

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 tawḥīd</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

Néoplatonisme et gnose šī'ite imamite: l'Intellect premier et l'Âme universelle chez Sayyid Ḥaydar Āmulī (VIII^e/XIV^e siècle)

Mathieu Terrier

Abstract

This article intends to shed light on the surprisingly vivid presence of Neo-Platonism in a major representative of the “Šī'i gnosis”, claiming to belong to Imami Šī'ism and Sufism rather than to Hellenistic philosophy (*falsafa*): Sayyid Ḥaydar Āmulī (d. after 787/1385). In his esoteric commentary (*ta'wīl*) on the Qur'an as well as in his commentary on the *Fuṣūṣ al-ḥikam* of Ibn 'Arabī (d. 637/1240), the influence of Neo-Platonism is reflected in the systematic use of the concepts of procession (*ṣudūr*) or bestowal (*fayd*), Prime Intellect (*al-'aql al-awwal*) and Universal Soul (*al-naḥs al-kullīyya*). These concepts are at the core of a system of correspondences between man as a microcosm and the world as a macranthrope, as well as of a hierarchy of levels of reality described as a succession of theophanies. They are also identified with the esoteric meaning of many Qur'anic verses, figures and symbols. Finally, they enter into Āmulī's own conception of writing, of the books he comments on and of those he produces. Despite his explicitly distant or even hostile positions towards philosophy, his work thus appears as an attempt to harmonize or symphonize between Šī'i esotericism, Sufism and Neo-Platonic philosophy. Three traditions converging in the figure of the Perfect Man (*al-insān al-kāmil*) are at the center of the author's speculations.

Dans le sillage des traductions arabes de Plotin et Proclus, à commencer par la *Théologie d'Aristote* (*Uṭūlūḡīyā Aristātālīs*), le néoplatonisme a massivement infusé la philosophie arabo-musulmane, de la *falsafa* de l'âge classique, en particulier chez Avicenne (Ibn Sīnā, m. 428/1037), à la “renaissance philosophique safavide” (XI^e/XVII^e siècle), chez des penseurs comme Mīr Dāmād (m. 1040/1631) et Mullā Sadrā (m. 1045/1635-36), en passant par la philosophie ismaélienne et l'école de l'“illumination” (*iṣrāq*) de Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī (m. 587/1191).¹ Il peut sembler plus étonnant de retrouver cette influence du néoplatonisme chez l'un des premiers représentants de la “gnose šī'ite” imamite ou duodécimaine en Iran ilkhanide (VII^e/XIII^e – IX^e/XV^e siècles), Sayyid Ḥaydar Āmulī (m. après 787/1385).

¹ Sur le Plotin arabe, voir P. Adamson, *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, Duckworth, London 2003; C. D'Ancona, “Plotinus, Arabic”, in H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, Dordrecht 2011 (doi.org/10.1007/978-1-4020-9729-4_407). Sur Avicenne, voir M. Sebti, *Avicenne. L'âme humaine*, PUF, Paris 2000; Ead., *Avicenne. Prophétie et gouvernement du monde*, Le Cerf, Paris 2021 (*index nominum*, s.v. “Plotin”, “Proclus”). Sur la philosophie ismaélienne, voir D. De Smet, *La philosophie ismaélienne. Un ésotérisme chûte entre néoplatonisme et gnose*, Le Cerf, Paris 2012. Sur al-Suhrawardī et l'*iṣrāq*, voir H. Corbin, *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, 4 vols., Gallimard, Paris 1971-72, en particulier II. *Sohrawardī et les Platoniciens de Perse*. Sur la “renaissance safavide”, voir Corbin, *En islam iranien*. IV. *L'école d'Ispahan, l'école shaykhie, le douzième imām*, pp. 9-201, et maintenant J. Esots, *Patterns of Wisdom in Safavid Iran: the Philosophical School of Isfahan and the Gnostic of Shiraz*, I. B. Tauris - The Institute of Ismaili Studies, London 2021.

Originaire de la ville de Āmul dans le nord de l’Iran, qu’il quitta à l’âge de trente ans pour une itinérance mystique entre les lieux saints de l’islam *šī‘ite*, Ḥaydar Āmulī est connu pour avoir été le premier à intégrer au *šī‘isme* imamite le soufisme spéculatif d’Ibn ‘Arabī et de son école.² L’on doit à Henry Corbin d’avoir exhumé son œuvre de l’oubli en éditant d’abord deux de ses traités sous le titre *La philosophie šī‘ite*.³ Ce syntagme de “philosophie *šī‘ite*” n’apparaît pas dans les textes de l’auteur et constitue un hapax dans l’historiographie de la pensée en islam. Il est d’autant plus déroutant, comme le remarque Daniel De Smet, que dans son traité principal, le *Ġāmi‘ al-asrār* (traduit par Corbin “La somme des doctrines ésotériques”), l’auteur vise essentiellement à harmoniser les deux traditions du *šī‘isme* imamite et du soufisme sans s’inscrire aucunement, par les thèmes abordés, les autorités alléguées ou les concepts utilisés, dans la tradition de la *falsafa*;⁴ quant au second traité, *Naqd al-nuqūd fī ma‘rifat al-wuġūd* (traduit par Corbin “Traité de la connaissance de l’être”), il est essentiellement consacré à l’exposé de la doctrine de l’unicité de l’être héritée d’Ibn ‘Arabī.⁵ Outre ces deux traités, les principales œuvres de Ḥaydar Āmulī parvenues jusqu’à nous sont un commentaire du Coran et un commentaire des *Fuṣūṣ al-ḥikam* (*Les chatons des sages*) de Ibn ‘Arabī (m. 637/1240), tous deux également empreints d’imamisme et de soufisme.⁶

Sayyid Ḥaydar Āmulī ne se présente jamais comme un *faylasūf*, ne revendique nullement l’héritage grec et semble connaître peu de sources philosophiques de première main;⁷ plus encore, il place au-dessus de la connaissance rationnelle une sagesse obtenue par dévoilement spirituel (*kašf*), un savoir supra-rationnel dont le modèle est la Science sacrée des douze imams infaillibles (*ma‘šūmūn*); enfin, il reproduit la condamnation de certaines thèses philosophiques par les

² Sur son œuvre, outre les éditions citées dans les notes suivantes, voir Corbin, *En islam iranien*. III. *Les fidèles d’amour, shī‘isme et soufisme* (cité *supra*, n. 1), pp. 149-213; Id., *Temple et contemplation*, 2^{ème} éd., Médicis-Entrelacs, Paris 2006, pp. 87-167; Ḥ.‘A. Ḥammiyya, *al-‘Irfān al-šī‘ī. Dirāsa fī l-ḥayāt al-rūḥiyya wa-l-fikriyya li-Ḥaydar al-Āmulī*, Dār al-hādī, Bayrūt 1425/2004; M. Terrier, “Āmulī, Sayyid Ḥaydar”, in H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, Dordrecht 2018 (doi.org/10.1007/978-94-024-1151-5_585-1).

³ Sayyid Ḥaydar Āmulī, *La philosophie šī‘ite*. 1. *Somme des doctrines ésotériques (Ġāmi‘ al-asrār)*. 2. *Traité de la connaissance de l’être (Naqd al-nuqūd fī ma‘rifat al-wuġūd)*, ed. H. Corbin – O. Yahia, Département d’iranologie de l’institut franco-iranien de recherche, Tehrān 1968. Le titre est justifié p. 6 de l’introduction.

⁴ D. De Smet, “‘Introduction’ to Part VIII. Philosophy and Intellectual Traditions”, in F. Daftary – G. Miskinzoda (eds.), *The Study of Shī‘i Islam. History, Theology and Law*, I.B. Tauris – The Institute of Ismaili Studies, London – New York 2014, pp. 545-62, en part. p. 545.

⁵ Il a été récemment traduit en français avec une présentation et un appareil de notes qui ne font hélas qu’en accentuer l’hermétisme: Seyyed Ḥaydar Āmulī, *Épître sur la quintessence de la connaissance de l’être*, trad. M. Moustafa, Albouraq, Paris – Bayrūt 2017. Il s’agit d’un épitomé d’une épître longtemps disparue, récemment retrouvée et éditée: Sayyid Ḥaydar Āmulī, *Risālat al-wujūd fī ma‘rifat al-ma‘būd*, ed. M. Ḥāġiyyān, Madrasah-i ‘ālī-yi Šahīd-i Muṭahharī, Tehrān 1399H.š/2021. L’épître contient un exposé et une critique de la conception philosophique de l’être, celle d’Avicenne à travers le compte-rendu de Našīr al-Dīn al-Ṭūsī.

⁶ Le premier: Sayyid Ḥaydar Āmulī, *al-Muḥīṭ al-a‘zam wa-l-baḥr al-ḥidam fī ta‘wīl kitāb allāh al-‘azīz al-muḥkam*, ed. M. al-Mūsawī al-Tabrīzī, 7 vols., Nūr ‘alā nūr, Qumm 1416H./1375H.š/1996. Le second: *Naṣṣ al-nuṣūṣ fī šarḥ al-fuṣūṣ*, a connu une première édition de sa monumentale introduction (*muqaddimāt*): Sayyid Ḥaydar Āmulī, *Le Texte des textes. Les Prolégomènes*, ed. H. Corbin – O. Yahya, Département d’iranologie de l’institut franco-iranien de recherche – Librairie d’Amérique et d’Orient Adrien-Maisonneuve, Tehrān – Paris 1975; avant d’être récemment édité intégralement: al-Sayyid Ḥaydar al-Āmulī, *Naṣṣ al-nuṣūṣ fī šarḥ al-fuṣūṣ*, ed. M. Bīdārfar, Intišārāt-i Bīdār, Qumm 1394 h.s./2015.

⁷ Parmi les rares exceptions, ses citations analysées *infra* d’Ibn Sīnā (Avicenne) et des *Iḥwān al-Safā’* (Frères de la Pureté).

théologiens aš'arites comme al-Ġazālī et al-Šahrastānī.⁸ Son corpus de référence se constitue pour l'essentiel du Coran, du *Ḥadīṭ* imamite et de l'œuvre d'Ibn 'Arabī dont il est le premier commentateur šī'ite. Pour désigner son œuvre dans son double rapport à la mystique soufie et au šī'isme imamite, il est devenu d'usage de parler, toujours à la suite de Corbin, de “gnose šī'ite” (*'irfān šī'ī*), le terme *'irfān* étant utilisé depuis le XI^e/XVII^e siècle par les penseurs iraniens pour désigner la mystique spéculative distincte du soufisme (*taṣawwuf*) au sens confrérique et social.⁹ Quant à la “philosophie šī'ite” en un sens plus circonscrit, comme pensée conjuguant l'héritage grec, avicennien et *išrāqī* avec la doctrine šī'ite imamite, nous ne la voyons émerger réellement que deux siècles plus tard, à l'époque safavide, notamment chez Mīr Dāmād et Mullā Ṣadrā.¹⁰

Cependant, Ḥaydar Āmulī était bien plus influencé par la philosophie, et par le néoplatonisme en particulier, qu'il ne voulait bien le dire ou ne pouvait le savoir, comme le montre son appropriation active de certains schèmes et concepts dont l'origine précise lui importait peu ou devait rester occultée. Cette nette empreinte lui vient déjà en grande partie d'Ibn 'Arabī, qui semble avoir subi en amont l'influence de la pensée šī'ite ismaélienne d'inspiration néoplatonicienne; mais Āmulī pourrait avoir lui-même fréquenté des œuvres de philosophes šī'ites ismaéliens et non duodécimains, malgré sa position par ailleurs hostile à l'ismaélisme.¹¹ À ce stade de notre recherche, la transmission exacte des textes néoplatoniciens et ismaéliens à notre auteur comme à son “maître” Ibn 'Arabī reste en grande partie énigmatique; nous supposons qu'elle s'effectua largement par la “voie diffuse” comprenant des sources secondaires de différents genres (doxographies, hérésiographies, œuvres médicales ou alchimiques) et des enseignements oraux, notamment en milieu soufi.¹²

⁸ Āmulī, *Muḥīṭ* (cité *supra*, n. 6), IV, pp. 300-2 al-Mūsawī al-Tabrīzī.

⁹ Voir là-dessus A. Anzali, *Mysticism in Iran: the Safavid Roots of a Modern Concept*, University of South Carolina Press, Columbia 2017.

¹⁰ Sur le premier, voir Corbin, *En islam iranien* (cité *supra*, n. 1), IV, pp. 9-53; M. Terrier, “Mīr Dāmād (m. 1041/1631), philosophe et *muḥtabid*. Autorité spirituelle et autorité juridique en Iran safavide shī'ite”, *Studia Islamica* 113 (2018), pp. 121-65; Id., “The Wisdom of God and the Tragedy of History: The Concept of Appearance (*badā*) in Mīr Dāmād's *Lantern of Brightness*”, in S.N. Ahmad – S. Rizvi (eds.), *Philosophy and the Intellectual Life in Shī'ah Islam*, The Shi'ah Institute Press, Bloomsbury 2017, pp. 94-134; Esots, *Patterns of Wisdom* (cité *supra*, n. 1), pp. 15-67. Sur le second, voir Corbin, *En islam iranien*, IV, pp. 54-122; C. Jambet, *L'acte d'être. La philosophie de la révélation chez Mollā Ṣadrā*, Fayard, Paris 2002; Id., *Le gouvernement divin. Islam et conception politique du monde*, CNRS Éditions, Paris 2016; Id., *La fin de toute chose. Suivi de l'Épître du Rassemblement de Mullā Ṣadrā*, Albin Michel, Paris 2017; Id., *Le philosophe et son guide. Mullā Ṣadrā et la religion philosophique*, Gallimard, Paris 2021; S. Rizvi, *Mullā Ṣadrā Shīrāzī: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy*, Oxford U.P., Oxford 2007; M. Terrier, “De l'ésoféisme shī'ite à la philosophie shī'ite. Mullā Ṣadrā, Mīr Dāmād et la question du *badā*”, in M.A. Amir-Moezzi (dir.), *Raison et quête de la sagesse. Hommage à Christian Jambet*, Brepols, Turnhout 2021, pp. 507-50.

¹¹ Sur l'influence de la pensée ismaélienne néoplatonicienne sur Ibn 'Arabī, voir M. Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al- Arabī and the Ismā'īlī Tradition*, Brill, Leiden 2014 (Islamic History and Civilization, 103). Ḥaydar Āmulī semblait assez familier de l'œuvre des *Iḥwān al-Ṣafā* et une fréquentation des œuvres du philosophe ismaélien Abū Yā'qūb al-Sīgīstānī n'est pas à exclure. Voir M.A. Mansouri, “Sayyid Ḥaydar Āmulī and Ismailism”, *Studia Islamica* 117 (2022), à paraître. Si l'approche comparatiste est convaincante, les preuves philologiques d'une transmission directe des idées ismaéliennes, et de leur fond néoplatonicien, à Ḥaydar Āmulī, manquent encore. Sur les positions explicites de notre auteur contre l'ismaélisme, voir Āmulī, *Ġāmī* (cité *supra*, n. 3), pp. 40-1; sur sa défense du soufisme d'un point de vue šī'ite imamite, voir M. Terrier, “The Defence of Sufism among Twelver Shī'ī Scholars of Early Modern and Modern Times: Topics and Arguments”, in D. Hermann – M. Terrier (eds.), *Shī'ī Islam and Sufism. Classical Views and Modern Perspectives*, I. B. Tauris – The Institute of Ismaili Studies, Londres 2020, pp. 27-63.

¹² Sur la notion de “voie diffuse”, voir D. De Smet, “Le Platon arabe et les Sabéens de Ḥarrān: la ‘voie diffuse’ de la transmission du platonisme en terre d'Islam”, *Res antiquae* 7 (2010), pp. 73-86; Id., “L'héritage de Platon et de

Dans les pages qui suivent, nous entendons seulement mettre en lumière la présence du néoplatonisme dans l'œuvre d'Āmulī en examinant son usage des concepts de procession (*ṣudūr*) ou d'effusion (*fayḍ*), d'Intellect premier (*al-‘aql al-awwal*) et d'Âme universelle (*al-nafs al-kulliyya*), dans sa conception du Livre, de la hiérarchie des mondes et de l'Homme parfait (*al-insān al-kāmil*), thématiques où convergent l'ésotérisme shi'ite, le soufisme et la philosophie néoplatonicienne.

Une philosophie du Livre

Pour introduire tout à la fois à la personnalité de Ḥaydar Āmulī, à son œuvre et à la présence du néoplatonisme dans sa pensée, partons de ses propres considérations sur les livres qu'il commenta et ceux qu'il composa. Dans l'introduction de son *Naṣṣ al-nuṣūṣ*, il commente l'affirmation d'Ibn ‘Arabī selon laquelle le livre des *Fuṣūṣ al-ḥikam* lui aurait été remis par le prophète Muḥammad lors d'un rêve visionnaire.¹³ Admettant à la lettre la véracité de ce dire, il établit aussitôt une correspondance entre les livres du prophète Muḥammad, ceux d'Ibn ‘Arabī et les siens. Selon lui, deux livres doivent être attribués au Prophète: le Coran, qui “descendit sur lui” (*al-nāzil ‘alayhi*), et *Fuṣūṣ al-ḥikam*, qui “procéda de lui” (*al-ṣādir minhu*) sur Ibn ‘Arabī. De même, deux livres sont attribués à Ibn ‘Arabī: *Fuṣūṣ al-ḥikam*, qui “se joignit à lui” (*al-wāṣil ilayhi*) – depuis le Prophète –, et *al-Futūḥāt al-makkiyya* (*Les ouvertures mecquoises*), qui “procéda de lui” (*al-ṣādir minhu*). De même encore, Āmulī revendique deux livres majeurs: *al-Muḥīt al-‘aḏam*, son commentaire du Coran, qui “effusa sur [lui]” (*al-fā'id ‘alaynā*), et *Naṣṣ al-nuṣūṣ*, commentaire des *Fuṣūṣ*, qui “procéda de [lui]” (*al-ṣādir minnā*).¹⁴

Au centre de cette conception de l'écriture et de la révélation se trouvent donc les notions de procession (*ṣudūr*) et d'effusion ou émanation (*fayḍ*), équivalents du *prōodos* de Plotin. Si Āmulī suggère une différence de niveau et de valeur entre la révélation coranique, désignée comme “descente”, l'initiation prophétique d'Ibn ‘Arabī, désignée comme “jonction”, et sa propre inspiration d'en haut, désignée comme “effusion”, il appert que ces termes renvoient bien au même schème de l'émanation ou de la “dérivation à partir de l'Un”.¹⁵ Le schème émanationniste semble si prégnant dans sa pensée que même le rapport “normal” d'un auteur à son œuvre est décrit par le terme *ṣudūr* (“procession”) plutôt que *ta'līf* (“composition”). Au passage, Āmulī fait montre d'une audace théologique considérable en comparant le Prophète avec deux “auteurs”, aussi inspirés soient-ils, et en tenant le Coran non pour une Écriture absolument unique et incréée – selon le dogme de l'islam sunnite, partagé en apparence par le shi'isme dit “orthodoxe” –, mais pour un livre inscrit dans un continuum avec deux autres livres postérieurs et d'origine humaine. Comme le montreront les extraits traduits dans les pages suivantes, Āmulī conçoit la révélation coranique comme une langue de vérité essentiellement

Pythagore: la “voie diffuse” de sa transmission en terre d'Islam”, in R. Goulet – U. Rudolph (eds.), *Entre Orient et Occident: la philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe*, Fondation Hardt, Vandœuvres – Genève 2011, pp. 87-126. Suite à l'effondrement de l'État ismaélien d'Alamūt, dans le nord de l'Iran, sous les coups des Mongols (654/1256), l'ismaélisme se conserva en Iran en revêtant souvent le manteau du soufisme. Voir F. Daftary, *A History of Shi'i Islam*, I. B. Tauris – The Institute of Ismaili Studies, London – New York 2013, pp. 135-6.

¹³ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. A. ‘Afīfī, Dār al-kitāb al-‘arabī, Bayrūt 1423/2002, pp. 47-8.

¹⁴ Āmulī, *Naṣṣ al-nuṣūṣ* (cité *supra*, n. 6), pp. 148-9 Corbin-Yahia, 216-7 Bīdārfar.

¹⁵ Cette dernière traduction du grec *prōodos* est celle de D. O'Meara, *Plotin. Une introduction aux Ennéades*, trad. A. Banateanu, Cerf, Fribourg 2004, pp. 69-70.

traductible en d'autres langues, celle de la théosophie d'Ibn 'Arabī et celle d'une philosophie (néoplatonicienne) qui ne dit pas son nom. Cette traductibilité mutuelle des langues coranique, mystique et philosophique, est le présupposé d'une démarche d'harmonisation qui n'est pas sans rappeler la *symphōnia* des écoles de pensée antiques et tardo-antiques.¹⁶

Cette conception du livre au sens formel et historique se double d'une conception du Livre au sens métaphysique, où le Coran se voit intégré à un second système de correspondances. Dans son introduction au *Muḥīṭ al-a'zam*, Āmulī écrit que toute connaissance, selon les prophètes et les "amis de Dieu" (*awliyā'*), c'est-à-dire les imams šī'ites, se ramène à la connaissance de Dieu, le Réel ou le Vrai (*al-ḥaqq*), du monde et de l'homme, la connaissance cosmologique et anthropologique étant comme une échelle conduisant à la connaissance théologique, qui est la fin en soi. Du verset coranique 41:53: "Nous leur montrerons bientôt Nos signes, dans l'univers [litt. 'les horizons'] et en eux-mêmes [ou 'dans leurs âmes'] (*fī l-āfāq wa fī anfusihim*), jusqu'à ce qu'ils voient clairement que ceci est la Vérité",¹⁷ Āmulī déduit l'existence de trois livres divins: 1) le livre du Coran (*al-kitāb al-ḥur'ānī*); 2) le livre de l'univers ou "des horizons" (*al-kitāb al-afāqī*), soit le macrocosme; 3) le livre de l'homme ou "des âmes" (*al-kitāb al-anfusī*), soit le microcosme. Ces trois livres se correspondent nécessairement car ils sont à différents degrés des théophanies ou automanifestations de l'Essence divine: le Coran sous forme de lettres, de mots et de versets; l'univers, à travers Ses noms et Ses actes; et l'homme, sous la plus belle et la plus humble des formes, conformément au *ḥadīṭ* du Prophète – également attribué au premier imam 'Alī ibn Abī Ṭālib (m. 40/661) –: "Celui qui connaît son âme connaît son Seigneur" (*man 'arafa nafsahu fa-huwa 'arafa rabbahu*); et aux versets 95:4-5: "Oui, Nous avons créé l'homme dans la forme la plus parfaite, puis Nous l'avons renvoyé au plus bas des degrés".¹⁸

Soulignons enfin une autre audace théologique majeure dans l'œuvre de Ḥaydar Āmulī. En produisant un commentaire ésotérique (*ta'wīl*) du Livre saint en son nom propre, il opère en effet un geste sans précédent dans l'histoire du šī'isme imamite. Selon la doctrine originelle de ce courant, l'herméneutique de la Révélation, le *ta'wīl*, ne pouvait être assumée que par les imams, descendants initiés et infaillibles du Prophète; pour cette raison, les Tafsīrs shī'ites traditionnels composés depuis l'occultation du douzième imam (329/940) consistent pour l'essentiel en compilations de *ḥadīṭs* exégétiques attribués aux imams.¹⁹ Āmulī est le premier auteur imamite à composer un commentaire personnel du Coran, en se réclamant non d'une opinion (*ra'y*) ou d'un effort d'interprétation (*iğtihād*) mais d'une inspiration personnelle décrite, nous l'avons vu, comme une émanation de la part de Dieu (le Réel, le Vrai), l'autorisant à se considérer comme le successeur ou le lieutenant (*ḥalīfa*) de l'imam-

¹⁶ Sur ce dossier, voir S. Morlet, *Symphonia. La concorde des textes et des doctrines dans la littérature grecque jusqu'à Origène*, Les Belles Lettres, Paris 2019; H.D. Saffrey, "Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien", in E.P. Bos – P.A. Meijer (eds.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden [etc.] 1992 (*Philosophia Antiqua* 53), pp. 35-50.

¹⁷ Nous citons le Coran dans la traduction de D. Masson, Gallimard, Paris 1967, modifiée ou complétée au besoin.

¹⁸ Āmulī, *Muḥīṭ* (cité *supra*, n. 6), I, pp. 240-6.

¹⁹ Sur cette doctrine de l'imam comme herméneute du Coran désigné par Dieu, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, CNRS Éditions, Paris 2011. Sur les premiers Tafsīrs šī'ites, voir M.M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imami Shiism*, Brill, Leiden 1999 (*Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies* 37); Id., "The Authority to Interpret the Qur'an", in Daftary-Miskinzoda (eds.), *The Study of Shi'i Islam* (cité *supra*, n. 4), pp. 149-62.

herméneute. Ce faisant, Āmulī est aussi le premier auteur imamite à introduire des idées philosophiques dans l'exégèse šī'ite du Coran, faisant passer celle-ci d'un commentaire centré sur la personne de l'imam, ou imamocentré, à un commentaire triplement axé sur Dieu, le monde et l'homme, dans une perspective moniste. On peut donc dire que l'influence du néoplatonisme chez Āmulī a contribué à une évolution majeure du shi'isme imamite comme religion herméneutique.

Le microcosme et le macranthrope

La théorie de la correspondance entre les trois livres du Coran, du monde et de l'homme, se fonde sur deux conceptions. La première, reçue d'Ibn 'Arabī et de son école, est celle de l'unicité de l'existence (*waḥdat al-wuḡūd*) ou du "monisme ontologique" (*al-tawḥīd al-wuḡūdī*); elle permet d'expliquer le passage de l'unité réelle à la multiplicité apparente par un processus de théophanie ou d'automanifestation (*taḡallī*) de Dieu-Un. Si l'origine néoplatonicienne de cette théorie reste hypothétique, elle s'accorde du moins avec l'idée que tout procède de l'Un sans que celui-ci se divise ou se mêle de multiplicité.²⁰ L'autre conception, dont l'origine grecque ne fait aucun doute, est celle de l'homme comme "petit monde" ou microcosme (*'ālam ṣaḡīr*) et du monde comme "grand homme" ou macranthrope (*insān kabīr*). La formule *anthropos micros cosmos*, attribuée à Démocrite et aux pythagoriciens, fut vraisemblablement transmise à la *falsafa* par le canal néoplatonicien.²¹ Āmulī articule ainsi ces deux conceptions du monisme ontologique et de l'anthropologie cosmique:

Sache que la manifestation du Réel [Dieu] (*al-ḥaqq*) dans ses lieux théophaniques (*mazābirihī*), ou [celle] de l'existence (*wuḡūd*) dans ses déterminations (*muqayyadātihī*), n'implique aucune multiplicité dans son essence. Car [le Réel] est un et absolu en lui-même, multiple et déterminé sous un autre aspect. Il en va de même du monde et de l'homme: chacun est un en réalité (*bi-l-ḥaqīqa*), multiple sous un certain point de vue. Le monde est une réalité unique qui est l'âme spécifiée pour lui (*al-maḥṣūṣa bihī*), laquelle est désignée comme "l'Âme universelle" (*al-nafs al-kullīyya*). L'homme est une réalité unique qui est l'âme spécifiée pour lui, laquelle est désignée comme "l'âme particulière" (*al-nafs al-ḡuz'īyya*). Rien d'autre, dans la création, ne possède la capacité de synthèse (*iḡmāl*) de ces deux lieux de manifestations désignés comme "les horizons et les âmes" (Cor. 41:53) ou comme "le grand homme" (*al-insān al-kabīr*) et "le petit homme" (*al-insān al-ṣaḡīr*).²²

Dans ce passage, nous voyons apparaître le concept platonicien d'Âme universelle ou d'"âme du monde", dont les âmes individuelles seraient des parcelles selon un certain point

²⁰ Ibn Ḥaldūn (m. 808/1406), contemporain de notre auteur, dans son traité de soufisme *Šifā' al-sā'il wa taḥdīb al-masā'il* (ed. M. Muṭī' al-Ḥāfīz, Dār al-fīkr, Damas 1996, pp. 106-21), dénonce l'origine philosophique des théories d'Ibn 'Arabī et d'autres sur la procession des réalités ou des théophanies, et appelle pour cette raison les autorités politiques à brûler leurs livres; voir Ibn Khaldūn, *La Voie et la Loi*, trad. fr. R. Pérez, Actes Sud, Arles 1991, pp. 180-94 et 251-4. Par ailleurs, on sait qu'Ibn 'Arabī fut surnommé par ses disciples "le fils de Platon" (*ibn Aflātūn*); voir H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Entrelacs, Paris 2006², index s.v. "Ibn Aflātūn".

²¹ Elle apparaît d'abord dans la trente-quatrième épître des *Iḥwān al-Ṣafā'* (les Frères de la Pureté): *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*, 4 vols., Dār Ṣādīr, Bayrūt 2006, III, pp. 212-30 (Épître 34); *Epistles of the Brethren of Purity. Sciences of the Soul and Intellect. Part I. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 32-36*, ed. P.E. Walker – I.K. Poonawala – D. Simonovitz – G. de Callataÿ, Oxford U.P., Oxford 2015, pp. 51-104 (arabe), pp. 81-108 (trad. anglaise).

²² Āmulī, *Naṣṣ al-nuṣūṣ* (cité *supra*, n. 6), p. 457 Corbin-Yahia, p. 735 Bīdārfa.

de vue pris sur elle. Nous trouvons aussi une illustration de la traductibilité mutuelle a priori des vocabulaires philosophique et coranique selon Āmulī. Celui-ci s'appuie ensuite sur Coran, 2:30: "Lorsque ton Seigneur dit aux anges: 'Je vais établir un lieutenant sur la terre'" pour rapprocher le concept de l'homme-microcosme et la notion coranique de l'homme "lieutenant" (*ḥalīfa*) de Dieu sur terre:

Le petit monde qu'est l'espèce humaine est le lieutenant de Dieu sur terre, comme le grand homme qu'est l'univers est le lieutenant de Dieu dans les cieux et sur terre. Le petit homme est un exemplaire abrégé (*nusḥa muntahiba*) du grand homme comme l'enfant l'est du parent. Tout comme l'univers, l'homme a une forme manifeste (*ṣūra zāhira*) et une réalité cachée (*ḥaqīqa bāṭina*). Sa réalité cachée est l'esprit particulier insufflé en lui de la part de l'Esprit suprême (*al-rūḥ al-a'zam*), soit l'intellect particulier. Puis viennent l'âme particulière et la nature particulière. De même que la forme sensible (*ṣūra*) de tout individu humain est un enfant (*natīga*) de la forme d'Adam et d'Ève, sa réalité intelligible (*ma'nā*) est un enfant de l'Esprit suprême et de l'Âme universelle.²³

La distinction entre deux dimensions de toute réalité, l'une extérieure, manifeste ou exotérique (*zāhir*), l'autre intérieure, cachée ou ésotérique (*bāṭin*), est un axe fondamental de la pensée šī'ite.²⁴ Elle recoupe ici la distinction de la forme sensible (*ṣūra*) et de la réalité intelligible (*ma'nā*) héritée de l'école d'Ibn 'Arabī et possiblement d'origine platonicienne. Ce passage contient en germe l'analogie, que nous retrouverons explicitement plus loin, entre Adam et Ève d'une part, l'Intellect premier et l'Âme universelle d'autre part, amenant le thème de l'enfantement comme symbole de l'émanation ou de la procession des réalités. En effet, "l'Esprit suprême" (*al-rūḥ al-a'zam*), expression appartenant à la terminologie soufie, qui désigne ici l'origine de l'intellect particulier, se trouve ailleurs identifié tantôt à l'Intellect premier (*al-'aql al-awwal*), première hypostase émanée de Dieu (ou de l'Un absolu), tantôt comme une hypostase supérieure à l'Intellect tout en restant subordonnée à Dieu (l'Un). Selon la première perspective:

La perception propre aux prophètes et aux messagers [de Dieu] est celle de la révélation (*wahy*) depuis la Présence du premier Calife qui est l'Intellect premier et la réalité véritable du grand homme. La perception propre aux amis [de Dieu] et aux héritiers [des prophètes] (*al-awliyā' wa-l-awṣiyā'*) est celle de l'inspiration (*ilhām*) depuis la Présence du deuxième Calife qui est l'Âme universelle ou la réalité véritable du petit homme. C'est à ces deux [hommes, le grand et le petit,] que Dieu fait allusion dans Son dire: "Nous leur montrerons bientôt Nos signes, dans l'univers et en eux-mêmes..." (Cor. 41:53).²⁵

La hiérarchie des prophètes et de leurs successeurs, les "amis de Dieu", lesquels désignent, pour les shī'ites, les imams, et pour les soufis, les maîtres spirituels (*ṣuyūb*), recoupe ainsi la hiérarchie des hypostases néoplatoniciennes, l'Intellect premier et l'Âme universelle. Cela permet à notre auteur de distinguer entre la révélation reçue par les prophètes et l'inspiration

²³ *Ibid.*, pp. 918-19 Bīdārfar; *Muḥīt*, III, pp. 251-2.

²⁴ Voir M.A. Amir-Moezzi – C. Jambet, *Qu'est-ce que le shī'isme?*, Fayard, Paris 2004, pp. 31-5. De Dieu Lui-même, il est dit dans le Coran, 57:3: "Il est le manifeste et Il est le caché".

²⁵ Āmulī, *Naṣṣ al-nuṣūṣ*, p. 915 Bīdārfar.

reçue par les saints, et de maintenir ainsi la supériorité des premiers sur les seconds, comme nous l'avons vu dans son analogie entre les livres du prophète Muḥammad, ceux d'Ibn 'Arabī et les siens propres.

Selon la seconde perspective, l'«Esprit suprême» est situé entre l'Essence divine et la série des hypostases plotiniennes: l'Intellect premier, l'Âme universelle et la Nature universelle (*al-ṭabī'a al-kullīyya*). Ainsi:

La réalité intérieure cachée [de l'homme] est l'Esprit suprême. C'est par lui que l'homme mérite la lieutenance [de Dieu sur terre]. L'Intellect premier est son ministre et son interprète. L'Âme universelle est son trésorier et son intendant. La Nature universelle est son agent et le chef des agents parmi les puissances naturelles.²⁶

Āmulī, comme les autres commentateurs d'Ibn 'Arabī, retrouve l'analogie entre l'homme microcosme et le macrocosme dans ces lignes des *Fuṣūṣ al-ḥikam*:

L'Ordre divin exigeait la pureté du miroir du monde. Adam est l'essence même de la pureté de ce miroir et l'esprit de cette forme. Les anges représentent certaines des puissances de cette forme qui est celle de l'univers, lui-même désigné, dans la langue des initiés, comme «le grand homme». Les anges sont à l'univers ce que les facultés sensibles et spirituelles sont à la constitution de l'homme.²⁷

Notre auteur en déduit une correspondance entre l'âme particulière et l'Âme universelle:

De même que l'âme rationnelle (*al-naḥs al-nāṭiqā*), qui régit le corps, le fait au moyen des facultés spirituelles que sont l'intellect partiel théorique et pratique (*al-ʿaql al-ḡuzʿī al-nazarī wa-l-ʿamalī*), l'âme animale répandue dans le corps, [comprenant] l'âme végétale, l'âme psychique [appétitive ou charnelle] (*al-naḥsāniyya*), l'estimative (*wahm*), l'imagination (*ḥiyāl*), le sens commun, la mémoire, les sens externes et internes – soit le goût, l'odorat, l'ouïe, la vue et le toucher –, de même l'Âme universelle dirige l'univers tout entier par l'intermédiaire des anges régents (*al-malā'ika al-mudabbira*), d'après Sa parole: «[par ceux qui s'avancent les premiers] pour diriger toute chose» (Cor. 79:5).²⁸

Les facultés de l'âme, dont la division vient clairement de la psychologie d'Aristote reprise par Ibn Sīnā, sont ainsi homologuées aux anges régents de l'univers, eux-mêmes ordonnés selon des grades ou des niveaux hiérarchisés. C'est là un nouvel exemple de l'harmonisation des lexiques coranique, mystique et philosophique chez notre auteur.

La hiérarchie des théophanies et le système des mondes

Āmulī reprend ainsi fidèlement la hiérarchie néoplatonicienne des hypostases en traitant de la création de l'univers et de ses divisions. Ce faisant, il cite à deux reprises Ibn Sīnā en le désignant par l'expression traditionnelle *al-ṣayḥ al-ra'īs* («le souverain maître»), ce qui ne va pas sans étonner dans un commentaire d'Ibn 'Arabī et chez un penseur manifestant

²⁶ Āmulī, *Naṣṣ al-nuṣūṣ*, pp. 1047-8 Bīdārfar; d'après 'Izz al-Dīn Maḥmūd al-Kāshānī, *Kaṣf al-wuḡūḥ al-ḡarr li-ma'ānī nazm al-darr*, ed. s.n., Āyat-i iṣrāq, Qumm 1397 h.s./2018-9, pp. 69-70.

²⁷ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam* (cité *supra*, n. 13), p. 49.

²⁸ Āmulī, *Naṣṣ al-nuṣūṣ*, pp. 1056-7 Bīdārfar.

ailleurs si peu de sympathie pour la *falsafa*. La première citation est tirée de la *Risālat al-ḥudūd* (*Épître des définitions*):

L'Intellect du tout (*'aql al-kull*) fait partie d'une série d'essences séparées de la matière sous tous les aspects, qui ne se meuvent ni par essence ni par accident, et qui n'ont de mouvement que celui du désir ardent (*tašarwuwuq*). Le dernier nombre de cette série est l'Intellect agent dans les âmes humaines. Cette série est celle des principes universels, faisant suite au Principe premier qui est l'Instaurateur universel. [...] Son existence [i.e. de l'Intellect du tout] est la première existence acquise de l'Être premier [Dieu] [...]. De même, l'Âme universelle est la quiddité des âmes individuelles, et l'Âme du tout (*nafs al-kull*) est la série des substances incorporelles qui sont les perfections régentes des corps célestes, mouvant ces derniers selon la voie du choix rationnel [...]. Le rapport de l'Âme du tout à l'Intellect du tout est comme le rapport de nos âmes à l'Intellect agent. L'Âme du tout est un principe prochain de l'existence des corps naturels. Son rang, dans la réception de l'existence, est postérieur à celui de l'Intellect du tout, et son existence à elle émane (*fā'id*) de son existence à lui.²⁹

La seconde citation s'avère introuvable littéralement dans l'œuvre d'Ibn Sīnā et pourrait provenir de la lecture de Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. Son inspiration néoplatonicienne est encore plus nette:

Du Réel [Dieu], qui est l'Un véritable et la cause première universelle (*al-'illa al-ūlā al-kullīyya*), procéda l'Intellect premier, qui est également l'un dans la mesure où de l'un ne procède que l'un (*lā yašdurru min al-wāḥid illā l-wāḥid*). Tout le reste procède de l'Intellect premier suivant un ordre (*bi-l-tartīb*) et le Réel divin est exempt de toute dépendance à l'égard de l'existenciation du monde.³⁰

Cette citation suffirait à elle seule à démontrer la présence expresse du néoplatonisme chez Ḥaydar Āmulī. La formule “de l'un ne procède que l'un” (*ex uno non fit nisi unum*) est maintes fois citée par Ibn 'Arabī dans ses *Futūḥāt al-makkiyya*, le plus souvent pour la réfuter.³¹ Cependant, et quelles que soient par ailleurs ses réserves ou ses critiques à l'égard des *falāsifa*, Āmulī fait sienne cette formule attribuée à Ibn Sīnā en raison de son adéquation au monisme ontologique qu'il défend. C'est en disciple et commentateur d'Ibn 'Arabī, non en philosophe, qu'il entend rendre raison tout à la fois de l'engendrement de toute la multiplicité créaturelle à partir de Dieu (l'Un) et de la parfaite indépendance de Dieu (l'Un) à l'égard de la création, mais son explication s'inscrit clairement dans un système néoplatonicien.

²⁹ Āmulī, *Naṣṣ al-nuṣūṣ*, pp. 429-30 Corbin-Yahia, 696-7 Bīdārfar, d'après Ibn Sīnā, *Risālat al-ḥudūd* (*Épître des définitions*), dans *Rasā'il Ibn Sīnā*, ed. M. Bīdārfar, Intiṣārāt-i Bīdār, Qumm 1400/1979-80, p. 92.

³⁰ Āmulī, *Naṣṣ al-nuṣūṣ*, pp. 520 Corbin-Yahia, 829 Bīdārfar. L'éditeur M. Bīdārfar renvoie en note à Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Šarḥ al-Iṣārāt wa-l-tanbihāt* (*Commentaire d'al-Iṣārāt wa-l-tanbihāt d'Ibn Sīnā*), 3 vols., éd. s.n., Naṣr al-balāḡa, Qumm 1375 h.s./1996-7, III, p. 240, mais la citation ne s'y retrouve pas à la lettre.

³¹ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, éd. s.n., 4 vols., Dār Šādīr, Bayrūt, I, pp. 260, 715; II, pp. 434, 458; III, pp. 325, 355; IV, p. 231; on la trouve chez un autre soufi néoplatonisant: Ibn Sab'īn (m. 669/1270-1), *Rasā'il Ibn Sab'īn*, ed. A.F. al-Mazīdī, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bayrūt 1428/2007-8, p. 17. Dans la tradition avicennienne, on la trouve chez al-Ṭūsī, *Šarḥ al-Iṣārāt* (citée *supra*, n. 30), III, p. 261; Id., *Maṣāri' al-maṣāri'*, ed. Ḥ. Mu'azzī, Maktabat Āyatullāh al-Mar'āṣī, Qumm 1405/1984-5, pp. 74, 85.

Āmulī développe encore ce schéma analogique en mettant en parallèle les divisions de l'univers formel, extérieur ou sensible (*ṣūrī*) et celles de l'univers spirituel, intérieur ou intelligible (*ma'nawī*). Généralement, il tient ces divisions ou mondes (*ʿawālim*) pour être au nombre de dix-neuf, chiffre dont on peut interroger la portée symbolique. Cela donne, pour l'univers formel: 1) l'Intellect universel; 2) l'Âme universelle; 3) le Trône de Dieu (*ʿarṣ*) d'après Coran, 7:54: "Votre Seigneur est Dieu: Il a créé les cieux et la terre en six jours, puis Il s'est assis en majesté sur le Trône"; 4) le Siège de Dieu (*kursī*) d'après Coran 2:255: "Son Siège s'étend sur les cieux et sur la terre: leur maintien dans l'existence ne lui est pas une charge;³² 5 à 11) les sept cieux (Saturne, Jupiter, Mars, Soleil, Vénus, Mercure, Lune); 12 à 15) les quatre éléments (eau, terre, air, feu); 16 à 18) les trois espèces d'êtres engendrés (minéraux, végétaux, animaux); 19) l'homme.³³ Dans le passage suivant, nous verrons la troisième hypostase ou théophanie être identifiée à la Matière prime (*hayūlā*, du grec ὕλη) ou à la Nature, et la quatrième au Corps universel. Quant aux dix-neuf rangs du monde spirituel ou métaphysique, ce sont les sept "pôles" (*aqtāb*) – terme emprunté à la hiérarchie des saints du soufisme – que sont les prophètes Adam, Noé, Abraham, David, Moïse, Jésus et Muhammad; et les douze amis de Dieu (*awliyā*) que sont les imams du šīʿisme duodécimain: ʿAlī, ses deux fils al-Ḥasan et al-Ḥusayn, et neuf descendants de ce dernier jusqu'à Muḥammad al-Mahdī (en "grande occultation" depuis 329/940-1). Ces deux hiérarchies sont également placées en correspondance avec les dix-neuf lettres composant la formule ouvrante du Coran et de nombreuses sourates, *bi-smi-llāh al-rahmān al-rahīm* ("Au Nom de Dieu, le Tout miséricorde, le Miséricordieux").³⁴

De même, les correspondances entre le macrocosme, ou "les horizons" (*al-āfāq*), et le microcosme, ou "les âmes" (*al-anfus*), se déploient dans une série de dix-neuf rangs ou degrés:

Telle est la correspondance des deux mondes des horizons et des âmes. Dans les horizons, il y a l'Intellect universel qui est le plus éminent et le plus noble des êtres, et en l'homme, l'intellect particulier qui est la plus éminente et la plus subtile des substances. Dans les horizons, il y a l'Âme universelle, et en l'homme, l'âme particulière. On les exprime parfois par l'esprit et le cœur: l'Intellect premier est désigné comme "l'Esprit suprême" et l'Âme universelle comme le cœur. Ce qui est signifié par là, c'est que le grand homme possède un esprit et un cœur comme le petit homme. Dans les horizons, il y a la Matière universelle (*al-hayūlā al-kullīyya*), et en l'homme, la goutte de sperme [Coran, 76: 2: "Nous avons créé l'homme, pour l'éprouver, d'une goutte de sperme et de mélanges"]. Dans les horizons, il y a la Nature universelle, et en l'homme, la nature particulière. Dans les horizons, il y a le Corps universel (*al-ġism al-kullī*), et en l'homme, le corps physique (*ġasad*). Dans les horizons, il y a le Trône – soit le neuvième ciel ou le "ciel sans étoiles" (*al-aṭlas*) –, et en l'homme, le cerveau. Dans les horizons, il y a le Siège – soit le huitième ciel ou "le ciel le plus éloigné" (*al-aqṣā*) –, et en l'homme, la poitrine. Dans les horizons, il y a les sept cieux, et en l'homme, les sept membres – la tête, les deux mains, les deux jambes, le dos et le ventre. Dans les horizons, il y a les sept astres – Saturne, Jupiter, Mars, Soleil, Vénus, Mercure et la Lune –, et en l'homme, les sept esprits ou âmes – l'âme minérale, l'âme végétale, l'âme

³² Masson traduit "Son Trône..."; la plupart des commentateurs sunnites ne distinguent pas *al-ʿarṣ* et *al-kursī*.

³³ Āmulī, *Naṣṣ al-nuṣūṣ* (cité *supra*, n. 6), p. 858 Bīdārfar.

³⁴ *Ibid.* pp. 923-4 Bīdārfar.

animale, “l’âme impérieuse” (*al-‘ammāra*), “l’âme qui censure” (*al-lawwāma*), l’âme inspirée (*al-mulhama*) et l’âme quiète (*al-muṭma’inna*).³⁵ Dans les horizons, il y a les douze signes du zodiaque, et en l’homme, les dix sens [cinq externes, cinq internes], plus les puissances appétitive et irascible (*al-šahwiyya wa-l-ḡadabiyya*). Dans les horizons, il y a les quatre éléments, et en l’homme, les quatre humeurs. Dans les horizons, il y a les trois classes d’êtres engendrés, et en l’homme, les trois facultés reproductive, motrice et impulsive (*bā’ita*). Dans les horizons, il y a l’homme, qui est le dernier être engendré du point de vue de la forme sensible et le premier être existant du point de vue de la réalité intelligible (*ma’nā*), et en l’homme, il y a le cœur, dernier être engendré du point de vue de la forme sensible et premier être existant du point de vue de la réalité intelligible.³⁶

Dans un autre exposé de la correspondance entre la hiérarchie des hypostases et celle des nombres, les dix-neuf rangs ou degrés sont ramenés à neuf, conformément à l’arithmologie pythagoricienne. Cet exposé apparaît dans une citation anonymée des *Iḥwān al-Šafā’* (*Frères de la Pureté*, III^e/IX^e siècle), collectif de philosophes de tendance šī'ite ismaélienne, dont l’héritage néopythagoricien et néoplatonicien a été souvent souligné:³⁷

L’un [numérique] est la cause et le principe des nombres comme le Créateur est la Cause et l’Instaurateur des êtres. De même que l’un n’a ni partie, ni semblable, ni associé, le Créateur n’a ni partie, ni semblable, ni associé. [...] De même que le nombre naît et augmente par la réitération de l’un, les créatures naissent et croissent de l’Effusion et de la Libéralité du Créateur. De même que le deux est le premier nombre né par la réitération de l’un, l’Intellect premier est le premier être effusant de l’Être du Créateur. De même que le trois est subordonné au deux, l’Âme est subordonnée à l’Intellect. De même que le quatre est subordonné au trois, la Nature est subordonnée à l’Âme. De même que le cinq est subordonné au quatre, la Matière (*al-hayūlā*) est subordonnée à la Nature. De même que le six est subordonné au cinq, le Corps [du monde] (*al-ḡism*) est subordonné à la Matière. De même que le sept est subordonné au six, la sphère céleste (*al-falak*) est subordonnée au Corps [du monde]. De même que le huit est subordonné au sept, les éléments (*al-arkān*) sont subordonnés à la sphère céleste. De même que le neuf est subordonné au huit, les trois genres d’êtres engendrés sont subordonnés aux éléments. De même que le neuf est le dernier rang des unités, les êtres engendrés sont le dernier rang des êtres universels. Ce sont les minéraux, les végétaux et les animaux. Les minéraux sont comme les dizaines, les végétaux comme les centaines, les animaux comme les milliers, et la somme est comme l’unité.³⁸

³⁵ Ces quatre dernières âmes sont des catégories propres à la psychologie coranique, additionnées ici à celles de la psychologie aristotélicienne ou hellénique.

³⁶ Āmulī, *Naṣṣ al-nuṣūṣ*, pp. 364-5 Corbin-Yahia, 748-9 Bīdārfa.

³⁷ Voir Y. Marquet, *Les “Frères de la pureté” pythagoriciens de l’Islam. La marque du pythagorisme dans la rédaction des Épîtres des Iḥwān al-Šafā’*, S.É.H.A./Edidit, Paris 2006; De Smet, *La philosophie ismaélienne* (cité supra, n. 1), index s.v. “Iḥwān al-Safā’”; Id., “Les *Iḥwān al-Šafā’* (Frères de la Pureté)”, in M. Sebti – D. De Smet (eds.), *Noétique et théorie de la connaissance dans la philosophie arabe du IX^e au XII^e siècle. Des traductions gréco-arabes aux disciples d’Avicenne*, Vrin, Paris 2019, pp. 159-89; et l’édition critique – avec traduction anglaise annotée – en cours des *Rasā’il Iḥwān al-Šafā’* (*Epistles of the Brethren of Purity*) dirigée à l’Institut d’études ismaéliennes de Londres (IISL).

³⁸ Āmulī, *Gāmi’* (cité supra, n. 3), p. 194; *Rasā’il Iḥwān al-Šafā’* (cité supra, n. 21), III, pp. 178-82; *Epistles of the Brethren of Purity. Sciences of the Soul and the Intellect*, Part I, pp. 5-10 (arabe), pp. 17-9 (trad. anglaise). Sur ce texte, voir Marquet, *Les “Frères de la pureté”* (cité supra, n. 37), pp. 220-4.

Les spéculations sur les nombres et les lettres sont courantes dans la gnose šī'ite, chez Ḥaydar Āmulī comme chez son contemporain Ḥāfiẓ Rağab al-Bursī (m. après 813/1410-11),³⁹ et seront encore mises à l'honneur par un philosophe šī'ite comme Mīr Dāmād en Iran safavide.⁴⁰ Elles sont un témoignage du fait que la renaissance du néoplatonisme, déjà sensible chez notre auteur, allait de pair avec celle du néo-pythagorisme.⁴¹

Méditations sur la bismillāh: l'Intellect premier, l'Âme universelle et l'Homme parfait

C'est pour sa méditation de la bismillāh, la formule *bi-ism allāh al-rahmān al-rahīm*, "au nom de Dieu, le Tout Miséricorde, le Miséricordieux", rencontrée plus haut, que Ḥaydar Āmulī est expressément qualifié de "néoplatonicien" par Henry Corbin, et ce à juste titre.⁴² Cette méditation se fonde sur l'analogie désormais familière entre le Livre coranique et le Livre de l'univers ou "des horizons". Āmulī interprète la bismillāh comme un résumé du procès d'émanation de la réalité créaturelle à partir de Dieu, le Réel ou le Vrai (*al-ḥaqq*). Les trois Noms divins que contient la formule sont donc mis en correspondances avec trois hypostases conçues comme autant de théophanies. Les noms al-Rahmān et al-Rahīm, de la même racine r.ḥ.m., sont d'abord associés aux deux procès successifs de procession à partir de l'Un et de conversion vers l'Un, soit le *πρόοδος* et l'*ἐπίστροφή* des traités plotiniens, désignés dans la pensée islamique comme l'Origine et le Retour (*al-mabdā' wa-l-ma'ād*), puis aux deux premières hypostases que sont l'Intellect premier et l'Âme universelle. Les équivalences entre les lexiques du Coran, de la *falsafa* et de la théosophie d'Ibn 'Arabī apparaissent dans ce passage particulièrement serrées:

L'existenciation n'advient que par le Souffle du Tout Miséricorde (*al-naḥās al-rahmānī*);⁴³ le Retour n'advient que par l'assistance du Miséricordieux (*al-madad al-rahīmī*). L'Intellect premier est le lieu de manifestation du Nom "le Tout Miséricorde" (*al-rahmān*), l'Âme universelle est le lieu de manifestation du Nom "le Miséricordieux" (*al-rahīm*), du point de vue de leur réalité intelligible (*ma'nā*). Le Trône intelligible (*al-'arš al-ma'nawī*) et le Siège intelligible (*al-kursī al-ma'nawī*) sont des expressions respectives pour l'Intellect premier et l'Âme universelle. Il n'est aucun être qui ne soit le lieu de manifestation de l'un des Noms divins [...]. Les deux premiers êtres, l'Intellect et l'Âme qui sont l'origine et la fin de tous les autres êtres, sont les lieux de manifestation respectifs des Noms "le Tout Miséricorde" et "le Miséricordieux". La forme du monde et tous les lieux de manifestation de Dieu Très-Haut reviennent au Tout Miséricorde et à Ses effets, exprimés par "le Souffle

³⁹ Ḥāfiẓ Rağab al-Bursī, *Mašāriq anwār al-yaqīn fī ḥaqā'iq asrār amīr al-mu'minīn*, ed. 'A.A. al-Māzandarānī, Intiṣārāt al-Maktaba al-ḥaydariyya, Qumm 1384 h.s./2005-6; voir Rajab Borsī, *Les Orient des lumières*, trad. fr. (partielle) H. Corbin, ed. P. Lory, Verdier, Lagrasse 1996. Voir M. Terrier, "Bursī, Al-Ḥāfiẓ Rajab al-", *Encyclopedia of Medieval Philosophy* (cité *supra*, n. 2), doi.org/10.1007/978-94-024-1151-5_586-1.

⁴⁰ Voir Terrier, "The Wisdom of God and the Tragedy of History" (cité *supra*, n. 10); M. Melvin-Koushki, "World as (Arabic) Text: Mīr Dāmād and the Neopythagoreanization of Philosophy in Safavid Iran", *Studia Islamica* 114 (2019), pp. 378-431.

⁴¹ Voir M. Terrier, "La figure de Pythagore comme maître d'ésotérisme et de théologie monothéiste dans la philosophie islamique du XI^e/XVII^e siècle", *Revue de l'histoire des religions* 236/4 (2019), pp. 731-66; Melvin-Koushki, "World as (Arabic) Text" (cité *supra*, n. 40).

⁴² Corbin, *En islam iranien* (cité *supra*, n. 2), III, p. 173.

⁴³ Notion créée par Ibn 'Arabī.

du Tout Miséricorde”, ainsi qu’au Miséricordieux et à Ses effets, exprimés par “l’Effusion du Miséricordieux” (*al-fayḍ al-raḥīmī*).⁴⁴

Quant au premier Nom divin de la formule, Allāh, il n’est pas directement associé, comme on pourrait s’y attendre, au Réel divin, absolument un et premier, qui demeure au-delà des Noms qui sont ses théophanies, mais à la figure de l’Homme parfait (*al-insān al-kāmil*). Ce thème majeur de l’école d’Ibn ‘Arabī renvoie à la fois, chez Āmulī, à l’Homme universel, le macranthrope identique au macrocosme, et à l’homme théophanique, individuel et archétypal, identifié au Prophète ou/et à l’Imam comme nous le verrons. L’interprétation suivante, avancée par notre auteur au début de son commentaire du Coran, est empruntée à Dāwūd al-Qayṣarī (m. 751/1350), l’un des plus importants commentateurs des *Fuṣūṣ* d’Ibn ‘Arabī:

L’Intellect premier, pour sa compréhension de tous les mots des réalités de l’univers et de leurs formes par la voie de la synthèse (*iğmāl*), est un monde universel par lequel est connu le Nom “le Tout Miséricorde”. L’Âme universelle, par sa compréhension analytique de tous les êtres particuliers [subordonnés aux universaux] de l’Intellect premier, est aussi un monde universel par lequel est connu le Nom “le Miséricordieux”. L’Homme parfait, celui qui rassemble toutes choses synthétiquement, au niveau de son esprit, et analytiquement, au niveau de son cœur, est un monde universel par lequel est connu le Nom Allāh qui rassemble tous les Noms.⁴⁵

L’Intellect premier et l’Âme universelle correspondent donc respectivement à un mode de connaissance divine synthétique ou indifférencié (*iğmāl*) et à un mode de connaissance divine analytique ou différenciée (*tafṣīl*). Deux modes de la Science divine correspondant aussi, nous l’avons vu, aux deux moments ou procès successifs de la Création divine, mais encore, comme nous le reverrons, aux deux modes du gouvernement divin en régime d’émanation que sont le Décret (*qadā’*) et la Détermination (*qadar*).

L’Adam réel et l’Ève réelle

Āmulī associe l’Intellect et l’Âme, comme première et deuxième hypostases émanées du Réel divin, à l’Adam réel (*Ādam al-ḥaqīqī*) et à l’Ève réelle (*Hawā al-ḥaqīqiyya*), archétypes intelligibles et universels de l’humanité. Si le thème de l’Adam réel est répandu dans la pensée šī'ite,⁴⁶ celui de l’Ève réelle apparaît bien plus rare. Tirant argument de la grammaire arabe, notre auteur tient le *‘aql*, l’Intellect agent et donateur, pour la théophanie masculine de l’Essence, et la *nafs*, l’Âme passive et réceptrice, pour sa théophanie féminine. L’Intellect reçoit l’effusion de l’Essence absolument une, l’Âme reçoit à son tour l’effusion de l’Intellect, et de sa réception sont engendrés tous les mondes et les êtres inférieurs. Là-dessus, notre auteur reprend les formules d’un autre disciple d’Ibn ‘Arabī, ‘Izz al-Dīn Maḥmūd al-Kāšānī (m. 735/1334-5), auquel un passage cité plus haut a déjà été emprunté:

⁴⁴ Āmulī, *Naṣṣ al-nuṣūṣ* (cité *supra*, n. 6), p. 912 Bīdārfar.

⁴⁵ Āmulī, *Muḥīṭ* (cité *supra*, n. 6), II, pp. 28-9, d’après Dāwūd Qayṣarī, *Šarḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. Ğ. Aštīyānī, Šarkat-i intūšārāt-i ‘ilmī wa farhangī, Téhéran 1375 h.s./1996-7, p. 65.

⁴⁶ Corbin, *En islam iranien* (cité *supra*, n. 1), index, s.v. “Adam ḥaqīqī”; Id., *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 1986, p. 72.

Comme l'effet correspond à l'agent, le premier effet ayant procédé de l'Agent réel (*al-mu'attir al-ḥaqīqī*), le Très-Haut, fut un existant qu'Il créa selon Sa forme, pourvu de noms et d'attributs. Il fit de lui un moyen terme entre l'Être et le non-être, une attache entre la nouveauté (*ḥudūt*) et l'éternité (*qidam*). C'est l'Esprit suprême, le plus grand lieutenant de Dieu (*ḥalīfat allāh al-akbar*), évoqué dans le *ḥadīṭ*: "Dieu n'a rien créé de plus sublime que l'Esprit". Il est une substance lumineuse. Sa substantialité est le lieu de manifestation de l'Essence se révélant dans le monde de la manifestation; sa luminescence est le lieu de manifestation de Sa Science éternelle. Sous le rapport de sa substantialité, il est appelé l'Âme unique, évoquée dans le verset: "[Dieu] vous a créés d'une seule âme" (Cor. 4:1); et sous le rapport de sa luminescence, il est appelé l'Intellect premier évoqué dans le *ḥadīṭ*: "Ce que Dieu créa en premier fut l'Intellect". En raison de sa position intermédiaire entre la nouveauté et l'éternité, il possède deux côtés. De son côté gauche fut créée l'Âme universelle, qui se sépara de lui comme la partie se sépare du tout, soit de manière métaphorique. Entre les deux advinrent une affection et une attirance mutuelles, nécessitées par l'inclination du genre pour l'[autre] genre, comme il advint entre Adam et Ève. Le Décret divin procéda à leur mariage et à l'apparition de leur progéniture – grâce au caractère masculin de l'Esprit pour ce qu'il possède d'influence et d'activité, et au caractère féminin de l'Âme pour ce qu'elle possède d'influencabilité et de passivité –, et les êtres générés furent engendrés par eux dans l'ordre, l'un après l'autre, jusqu'à aboutir au dernier être engendré du point de vue de la forme sensible, qui est l'espèce humaine. Puis apparut en l'homme – du fait de la coïncidence de la fin du cercle de l'être (*dā'irat al-wuḡūd*) avec son commencement – la forme de l'Esprit et de l'Âme situés au commencement de l'être.⁴⁷ Au masculin et au féminin de la nature animale qui se trouvaient en lui se sont adjoints le masculin et le féminin de la nature humaine pour manifester en lui la forme de l'Esprit et de l'Âme [...]. Le premier individu de l'espèce dans lequel se manifesta la forme de l'Intellect, c'est Adam, et le premier individu dans lequel se manifesta la forme de l'Âme, c'est Ève, qui fut créée de lui. De leur mariage naquit leur descendance à l'image de la naissance des êtres générés [de l'union] de l'Esprit et de l'Âme. Par suite se manifesta en tout individu humain la forme de l'esprit et de l'âme. De leur [union] naquit le cœur qui est le secret ou l'intime de l'esprit et de l'âme, et celui qui les rassemble: "Il a fait confluer les deux mers pour qu'elles se rencontrent; mais elles ne dépassent pas une barrière située entre elles" (Cor. 55:19-20).⁴⁸

Dans un résumé où l'Intellect premier est à nouveau identifié à l'Esprit suprême, nous lisons:

Selon la réalisation spirituelle (*'inda al-taḥqīq*), l'univers entier fut créé de trois êtres: l'Esprit suprême, premier lieu de manifestation du Réel [Dieu] et première détermination de

⁴⁷ On trouve ce concept du "cercle de l'existence" dans l'école d'Ibn 'Arabī: voir Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (m. 673/1274-5), *I'ḡāz al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, ed. Ğ. Āṣṭiyānī, Intiṣārāt-i daftar-i tablīgāt-i islāmī, Qumm 1381 h.š./2002-3, pp. 11 et 161. On le trouve aussi chez le philosophe Miskawayh (m. 421/1030), *Tabḏīb al-ablāq wa taḥbīr al-a'rāq*, ed. H. Tamīm, Intiṣārāt-i Zāhidī, Qumm 1393 h.š./2014-5, pp. 78-9. Voir la trad. de M. Arkoun dans Miskawayh, *Traité d'éthique*, Institut français de Damas, Dimashq 1969, pp. 112-3 et n. 3, qui le pense issu des cosmogonies grecques et orientales et en reproduit le schéma d'après le Pseudo-Maḡrīṭī.

⁴⁸ Āmulī, *Naṣṣ al-nuṣṣ* (cité *supra*, n. 6), pp.1045-7 Bīdārfa; d'après al-Kāṣānī, *Kaṣf al-wuḡūb al-ḡarr* (cité *supra*, n. 26), pp. 64-5.

l'existence; l'Âme universelle procédant de l'Esprit, deuxième lieu de manifestation et deuxième rang de l'existence; la Nature universelle procédant de l'Esprit par l'intermédiaire de l'Âme, troisième lieu de manifestation et troisième rang de l'existence. L'Esprit suprême occupe le rang d'Adam, l'Âme universelle celui d'Ève, et la Nature celui de la descendance procédant des deux.⁴⁹

Ailleurs le rapprochement entre le vocabulaire de la *falsafa* et le texte coranique, typique de l'exégèse philosophique du Livre saint, est encore plus étroit:

L'Agent réellement influent, absolument éternel et souverain, est le Réel [Dieu]. Le sujet réellement récepteur, le patient universel et absolu, est l'univers (*'alam*), désignant "ce qui est à part Dieu".⁵⁰ Le premier est aussi désigné comme "le Nécessaire", "l'Éternel", "le Réel", le second comme "le possible", "le nouveau", "le créé". C'est en vertu de cet Agent et de ce récepteur que toute l'existence advient par ordre, comme le dit le Très-Haut: "Nous avons créé un couple de chaque chose" (Cor. 51:49). Ceci suivant la voie de la synthèse. Suivant la voie de l'analyse, le premier acte procédant du premier Agent est l'Intellect premier qui est le deuxième agent. L'Âme universelle qui en procède est passive, elle est le deuxième récepteur. L'Intellect, par convention, est [désigné comme] un Adam réel et un grand homme universel. L'Âme, par convention, est [désignée comme] une Ève réelle et un réceptacle universel. Tout ce qui vient après ces deux substances procède d'elles d'après Sa parole: "Nūn. Par le Calame et par ce qu'ils écrivent" (Cor. 68:1). En effet, le nūn est l'Âme universelle, le Calame est l'Intellect premier et "ce qu'ils écrivent", ce sont tous les êtres générés.⁵¹

À partir de cette identification avec Adam et Ève, les deux premières hypostases ou théophanies reçoivent d'autres noms encore, tirés de *ḥadīṭs* ou de versets coraniques:

Quand Dieu voulut se révéler de la Présence de l'Essence à la Présence des Noms et des Attributs, et de celle-ci à la Présence des êtres générés,⁵² c'est-à-dire l'univers, selon Sa parole "J'étais un Trésor caché et j'aimai à être connu. Alors je créai les créatures afin d'être connu", Il se manifesta en premier lieu sous la forme d'une réalité universelle, d'une définition et d'une détermination par sa forme. C'est la réalité du grand homme appelé Adam [...], je veux dire l'Adam réel [intelligible], non pas l'Adam formel [sensible]. Cette réalité a de nombreux noms selon les points de vue: "la Lumière" d'après le *ḥadīṭ*: "Ce que Dieu créa en premier fut ma [i.e. Muḥammad] lumière"; "l'Intellect" d'après le *ḥadīṭ*: "Ce que Dieu créa en premier fut l'Intellect"; "l'Esprit suprême" d'après le *ḥadīṭ*: "Ce que Dieu créa en premier fut l'Esprit suprême". Après cela, Dieu se manifesta dans la forme d'une autre réalité qui est l'âme de cet homme, appelée l'Ève réelle, créée de sa côte gauche, non de sa côte droite, car sa côte droite est entièrement tournée du côté de Dieu, je veux dire le Réel (*al-ḥaqq*), et non du côté des créatures (*al-ḥalq*) [...]. Cette réalité possède aussi de

⁴⁹ Āmulī, *Naṣṣ al-nuṣūṣ*, p.1206 Bīdārfar.

⁵⁰ Cette définition du monde (*al-'alam*) est courante chez les soufis. Voir 'Alī al-Ġurġānī, *Kitāb al-Tā'rifāt*, éd. G. Flügel, Leipzig 1845, réimpr. Librairie du Liban, Bayrūt 2000, p. 149.

⁵¹ Āmulī, *Naṣṣ al-nuṣūṣ*, p.1381 Bīdārfar.

⁵² Cette version du système est empruntée à 'Abd al-Razzāq al-Qāṣānī (m. entre 730-6/1329-35), *Šarḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*, éd. s.n., Intiṣārāt-i Bīdār, Qumm 1370 h.s./1991-2, p. 134.

nombreux noms: “l’Âme universelle”, “la Table gardée” (*al-lawḥ al-mahfūz*) (Cor. 85:22), “le Livre explicite” (*al-kitāb al-mubīn*) (Cor. 5:110; 6:59), etc. Puis, par l’intermédiaire de ces deux réalités, Il se manifesta sous la forme de tous les êtres [...]: les intellects, les âmes, les cieus, les corps, les éléments et les êtres engendrés.⁵³

La succession et l’articulation de trois “Présences” (*ḥaḍarāt*) de l’Essence divine, des Noms et des Attributs divins et des êtres générés, sont empruntées aux commentateurs d’Ibn ‘Arabī.⁵⁴ Parmi les *ḥadīths*, le premier, un *ḥadīth qudsī* – rapport é du Prophète mais prononcé par Dieu – est particulièrement affecté des soufis de la même école, qui y trouvent l’une des bases de la conception de la création comme théophanie; les suivants, de nature cosmogonique, sont souvent cités par les penseurs shī‘ites identifiant la première création, l’Intellect ou la Lumière, à une Lumière divine réunissant les personnes de Muḥammad et de ‘Alī.⁵⁵

Autres correspondances coraniques

Āmulī établit d’autres correspondances entre l’Intellect premier et l’Âme universelle et des couples de symboles coraniques ou dérivés du Coran: le “Calame” (*qalam*) et la “Table gardée” (*al-lawḥ al-mahfūz*), la “Mère du Livre” (*umm al-kitāb*) et le “Livre explicite” (*al-kitāb al-mubīn*), la “Table du Décret” (*lawḥ al-qaḍā*) et la “Table de la Détermination” (*lawḥ al-qadar*). Déjà mentionnés plus haut, le Décret (*al-qaḍā*) et la Détermination (*al-qadar*) sont des termes coraniques désignant respectivement, pour la plupart des commentateurs mystiques et philosophes, l’instauration éternelle des universaux et la détermination progressive des événements;⁵⁶ quant à leur attribution à deux Tables, elle n’est pas coranique et doit provenir des sources de notre auteur. Dans ce modèle, chaque couple équivalent à celui de l’Intellect premier et de l’Âme universelle recouvre la même distinction entre la synthèse indifférenciée (*iğmāl*) des hypostases ou théophanies, qui est le point de vue de l’Unité réelle et cachée (*bāṭin*), et l’analyse différenciée (*tafṣīl*) des existants particuliers, point de vue de la multiplicité relative et apparente (*zāhir*). Une distinction mobilisée notamment dans l’exégèse des versets 13: 39 et 17: 58:

L’Intellect et l’Âme sont les deux Mères du Livre d’après Sa parole: “Dieu efface ou confirme ce qu’Il veut. La Mère du Livre se trouve auprès de lui” (13:39) et Sa parole: “Voilà ce qui est écrit dans le Livre” (17:58). [...] L’Intellect premier et l’Âme universelle sont les deux formes, synthétique et analytique, du Livre. L’Intellect premier est le Livre synthétique universel par la confirmation (*tubūt*) des choses qui sont en lui sur un mode indifférencié (*iğmālān*).

⁵³ Āmulī, *Ġāmi‘* (cité *supra*, n. 3), pp. 144-5.

⁵⁴ Voir là-dessus W.C. Chittick, “The Five Divine Presences. From al-Qūnawī to al-Qayṣarī”, *Muslim World* 72 (1982), pp. 107-28; M. Terrier, “Sufi Hierarchies of the Worlds or Levels of Existence: *Mulk*, *Malakūt*, *Jabarūt*, and Related Concepts”, in A. Knysh – C. Lange (eds.), *Handbook of Sufi Studies*. Vol. 2: *Sufi Cosmology*, Brill, Leiden 2022, à paraître.

⁵⁵ Voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shī‘isme originel. Aux sources de l’ésotérisme en islam*, Verdier, Lagrasse 2007, pp. 74-91.

⁵⁶ Voir Jambet, *Le gouvernement divin* (cité *supra*, n. 10), pp. 27-9, pour l’analyse de ce “modèle cosmopolitique” chez Mullā Ṣadrā.

L'Âme universelle est le Livre analytique particulier par la confirmation des choses qui sont en elle sur un mode différencié (*tafšīlan*).⁵⁷

La même distinction est appliquée à la composition du Coran et au statut de sa première sourate, "l'Ouvrante" (*al-fātiḥa*), selon la correspondance entre le Livre cosmique et le Livre coranique:

L'Intellect premier est posé dans l'être comme la Fātiḥa, en tant qu'il exprime la confirmation de toutes choses sur un mode synthétique indifférencié; l'Âme universelle est posée dans l'être comme toutes les autres sourates dans le Coran, en tant qu'elle exprime la confirmation de toutes choses sur un mode analytique différencié. Réciproquement, la Fātiḥa est posée dans le Coran comme l'Intellect premier et la Table du Décret [le sont] dans l'être, et [les autres sourates] sont par rapport à elle comme l'Âme universelle et la Table de la Détermination, selon que le Coran est pris sur le mode analytique différencié ou synthétique indifférencié.⁵⁸

Le même système est appliqué à l'exégèse d'autres versets encore:

La signification de "la Mère du Livre", c'est le Livre synthétique universel des objets connus de Dieu, la Présence de la Science divine (*al-ḥaḍra al-'ilmīyya*) désignée par l'Intellect premier, évoquée dans Sa parole: "Dieu efface ou confirme ce qu'Il veut. La Mère du Livre se trouve auprès de lui" (Cor. 13:39). Selon l'accord unanime des hommes de réalisation spirituelle, c'est une indication de l'Intellect premier et des objets de science confirmés en lui sur un mode indifférencié. De même, "le Livre explicite" et "la Table gardée" sont des expressions du Livre analytique particulier des objets connus de Dieu dans la même Présence de la Science divine, désignée par l'Âme universelle qui est le substrat des inscriptions de ces sciences synthétiques, d'après Sa Parole: "Rien de vert ou de desséché qui ne soit mentionné dans le Livre explicite" (Cor. 6:59) et Sa parole: "Ceci est, au contraire, un Coran glorieux écrit sur une Table gardée" (Cor. 85:21-22). Le verset "Nūn. Par le Calame et par ce qu'ils écrivent" (Cor. 68:1) est une indication de ces deux substances, des sciences et des connaissances qui sont en leur Présence, car l'Intellect premier est "le Calame" qui effuse les sciences et les connaissances sur l'Âme universelle, désignée par "Nūn" et "la Table gardée", sur un mode analytique différencié (*tafšīlī*), bien qu'il les ait reçues de Dieu sur un mode synthétique indifférencié (*iğmālī*). L'Âme effuse à son tour sur ce qui est inférieur à elle en fonction de la réceptivité de cela. Rien n'advient dans l'existence selon la forme sensible et la réalité intelligible, qui ne soit d'abord confirmé dans ces deux [substances].⁵⁹

Āmulī revient d'ailleurs sur le livre des *Fuṣūṣ al-ḥikam* qu'Ibn 'Arabī dit avoir reçu du Prophète pour identifier à nouveau les trois premières hypostases émanées de Dieu (l'Un) à trois Livres mentionnés dans le Coran:

Le livre (*kitāb*) peut exister sous l'aspect de la forme sensible [...] ou désigner son propre contenu. Le *šayḥ* l'a nommé "livre" au propre ou au figuré, car le livre ne signifie rien

⁵⁷ Āmulī, *Muḥīṭ* (cité *supra*, n. 6), II, p. 20.

⁵⁸ *Ibid.*, V, p. 51

⁵⁹ Āmulī, *Naṣṣ al-nuṣūṣ*, p. 1189 Bīdārfar.

d'autre que ce qu'il contient de significations. Qu'il l'ait reçu par la voie de la projection (*ilqā'*) et de l'effusion (*ifāda*), c'est ce que montre le fait que Dieu appela l'Intellect premier "le Calame", "le Livre", "la Mère du Livre", car les sciences qui parviennent de Dieu à l'Intellect premier lui parviennent par la voie de l'effusion et de la projection, comme aussi par la voie de la révélation et de l'inspiration. C'est aussi [ce que montre] le fait que Dieu appela l'Âme universelle "le Livre explicite" (Cor. 6:59), "la Table gardée" (Cor. 85:21-22), car les sciences effusent aussi sur elle de l'Intellect premier, et [en dernière instance] de Dieu par l'intermédiaire de l'Intellect premier. C'est aussi [ce que montre] le fait que Dieu appela le Corps absolu sur lequel sont inscrites les formes des êtres générés, ou la Matière (*hayūlā*) remplie de formes et de figures, "un Livre écrit sur un parchemin déployé (*kitāb maṣṭūr*)" (Cor. 52:2-3).⁶⁰

La révélation, l'inspiration et l'effusion, que l'on a vu plus haut distinguées et hiérarchisées, sont ici identifiées, ce qui abolit implicitement l'écart entre le Prophète, l'Imam et le mystique ou le gnostique, soit aussi entre le Coran, les livres d'Ibn 'Arabī et ceux de Āmulī. En outre, dans ce passage, les concepts philosophiques (l'Âme universelle, l'Intellect premier, la Matière prime) n'apparaissent pas comme des traductions ou explications des symboles coraniques mais bien comme les archétypes idéaux de ces symboles dans la science de Dieu. Āmulī n'est pas loin d'adopter ici la conception des *falāsifa* al-Fārābī, Ibn Sīnā et Ibn Ruṣd, selon laquelle la Révélation est l'expression symbolique ou imagée, sensible et accessible à tous, de vérités intelligibles qui, en tant que telles, sont réservées à l'élite.⁶¹

La traduction des concepts néoplatoniciens en symboles coraniques, opération attribuée à Dieu lui-même, fait l'objet d'une justification également philosophique:

La raison pour laquelle l'Intellect premier, ou le Tout miséricorde, ou Gabriel, ou le Calife, fut appelé "le Calame", est qu'il est semblable à [l'instrument] du calame dans l'effusion (*ifāda*) des sciences et des réalités véritables sur les tables des âmes et les feuillets des cœurs, en particulier sur l'Âme universelle qui est comme la Table en face de lui. C'est aussi pour cette raison que l'Âme universelle est appelée "la Table [gardée]", car la première effusion (*fayḍ*) procédant du Calame, ou descendant de Sa Présence, ne s'inscrit et ne se configure qu'en elle et sur elle, avant de parvenir à d'autres.⁶²

Ailleurs, il donne l'explication suivante: l'Intellect correspond à la "Mère du Livre" "pour son enveloppement des choses sur un mode synthétique indifférencié"; l'Âme correspond au "Livre explicite" "pour sa manifestation des choses sur un mode analytique différencié"; enfin, "la Présence de l'Âme imprimée dans le Corps universel, en tant qu'elle est liée aux choses qui adviennent (*al-ḥawādit*)", est identifiée au "Livre de l'effacement et de la confirmation" (*kitāb al-maḥw wa-l-ibtāt*), d'après Coran 13:39: "Dieu efface ou confirme ce qu'Il veut...".

⁶⁰ Āmulī, *Naṣṣ al-nuṣūṣ*, p. 972 Bīdārfar.

⁶¹ Voir notamment là-dessus O. Lizzini, introduction à Avicenne (?), *Épître sur les prophéties*, texte ar. O. Lizzini, trad. fr. J.-B. Brenet, Vrin, Paris 2018, pp. 24-68. On retrouve une conception approchante chez Averroès, *Discours décisif* (*Faṣl al-maqāl*), texte ar. et trad. fr. M. Geoffroy, Gallimard, Paris 1996, pp. 140-1, comme chez Ibn Ṭufayl, *Ḥayy Ibn Yaḳzān*, ed. A.N. Nādir, Dār al-maṣriq, Bayrūt 2001, pp. 92-4; trad. fr. L. Gauthier, *L'Éveillé*, Libretto, Paris 2017, pp. 103-4.

⁶² Āmulī, *Ġāmi'* (cité *supra*, n. 3), pp. 565-6.

À ces trois Livres s'ajoute, pour les englober, l'Homme parfait ou universel. Cette dernière notion est également définie en termes philosophiques, mais sous l'autorité du premier imam šī'ite:

L'Homme parfait est le Livre rassemblant ces Livres en tant qu'il est l'exemplaire (*nusha*) du macrocosme, comme le déclara le sage divin (*al-‘arīf al-rabbānī*), le Prince des croyants ‘Alī b. Abī Ṭālib:

“Ton remède est en toi et tu ne comprends pas, ton mal vient de toi et tu ne le vois pas
Tu prétends n’être qu’un petit corps quand le grand monde est enveloppé en toi
Car tu es le Livre explicite qui manifeste par ses lettres tout ce qui est scellé”.⁶³

L'Homme parfait, par son intellect, est un monde intellectif appelé “la Mère du Livre”; par son cœur, il est le “Livre de la Table gardée”; et par son âme, il est “le Livre de l’effacement et de la confirmation”.⁶⁴

Le thème de l'Homme parfait se retrouve dans l'interprétation d'un verset coranique ayant déjà fait l'objet d'exégèses néoplatonisantes chez Ibn Sīnā (du moins dans un écrit qui lui est attribué) et al-Ġazālī:⁶⁵ le “verset de la lumière” (Cor. 24:35): “Dieu est la lumière des cieus et de la terre! Sa lumière est comparable à une niche où se trouve une lampe. La lampe est dans un verre; le verre est semblable à une étoile brillante. Cette lampe est allumée à un arbre béni: l'olivier qui ne provient ni de l'Orient, ni de l'Occident, et dont l'huile est près d'éclairer sans que le feu la touche”. Ḥaydar Āmulī avance cette interprétation dans son *Ġāmi‘ al-asrār*:

Tu peux exprimer les [trois] rangs du monde des corps, des esprits et des entités séparées (*muğarradāt*) par les mondes du *Mulk*, du *Malakūt* et du *Ġabarūt*, ou par les Présences de la Souveraineté (*al-ḥaḍra al-rubūbiyya*), de la Dêité (*al-ilāhiyya*) et de l'Unité absolue (*al-aḥadiyya*), ou par les mondes de l'exotérique (*al-zāhir*), de l'ésotérique (*al-bāṭin*) et de l'ésotérique de l'ésotérique (*bāṭin al-bāṭin*) [...].⁶⁶ On peut expliquer la totalité comme étant “le grand homme”, en tant qu'il est un macrocosme rassemblant tous ces rangs. “La niche” est une expression pour son corps qui est [...] le Corps universel, “le verre” pour son cœur qui est l'Âme universelle, “la lampe” pour son esprit qui est l'Esprit suprême, et “l'arbre” pour la totalité de cela, car elle est comme l'arbre chargé de toutes ses branches, ses feuilles, ses fleurs, et tout ce qui est de même forme comme les intellects, les âmes, les corps, les

⁶³ Vers extraits du *Dīwān* attribué à ‘Alī ibn Abī Ṭālib, reconnu comme largement apocryphe mais souvent cité et commenté. Pour ces vers, voir Mīr Ḥusayn Maybudī, *Šarḥ-e Dīwān-e mansūb beh Amīr al-mu‘minīn ‘Alī b. Abī Ṭālib*, ed. H. Raḥmānī – I. Aškīšīrīn, Mīrāt-i maktūb, Tehrān 1390 h.š./2011, pp. 456 et 458. Ils sont systématiquement cités par les philosophes šī'ites soutenant la correspondance de l'homme-microcosme et du macrocosme. Voir là-dessus M. Terrier, “La présence de ‘Alī dans la philosophie islamique”, in M.A. Amir-Moezzi, *Alī, le secret bien gardé. Figures du premier Guide en spiritualité shī'ite*, CNRS-Éditions, Paris 2020, *Annexe 2*, pp. 353-85, ici p. 375.

⁶⁴ Āmulī, *Muḥīṭ* (cité *supra*, n. 6), II, pp. 30-1.

⁶⁵ Avicenne (?), *Épître sur les prophéties* (cité *supra*, n. 61), pp. 98-104; al-Ġazālī, *Miškāt al-anwār*, ed. S.N. Ṭabāṭabā‘ī, Intiṣārāt-i Mawlā, Tehrān 1389 h.š./2010-1, trad. fr. R. Deladrière, *Le Tabernacles des Lumières*, Éditions du Seuil, Paris 1981.

⁶⁶ Les mondes du *Mulk*, du *Malakūt* et du *Ġabarūt* appartiennent à la cosmologie métaphysique des philosophes et des soufis, en particulier chez al-Ġazālī. Les trois Présences sont ici empruntées à ‘Abd al-Razzāq al-Qāṣānī. Voir là-dessus Terrier, “Sufi hierarchies of the worlds or levels of existence” (cité *supra*, n. 54). La dernière triade est typique de la vision duelle dans la gnose šī'ite de Āmulī.

éléments, les natures et les trois [espèces d']êtres engendrés. La preuve que la Lumière de l'être est l'arbre évoqué [dans ce verset], et que cet arbre n'est ni de l'Orient ni de l'Occident du monde, est que la racine de cet arbre est l'Âme unique dont l'univers fut créé et qui est appelée Adam. Or cette Âme n'est ni de l'Orient, qui est le monde des purs esprits, ni de l'Occident, qui est le monde des seuls corps, car [tous les esprits et les corps] procèdent d'elle. Et l'arbre est composé de tout cela.⁶⁷

C'est encore en un sens philosophique et d'après un schème néoplatonicien que Ḥaydar Āmulī interprète les versets du Coran relatifs à la Résurrection (*qiyāma*). Il se fonde ici sur une triple distinction: 1) entre une résurrection mineure et une résurrection majeure, 2) entre une résurrection formelle ou sensible (*ṣūrī*) et une résurrection intelligible (*ma'navī*), et 3) entre une résurrection cosmique (dans le monde des horizons) et une résurrection psychique (dans le monde des âmes):

La Résurrection mineure intelligible dans le monde des horizons signifie le Retour (*ruḡū'*) des âmes particulières à l'Âme universelle sur le mode de la conversion (*tawaḡḡuh*) et de l'ascension (*urūḡ*), comme l'indiquent les versets: "Ô toi, âme apaisée! Retourne vers ton Seigneur, satisfaite et agréée. Entre donc avec mes serviteurs, entre dans Mon Paradis!" (Cor. 89:27-30), et "lorsque les âmes seront regroupées" (Cor. 81:7). Le regroupement des âmes est la conjonction des âmes partielles à l'Âme universelle dont elles ont procédé comme Ève a procédé d'Adam, selon la parole du Très-Haut: "Ô vous les hommes! Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'une seule âme, puis, de celle-ci, Il a créé son épouse et Il a fait naître de ce couple un grand nombre d'hommes et de femmes" (Cor. 4:1).⁶⁸

Conséquences gnoséologiques, prophétologiques et imamologiques

Ḥaydar Āmulī tire de ce système des conséquences intéressantes son activité spirituelle, mais aussi sa foi religieuse, dans les domaines de la gnoséologie, de la prophétologie et de l'imamologie. C'est là que sa pensée devient proprement shī'ite sans rompre avec cet héritage néoplatonicien sous-jacent. Ce développement apparaît d'abord dans la citation d'une épître attribuée à al-Ġazālī, théologien et mystique pourtant d'obédience sunnite, tout comme Ibn 'Arabī. Cette *Épître sur la science émanée de Dieu (Fī l-'ilm al-ladunī)*, intitulée d'après le verset coranique 18:65: "Nous [lui] avons conféré une Science émanant de nous", est elle-même d'inspiration fortement néoplatonicienne et son authenticité a été mise en doute.⁶⁹ Notre auteur la tient au contraire pour recelant l'enseignement ésotérique véritable d'al-Ġazālī et la cite allègrement dans ses œuvres. Il y retrouve ici non seulement le couple de l'Intellect premier et de l'Âme universelle, mais aussi la distinction hiérarchique entre révélation et inspiration:

Au sujet de la révélation (*wahy*), de l'inspiration (*ilhām*) et du produit des deux appelé dévoilement (*kašf*), [al-Ġazālī] dit: "[Cette] voie de l'enseignement divin a deux aspects. Le premier est la projection de la révélation (*ilqā' al-wahy*): l'âme qui a perfectionné son

⁶⁷ Āmulī, *Ġāmi'* (cité *supra*, n. 3), p. 269.

⁶⁸ Āmulī, *Muḥīṭ* (cité *supra*, n. 6), III, p. 351.

⁶⁹ Voir M. Watt, "The Authenticity of Works Attributed to al-Ghazālī", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1/2 (1952), pp. 24-45, en part. pp. 33-4.

essence tourne sa face vers le Créateur [...] et Dieu se tourne entièrement vers elle. De l'Intellect premier est pris un Calame et de l'Âme universelle, une Table où sont inscrites les sciences spécifiques à elle. L'Intellect universel est comme le professeur, l'Âme universelle comme l'élève, et toutes les sciences adviennent ainsi à cette Âme. Le second aspect est l'inspiration. Elle est l'information (*inba'*) de l'âme particulière par l'Âme universelle, en fonction de la pureté et de la réceptivité de celle-là. La révélation est un effet de l'Effusion de Dieu (*ḥayd allāh*) et l'inspiration est un effet de la révélation. La science produite par révélation est appelée science prophétique divine, la science produite par inspiration est appelée science émanée et dévoilée (*laduniyyan wa kašfiyyan*).⁷⁰

Ailleurs, Āmulī rattache plus fermement cette conception au système conceptuel néoplatonicien et à la lettre du Coran, tout en se réclamant du seul soufisme:

Sache que les sciences propres aux soufis appelés “les hommes de Dieu et son élite” (*ahl allāh wa ḥāṣṣatuhu*) leur adviennent de Dieu par dévoilement spirituel et héritage réel, sans acquisition ni instruction auprès d'un autre. Ces sciences leur parviennent tantôt de Dieu sans intermédiaire, d'après Son dire: “Nous [lui] avons conféré une Science émanant de nous” (Cor. 18:65), et cet autre: “Le Miséricordieux a fait connaître le Coran. Il a créé l'homme; il lui a appris à s'exprimer” (Cor. 55:1-4); tantôt par l'intermédiaire de l'Intellect universel et de l'Âme universelle, d'après Son dire: “Lis! Au nom de ton Seigneur qui a créé! Il a créé l'homme d'un caillot de sang. Lis!... Car ton Seigneur est le Très-Généreux qui a instruit l'homme au moyen du calame, et lui a enseigné ce qu'il ignorait” (Cor. 96:1-5). Ce qui est signifié par “le Calame”, c'est l'Intellect premier, d'après son dire: “Ce que Dieu créa en premier fut le Calame” [*ḥadīṭ*]; on peut l'appeler le Calame suprême, d'après Son dire: “Nūn. Par le Calame et par ce qu'ils écrivent” (Cor. 68:1). Le nūn désigne l'Âme universelle; le Calame, l'Intellect premier; et “ce qu'ils écrivent”, ce qui est écrit dans les cœurs des fidèles par l'Intellect premier et l'Âme universelle, depuis le monde du Mystère (*‘ālam al-ḡayb*), en vertu de la parenté avec l'Adam réel, leur père, aussi désigné comme la réalité du grand homme et l'Intellect précédemment évoqué.⁷¹

Ḥaydar Āmulī, en néoplatonicien qui s'ignore, oppose cette connaissance spirituelle et inspirée à la *falsafa* grecque ou arabe qu'il juge confinée à la rationalité discursive et impropre à saisir les réalités véritables.⁷² Et en šī'ite revendiqué, il attribue ces sciences “émanées de Dieu” au Prophète et à l'Imam selon une certaine division hiérarchique:

La sagesse descendue sur les cœurs des parfaits est la sagesse de la gustation, de la contemplation et du dévoilement spirituels (*al-ḥikma al-dawqiyya al-šubūdiyya al-kašfiyya*), effusant sur eux par une théophanie particulière et une effusion universelle (*taḡalli ḥāṣṣ wa ḥayd ‘amm*), avec ou sans cause et intermédiaire, depuis les Intellects et les Âmes immatérielles séparées, désignés tour à tour par “l'ange”, “l'Esprit saint” ou “Gabriel”, car l'effusion venant de Dieu, dans l'ordre hiérarchique, arrive d'abord à l'Intellect premier, puis à l'Âme universelle, puis à la Nature, puis au Corps universel, puis aux cieus, puis aux

⁷⁰ Āmulī, *Ġāmi'*, p. 449.

⁷¹ Āmulī, *Naṣṣ al-nuṣūṣ*, pp. 491-2 Corbin-Yahia, 788 Bīdārḥar.

⁷² *Ibid.*, pp. 478-91 Corbin-Yahia, 769-86 Bīdārḥar.

éléments, puis aux êtres engendrés, puis à l'homme. Quiconque voit se manifester à lui en acte cette effusion venant de Dieu est un sage parfait et un homme de réalisation spirituelle, tandis que celui à qui cette effusion ne se manifeste pas en acte mais demeure en puissance est un ignorant, un misérable et un imparfait. D'après le dire du Prophète: "La science est une lumière que Dieu projette dans les cœurs de Ses amis, par laquelle Il contemple tout ce qui de Lui est caché". Entre le cœur du Prophète parfait et l'Intellect premier, les obstacles se lèvent et la correspondance véritable, comme celle de la forme et du miroir, s'accomplit [...]. L'effusion lui parvient d'un coup et il devient savant de toutes choses en un temps minime, d'après son dire: "Les sciences des premiers et des derniers m'ont été enseignées durant la nuit de l'ascension céleste". De même, entre le cœur de l'Ami de Dieu [l'Imam] et l'Âme universelle, les obstacles se lèvent, l'effusion lui parvient d'un coup et il devient savant en un temps minime. C'est pourquoi 'Alī, après un dévoilement complet causé par cette lumière projetée dans son cœur, déclara: "Si le voile était levé, ma certitude n'en serait pas augmentée (*law kušifa al-ğiṭā' mā uzdadtu yaqīnan*)".⁷³

Ḥaydar Āmulī reprend également d'Ibn 'Arabī la vue selon laquelle chaque prophète est la théophanie d'un Nom divin particulier, sauf le prophète Muḥammad qui est la théophanie de l'ensemble des Noms ou du Nom suprême Allāh. La position du Prophète Muḥammad par rapport aux autres prophètes est ainsi analogue à la position de l'homme par rapport aux autres espèces créées: alors que les animaux, les anges ou les démons, sont les lieux de manifestation de certains Noms divins en particulier, l'homme est le lieu de manifestation (la théophanie) de tous les Noms de Beauté et de Majesté divines; ce qui nous reconduit à l'idée de l'Homme parfait ou universel.⁷⁴ Dans le texte suivant donné pour exemple, la notion d'"Esprit suprême" revient en lieu et place de celle d'"Intellect premier" sans que rien ne soit changé au système. Et s'il n'est question explicitement que du prophète, les imams font subtilement leur réapparition à la faveur d'un *ḥadīṭ* allusif:

Sache que la prophétie, d'après les hommes de réalisation spirituelle, a le sens de l'information (*inbā'*). L'annonciation réelle, essentielle et première, n'appartient qu'à l'Esprit suprême que Dieu a envoyé à l'Âme universelle en premier, puis à l'âme particulière en deuxième, pour les informer, par sa langue intelligible, sur l'Essence absolument une, Ses attributs éternels, les Noms divins, les décrets [divins] et les volontés [divines] [...]. Tout prophète, d'Adam à Muḥammad, est un lieu de manifestation de la prophétie de l'Esprit suprême. Sa prophétie essentielle est permanente, celle de ses lieux de manifestation est accidentelle et interrompue, à l'exception de la prophétie de Muḥammad qui est permanente et ininterrompue. Ceci, car sa réalité [de Muḥammad] est la réalité de l'Esprit suprême, sa forme est la forme de celui-ci, dans laquelle se manifeste la Réalité [unique] dans tous Ses Noms et Attributs. Tous les autres prophètes sont ses lieux de manifestation en vertu de certains Noms et Attributs. L'Envoyé de Dieu [Muḥammad] précéda donc (*sābiqan*) tous les autres prophètes du point de vue de la réalité véritable et leur succéda (*muta'abhiran*)

⁷³ *Ibid.*, pp. 940-1 Bīdārfar; ce *ḥadīṭ* de l'imam 'Alī est cité par de nombreux gnostiques et philosophes šī'ites.

⁷⁴ Āmulī, *Ġāmi'*, pp. 134-6. Voir M. Terrier, "Noms divins et hommes divins dans la gnose šī'ite imāmite (VIII^e/XIV^e – XI^e/XVII^e siècles)", *Revue de Théologie et de Philosophie* 150 (2018), pp. 335-56, en part. pp. 348-50.

du point de vue de la forme extérieure, ainsi qu'il le dit: "Nous sommes les derniers et les prédécesseurs".⁷⁵

Finalement, ce sont la prophétologie et l'imamologie šī'ites elles-mêmes qui se reformulent ontologiquement dans un système émanationniste. Pour expliquer la doctrine traditionnelle faisant de la prophétie la révélation initiale et générale (synthétique), de l'imamat son herméneutique continue et détaillée (analytique), le Prophète se voit identifié à l'Intellect premier, l'Imam à l'Âme universelle, et tous deux à des degrés de l'homme parfait:

Selon la réalisation spirituelle, le Prophète absolu est aux prophètes déterminés ce que l'Intellect premier est aux intellects partiels qui sont les nôtres dans ce monde. Nous ne recevons rien des jugements de l'intellect sans l'assistance de l'Intellect universel. De même, l'Ami [de Dieu] ou le Saint absolu est aux amis [de Dieu] déterminés ce que l'Âme universelle est aux âmes partielles qui sont en nous dans ce monde, et nous ne recevons rien des jugements de l'âme sans l'assistance de l'Âme universelle.⁷⁶

Selon la réalisation spirituelle, le Tout miséricorde n'est autre que Muhammad et sa réalité rassemblant la totalité, désignée comme "le sceau des prophètes", tout comme le Miséricordieux n'est autre, formellement, que le sceau des amis de Dieu qui est au rang de l'Âme universelle. Le Tout miséricorde occupe le rang de l'Intellect premier, le Miséricordieux celui de l'Âme universelle. C'est pourquoi les prophètes et les envoyés retournent tous à la Présence de l'Intellect premier, tandis que les amis de Dieu [les imams] et les parfaits retournent tous à la Présence de l'Âme universelle. Le sceau des prophètes n'est autre que Muhammad, le sceau des amis de Dieu n'est autre que 'Alī. Celui qui doute de cela doute à la fois de la raison, de la tradition et du dévoilement (*al-‘aql wa-l-naql wa-l-kašf*), c'est-à-dire de Dieu, du Prophète et de l'Ami [de Dieu]; un tel homme n'est ni intelligent ni musulman.⁷⁷

Dans ces passages, l'articulation théorique du šī'isme imamite, du soufisme et de la philosophie est particulièrement élaborée. La doctrine imamite traditionnelle de la succession des prophètes et des imams – auxquels Āmulī ajoute implicitement les saints maîtres spirituels du soufisme, dans un geste d'intégration ou de récupération du soufisme au šī'isme – est conçue, en termes néoplatoniciens, comme une procession à partir du premier, suivie d'une conversion ou d'un retour vers le premier, celui-ci étant le sceau, en référence au verset 33:40, "Muḥammad n'est père d'aucun de vos mâles, mais l'Envoyé de Dieu, le Sceau des prophètes". Āmulī corrige, tout en la reprenant, la théorie du sceau de la *walāya* (Amitié divine, sainteté) d'Ibn 'Arabī: alors que celui-ci faisait de Jésus le sceau de la *walāya* universelle et se voyait lui-même comme le sceau de la *walāya* muḥammadienne, Āmulī soutient, en imamite rigoureux, que le sceau de la *walāya* universelle ne peut être que le premier imam, 'Alī b. Abī Ṭālib, comme le sceau de la *walāya* muḥammadienne ne peut être que le douzième imam, le Mahdī.⁷⁸ Plus encore, c'est la doctrine šī'ite fondamentale de l'union originelle, éternelle

⁷⁵ Āmulī, *Muḥīṭ*, III, pp. 248-9, et n. 128 sur les sources de ce *ḥadīṭ* attribué au sixième imam Ġa'far al-Šādiq.

⁷⁶ Āmulī, *Naṣṣ al-nuṣūṣ*, p. 1298 Bīdārfar.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 1307 Bīdārfar.

⁷⁸ Āmulī, *Ġāmi'*, pp. 385, 395-448; *Naṣṣ al-nuṣūṣ*, pp. 167-261 Corbin-Yahia, 244-394 Bīdārfar. Sur cette question, voir H. Corbin dans Āmulī, *La philosophie šī'ite* (cité *supra*, n. 3), introduction, p. 55; Id. dans Āmulī, *Le texte des textes* (cité *supra*, n. 6), introduction, p. 26; Id., *En islam iranien* (cité *supra*, n. 1), cf. index, s.v. "Sceau"; M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī*, Gallimard, Paris 2012²,

et substantielle, du prophète Muḥammad et de l'imam 'Alī, entre eux et avec Dieu, qui est homologuée à – et philosophiquement expliquée par – la procession de l'Intellect et de l'Âme à partir de l'Un. Le système néoplatonicien vient ainsi fournir une intelligibilité conceptuelle à des données de la tradition ésotérique originelle, non rationnelle et préphilosophique, du šī'isme imamite.⁷⁹

En somme, l'accord de la raison, de la tradition et du dévoilement spirituel revendiqué par Ḥaydar Āmulī dans le dernier extrait, et qu'il homologue à la triple profession de foi šī'ite (Dieu, le Prophète et l'Imam), apparaît tout aussi bien comme l'accord de la philosophie néoplatonicienne avec les Écritures saintes du šī'isme (le Coran et le *Ḥadīṭ* des Imams), accord établi ou découvert par sa propre inspiration. Sous la figure d'un penseur se réclamant essentiellement du šī'isme et du soufisme, mais encore critique de la philosophie hellénistique (*falsafa*), peut donc se révéler un néoplatonicien à la lettre et dans l'esprit. À la lettre, dans son usage systématique des concepts d'effusion, de procession, d'Intellect premier et d'Âme universelle. Et dans l'esprit, par son effort constant d'harmonisation ou de *symphōnia* entre les différentes voies et voix de la vérité.

pp. 145-6 et index, s.v. "Amolī (Ḥaydar)".

⁷⁹ Sur cette "tradition ésotérique originelle non rationnelle", voir Amir-Moezzi, *Le Guide divin* (cité *supra*, n. 55), spécialement l'introduction pp. 13-71.