*Philosophie en islam***Les modèles plotiniens du « dévoilement des lumières »****dans les courts traités de Qāzī Saʿīd Qummī**

Conférences de l'année 2012-2013

Christian Jambet

Electronic versionURL: <https://journals.openedition.org/asr/1237>

DOI: 10.4000/asr.1237

ISSN: 1969-6329

Publisher

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Printed version

Date of publication: 20 December 2014

Number of pages: 147-154

ISSN: 0183-7478

Electronic reference

Christian Jambet, "Les modèles plotiniens du « dévoilement des lumières » dans les courts traités de Qāzī Saʿīd Qummī", *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [Online], 121 | 2014, Online since 19 November 2014, connection on 10 July 2022. URL: <http://journals.openedition.org/asr/1237> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/asr.1237>

***Les modèles plotiniens du « dévoilement des lumières »
dans les courts traités de Qāzī Sa'īd Qummī***

Nous avons consacré les conférences de cette année à l'explication des courts traités philosophiques de Sa'īd Muḥammad ibn Muḥammad Muḥīd al-Qummī (m. 1107/1695). Nommé familièrement Qāzī Sa'īd Qummī, ce grand penseur iranien de l'époque safavide est surtout un brillant exégète. Si l'on fait exception d'un bref ouvrage de synthèse métaphysique rédigé en persan, où il rassemble les principaux enseignements de l'un de ses maîtres, Rajab 'Alī Tabrizī (m. 1080/1669-70), intitulé *Kelīd-e behesht* [*La Clé du paradis*]¹, les œuvres majeures de notre philosophe, rédigées en arabe, sont des commentaires destinés à interpréter certains ḥadīth-s des imāms et aussi la fameuse *Théologie* dite d'Aristote, constituée de paraphrases de certains passages recomposés des *Ennéades* IV-VI de Plotin. Ces commentaires ont en commun d'être restés inachevés : *Sharḥ al-Arba'īn* [*Commentaire des quarante ḥadīth-s*]², *Sharḥ al-Tawḥīd* [*Commentaire du Livre de l'attestation de l'unité divine de Ibn Bābūyeh, dit Shaykh Ṣadūq*]³, *Ta'liqāt bar Uthūlūjīyya* [*Gloses sur la Théologie dite d'Aristote*]⁴. La collection de courts traités réunis sous le titre *Al-Arba'īniyyāt li-kashf anwār al-qudsiyyāt* [*Les quarante traités du dévoilement des lumières saintes*]⁵ est, elle aussi, restée inachevée. Cette collection qui ne contient en réalité que dix courts traités, d'inégale longueur, a le mérite de contenir plusieurs synthèses doctrinales qui ont été expliqués par nos soins, en relation étroite avec les autres ouvrages de l'auteur lors du premier semestre. Le second semestre a été consacré à l'étude des Gloses sur la *Théologie* dite d'Aristote.

Le quatrième traité des *Arba'īniyyāt*, « L'échelle des secrets et l'ascension des lumières » [*Mirqāt al-asrār wa mi'rāj al-anwār*, p. 115-155] expose d'abord, en dix thèses, les structures métaphysiques et théologiques. Le principe de l'étant est situé au-delà de tout étant possible, de sorte que l'existence même du principe ne peut en aucune façon être saisie, comprise, moins encore pensée en analogie avec l'existence des possibles instaurés par lui. Sous l'unité ineffable du principe, l'étant se déploie selon la triplicité, inspirée du « Plotin arabe », de l'intellect, de l'âme et de la nature. L'intellect est « la première lumière instaurée par le principe » et elle procède dans et par l'auto-intellection (*ta'aqqul*). Cette intellection de soi est, par

1. Ouvrage édité par Sayyed Moḥammad MESHKAT, Téhéran, 1315 h.

2. Ouvrage édité par M. Najafqulī ḤABĪBĪ, Téhéran 1379 h.s./1420 h. l.

3. Ouvrage édité en trois vol. par M. Najafqulī ḤABĪBĪ, Téhéran 1415 h. l., 1420 h. l.

4. Ouvrage édité par Sayyed Jalāloddīn ĀSHTIYĀNĪ dans H. CORBIN et S. J. ĀSHTIYĀNĪ, *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours*, vol. 3, Téhéran-Paris 1976.

5. Ouvrage édité par M. Najafqulī ḤABĪBĪ, Téhéran 1381 h. s.

cela-même, l'intellection du fait que l'ordre le plus parfait procède de l'intellect. L'intellect correspond à la « lumière muḥammadienne » et au calame divin, ce qui permet de faire correspondre la cosmologie et la prophétologie du shī'isme imamite avec le modèle néoplatonicien. L'âme ne se sépare pas de l'intellect, car elle est entièrement de nature intellectuelle, et elle pluralise en son unité propre les rayons (*shu'ā'*) de la lumière qui est en l'état d'unité synthétique dans l'intellect. L'âme a une fonction religieuse : la liturgie perpétuelle que pratique, par son être même, l'intellect ou premier étant procédant du principe. L'intellect est le lieu de l'énonciation des noms multiples de Dieu, il est intellect mais il est aussi *Logos*. Tourné vers l'indicible principe transcendant, ce *Logos* s'intelligé en intelligéant les noms divins et en devenant leur mode d'expression suprasensible.

De cette liturgie du *dhikr* éternel procède l'âme intellectuelle dont la procession exprime l'énonciation des noms divins par l'intellect. L'âme est la louange perpétuelle du Créateur, elle est l'expression du langage prophétique dont l'intellect universel est l'énonciateur. Il convient de mettre en relation structurelle la dimension cosmologique du couple formé par l'intellect et l'âme et la dimension religieuse, liturgique, qui est celle de la « réalité muḥammadienne » intégrale. Le modèle plotinien des hypostases permet à notre penseur de mettre en place un jeu subtil de correspondances entre l'explication démiurgique et métaphysique de la causalité naturelle et l'explication de l'autorité et de la nature de la prophétie et de l'imamat par la liturgie perpétuelle dont ces deux grandes dimensions de la perfection humaine sont l'inscription.

L'âme, à son tour, entend faire effuser les substances qui sont cachées dans l'intellect et qui sont les essences de tous les étants. Si le tout de l'étant, en sa nature intelligible, est à l'état d'occultation dans l'intellect, l'âme, en revanche, en est l'agent de manifestation, parce qu'elle est animée du désir universel de faire paraître ce qui est caché. De l'Un à l'âme, la loi fondamentale qui veut que chaque réalité possède un degré caché et un degré apparent s'applique à la procession. L'Un, le principe se dérobe sous les voiles de l'intellect, l'intellect révèle le principe en un degré inférieur à celui de son occultation, l'intellect dérobe l'étant qui le constitue en totalité sous les voiles de l'occultation, et l'âme, à un degré inférieur, dévoile et rend manifeste le contenu caché de l'intellect. Au total, c'est le principe qui se rend manifeste par la procession, tout en se dégradant inévitablement lors des procès de sa révélation successive.

La manifestation démiurgique de l'âme a besoin d'un réceptacle et d'une forme artisanale, et ce sont, respectivement, la matière et la forme élevées au rang d'hypostases. La matière procède de la prévision que l'intellect a de la réception de l'ordre intelligible par l'existence concrète, elle typifie en quelque sorte la vision intellectuelle de ce qu'implique cette réception et qui sera la démiurgie du visible. Ainsi la matière est-elle, selon nous, la matière intelligible. Qāzī Sa'īd Qummī propose de nombreuses méditations sur cette matière intelligible, qui est souvent assimilée à l'argile primordiale dont est formé dans la prééternité le plérôme des imāms immaculés. Il en fait également le réceptacle des formes intelligibles dans l'intellect primordial, ce qui lui permet d'expliquer les pages de la *Théologie* dite d'Aristote qui reproduisent et paraphrasent le traité plotinien *De la beauté intelligible*

(*Ennéades* V, 8). La matière de l'intellect, et non pas le monde imaginal, est bien le substrat de « la plaine de la vérité », comme nous l'avons montré dans notre explication détaillée des gloses qui sont l'exégèse du quatrième chapitre de la *Théologie*.

La matière est « la substance réceptive du souffle des formes en elle ». La forme est la réflexion (*in'ikās*) des rayonnements de l'âme illuminant les obscurités du monde des corps. Elle est la substance gouvernante, par laquelle se manifeste la providence première, et s'exhale le souffle divin. Elle est insufflée dans la matière et elle est entée sur le désir qui anime l'âme, le désir de faire se manifester les « substances divines » et sur le désir intelligible des mystères divins. Elle procède donc de l'âme, comme la matière procède de l'intellect. Le résultat de cette démiurgie est la nature corporelle, la « nature fluide ». La composition de la matière et de la forme produit un flux d'activité qui caractérise la nature. Ainsi retrouvons-nous les trois hypostases, dont les trois modes d'être respectifs sont l'auto-intellection (intellect), la motion (âme) et l'activité (nature).

De même que Qāzī Sa'īd Qummī refuse la thèse la plus importante de la philosophie de son illustre prédécesseur, Mullā Ṣadrā, qui veut que l'acte d'exister soit un et qu'il soit modulé, par analogie, depuis le principe jusqu'aux plus bas degrés de la vie naturelle, de même il critique vigoureusement la théorie du mouvement substantiel. Selon lui, le mouvement n'a rien de substantiel, mais il est accidentel à la nature, loin d'en être constitutif. Le mouvement suppose un moteur qui soit lui-même, par essence, motion, et qui est l'âme, laquelle âme est l'intellect descendu au stade du désir. Sans le désir perpétuel de l'âme, point de mouvement.

Notre auteur, qui fait retour à la lettre et à l'esprit de Plotin, s'en prend avec vigueur à « certains éminents philosophes modernes », parmi lesquels il y a manifestement Mullā Ṣadrā, « qui soutiennent que l'altération est l'essence même de la Nature » et il rejoint, sur ce point, mais selon une perspective tout autre, les positions de thèse de Mīr Dāmād. Selon lui, la nature procède de l'âme à la manière dont la main appartient à l'homme et comme le couteau est dans cette main. Instrument de la démiurgie divine, selon le dit « J'ai fait fermenter l'argile d'Adam par ma main pendant quarante jours », la nature est le lieu de la « fermentation » produite par l'âme intellectuelle et désirante. Le temps, mesure et nombre du mouvement, se rattache au mouvement continu, sans commencement ni fin, de la sphère des sphères qui est le « trône » des corps : le temps du ciel suprême est « le trône des temps » et de l'ensemble des réalités naturelles soumises au mouvement. Ainsi le mouvement s'explique par le flux permanent, l'instabilité de la nature. Dans la matière réceptive, en vertu de l'effusion « la plus sainte » issue du Créateur, la forme corporelle naturelle est reçue. La providence éternelle fait ensuite que le corps soit en mouvement, pour recevoir dans la génération, une succession de formes et qu'il s'en revête. La preuve est donc faite que la notion de « mouvement essentiel » ou de « mouvement substantiel » est incompréhensible. En effet, si le mouvement fait bien partie des concomitants essentiels du corps, il n'est pas essentiel au corps, au sens où il n'aurait d'autre raison d'être que le corps naturel. Il est absurde de croire que la matière se tourne vers ce qu'il est bon qu'elle acquière, car elle n'a aucune conscience, et qu'elle ignore ce qui est bon ou mauvais pour elle. Il faut un

principe conscient au mouvement de la génération, et ce principe ne saurait être que l'âme intellectuelle, qui meut la nature et la met en activité.

Deux sortes de mouvement procèdent de l'âme universelle selon deux modes de son gouvernement : les motions qui procèdent des âmes universelles régentes et celles qui procèdent des âmes motrices singulières. Les âmes singulières sont les servantes de l'âme supérieure et universelle qui les rassemble, détermine leurs modes d'être et « révèle en chaque ciel sa réalité » (Coran 41, 12). La loi cosmique peut donc ainsi s'énoncer : tout ce qui est mu a un moteur, qui est une âme, universelle ou particulière, nul n'est exempt du gouvernement de l'âme universelle, qui comprend toutes les âmes, selon leurs gradations, du plus complet au plus singulier. Certaines motions procèdent de l'âme universelle par la médiation de la forme naturelle qui, elle, est comme l'instrument de l'âme, et certaines autres motions procèdent de l'âme singulière qui est comme un organe corporel. L'âme est donc le lien médian et médiateur entre l'intellection perpétuelle de l'intellect et l'activité naturelle, elle est le lieu même du gouvernement et de la souveraineté divine. Notre auteur cite le Coran : « Gloire à Celui dans la main de qui est le royaume de toute chose ! Vers Lui vous ferez retour ! » (36, 83).

Ce système doit être mis en relation avec l'explication que procure Qāzī Sa'īd Qummī d'un ḥadīth du sixième imām, Ja'far al-Šādiq (*Sharḥ al-Arba'īn*, p. 101-107). Il y explique en quoi consiste le statut paradoxal du principe, dont l'imām affirme « qu'il est existant et non existant » et qu'il ne possède aucun des attributs des êtres créés. Selon notre auteur, les attributs du principe – et l'existence est un attribut – ne sont que les négations de leur négation. La luminosité du principe consiste, par exemple, en ce qu'il n'y a pas d'obscurité en lui. Nous sommes au plus loin possible de l'ontologie d'un Mullā Šadrā, pour qui l'existence n'est pas un attribut, et pour qui la positivité de l'être et des attributs s'identifie à l'essence du principe. La vie divine signifie la négation de son contraire, elle est donc suréminente, au-delà de l'affirmation et de la négation. Dans son essence ineffable, elle est la source de la vie, elle est la source cachée d'où procède l'effusion du flux de la vie vers les degrés inférieurs. Or, pour illustrer ce schème métaphysique, Qāzī Sa'īd Qummī cite un long passage de la *Théologie* dite d'Aristote (chap. VIII, éd. Badawī, p. 93-94 correspondant à Plotin, *Traité* 38, VI, 7, 11-12) qui nous donne une représentation détaillée du premier degré de l'étant, l'intellect, tel qu'il reçoit l'effusion primordiale du principe.

L'intellect est le monde supérieur, complet, comprenant toutes les réalités qui sont ici-bas, depuis les astres jusqu'aux animaux, dans leur réalité archétypique. Il est le monde du modèle, dont le monde sensible est l'image (*mithāl*). Le concept de « modèle » est le concept central du système métaphysique de Qāzī Sa'īd Qummī. Un seul et même terme technique, *al-mithāl*, désigne le modèle et son image, de sorte que ce qui est image d'un modèle supérieur devient *ipso facto* modèle de son image inférieure. La relation mimétique du modèle et de son image est celle de ce qui est intérieur, ésotérique, spirituel, caché, et de ce qui est extérieur, exotérique, matériel, apparent. Ainsi les deux couples conceptuels, respectivement celui qui gouverne toute la pensée shī'ite, celui de l'intérieur, le caché (*bāṭin*) et de

l'extérieur, l'apparent (*zāhir*) et celui qui gouverne la lecture du « Plotin arabe », celui du modèle et de l'image, entrent en un système de correspondance rationnel.

Selon ce schème, Qāzī Sa'īd Qummī déduit de l'existence des formes de la science divine, sises dans le monde intelligible, et de celles qui sont objets de la sensation, la nécessité d'un degré intermédiaire, le « monde de l'image » (*'ālam al-mithāl*), qui est l'image des formes intelligibles ou « archétypes lumineux » et qui constitue un « monde de la potentialité » (*'ālam al-imbkān*) pour les images sensibles. La descente des formes divines dans « le caveau des réalités ténébreuses » et « sous le vêtement de deuil » du sensible s'opère en ce degré médian et médiateur.

La deuxième partie de *L'Échelle des secrets* nous permet de préciser le statut du monde imaginal (*'ālam al-mithāl*). D'abord, le statut du monde imaginal est celui d'un monde modélisateur, et il est indissociable de la structure néoplatonicienne des trois mondes ou degrés de réalité, le monde intelligible, le monde de l'âme, le monde de la nature. C'est par analogie avec cette structure que Qāzī Sa'īd Qummī soutient l'existence du monde imaginal. Le monde imaginal est le monde de la modélisation des formes immatérielles dans le monde de la génération et de la corruption. Il nous semble qu'il est essentiellement consacré à la modélisation, la formation et la *configuration*, ce qui ne signifie pas nécessairement *imagination*. Il y aurait lieu, sur ce point, d'examiner avec soin la méthode qu'a suivie Henry Corbin, lorsqu'il a, en quelque sorte, projeté la doctrine de l'imagination telle qu'elle se trouve chez Ibn 'Arabī sur la doctrine de la modélisation et de la configuration telle qu'elle se trouve présente chez Qāzī Sa'īd Qummī. On sait que cette projection est rendue possible, chez Henry Corbin, par la définition qu'il donne de l'imagination, et qu'il emprunte à la lecture de Kant par Heidegger. L'imagination schématisante et productrice de la temporalisation du temps correspond-elle à la fonction de modèle démiurgique que possède le *mithāl* selon notre auteur ? Il nous semble que la conception plotinienne de la configuration psychique des formes suffit à expliquer le modèle démiurgique, et que l'analogie explicite avec l'imagination, faculté supérieure de l'âme vivante, reste une simple analogie. Mais le dossier de l'histoire du concept du monde imaginal en philosophie islamique est ouvert. Nous lui consacrons, dans le cadre de notre séminaire, la troisième heure hebdomadaire d'enseignement, et nous espérons livrer les résultats de cette vaste enquête prochainement.

Sans préjuger du résultat d'une telle enquête, nous constaterons que la fonction principale du monde imaginal est d'éviter toute solution de continuité entre l'apparent (le règne inférieur, *al-mulk*) et le caché (le royaume supérieur, *al-malakūt*). Il s'agit d'éviter un saut mortel entre l'apparent et le caché. Le monde imaginal est une solution au problème platonicien de la participation, de même qu'il est une solution au problème de la démiurgie qui permet aux formes intelligibles lumineuses de prendre un revêtement sensible ténébreux. Le monde imaginal est le degré de l'étant où le modèle intelligible produit son image sensible par l'intermédiaire d'un modèle psychique, qui est à la fois image de l'intelligible et modèle du sensible. Il permet de résoudre ces deux problèmes : comment l'intelligible immatériel est-il le modèle du sensible matériel, alors que tout les oppose ? Comment l'immuable splendeur des formes de la science divine descend-elle, selon une potentialité médiane, dans

l'actualité inférieure de la nature ? Le monde imaginal, analogiquement rapporté au monde de l'âme, est un monde moteur et gouverneur. Ensuite, le monde imaginal, analogue à l'âme et *par métonymie* à l'imagination, n'est pas autre chose que l'hypostase médiane qui reçoit de l'intellect la puissance de la sensation et qui la fait émaner sur les corps.

Notre auteur met en correspondance certaines traditions imamites consacrées à l'intellect et certains passages de la *Théologie* dite d'Aristote, ainsi que les traditions « pythagoriciennes » reçues par l'entremise du *Livre des religions et des sectes* de Abū l-Faṭḥ al-Shahrastānī. Nous avons expliqué ainsi toutes les correspondances présentes dans *L'Échelle des secrets* (*Arba'īniyyāt*, p. 146-155) et celles qui sont présentes dans le très important commentaire du 12^e ḥadīth (l'entretien entre le calife al-Ma'mūn et l'imam al-Riḍā) dans *Sharḥ al-Arba'īn* (p. 261-337).

C'est dans le cadre de ces correspondances herméneutiques que Qāzī Sa'īd Qummī propose une théorie des trois degrés de la temporalité, chaque degré du temps étant l'image du degré ontologiquement antérieur : le temps épais (*al-zamān al-kathīf*) qui est la mesure de la sphère suprême ; le temps intermédiaire qui est les temps des « formes subtiles », le temps subtil (*al-zamān al-laṭīf*), temps du monde angélique, temps du gouvernement de l'ordre du monde par Dieu, correspondant à l'*Aiōn* (*dahr*) dont la mesure est celle d'un Jour dont le comput dans le temps épais serait de mille ans ; le temps des réalités spirituelles et des formes intelligibles, le temps « que les plus éminents philosophes nomment l'éternité » et dont chaque jour est comme mille jours dans le temps médian. Dans l'ordre de la procession, le temps intelligible est l'éternité, le temps médian est le « temps imaginaire », le temps épais est le « temps sensible »⁶.

Le prééternel (*al-azālī*) est l'origine, le principe de tout temps, il existe en tout instant, ce qui confirme encore que les natures substantielles ne sont affectées d'aucun mouvement essentiel. L'éternel existe ainsi en tout présent, et son agir « ne viole en rien son éternité ». L'agir fondamental, la procession de l'étant, procède de ce qui est éternel dans la prééternité, libre de la matière et du temps. En revanche, son effet, l'objet de son agir est dans l'horizon de la temporalité. Les trois temps correspondent aux trois degrés de l'univers créé/émané. La conciliation du modèle de la création, indispensable à une métaphysique qui tient le Principe hors de l'étant possible et qui retient les leçons des ḥadīth-s d'une part, et, d'autre part, du modèle plotinien des trois hypostases, ne peut que modifier radicalement la théorie néoplatonicienne du temps. Ignorant manifestement l'élaboration plotinienne de la doctrine du temps et de l'éternité (*Ennéade* III, 7), notre auteur use du mot « temps » pour bien souligner le caractère du possible, du créé, de l'étant émané, y compris l'intellect. Le monde intelligible, le monde de l'âme et le monde sensible sont ainsi faits qu'ils sont les déploiements de temporalités diverses, les unes jouant envers les autres le rôle de monade ou de centre générateur. Le modèle dynamique des trois temps entre en correspondance avec le modèle dioptrique des miroirs.

6. Cette tripartition des temps nous renvoie à Mīr Dāmād, comme l'a bien vu Henry Corbin dans *La Philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris 1981, p. 29. Il parle, plus généralement, d'un « Néozervanisme » présent chez les penseurs de l'Iran safavide.

L'étude des modèles plotiniens s'est poursuivie par l'explication du commentaire du cinquième ḥadīth dans *Sharḥ al-Arba'in* (p. 137-172). Ce ḥadīth qui remonte jusqu'au quatrième imām 'Alī b. al-Husayn décrit en détail la création du trône divin. Elle nous a permis d'aborder l'explication du commentaire que Qāzī Sa'id Qummī a consacré à la *Théologie* dite d'Aristote.

Ce commentaire – qui est bien davantage que de simples « gloses » ou annotations marginales – subdivise en lemmes plus ou moins longs le texte des quatre premiers chapitres de la *Théologie*. Pour quelles raisons ne va-t-il pas jusqu'au terme de l'ouvrage ? Nous n'en savons rien. Il est patent que ce commentaire est une explication destinée à la formation d'élèves déjà formés à la philosophie avicennienne, puisqu'il commente aussi les gloses d'Avicenne sur la *Théologie*, et qu'il les critique patiemment. Les gloses de Qāzī Sa'id Qummī diffèrent des gloses d'Avicenne en ce qu'elles forment une explication continue et non des remarques disparates. Surtout, la finalité du commentaire de la *Théologie* diffère de celle des gloses avicenniennes. Elle consiste en l'élucidation patiente, par l'explication littérale du texte plotinien des difficultés lexicales et des allusions historiques ou métaphysiques. Qāzī Sa'id applique à la *Théologie* les méthodes qu'il emploie dans l'explication des ḥadīth-s. Il dispose manifestement de plusieurs manuscrits de la *Théologie*, car il cite volontiers des variantes textuelles, et il s'interroge sur les difficultés littérales. Il considérerait, par conséquent, qu'il était de la plus grande importance de disposer d'une édition convenable du texte attribué à Aristote, afin de l'expliquer aux étudiants en science philologique et théologique auxquels il destinait aussi bien ses commentaires vastes et ambitieux des dits des imāms.

Ceci nous confirme la place des modèles plotiniens dans l'enseignement dispensé par les '*urafā*' et l'intérêt majeur qu'a le repérage de cette place, lorsqu'il s'agit de distinguer, historiquement, cet enseignement de l'enseignement plus traditionnel des ḥadīth-s. Ceci nous permet aussi de mettre quelque peu en doute l'assertion souvent répétée selon laquelle Qāzī Sa'id Qummī serait un pur *akhbarī*. Sans doute est-il persuadé du fait que l'*ijtihād*, ou effort d'élaboration personnelle en matière dogmatique est soumis à la vérité fondamentale des dits des imāms ; cependant, il pratique constamment la mise en correspondance des thèses philosophiques et des enseignements coraniques ou imamologiques. Et enfin, il considère le texte plotinien de la *Théologie* et, par voie de conséquence, les Anciens, comme une source licite de vérité. C'est ainsi qu'il entend démontrer, par son exégèse philosophique de la *Théologie*, deux thèses fondamentales qui concernent l'histoire de la vérité : les Anciens, les philosophes des Grecs, ont eu une part de la révélation de la vérité éternelle, de la sagesse éternelle, et Aristote (à qui la paraphrase de Plotin est attribuée) est un enseignant qui participe de la vérité puisée à la source de la prophétie. Cependant, et telle est la seconde thèse, plus importante encore, les imāms impeccables ont incomparablement plus de science que les meilleurs des Anciens, tout en étant foncièrement en accord avec eux. C'est en procédant à la lecture et à l'exégèse des dits des imāms que l'on peut parachever la compréhension des dits très estimables des Anciens, et c'est par la lecture propédeutique de la *Théologie* que l'on prépare la voie à la compréhension de l'enseignement des imāms. Telles sont les raisons pour lesquelles le texte de la *Théologie* a été l'un des manuels les

plus utilisés au temps des Safavides, et pour lesquelles elle est abondamment citée par la plupart des philosophes du 17^e siècle en Iran. La profusion des manuscrits témoigne du fait que chaque maître devait posséder sa propre copie, en vue de son enseignement oral. Le commentaire de Qāẓī Saʿīd Qummī mérite une nouvelle édition, qui serait sans doute meilleure que celle que Sayyed Jalāloddīn Āshtiyānī a publiée dans des conditions difficiles. Malgré les défauts, les coquilles et les leçons contestables de cette édition, nous avons traduit et expliqué une partie du commentaire du chapitre premier et la totalité du commentaire du chapitre quatre. Ce travail sera la matière d'une publication prochaine.