

Studia graeco-arabica

*L'influence du néoplatonisme
sur les trois monothéismes au Moyen Âge*

Edited by Daniel De Smet and Géraldine Roux

11

2022

Editorial Board

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli

Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford

Charles Burnett, The Warburg Institute, London

Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.

Cristina D'Ancona, Università di Pisa

Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington

Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum

Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris

Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem

Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris

Remke Kruk, Universiteit Leiden

Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa

Alain-Philippe Segonds (†)

Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff

Elisa Coda (Executive Editor), Cristina D'Ancona, Maria Fasciano, Issam Marjani, Cecilia Martini Bonadeo

Submissions

Submissions are invited in every area of the studies on the transmission of philosophical and scientific texts from Classical Antiquity to the Middle Ages, Renaissance, and early modern times. Papers in English, French, German, Italian, and Spanish are published. Prospective authors are invited to check the *Guidelines* on the website of the journal, and to address their proposals to the Editor in Chief.

Peer Review Criteria

Studia graeco-arabica follows a double-blind peer review process. Authors should avoid putting their names in headers or footers or refer to themselves in the body or notes of the article; the title and abstract alone should appear on the first page of the submitted article. All submitted articles are read by the editorial staff. Manuscripts judged to be of potential interest to our readership are sent for formal review to at least one reviewer. *Studia graeco-arabica* does not release referees' identities to authors or to other reviewers. The journal is committed to rapid editorial decisions.

Subscription orders

Information on subscription rates for the print edition of Volume 12 (2022), claims and customer service: press@unipi.it.

Web site: <http://learningroads.cfs.unipi.it/sga>

Service Provider: Università di Pisa, ICT - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X (Online)

ISBN 978-88-3339-615-6 (Online)

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in Chief: Cristina D'Ancona (cristina.dancona@unipi.it)

Mailing address: Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, Italia.

Italian Scientific Journals Ranking: A (ANVUR, Classe A)

Indexing and Abstracting; ERIH PLUS (SCH ESF); Index Islamicus (Brill Bibliographies); Scopus (Elsevier)

© Copyright 2022 by Pisa University Press Polo editoriale - Centro per l'innovazione e la diffusione della cultura

Università di Pisa

Piazza Torricelli 4 - 56126 Pisa

P. IVA 00286820501 · Codice Fiscale 80003670504

Tel. +39 050 2212056 · Fax +39 050 2212945

E-mail press@unipi.it · PEC cidic@pec.unipi.it

www.pisauniversitypress.it

Studia graeco-arabica. Vol. 1 (2011)- . - Pisa : Pacini editore, 2011- . - Annuale. Dal 2021: Pisa : Pisa university press.

180.05 (23.)

1. Filosofia araba - Periodici 2. Filosofia greca - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher. The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions. *Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

Cover

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḍawī 300, f. 1v; Paris, Bibliothèque nationale de France, grec 1853, f. 186v

Table of Contents

Isabelle Koch <i>Fabriquer le cosmos. La hiérarchie plotinienne des puissances démiurgiques</i>	»	1
Polymnia Athanassiadi <i>Le ciel image de la terre: de Celse à Julien</i>	»	23
Michael Chase <i>Des quatre questions aristotéliennes au tawhīd</i> <i>Notes sur les origines de la théologie négative en Islam</i>	»	35
Daniel De Smet <i>Les couleurs de l'Âme:</i> <i>d'Abū Ya' qūb al-Siġistānī aux Iḥwān al-Ṣafā' en passant par le Plotin arabe</i>		53
Jules Janssens <i>Présence d'éléments néoplatoniciens dans la conception ghazalienne de l'âme humaine</i>	»	71
José Costa <i>Le néoplatonisme a-t-il influencé l'eschatologie des rabbins antiques?</i>	»	89
Paul B. Fenton <i>Rémanences néoplatoniciennes</i> <i>dans un commentaire judéo-arabe sur le Cantique des cantiques</i>	»	113
Géraldine Roux <i>L'usage maïmonidien de notions néoplatoniciennes</i> <i>dans le Guide des Égarés: une stratégie philosophique</i>	»	135
Brigitte Tambrun <i>Pléthon et la destinée harmonique de l'homme</i>	»	147
Mathieu Terrier <i>Néoplatonisme et gnose šī'ite imamīte: l'Intellect premier et l'Âme universelle</i> <i>chez Sayyid Haydar Āmulī (VIII^e/XIV^e siècle)</i>	»	157
<i>Book Announcements and Reviews</i>	»	181
<i>Index of Manuscripts</i>	»	241
<i>Index of Ancient and Medieval Names</i>	»	242
<i>Index of Modern Names</i>	»	245

Rémanences néoplatoniciennes dans un commentaire judéo-arabe sur le Cantique des cantiques

Paul B. Fenton

Abstract

Known to Orientalists since the 19th century, Joseph ben Juda Ibn ‘Aqnīn (Al-Andalus, 12th c.), was the author of a Judeo-Arabic philosophical commentary on the *Song of Songs*. Drawing on both Neoplatonism and Sufi mysticism, the author perceives in this love-song an allegory of the individual soul’s quest to unite through love with the Active Intellect. During his exposition, Ibn ‘Aqnīn goes into an excursus on the episode of Jacob’s struggle with the angel (Gen. 32, 25-29), which he also perceives as an allegory for the intense philosophical effort exerted by the human soul to conjoin with the Active Intellect. In the present article, this passage is translated and explained in the light of philosophical sources, in particular the description of Plotinian ecstasy. By its platonization of Jewish prophetology, Ibn ‘Aqnīn’s interpretation was perhaps the prototype of a whole line of philosophers and Qabbalists who integrated purgative and illuminative elements into their theories of prophecy, positing mystical individuation as a preliminary condition to the prophetic state, evoking at the same time the transformative union of the encounter with the metaphysical world, and its attendant illumination.

L’exégèse du Cantique

Ce n’est pas seulement dans les domaines de la théologie et de la philosophie que le néoplatonisme a laissé des traces chez les auteurs juifs médiévaux mais aussi dans celui de l’exégèse de la Bible. Les néoplatoniciens de l’Antiquité finissante avaient développé une riche tradition interprétative avec une forte tendance allégorique qu’ils appliquèrent aux écrits de Platon et aux hymnes païens. Les exégètes juifs adoptèrent leur démarche et expliquèrent de nombreux narratifs bibliques comme des allégories philosophiques dans un esprit néoplatonicien. Un des livres bibliques qui se prêta plus particulièrement à cet exercice fut le *Cantique des cantiques* qui avait une longue tradition d’interprétation allégorique. L’exégèse rabbinique perçut dans ce magnifique chant d’amour l’expression de la fidélité historico-nationale de la communauté d’Israël envers Dieu.¹ Devant l’importance croissante accordée à l’individu au Moyen Âge, cette dimension collective céda le pas à une interprétation psychologique. En milieu judéo-arabe, sous l’impulsion du néoplatonisme, mais aussi sous celle de la mystique

¹ Il y a débat quant à savoir s’il existait une interprétation ésotérique du *Cantique* dès l’époque rabbinique. La littérature a été bien résumée par R. Dascalu, *A Philosopher of Scripture: The Exegesis and Thought of Tanhum ha-Yerushalmi*, Brill, Leiden 2019, pp. 266-74.

musulmane, le *Cantique* traduira l'amour intellectuel que porte l'homme à Dieu ou encore celui que porte l'âme individuelle envers l'Intellect.²

Cette interprétation put puiser son inspiration dans la doctrine néoplatonicienne de l'amour ontologique entre les différents échelons de l'existence. Déjà dans la pièce maîtresse du néoplatonisme arabe, la *Théologie* d'Aristote, une paraphrase arabe d'extraits des *Ennéades* de Plotin, on peut lire que l'âme, séduite par la beauté du monde supérieur, désire le Bien que lui procure l'Intellect:

Si l'âme est dans le monde supérieur, elle languit (*ištāqat*) après le Bien absolu premier qui lui parvient par l'intermédiaire de l'Intellect.³

Cette métaphore reçut un relief érotique dans la Version longue de la *Théologie* qui circulait, comme on le sait, en milieu juif:⁴

L'existence de toute existence, le Réel absolu, qui est ce qu'Il est (*huwa huwa*)⁵ et point d'autre, est le Premier dont émane l'existence pour tout existant, et la permanence pour toute chose permanente, le désirant, le Premier Aimé (*al-ma'šūq al-awwal*) que toute chose désire d'un désir essentiel, se mouvant vers Lui perpétuellement en fonction de la nature qui lui est propre.⁶

L'élan érotique de cet amour est encore plus patent dans les *Épîtres des Frères de la Pureté* où l'on peut lire le passage suivant:

Ayant contemplé ces choses cachées, elle (l'âme) s'attachera à elles à l'instar de l'amant qui s'attache à l'aimée. Elle deviendra une avec elles, comme la lumière s'unit à la lumière, et demeurera avec elles éternellement dans une délectation que la langue ne peut décrire ni la pensée saisir.⁷

Parmi les premiers auteurs juifs à percevoir dans le *Cantique* une allégorie de la quête de l'union intellectuelle de la part de l'individu rationnel et éthique fut Maïmonide (1135-1204). Dans son *Code des lois* ainsi que dans son *Guide des égarés* il allègue des versets du *Cantique* qui illustrent, selon lui, cette propension.⁸

² Voir S. Salfeld, *Das Hohelied Salomo's bei den jüdischen Erklärer des Mittelalters*, J. Benzian, Berlin 1879.

³ *Théologie d'Aristote*, in 'A. Badawī (ed.), *Aflūṭīn 'inda l-'arab. Plotinus apud arabes*, Wikālat al-maṭbū'āt, Kuwayt 1977, p. 36 [désormais: *ThA*]; cf. *Ennéades* IV 4, 2. Sur le thème du désir de l'âme, voir aussi J. Lacrosse, *L'amour chez Plotin: érôs hénologique, érôs noétique, érôs psychique*, Ousia, Bruxelles 1994 (Cahiers de philosophie ancienne, 11).

⁴ Voir P. Fenton, "The Arabic and Hebrew Versions of the *Theology of Aristotle*", in J. Kraye – W. Ryan – C. Schmitt (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, Warburg Institute, Londres 1985, pp. 240-63.

⁵ D. De Smet, *Empedocles Arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive*, KAWLSK, Bruxelles 1998, p. 67.

⁶ *ThA*, version longue, discours quatre, Saint-Pétersbourg, NLR Ms II Firk. I 2173, f. 4b. L'expression "le Premier Aimé" se rencontre également dans *Iḥwān al-Ṣafā'*, *Rasā'il* [désormais *RIS*], Dār Ṣādir, Bayrūt 1958, III, p. 286.

⁷ *RIS*, III, pp. 28-9.

⁸ Sur l'interprétation maïmonidienne du *Cantique*, voir Y. Marciano, "Maïmonide et l'interprétation du *Cantique des cantiques*", in M. Bar-Asher et al. (eds.), *Teshurab le-'Amos: Collected Studies in Biblical Exegesis presented to Amos Hakham*, Tevunot Press, Alon Shevut 2007, pp. 85-108 (en héb.). Voir aussi G. Vajda, *L'Amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Âge*, Vrin, Paris 1957, pp. 141-5.

Joseph Ibn 'Aqnān

Cette tendance sera pleinement adoptée par un contemporain de Maïmonide, auteur d'un commentaire judéo-arabe sur le *Cantique des cantiques*, dont l'importance attira l'attention des Orientalistes dès le XIX^e siècle.

Au cours d'un long développement sur la relation de l'âme et de l'Intellect dans le chapitre "entre l'Andalousie et l'Iran" de son *Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Henry Corbin évoque la figure médiatrice de l'Ange-Intelligence. Ce guide personnel, appelé "ange" dans le langage religieux des trois monothéismes, est nommé Nature parfaite dans la tradition hermétiste gréco-arabe. À propos de Yaḥya Suhrawardi (1154-1191), un des auteurs musulmans qu'il affectionnait tant, Corbin rappelle qu'il

référerà à plusieurs reprises à la vision de cette Nature Parfaite par un Hermès en extase qui est peut-être son propre pseudonyme. De même que l'on peut reconnaître dans cette mystérieuse figure les traits de la Daênâ-Fravarti mazdénne, les commentateurs l'identifient avec l'Ange Gabriel, comme nom de l'Esprit-Saint de chaque être [...].⁹ Semblablement, en effet, un grand mystique iranien du XIV^e siècle, 'Alâoddawleh Semnânî, parlera du "maître invisible", le "Gabriel de ton être".¹⁰ Son exégèse ésotérique, son *ta'wîl*, intériorise à une septuple profondeur les figures de la Révélation qorânique; atteindre au "Gabriel de ton être" c'est, en franchissant successivement les sept profondeurs ésotériques, rejoindre l'Esprit qui guide et initie les "sept prophètes de ton être".¹¹ Cet effort pour y atteindre, c'est aussi livrer le combat de Jacob, tel qu'il fut compris en mystique juive par l'exégèse symbolique de Joseph ben Juda: l'âme intellectuelle luttant pour atteindre à la conjonction avec l'Ange, avec l'Intelligence agente, jusqu'au lever de l'aurore (*l'ishrâq* précisément),¹² lorsque l'âme émerge, délivrée, des ténèbres qui l'emprisonnent. Sans doute alors ne convient-il plus de parler d'un combat avec, c'est-à-dire contre l'Ange, mais d'un combat pour l'Ange, car réciproquement, celui-ci a besoin de la réponse de l'âme pour que son être soit ce qu'il a à être. Sous une autre forme dramaturgique, c'est la même histoire symbolique qui fut méditée par toute une lignée de mystiques spéculatifs juifs dans le *Cantique des*

⁹ Dans son *al-Siyāsa al-madanīya*, ed. F.M. Nağğār, Imprimerie catholique, Bayrūt 1964, p. 4, al-Fārābī semble avoir été le premier philosophe musulman à avoir identifié l'Esprit Saint, ou Gabriel, l'ange de la révélation, à l'Intellect actif. Du côté juif, ce fut Juda ha-Lewī (ca 1140), *Kuzari* I, 87, qui, le premier, a fait cette identification. Dans le *Guide* II, 6 (ed. Verdier, p. 261), Maïmonide affirme que "le prince du monde" est l'Intellect actif, ce qui revient au même puisque le Talmud (*TB Sanh.* 44b) identifie "le prince du monde" à Gabriel [note ajoutée par Paul Fenton].

¹⁰ Plus tard, Corbin consacra un long développement à Semnānī, dans son *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, Gallimard, Paris 1972, III, pp. 275-355, et en particulier pp. 298-9 et 346-51 [note ajoutée par Paul Fenton].

¹¹ Rappelons que dans la tradition juive, il est également question de sept pasteurs (Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, Moïse, Aaron et David, qui symbolisent dans la Qabbale les sept *sefirōt* inférieures (cf. Michée 5, 4 ; *TB Sukkah* 52b ; *Zohar* I, fol. 112b, III, fol. 103). Signalons aussi que, selon Lévitique Rabbâh 1, §3, Moïse lui-même possédait sept noms. Comme 70 est un multiple du chiffre 7, il est également intéressant que selon *Nombres Rabbâh*, 14, §24, Dieu, tout comme Israël, Jérusalem, et la Tora, possède soixante-dix noms. Notons également la septuple prostration de Jacob devant Esau après le combat avec l'ange (Gen 33, 30) [note ajoutée par Paul Fenton].

¹² On comprend pourquoi ce passage a percuté Corbin, lui qui s'est tant intéressé à la "théosophie orientale". Notons que dans sa traduction arabe du Pentateuque, Sa'adya Ga'ōn (m. 942), traduit "le lever de l'aurore" (Gen. 32, 25) par *ishrâq* [note ajoutée par Paul Fenton].

Cantiques, où l’Aimé assume le rôle de l’Intellectus agens, tandis que l’héroïne est l’âme humaine pensante.¹³

Qui est ce Joseph ben Juda évoqué par Corbin presque inopinément? Nous apprenons dans l’appel de note que sa référence, qui est de seconde, voire de troisième main, provient de *l’Averroès et l’averroïsme* d’Ernest Renan (1823-1892). Nous y lisons en effet dans le chapitre intitulé de “l’averroïsme chez les Juifs” le passage suivant:

Nous devons au goût de Joseph ben Juda pour les allégories une explication non moins curieuse du *Cantique des Cantiques*. La Sulamite est l’âme individuelle cherchant à s’unir par l’amour à l’intellect actif. Il en est de même pour la lutte de Jacob avec l’ange. C’est l’âme intellectuelle de Jacob qui lutte et fait effort pour arriver au degré de l’Intelligence agente, représenté par l’ange; mais elle n’y peut atteindre, tant qu’elle est enchaînée par les liens du corps, et la lutte dure jusqu’au lever de l’aurore, c’est-à-dire jusqu’à ce que l’âme, délivrée des ténèbres de la matière, soit arrivée à la lumière éternelle.¹⁴

Joseph ben Juda est donc l’auteur d’un commentaire allégorique sur le *Cantique des cantiques*. L’observation de Renan est juste mais elle n’est pas non plus de première main car elle résulte d’un croisement de deux informations tirées de deux pionniers des recherches sur la littérature judéo-arabe, Salomon Munk (1803-1867) et Moritz Steinschneider (1816-1907), cités dans sa note. Quant à Munk, il fut l’auteur de la première étude détaillée consacrée à Joseph ben Juda, publiée dès 1842 dans le *Journal asiatique*: “Notice sur Joseph ben-Iehouda, Aboul’Hadjadj Yousouf Ben-Ya’hya al-Sabti al-Maghrebi, disciple de Maïmonide”. C’est dans le catalogue d’Uri,¹⁵ que Munk avait appris l’existence à Oxford d’un manuscrit de ce commentaire (Pococke 189). Comme il n’avait pas vu alors l’original, il ignorait que l’excursus sur le combat de Jacob, – auquel fera allusion plus tard Corbin –, y figurait.¹⁶ En revanche, il connaissait le passage en question grâce au philosophe castillan Samuel Zarza (XIV^e s.), qui l’avait rapporté en traduction hébraïque dans son *Meqōr ḥayyim*, un commentaire philosophique sur le Pentateuque écrit en 1368.¹⁷ Le résumé qu’en donne Munk est la source de Renan:

¹³ H. Corbin, *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn’Arabi*, Flammarion, Paris 1958, pp. 33-4.

¹⁴ E. Renan, *Averroès et l’averroïsme: essai historique*, Calmann-Lévy, Paris 1925, p. 181.

¹⁵ J. Uri, *Bibliotheca Bodleiana codicum Manuscriptorum Orientalium*, Oxford 1787, p. 24, ms 131, qu’il attribue abusivement à Joseph Cohen (!), disciple de Maïmonide (!). Voir aussi A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Clarendon Press, Oxford 1886, p. 75, ms 356.

¹⁶ C’est seulement en 1835 qu’il visitera Oxford. Voir P. Fenton, “The Second Ibn Tibbon: Salomon Munk and His Translation of the *Guide*”, in J. Stern – J.T. Robinson – Y. Shemesh (eds.), *Maimonides’ Guide of the Perplexed in Translation: A History from the Thirteenth Century to the Twentieth*, Chicago U.P., Chicago 2019, pp. 188-90.

¹⁷ Samuel Zarza, *Meqōr ḥayyim*, Mantova 1559, ff. 22c-23b. Zarza traduit intégralement le passage qu’il attribue à Joseph, disciple de Maïmonide, sans préciser qu’il provient d’un commentaire sur le *Cantique*. Cependant, un autre exégète antérieur, Baḥyā ben Ašer (m. 1340) de Saragosse — signalé par M. Steinschneider, *Gesammelte Schriften*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1980, p. 64 n. 77, mais non pas Munk — allègue vers 1290 dans son commentaire sur le Pentateuque un résumé en hébreu du passage en question. Il dit qu’il est extrait d’un commentaire sur le *Cantique* dû à un anonyme originaire de Séville, une erreur manifeste pour Sabta (Ceuta). La traduction hébraïque n’est pas identique chez Baḥyā et Zarza. Voir à présent, *Rabbenu Baḥyā Be’ur ‘al ha-Torah*, ed. H. Chavel, vol. 1, Mossad ha-Rav Kook, Jerusalem 1976, pp. 284-6.

Il paraît cependant que Joseph ben-Iehouda écrivit sur des sujets bibliques, et que, à l'exemple de Maïmonide, il se servit dans ses interprétations, de la philosophie péripatéticienne. R. Samuel Zarza cite de lui un fragment qui a rapport à la lutte de Jacob avec l'ange. C'est l'âme intellectuelle de Jacob qui lutte et fait des efforts pour arriver au degré de l'Intelligence agente (*al-'aql al-fa'âl*), représenté ici par l'ange; mais elle ne peut arriver à ce haut degré, tant qu'elle est enchaînée par les liens du corps, et la lutte dure jusqu'au lever de l'aurore (Genèse XXXII, 28), c'est-à-dire jusqu'à ce que l'âme, délivrée des ténèbres de la matière, soit arrivée à la lumière éternelle.¹⁸

En revanche, durant son long séjour à Oxford occupé à dresser le catalogue des livres hébreux, Steinschneider connut directement le manuscrit judéo-arabe du commentaire sur le *Cantique*¹⁹ et en fournit une première description dans l'article qu'il consacra à son tour à Ibn 'Aqnīn.²⁰

En 1964, A.S. Halkin donna une édition critique de ce texte arabe intitulé *Inkišāf al-asrār wa-zuhūr al-anwār*, "Le dévoilement des mystères et l'apparition des lumières", accompagné d'une traduction hébraïque.²¹

De son nom complet Joseph ben Juda ibn 'Aqnīn, il fut originaire de Barcelone. Pendant les persécutions anti-juives des Almohades,²² avec des milliers d'autres coreligionnaires, il fut forcé de se convertir à l'islam et certaines de ses interprétations du *Cantique* reflètent sa condition de crypto-juif.²³ Vers 1190, au moment de la rédaction de ce commentaire, Ibn 'Aqnīn se trouvait à Fès où il s'était réfugié. Pendant son séjour dans cette ville, il semble qu'il ait connu personnellement le grand philosophe juif Moïse Maïmonide. Néanmoins, comme Munk l'avait déjà démontré, il est difficile de voir en lui le disciple préféré du grand maître, comme on l'a souvent soutenu, pour lequel il aurait rédigé son *Guide des égarés*. Ibn 'Aqnīn est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont les plus remarquables sont son *Sefer ha-mussar*, un commentaire sur les *Maximes des Pères*,²⁴

¹⁸ S. Munk, *Notice sur Joseph ben-Iehouda*, Imprimerie royale, Paris 1842, p. 55 [du tiré-à-part].

¹⁹ P. Fenton, "Moritz Steinschneider's Contribution to Judaeo-Arabic Studies", in G. Freudenthal – R. Leicht (eds.), *Studies on Steinschneider: Moritz Steinschneider and the Emergence of the Science of Judaism in Nineteenth-Century Germany*, Brill, Leiden 2011 (Studies in Jewish History and Culture, 33), pp. 363-82.

²⁰ M. Steinschneider, "Josef (Ibn) Aqnin", in J.S. Ersch – J.G. Gruber (eds.), *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, II, 31, Brockhaus, Leipzig 1855, p. 50 et suiv., en particulier p. 53. L'article est repris dans M. Steinschneider, *Gesammelte Schriften* (cité *supra*, n. 17), pp. 35-73, en particulier pp. 59-70. L'auteur caractérise le *Commentaire* très sommairement et à la page 64, note 77, il est brièvement fait allusion à l'interprétation que donne Ibn 'Aqnīn du combat de Jacob. Voir aussi M. Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden*, Kauffmann, Francfort s. Main 1902 (= G. Olms, Hildesheim 1964²), §170, pp. 228-33.

²¹ Josephi b. Judah b. Jacob ibn 'Aknin, *Divulgio mysteriorum Luminumque Apparentia*, ed. A.S. Halkin, Société Mekize Nirdamim, Jerusalem 1964. Tout le passage en question s'y trouve aux pages 130-46. Voir aussi G. Vajda, "En marge du *Commentaire* sur le *Cantique des cantiques* de Joseph ibn 'Aqnīn", *Revue des Études Juives* 4 (1965), pp. 185-99.

²² Sur ces persécutions, voir A.S. Halkin, in *Joshua Starr Memorial Volume*, Conference on Jewish Relations, New York 1953 (Jewish Social Studies, 5), pp. 101-10. Nous avons traduit la description donnée par Ibn 'Aqnīn de ces persécutions dans notre *Exil au Maghreb*, PUPS, Paris 2012, doc. A3, pp. 70-6.

²³ Voir Muḥammad ibn Zikrī, *Rašf al-darab fī fadl Banī Isrā'īl wa-l-'Arab* (*On the Eminence of Israelites and Arabs*), ed. P.B. Fenton, CSIC, Madrid 2016 (Fuentes Arabico-Hispanas, 36), pp. 12-8.

²⁴ Joseph ibn 'Aqnīn, *Sefer ha-Mussar*, ed. W. Bacher, Société Mekize Nirdamim, Berlin 1911.

et son *Ṭibb al-nufūs*, “l’Hygiène des âmes”, encore inédit, qui laisse supposer que notre auteur pratiquait la médecine.²⁵

Dans son *Inkišāf al-asrār*, Joseph ibn ‘Aqnīn (m. vers 1220) nous propose un triple éclairage du *Cantique des cantiques*²⁶ — a) philologique où il analyse le sens obvie du texte, b) midrashique, c’est-à-dire l’allégorie historico-nationale de la tradition rabbinique, et c) philosophique, un dialogue entre l’âme raisonnable et l’Intellect actif qui exprime leur désir mutuel de s’unir l’un à l’autre.²⁷ Ibn ‘Aqnīn se targue d’avoir été le premier à déceler le *bāṭin* ou sens ésotérique du livre et la lecture qu’il en fait constitue, en effet, sa contribution à la fois personnelle et originale, car il semble avoir été le premier à avoir conféré systématiquement à l’héroïne le rôle de l’âme raisonnable, et à l’Aimé celui de l’Intellect actif. Les contretemps et les obstacles qui entravent leur rencontre font allusion à l’impossibilité de leur union tant que l’âme demeure prisonnière du corps physique et ténébreux. Il préfigure l’adoption de cette interprétation du *Cantique* par toute une lignée d’exégètes occidentaux post-maimonidiens, dont Moïse ibn Tibbon (XIII^e s.), Joseph ibn Kaspī (m. 1340), et Gersonide (m. 1344).

Comme à l’ordinaire dans les textes arabes médiévaux, il y a chevauchement du système néoplatonicien et du système péripatéticien dans les concepts philosophiques et leur formulation terminologique. Ses thèmes néoplatoniciens proviennent surtout des *Frères de la Pureté* à travers lesquels apparaissent en filigrane les écrits plotiniens arabes, tandis que leur coloration péripatéticienne lui vient des *falāsifa* musulmans, et, en premier lieu, al-Fārābī. En plus, à l’instar de son prédécesseur andalou Bahyā ibn Paqūda (vers 1050), sa tendance mystico-philosophique penche également envers le soufisme; comme nous l’avons démontré ailleurs, le langage érotique employé par Ibn ‘Aqnīn s’est inspiré des sources soufies, et notamment du manuel fondamental du soufisme - la *Risāla* d’al-Quṣayrī (m. 1072).²⁸

La composante soufie sera encore plus accentuée dans l’exégèse du livre chez ses contemporains en terre musulmane, les judéo-soufis d’Égypte, qui connaissaient peut-être le commentaire d’Ibn ‘Aqnīn.²⁹ En premier lieu, il convient de mentionner Tanḥūm ha-Yeruśalmī (ca 1220-1291), actif en Égypte, qui, dans son commentaire judéo-arabe sur le *Cantique*, épouse l’approche mystico-philosophique dans laquelle il laisse également une large place aux concepts et aux termes techniques soufis.³⁰

Nos recherches parmi les manuscrits de la genizah du Caire ont localisé de nombreux

²⁵ Oxford, Bodleian Library, Neubauer 1273. Voir aussi A.S. Halkin, “Classical and Arabic Material in Hygiene of the Soul”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 14 (1944), pp. 25-147.

²⁶ Son prédécesseur, Abraham ibn ‘Ezra avait déjà adopté une approche tripartite dans son commentaire sur le *Cantique*, composé en 1156.

²⁷ Voir A.S. Halkin, “Ibn Aqnīn’s Commentary on the *Song of Songs*”, in *Alexander Marx Jubilee Volume, Jewish Theological Seminary of America*, New York 1950, pp. 389-424.

²⁸ P. Fenton, *Deux traités de mystique juive*, Verdier, Lagrasse 1985, p. 20; Id., “Deux traités musulmans d’amour divin en transmission judéo-arabe”, *Arabica* 37 (1990), pp. 47-55.

²⁹ Voir P. Fenton, “Some Judaeo-Arabic Fragments by Rabbi Abraham ha-Hasid, the Jewish Sufi”, *Journal of Semitic Studies* 26 (1981), pp. 47-72; Id., “Un Commentaire mystique sur le *Cantique des cantiques* dans la main de Rabbi David b. Josué Maïmonide”, *Tarbiz* 69 (2000), pp. 539-89 (en héb.); Id., “A Mystical Commentary on the *Song of Songs* in the Hand of Rabbi David Maimonides II”, in B. Hary – H. Ben-Shammai (eds.), *Esoteric and Exoteric Aspects in Judeo-Arabic Culture*, Brill, Leiden 2006 (Études sur le judaïsme médiéval, 33), pp. 19-53.

³⁰ Voir A. Zoref, *Tanḥūm ha-Yeruśalmī’s Commentary on Canticles: Studies in its Tendencies and its Jewish, Sufi-Islamic and Christian Sources*, PhD diss. Université hébraïque de Jérusalem, 2016, 2 vols., et Dascalu, *A Philosopher of Scripture* (citée *supra*, n. 1), pp. 266-413. Voir aussi P. Fenton, “The Post-Maimonidean Schools of Exegesis in the East: Abraham Maimonides, the Pietists, Tanḥūm Yērūshalmī and the Yemenite School”, in M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, pp. 433-55.

commentaires philosophiques sur le *Cantique* qui portent également la marque du néoplatonisme et dont les auteurs restent à identifier.³¹

Ce mélange de philosophie néoplatonicienne et de soufisme continue à imprégner l'école yéménite jusqu'au XV^e siècle comme le démontre le commentaire philosophique en judéo-arabe composé par Yaḥyā ibn Sulaymān al-Damārī (fleurit ca 1430), connu en hébreu sous le nom de Zekharyāh ha-Rōfe.³² Ce dernier, qui voit aussi dans le *Cantique* le désir de l'âme raisonnable de s'unir à l'Intellect actif, n'hésite pas à illustrer ses propos à l'aide d'un poème d'al-Hallāḡ.³³

L'Excursus sur le combat de Jacob

Au cours de son exposé tissé donc d'éléments aristotéliens, plotiniens et soufis, il arrive à Ibn 'Aqnīn de faire des digressions pour expliquer d'autres versets bibliques. L'explication philologique du verset "toutes les poudres (*'abqat*) du parfumeur" (Cant. 3, 6) est l'occasion de rappeler que la racine *'abaq* survient également dans l'épisode du combat de Jacob avec l'ange relaté dans Gen. 32, 25-29. Cela donne lieu à un long excursus au cours duquel notre exégète propose une interprétation philosophique de ce passage biblique.

Or, cet épisode, au cours duquel le patriarche est transfiguré à la fois physiquement et spirituellement, est d'une importance centrale en tant que mythe fondateur du peuple d'Israël.³⁴ Sa transfiguration est signifiée par le changement de son nom Jacob – homme du talon (*'eqeb*), homme terrestre,³⁵ en Israël, homme de la tête (*Yisrā'el*),³⁶ homme céleste. Participant désormais du monde sensible et du monde intelligible, il léguera cette double dimension à sa descendance.

Avec, d'une part, la vision de l'échelle (Gen. 28), prototype de nombre d'ascensions célestes dans la mystique des trois religions monothéistes, et, d'autre part, les bénédictions patriarcales (Gen. 49), le combat de Jacob, chargé d'action, suscitera de multiples axes de réflexion et singulièrement sur le sens des visions prophétiques.

Comme nous l'avons souligné, Ibn 'Aqnīn appartenait au courant philosophique qui avait cours en Espagne musulmane, dont le représentant le plus éminent fut son contemporain Moïse Maïmonide (Cordoue 1134-Fostat 1204). Non seulement Ibn 'Aqnīn le connaissait personnellement, comme nous l'avons vu, mais il était intellectuellement proche de lui et s'en inspirait dans sa démarche exégétique.³⁷

³¹ Par exemple, les mss Cambridge T-S *Arabe* 44.58, AS 159. 91; New York, The Jewish Theological Seminary, ENA 2751.42, 2948.22, et 3008.14-16.

³² Un fragment fut publié au XIX^e siècle par M. Friedländer, "Le début d'un commentaire hébréo-arabe sur le *Cantique des cantiques*", in *Festschrift zum achzigsten Geburtstage Moritz Steinschneider's*, Harrasowitz, Leipzig 1896, partie hébraïque, pp. 49-59, tandis que le texte intégral fut publié par Y. Qāfih, *Hamesh megillōt*, Jerusalem 1965, pp. 17-127.

³³ Voir P. Fenton, "Les Traces d'al-Hallāḡ, martyr mystique de l'islam, dans la tradition juive", *Annales d'islamologie* 35 (2001), pp. 1-27.

³⁴ Voir R. Goetschel, "Interprétation rationaliste et interprétation mystique du Combat de Jacob avec l'Ange", in *Lectures bibliques*, Institutum Iudaicum, Bruxelles 1982, pp. 41-51.

³⁵ Cf. "Ensuite naquit son frère, tenant de la main le talon (*'eqeb*) d'Esau, et on le nomma Ya'aqōb" (Gen. 25, 26).

³⁶ Selon l'interprétation qabbalistique, *Yisrā'el*, par un procédé de métathèse, peut se lire *lī rō'sh*, "je possède une tête".

³⁷ Cependant, son interprétation du *Cantique* n'est pas dépendante de la lecture qu'en fait Maïmonide. Celui-ci y voit une allégorie de l'amour intense de l'âme pour Dieu, tandis qu'Ibn 'Aqnīn le comprend comme un dialogue entre l'âme raisonnable et l'Intellect actif; cf. Halkin, "Ibn Aqnin's Commentary" (cité *supra*, n. 27), pp. 399-401, et Sh. Rosenberg, "Philosophical Hermeneutics on the Song of Songs", *Tarbiz* 59 (1990), pp. 133-52.

Dans son *Guide* II, ch. 42, contenant la quintessence de sa prophétologie, Maïmonide consacre au combat de Jacob avec l'ange un long passage. Il passe en revue toutes les modalités prophétiques depuis le songe, la vision d'un ange, jusqu'au "face à face". Or, Maïmonide récuse la réalité des anges telle que le vulgaire se la représente comme un être matériel, ailé et nimbé de lumière. Pour lui, l'ange est un mot codé pour désigner un intellect et, en l'occurrence, l'Intellect actif, nommé "l'ange de la révélation". Il opine, notamment, que ce combat angélique fut une projection mentale située dans le monde imaginal relevant d'un songe prophétique, qui n'eut pas de prise dans la réalité:

Nous avons déjà exposé que, partout où on a parlé de l'apparition d'un ange, ou d'une allocution faite par lui, il ne peut être question que d'une vision prophétique, ou d'un songe, n'importe qu'on l'ait ou non déclaré expressément [...]. Il faut aussi te bien pénétrer de ce sujet, car il renferme un profond mystère. Je dis de même que, dans l'histoire de Jacob, quand on dit: "Et un homme lutta avec lui" (Gen. 32, 25), il s'agit d'une révélation prophétique (*šūrat al-wahī*), puisqu'on dit clairement à la fin (versets 29 et suiv.) que c'était un ange. Il en est exactement comme de l'histoire d'Abraham, où l'on raconte d'abord sommairement que "Dieu lui apparut, etc.", et ensuite on commence à expliquer comment cela se passa. De même, au sujet de Jacob, on dit (d'abord): "Des anges de Dieu le rencontrèrent" (*ibid.* v. 2); ensuite on commence à exposer ce qui se passa jusqu'au moment où "ils le rencontrèrent", et on dit qu'il envoya des messagers à Esäü, et qu'après avoir agi et avoir fait (telle et telle chose), "Jacob resta seul, etc." (*ibid.* v. 25); car ici, il s'agit de ces mêmes anges de Dieu dont on a dit d'abord des "anges de Dieu le rencontrèrent", et cette lutte, ainsi que tout le dialogue (qui suit), eut lieu dans une vision prophétique.³⁸

La nouveauté de cette interprétation fera l'objet d'un vif débat dans le cadre de ce que l'on appelle communément la controverse maïmonidienne. Même s'ils ne nient pas la dimension prophétique du passage, les anti-maïmonidiens cherchèrent à préserver la littéralité du texte, en raison, entre autres, de ce qu'il comporte une prescription religieuse toujours en vigueur – l'interdiction de consommer le nerf sciatique. Celle-ci fait partie d'un nombre restreint de préceptes pré-sinaïtiques associés au patriarche Jacob qui, selon la tradition, observait déjà toute la Tora.³⁹

Nahmanide (1194-1270) se livra notamment à une âpre critique de la position de Maïmonide.⁴⁰ Parmi ses objections, il se demanda en quoi cet épisode put être prophétique puisque par définition le rêve est irréel. De surcroît, s'agissant d'un rêve, comment expliquer la luxation de Jacob – le mobile de l'interdiction de consommer le nerf sciatique – après avoir lutté avec l'ange?⁴¹

³⁸ Moïse Maïmonide, *Guide des égarés*, II, ch. 42, trad. S. Munk, A. Franck, Paris 1861, pp. 319-22.

³⁹ Cf. *Leqah Tōb*, ed. S. Buber, Vilnius 1884, p. 164. Voir aussi P. Fenton, *Philosophie et exégèse dans le Jardin de la métaphore de Moïse Ibn 'Ezra*, Brill, Leiden 1997 (Études sur le judaïsme médiéval, 19), p. 136.

⁴⁰ Cf. *Pērūšey ha-Tōrâh le-Rabbênū Mōšeh b. Nahman*, ed. H. Chavel, vol. 1, Mossad ha-Rav Kook, Jerusalem 1959, *apud Gen.* 18, 1, pp. 103-7.

⁴¹ Signalons, en passant, la réplique psycho-somatique proposée déjà par Abraham Maïmonide (1186-1237) dans son *Pērūš R. Abraham ben ha-Rambam 'al berēšit ū-šemōt*, ed. E. Wiesenber, S.D. Sassoon, London 1959, p. 109, qui préfigure celle des penseurs ultérieurs: "Ne t'étonne point comment cela peut avoir lieu dans un état imaginaire n'ayant pas prise dans la réalité. Effectivement, l'homme ayant rêvé qu'il marchait, se réveille dans un état de fatigue ou [ayant rêvé] qu'il a été frappé, se réveille avec des douleurs, car la faculté imaginative exerce un effet sur les membres physiques. Si tel est le cas pour des rêves, cela peut d'autant plus résulter d'une vision prophétique".

Ibn ‘Aqnīn, quant à lui, adopte d’emblée la position maïmonidienne, en y ajoutant une dimension presque illuminative qui rappelle l’école d’al-Suhrawardī. Pour lui, le combat est une description de l’effort philosophique intense qui aboutit à une illumination de l’âme humaine par l’Intellect actif suite à leur conjonction.

Comme son excursus constitue une unité exégétique indépendante, nous nous proposons de le traduire dans son intégralité et de mettre en lumière ses composantes néoplatoniciennes. Pour la commodité de l’exposition, nous l’avons divisé en dix sections et afin de suivre le déroulement de son commentaire, nous le faisons précéder d’une traduction du passage biblique en question.

Genèse 32, 25-33

25 Jacob étant resté seul, un homme (‘īš) lutta avec lui, jusqu’au lever de l’aurore.

26 Voyant qu’il ne pouvait le vaincre, il toucha l’emboîture de sa hanche; et l’emboîture de la hanche de Jacob fut démise, pendant qu’il luttait avec lui.

27 Il dit: “Lâche-moi, car l’aurore s’est levée!” Il lui répondit: “Je ne te lâcherai point, que tu ne m’aies béni”.

28 Et il lui dit: “Quel est ton nom?” et il répondit: “Jacob”.

29 Alors il dit: “Ton nom ne sera plus Jacob, mais Israël, car tu as lutté contre des puissances célestes et humaines, et tu l’as emporté”.

30 Et Jacob l’interrogea en disant: “Apprends-moi, je te prie, ton nom”. Et il répondit: “Pourquoi demandes-tu mon nom?” Et il le bénit là.

31 Et Jacob appela le nom du lieu Pénî’el “Parce que j’ai vu un être divin face à face et mon âme a été délivrée”.

32 Le soleil commençait à l’éclairer lorsqu’il eut quitté Penou’el; il boitait alors à cause de sa cuisse.

33 C’est pourquoi les enfants d’Israël ne mangent point jusqu’à ce jour le nerf sciatique qui tient à la cavité de la cuisse, sur le nerf sciatique.

L’exégèse d’Ibn ‘Aqnīn

1. [L’esseulement de Jacob]

Comme nous venons d’évoquer ce verset (Gen. 32, 25), il me semble opportun d’expliquer le passage où il figure afin de dévoiler les mystères cachés et les subtilités pénétrantes qu’il renferme. Il débute par le verset “Jacob étant resté seul, un homme lutta avec lui, jusqu’au lever de l’aube”.

Cela signifie: lorsque Jacob s’étant esseulé en pensée (*infarad... bil-fikra*) avec son âme rationnelle et, ayant délaissé (*hağara*) ses facultés corporelles, il voulut savoir si sa faculté intellectuelle était capable de rejoindre le degré de l’Intellect actif, à savoir Gabriel, surnommé [ici] “homme”, comme nous l’avons expliqué dans l’introduction de ce commentaire.⁴²

⁴² Ibn ‘Aqnīn, *Inkišāf*, p. 10 ult. Halkin.

Commentaire

La formulation de ce paragraphe initial laisse transparaître en filigrane l'incipit de la célèbre description de l'extase consignée par Plotin dans les *Ennéades* IV, 8, 1. Comme on le sait une paraphrase arabe de ce texte circulait dans le monde islamique sous le nom de la *Théologie d'Aristote*, que la tradition philosophique arabe attribuait au Stagirite vieilli et pénitent, devenu quasi-prophétique:

Par des moments, j'étais, pour ainsi dire, seul avec mon âme. Je m'affranchis de mon corps, le rejetant de côté et voilà que je devins comme une substance simple sans corps. Puis je me retirai dans mon essence, me trouvant libre de toute chose. Je fus connaissance, connaisseur et connu à la fois.⁴³ Je perçus alors dans mon essence tant de beauté, de splendeur et de lumière, que j'en devins ébloui et interdit. Je sus alors que j'étais une part du monde exalté, noble et divin.⁴⁴

Où Ibn 'Aqnīn a-t-il eu vent de l'extase plotinienne? Peut-on déduire du passage d'Ibn 'Aqnīn que les Juifs andalous lisaient la *Théologie d'Aristote* dans l'Espagne musulmane, ou le Nord de l'Afrique au XII^e siècle? Il est malaisé d'apporter une réponse tranchée à cette question. S'il est possible qu'Ibn 'Aqnīn ait lu directement dans la pseudo-*Théologie* d'Aristote, il est plus vraisemblable qu'il connaissait le passage en question de seconde main, car il était bien connu des auteurs musulmans et juifs qui l'ont cité à maintes reprises avant et après lui.⁴⁵ Une des sources intermédiaires était à coup sûr les *Épîtres des Frères de la Pureté* dont l'œuvre a pénétré en Espagne musulmane dès le XI^e siècle.⁴⁶ Ibn 'Aqnīn semble en avoir

⁴³ Dans *Inkišāf*, p. 12, Ibn 'Aqnīn emploie également cette expression, tout comme Maïmonide, *Guide*, I, 68, et Juda Ibn Malka; cf. G. Vajda, *Juda b. Nissim Ibn Malka*, Larose, Paris 1954, p. 90 n. 3.

⁴⁴ *TbA*, p. 22 Badawī; F. Dieterici (ed.), *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften*, Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1881, p. 8; cf. *Ennéades* IV 8[6], 1; ed. É. Bréhier, IV, p. 216. Voir aussi Corbin, *En Islam iranien* (cité *supra*, n. 10), IV, p. 46.

⁴⁵ Voir Fenton, "The Arabic and Hebrew Versions of the *Theology of Aristotle*" (cité *supra*, n. 4) où un grand nombre d'auteurs sont cités, tant juifs que musulmans. Nous avons également fourni de nombreuses citations dans notre *Philosophie et exégèse* (cité *supra*, n. 39), pp. 79, 217-31. Voir aussi *Ennéades* IV 8[6], 1. Sur l'extase chez Plotin en tant qu'expérience fulgurante et supra-intellectuelle, voir É. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, Boivin, Paris 1928; A. Klessidou-Galanou, "L'extase plotinienne et la problématique de la personne humaine", *Revue des Études Grecques* 84 (1971), pp. 384-96; G. Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania State U.P., Pennsylvania 1995, pp. 232-36. Cf. la traduction hébraïque insérée dans Šem Ṭob Ibn Falaquera, *Sefer ha-ma'alot*, ed. L. Venetianer, S. Calvary, Berlin 1894, p. 22. Voir aussi G. Scholem, *On the Mystical Shape: Basic Concepts in the Kabbalah*, Schocken, New York 1957, pp. 257-8; Id., *Les Grands courants de la mystique juive*, Payot, Paris 1950, p. 220; M. Idel, *Messianic Mystics*, Yale U.P., Yale 1998, p. 52. Sur l'impact du passage plotinien sur la pensée juive du XIII^e siècle, voir A. Altmann, "The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism", in A. Altmann, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Routledge & Kegan Paul, London 1969, pp. 32-4; A. Altmann – S. Stern, *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Tenth Century*, Oxford U.P., Oxford 1958, pp. 191-2; P.B. Fenton, "Šem Ṭob Ibn Falaquera et la Théologie d'Aristote", *Da'at* 29 (1992), pp. 27-40 (en hébreu); A. Afterman, *Devequt: Mystical Intimacy in Medieval Jewish Thought*, Cherub Press, Los Angeles 2011, pp. 40-1. Voir aussi H. Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001, pp. 626-7, et note 13.

⁴⁶ Voir *RIS* (cité *supra*, n. 7), I, p. 138. Louis Massignon fut le premier à retracer ce passage sur l'extase chez les auteurs musulmans et juifs à la *Théologie d'Aristote*, en postulant avec une grande probabilité que leur source immédiate était les *Épîtres des Frères de la Pureté*. Voir L. Massignon, *Textes inédits relatifs à la mystique musulmane*, P. Geuthner, Paris 1929, p. 176.

été un lecteur avide car il utilise dans son commentaire un certain nombre de termes typiques de leur lexique, mais il convient de souligner qu'il y emploie également des expressions propres à la pseudo-*Théologie*.⁴⁷

L'importance de cette interprétation est capitale car elle opère la conjonction entre la vocation du philosophe et celle du prophète et fonde ainsi une philosophie prophétique qui, de surcroît est servie par l'angélologie. La progression verticale du sage vers l'esprit rejoint le philosophe s'illuminant par l'Ange de la connaissance. Au terme de sa recherche dialectique, tout philosophe digne de ce nom éprouve à travers la conjonction avec l'Intellect agent la même expérience que le prophète qui au terme de son ascension rencontre l'Ange Gabriel, la rencontre avec le Soi véritable qui suscite l'individuation.

Il n'est pas impossible que cette interprétation ait pu lui être suggérée par l'exercice de la *ḥalwa* appris dans ses lectures soufies.⁴⁸ Sous la plume d'Ibn 'Aqnīn le patriarche Jacob devient le prototype de l'anachorète.

Il est intéressant de constater que l'exégèse de ce passage par son contemporain, Abraham (1186-1237), fils de Moïse Maïmonide, va précisément dans ce sens. Dans son commentaire judéo-arabe sur le Pentateuque, on y décèle également l'influence du passage plotinien:

“Jacob étant resté seul” (Gen. 32, 25). Lorsque Jacob s'est esseulé physiquement avec son âme (*ḥalā bi-nafsihī*), coupé de sa suite et de ses biens, il chemina (*salaka*) du mode de la solitude externe vers celui de la solitude interne (*ḥalwa bātina*). À l'issue de celle-ci, il parvint à une saisie prophétique dans laquelle l'inspiration le fit voir un homme qui luttait avec lui.⁴⁹

De même, dans son *Kifāyat al-‘ābidīn*, Abraham Maïmonide compte Jacob parmi ceux qui grâce à la pratique de la retraite solitaire, sont parvenus à l'adhésion (*ittiṣāl*) au monde supérieur.⁵⁰

On devine encore une réminiscence du passage plotinien dans le *Traité du puits* d'Obdayah (1228-1265), le petit-fils de Maïmonide, où se mêlent composantes néoplatoniciennes et soufies:

Lorsque tu resteras seul avec ton âme (*ḥalawta bi-nafsika*), ayant maîtrisé tes qualités morales, une porte s'ouvrira devant toi, par laquelle tu contempleras des merveilles. Lorsque les cinq sens externes seront neutralisés, les sens internes s'éveilleront, et te manifesteront une lumière éclatante émanant de la lumière de l'Intellect.⁵¹

⁴⁷ Nous en donnons une sélection des uns et des autres dans l'appendice au présent article.

⁴⁸ Sur la notion de *ḥalwa*, et en particulier la “solitude externe” et la “solitude interne”, voir P. Fenton, “La pratique de la retraite spirituelle (*ḥalwa*) chez les judéo-soufis d'Égypte”, in G. Cecere – M. Loubet – S. Pagani (eds.), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale*, IFAO, Le Caire 2013, pp. 211-52.

⁴⁹ Abraham Maïmonide, *Pērūš* (cité *supra*, n. 41), p. 109.

⁵⁰ Abraham Maïmonide, *The High Ways to Perfection*, ed. et trad. S. Rosenblatt, II, John Hopkins Press, Baltimore 1938, p. 392.

⁵¹ P. Fenton, *Deux traités de mystique juive* (cité *supra*, n. 28), pp. 157-8. Texte arabe dans P. Fenton, *The Treatise of the Pool, al-Maqāla al-Hawdiyya by ‘Obadyāh Maimonides*, Octagon Press, London 1981, fol. 12a. Voir aussi Altmann, “Delphic Maxim” (cité *supra*, n. 45), pp. 33-4.

Dans son commentaire philosophique sur le Pentateuque, *Nūr al-zalām*, composé en 1329, l'auteur yéménite Nethanel ben Isaïe abonde également dans ce sens en expliquant ce verset "Jacob étant resté seul" (Gen. 32, 25):

Cet ange s'est manifesté dans une vision prophétique à la suite de l'esseulement et de la préparation (*al-infrād wa-l-tabayyū*)[de la part de Jacob].⁵²

2. [L'illumination aurorale]

Afin d'atteindre ce degré [Jacob] déploie peine et effort (*ta'ab wa-naṣab*)⁵³ et y parvient, c'est pourquoi il est assimilé à un individu qui lutte avec un homme qui tantôt le domine, tantôt est dominé.⁵⁴ Il n'atteint son but que lorsque son âme rationnelle se sépare de son corps et émerge des ténèbres de la matière vers la lumière. C'est ce dernier état qui est désigné par l'expression "jusqu'au lever de l'aube". L'âme rationnelle soutint l'effort de la lutte tant que le corps lui était joint, mais lorsqu'elle s'en dégagait, elle se dépouilla de la matière et devint semblable aux entités spirituelles (*rūḥānīyūn*). Une fois ses intelligibles obtenus en acte, elle se rasséréna.

3. [L'entrave de la matière]

Puis le texte relate que tout en étant attachée aux facultés corporelles, l'âme néanmoins ne se laissa plus aller aux passions physiques, se passant du corps, à l'instar de ce qui est immatériel comme l'Intellect agent. C'est pourquoi [les facultés corporelles] ne pouvaient avoir d'emprise sur elle, situation décrite par le verset "Voyant qu'il ne pouvait le vaincre" (Gen. 32, 26), à savoir que les [facultés corporelles] ne pouvaient prévaloir sur [l'âme] en cette [lutte] en raison de la pureté de l'âme qui put se passer des facultés [corporelles]. C'est grâce uniquement à cette qualité, que [les facultés corporelles] ne l'aient pas vaincue et n'eurent pas d'ascendant sur elle.

Cependant l'Intellect actif est spirituel et immatériel tandis que l'âme rationnelle de Jacob était néanmoins attachée à la matière, état décrit par l'expression: "il toucha l'emboîture de sa hanche" (*ibid.*), parce que le corps prend appui sur cette dernière. Ainsi le verset compara la dépendance de l'âme par rapport au corps à la localisation du "nerf sciatique" (Gen. 32, 33) à l'embranchement de plusieurs veines qui desservent le corps. De même, durant son attachement [au corps] l'âme rationnelle est dépendante de plusieurs auxiliaires parmi les facultés corporelles. C'est quand l'âme s'épure que la différence de degré entre elle [et l'Intellect] s'affirme et qu'elle saisit sa déficience par rapport à l'Intellect actif. C'est alors qu'elle admet sa défaite. Telle est la [situation] décrite par l'expression "[il toucha l'emboîture de sa hanche]; et l'emboîture de la hanche de Jacob fut démise, pendant qu'il

⁵² Nethanel ben Isaïe, *Nūr al-zalām*, ed. Y. Qāfih, Jérusalem 1957, pp. 150-1.

⁵³ Ce couple est typique du lexique de la *ThA*, et survient précisément à la suite du passage sur l'extase (p. 22 Badawī): "Certes, la recherche et l'avidité dans l'ascension vers l'au-delà, exigent bien d'efforts et de souffrance (*ta'ab wa-naṣab*)". Voir également Ps. Bahyā, *Kitāb Ma'ānī al-naṣf*, ed. I. Goldziher, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1907, p. 28.4: "Si tu recherches un sens intellectuel et spirituel, alors efforce-toi jusqu'à ce que tu le comprennes [...] tu le saisis après effort (*ta'ab*); *ibid.*, p. 15: *ta'ab wa-naṣab*."

⁵⁴ On peut songer aux notions de *qabr* et de *ḡalaba* chez al-Suhrawardī (m. 1191), surtout à la lumière de la doctrine "illuminative" apportée dans la suite.

luttait avec lui” (Gen. 32, 26). C’est-à-dire que la raison pour laquelle l’[âme] fut vaincue n’est autre que “l’emboîture de la hanche”, à savoir le corps. Ce nom indique le degré du corps et fait allusion à la déficience de son degré par rapport au degré de [l’Intellect] due à “l’emboîture de la hanche”, à savoir le corps.

4. [Le transport de l’âme suite à l’intellection]

Ensuite l’[Intellect actif] exclame “Lâche-moi, car l’aube s’est levée!” (Gen. 32, 27). L’Intellect actif signifie [à l’âme] dans un langage figuré (*lisān al-ḥāl*)⁵⁵ que, capable désormais de se détacher du corps, elle peut se passer de lui, car la lumière aurorale l’a déjà éclairée et qu’elle a réalisé l’intellection en acte.

Le texte annonce qu’en raison de la délectation qu’elle éprouve, l’âme raisonnable désire, néanmoins, s’accrocher à lui, ainsi qu’exprime sa réplique: “je ne te laisserai point!” En d’autres termes: “Je resterai avec toi et demeurerai en ta compagnie jusqu’à ce que tu me gratifies (*tufid*) d’un nouvel épanchement et me comble d’une grâce plus munificente afin que j’accède au degré des entités spirituelles (*al-rūḥānīyūn*) immatérielles et que mon [appréhension] des intelligibles soit analogue à la leur”. Or, [pour l’heure,] ceci m’est irréalisable. Aussi, ma séparation de toi est-elle insoutenable à moins que tu exauces ma requête car je languis (*mutašawwiqa*) d’atteindre un degré encore plus exalté que celui auquel je suis parvenue.

5. [La transmutation Jacob/Israël]

Puis, il exclama “Ton nom ne sera plus Jacob, mais Israël” (Gen. 32, 29). En effet, comme le talon est l’endroit le plus bas et le plus inférieur du corps, ce nom [Jacob] désigne la postériorité,⁵⁶ comme il est dit: “ensuite naquit son frère, tenant de la main le talon (*‘aqeb*) d’Esäü, et on le nomma Jacob” (Gen. 25, 26). Comme tu viens de parvenir au faite de la perfection, il convient de t’appeler désormais d’un nom qui indique ton progrès éclatant et ton obtention de la perfection, à savoir Israël.

6. [La dichotomie divine/humaine]

Il l’informa ensuite de la raison de lui conférer ce nom dérivé du sens de la “domination” en disant “car tu as lutté contre⁵⁷ des puissances célestes et humaines, et tu l’as emporté” (Gen. 32, 29).

(1) Par “puissances célestes” (*‘elōḥîm*), le verset entend les “anges” sous le rapport de l’intellection en acte propre aux anges immatériels. Tout en étant encore rattachée au corps, ton âme peut se passer des facultés corporelles, car, étant avancée dans la connaissance du Créateur autant qu’il est possible aux âmes parfaites, elle est véritablement dégagée de la matière.

(2) Alternativement, l’expression “[lutter pour] *‘elōḥîm*” désignerait dans ce verset Dieu Lui-même. Elle signifierait alors l’obtention de la connaissance divine selon une perfection consommée, entendu que nul hormis Dieu Lui-même ne saurait appréhender la réalité de Son

⁵⁵ Sur le sens de cette expression, voir la note de S. Munk dans son édition du *Guide* (cité *supra*, n. 38), II, p. 67 n.1.

⁵⁶ Si la racine *‘aqab* signifie en hébreu une position postérieure, telle que le talon, Ibn ‘Aqnīn lui confère ici un sens proprement arabe comme *ta‘aqqaba*, “s’attarder”.

⁵⁷ Corbin dirait “pour”.

essence et l'intégralité de Sa perfection. Or, la science de l'âme est extrêmement déficiente par rapport à celle des entités secondaires (*al-tawānī*),⁵⁸ et à plus forte raison par rapport à celle de Dieu Lui-même ! Par rapport aux [entités secondaires], malgré la médiocrité de sa science, celle-ci constitue néanmoins un certain degré de connaissance par rapport à leur niveau et une certaine perfection par rapport à sa capacité. [Après que l'homme ait mangé le fruit de la connaissance] tel est le sens du verset: "Voici l'homme devenu comme l'un de nous" (Gen. 3, 22).⁵⁹

(3) L'expression "et avec les hommes" (Gen. 32, 29) évoque les entités secondaires (*al-tawānī*), car, comme déjà précisé, les anges se nomment "hommes", comme il est dit: "l'homme divin que tu as envoyé" (Juges 13, 8).

(4) Il se peut que ce terme soit un sobriquet (*kināya*) avec lequel l'ange Gabriel s'est désigné lui-même, car celui-ci se nomme aussi "homme", ici au pluriel de majesté, à l'instar du verset "car Il est des Dieux saints" (Jos. 24, 19).⁶⁰

(5) Enfin, il est possible que le terme "hommes" désigne l'âme intellectuelle ayant atteint plus de perfection que toutes les autres âmes des individus vertueux à l'instar de l'expression rabbinique "un tel est un homme" (*TB Sabbat* 112b). C'est-à-dire "pareil individu est digne du nom 'homme'".⁶¹

Tu pourrais objecter que comme le verset dit déjà "des puissances célestes" (Gen. 32, 29) quel besoin avait-il d'ajouter "et humaines" [au sens d'âme], car s'il a jouté avec des puissances célestes il va sans dire qu'il est capable de jouter avec les hommes dont le statut est certainement inférieur au Créateur? La solution de ce dilemme est que le terme "puissances célestes", comme déjà expliqué, [signifie "Dieu"]. Or, [l'homme] est appelé un gnostique conditionnel et non absolu, car il n'y a point de métonymie entre la connaissance parfaite de Dieu et la connaissance de l'âme. C'est cela le sens de "jouter avec des puissances célestes" qui nous informe que la connaissance de [l'âme] est largement déficiente par rapport à celle des entités secondaires, tout comme elle le demeure par rapport à la connaissance plénière qui est celle de Dieu. Or, la connaissance des entités secondaires est déficiente relativement à la connaissance de Dieu, mais par rapport à la connaissance de l'âme, leur connaissance est supérieure à la sienne. C'est pour cette raison que le verset a ajouté "avec les hommes" au même titre qu'avec "des puissances célestes".

Quant à l'autre interprétation que nous avons proposée, selon laquelle le terme "hommes" renverrait aux hommes vertueux, la connaissance divine ne peut équivaloir celle "des hommes", car leur connaissance est infiniment inférieure à la connaissance divine, celle-ci étant supérieure à la connaissance humaine. Aussi, ne pouvait-on évoquer l'un sans l'autre [...].⁶²

7. [L'essence de l'Intellect]

Puis il est dit: "Jacob l'interrogea en disant: 'Apprends-moi, je te prie, ton nom'" (Gen. 32, 30), c'est-à-dire il voulait qu'il lui dévoile la réalité de son essence et qu'il lui fasse

⁵⁸ C'est-à-dire les dix Intelligences du système des péripatéticiens arabes; il s'agit d'un terme technique du lexique d'al-Fārābī. Voir son *al-Siyāsa al-madaniyya* (citée *supra*, n. 9), p. 4.

⁵⁹ Selon l'exégèse traditionnelle, le pluriel désigne les anges, c'est-à-dire pour Ibn 'Aqnīn, les "Intellects".

⁶⁰ Dans ce verset "saints" est au pluriel.

⁶¹ On peut songer aussi à l'interprétation midrashique du mot 'īš ("homme") dans l'expression "homme de Dieu" (Dt. 33, 1) qui désigne un "homme divin"; cf. L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, I-IV, Jewish Publication Society of America, New York 1909-1938, VI, pp. 166-7.

⁶² Ici suivent quelques considérations midrashiques sur les noms Jacob/Israël que nous avons omises.

connaître un nom qui indique sa substance et la nature de leur relation (*nisba*) mutuelle, ainsi que la modalité par laquelle il avait obtenu de sa part les intelligibles. Or, [l'ange] ne lui expliqua rien de ceci, mais il lui répondit: “[Pourquoi t’enquérir de mon nom?] cela ne te servira à rien, car tu ne peux appréhender la réalité de mon essence, telle que moi je l’appréhende. De même, tu ignores comment te sont parvenus les premiers intelligibles que tu perçois de ma part, et d’où ils te sont venus. Quant à nous, nous trouvons nos âmes naturellement disposées (*maḥṭūra*) à leur connaissance”.

Puis le verset poursuit: “Alors, il le bénit à cet endroit” (Gen. 32, 30). Cela fait allusion à l'épanchement sur lui de sa lumière afin de prédisposer sa faculté rationnelle à réceptionner ces intelligibles et à la préparer à les [recevoir]. Ceci est le sens de l'expression “à cet endroit” (*ibid.*), à savoir il bénit sa faculté à recevoir cette prédisposition (*isti'dād*).

8. [Le symbolisme du nerf sciatique]

Ensuite il est précisé: “C’est pourquoi les enfants d’Israël ne mangent point jusqu’à ce jour le nerf sciatique” (Gen. 32, 33) pour lui dire que l’âme de tous ceux qui agissent comme lui, c’est-à-dire les “disciples”, car ces derniers sont appelés “fils”,⁶³ et quiconque se prépare à ce comportement et s’achemine sur sa voie, la voie médiane, à savoir “les voies du Seigneur”, se fortifiera. Ils abandonneront les passions et, par répugnance, délaisseront le corps. Il est fait allusion à ce comportement par l'expression “nerf sciatique” composée de ces deux termes pour une double raison.

[Premièrement], par le terme “nerf” il annonce que c’est par leurs liens⁶⁴ que les [passions] obtiennent le dessus sur lui, comme il est dit: “Malheur à ceux qui tirent le châtiment avec les câbles du mal, et le péché comme avec les traits d’une voiture” (Is. 5, 18). Il lui annonça qu’au début ces [passions] sont faibles mais à la longue elles deviennent fortes.

[Deuxièmement], le terme “sciatique” (*nāṣeh*)⁶⁵ nous apprend que les [passions] le rendent oublieux de l’acquisition des vertus, de la connaissance des vérités et des moyens de leur obtention. Enfin, l’association de ces deux termes renvoie aux écarts qui, à l’instar des vaisseaux corporels, se ramifient et se diversifient abondamment.

9. [L’allégorie de l’acte de manger]

C’est par l’allégorie de l’acte de manger que le verset fait allusion à la préoccupation avec les plaisirs. Aussi, indique-t-elle qu’ils lui procurent une jouissance fugace qui n’a point de permanence, tout comme l’agrément momentané de la nourriture dont la jouissance est éphémère.

C’est pour cela que les [passions] et la préoccupation avec de telles jouissances ont été comparées au [nerf sciatique] et assimilées à l’acte de manger.

Il fit savoir que s’adonner à ces plaisirs est une nuisance comparable à la consommation excessive de nourriture qui est très nocive.

Il signala ainsi que les itinérants qui cheminent dans la voie (*al-sālikēm fī ṭarīq*) d’un individu dont la vision interne a été illuminée (*ustinārat baṣīratuhu*)⁶⁶ et qui a effectivement

⁶³ Ainsi qu’il est dit dans le *midrash Sifrī Deut.* § 34.

⁶⁴ Voir l’appendice.

⁶⁵ Cette racine a également le sens de “l’oubli”.

⁶⁶ Notez la saveur soufie de toute cette expression.

bénéficié de la guidance,⁶⁷ ne prêtent pas attention aux plaisirs corporels. Ils s’y adonnent dans la mesure requise pour ne pas affaiblir leurs organes afin de remplacer ce qui a été dépensé. De tels individus se nomment “Israël”, comme déjà expliqué.

Puis il est écrit: “[le nerf sciatique qui tient à] la cavité de la cuisse” (Gen. 32, 33), ce qui confirme notre interprétation selon laquelle l’âme dépend des [facultés corporelles] à la manière que le corps s’appuie sur la cuisse, mais dans une mesure appropriée. L’expression “jusqu’à ce jour” (*ibid.*), fait allusion aux itinérants qui demeurent en cet état jusqu’à ce qu’ils parviennent au monde futur dont la splendeur est complète, [état] qui est appelé “le jour”. Le démonstratif “ce [jour]” fait allusion à l’instant de la séparation (*infiṣāl*) qui marque l’obtention de la perfection dont nous parlons.

10. [Le juste milieu]

[Nous avons dit] que l’expression “il toucha la cavité de la hanche de Jacob” symbolise le lien avec le corps, à savoir ce qui empêche [l’âme] d’atteindre le degré des entités spirituelles (*rūḥānīyūn*) séparées de la matière.⁶⁸ C’est pourquoi cette hanche est attribuée à Jacob et non à Israël car ce dernier nom indique celui dont la vertu est parfaite. Comme la sustentation constitue une soumission aux désirs physiques, c’est là un acte qui affaiblit [l’individu] et l’empêche d’atteindre la béatitude absolue (*al-sa‘āda al-mahḍa*). C’est pourquoi il l’engagea à imiter le modèle de l’Intellect actif et de ne consommer que la quantité requise et adéquate afin d’éviter d’être inféodé au corps et de causer la désagrégation des liens des organes. Aussi, est-il écrit “le nerf sciatique” et non avec le partitif “du nerf sciatique”. De surcroît, il y ajouta la particule de l’accusatif pour faire allusion aux âmes qui ne tiennent pas le juste milieu, mais, craignant de s’approcher d’un extrême adverse, penchent vers son antipode.⁶⁹ Ceci est conforme à ce que tu peux constater en méditant les précautions bibliques relatives aux relations illicites (*nikāḥ*). Conscientes de la concupiscence et de l’inclinaison vers [ces relations], ces [précautions], au lieu de nous inviter à exercer la tempérance, nous orientent [au contraire] vers l’extrême [qui] neutralise la pulsion passionnelle. La [Tora] nous éloigne du juste milieu vers l’autre extrême, tout comme elle agit à notre égard en ce qui concerne la prodigalité. Connaissant notre penchant pour l’avarice et la mesquinerie, elle nous engage à la générosité afin que nous nous comportions avec tempérance et que nous en guérissions, comme nous l’avons expliqué dans notre ouvrage *l’Hygiène des âmes*.⁷⁰ Aussi, l’emploi ici de l’accusatif les engage à dépasser la modération, la particule [hébraïque] “’et” de l’accusatif est toujours inclusive. Les individus spirituels et divins (*rūḥānīyūn ilāhīyūn*), tels que Samuel, Élie et Élisée, se sont éloignés du juste milieu en empruntant une voie extrême en raison de la crainte de tomber dans l’excès opposé, selon l’interprétation traditionnelle du verset: “Ils garderont leur fonction” (Nom. 3, 7) — “ils mirent une protection autour de leur fonction” (*TB Mō‘ed qāṭan* 5a).

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ L’auteur revient à cette idée p. 278: “elle ne peut réaliser son amour en raison du mélange avec le corps”.

⁶⁹ Cf. Maïmonide, *Huit chapitres*, trad. J. Wolf, Verdier, Lagrasse 1979, ch. 4: “Du traitement des maladies de l’âme”, pp. 651-60.

⁷⁰ Dans son *Tibb al-nufūs* (cité *supra*, n. 25), fol. 13b et son *Sefer ha-Mussar* (cité *supra*, n. 24), pp. 26 et 32, Ibn ‘Aqnīn développe ce thème qui s’aligne sur la doctrine maïmonidienne de la tempérance exposée dans Maïmonide, *Huit chapitres* (cité *supra*, n. 69), ch. 4.

Cependant, ils ne s'en écartèrent pas absolument car nous ne trouvons rien d'autre que l'acquisition des vertus ici-bas pour arriver à la béatitude éternelle dans le monde futur, comme nous l'avons expliqué dans nos compositions *Sefer ha-Mussar* et *Tibb al-nufūs*.⁷¹ À ce sujet nos maîtres ont enseigné: "ce monde est le vestibule de l'autre; prépare-toi dans le vestibule afin de pouvoir entrer dans la salle du banquet" (*Abot* 4: 16).⁷² C'est pour cette raison que les anciens piétistes désiraient la longévité pour accroître l'acquisition des vertus et des préparatifs [du monde futur].

C'est à ce principe que fit allusion Élie dans le verset: "[Il prit douze pierres,] nombre correspondant aux douze tribus des descendants de Jacob à qui l'Éternel avait déclaré "Tu t'appelleras désormais Israël" (I Rois 18, 31). Quelle utilité pourrait revêtir ce verset au sens obvie? Comme il nous informe d'un fait évident qui nous est déjà bien connu, c'est donc une parole inutile! En fait, le verset voulait nous apprendre que les descendants d'Israël avaient fait preuve de désobéissance et de révolte. Il nous signale qu'ils n'avaient pas accompli le but qui leur avait été assigné. En effet, leur but était d'être divins et spirituels (*ilābīyūn rabbānīyūn*) en s'élevant vers le degré exalté de l'Intellect actif, à l'instar de l'élévation de l'âme de Jacob. Celui-ci mérita le nom [d'Israël] qui indique son équivalence avec le degré des êtres spirituels (*rūḥānīyūn*). Or, le peuple n'avait pas assumé ce [but] et, s'étant livré aux passions physiques, avait refusé d'agir selon ce qui convient à un individu vertueux. Or, depuis leur émergence du ventre maternel, et tout au long de leur enfance, ils n'eurent de jouissance que dans l'édification de leur corps. C'est pour cette raison que dans ce verset ils furent qualifiés du nom de Jacob. Ce nom s'applique à l'époque de l'enfance, à savoir [au temps] de la discipline du corps, période pendant laquelle l'âme raisonnable est inactive. [Elie] indiqua par là que le peuple avait été préoccupé durant toute leur existence à soigner leurs corps, alors que leurs âmes raisonnables demeurèrent inertes. C'est pour cette raison que le verset ne les affilia pas au degré exalté d'Israël mais à Jacob. [Ce nom] fait allusion à l'émergence postérieure de ce dernier et à l'antériorité d'Esau dans ce monde par rapport à lui, état auquel [Jacob] fit allusion dans ses paroles: "Que mon seigneur veuille passer devant son serviteur; [moi je cheminerai à ma commodité selon le pas de la suite qui m'accompagne]" (Gen. 33, 14).

C'est l'explication de ce verset [Cant. 3, 6] qui me conduisit à faire l'exégèse de ce chapitre dans son intégralité. Nous vous y avons dévoilé les joyaux enfouis sous l'écorce⁷³ des mots et les mystères qui y étaient cachés au regard des gens qui n'en sont pas dignes.⁷⁴ Nul ne pourrait le comprendre sinon le gnostique, qui, exalté par son intellect, est parvenu au degré de l'excellence et a reçu le sceptre de la victoire. C'est celui auquel s'adresse la sagesse: "Mortels, c'est vous que j'appelle; fils de l'homme, c'est à vous que j'adresse ma voix" (Prov. 8, 4). Quant aux autres, [ces mystères] leur seront néfastes, comme Aristote le déclara: "Les paroles de la raison nuisent aux ignares car elles sont des passerelles qui les conduisent à leur perte!" Puis, al-Mutanabbī dit:

Les vers [poétiques] nuisent au sot,
comme le parfum des roses nuit aux phalènes.⁷⁵

⁷¹ Ibn 'Aqnīn, *Sefer ha-Mussar*, fols. 74-81.

⁷² Voir aussi *Sefer ha-Mussar*, fol. 134b et *Ma'ānī l-nafs* (cité *supra*, n. 53), p. 48*.

⁷³ Voir appendice.

⁷⁴ G. Vajda, "En marge du *Cantique*" (cité *supra*, n. 21), p. 187, a voulu voir dans l'expression '*alā ḡayr ablihi*' un emprunt au lexique d'al-Ġazālī.

⁷⁵ Al-Mutanabbī, *Dīwān*, ed. N. Yaziji, Bayrūt 1886, p. 283.

C'est pour cette raison que la sagesse que nous avons dévoilée dans ce commentaire, et en particulier son sens ésotérique, vise celui qui est imprégné de sagesse et a bu de son élixir. Qu'ils sont rares à notre époque! Et s'il ne s'en trouve pas, je l'aurais écrit pour moi-même ainsi que pour ceux qui viendront après moi dans l'avenir "afin d'exalter la Tora et de la glorifier" (Is. 42, 21). Nous rendons grâce à l'Éternel de nous avoir conduit à la compréhension de ce noble livre composé sous l'inspiration de l'esprit saint au point où nous avons pu révéler les mystères y recelés et de les avoir fait sortir de la puissance à l'acte.⁷⁶

Conclusion

Voici pour conclure quelques réflexions suscitées par la lecture de ce texte. Ce qu'il ressort de prime abord de l'exégèse d'Ibn 'Aqnīn, c'est sa platonisation de la prophétologie juive. Il y intègre non seulement l'individuation mystique comme condition préliminaire à l'état prophétique, mais aussi l'union transformatrice de la rencontre avec le monde métaphysique, et l'illumination plotinienne qui en découla. Pour ce dernier point, Ibn 'Aqnīn se trouve être un continuateur de l'école kairouanaise et en particulier de la théorie de la prophétie d'Isaac Israeli (X^e s.). Ce dernier déclare que lorsque l'individu "devient spirituel il sera joint en union à la lumière qui fut créée sans intermédiaire par Dieu".⁷⁷ Il fut suivi en cela par son disciple Dunaš ben Tamīm qui affirme dans son *Commentaire sur le Livre de la Création*: "l'intellect s'unit à la lumière divine dans une union (*ittiḥād*) spirituelle et non corporelle".⁷⁸

De nombreux auteurs médiévaux, aussi bien philosophes que qabbalistes, ont intégré dans leurs théories de la prophétie des éléments purgatifs et illuminatifs empruntés à la description de l'extase plotinienne. Il est fort possible que l'exkursus d'Ibn 'Aqnīn ait facilité cette intégration, mais, bien entendu, n'en fut pas forcément la source première chez ces auteurs. Certains eurent une connaissance directe de la pseudo-*Théologie*, comme Šem Ṭōb Ibn Falaquera (XIII^e siècle), qui traduisit en hébreu le passage sur l'extase d'après l'original arabe de la *ThA*.⁷⁹ D'autres en eurent une connaissance indirecte par le biais des *Frères de la Pureté*, comme Moïse ibn 'Ezra (XII^e siècle), antérieur à Ibn 'Aqnīn, qui emprunta la citation aux *Iḥwān al-Šafā'* dans son *Maqālat al-ḥadīqa*. La traduction hébraïque de celle-ci par Juda al-Ḥarīzī au XIII^e siècle, devint à son tour une source majeure pour des auteurs ultérieurs, dont deux qabbalistes importants: Isaac d'Acre (XIII^e/XIV^e siècle) et

⁷⁶ Dans un passage intéressant qui vient à la suite de cet excursus, Ibn 'Aqnīn prévient contre d'éventuels critiques par rapport à son interprétation du nerf sciatique, en insistant sur le fait que le sens ésotérique n'abolit en rien l'obligation halakhique enjointe par le sens exotérique.

⁷⁷ Isaac Israeli, *Livre des définitions*, in Altmann – Stern, *Isaac Israeli* (cité *supra*, n. 45), p. 25. Une expression analogue est employée par Bahyā ibn Paquda, *Hidāya ilā farā'id al-qulūb*, ed. A.S. Yahuda, Brill, Leiden 1912, portique 3, ch. 3, p. 138. Voir aussi le passage sur la prophétie extrait du *Livre des éléments* d'Israeli, dans Altmann – Stern, *Isaac Israeli* (cité *supra*, n. 45), pp. 133-45.

⁷⁸ G. Vajda – P. Fenton, *Le Commentaire sur le Livre de la Création de Dunash ben Tamīm de Kairouan*, Peeters, Paris-Louvain, 2002, p. 73, et Altmann – Stern, *Isaac Israeli* (cité *supra*, n. 45), p. 189.

⁷⁹ Voir P. Fenton, "Passages de la *Théologie d'Aristote* dans le *Sefer ha-ma'alot* d'Ibn Falquera", *Daat* 29 (1992), pp. 27-39 (en hébreu). Ibn Falquera fut à son tour la source de ce passage pour le philosophe et qabbaliste Yohanan Alemanno (1435- après 1504).

Moïse de Leon (ca 1240-1305). Le premier l'emploie dans son *'Ozar ḥayyim*, pour décrire l'expérience transformatrice de la retraite solitaire:

Lorsque l'initié s'esseule et laisse la pensée de son intellect s'élever de monde en monde jusqu'au principe des mondes dont le mystère est impénétrable, tant qu'il monte en pensée, les choses deviendront spiritualisées (*yitrōḥēnū*) et se dépouilleront de toute corporéité jusqu'à ce que son âme rencontre le mystère d'une simplicité parfaite.⁸⁰

Quant à Moïse de Leon, il cite le passage dans le *Miškan ha-^ʿedūt* d'après la version d'al-Ḥarīzī.⁸¹ Dans ce même ouvrage, Moïse de Leon donne une description de la vision extatique en lien avec l'expérience prophétique, où l'on peut discerner la phraséologie d'al-Ḥarīzī:

Lorsque le prophète s'esseule en élevant son [âme] rationnelle pour réintégrer sa forme parmi les formes surnaturelles, il se défait de tous les phénomènes corporels et de tous les principes mondains. Quand la pensée de sa forme est dépouillée de tous les phénomènes corporels, il s'attache alors aux formes métaphysiques.⁸²

Enfin, comme nous sommes dans un contexte judéo-arabe, si l'espace l'avait permis, nous aurions pu ouvrir aussi des perspectives de rapprochement fécondes avec la tradition musulmane où l'esseulement de Muḥammad sur le mont Hīra servit de modèle aux contemplatifs soufis.⁸³ Dans l'histoire prophétique, c'est surtout Moïse, et non Jacob (évoqué une seule fois dans le Coran), qui fut le prototype pour les légendes et les mystiques musulmans. Mais parmi eux, les lecteurs des *isrāʾīliyyāt* ne devaient pas être insensibles aux nombreux parallèles qu'accusent les deux figures de Jacob et de Moïse dans la tradition juive. Nous réservons l'approfondissement de ce thème pour une future étude.⁸⁴

⁸⁰ Isaac d'Acre, *'Ozar ḥayyim*, Moscou, ms. *Ginsbourg* 775, fol. 72b [foliotation actuelle: 110b]. Voir à présent Isaac de-min 'Akko, *'Ozar ḥayyim*, ed. Y. Turjeman, Makōn ḥakmey Yerūšalayīm, Jerusalem 2020, p. 172.

⁸¹ Voir Fenton, *Philosophie et exégèse* (cité *supra*, n. 39), pp. 219-20.

⁸² Ce passage fut connu encore du célèbre qabbaliste de Safed Hayyim Vital (m. 1640), qui le cite dans le quatrième chapitre de son *Sha'arey qedushshab*; cf. Fenton, *Philosophie et exégèse*, p. 219. Il en existe même un écho dans la littérature halakhique; cf. Jacob ben Asher (m. 1343), *Orah ḥayyim*, § 98: régulations de la prière.

⁸³ P. Nwyia, *Ibn Ata Allah et la naissance de la confrérie shadhilite*, Dar al-Machreq, Bayrūt 1972, p. 237: "[les ascètes] favorisent [...] la solitude [...] à l'exemple de Mahomet qui, au début de sa mission, passait 'en retraite' des périodes prolongées [...] [et] firent de la 'uzla un des quatre fondements de leur ascèse".

⁸⁴ Pour ne pas laisser le lecteur sur sa faim, voici néanmoins quelques éléments. Dans le Pentateuque, seuls Jacob et Moïse se voient attribuer une ascension. Dans *Gen. Rabba* 68, 15, il y a une mise en parallèle de l'ascension de Jacob sur l'échelle et celle de Moïse sur le Sinaï. Selon le *midrash Tanhuma* 28: 2, si Jacob était monté sur l'échelle, il n'en serait jamais redescendu. Cf. la parole de Dū l-Nūn al-Miṣrī (citée par L. Massignon, *La Passion de Hallāj*, II, Gallimard, Paris 1975, p. 307): "les arrivés, eux ne reviennent pas". Pour le *Zohar* I, fol. 211b, il y a équivalence entre la qualité prophétique de Jacob et de Moïse; l'ange Gabriel s'est manifesté à tous les deux. Ils possèdent tous deux une dimension sacerdotale — Jacob en sa qualité de premier né. Tous les deux ont une dimension terrestre et une dimension céleste. Dans *Deut. Rabba* 33, 1, Moïse est appelé "l'homme de Dieu". Selon *Deut. Rabba* 11, 4, au gré de R. Abin, Moïse était "à moitié terrestre, à moitié céleste". Cf. Ginzberg, *Legends of the Jews* (cité *supra*, n. 61), VI, p. 166. Pour le *Tiqquney Zohar* 13 fol. 29, Jacob est la face externe de Moïse: "Jacob est l'image de la colonne centrale du côté extérieur, alors que Moïse y est également, mais du côté intérieur". Jacob ouvre l'exil en Égypte, Moïse le clôt. Tous les deux ont béni à la fin de leur vie les tribus d'Israël. Le néologisme *ḥitrōḥēn* est clairement inspiré du terme soufi *tarawḥan*, souvent employé, par exemple, par Suhrawardī, *Hikmat al-iṣrāq* (*Livre de la sagesse orientale*, trad. H. Corbin et Ch. Jambet, Verdier, Lagrasse 1986, p. 90-1) et l'école d'Ibn 'Arabī (cf. W. Chittik, *The Sufi Path of Knowledge*, SUNY, Albany 1989, p. 15: *tarawḥun al-asgām* "spiritualisation des corps physiques", et al-Qūnawī,

Appendice

Choix de termes et de thèmes néoplatoniciens dans le commentaire d'Ibn 'Aqnīn

On peut déceler ailleurs dans le commentaire d'Ibn 'Aqnīn des termes et des expressions qui trahissent l'influence du néoplatonisme, surtout celui véhiculé par les *Épîtres des Frères de la Pureté*. En voici une sélection, dans laquelle la première série de chiffres renvoie à l'édition du *Commentaire* d'Ibn 'Aqnīn (*Inkišāf al-anwār*), et la seconde aux sources néoplatoniciennes arabes et, notamment, aux *Épîtres des Frères* (*RIS*):

<p>“l'âme et l'Intellect deviendront une seule chose” <i>wa-šarat hiya wa-huwa shay'an wāḥidan</i>⁸⁵ 88, 402 “illumination” <i>išrāq al-anwār</i> 118, 178, 199, 394 captivité de l'âme 90, 266, 270, 272, 356, 390, 392</p>	<p><i>ThA</i> 35, 151. <i>RIS</i> III, 9 <i>ThA</i> 145. <i>ThA</i> 215, <i>Ma'ānī al-nafs</i> 30, <i>Fons Vitae</i> III, 56, p. 212, <i>RIS</i> III, 7, 301 et <i>passim</i></p>
<p><i>ruḥānīyūn</i> [44] 75, 81, 82, 92, 146, 230, 248, 448, 460 opacité du corps 100, 112, 188</p>	<p><i>ThA</i> 62-3, <i>RIS</i> III, 190. <i>RIS</i> II, 380, <i>Hermes Trismeg.</i> 46, 3, <i>Hidāya</i>, ch. 3:2, p. 131, <i>Ma'ānī al-nafs</i> 13, 22*. <i>Hidāya</i>, ch. 3:5, p. 154. <i>RIS</i> III, 133, <i>Ma'ānī al-nafs</i> 56, <i>Ma'amar ha-yichud</i>, 21, Ibn Malka, 130.</p>
<p>asservissement du corps 238, 248 corps = voile/tunique/enveloppe 256</p>	<p><i>Hidāya</i>, ch. 8 :3, p. 342. <i>RIS</i> I, 295, III, 7, <i>Fons vitae</i> I, 2, p. 36. <i>Philosophie et exégèse</i>, 81. Mağrītī, 46; <i>RIS</i> I, 143, 210, 274 et <i>passim</i>.</p>
<p>voie médiane, juste milieu 102 liens (<i>hibal</i>) du corps/nature 98, 112</p>	<p><i>ThA</i> 23, 81, 91, 194. <i>ThA</i> 67, 156-160. <i>Fons vitae</i> I, 2, p. 36. <i>Hidāya</i>, ch. 4:1, p. 177; 5:5 p. 239; 6:9, p. 277; <i>Ma'ānī al-nafs</i> 22, 54*. <i>ThA</i> 27, 36, 183; <i>RIS</i> I, 317.⁸⁶</p>
<p>obscurité de la matière 114, 118, 238, 262, 356, 392</p>	<p><i>RIS</i> I, 210, II 11, 23, III, 15, 301, IV, 233.</p>
<p><i>ta'b wa-naṣab</i> 126, 219 <i>ḥikma ūlā</i> 87, 219, 220, 221, 224, 225, 227, 230 <i>'ilm</i>, <i>'amal</i> 18, 32, 162, 220, 354, 356</p>	
<p><i>al-ḥayr al-mahḍ</i> 262 noyade dans l'océan de la matière 40, 108, 282, 288, 290</p>	

Kitāb al-fukūk, Tehran 2000, p. 296-8: “les hommes spiritualisés [*mutarawḥanīn*]”). Il se rencontre également dans le commentaire sur le Pentateuque d'Abraham Maïmonide (cité *supra*, n. 41), p. 125 *apud* Gen. 35, 13 précisément au sujet de la qualité prophétique de Jacob.

⁸⁵ “Quand ce barrage (du corps), obstacle à l'adhésion (*ittiṣāl*) viendra à disparaître, et que l'âme raisonnable se passera de lui, elle se joindra à l'Intellect et elle et Lui deviendront une seule chose”; cf. *ThA*, p. 21 Badawī.

⁸⁶ Massignon, *Textes inédits* (cité *supra*, n. 46), p. 177.

identité mystique	378, 402	<i>ThA</i> 35, 151.
<i>nūr al-anwār</i>	69, 155, 436	<i>ThA</i> 56, 119.
<i>zahrafat al-hayūlā</i>	438	<i>Hidāya</i> , ch. 8:6, p. 353.
<i>istinārat baṣīratihā</i>	146, 384, 452	<i>RIS</i> III, 9 Mağrītī 52.
<i>quṣūr</i>	105, <i>quṣūr al-alfāz</i>	288
		<i>RIS</i> I, 328, III, 9, <i>Empedocle</i> , 115-6 et index, <i>Isaac Israeli</i> , 136-7, 184, 187, <i>Maʿānī al-nafs</i> 77, <i>ThA</i> 7, 32, 99, 100, Mağrītī 49.
sommeil insouciance	359	<i>RIS</i> III, 9, 198, 282, 340; IV, 5, 40.
anges = forces naturelles	432	<i>RIS</i> II 63.
<i>qaṣd awwal</i> + <i>tānī</i>	74, 162, 288	<i>RIS</i> III, 476.

Bibliographie des sigles

<i>Empédocle</i>	De Smet, <i>Empedocles Arabus</i> (cité <i>supra</i> , n. 5).
<i>Fons vitae</i>	Ibn Gabirol, <i>Livre de la source de vie</i> , trad. J. Schlanger, Aubier, Paris 1970.
<i>Hermes Tristm.</i>	Hermes Tristmegistos, <i>De castigatione animae</i> , ed. O. Bardenhewer, Marcus, Bonn 1873.
<i>Hidāya</i>	Bahya ibn Paquda, <i>al-Hidāya</i> (cité <i>supra</i> , n. 77)
Ibn Malka	Vajda, <i>Juda ben Nissim Ibn Malka</i> (cité <i>supra</i> , n. 43)
<i>Isaac Israeli</i>	Altmann – Stern, <i>Isaac Israeli</i> (cité <i>supra</i> , n. 45)
<i>Maʿamar ha-yichud</i>	Ps. Maïmonide, <i>Maʿamar ha-yichud</i> , ed. M. Steinschneider, Berlin 1846.
<i>Maʿānī al-nafs</i>	Ps. Bahya, <i>Kitāb Maʿānī al-nafs</i> (cité <i>supra</i> , n. 53)
Mağrītī	Ps. Mağrītī, <i>Das Ziel des Weisen</i> , ed. H. Ritter, B. Trübner, Leipzig-Berlin 1933.
<i>Philosophie et exégèse</i>	Fenton, <i>Philosophie et exégèse</i> (cité <i>supra</i> , n. 39).
<i>RIS</i>	<i>Rasāʿil Iḥwān al-Ṣafāʾ</i> (cité <i>supra</i> , n. 7).
<i>Textes inédits</i>	Massignon, <i>Textes inédits</i> (cité <i>supra</i> , n. 46).
<i>ThA</i>	<i>Plotinus apud Arabes</i> , ed. ʿA. Badawī (cité <i>supra</i> , n. 3).
<i>ThA</i> longue	<i>La Version Longue de la Théologie dʼAristote</i> , ed. P. Fenton, Brill [sous presse]
Vajda	Vajda, “En marge du Commentaire sur le <i>Cantique</i> ” (cité <i>supra</i> , n. 21).

