

DIANE STEIGERWALD

L'ORDRE (*AMR*) ET LA CRÉATION (*KHALQ*)
CHEZ SHAHRASTĀNĪ

Abū al-Faḥḥ Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī (479/1086-548/1153) est reconnu le plus souvent comme un théologien musulman et un historien des religions. Nous savons peu de choses de sa vie. Il est né en 479/1086, dans la ville de Shahrastān au Khurasān, où il reçoit une formation dans le *fiqh* et dans le *kalām*.¹ Vers l'âge de trente ans, il poursuit ses études à Baghdād sous des maîtres appartenant à l'école shāfi'ite-ash'arite. Shahrastānī, par ses relations, réussit à gagner le respect des autorités de l'époque et enseigne avec un grand succès à la Niẓāmiyya à Baghdād.² Il acquiert une éducation très raffinée et développe dans la majorité de ses oeuvres une approche philosophique. Il a une très grande ouverture d'esprit ainsi qu'une maîtrise des diverses tendances de son époque. Par rapport aux autres hérésiographes (al-Baghdādī, Ibn Ḥazm, etc.), l'oeuvre de Shahrastānī (*Kitāb al-milal wa al-nihāl*), semble en général beaucoup plus objective et essaie de rapporter fidèlement le fondement de la pensée de chaque *fīraq*.

Les musulmans de cette époque ont des opinions divergentes sur l'identité de Shahrastānī. Ibn Khallikān, dans son dictionnaire biographique (*Wafayāt*), décrit Shahrastānī comme un «théologien ash'arite».³ Ibn Taymiyya nous rapporte que 'allāma al-Ḥillī († 726/1325) le considère comme un adversaire acharné du shī'isme duodécimain alors que lui-même pense que Shahrastānī est «d'une certaine manière, shī'ite et d'une autre manière, ash'arite».⁴ D'autre part, al-Sam'ānī († 562/1167) affirme que Shahrastānī a une vision ismaélienne des choses; dans ses conversations, il ne parle que des philosophes et ne s'intéresse pas à la *sharī'a*.⁵ Shahrastānī a tissé de nombreux contacts avec la *da'wa* ismaélienne.⁶ Il serait initié secrètement à l'ismaélisme par le seigneur Khawārzam. Les récentes études de M. Guy Monnot confirment l'identité ismaélienne de Shahrastānī.⁷ Certains islāmologues avaient déjà anticipé cette thèse.⁸

Il est l'auteur de plusieurs oeuvres. «L'ouvrage le plus célèbre de Shahrastānī est un

remarquable traité d'hérésiographie, *Kitāb al-milal wa al-niḥal*, le *Livre des religions et des sectes*, qui a, depuis longtemps, attiré la curiosité de l'orientalisme et qui fut composé vers 521/1127, à une époque de pleine maturité intellectuelle.⁹ Ce traité élabore inégalement les *firaq* et les autres religions, il traite aussi ceux qui n'ont pas une loi révélée (*shar'*) comme les philosophes. Il est aussi l'auteur d'une oeuvre théologique le *Kitāb nihāyat al-aqdām fī 'ilm al-kalām*, (*Le livre de l'aboutissement du cheminement dans la science du kalām*) qui est complémentaire à ses fameux *Milal*. Dans ce traité, il analyse en profondeur la théologie «orthodoxe» musulmane en exposant les différentes thèses (mu'tazilite, philosophique, shī'ite, dualiste etc...). Grâce à son apport personnel, il élabore des doctrines «qu'il expose selon les conceptions et le vocabulaire qui lui sont propres, au lieu de les restituer dans leur libellé originel».¹⁰ Dans le *Muṣāra'at al-falāsifa* (*La lutte contre les philosophes*), il réfute quelques aspects de la pensée d'Ibn Sīnā († 428/1037), principalement la notion de l'être. La critique de Shahrastānī ne va pas aussi loin que celle d'al-Ghazzālī († 505/1111) qui considère la pensée d'Ibn Sīnā comme entachée d'impiété (*kufr*). Au contraire Shahrastānī s'inspire grandement de la pensée d'Ibn Sīnā qu'il considère comme le meilleur des philosophes.¹¹ Dans les *Mafātīḥ al-asrār wa maṣābīḥ al-abrār* (*Les clefs des mystères et les lampes des serviteurs de Dieu*), Shahrastānī fait une exégèse non traditionnelle du Qur'ān. Il ne se fonde pas uniquement sur les traditions des anciens mais il s'inspire de diverses tendances (philosophique, shī'ite, etc.). Un autre traité, le *Majlis*, écrit cette fois en persan, met en rapport le rôle des anges dans la création avec le rôle des Prophètes dans l'évolution spirituelle de l'âme humaine. Il y développe les concepts de *ta'wīl* et de *tanzīl*. À la fin du traité, il présente un dialogue mystique et ésotérique entre Moïse et Khidr.¹² Dans cet article nous analyserons les notions d'Ordre (*Amr*) et de création (*khalq*) telles qu'elles sont développées dans le *Majlis*, tout en examinant si elles comportent des similitudes avec la conception ismaélienne. L'Ordre (*Amr*) et la création (*khalq*) sont-elles deux notions distinctes chez Shahrastānī? L'Ordre est-il un principe supérieur à la création?

Chez Shahrastānī, l'Ordre (*Amr*) a préséance sur la création (*khalq*). L'Ordre est un Acte *ab aeterno*, en dehors du temps et du monde physique, alors que la création est temporelle et spatiale. Dans son *Majlis*, il écrit:

ایزدرا تعالی خلق است و امر: «الا له الخلق و الامر» آفرینش و فرمان اوراست: «له الخلق ملکاً والامر ملکاً». امر او مصدر خلق اوست؛ خلق او مظهر امر او. خلق او نبود به امر او در وجود آمد؛ امر او نبود به خلق او در ظهور آمد.¹³

La création (*khalq*) et l'Ordre (*Amr*) appartiennent à Dieu l'Exalté (VII: 54): "N'a-t-Il point la création et l'Ordre?" La création (*āfarinīsh*) et l'Ordre (*Farman*) sont à Lui: "La création (*khalq*) Lui appartient comme une propriété (*milk*) et l'Ordre (*Amr*) Lui appartient comme une Autorité royale (*Mulk*). Son Ordre (*Amr*) est l'Origine de sa création (*maṣdar-i khalq*); sa création (*khalq*) est le lieu d'apparition de son Ordre (*maḥzar-i Amr*).¹⁴ Sa création n'existait pas, par son Ordre elle vint à l'existence. Son Ordre n'existait pas [in

concreto], par sa création il se manifesta.

Cette préséance de l'Ordre (*Amr*) sur la création (*khalq*) est aussi une des fondamentales caractéristiques ismaéliennes. Pour les ismaéliens, il y a deux mondes: le '*ālam al-Amr* (le monde de l'Impératif divin) et le '*ālam al-khalq* (le monde créaturel). Le premier monde est composé par les Intelligences. Le second, subordonné au premier, est celui des créatures physiques. Chez Naṣir-i Khusraw († circa 498/1104), la première chose qui est advenue à travers l'Ordre est le monde spirituel ('*ālam al-Amr*), puis il y eut le monde physique ('*ālam al-khalq*).¹⁵ L'Ordre (*Amr*) est décrit, le plus souvent, comme la Volition primordiale de la Déesse (*Deus Absconditus*); l'Ordre est la cause directe de l'Intelligence.¹⁶ Dans son épître intitulée *Tuḥfat al-mustajībīn*, Abū Ya'qūb al-Sijistānī († circa 390/1000) affirme que l'Ordre (*Amr*) est la seule chose qui émerge de la Déesse et il est la source de toute existence. L'Ordre est la première Cause de la création, ou la Cause des causes ('*Ilāt al-'ilāl*).¹⁷

Pour bien saisir le fondement du concept de *Amr*, il est important de saisir les deux termes clés qui jouent un rôle essentiel dans la formulation du *tawḥīd* chez Abū Ya'qūb al-Sijistānī. Ce dernier s'est inspiré du Qur'ān (VII: 54): «N'a-t-Il point la création et l'Ordre?».¹⁸ Le premier terme *makhluqāt*, vient de la même racine que le terme *khalq*, qui signifie que le monde physique fut créé dans le temps et dans l'espace. Alors que le deuxième *mubda'āt*, vient de la même racine que l'*ibdā'*, qui signifie que l'être spirituel fut instauré au-delà du temps et de l'espace. Naṣir al-dīn Ṭūsī († 672/1274), un ismaélien nizarien,¹⁹ dans ses *Taṣawwūrāt* nous explique que l'Ordre (*Amr*) est la source de toute existence; la première création qui apparaît directement sans intermédiaire est l'Intelligence universelle ('*Aql-i kullī*).²⁰

L'opposition entre la création advenue (*muḥdath*) et l'Ordre *Ab aeterno* (*Qadīm*)²¹ est accentuée en mettant en relief les concepts du temps.²² Les théosophes ismaéliens (nizariens et fātimides) s'entendent pour affirmer que le *Mubdī'* instaure (*bada'a*) de toute éternité le *Mubda'* (première Intelligence). Cette idée est reformulée par Shahrastānī à sa manière:

وجود خلایق بامر اوست: «انما امره اذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون». ظهور امر او بخلق اوست: «حتى جاء الحق و ظهر امر الله» اگر قدم و حدوث را قسمت کنی بر خلق و امر، قدم نصیب امر آید که ابدیت و سرمدیت اوراست؛ حدوث نصیب خلق آید که بدایت و نهایت اوراست.²³

L'existence des créatures est due à son Ordre (XXXVI: 82): "Son Ordre, quand Il veut une chose, se réduit uniquement à dire: "Sois!" (KN) et elle est."²⁴ La manifestation de son Ordre est due à sa création (IX: 48): "jusqu'à ce qu'apparût l'Ordre d'Allāh (*Amr Allāh*)". Si tu mets en rapport [le couple de] l'adventicité (*ḥudūth*) et de l'Éternité (*Qidam*) avec [le couple de] la création (*khalq*) et de l'Ordre (*Amr*), l'Éternité appartiendrait à l'Ordre puisqu'il est éternel et perpétuel; l'adventicité appartiendrait à la création puisqu'elle a un commencement et une fin.

De nouveau Shahrastānī oppose les deux concepts initiaux (*Amr* et *khalq*). La multiplicité (*kathrat*) se dévoile à travers la création alors que l'Ordre symbolise, par excellence, l'Unité (*Waḥdat*):

و چون وحدت و کثرت را قسمت کنی بر خلق و امر، وحدت نصیب امر آید که احاطت اوراست، و کثرت نصیب خلق که مقدار و کمیت اوراست: «انا کل شیء خلقناه بقدر و ما امرنا الا واحدة کلمع البصر». امر قدسی صفت یکی کلمات تامات بی نهایت: «و البحر یمد من بعده سبعة ابحر ما نفدت کلمات الله»؛ نه امر او به زمان معدود گشت؛ نه کلمات او به مکان محصور؛ نه گردش زمان امر او را در گردش آورد؛ نه آرامش مکان کلمات او را در آرامش آورد.²⁵

De même si tu mets en relation [le couple] de l'Unité (*Waḥdat*) et de la multiplicité (*kathrat*) avec [le couple] de la création et de l'Ordre, l'Unité appartiendrait à l'Ordre puisqu'il est englobant [en tant qu'Unité]. Et la multiplicité appartiendrait à la création²⁶ puisqu'elle est mesurable et quantifiable (LIV: 49-50): "En vérité, toute chose, nous l'avons créée selon un décret (*qadr*).²⁷ Notre Ordre est seulement un [mot, prompt,] comme un clin d'oeil". Le saint Ordre est l'Attribut de l'Unité [tandis que] les verbes parfaits [sont] infinis (XXXI: 27): "Et si la mer grossie encore de sept autres mers [était de l'encre, calames et encre s'épuiseraient mais] les *Logoi* (*Kalimāt Allāh*) ne s'épuiseraient point". Ni son Ordre ne peut être mesuré par le temps. Ni ses Paroles ne peuvent être enfermées dans un lieu. Ni la rotation du temps n'entraîne son Ordre dans le mouvement. Ni l'immobilité du lieu n'entraîne ses Paroles dans l'immobilité.

On attribue au Calife fāṭimide al-Mu'izz († 365/975) le *ta'wīl* de ce même verset (LIV: 50), selon lequel «Notre Ordre est seulement un» signifie que de la première Unité (*Waḥdat*) provient la multiplicité (*kathrat*) et que cette existence est non temporelle (*bilā zamān*) et appelée *lbdā'*.²⁸

Abū Ya'qūb al-Sijistānī identifie l'instauration (*lbdā'*) avec l'Ordre (*Amr*) et l'Unité (*Waḥdat*). Car «c'est par son Ordre et son Unité que viennent à l'existence les existants, ni d'un existant ni d'une chose». ²⁹ Dans le *Tuḥfat al-mustajībīn*, il ajoute que l'Ordre (*Amr*) a plusieurs Noms dont la Connaissance (*ʿilm*), le *Logos* (*Kalima*) et l'Unité (*Waḥdat*).³⁰ Al-Kirmānī († 412/1021) comme plusieurs autres ismaéliens fāṭimides considère l'Ordre (*Amr*) comme étant identique à la première Intelligence.³¹ Souvent dans l'ismaélisme, la différence entre l'Ordre (*Amr*) et l'Intelligence (*ʿAql*) n'est que conceptuelle. Car en réalité tous deux existent simultanément de toute éternité. Mais au niveau conceptuel l'Ordre reste un Principe supérieur à l'Intelligence. L'Intelligence est le support des Attributs divins alors que l'Ordre se situe au-delà de toutes les qualifications. La préséance de l'Ordre sur l'Intelligence s'amplifie de plus en plus pour atteindre son apogée dans la théosophie élaborée par les successeurs de Ḥasan-i Šabbāḥ († après 498/1104). Shahrastānī lui aussi considère l'Ordre comme étant un principe supérieur à l'Intelligence.³² Il utilise une métaphore pour introduire le temps et le lieu. Le palais symbolise la première Intelligence car c'est le lieu d'apparition de l'Ordre (*mazhar-i Amr*). La première Intelligence est l'Acte créateur (*Šun'*). Elle est constituée de l'Éternité (*Dahr*) et du Trône (*ʿArsh*) qui ne sont que des Attributs.

زمان و مکان دو غلامک بودند بر در سرای صنع او، در تحت فرمان امراو: «و الذّهر کلّ الزمان والعرش کلّ المكان»³³

Le temps et le lieu furent deux petits serveurs sous son Ordre à la porte de son palais qui est l'Acte créateur (*Šun'*). La Durée (*Dahr*)³⁴ englobe tout le temps³⁵ et le Trône (*ʿArsh*)³⁶ embrasse tous les lieux.

Nāṣir-i Khusraw confirme l'idée que le *Dahr* est associé à la première Intelligence. En effet pour lui, "l'Éternité (*Dahr*) qui est la permanence de l'Intelligence est dans l'horizon de l'Intelligence."³⁷ "L'Éternité (*Dahr*), c'est la durée absolue des purs esprits qui ne sont pas incarnés, qui donc ne sont pas sujets à la corruption et à l'anéantissement."³⁸

L'Ordre (*Amr*), chez Shahrastānī est en dehors du temps et de l'espace et est mis en relation avec le spirituel alors que le corporel est associé à la création (*khalq*):

زمان را اولی و آخری؛ مکان را ظاهری و باطنی: «هو الاول الآخر» تابدانی که وجودش زمانی نیست «والظاهر والباطن» تا بدانی که وجودش مکانی نیست. تورا تنی و جانی؛ تن تو مکانی؛ جان تو زمانی؛ تن تو خلقی؛ جان تو امری: «قل الروح من امر ربي» تن تو ملکی؛ جان تو ملکی³⁹

Le temps a un début et une fin; Le lieu a un extérieur (*ẓāhir*) et un intérieur (*bāṭin*): (LVI: 3): "Il est le Premier et le Dernier" afin que tu saches que son existence n'est pas temporelle, (LVI: 3): "L'Apparent et le Caché" afin que tu saches que son existence n'est pas dans un lieu. Tu as un corps et un esprit. Ton corps est dans un lieu. Ton esprit est dans un temps. Ton corps appartient à la création; ton esprit appartient à l'Ordre. (XVII: 85): "Dis: l'esprit procède [ou est] de l'Ordre de ton Seigneur". Ton corps est de la propriété [divine], l'esprit est de l'autorité [divine].

Le monde matériel appartient à la création alors que le monde spirituel appartient à l'Ordre. Dieu se sert du monde spirituel comme source d'autorité sur le monde physique. Le monde matériel et le monde spirituel ont une obligation à l'égard de leur Seigneur.

Le prochain extrait évoque le pacte prééternel établi entre Dieu et le monde.⁴⁰

«الارواح ملكه، و الاجساد ملكه واحل ملكه في ملكه، وله عليهما شرط و لهما قبله وعد؛ فان وفوا بشرطه، وفي لهم بوعده». جان ها ملك اوست؛ تن ها ملك اوست؛ او ملك خود در ملك خود كشيد؛ اورا برايشان شرطی؛ ايشان را با او وعدی؛ چون بشرط او وفا کنی؛ او بوعد خود وفا کند. شرط چیست؟ «فمن تبع هداى» وعد چیست؟ «لاخوف عليهم ولا هم يحزنون»⁴¹

Les esprits sont son Autorité et les corps sa possession. Il fait descendre (*aḥalla*) son Autorité suprême sur son bien. Il a une condition pour les deux et les deux ont une promesse de Lui. S'ils s'acquittent de sa condition, Il tiendra sa promesse à leur égard. Les esprits sont son Autorité. Les corps sont sa possession. Il fait descendre son Autorité suprême sur son bien. Il a une condition pour eux; ils ont une promesse de Lui. S'ils s'acquittent de sa condition; Il remplira sa promesse. Quelle est cette obligation? (II: 38): "Ceux qui suivront ma direction". Quelle est cette promesse? (II: 38): "Nulle crainte sur eux et ils ne seront pas attristés."

Le monde spirituel et le monde matériel doivent se soumettre à la Volonté divine afin d'atteindre la félicité et leur plein achèvement. Dans l'ismaélisme, la première Intelligence représente la plénitude du monde spirituel et du monde matériel. Elle est tantôt décrite comme créée, tantôt comme incréée. Elle est créée car elle «procède» de l'Ordre (Amr) du Seigneur et elle forme la première Entité cosmique. Elle est incréée car elle est cosubstantielle à la Nature divine et son essence est immuable. Elle est le miroir des Attributs divins réunissant en elle les contraires: non-être et Être, néant et Éternité, pluralité et Unité. Elle détient en son être l'équilibre parfait entre l'Un et le multiple. Il y a une synchronicité éternelle entre l'Impératif (Amr) et la première Intelligence qui l'accueille, c'est pourquoi elle est le premier créé.⁴² Abū Ya'qūb al-Sijistānī explique: "Dieu très-Haut nous rappelle que son Impératif (Amr) unique, lequel instaure les êtres primordialement instaurés (mubda'āt), c'est le mot KN, *Esto*. C'est là un mot qui s'adresse à un interlocuteur. Il est donc nécessairement présupposé que l'interlocution auquel il s'adresse, soit quelqu'un qui le comprenne, parce qu'il serait absurde, impensable, que Dieu s'adressa sous la forme impérative *Esto!* à quelqu'un qui ne serait pas en mesure de le comprendre (...) Or, hormis l'être qui est l'Intelligence, il n'est personne qui puisse accueillir (comprendre) ce discours du Créateur."⁴³

L'interlocution entre la Délite et la première Intelligence se réalise par l'Ordre. L'Impératif⁴⁴ présuppose un *Imperatum* puisque son Ordre doit s'adresser à quelqu'un. L'Intelligence est à la fois la manifestation de son Ordre (maẓhar-i Amr) mais aussi de la création (khalq). En d'autres mots l'Intelligence semble être la source de la création du monde physique. Cette conception est reprise par Shahrastānī dans son Majlis:

آیا عقل خلق است یا امر؟ لابد گویی: خلق پس امر مصدر عقل وعقل مظهر امر آمد؛ و عقل هم مخلوق هم مأمور: «لما خلق الله العقل، قال له: اقبل فاقبل؛ ثم قال له: ادبر فادبر». چون ایزد تعالی عقل را بیافرید و در روایتی دیگر اول چیزی که بیافرید عقل بود، خطاب کرد: «اقبل» (روی بما آر)؛ «ادبر» (پشت بر ما گردان)؛ هر دو خطاب را فرمان برد؛ پس عقل هم مخلوق بود، هم مأمور.⁴⁵

Est-ce que l'Intelligence vient de la création ou de l'Ordre? Tu dis nécessairement: [de la] création. Par conséquent, l'Ordre est la source de l'Intelligence (maṣḍar-i 'aql) et l'Intelligence est la manifestation de l'Ordre (maẓhar-i Amr). Et de même l'Intelligence est créée, de même elle est commandée: "Lorsqu'Allāh eut créé l'Intelligence, Il lui dit: viens puis elle vint; puis Il dit: retire toi! puis elle se retira."⁴⁶ Ainsi Dieu l'Exalté créa l'Intelligence (...) la première autre chose qui fut créée était l'Intelligence. Il s'adressa [à elle]: approche (...) retire toi! (...) Elle se soumit à chacun de ces deux ordres. Par conséquent l'Intelligence est créée et également commandée.

Au début du Majlis⁴⁷ Shahrastānī affirmait que l'Ordre (Amr) est la source de la création (maṣḍar-i khalq) et que la création (khalq) est le lieu d'apparition de l'Ordre (maẓhar-i Amr). Dans l'extrait ci-dessus l'Intelligence ('Aql) est aussi appelée le lieu d'apparition de l'Ordre (maẓhar-i Amr). Par conséquent, Shahrastānī fait équivaloir l'Intelligence (maẓhar-i Amr) à la création (khalq). L'Intelligence

comprend l'universalité de toutes les choses. Cette conception de l'Intelligence ('Aql) comme comprenant à la fois le monde matériel et spirituel est une idée ismaélienne. C'est une caractéristique qui distingue la tradition ismaélienne de la tradition néo-platonicienne.⁴⁸

Comme les ismaéliens, Shahrastānī distingue deux mondes ('ālam al-Amr et 'ālam al-khalq). L'Ordre (Amr) est un *Acte ab aeterno* en dehors du temps et du monde physique alors que la création (khalq) est temporelle et spatiale. La création (khalq) est advenue par rapport à l'Ordre (Amr) qui est éternel. L'Unité (Waḥdat) appartient à l'Ordre (Amr) alors que la multiplicité appartient à la création (khalq). L'Ordre (Amr) est supérieur à l'Intelligence ('Aql)⁴⁹ qui est la première création et qui comprend en elle-même le monde spirituel ('ālam al-Amr) et le monde physique ('ālam al-khalq). La première Intelligence réunit donc en elle les caractéristiques contraires (unité, multiplicité etc.) de ces deux mondes. Le monde spirituel est ordonné alors que le monde matériel est créé. L'Intelligence inclut en elle toute existence, c'est pourquoi elle est à la fois instaurée et créée. La complémentarité de l'Ordre et de la création se trouve réunie dans l'Intelligence. L'Intelligence est indissociable de l'Ordre car ce dernier doit s'adresser à quelqu'un. Le seul être capable de répondre à cet Impératif est l'Intelligence qui est le lieu d'apparition de l'Ordre (maẓhar-i Amr).

La conception d'al-Ash'arī († 324/935) diffère de celle de Shahrastānī car elle ne conçoit pas la création comme une Intelligence. Chez al-Ash'arī, l'Ordre (Amr) est un Attribut divin éternel et incréé alors que la création est temporelle. Shahrastānī s'oppose à une telle conception.⁵⁰ Dans le *Nihāya*, Shahrastānī apporte un élément particulier à la définition de l'Ordre. Il confère à l'Ordre un statut particulier en dehors des Attributs de l'essence:

فان التكليف والامر والايجاب من الله تعالى مجاز في العقل اذ لا يرجع الى ذاته صفة يكون بها أمراً مكلفاً بل هو عالم قادر فاعل للامر كما هو فاعل الخلق والعقل انما يعرفه على هذه الصفة.⁵¹

«L'obligation (taklīf), l'Ordre et la nécessité [légale] (tjāb) [ne peuvent être compris comme relevant de Dieu l'exalté que] métaphoriquement par la raison puisqu'aucun Attribut à travers lesquels Dieu est quelqu'un qui commande et oblige ne renvoie à son essence. Mais il est Savant, Puissant et Agent pour l'Ordre, de même qu'il est Agent de la création. La raison ne le connaît que par ces Attributs.»

Cette conception est similaire à l'ismaélisme concevant l'Ordre comme un Principe supérieur à la première Intelligence qui est le support des Attributs divins. Abū Ya'qūb al-Sijistānī confirme que: "l'Intelligence reçoit ses Attributs de la Parole et de l'Instauration primordiale par le Principe-instaurateur, lequel est sans aucun Attribut."⁵²

Notes:

¹ Bruce Lawrence, "Al-Shahrastānī", *Encyclopaedia of Religions*, vol. 13 (1987): 199; le système de

transcription utilisé dans cet article est celui de la nouvelle édition de l'*Encyclopédie de l'Islām* sauf pour le dj et le k que nous avons remplacés respectivement par le j et le q; nous avons aussi omis de souligner les lettres.

- 2 Voir le commentaire de D. Gimaret du *Kitāb al-milāl wa al-nihāl* d'al-Shahrastānī dans le *Livre des religions et des sectes*, traduction avec introduction et notes par D. Gimaret et G. Monnot, (Belgique: Peeters: UNESCO, 1986): 52.
- 3 Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a'yān wa anbā' abnā' al-zamān*, éd. par Ihsān 'Abbas, vol. 4 (Beyrouth, 1968-72): 273s.
- 4 Ibn Taymiyya, *Minhāj al-sunna al-nabawiyya fī naqḍ kalām al-shī'a wa al-qadariyya*, vol. 3 (Le Caire, 1322): 207 ligne 8, 209 ligne 14, cité par D. Gimaret dans son commentaire d'al-Shahrastānī, *Kitāb al-milāl wa al-nihāl*, dans *Livre des religions et des sectes*, p. 53, 55.
- 5 Yāqut, *Mu'jam al-buldān*, traduit par Barbier de Meynar, dans *Dictionnaire de la Perse*, (Paris, 1861): 259; cf. Carra De Vaux, "Al-Shahrastānī, EI¹", vol. 4 (1913): 263.
- 6 Shahrastānī, *Kitāb al-milāl wa al-nihāl*, éd. par Faṭḥ Allāh Badrān, (Le Caire, 1947-1955): 445, 446.
- 7 D'après une recherche en cours sur le *Mafātīḥ al-asrār wa maṣābiḥ al-abrar* (*Tafsīr al-Qur'ān*) voir les comptes-rendus de G. Monnot dans les récents tomes de l'*Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* (EPHE).
- 8 Voir le compte-rendu de H. Landolt de la traduction commentée de D. Gimaret et G. Monnot du *K. al-milāl wa al-nihāl* dans *Livre des religions et des sectes*, dans *Annales islamologiques*, vol. 24 (1988): 63-65; Wilferd Madelung, "Ash-Shahrastānī's Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Naṣīr ad-dīn al-Ṭūsī". *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Dritte Folge Nr. 98 (1974): 251, 258; W. Madelung parle de convictions (*Gesinnung*) ismaéliennes et d'adhésion (*Bekenntnis*) à l'ismaélisme; voir Jalālī Nāṭnī, *Sharḥ-i ḥāl wa āthār-i ḥujjat al-ḥaqq Abū al-Faṭḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karīm b. Aḥmad Shahrastānī*, (Téhéran, 1343/1964); Dānish-pazhūh, M.T., "Dā'ī al-du'ā Taj al-dīn Shahrastānā". *Nama-yi Āstan-i Quds*, vol. 7 (1346/1967): 71-80; vol. 8 (1947/1968): 61-71.
- 9 Henri Laoust, "L'hérésigraphie musulmane sous les 'Abbāsides", *Cahiers de Civilisation médiévale*, vol. 10 (1967): 170; Une première partie du *Kitāb al-milāl wa al-nihāl* a été traduite et commentée en français par D. Gimaret et G. Monnot dans *Livre des religions et des sectes*, (Peeters, Unesco, 1986); voir le compte-rendu de ce livre de Ph. Gignoux dans *Studia Iranica*, tome 17 fasc. 2 (1988): 263-265.
- 10 D. Gimaret, "Théologie musulmane", EPHE, tome XCII, (1983-1984): 320.
- 11 Shahrastānī, *Kitāb al-milāl wa al-nihāl*, vol. 2, p. 1052; Shahrastānī, *Muṣāra'at al-falāsifa*, éd. par Suhayr M. Mukhtār, (Le Caire 1396/1976): 15.
- 12 Khayr-khwāh, *Qit'at* # 27, fol. 22, copie personnelle de Henry Corbin, cf. *Trilogie*, p. (31) note 18: "Moïse fut le dā'ī communicateur de Khidr qui était Ḥujjat et d'un rang supérieur à lui."; Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, (Paris: Gallimard, 1986): 150; H. Corbin nous explique que Khidr symbolise le Ḥujjat dans l'ismaélisme.
- 13 Al-Shahrastānī, *Majlis-i maktūb-i Shahrastānī mun'aqid dar Khwārazm*, Éd. par M. R. Jalālī

Nāṭnī en annexe dans *Sharḥ-i ḥāl wa āthār-i ḥujjat al-ḥaqq Abū al-Faṭḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karīm b. Aḥmad-i Shahrastānī*, (Téhéran, 1343/1964): 1.

- 14 Le concept de *maẓhar* est partagé aussi par certains *ṣūfīs* comme Ibn 'Arabī; chez les *ṣūfīs*, les Noms divins sont attribués à l'Homme Parfait (*al-Insān al-Kāmil*) qui est le *maẓhar* de la Déité. Cette idée de *ḥudūd* ou *maẓhariyya* cherchait à résoudre la pratique religieuse en établissant un lien personnel avec Dieu. Chez Ibn 'Arabī et son école "les Noms divins n'ont donc de sens et de réalité plénière que par et pour des êtres qui en sont les formes épiphaniques (*maẓāhir*).". Voir Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 405.
- 15 Nāṣir-i Khusraw, *Wahj-dīn*, Éd. par Sayyid H. Nasr, (Téhéran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977): 35; Zainool Rahim Kassam, "The Problem of Knowledge in Nāṣir-i Khusraw", Thèse de maîtrise, (Université McGill, 1984): 70: "The first thing to have come into existence from the divine Command (*Amr-i bārī*) is the spiritual world and then the material world. The spiritual world is distinguished from the material world in that it is 'ālim, tamām, bāqī and laṭīf (intelligence, perfect, eternally sustained and subtle)."
- 16 Al-Kirmānī, *Kitāb al-riyāḍ*, éd. par 'Arif Tāmir (Beyrouth: Dār al-Thaqāfa, 1960): 224-25; Paul Ernest Walker, "Abū Ya'qūb al-Sijistānī and the Development of Ismaili Neoplatonism", Thèse de doctorat, (Université de Chicago, 1974): 76: "This oneness which causes Intellect is denoted by human observer with an artificial form namely the Word of God (*Kalimat Allāh*). The Word, the Oneness, the *Ibdā'* all refer to the intermediary (the only intermediary) between the Innovator (*Mubdī*) and the innovated (*Mubda'*), between Creator and Creation."; S. Pines, "Amr", EI², vol. 1 (1960): 462-463; Kamada Shigeru, "The First Being: Intellect As the Link Between God's Command and Creation According to Abū Ya'qūb al-Sijistānī", *The Memoirs of the Institute of Oriental Culture*, no. 106 (mars, 1988): 14-15; Kamada Shigeru en se référant au *Kashf al-mahjūb* d'Abū Ya'qūb al-Sijistānī, éd. par H. Corbin. (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1949): 22-23, conclut que la différence entre l'Ordre (*Amr*) et l'Intelligence n'est que conceptuelle. Car ces deux réalités existent simultanément de toute éternité; une glose du *Kitāb al-yanāb* d'Abū Ya'qūb identifie *Amr* à la première Intelligence voir H. Corbin, *Trilogie ismaélienne*, (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1961): 29 note 44.
- 17 Al-Sijistānī, "Tuḥfat al-mustajībīn", dans *Khams rasā'il ismā'īliyya*, éd. par A. Tāmir (Beyrouth: Dār al-Anṣāf, 1956): 147-150; S.N. Makarem, *The Doctrine of Ismailis*, (Beyrouth: Arab Institute for Research and Publishing, 1972): 17.
- 18 Al-Sijistānī, "Tuḥfat al-mustajībīn", p. 139; remarquons, dans l'extrait du *Majlis* que nous avons mentionné antérieurement, que Shahrastānī se réfère au même verset qu'ānīque (VII: 54).
- 19 Dans son autobiographie Naṣīr al-dīn Ṭūsī nous révèle les circonstances de sa conversion à l'ismaélisme. Voir son *Sayr wa sulūk*, éd. par Mudaris Ragavī dans *Intishārāt-i dānishgāh-i*, pp. 36-55, (Téhéran, 1956).
- 20 Naṣīr al-dīn Ṭūsī, *Taṣawwūrāt*, éd. par W. Ivanow (Leiden: E.J. Brill, 1950): 8; cette idée est très similaire à celle de *maṣdar-i khalq* que développe Shahrastānī.
- 21 Voir Nāṣir-i Khusraw, *Kitāb jāmi' al-ḥikmatayn*, éd. avec une double étude préliminaire en français et en persan par Henry Corbin et Mohammad Mo'in, (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1953): 243:

چنانک چو میانه عامه معروف است نام قدیم و نام محدث، و همی داند که قدیم آن باشد که بزمان پیش از محدث باشد.

Traduit et commenté par Isabelle de Gastines, (Paris: Fayard, 1990): 257: "Ainsi, les mots **Qadīm** et **muḥdath** *ab aeterno* et advenu - sont connus des gens de la masse. Pour d'aucuns, ce qui est *ab aeterno* précède dans le temps ce qui est advenu."

- 22 Sur le concept de temps voir l'article de Janusz Bilinski, "The Concept of Time in Ismaelitc Gnosis", *Folia Orientalia*, vol. 23, (1985-1986): 69-110.
- 23 *Majlis*, pp. 1-2.
- 24 Pour plus d'informations sur la définition de KN voir Nāṣir-i Khusraw, *Kitāb jāmi' al-ḥikmatayn*, p. 77.
- 25 *Majlis*, p. 2.
- 26 Une idée similaire revient chez Nāṣir-i Khusraw qui met en relation l'Unité au monde multiple, voir *Kitāb jāmi' al-ḥikmatayn*, p. 145.
- 27 **Qadr** et **miqdār** ont la même racine, ces termes techniques sont souvent rencontrés dans l'oeuvre d'Ibn Sīnā. Voir A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique*, (Paris: Desclée de Brouwer, 1938): 297 # 560 pour **qadr** et p. 298 # 564 pour **miqdār**.
- 28 Imām al-Mu'izz, *Ta'wīl al-sharī'a* MS. IIS. fol. 193, cité par Faquir Muḥammad Hunzai, "The Concept of Tawḥīd in the Thought of Ḥamīd al-dīn al-Kirmānī", Thèse de doctorat, Université McGill, (Montréal, 1986): 87.
- 29 Abū Ya'qūb al-Sijistānī, *Kitāb al-iftikhār*, éd. par M. Ghālib, (Beyrouth: Dār al-Andalus, 1980): 24:

إن من أمره و وحدته تأسيس الأسيات ، لا من أيس، و لا من شيء.

- 30 Al-Sijistānī, "Tuḥfat al-mustajībīn" dans *Khams rasā'il ismā'īliyya*, pp. 47s.; voir le commentaire de S. Makarem d'Al-Shāfiya d'Abū Firās, éd. avec traduction commentée par S. Makarem (Beyrouth: American University of Beirut, 1966): 177-178.
- 31 Al-Kirmānī, *Rāḥat al-'aql*, éd. par K. Ḥusayn et M. Hilmy, (Leiden: E.J. Brill, 1953): 73; voir aussi S. Pines, "Amr", *El²*, vol. 1 (1960): 463: "Ḥamīd al-dīn al-Kirmānī semble avoir considéré (que)... le **Amr** n'est pas un principe supérieur à l'Intellect; en accord avec d'autres théologiens ismaéliens, il le considère comme identique."
- 32 *Majlis*, p. 10.
- 33 *Majlis*, p. 2.
- 34 Nāṣir-i Khusraw développe le concept de **Dahr** dans son *Kitāb jāmi' al-ḥikmatayn*, chap. 9; Abū Ya'qūb al-Sijistānī, *Kitāb al-yanābī*, éd. avec traduction commentée par H. Corbin dans *Trilogie ismaélienne*, (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1961): 41-42:

أحداهما الدهر الذي يمتد معه، فلا يتعزى منه البتة. فإن كل عقل مكتسب لادراك معقول، يمتد الدهر ذلك المعقول مع العقل المكتسب لادراكه. فيعلم من هذه الجهة أن الدهر المطلق يمتد مع السابق عند الإبداع و بعده.

Voir la traduction de H. Corbin, p. 58: "La première d'entre elle est l'*Aevum* (**Dahr**, *Alón*) dont l'extension coïncide avec l'Intelligence (ou lui est consubstantielle), l'Intelligence n'en pouvant évidemment pas être dépouillée. Ainsi (quand l'intellect humain devient) l'intellect acquis en raison de la perception d'un intelligible, la durée éternelle de cet intelligible s'intègre à l'intellect acquis du fait même de sa perception. Pour cette raison, l'on comprend que *Aevum* absolu coïncide avec le premier Être (**Sābiq**, Intelligence) dès l'inchoation de l'être et pour les siècles des siècles."

- 35 Nāṣir-i Khusraw, *Kitāb jāmi' al-ḥikmatayn*, p. 113: زمان دهر متحيز است، وآن بقاء اجساد است.
- Traduction de Isabelle de Gastines, p. 134: "Le temps est de l'éternité mesurée, c'est la durée des corps."
- 36 Certains concepts du monde spirituel furent associés par les ismaéliens à des termes qur'āniques. Le **'Aql** fut identifié au Calame (**Qalam**) et au Trône (**'Arsh**), alors que le **Nafs** fut associé à la *Tabula Secreta* (**Lawḥ**) et à la Chaise (**Kursī**). Voir Abū Ya'qūb al-Sijistānī, "Tuḥfat al-mustajībīn", dans *Khams rasā'il*, pp. 148ss.; Abū Ya'qūb al-Sijistānī, *Kitāb al-iftikhār*, pp. 38-42, cité par F. Daftary dans *The Ismā'īlīs*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990): 242, voir aussi la note 242 p. 649; W. Madelung, "Aspects of Ismā'īlī Theology, dans *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*, éd. par S.H. Nasr (Téhéran: Imperial Iranian Academy, 1977): 56.
- 37 Traduction de Isabelle de Gastines, p. 207, Nāṣir-i Khusraw, *Kitāb jāmi' al-ḥikmatayn*, p. 188:

ودهر كان بقاء اوست اندر افق اوست.

- 38 Traduction de Isabelle de Gastines, p. 133, Nāṣir-i Khusraw, *Kitāb jāmi' al-ḥikmatayn*, p. 112:
- دهر بقاء مطلق است مر ارواح مجرد را كان بزر اجسام نیست، و مر آن را فساد و فنا نیست.
- 39 *Majlis*, p. 2.
- 40 Plusieurs autres versets qur'āniques font allusion à ce pacte. Il y a le fameux verset où Dieu demande (VII: 172): «Ne suis-Je point votre Seigneur?». Il y a aussi le verset suivant (XXXIII: 72):

إنا عرضنا الامانة على السموات و الارض و الجبال فأبين أن يحملنها و أشفقن منها وحملها الانسان إنه كان ظلوماً جهولاً.

"«Nous avons proposé le dépôt de nos secrets (**al-amāna**) aux lieux, à la terre et aux montagnes; tous ont refusé de l'assumer, tous ont tremblé de le recevoir. Mais l'homme accepta de s'en charger; c'est un violent et un inconscient». Chez les exégètes shī'ites ce verset évoque les secrets divins qui sont transmis par les Imāms aux adeptes." voir H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, pp. 66-67. Selon l'interprétation shī'ite du verset qur'ānique (II: 38), ceux qui suivent la Direction divine sont ceux qui ont donné allégeance au Prophète et à sa descendance (i.e. les Imāms).

- 41 *Majlis*, p. 3.

- 42 *Trilogie*, p. 45 note 93: "Il faut que l'Intelligence soit d'ores et déjà là pour accueillir l'impératif d'être qui fait d'elle le premier fait-être (...) Il y a synchronicité éternelle (prétemporelle) entre l'impératif et l'imperatum. Sans l'impératif, il n'y aurait rien pour l'accueillir, mais sans quelque chose qui déjà l'accueille, il n'y aurait pas d'impératif. C'est ce que veulent dire nos auteurs en disant que l'impératif et la Parole instauratrice ne font qu'un avec le premier Être, lui sont consubstantiels."

- 43 Abū Ya'qūb al-Sijistānī, *Kitāb al-yanābī'*, commentaire de H. Corbin pp. 43-44, original p. 24:

فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذَكَرَهُ ذَكَرَ أَنَّ أَمْرَهُ الْوَاحِدَ الَّذِي أَبْدَعَ الْمُبْدَعَاتِ إِنَّمَا هُوَ كُنْ، وَهُوَ خَطَابٌ مَعَ الْمُخَاطَبِ. فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ الْمُخَاطَبُ بِهِ مِنْ يَعْقِلُ ذَلِكَ، لِأَنَّهُ مِنَ الْمَحَالِ أَنْ يَخَاطَبَ جَلَّ جَلَّ لَهُ بَكْنَ الْقَوْلِيِّ مَنْ لَا يَعْقِلُ ذَلِكَ مِنْهُ... وَ لَمْ يَكُنْ غَيْرَ جَوْهَرِ الْعَقْلِ مِمَّنْ يُمْكِنُهُ قَبُولُ خَطَابِ الْبَارِي.

- 44 Henry Corbin, *Trilogie ismaélienne*, p. 29: Une glose du *Kitāb al-yanābī'* nous explique que: "par la Parole de Dieu (*Kalimat Allāh*) il faut entendre l'impératif Divin (*Amr Allāh*) par lequel existe la première Intelligence. Par la Parole, l'impératif, l'instauration (*ibdā'*), il faut entendre la Parole de Dieu, c'est-à-dire l'impératif Divin. Je demandai: est-ce que l'impératif divin est un Ange au-dessus du rang de la première Intelligence? Il répondit: Non! L'impératif et l'Intelligence sont une seule et même chose, et l'Intelligence est Unique, de même que l'instauration et l'instauré (*Mubda'*) ne font qu'un."

- 45 *Majlis*, p. 17

- 46 Il s'agit ici d'un *ḥadīth* voir A. Arnaldez, "Khalq", *El²*, vol. 4 (1978): 1017, pour la suite de cette tradition: "Alors Dieu dit: «Je n'ai rien créé que j'aime plus que toi, et je ne te placerai que dans la créature que j'aime le plus»".

- 47 *Majlis*, p. 1.

- 48 Abū Ya'qūb al-Sijistānī, *Kitāb al-yanābī'*, p. 22 et p. 25:

ثُمَّ نَظَرْتُ إِلَى الْعَقْلِ، فَوَجَدْتُهُ جَوْهَرًا مُحِيطًا بِالأَشْيَاءِ كُلِّهَا (...) وَ لَوْ جَازَ تَوْهَمَ شَيْئَةٍ قَبْلَ الْعَقْلِ، وَالْعَقْلُ شَيْئَةٌ الأَشْيَاءِ كُلِّهَا كَانَ الْعَقْلُ إِذَا قَبْلَ ذَاتِهِ.

Extraits traduits par H. Corbin dans *Trilogie*, p. 42 et p. 46: "Ensuite, j'ai médité sur l'Intelligence, et j'ai constaté qu'elle est une substance qui entoure, comprend, l'universalité des choses (...) S'il était permis de supposer une réalité qui fût antérieure à l'Intelligence, alors que c'est l'Intelligence qui précisément fait la réalité de toutes choses (de tous les réels), il faudrait que l'Intelligence fût antérieure à soi-même."; Abū Ya'qūb al-Sijistānī, *Kashf al-mahjūb*, éd. par H. Corbin (Téhéran: Institut Franco-iranien, 1337/1949): 15-17: l'Intelligence est le centre des deux univers, et pp. 23-25: la semence des deux univers est dans l'Intelligence; Mohamed Abualy Alibhai, "Abū Ya'qūb al-Sijistānī and *Kitāb Sullam al-Najāt*: A Study in Islamic Neoplatonism, thèse de doctorat, (Harvard University, 1983): 64: "Thus the Intellect provides guidance to the bodily realm and to the spiritual realm. The conception of substance as the genus including under itself the spiritual and corporeal sorts of substances thus serves as the ontological foundation of the specific conception of guidance al-Sijistānī formulates."

- 49 *Majlis*, p. 10: «وَأَزَّ عَقْلُ بَرْتَرِ أَمْرًا» ; dans l'ismaélisme l'Ordre (*Amr*) est effectivement supérieur à

l'Intelligence ('*Aql*) voir *Trilogie*, pp. (58)-(60).

- 50 *Majlis*, p. 26.

- 51 Shahrastānī, *Nihāyat al-aqdām fī 'ilm al-kalām*, éd. par A. Guillaume dans *The Summa Philosophiae of al-Shahrastānī*, (Oxford: Oxford University Press, 1934): 385.

- 52 Abū Ya'qūb al-Sijistānī, *Kashf al-mahjūb*, p. 7:

وَعَقْلُ صِفَتٍ إِزْ كَلِمَةٍ وَإِبْدَاعُ مُبْدَعٍ بِذِيهِ كَيْ هِيَ صِفَتٌ نَدَارِذُ.

traduit par H. Corbin dans *Dévoilement des choses cachées*, (Lagrasse: Éditions Verdier, 1988): 37.