Philosophie en islam

**L'Homme parfait. Métaphysique de l'âme
et eschatologie selon Qāzī Sa'īd Qummī (m. 1695)**

Christian Jambet

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/2130>

DOI : 10.4000/asr.2130

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2018

Pagination : 411-423

ISBN : 978-2909036-46-5

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Christian Jambet, « L'Homme parfait. Métaphysique de l'âme et eschatologie selon Qāzī Sa'īd Qummī (m. 1695) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 125 | 2018, mis en ligne le 29 juin 2018, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/2130> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.2130>

Philosophie en islam

Christian JAMBET

Directeur d'études

L'Homme parfait. Métaphysique de l'âme et eschatologie selon Qāzī Sa'īd Qummī (m. 1695)

DANS notre recherche consacrée aux philosophies shī'ites au temps du pouvoir safavide, nous avons déjà rencontré l'œuvre de Sa'īd Muḥammad ibn Muḥammad Mufīd al-Qummī (1049/1639-1107/1695) autrement dit Qāzī Sa'īd Qummī¹. Ce philosophe est parfois injustement tenu pour un auteur secondaire, qui appartient à une génération de disciples attachés à illustrer les doctrines de leurs maîtres. Or, loin d'adopter une attitude servile, Qāzī Sa'īd Qummī brille par une puissance spéculative peu commune dans le registre de l'exégèse comme dans celui de la métaphysique². La majeure partie de son œuvre est faite de commentaires des *akhbār* des imāms. Elle illustre à merveille un certain style exégétique adopté par la gnose shī'ite. Cette méthode fait progresser le gnostique (*'ārif*) dans la connaissance, non par le seul syllogisme, mais par la mise en relation de registres multiples, l'établissement de correspondances complexes entre les différents ordres du discours : les discours révélés, les discours inspirés, les discours des maîtres du soufisme, ceux des maîtres de métaphysique, les *bayt*-s attribués à l'imām ou à des poètes inspirés. Qāzī Sa'īd Qummī a rédigé, parallèlement à ses commentaires des *akhbār*, plusieurs épîtres, parmi lesquelles nous avons choisi de traduire et d'expliquer celle qui est publiée sous le titre *Les éclaireurs et les éclairs* (*al-ṭalā'i' wa l-bawāriq*)³. Dans l'introduction, Qāzī Sa'īd Qummī nous apprend

-
1. Voir le résumé de notre conférence publié dans *Annuaire EPHE, Sciences religieuses*, 121 (2012-2013), p. 147-154.
 2. Nous en avons étudié récemment un exemple, l'exégèse d'un verset coranique qui importe à l'ensemble des penseurs du soufisme et de la philosophie spéculative. Voir Ch. JAMBET, « Ésotérisme et néoplatonisme dans l'exégèse du verset de la lumière (Coran 24, 35) par Qāḍī Sa'īd Qummī », dans M. A. AMIR-MOEZZI (dir.), *L'ésotérisme shi'ite. Ses racines et ses prolongements*, Turnhout 2016, p. 573-600.
 3. Ce traité fait partie de la collection inachevée de traités de métaphysique et de théologie intitulée *Les Quarante [traités] destinés au dévoilement des lumières des choses divines*. Nous nous référons à l'édition procurée par N. ḤABĪBĪ, Qāzī Sa'īd Qummī, *Al-Arbā'īniyyāt li-kashf anwār al-qudsiyyāt*, Téhéran 1381 h.s., p. 243-347.

qu'il a rédigé ce court traité afin, dit-il, d'expliciter la vérité de ce qui lui avait été révélé dans la région d'Ispahan en 1095 h. / 1683 :

Tout existant, qu'il se trouve dans le monde intelligible, dans le monde imaginal ou dans le monde de la génération, a une forme qu'exige impérativement sa réalité, que réclame son essence. Mais certains existants inférieurs sont des images et des formes d'apparition pour certains existants supérieurs⁴.

En vertu du principe « tout modèle a une image », les formes se hiérarchisent jusqu'à aboutir à un formateur qui est « la réalité des réalités » (*ḥaqīqat al-ḥaqā'iq*), la « forme des formes » (*ṣūrat al-ṣuwar*). L'auteur explique le titre qu'il donne à l'épître, « Les éclairs du *malakūt* » par le fait que son contenu « procède comme des éclairs depuis certaines lumières divines qu'appellent à venir certains éclai-reurs lumineux et saints »⁵. C'est, par conséquent, un ouvrage sacralisé par l'inspiration divine, procédant d'une révélation dont le philosophe est le dépositaire.

I. Un traité de métaphysique sur l'Homme parfait

La forme des formes est celle de l'Homme parfait (*al-insān al-kāmil*). Le thème de l'Homme parfait est devenu un thème de prédilection pour les métaphysiciens de l'époque safavide. Ces philosophes imamites ont amplement intégré à leur cosmologie et à leur doctrine mystique de l'imamat la doctrine de l'Homme parfait élaborée par le maître du soufisme sunnite, Ibn 'Arabī. Ils ont eu le sentiment d'y retrouver leur propre bien. Qāzī Sa'īd Qummī, comme son prédécesseur Mullā Ṣadrā, a considéré l'Homme parfait comme le mode ou lieu de manifestation (*maẓhar*) de la Lumière muḥammadienne. Selon les traditions shī'ites, cette Lumière est une mais elle est l'essence unique de deux Personnes, Muḥammad et 'Alī ibn Abī Ṭālib. Qāzī Sa'īd Qummī montre que l'Homme parfait condense et parachève l'ensemble des formes des êtres non nécessaires par eux-mêmes, instaurés ou créés par Dieu. Il explique la nature et les fonctions de l'Âme universelle, unie à l'Intellect universel qui sont, respectivement, le lieu de manifestation de la volonté divine et le lieu de manifestation de la science divine⁶. Comme il l'a fait dans son commentaire de la *Théologie* du pseudo-Aristote, Qāzī Sa'īd Qummī étudie la notion néoplatonicienne de l'Âme afin de donner une armature métaphysique aux trois fonctions de l'imām : son pouvoir démiurgique, expression de la volonté divine, son gouvernement universel, son pouvoir souverain sur le jugement final des créatures. C'est pourquoi l'épître analyse le pouvoir démiurgique de l'Âme avant d'introduire la question essentielle, celle de la nature ésotérique de la personne de 'Alī, pour aborder enfin la nature du paradis, de l'enfer, de la résurrection.

Qāzī Sa'īd Qummī exprime, dans un foisonnement de symboles, des doctrines mystiques. Elles sont proches, dans leur style, de certaines recherches kabbalistiques

4. Qāzī Sa'īd Qummī, *Al-Ṭalā'ī' wa l-bawāriq*, dans *Al-Arbā'īniyyāt* (n. 3), p. 245.

5. *Ibid.*, p. 245 sq. On remarquera que l'éditeur propose un titre légèrement différent de celui que le texte édité énonce.

6. *Ibid.*, p. 257.

présentes dans la littérature mystique juive. Elles s'éloignent de la philosophie classique des *Falāsifa*, en ce que notre philosophe soumet l'usage des catégories philosophiques péripatéticiennes, néoplatoniciennes, ou autres, à l'usage, plus légitime à ses yeux, des combinaisons, des ressemblances symboliques et des exégèses mystiques des imāms. Une étude systématique de cette « gnose » (*'irfān*) permet d'éclairer ce que furent les « dévoilements » des secrets des mondes divins, présents dans la littérature du shī'isme imamite. Ces « dévoilements » ont une influence considérable sur l'orientation mystique délibérée prise par les philosophes shī'ites au dix-septième siècle de notre ère. Notre explication du présent traité nous a permis de conclure que le thème de l'Âme universelle, traité comme l'ésotérique de la doctrine de la puissance de l'Homme parfait, a permis de concevoir la manifestation de Dieu dans la personne mystique de 'Alī ibn Abī Ṭālib, fondement de l'imamat. Non point dans sa nature sensible et politique, mais dans sa dimension secrète, cosmologique et métaphysique.

Ce thème de l'Âme universelle, présent chez un bon nombre d'auteurs shī'ites antérieurs, prend ici une importance nouvelle. Qāzī Sa'īd Qummī met en relation des enseignements variés, qui vont des structures néoplatoniciennes et des leçons attribuées au pythagorisme jusqu'aux interprétations fournies par la vaste littérature des *akhbār* des imāms et par l'exégèse symbolique du Coran. Les spéculations théosophiques ou gnostiques le disputent à de multiples considérations d'ordre exégétique, à des songes véridiques, à des communications mystérieuses, pour fournir au savant les explications qu'il entend procurer à ses disciples. Elles concernent la façon dont l'ensemble des phénomènes physiques s'explique par certains pouvoirs spirituels, ceux de l'Âme universelle, et par les combinaisons d'effets procédant de la science et de la volonté divines établies dans l'Intellect et dans l'Âme, qui ont pour manifestation l'Homme parfait. La finalité ultime de ce traité est la démonstration de la divinité de 'Alī ibn Abī Ṭālib, non pas au rang du Principe, de l'Essence une, mais au rang du nom divin englobant l'ensemble des autres noms divins.

L'épître se divise en six chapitres (« éclaireurs »), eux-mêmes subdivisés en « éclairs » qui sont au nombre de cent. Le premier chapitre (éclairs 4-14) décrit l'Âme universelle et ses opérations multiples. Le deuxième chapitre (éclairs 15-30) montre en quel sens il faut comprendre que l'ensemble du monde sensible est dans l'Âme universelle. Le troisième chapitre (éclairs 31-47) démontre que l'Âme universelle est le reflet de la Face de Dieu dans le miroir de la forme humaine. Le quatrième chapitre (éclairs 48-55) étudie le statut des noms divins, dont le lieu de manifestation est la forme humaine de Dieu, enveloppant l'univers. Le cinquième chapitre (éclairs 56-97) examine les formes eschatologiques, l'ésotérique du paradis, la forme que prend la résurrection des êtres lors de leur retour à Dieu, la signification ésotérique de la vie dernière. Le sixième chapitre (éclairs 98-100) conclut l'épître par le contenu ésotérique de la rétribution future promise par Dieu et la doctrine néoplatonicienne de la descente de l'Âme.

II. La nature et les opérations de l'Âme universelle

Les deux premiers chapitres sont l'exposition de la nature de l'Âme universelle et des effets démiurgiques qu'elle produit. L'Âme est le deuxième principe créé par Dieu, après l'Intellect. Elle est « la matière des intelligibles ». Entre l'Âme et l'Intellect, il n'existe pas de différence substantielle, puisque l'Âme est Intellect par accident, de même que l'Intellect est Âme par accident : « L'Âme, l'Intellect et l'intelligible sont nécessairement une réalité unique et, par conséquent, l'Âme est le tout des choses en unité⁷ ».

L'Âme peut aussi bien être considérée comme un organisme vivant qui se nourrit des intelligibles. L'Âme n'est pas située dans la région la plus élevée. Elle a le vif désir d'intelliger les lumières intelligibles supérieures. C'est pourquoi l'Âme est une réalité mobile, le mouvement même du désir intellectif, de la décision psychique, de la quête de l'effusion (*ifāda*) des intelligibles. Elle est aussi caractérisée par la conservation (*hifẓ*) et par le libre usage (*taṣarruf*) de ce qu'elle reçoit. Désir et mémoire, l'Âme se nourrit de l'intelligible. À l'appui de cette symbolique de l'Âme, Qāzī Sa'īd Qummī en appelle à la contemplation de la beauté de Joseph par les hommes qui ne voulaient pas d'autre nourriture, il convoque l'autorité de l'imām 'Alī dévoilant que la nourriture des croyants au temps de l'apparition de l'Imposteur (*dajjāl*) sera la nourriture des anges, nourriture consistant dans la louange de Dieu et dans la proclamation de Son unité. L'Âme se nourrit des intelligibles de la même façon que notre corps se nourrit des aliments naturels, elle exerce des puissances analogues à celles du corps : attraction, ingestion, tri de la partie noble et subtile et des déchets qu'elle expulse, déchets qui sont l'origine des êtres inférieurs. Les nourritures dont le corps tire sa subsistance sont, elles aussi, la nourriture de la « substance sainte », la nourriture de l'Âme, lorsqu'elles sont dépouillées et purifiées. C'est ainsi que les mangeurs participent, de façon variable, au destin de l'Âme universelle. Lorsque le mangeur prononce le nom de Dieu, sa nourriture devient une lumière angélique qui glorifie Dieu pour lui. Si le mangeur mange pour devenir corpulent, il dévore le feu de l'enfer. S'il a un appétit modéré, ses sens, son imagination et son intellect profitent convenablement de sa nutrition. L'infidèle, selon un *khavar*, remplit sept intestins alors que le croyant n'en emplit qu'un seul.

La présence de telles considérations témoigne de la continuité entre le monde spirituel et le monde des corps, entre la liturgie, la diététique et la métaphysique, entre la culture des traditions et la spéculation portant sur le pouvoir démiurgique de l'Âme. De l'Âme universelle à l'âme humaine en ses fonctions les plus humbles, de l'âme et du corps humains jusqu'au monde du *malakūt*, il y a comme une circulation d'influx magiques, de ressemblances et de pouvoirs⁸.

Le schème le plus général expliquant le pouvoir démiurgique de l'Âme est celui de la descente de l'Âme suivie de sa remontée vers le *malakūt*. L'Âme, qui contient toute chose, se disperse, se multiplie, puis rassemble ses puissances et

7. Qāzī Sa'īd Qummī, *Al-Ṭalā'ī*, 5^e éclair, dans *Al-Arbā'īniyyāt* (n. 3), p. 249.

8. *Ibid.*, 7^e, 8^e et 9^e éclairs, p. 250-252.

se réunifie, pour élever à l'intelligible ce qu'elle aura accordé aux corps lors de sa descente vers le sensible :

L'Âme, dans son monde, contient toutes les choses car absolument rien ne lui est caché. Lorsqu'elle descend vers notre monde, parce qu'elle voyage sur des chemins étroits qui sont ceux des formes qui sont ici, son plumage chute, et une partie de sa puissance prend place en chaque degré de sa descente. L'Âme confère à ce qui avoisine ce degré une petite troupe de ses perfections, conformément à la manière des magnanimes et des gens d'élite. Cela jusqu'à ce que l'Âme se manifeste, en son essence simple, en sa quiddité pauvre, douce et pure, dans la forme humaine. Elle est prise alors du désir de retourner à son principe, à sa patrie d'origine et elle s'efforce de rassembler son plumage qui s'était dispersé loin d'elle, ses puissances et ses perfections dont elle avait fait don. Elle les désire du désir que le tout a pour ses parties, elle ressent la nostalgie de la mère charitable envers ses enfants. Elle entreprend de picorer ceci ou cela et elle commence à dérober ici ou là. Elle les dépouille de leurs écorces épaisses et elle en fait des intellects [*litt.* des noyaux] qui correspondent parfaitement à son rang. Elle les accumule dans son trésor. Alors elle s'accroît et elle s'emplume grâce à elles jusqu'à ce qu'elle prenne son envol vers le séjour le plus élevé⁹.

Les trois formes principales du vivant, la forme végétale, la forme animale et la forme humaine sont des embranchements de l'Arbre Ṭubā, l'arbre du paradis dont nous savons qu'il symbolise la personne mystique de l'imām, et des rameaux du « Lotus de la limite » souvent identifié par l'auteur à la *walāya* de l'imām¹⁰. Les trois formes du vivant sont les écorces (*qushūr*) amoncelées sur les puissances intelligibles de l'Arbre. Ces puissances sont : la *végétation* émanant de l'effusion à laquelle procèdent les Intellects, le *flux* qui est la vie elle-même, par l'eau puisée à la source de la vie éternelle, le *logos* (*nuṭq*) conférant les bienfaits intellectifs grâce au don que Dieu en fait. Croissance, vie et *logos* définissent les trois degrés du vivant et ils expriment la puissance démiurgique de l'Âme, implicitement identifiée à la puissance démiurgique de la *walāya* de l'imām¹¹.

Malgré son unité, l'Âme descend vers le degré de la nature, et « cet or pur et lumineux se moule dans les sept réceptacles [des sphères célestes] et dans les deux terres¹² ». La démiurgie qui façonne la nature est l'art de l'impression des formes dans les réceptacles où l'Âme se divise et se répartit. Selon une autre image, les rayonnements de l'Âme se réfléchissent sur « les lucarnes des corps ténébreux » et ils illuminent « les balcons lumineux de la demeure corporelle ». Ainsi chaque portion de l'organisme corporel ténébreux est-elle dotée d'une forme qui imite les puissances lumineuses du *malakūt*. Cette opération ne se fait pas de façon désordonnée, mais « chaque puissance unie à l'Âme choisit, en fonction de la diversité des degrés des puissances dans le monde de la sainteté, les emplacements de ses

9. *Ibid.*, 8^e éclair, p. 251.

10. Voir M. GUIRAUD, « Lotus de la limite », dans M. A. AMIR-MOEZZI (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris 2007, p. 496.

11. Qāzī Sa'īd Qummī, *Al-Ṭalā'ī'*, 20^e éclair, p. 261.

12. *Ibid.*, 14^e éclair, dans *Al-Arbā'īniyyāt*, p. 255.

activités diversifiées et les substrats de la procession des lumières de la grâce, parmi ceux qui sont élevés et ceux qui sont inférieurs.¹³ » Les corps sont les lieux d'exercice du gouvernement de l'Âme universelle, grâce à l'harmonieuse répartition des organes gouvernants et des organes gouvernés. Cette activité de gouvernement procède d'une puissance unique, l'essence lumineuse de l'Âme.

Le troisième chapitre expose les propriétés de l'Âme universelle. Par sa nature, elle est « un gemme limpide » prédisposé à réfléchir ce qui lui fait face, qu'il s'agisse du monde supérieur intelligible ou du monde sensible. Lorsqu'elle procède du Principe, elle est Intellect, et elle devient Âme en possédant une multiplicité d'armées intellectives, de « troupes seigneuriales ». Qāzī Sa'īd Qummī fait référence au ḥadīth des armées de la Connaissance et de l'Ignorance rapporté, entre autres, par Kulaynī dans son *Livre qui suffit* (*al-Kāfī*). L'Âme est le miroir de la Face de Dieu, lorsqu'elle se tourne vers le monde supérieur, et elle possède des sens intellectifs qui lui permettent d'accéder à une sensibilité immatérielle du monde divin. Comme telle, elle est l'Homme de lumière (*al-insān al-nūrī*), l'Homme saint (*al-bashar al-qudsī*). Elle est, par conséquent, le substrat des attributs divins de la sensation. Qāzī Sa'īd Qummī situe dans l'Âme le processus dans lequel Dieu perçoit sa propre Face :

De même que Dieu créa l'Âme divine afin de voir sa Face noble en elle, de même Il la créa pour que cette Âme noble dirige son regard vers son Seigneur le Très-Haut par la vision acquise de son Seigneur. Ainsi devient-elle voyante par la lumière de Dieu, comme Il le dit : *Ce Jour-là, il y aura des faces qui tourneront leur regard vers leur Seigneur* (Coran 75, 23). Pour qu'elle entende Sa parole, qu'elle prenne plaisir à Ses entretiens familiers, qu'elle se réjouisse de Sa conversation, elle devient oyante par l'oreille de Dieu, comme Il le dit : *Il n'appartient pas à un être humain que Dieu lui parle, si ce n'est en une communication par derrière un voile* (Coran 42, 51). Pour qu'elle goûte la douceur de Sa parole et les plaisirs de Sa grâce généreuse, elle devient douée de goût, comme Dieu l'a fait dire à Abraham : *C'est Lui qui me nourrit et qui m'abreuve* (Coran 26, 79). Pour qu'elle respire les arômes de sa proximité et de Sa familiarité et qu'elle inhale les senteurs de Sa sainteté, elle devient douée de l'odorat, comme l'a dit l'Envoyé de Dieu : *Certes, je trouve le souffle du Miséricordieux provenant du Yémen. Et : Ne blâmez pas le parfum car il vient du souffle du Miséricordieux*. Pour qu'elle ait la sensation de la région supérieure, du domaine sanctifié, elle est douée du toucher de l'espace aérien en lequel vont et viennent les intellects des savants, elle perçoit la fraîcheur de la certitude, elle se préserve de la chaleur de la géhenne de l'éloignement, elle aspire à serrer la main des anges et au visage souriant des houris aux grands yeux. Ainsi se libère-t-elle de la grande tristesse et a-t-elle en aversion ce bas monde comme le dit Dieu : *Qu'une âme dise : malheur à moi selon ce que j'ai renoncé dans la proximité divine* (Coran 39, 56) et l'Envoyé de Dieu a dit : *Alors j'ai trouvé la fraîcheur de l'extrémité de Ses doigts*¹⁴.

13. *Ibid.*, p. 256.

14. *Ibid.*, 41^e éclair, p. 278-279.

Ces pouvoirs de sensation se réalisent dans le degré intellectif de l'Âme. Comme nous l'avons vu, l'Âme possède trois pouvoirs qui sont la croissance végétative, la vie et l'intellection. Après les avoir étudiés sous leur aspect démiurgique, Qāzī Sa'īd Qummī les explicite sous les traits où ils deviennent les propriétés de l'Homme parfait, l'Homme intelligible. Selon la croissance des connaissances divines, l'Âme est l'arbre Ṭubā et le Lotus de la limite, auprès duquel est le « Jardin du refuge », ainsi qu'il a été dit plus haut. Selon la puissance de la vie, elle est « la chamelle de Dieu qui court dans la vie prééternelle et s'abreuve à la source de la vie post-éternelle ». Enfin, elle a le *logos*, le pouvoir intellectif. Ces trois pouvoirs caractérisent l'Homme de lumière expressément identifié à 'Alī ibn Abī Ṭālib¹⁵. Nous découvrons que la forme finale des existants, la « forme des formes » est bien une forme intelligible humaine. C'est l'Homme intelligible, l'Homme parfait. Cette forme devient un vivant du monde du *malakūt*, puis une plante céleste. Elle descend dans le monde inférieur, le monde de la génération, puis elle remonte dans le monde supérieur, le monde intelligible. La forme de l'Homme parfait, assimilé à l'imām 'Alī, est révélée au Prophète lors de son ascension céleste :

Lorsque l'Envoyé de Dieu dépassa les cieux qui sont le terme du monde de la composition, il vit en premier l'arbre Ṭubā et le Lotus de la limite. Il s'agit des rangs inférieurs de l'Âme intellectuelle. Puis il vit, après cela, quelques chameaux faisant partie des chameaux, un groupe de chameaux qui vont et viennent dans la région supérieure du monde supérieur, et qui vont dans la direction opposée sans commencement ni terme. Cela, c'est le rang médian de l'Âme intellectuelle. Et lorsqu'il s'approcha à proximité d'une portée d'arc, il vit un Homme de lumière, un Homme divin entrer dans le voile de lumière, il vit son dos ressemblant au dos du Prince des Croyants ['Alī]. Cela, c'est le rang supérieur de l'Âme divine¹⁶.

Qāzī Sa'īd Qummī distingue deux niveaux : l'Âme intellectuelle, animée du désir des réalités supérieures et l'Âme divine, stade ultime de la vie psychique, entièrement divinisée et située aux confins de l'unité divine protégée par le voile de lumière. Il confirme cette audacieuse exégèse de l'ascension céleste du Prophète par une vision qu'il aurait eue à Qomm, « au sanctuaire des *Ahl al-Bayt* ». Il rêvait qu'il participait à un grand rassemblement près du mausolée, et qu'il eut la vision de tribus de chameaux subtiles, comme si elles étaient des esprits allant et venant dans l'espace aérien. Sans interruption, elles se dirigeaient vers l'entrée du mausolée. Cette vision véridique atteste, selon lui, la véridicité de l'exégèse¹⁷.

L'ensemble de ces considérations nous permet certaines conclusions : Tout d'abord, elles confirment que le « dévoilement » des mondes invisibles participe, chez notre auteur, de tous les modes de connaissance intelligible, depuis l'exégèse du Coran jusqu'à un certain degré de révélation prophétique assumé par le

15. *Ibid.*, 43^e éclair, p. 280.

16. *Ibid.*, 45^e éclair, p. 281. Cette exégèse du *mi'rāj* est conforme à tout un ensemble de traditions shī'ites. Voir M.-A. AMIR-MOEZZI, « L'imām dans le ciel. Ascension et initiation », dans *Id.*, *La religion discrète. Croyances spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris 2006, p. 136-144.

17. Qāzī Sa'īd Qummī, *Al-Ṭalā'i*, 46^e éclair, dans *Al-Arbā'īniyyāt* (n. 3), p. 281 et sq.

philosophe. Ensuite, les spéculations métaphysiques portant sur la nature et les fonctions de l'Âme universelle conduisent à la Personne de 'Alī ibn Abī Tālib. Il s'agit ici de sa Personne intelligible et éternelle. Enfin cette Personne, assimilée au degré ultime de l'Âme divine, est cela même que Muḥammad a perçu au plus haut degré de son ascension céleste. Elle possède, par conséquent, un rang au cœur même du monde divin, puisqu'elle traverse le voile de lumière protégeant l'Unité divine. L'ensemble de ces enseignements est confirmé par les longues exégèses que Qāzī Sa'īd Qummī a consacrées aux *akhbār* des imāms qui révèlent qu'ils sont les « organes » de Dieu¹⁸. Nous en avons expliqué quelques-unes lors de nos conférences.

Qāzī Sa'īd Qummī cite un long texte d'Ibn 'Arabī portant sur l'Homme parfait. Ibn 'Arabī identifie l'Homme parfait au rang de l'âme douée de *logos* et à Muḥammad. Il répartit l'ensemble des hommes selon quatre rangs : l'Homme parfait, finalité de l'univers, occupe le premier rang. Il correspond à l'âme rationnelle, à l'intellect. Les prophètes, correspondant aux puissances spirituelles, les facultés supérieures de l'âme, occupent le deuxième rang. Les héritiers des prophètes, correspondant aux puissances sensibles de l'âme, occupent le troisième rang. Le commun des hommes, correspondant au *pneuma* vital et au mode de vie du règne animal, forment le dernier rang¹⁹. On relèvera la divergence apparente entre ce texte d'Ibn 'Arabī et ce que dit Qāzī Sa'īd Qummī de la place supérieure de 'Alī ibn Abī Tālib, divergence accentuée parmi les commentateurs sunnites et shī'ites de la doctrine de l'Homme parfait chez Ibn 'Arabī. En vérité, cette divergence ne concernera que la question épineuse du Sceau de la *walāya* absolue, et non pas l'identification de l'Homme parfait. Il suffit ici que le maître du soufisme confirme la correspondance entre l'âme humaine, l'Âme universelle et les degrés de l'humanité, pour que Qāzī Sa'īd Qummī se réfère à lui.

III. La divinisation de l'Homme parfait

Le troisième chapitre de l'épître est fait d'un dialogue serré avec Ibn 'Arabī au sujet des noms divins. Qāzī Sa'īd Qummī distingue soigneusement le rang de l'unité pure du Principe du rang de la présence souveraine de la divinité. Fidèle à sa doctrine selon laquelle l'unité pure est antérieure et supérieure à toute nomination, il situe les noms divins au rang qui « retarde » sur l'unité pure et qui exprime les qualifications divines. Celui qui se nomme « Dieu » n'est pas l'unité pure, mais le Vivant (*al-hayy*) le Provident (*al-qayyūm*), selon Coran 2, 255, le verset du Trône. La divinité proprement dite appartient à « l'Image la plus haute » du Principe, (*al-mathal*

18. Qāzī Sa'īd Qummī, *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq*, éd. N. ḤABĪBĪ, Téhéran 1415 h. l., vol. 2, chap. 12, p. 515-552, sur « Toute chose périt hormis Sa Face » (Coran 28-88) ; vol. 2, chap. 22, p. 704-771, sur la signification de « Je suis le côté de Dieu » ; chap. 23, vol. 2, p. 773-782, sur la signification de « la ceinture de Dieu », chap. 24, vol. 2, p. 783-788, sur « l'œil, l'oreille et la langue de Dieu ». Id., *Sharḥ al-Arba'īn*, éd. N. ḤABĪBĪ, Téhéran 1420 h. l., p. 189-209, sur un entretien entre un disciple et le huitième imām, Abū l-Ḥasan al-Riḍā.

19. Ibn 'Arabī, *Risālat al-tadbīrāt al-ilāhiyya*, éd. H. S. NYBERG, *Kleinere Schriften des Ibn 'Arabī*, Leyde 1919.

al-A'lā, Coran, 16, 60). Cette Image, concentrant l'ensemble des manifestations des noms divins est l'Homme parfait. S'appuyant sur un *khavar* qui énonce que le premier nom que Dieu a créé pour Lui-même est l'Élevé, l'Immense (*al-'Alī al-'azīm*), Qāzī Sa'īd Qummī fait du nom *al-'Alī* la « tête » de l'organisme formé par les noms divins²⁰. Les noms divins forment la structure métaphysique de l'univers, dont notre auteur montre, dans l'un des commentaires que nous avons signalés plus haut, qu'il est le macrocosme correspondant à la Personne de 'Alī, perçue sous la forme du *pantokrator*. Voici, par exemple, ce qu'écrit Qāzī Sa'īd Qummī du pouvoir souverain (*sulṭana*) de 'Alī dans son commentaire des *akhbār* recueillis dans le *Livre de l'Unité* du Shaykh Ibn Bābūya al-Ṣadūq. Après avoir expliqué que toutes les réalités, celles des espèces, celles des connaissances, celles, intelligibles, de la foi, sont dotées d'un verbe ésotérique qui gouverne leurs expressions individuelles exotériques, notre auteur en vient à montrer que l'Homme parfait, 'Alī ibn Abī Ṭālib totalise et exerce sa complète autorité sur ces réalités, et singulièrement celles qui embrassent toutes les lumières de la gnose, les réalités de la foi. Ainsi :

'Alī est le Verbe divin lumineux (*al-kalimat al-ilāhiyyat al-nūriyya*), à qui revient le pouvoir souverain majeur (*al-sulṭanat al-kubrā*) et l'extension la plus puissante, avec l'aide de Dieu, sur cette réalité [la foi] et sur les réalités qui lui sont inférieures, celles des lots existant en chaque individualité de ceux qui ont la connaissance certaine. C'est comme si 'Alī était identique à cette réalité et comme si ces lots étaient ses parties et ses subdivisions. L'arbre de la foi, c'est l'arbre Ṭubā ou bien le Lotus de la limite, dont la racine est dans le sol de 'Alī et dont les branches se penchent vers le bas dans les demeures des croyants qui sont de ses partisans²¹.

L'autorité de 'Alī est celle du corps mystique de la communauté des vrais croyants, *al-shī'a*, les partisans de l'imām identifiés aux « gnostiques ». C'est pourquoi elle ne contredit pas la prééminence prophétique, à laquelle elle est unie. Cependant, la *walāya* de l'imām est, en quelque manière, supérieure à la dimension prophétique de l'Envoyé de Dieu, car elle est la dimension divine de la cité constituée par l'ensemble des prophètes et des hommes fidèles à Dieu. En vertu de la tradition qui fait dire au Prophète « Je suis la cité de la science et 'Alī en est la porte », notre auteur écrit :

Le nom suprême [de Dieu] est composé de soixante-treize parties. Chacun des prophètes possède l'une de ces parties et ce prophète est le dépositaire des trésors divins et il est la cité des sciences divines. Chaque trésor doit avoir un gardien, chaque cité doit avoir une porte. Il est obligé, par la règle divine qui ne varie pas, que la prophétie ne manque pas du compagnonnage de la *walāya*. Mieux encore, elle doit en être le résultat (*bal mutasabbaba 'an-hā*), car la *walāya* est la dimension divine (*haqqiyya*), alors que la prophétie est la dimension humaine (*khalqiyya*) [...] La *walāya* est la dimension ésotérique, tandis que la prophétie est la dimension exotérique de la *walāya*²².

20. Qāzī Sa'īd Qummī, *Ṭalā'i*, 49^e éclair, dans *Al-Arbā'īniyyāt* (n. 3), p. 285.

21. Qāzī Sa'īd Qummī, *Sharḥ al-Tawḥīd* (n. 18), vol. 2, p. 724.

22. *Ibid.*, p. 759.

La tête de l'Homme parfait, ce sont les lumières intelligibles, son visage est fait des âmes immatérielles, les deux mains sont les natures gouvernantes. Résumant l'essentiel de sa doctrine, il écrit :

Les prophètes, les amis de Dieu et les imāms qui sont les dirigeants sont la Face de Dieu [...] Dans le *khavar* on lit : Nous sommes la Face de Dieu, l'œil de Dieu, l'oreille de Dieu, la langue de Dieu, la main de Dieu, le côté de Dieu, le cœur conscient de Dieu²³.

La correspondance entre les noms divins, la Personne de l'Homme parfait et l'univers permet de concevoir l'univers des formes comme l'expression de la Personne de 'Alī ibn Abī Ṭālib, comme l'indiquent les exégèses des *akhbār* des imāms par Qāzī Sa'īd Qummī. Il résume cette doctrine de la façon suivante :

Puisque tu as compris que le rang de la divinité est sous la plus belle des formes, selon la perspective où il embrasse la totalité des noms, il est nécessaire que chaque nom soit sous cette noble forme. Chacun, en effet, possède cette compréhension, même si elle est plus cachée et plus faible que la première [celle de la divinité]. C'est ainsi qu'est véridique la parole qui énonce : *Dieu a créé Adam selon Sa forme* [...] Ensuite, il est clair que les essences existantes sont les vestiges des noms et les lieux de manifestation de leurs opérations. Sans nul doute, ce qui est causé est l'ésotérique, le secret de la cause. Par conséquent, chaque existant est selon cette noble forme humaine. Cependant les réalités naturelles imitent de façon imparfaite les réalités supérieures et l'Âme ne se manifeste pas en elles avec [tous] ses modes d'être et ses perfections. Par conséquent, ces réalités ne se configurent pas, dans leur aspect extérieur, exotérique, sous cette noble forme. Mais, en revanche, les seigneurs des espèces de chaque réalité simple n'existent que sous cette noble forme [...] C'est pourquoi on rapporte que la pierre est sous la forme de l'homme, que le vent a une tête et deux ailes, que les sourates du Coran, au Jour de la Résurrection, se manifesteront sous la noble forme, que les quatre anges qui portent le Trône sont, l'un sous la forme du lion, l'autre sous la forme du taureau, etc. Quant à l'homme et à ce qui lui appartient, les attributs de l'âme se manifestent en cette noble forme, avec sa perfection complète. Dieu a dit : *Certes, Nous avons créé l'homme selon la plus belle des statures* (Coran, 95, 4)²⁴.

IV. Eschatologie et résurrection

Le cinquième chapitre est consacré à tout un ensemble d'analyses philosophiques portant, entre autres, sur les fins dernières et sur la nature de la résurrection. Notre auteur cite et commente les thèses d'Avicenne, de Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, de Mullā Ṣadrā. Nous ne pouvons ici que résumer l'essentiel de ces thèses qui occupent plus de la moitié de l'ouvrage. Nous avons expliqué l'ensemble, qui se compose des étapes suivantes :

23. Id., *Al-Ṭalā'i*, 52^e éclair, dans *Al-Arbā'īniyyāt* (n. 3), p. 289. Sur les « organes » de Dieu, voir M. A. AMIR-MOEZZI, *La religion discrète* (n. 16), p. 94-98.

24. Qāzī Sa'īd Qummī, *Al-Ṭalā'i*, 54^e éclair, dans *Al-Arbā'īniyyāt* (n. 3), p. 290 et sq.

Tout d'abord : Les âmes particulières, tout comme l'Âme universelle, ont un pouvoir démiurgique. « L'âme, écrit Qāzī Sa'īd Qummī, a le pouvoir de créer les formes²⁵ ». Tout d'abord, grâce à Qūnawī, Qāzī Sa'īd Qummī montre que les actes humains ont des conséquences dans le ciel. Les actes possèdent une forme qui les personnifie, car ils ont une réalité spirituelle (*rūh*). Cet ésotérique de l'acte, c'est la connaissance de l'agent. Pour que les bonnes actions passent de ce monde à l'autre monde, il faut qu'elles aient deux racines dans le domaine de la rétribution : l'attestation de l'unité divine et la confession du Jour de la rétribution, du Seigneur unique qui procure la rétribution. Si malheureusement l'acte humain ne respecte pas ces deux racines de la foi, la forme créée qui la personnifie ne passera pas outre le septième ciel. Si l'acte est franchement mauvais, il ne quittera pas le monde inférieur, le monde matériel, et il sera frappé d'anéantissement, ou il restera dans le septième ciel. Tout dépend donc de la force spirituelle (*himma*) de l'agent. Si cette force, guidée par les racines de la foi, est intense, l'acte sera conservé dans la Mère du Livre, dont on sait par ailleurs qu'elle symbolise l'Âme universelle conjointe à l'Intellect²⁶. L'incorporation des pratiques est l'un des thèmes majeurs de la pensée religieuse de Qāzī Sa'īd Qummī. Il insiste souvent sur la réalité cachée, ésotérique des pratiques du culte, et il encourage la pratique des prières d'invocation par le fait que ce sont des imitations (*hikāyāt*) de réalités divines. « Les bonnes actions s'élèvent au plus haut et font une trouée dans les cieux, de sorte qu'elles se conjoignent aux anges rapprochés [du Trône] ». S'inspirant d'un *khavar* attribué à l'imām 'Alī, notre auteur met en lumière le sens caché de la liturgie, qui est un sens démiurgique. La matière des formes produites par les pratiques du culte est empruntée à l'argile qui se situe dans « les hauteurs ». Il s'agit d'une partie de l'argile dont sont façonnées les Personnes métaphysiques des imāms. La démiurgie des âmes pures produit des minéraux (les châteaux du paradis), des plantes, des arbres, enfin des vivants animaux (les chamelles, montures des hôtes du paradis, les oiseaux). Elle produit aussi des êtres humains, les houris et les jeunes serviteurs du paradis :

La réalité essentielle de la pratique valide, qui comprend en particulier les pratiques du culte et les prières d'invocation, assemble en totalité ces réalités-là. Ce qui les rassemble, c'est très certainement la forme de l'homme, qui est la plus noble des formes, de même qu'il est enseigné que la pratique valide se manifeste au mort sous la plus belle des formes dans la tombe. Elle est son ami intime, son compagnon, son sauveur qui le libère des terreurs, qui le sauve du châtement, de la punition exemplaire, qui lui annonce la bonne nouvelle de son sort futur²⁷.

Conformément aux enseignements d'Ibn 'Arabī, Qāzī Sa'īd Qummī consacre plusieurs pages à la manière dont les mauvaises actions se changeront en bonnes actions, conformément à la miséricorde divine. Il procède à l'exégèse d'un propos émouvant du cinquième imām, Muḥammad al-Bāqir : « Lorsque ce sera le Jour de

25. *Ibid.*, 57^e éclair, p. 293.

26. *Ibid.*, 70^e éclair, p. 304-306.

27. *Ibid.*, 66^e éclair, p. 298.

la Résurrection, et que Dieu règlera le compte de son serviteur fidèle, il lui manifestera ses fautes, l'une après l'autre. Puis Il les lui pardonnera. Nul n'en est informé par Lui, qu'il soit un ange rapproché ou un prophète envoyé ». Ainsi la fidélité aux imāms confère-t-elle à celui qui la pratique un pardon général de ses fautes.

Le second thème eschatologique général est celui du retour de l'âme et du corps vers Dieu. Selon notre auteur, La tripartition des mondes correspond à celle de la réalité humaine. Le monde supérieur correspond aux formes intelligibles immatérielles et à l'homme intelligible doté d'organes et de facultés intelligibles. Le monde médian correspond aux formes imaginaires sises dans la matière lumineuse du Trône divin, ainsi qu'à l'homme psychique, doté d'une existence psychique, voué à la croissance et à un progrès graduel, grâce à la pratique morale et à la science. La matière intelligible du Trône divin est la disposition même des formes de l'autre monde, alors que le *Kursī* est le lieu des formes dans l'autre monde. Le monde inférieur est celui de la nature, correspondant aux formes naturelles et à l'homme sensible dans sa première enfance. Ainsi l'homme est-il la finalité de toute chose. Toutes les réalités se convertissent en lui, et retournent en la proximité de la Présence divine. La marche de l'homme sur la voie droite est nécessaire à tout ce qui est autre que lui, et les espèces se métamorphosent toutes en l'homme. Reprenant à son compte divers enseignements popularisés par Mullā Ṣadrā, Qāzī Sa'īd Qummī soutient qu'il existe deux conditions d'être, deux « naissances » ou croissances : la croissance qui est ascension (*al-nash'at al-ṣu'ūdiyya*) et celle qui correspond au commencement de l'existence humaine, la croissance qui est descente (*al-nash'at al-nuzūliyya*).

L'homme a des modes d'être antérieurs à son existence naturelle, correspondant à la « patrie du pacte primordial » que l'homme passe avec Dieu, en reconnaissant sa souveraineté. Puis l'homme est créé dans le mode d'existence naturelle. Il est créé pour passer de ce bas-monde dans l'autre monde. Le croyant et l'incroyant participent en commun à cette existence psychique. Dans ce mode d'être, correspondant au monde imaginal, l'homme se rend indépendant de la matière élémentaire, mais cette indépendance n'est aucunement incompatible avec son malheur et avec le châtement. L'intensité de l'existence psychique de l'homme, la sortie hors des voiles de la nature (la mort l'atteste) entraînent la perception du châtement et celle des dommages subis par l'homme, résultant de ses pratiques et de ses mœurs. Il convient donc de sortir des limites que sont l'homme naturel et l'homme psychique. Le vrai serviteur de Dieu est celui qui atteint la station de l'adoration de Dieu, celle du service divin d'obéissance (*maqām al-'ubūdiyya*). C'est pourquoi, lorsque l'homme transite de ce bas-monde vers l'autre monde, deux destins s'offrent à lui. Ou bien l'âme humaine reste captive dans l'entre-deux qui sépare les deux mondes, en une captivité temporaire ou éternelle, ceci en fonction des mœurs et des connaissances acquis. Ou bien l'âme s'élève, grâce à la lumière de la gnose et à la force de l'obéissance, soutenue par l'attraction divine et par l'intercession des prophètes et des imāms, voire par l'intercession ultime de Dieu²⁸.

28. *Ibid.*, 76^e éclair, p. 310-311.

Ces emprunts à la pensée de Mullā Ṣadrā vont jusqu'à reproduire des passages entiers du grand œuvre de ce dernier, les « *Quatre voyages* ». Ils n'interdisent pas à notre auteur de jeter un regard critique sur la doctrine centrale de Mullā Ṣadrā, celle de la permanence de l'imagination. Selon Qāzī Sa'īd Qummī, Avicenne aurait précédé Mullā Ṣadrā dans la doctrine de la vie permanente de l'imagination. Mullā Ṣadrā n'aurait fait que surenchérir sur Avicenne en affirmant que la vie dernière de l'homme subsiste grâce à l'imagination qui serait ce qui subsiste de l'homme après sa mort. Il semble que Qāzī Sa'īd Qummī attribue, à tort, à Mullā Ṣadrā une conception qui aurait pour conséquence que l'homme posséderait deux âmes, l'une forme du corps ici-bas, l'autre matière du corps de résurrection dans l'au-delà. Il refuse l'idée sadrienne d'un mouvement essentiel ou substantiel de transformation de l'âme unique de l'homme, la faisant passer de l'état de forme du corps naturel à celui de matière du corps de résurrection. En réalité, il ne fait rien d'autre que retrouver l'essentiel de la doctrine sadrienne, en soutenant que l'âme humaine devient, en chaque monde, un être du même genre que le monde où elle accède. Dans le monde corporel, l'âme devient nature ; dans le monde intermédiaire ou imaginal, elle devient âme proprement dite ; dans le monde supérieur, l'âme devient intellect en acte.

En conclusion, il s'avère que cette épître est un compendium d'enseignements ésotériques, destinés à éclairer l'exercice de l'exégèse des *akhbār* des imāms. Elle est, par là-même un excellent exemple de philosophie exégétique et de la pratique de ce que notre auteur, avec d'autres, entend mettre en valeur, pour son rôle indispensable dans la conduite de l'esprit, un savoir ésotérique ou gnostique.