471 ; la
 station de « la distance de deux arcs »
 (Cor. 53.9), 125, 467 ; la station « ou
 plus près » 270, 275, 277, 301, 303,
 305, 308, 416, 437, 443, 471, 480, 483 ;
 la station de la transgression et de
 l'ignorance (*zalûmiyya wa djahûliyya*)
 (Cor. 33.22) est le dépassement de tou-
 tes les déterminations et l'extinction à
 l'extinction 480 ; station de l'"auprès"
 (*maqâm al-'indîyya*) 258
- maqsam*, *aqsâm*, le tout et les parties 180
- mardja'*, pl. *marâjî'*, *mardja'îyya*, la
 "référence à suivre", désigne la direction

- spirituelle du shiisme 37, 39, 44, 45, 94, 135, 145
- mashshâ'* (péripatéticiens) voir philosophie
- materia (*hayûlâ, mâdda, habâ'*) 59, 60, 62, 63, 136, 139, 175, 176, 177, 178, 238, 249, 255, 312, 323, 339, 385, 394, 396, 423, 430, 432, 439, 442, 466, 471, 481, 495 ; *hayûlâ 'âlâ* peut être une désignation de l'Effusion sainte 437, 467 (q.v.)
- matérialisme 24
- mathématiques 43, 46, 47, 69, 494
- mazhar*, pl. *mazâhir*, apparences ou lieux d'apparition 163, 193, 208, 209, 268, 282, 293, 296, 302, 309, 422 ; différence entre les manifestations purement métaphysiques et les manifestations créaturelles 294, 295
- médecine 43, 47, 69
- métaphysique 24, 31, 49, 55, 56, 60, 62, 64, 69, 71, 82, 96, 106, 109, 110, 117, 124, 131, 132, 136, 161, 213, 215, 224, 225, 226, 275, 292, 294, 296, 342, 372, 417, 419, 420, 459, 470, 487, 488, 489, 490, 493, 495, 500, 507
- mî'râdî*, Ascension du Prophète 270, 412 ; l'Ascension de Jonas et celle de Muhammad 438
- miqdâr*, la mesure 62, 79
- miroir (*mir'ât*, pl. *marâ'yâ*) 72, 163, 193, 250, 254, 258, 259, 260, 262, 276, 281, 282, 283, 288, 290, 293, 301, 307, 311, 313, 351, 383, 384, 389, 404, 419, 420, 422, 437, 438, 440, 441, 452, 470
- mişdâq*, référent (vs. *mashûm*, q.v.) 167, 168, 174, 179, 180, 181, 184, 185, 186, 190, 232, 260, 334, 338, 343, 362, 363, 399 ; référent par excellence (*mişdâq bi-dh-dhât*) 240, 242
- Miséricorde (*rahma*) 115, 315, 319, 321, 326, 328, 351, 361, 416, 419, 430, 466 ; la Miséricorde qui embrasse toutes choses (*ar-rahmat al-wâsi'a*) est un des noms de l'Effusion sainte (q.v.) 115, 328 ; Toute-miséricorde et Intense-miséricorde (*rahmâniyya, rahîmiyya*) 274, 325-27, 362, 369, 370, 416, 426, 433, 436, 475, 484
- mithâl*, les formes premières, dotées de mesure (*miqdâr*), mais non de matière (*mâdda*) 78
- mithl*, pareil, même, différent de *mathal*, exemple : Dieu n'a pas de *mithl*, mais il a un *mathal* 271
- mouvement intrasubstanciel (*haraka dja-whariyya*) 59, 60, 62, 65, 66, 69, 75, 177, 324, 331, 345, 415, 434, 443, 456, 501 ; le monde physique est une forme mouvante (*şûra sayyâla*) 455
- mu'âmâlât*, transactions 143, 148, 227
- mubahâla* 110
- mubâhatha*, débat entre élèves faisant partie des méthodes d'enseignement à la *hawza*, q.v. 16, 43, 44, 46, 48, 97
- mudjarrad*, immatériel, dégagé de la matière 209, 328, 425, 453, 463 ; *mudjarrada*, la quiddité "nue", sans considération de l'existence 173
- mudjtahid*, celui qui a qualité pour développer un savoir 37, 38, 44, 45, 83, 143, 144
- mulk* voir 'âlam
- multiplicité (*kathra*) 29, 58, 64, 75, 77, 121, 132, 134, 174, 179, 190, 194, 211, 213, 214, 215, 244, 254, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 272, 281, 282, 287, 290, 291, 292, 296, 298, 309, 314, 316, 322, 334, 335, 336, 351, 363, 365, 370, 371, 375, 379, 388, 409, 413, 415, 419, 420, 422, 423, 426, 428, 440, 441, 446, 448, 450, 458, 467, 469, 471, 477, 483
- mumkin*, c'est-à-dire *mumkin al-wudjûd*, l'être possible, non-nécessaire 180, 198, 199, 200, 243, 290, 303, 330, 342, 421, 424, 432, 437, 441, 445, 448, 452, 462 ; la non-nécessité comme dépendance existentielle (*imkân faqrî*) 53, 57, 203, 204, 440, 445, 467, 469
- mumkin*, c'est-à-dire *mumkin al-wudjûd*, l'être possible, non-nécessaire) 428
- mumtani'*, pl. *mumtani'ât*, impossible, impossibilité 200 ; les divers sens du terme 391, 392
- munâdjât*, entretien intime, une des formes de prière (*du'a'*, q.v.) 91, 105, 108, 227, 250 ; *munâdjât sha'bâniyya* 110
- muqayyad*, conditionné, limité 214, 230 ; le limité est l'apparition de l'absolu et même est l'absolu 439
- mushakkkhişât, tashakkkhuşât*, les caractères individualisants 231, 385

- muṭāla'a*, lecture individuelle opposée à *qirā'a*, q.v. 43
- nabī*, pl. *anbiyā'*, Prophète (voir aussi *nubuwwa*) 56, 99, 100, 101, 118, 121, 141, 151, 152, 218, 227, 228, 250, 269, 270, 274, 276, 277, 296, 412, 449, 450, 493 ; la différence entre les Prophètes découle de la diversité des Noms dont ils sont l'apparence 323 ; le but de l'envoi des Prophètes est la connaissance de Dieu 224 ; *nabī musharri'*, Prophète légiférant 56 ; tout Prophète envoyé ou légiférant doit avoir accompli les quatre voyages spirituels 482
- nafs*, l'âme, soi-même, le "moi" : *nafs al-kull*, l'Âme universelle 131 ; *nafs nātiqa*, l'âme intelligente 384 ; l'âme qui pousse au mal (*nafs ammāra*) comme grand Satan, pire ennemi de l'homme, mère des idoles (voir aussi *wahm*) 95, 150, 151, 154 ; l'amour de soi (*ḥubb an-nafs*), obstacle majeur de la réalisation spirituelle 150 ; purification de l'âme (*tahdhīb an-naf*) 100, 132 ; *djihād an-nafs*, le combat contre soi-même 493 ; les facultés de l'âme (*quwā*) 228 ; les facultés de l'âme (*quwā*) sont de purs liens à l'essence de l'âme 450 ; facultés animales appetitives et irascibles (*ḥayawāniyya shahawīyya wa ghadabiyya*) 140 ; la faculté illusionniste satanique (*wahm shayṭāni*) 453 ; la connaissance de l'âme ou de soi, meilleure voie pour la connaissance de Dieu 256, 311, 384, 450 ; pour ses actes internes l'âme est un agent par providence et manifestation (*fā'il bi-l-'ināya wa t-tadji'lli*) 463 ; les actes libres de l'âme par l'entremise physique et les actes proprement intérieurs à l'âme 462, 463 ; genèse physique de l'âme (*djismāniyyat al-ḥudūth*) 59, 62, 66, 76, 345, 477, 501 ; théorie classique de la genèse spirituelle de l'âme (*rūḥāniyyat al-ḥudūth*) 62
- naqīdayn*, les contradictoires : *idjtimā' an-naqīdayn*, réunion des contradictoires 166, 200, 389 ; *irtifā' an-naqīdayn*, levée des contradictoires 180, 182, 200, 247
- nāsūt*, état humain 75, 477
- niyāba*, délégation 269
- Noms (*ism*, pl. *asmā'*) et Attributs (*ṣifa*, pl. *ṣifāt*, *awsāf*) divins 31, 56, 60, 65, 77, 79, 99, 106, 110, 111, 112, 113, 114, 120, 122, 126, 127, 139, 140, 161, 162, 163, 212, 220, 224, 225, 226, 239, 243, 250, 253, 254, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 271, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 322, 323, 325, 326, 327, 329, 333, 334, 335, 336, 341, 342, 344, 349, 350, 352, 353, 357, 361, 363, 371, 372, 374, 375, 378, 380, 386, 388, 389, 396, 399, 403, 404, 409, 410, 411, 413, 415, 416, 419, 420, 421, 422, 423, 425, 426, 429, 434, 438, 440, 441, 443, 446, 448, 455, 476, 477, 479, 480, 481, 484, 488, 492, 495, 497 ; l'Absolu est sans nom ni forme (*lā sm^a wā lā rasīm*) 243-45, 295 ; le Nom c'est le Nommé Lui-même 280, 429 ; le Nom c'est l'Essence avec un Attribut 281 ; le Nom c'est le signe ou la marque de la Réalité 271, 280, 428, 429 ; les Noms sont les voiles lumineux de l'Essence sous lesquels Dieu Se révèle 252, 279, 282, 288, 295 ; les manifestations dans le vêtement des Noms sont en rapport avec les cœurs de ceux pour qui elles ont lieu 412 ; le service divin a toujours lieu dans le voile des Noms 308 ; Noms réels et noms des Noms 279 ; impossibilité de saisir la réalité des Noms et Attributs divins 359 ; les Noms divins dépendent d'une instruction révélée (*tawqīfiyya*) 311 ; l'enseignement des Noms à Adam est le dépôt en lui des formes Noms de manière synthétique 477
- Noms divins (hiérarchie des Noms) : les Noms divins ont deux faces 316 ; tous les Noms ne font qu'un avec le Nom suprême en leur essence 314, 316 ; chaque Nom est tous les Noms et possède tous les degrés de l'existence 284, 285, 314 ; chaque Nom exige l'apparition de sa perfection essentielle (voir aussi *kamāl as-mā'i*) 317 ; Noms compréhensifs et Noms compris 322, 327 ; Noms de

- l'Essence (*asmâ' adh-dhât*) 244, 265, 266, 298, 315, 318, 320, 359; Noms d'attributs (*asmâ' aš-šifât*) 266, 315, 318, 320, 359; Noms des Actes ou Activités (*asmâ' al-'af'âl*) 315, 318, 320, 359; sens des termes "Noms de l'Essence, des Attributs, des Actes" 318, 319; c'est par les Noms que s'est ouverte la porte de l'existence 281; la prière des Noms, par le langage de la prédisposition, pour apparaître en la Présence de l'Unicité 421; les Noms constituent la face lumineuse de la réalité tandis que les déterminations en sont la face ténébreuse 430; tous les existants sont des Noms divins 426, 428, 429, 437; tout Nom a un règne (*dawla*) 329; les Noms qui régissent la fin des temps 324;
- Nom suprême (*ism a'zam*) 110, 261, 262, 264, 265, 267, 268, 276, 288, 291, 296, 297, 301, 304, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 317, 322, 323, 327, 362, 409, 410, 411, 412, 413, 416, 420, 422, 423, 425, 426, 440, 470, 476, 477, 479, 480, 483; le Nom *Allâh*, synthèse de tous les Noms divins et réalité essentielle du Coran et de l'Homme universel 79, 91, 92, 94, 262, 272, 273, 288, 291, 301, 308-11, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 315, 316, 317, 321, 323, 327, 415, 422, 424, 426, 433, 434, 470, 471, 477, 480, 483; le Coran est la forme du Nom suprême, comme l'Homme universel, car leur réalité essentielle est une 413, 415; le Nom *Allâh* ne se manifeste complètement qu'à la réalité de *Muḥammad* et de 'Ali 312; le Prophète et les Imams, lieux de la manifestation du Nom *Allâh* 412; le Nom réservé (*ism musta'har*) 298-308, 318, 387, 391; les Noms réservés ont un lieu d'apparition réservé 299; le Nom suprême au niveau de l'Activité est la Volonté universelle (*q.v.*) 467;
- nubuwwa*, fonction prophétique, Prophétie 41, 52, 80, 85, 115, 116, 117, 118, 127, 218, 220, 270, 277, 310, 311, 314, 386, 407, 412, 454, 472, 475, 483, 485, 492, 496, 501; divers niveaux de la Prophétie 310; la différence entre les Lois révélées et les Missions prophétiques dépend des Noms qui se manifestent en eux 407, 412; le Nom *Allâh* comme réalité essentielle de la Prophétie universelle 308-11; toute Prophétie est la manifestation de la Prophétie de *Muḥammad* 313, 323, 415; Prophétie annonciatrice (*ta'rifiyya*) et législatrice (*tashrî'iyya*) 310
- Nuit de Valeur, *laylat al-qadr* 269, 307, 408, 409-12, 409, 410, 411, 413, 416; nuit de l'union entre le Coran révélé et le Coran qu'est la réalité de *Muḥammad* 416
- Occident: l' — selon l'Imam Khomeyni 22
- occultation (*ghayba*) du douzième Imam 37, 472, 506, 507, 508; contradiction de l'interprétation de l'école shaykhie de Karmân avec la tradition des Imams 503
- ordre idéal (*nizâm atamm*) 138, 376, 387, 393, 396, 397, 421, 450, 465
- Ouïe et Vue divines (*sam' wa basar*) 60, 321, 342, 352, 356, 371, 387-89, 395, 402; ni le Savoir ne se ramène à l'Ouïe et à la Vue ni ces deux ne se ramènent au Savoir 387, 388; l'Ouïe et Vue relevant de l'Activité 432; l'ouïe et la vue des créatures sont l'Ouïe et la Vue divines dans le miroir du détail 388
- Paradis: Paradis d'Adam, monde intermédiaire d'avant ce monde, et Paradis (ou Enfer) de l'Au-delà, production de l'âme de chacun 481
- Parole (*kalâm*) de Dieu 24, 48, 106, 311, 321, 352, 356, 369, 371, 388, 392, 399-406, 402, 404, 405, 406, 416, 419, 468; entité (*mâ'nâ*) en Dieu dite parole intrinsèque (*kalâm nafsî*), selon les ash'arites 138, 399, 400; existenciation de paroles dans des êtres ou des choses, selon les mutazilités et les théologiens imamites 399; la Parole au niveau de l'Essence 400, 403; la Parole relevant de l'Activité 403; traditions évoquant la Parole comme Attribut de l'Activité, pas de l'Essence 356-57; position de 'Allâme Ṭabâṭabâ'i 401
- perfections (*kamâlât*) 267, 279, 340, 369, 388, 402, 403; les Perfections divines

- 56, 77, 79, 138, 163, 225, 258, 259, 260, 286, 298, 301, 309, 310, 333, 371, 372, 373, 377, 394, 419; toute perfection est une réalité existentielle 341, 344; en tant qu'attributs de l'existence en soi les Perfections divines sont présentes à tous les niveaux de l'existence 371
- péripatéticiens, *mashshā'* voir philosophie
- persistance par Dieu (*baqā' bi-llāh*) 56, 128
- philosophe (*hakim*, pl. *hukamā'*) 16, 17, 24, 25, 26, 27, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 56, 63, 65, 66, 69, 70, 74, 75, 76, 81, 87, 93, 95, 96, 97, 99, 108, 111, 117, 133, 134, 168, 173, 179, 184, 208, 209, 211, 215, 217, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 230, 232, 239, 249, 270, 288, 291, 302, 303, 309, 321, 333, 338, 347, 360, 361, 369, 375, 384, 387, 390, 401, 406, 423, 435, 447, 448, 449, 455, 456, 470, 471, 481, 483, 488, 489, 490, 492, 493, 494, 500, 502
- philosophie (*hikma*, *falsafa*) 27, 31, 33, 38, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 57, 59, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 74, 76, 78, 80, 81, 82, 83, 86, 93, 94, 96, 111, 136, 153, 161, 203, 208, 228, 241, 253, 288, 316, 333, 359, 360, 379, 402, 432, 438, 450 – voir aussi “shaykhie” (école —) et *maktab-e tafkik* –; philosophie péripatéticienne (*mashshā'*) 25, 54, 63, 64, 66, 69, 70, 117, 179, 184, 191, 192, 230, 241, 345, 376, 477; philosophie illuminative (*hikmat al-ishraq*) 63, 66, 69, 173, 184, 192; philosophie transcendante (*hikma muta'aliya*) 16, 23, 26, 51–56, 55, 65, 67, 68, 70, 80, 97, 111, 396, 427, 488, 494, 500, 502; l'école de Mollā Ṣadrā 65–70; les maîtres de Téhéran 46, 68, 69, 87, 88; la philosophie et la gnose islamiques découlent du Coran et de la Tradition et non pas des Grecs 50, 224, 226
- Phénix (*'anqā'*): symbolisme du — 249
- Plénitude (*ṣamadiyya*) 125
- Pouvoir divin (*qudra*) 140, 285, 318, 319, 321, 337, 342, 352, 356, 361, 371, 373, 389–92, 397, 402, 404, 419, 457, 458; pour les *hukamā'*, c'est le fait pour un agent d'être tel qu'il fait s'il veut et ne fait pas s'il ne veut pas 390; selon les ash'arites, c'est la possibilité de faire ou de ne pas faire 389; position de 'Allāme Ṭabāṭabā'i 393; la question du pouvoir sur l'impossible 391, 392
- prédestination (*qadā' wa qadar*, voir aussi *badā'*, *prière*): délégation de pouvoir (*tafvid*) ou contrainte (*djabr*) 137, 138, 163, 215, 445; bien poser la question 443–45; position de la délégation de pouvoir 444; invalidité de la délégation de pouvoir 445, 447; position de la contrainte 444; invalidité de la contrainte, *djabr* 446, 447
- Présence (*hadra*, pl. *hadarāt*), mode de présence de la Divinité Une 78, 113, 118, 214, 215, 258, 262, 263, 264, 265, 268, 272, 275, 277, 282, 285, 290, 292, 293, 295, 304, 310, 311, 313, 315, 316, 317, 320, 326, 327, 328, 331, 351, 392, 403, 406, 407, 408, 412, 413, 415, 416, 419, 421, 422, 423, 426, 427, 428, 433, 434, 437, 438, 441, 454, 455, 466, 468, 477, 478, 480, 485; la Présence du Saviour divin (*al-hadrat al-'ilmiyya*) 288
- prière (*du'ā'*, pl. *ad'iya*, voir aussi *munāljāt*) 15, 48, 50, 96, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 149, 151, 227, 272, 298, 303, 306, 410, 425, 427, 457, 472, 499; prière par le langage de la prédisposition, de l'état et de l'expression (*isti'dād, hāl, qāl*) 420; la prière par le langage de la prédisposition est toujours exaucée, les autres peuvent ne pas l'être 421; prière des Noms et des déterminations, par le langage de la prédisposition, pour apparaître 421; les prières comme “Coran ascendant” 106; prière de l'Imam de ce temps pour le mois de *radjab* 109; prière du jour de 'Arafa 106, 441; *du'ā' mudha* 472, 503; *du'ā' al-djawshan al-kabīr* 106; *du'ā' as-ṣabāḥ* 106; *du'ā' as-saḥar* 110–15; *du'ā' as-simār* 109;
- Prière rituelle (*ṣalāt*) 28, 30, 61, 83, 88, 93, 104, 121, 122, 123–28, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 140, 146, 148, 150, 275, 412, 415, 426, 496; différence entre la Prière de celui qui est en voie vers Dieu (*sālik*) et de celui qui est arrivé (*wāṣil*) 124–26
- Proche-amitié (*Wilāya*) 28, 73, 116, 117, 118, 127, 149, 268–77, 268, 270, 273,

- 274, 275, 276, 277, 284, 301, 308, 310, 314, 386, 411, 415, 416, 417, 469, 470, 472, 475, 479, 480, 483, 485, 492, 496, 501 ; significations du terme *wilāya* 269 ; toute Proche-amitié est une manifestation de la Proche-amitié d'Ahmad 313 ; la *Wilāya* de 'Ali 467 ; la *Wilāya* est la *forma* et la perfection de la religion 323 ; la *wilāya* comme lien de dévotion aux Imams 122, 305
- proposition négative simple et proposition affirmative modifiée (*qadiyya sālība hasīta* et *mudjiba ma'dūla*) 362
- puissance et acte (*fi'l wa quwwa*) 60, 62, 76, 79, 80, 138, 139, 151, 238, 316, 324, 338, 339, 345, 367, 372, 376, 390, 443, 456, 463
- qadīm, qidam*, éternel, éternité (vs. *ḥādīth, q.v.*) 431, 432, 455
- qalam*, pl. *aqlām* et *lawḥ*, pl. *alwāḥ*, Calame et Tablette : désignent les Intelligences du Djabarūt et les Ames du Malakūt supérieure 407, 408, 455, 471 ; 477
- qayyūmiyya (ihāta qayyūmiyya*, compréhension sustentatrice ; *ma'īyya qayyūmiyya*, "être-avec" sustentateur) 234, 270, 329, 387, 437, 443, 467 ; l'être-avec sustentateur du Proche Ami par excellence, ombre de l'être-avec divin 270 ; tout acte est par le sustentation du Nom *Allāh* 426, 429
- qirā'a*, lecture en leçon (vs. *mutāla'a, q.v.*) 43
- qiyām* : *qiyām suḍūrī* et *qiyām ḥulūlī*, le fait d'être en rapport à une chose comme quelque chose provenant d'elle ou comme quelque chose résidant en elle 257, 335, 399
- quiddité (*mahīyya*) 53, 57, 58, 61, 64, 75, 137, 167, 168, 170, 171, 173, 174, 175, 178, 179, 185, 186, 187, 192, 193, 194, 195, 196, 205, 206, 207, 208, 211, 212, 213, 221, 222, 223, 231, 232, 233, 237, 239, 240, 241, 244, 282, 283, 287, 289, 291, 293, 316, 326, 328, 336, 338, 343, 344, 345, 347, 348, 349, 350, 360, 363, 374, 377, 378, 382, 383, 389, 392, 400, 420, 423, 430, 432, 438, 439, 440, 452, 459, 461, 467, 469, 470, 471, 474, 494 ; la quiddité est abstraite des limites des existences extérieures 172, 175, 189, 196, 207, 211, 213, 222, 350, 452 ; la Réalité suprême, n'ayant pas de limite, n'a pas de quiddité 191, 204, 221-23, 243, 267, 337, 393, 450 ; pour les *mutakallimūn*, Dieu a une quiddité de nature inconnue (*madjhūlat al-kunh*) 221, 336 ; la quiddité n'est distincte de l'existence que dans l'intellect 57, 350, 452 ; la quiddité se ramène en fait à l'existence qui est sa seule réalité 194, 350, 452 ; la quiddité en elle-même n'est qu'une pure considération, 201 ; la quiddité est dans un rapport de neutralité vis-à-vis de l'existence et de l'inexistence (*istiwā'an-nisba ilā l-wudjūd w l-'adam*) 174, 194, 199, 201, 341, 348 ; l'existence ne fait partie des constituants essentiels d'aucune quiddité 199 ; les quiddités n'ont jamais respiré le parfum de l'existence 195, 196, 213, 430, 431, 466 ; la quiddité ne peut être dite existante que par incidence (*bi-l-'araḍ*) 196 ; la quiddité n'est instaurée que par incidence 207, 211 ; en quel sens on peut dire que c'est la quiddité qui est instaurée selon le goût du *'irfān* 211, 431, 492 ; l'altérité et la multiplicité relèvent de la quiddité 336, 450 ; les quiddités sont les reflets des déterminations immuables 423 ; quiddité mêlée, dégagée et absolue (*makhliṭa, mudjarrada, muṭlaqa*) 231, 233, 341 ; fondamentalité de la quiddité (*aṣālat al-mahīyya*) 64, 173, 192, 205, 241, 336, 339, 448, 456 ;
- qunūt*, supplication au cours de la prière rituelle 128
- qurb an-nawāfil* et *qurb al-farā'id*, proximité relevant des œuvres surérogatoires et des œuvres obligatoires 473
- quṭb*, pôle : désignation de l'Imam de chaque époque 456 ; désigne les grands maîtres dans certaines confréries 89
- réalisation spirituelle (*sulūk*) 24, 28, 56, 76, 80, 88, 121, 266, 275, 300, 360, 481, 490, 496, 506 ; le parcours de la voie 122 ; les obstacles à la voie 122 ; les quatre voyages spirituels 56, 408, 482 ; les quatre voyages intellectuels correspondant aux quatre voyages spirituels 56 ; réalisation ascendante et retour vers

- les créatures 468-70 ; ceux qui demeurent dans l'extinction et ceux qui reviennent vers les créatures 407
- réalité (*ḥaqīqa*, pl. *ḥaqā'iq*) 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 71, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 94, 99, 100, 108, 115, 119, 125, 126, 127, 131, 132, 136, 143, 147, 149, 150, 155, 162, 164, 167, 169, 170, 171, 174, 177, 178, 179, 180, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 205, 206, 207, 208, 211, 218, 219, 223, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 238, 239, 240, 244, 253, 254, 256, 258, 263, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 289, 290, 291, 293, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 318, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 334, 339, 342, 343, 345, 348, 351, 353, 358, 360, 362, 367, 368, 369, 376, 378, 381, 385, 387, 388, 389, 391, 395, 398, 401, 402, 404, 407, 408, 409, 410, 411, 413, 415, 416, 422, 428, 432, 438, 441, 444, 447, 453, 455, 458, 459, 464, 465, 469, 474, 476, 477, 479, 480, 482, 496 ; difficulté d'expression des réalités métaphysiques avec un langage appartenant au monde sensible 226 ; *ḥaqīqa* et *raqīqa*, réalité essentielle et réalité diluée 206, 264, 409, 438, 465, 477 ; principe dit "de la réalité pure" (*as-sirf lā yatahannā wa lā yatakarrar*) 240, 241, 267, 344
- réalité extérieure, domaine concret (*khâridj*, 'ayn) 57, 60, 117, 118, 136, 167, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 178, 186, 191, 192, 193, 223, 231, 232, 293, 309, 312, 325, 329, 340, 341, 345, 350, 409, 420, 421, 423, 425, 427, 430, 437, 448, 449, 450, 460, 476, 480
- Réalité (*al-Ḥaqq*) 31, 56, 74, 77, 99, 107, 116, 121, 122, 126, 140, 150, 152, 161, 162, 163, 184, 198, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 218, 221, 223, 225, 226, 232, 233, 235, 239, 242, 243, 244, 246, 251, 253, 260, 262, 263, 266, 267, 272, 275, 276, 279, 280, 282, 283, 284, 285, 288, 294, 295, 296, 301, 302, 307, 308, 310, 313, 315, 316, 320, 322, 328, 329, 330, 336, 342, 357, 359, 362, 368, 369, 370, 377, 378, 381, 383, 384, 394, 398, 402, 404, 406, 410, 411, 412, 413, 420, 422, 423, 424, 425, 427, 428, 433, 436, 437, 438, 439, 446, 449, 450, 452, 455, 456, 458, 468, 469, 470, 471, 472, 476, 478, 479, 481, 483, 497, 506 ; la propriété de la Réalité (*mâhkiyyat al-Ḥaqq*) diffère de toutes les autres 329 ; le rapport de la Réalité à Son acte est différent de celui de tout autre agent à son acte 439, 440 ; *ma'yyat al-Ḥaqq*, l' "être-avec" de la Réalité qui sustente toutes choses (*ma'iyya qayyūmiyya*) 109, 373 ; toutes les louanges (*ḥamid*) reviennent à la Réalité suprême 427, 428
- la Réalité de Muḥammad et de 'Ali (*ḥaqīqa muḥammadiyya 'alawiya*) 79, 268, 312, 314, 409, 437, 470-73, 474, 475, 483, 491 ; la — est ce qui se manifeste dans les mondes 312 ; le Nom *Allāh* ne se manifeste pleinement qu'à la réalité de Muḥammad et de 'Ali 312
- risāla 'amaliyya*, traité de jurisprudence pratique 17, 143, 144-47, 145
- rubūbiyya*, souveraineté, seigneurie 269
- sa'āda*, félicité, bonheur 137, 138, 459
- ṣādir 'awwal*, le premier émané 492 ; l'Existence qui se déploie selon les gnostiques 471 ; l'Intelligence première (*'aql 'awwal*) selon les philosophes 446, 470, 471, 477 ; la première détermination de l'Effusion sainte (*q.v.*) est la réalité spirituelle du Prophète et des Imams 474, 476
- saḥw wa mahw*, état de lucidité et de sobriété et état d'inconscience ou d'ivresse (= *sukr*) 114, 407
- ṣarayān, nufūdh*, diffusion, pénétration 234, 243, 281, 387, 466, 467, 477
- Savoir divin (*'ilm*) 76, 118, 140, 285, 288, 289, 290, 291, 293, 295, 298, 304, 307, 310, 312, 316, 318, 319, 321, 323, 325, 326, 331, 337, 342, 343, 352, 356, 361, 371, 373, 374, 375, 380, 381, 383, 387, 388, 393, 400, 402, 405, 407, 408, 419, 421, 423, 437, 441, 454, 455, 456, 457, 465, 468, 476, 477, 481 ; le Savoir avant l'existenciation (*'ilm qabl al-ijād*) 375 ; le Savoir au niveau de l'Essence 402 ; les diverses positions 376-78 ; 1. le Savoir détaillé par représentation selon Ibn

- Sinâ 376 ; 2. une relation présenteielle entre la Réalité et les choses lors de leur existentielle, selon Sohrawardî 377, 385 ; 3. tentative de synthèse par *Khwâdje* Naşîr 377, 385 ; 4. connaissance détaillée des déterminations immuables au niveau de l'Unicité, selon les gnostiques 378 ; 5. la solution de Mollâ Sadrâ (synthèse) 378, 385 ; le savoir détaillé dans sa synthèse même (*al-kashf at-tafşîlî fi 'ayni l-'ilmi l-basîti l-'idjmâli*) 76, 375, 378-82, 383, 395 ; les objets par essence du Savoir sont les identités existentielles 383, 395 ; le Savoir divin est une connaissance présenteielle 381 ; le Savoir divin est un savoir actif (*fi 'li*) et non passif (*infi 'dli*) 381, 382, 397 ; ce que signifie la connaissance des choses individuelles par connaissance universelle (*al-'ilm bi-l-djuz 'iyyât bi-'ilmⁿ kullî*) 384-87 ; le Savoir qui relève de l'Activité 382-84, 455 ; le Savoir relatif à l'Activité est non-composé et indéterminé 384 ; le Savoir relatif à l'Activité est pur lien à la Réalité 384 ; le Savoir relevant de l'Activité est éternel et immuable même si son objet est adventice et changeant 385-387, 432 ; les objets par essence du Savoir relevant de l'Activité sont les identités existentielles 383 ; les déterminations sont par incidence objet du Savoir en tant qu'elles trouvent une réalisation par incidence après l'existencielle 383, 395 ;
- scolastique 493, 495
- secret existentiel et secret déterminatif (*sirr wudjûdî wa sirr qadarî*) 300, 305, 386, 407
- sensible (*mahsûs vs. intelligible, q.v.*) 58, 66, 226, 256, 283, 337, 345, 368, 402
- shahâda*, la triple attestation de foi 127
- shahâda*, tout ce qui est visible et manifeste (voir aussi *'âlam*) 264, 284, 426, 434, 469
- shaqâwa*, peine, malheur 137, 138, 459
- sharî'a*, la Loi révélée 55, 67, 99, 100, 121, 125, 127, 132, 135, 142, 146, 147, 209, 223, 311, 323, 412, 415, 426, 442, 453, 482 ; la Loi révélée à Muhammad est aux autres dans le rapport du Nom suprême aux autres Noms 323
- shatahât*, propos extatiques 71, 72, 442
- shaykhie, (école —) 37, 64, 507
- shiisme, shiite 20, 21, 22, 37, 38, 39, 44, 45, 54, 55, 63, 65, 68, 70, 72, 73, 89, 93, 104, 105, 106, 110, 120, 124, 131, 133, 135, 138, 218, 219, 297, 354, 364, 413, 447, 451, 482, 488, 498, 499, 501, 504, 505, 508 ; ouvrages shiites sur la Prière rituelle (*şalât*) 123
- shirk*, associationnisme 133, 134, 252 ; associationnisme imperceptible (*khafî*) 428
- shuhûd*, perception, conscience 198, 229 ; la conscience perceptive (*shuhûd*) est à la mesure de la conscience existentielle (*wudjûd*) 468
- signe, symbole, marque (*âya, 'âlâma*) 271, 275, 280, 384, 425, 428, 480, 485, 496
- silsila*, chaîne de transmission initiatique 66, 81, 89, 90, 91, 92, 499, 506, 507 voir aussi Dhahabiyya, Kubrawiyya, Ni'matollâhiyya, Nûrbakhshiiyya (index des noms propres)
- Souffle du Miséricordieux (*nafas ar-Rahmân*), un des noms de l'Effusion de l'Existence 436, 467
- soufi, soufisme (*taşawwuf*) 15, 21, 27, 53, 55, 63, 69, 70, 71, 72, 73, 81, 82, 89, 108, 124, 156, 213, 214, 379, 500
- substance (*djarwhar*, pl. *djawâhir*) 56, 58, 59, 60, 62, 63, 65, 78, 173, 176, 178, 180, 187, 190, 207, 232, 234, 239, 300, 324, 335, 339, 348, 394, 400, 423, 456 ; dans la terminologie gnostique c'est l'Existence qui se déploie 423 ; symbolisme de la substance et des accidents 283
- sunnite 124, 413
- ta'ayyun*, pl. *ta'ayyunât*, détermination, autodétermination 58, 62, 77, 78, 79, 131, 146, 189, 193, 212, 213, 214, 222, 232, 233, 235, 236, 240, 242, 244, 250, 255, 258, 259, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 273, 276, 280, 281, 282, 283, 285, 287, 288, 290, 292, 293, 294, 298, 300, 304, 306, 308, 309, 311, 312, 314, 315, 316, 320, 330, 349, 350, 362, 363, 364, 381, 383, 387, 402, 403, 409, 410, 411, 420, 422, 426, 432, 435, 437, 438, 439, 440, 443, 447, 450, 452, 453, 454, 456,

- 457, 459, 467, 469, 471, 474, 477, 481 ; la première détermination de l'Effusion sanctissime 274 ; la première détermination créée est la réalité de Muḥammad et de 'Alī, de même que la première détermination immuable est la leur 470 ; les déterminations existent par incidence 436 ; les déterminations sont des considérations 214, 439, 466 ; les déterminations sont la face ténébreuse de la réalité 430 ; toute détermination est marquée par la déficience de la non-nécessité (*imkān*) 302
- ta'qibāt*, pratiques surérogatoires subséquentes aux Prières rituelles 128
- ta'tīl* : 1. dépouillement de Dieu de tout Attribut, voire de toute réalité effective 334 ; 2. suspension de l'intelligence 181, 182, 186, 357, 358, 366, 390
- tadjarri*, l'impudence (en *uṣūl al-fiqh*) 136
- tadjarrud*, immatérialité 62
- tadjassum al-a'māl*, le fait que nos actes deviennent des réalités corporelles du monde imaginal ou intermédiaire 136
- tadjiṛid*, détachement de la matière 132
- tafakkur*, réflexion ou méditation 122, 162 ; réfléchir sur l'Essence divine (*adh-dhāt*) 218, 221, 223, 224, 225
- tafsīr*, le commentaire du Coran : le commentaire selon son opinion (*tafsīr bi-r-ra'y*) 265 ; qu'un véritable commentaire n'existe pas à ce jour 128-29 ; *tafsīr* et *ta'wil* 71
- tahlīl*, proclamation de l'unicité 128
- tahmīd*, proclamation de la louange 128
- tahriṣ*, altération ou littéralisation du Coran 128, 417, 485 ; le sens profond de ce terme 417 ; les niveaux d'altérations correspondent en sens inverse aux niveaux d'ésotérisme 417
- takāmul*, accomplissement de l'existence 62, 481
- takbīr*, proclamation de la supériorité 128
- takfīr*, anathème, accusation de mécréance 224
- ṭalaba*, étudiants en sciences religieuses 41, 42, 43, 44, 65, 67, 81, 97, 104, 111, 120, 147, 149
- tanzīh*, (vs. *tashbīh*, q.v.) 128, 182, 224, 225, 245, 253, 254, 267, 315, 361, 390, 436, 438, 439, 441, 442, 443 ; nécessité de
- conjoindre transcendance et immanence 435-43, 458
- tanzīhī*, transcendantaliste 186
- taqiyya* 70, 89, 142, 506
- taqlīd* (imitation, vs. *idjīhād*, q.v.) 27, 135, 142, 144, 218
- taqrīrāt*, notes de cours 29, 143, 144
- taqwā*, piété, fait de se préserver et de se tenir à l'écart des maux 141
- tardjīh bi-lā muradjīh*, prévalence sans facteur de prévalence (voir aussi *awlawiyya, cause*) 201, 389, 461, 464
- ṭarīqa*, pl. *ṭuruq*, confréries soufies 89
- tarkīb*, composition : *tarkīb iṣṭimāmī*, théorie classique de l'hylémorphisme 60, 175, 176 ; *tarkīb iṭīhādī*, composition unitive de *forma* et *materia* 59, 60, 176, 339 ; *tarkīb mutaḥaṣṣilⁱⁿ wa lā-mutaḥaṣṣil*, composition de ce qui est réalisé et de ce qui ne l'est pas (par exemple dans le cas de l'existence et de la quiddité) 213
- tasalsul*, régression à l'infini 173, 199, 428
- taṣarruf*, plein pouvoir d'action 269
- taṣawwur*, conception 166, 210, 463
- taṣbīh*, proclamation de la transcendance 128
- taṣdīq*, assentiment 166, 210, 463
- tashbīh*, analogie, assimilation (vs. *tanzīh*, q.v.) 186, 188, 245, 253, 357, 358, 364, 442, 443, 446 ; nécessité de conjoindre transcendance et immanence 435-43, 458 ; le danger de l'anthropomorphisme 353, 354, 360
- tashkīk*, modulation : modulation ou équivalence des réalisations extérieures d'une quiddité 190 ; différence entre les questions de *tashkīk/tawāṭu'* et de *ishtirāk ma'nawī/tafzī* (questions de traduction) 190 ; *tashkīk khāṣṣ*, modulation spécifique 163, 192, 193 ; *tashkīk fī l-marātib*, modulation au sein des degrés de l'existence 193 ; *tashkīk fī l-mazāhir*, modulation au sein des apparences 193
- tawassul*, demande de recours 90, 91
- tawhīd*, doctrine ou vision de l'unité divine 67, 75, 76, 95, 121, 127, 128, 131, 144, 149, 153, 218, 224, 225, 227, 243, 265, 267, 274, 276, 357, 442, 479, 496 ; la réalisation de l'unité comme but suprême du Coran et des hadīths 132 ; l'immersion dans le *tawhīd* comme

- baptême de Dieu, *siġhat Allāh*, (Cor. 2.138) 132 ; *tawhīd dhātī*, unicité au niveau de l'Essence 128 ; *tawhīd fi'lī*, unicité au niveau de l'activité 127
- théologie (*ilāhiyyāt bi-l-ma'nā l-akḥaṣy*) 48, 56, 59, 60, 64, 65, 69, 109, 342, 488, 494
- théologie apologétique voir *kalām*
- théologien (*mutakallim*, pl. *mutakallimūn*) 53, 60, 63, 74, 173, 184, 192, 302, 448 ; ash'arites 63, 168, 221, 335, 337, 340, 389, 396, 399, 400, 444, 446, 447 ; mu'tazilites 63, 138, 291, 334, 335, 337, 339, 340, 347, 367, 396, 399, 445, 447 ; imamites 447
- thubūt*, mode d'être des déterminations immuables 78, 290, 291, 441 ; n'a rien à voir avec la théorie mu'tazilite de la réalisation des quiddités en dehors de toute existence 347
- tradition : tradition et modernisme 24
- transcendance, voir *tanzih*
- trésor caché (*kanz makhfi*) 260, 262, 490
- Unicité (*wāḥidiyya*) 76, 77, 113, 246, 258, 260-62, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 270, 272, 277, 282, 288, 292, 294, 298, 299, 300, 309, 310, 311, 314, 316, 317, 318, 320, 326, 327, 328, 363, 372, 378, 380, 388, 402, 403, 406, 415, 416, 419, 421, 422, 423, 429, 433, 467, 483
- unique : principe selon lequel une multiplicité ne peut provenir directement d'une Réalité une et non-composée sous tous les aspects (*al-wāḥid lā yaṣḍuru 'anhu illā l-wāḥid*) 446
- Unité (*aḥadiyya*) 77, 114, 125, 244, 253, 258-60, 259, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 273, 275, 276, 284, 285, 292, 293, 298, 299, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 308, 309, 311, 313, 314, 316, 318, 328, 331, 372, 402, 403, 406, 408, 411, 416, 422, 423, 437 ; *aḥadiyyat al-djam'* 261, 265, 270, 301, 412, 413, 437, 440, 477
- uṣūl al-dīn*, principes fondamentaux de la religion, opposés aux *furu'*, les applications dérivées 43 ; il n'est pas permis d'adhérer aux principes de la religion par simple imitation, *taqlīd* (q.v.) 218
- uṣūl al-ḥiḡh*, principes de législation d'après lesquels est déduit le *ḥiḡh*, q.v. 38, 40, 43, 44, 45, 82, 83, 85, 95, 97, 98, 103, 134, 135, 136, 137, 142, 144, 148, 201, 237, 461
- uṣūlī*, fondamentaliste opposé à *akḥbārī*, traditionaliste, q.v. 45, 135
- uṣūlī*, spécialiste des *uṣūl al-ḥiḡh*, q.v. 92, 97, 136, 462
- uwaysī*, spirituel qui a une relation directe avec la réalité spirituelle d'un maître sans relation extérieure apparente 89
- Vie (*ḥayāt*) 60, 285, 321, 342, 352, 361, 371, 373, 419 ; le Vivant est par excellence Cc qui existe en soi-même, par soi-même et pour soi-même 374 ; l'Eau de la Vie diffuse en toutes choses, désignation de l'Existence qui se déploie 467
- Volonté divine universelle (*mashī'u muḥtaḡa*), chez l'Imam Khomeyni, principale dénomination de l'Existence qui se déploie (q.v., voir aussi Effusion sainte) 111, 114, 215, 276, 292, 312, 327, 373, 401, 425, 429, 435, 436, 437, 438, 446, 458, 465-70, 471, 472, 473, 477, 491 ; diverses désignations de la Volonté universelle 467-68 ; la Volonté universelle a une unité véritable qui est l'ombre de l'Unité véritable de la Réalité (*wahda ḥaqīqiyya zilliyya zillu l-wahdati l-ḥaqīqiyyati l-ḥaqqa*) 466 ; les degrés de l'existence sont tous des déterminations et apparences de la Volonté universelle 374, 466
- Vouloir divin (*irāda*) 138, 318, 321, 352, 356, 369, 371, 392-95, 399, 400, 404, 419, 433, 448, 457, 458, 459, 461, 465, 470 ; Vouloir divin au niveau de l'Essence 394, 395 ; le Vouloir ne se ramène pas au Savoir de l'ordre idéal 387 ; le Vouloir tout comme le Savoir porte par essence sur les existences et par incidence sur les limitations 395 ; traditions évoquant le Vouloir comme Attribut de l'Activité, pas de l'Essence 356-57 ; position de 'Allāme Ṭabātābā'i 393 ; la motivation (*dā'i*) du Vouloir divin, profit revenant aux serviteurs, pour les mu'tazilites 396 ; en réalité, Sa motivation est Sa connaissance de l'ordre idéal,

connaissance qui est identique à Son Essence 396, 397 ; le vouloir de l'Imam du temps est l'ombre et le rayon du Vouloir divin 456

wādjh : *al-wādjh al-bāqī*, le Visage qui persiste, un des noms de l'Effusion sainte (q.v.) 115, 373, 374, 430, 468 ; les deux faces des choses (*djiha yalī l-Haqqī* et *djiha yalī l-khalqī*) 432, 433, 455 ; *wādjha khāssa*, relation privilégiée qui unit toute existence directement à l'Existence 386

wādjib, c'est-à-dire *wādjib al-wudjūd*, l'Être nécessaire 61, 65, 180, 186, 187, 188, 198, 200, 222, 231, 243, 317, 340, 342, 344, 373, 384, 389, 397, 402, 428, 447, 452, 461, 462, 464 ; la nécessité d'existence comme expression de l'extrême intensité de l'existence à l'état pur 53, 203, 204, 361, 391, 431 ; l'Être nécessaire est l'inconditionné, pas le négativement conditionné 239-42 ; l'Être nécessaire l'est sous tous les aspects et il ne peut y avoir en Lui d'aspect de possibilité (*wādjib al-wudjūd wādjib al-wudjūd min djāmī'i l-djihāt*) 372, 376, 377, 390, 391, 393, 396, 398, 420, 450, 446 ; principe selon lequel une chose n'existe pas tant qu'elle n'est pas nécessaire (*ash-shay' mā lam yadjib lam yūdjad*) 429, 464 ; problème d'Ibn Kammūna, la supposition de plusieurs Êtres nécessaires intégralement distincts 240, 241 ; *wādjib bi-dh-dhāt* et *wādjib bi-l-ghayr* 202, 303

wahm, l'illusion aussi appelée faculté estimative : *wahm al-kullī*, l'illusion universelle, réalité essentielle de Satan 131, 453 ;

walī, pl. *awliyā'*, les proches amis (avec une majuscule lorsqu'il s'agit des Proches

Amis de Dieu par excellence : les Imams infailibles) 31, 99, 101, 107, 151, 280, 290, 296, 301, 312, 313, 407, 411, 412, 427, 442, 456, 480, 484

wasfī, pl. *awsiyā'*, les remplaçants d'un Prophète, désigne par excellence les Remplaçants du Sceau des Prophètes 99, 416, 443, 484, 492

widjdān, expérience intérieure 27

wilāya, voir Proche-amitié

wilāyat al-faqīh, autorité du docteur de la Loi 20, 39, 134, 142, 147

wiṣāl, l'union avec l'Aimée 155

zāhir, *zuhūr* (vs. *bāṭin*, *buṭūn*, q.v.) ce qui apparaît, par excellence, l'Existence qui est l'Apparent, aspect apparent, aspect extérieur, exotérique, exotérisme 209, 264, 310, 387, 434, 440, 484

zill, l'ombre : symbolisme de l'ombre 196-97, 421-24 ; *az-zill al-munbasit*, l'Ombre qui s'étend, un des noms de l'Effusion sainte (q.v.) 115, 421, 435, 455 ; l'ombre c'est la multiplicité dans l'unité et son étendue c'est l'apparition de l'unité revêtu des multiplicités 422 ; le monde est l'ombre de l'Existence et de toutes les Perfections de l'Existence 392

zindīq, *zandaqa* 101, 189, 226

ziyāra, visite aux Proches Amis de Dieu ou à leurs proches faite à leur sanctuaire ou récitée de loin 91, 93, 94, 105, 106, 107, 134, 271, 276, 347 ; la sixième *ziyāra* à l'Imam 'Alī 109 ; *ziyāra 'āshūrā'* 106 ; *ziyāra djāmī'a* 106, 110, 134, 441, 472, 479



“ De nombreux auteurs, depuis plus d’un siècle, ont entrepris de dénoncer la décadence philosophique et théologique du monde musulman contemporain, et ont désigné le soufisme et la pensée ésotériste de façon générale comme responsable de cet état de fait. Certains travaux récents ont toutefois dénoncé ce qu’une telle vue avait de réducteur, voire d’erroné. La présente thèse fournit de nouveaux éléments à ce dossier puisqu’elle démontre qu’un “chef d’Etat” comme Rûhollâh Khomeyni professait des idées philosophiques profondément spiritualistes et gnostiques. ”

Pierre Lory,

(Directeur d’études à l’Ecole Pratique des Hautes Etudes)

“ Cette thèse apporte d’abord, dans sa première partie, une très complète mise au point sur la formation intellectuelle et l’œuvre de Khomeyni. Dans la seconde partie, Mr. Bonaud offre une présentation très fouillée et abondamment documentée des thèses théologiques de son auteur, témoignant en la matière d’une aisance remarquable. ”

Daniel Gimaret,

(Membre de l’Académie des Inscriptions et Belles Lettres et
Directeur d’études à l’Ecole Pratique des Hautes Etudes)

“ Sur la biographie intellectuelle et spirituelle de Khomeyni, M.Bonaud nous apporte de nombreuses informations inédites et très éclairantes, que complète une biographie analytique minutieuse embrassant la totalité de ses écrits. Les principaux thèmes de la pensée de l’Imam — avec une attention particulière très justifiée aux principes métaphysiques dont elle s’inspire — sont ensuite examinés. Cet examen s’appuie à chaque pas sur des textes nombreux dont l’ensemble constitue, pour des recherches ultérieures, une documentation de premier ordre. ”

Michel Chodkiewicz,

(Directeur d’études à l’Ecole Pratique des Hautes Etudes)

“ La partie centrale de la thèse se présente sous la forme d’une anthologie des textes de l’Imam et de commentaires très riches de Mr.Bonaud. En réalité, ces sept chapitres sur la connaissance de Dieu forment un exposé d’une grande doctrine, d’une grande érudition et d’une grande conviction, sur la base d’un travail personnel sur les sources de la pensée de l’Imam Khomeyni. L’anthologie permet d’aller du texte à l’exposé doctrinal et de l’exposé au texte. ”

Charles-Henri De Fouchécour,

(Professeur émérite — Sorbonne Nouvelle)

