

52

NUDE  
28176

LA LONGUE RECENSION DE  
LA THÉOLOGIE D'ARISTOTE DANS SES RAPPORTS  
AVEC LA DOCTRINE ISMAÉLIENNE

---

BOMMAIRE

MEMOIRES :

	Pages
La longue recension de la théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne, par S. PINES . . . . .	7-20
Neuf Qazal de Hafez, par VINCENT MONTEIL . . . . .	21-58
Les Sept Dormants d'Ephèse, en Islam et en Chrétienté, par L. MASSIGNON, recueil documentaire et iconographique, [avec XV planches (37 fig.) et 10 croquis] réuni avec le concours d'EMILE DERMEGHEM, LOUIS MAHFOUD, DR. SUHEYL UNVER, NICOLAS DE WITT . . . . .	59-112

ABSTRACTA ISLAMICA :

(Onzième série), pp 113-150 :

	Pagination	
	(des Abstracta)	du cahier
I. — Islam en général . . . . .	[A 1109	113
II. — Sciences et idées scientifiques . . . . .	1120	124
III. — Kalam. — Philosophie. — Mystique . . . . .	1123	127
IV. — Linguistique et Grammaire. — Pédagogie . . . . .	1139]	143

Publications iraniennes à l'occasion du millénaire d'Avicenne, par GILBERT LAZARD . . . . .	151-163
---------------------------------------------------------------------------------------------	---------

Bibliographie d'Ibn Sina, par Georges VAJDA . . . . .	163-166
-------------------------------------------------------	---------



## LA LONGUE RECENSION DE LA THÉOLOGIE D'ARISTOTE DANS SES RAPPORTS AVEC LA DOCTRINE ISMAÉLIENNE

En 1929, A. Borissov rendit publique (1) une découverte de taille : celle de trois fragments, consignés dans des manuscrits de Léninegrad, d'une recension de la Théologie d'Aristote (2) qui, pour l'essentiel, paraissait identique à la longue recension de cet ouvrage, qui n'était connue que par une traduction latine faite au XVI<sup>e</sup> siècle (3). Il s'avérait, en effet, que des passages figurant dans cette traduction, et qui manquaient dans la recension arabe connue, qui a été éditée par Dieterici, se rencontraient également dans les fragments en question (4) ; du reste, il s'y trouvait aussi des développements qui paraissaient supprimés dans la version latine (5).

Du coup fut infirmée l'opinion en cours, qui considérait que les différences

(1) Dans un article intitulé *L'original arabe (de l'ouvrage) de Théologie d'Aristote, paru (en russe) in Zapiski Kollegii Vostokovedov*, V (1929), pp. 83-98.

(2) Comme on sait, c'est un recueil de textes tirés des *Ennéades* de Plotin, avec, en plus, des ajouts, pas très importants. Sur la transmission de l'œuvre de Plotin chez les Arabes, v. maintenant P. Kraus, *Plotin chez les Arabes*, Bulletin de l'Institut d'Égypte, t. XXIII (session 1940-1941), p. 263 m. et Pr. Bœnthal, *Al-Sufi al-Yûnânî and the Arabic Plotinus Source*, in *Orientalia*, 1932, p. 401 sq.

(3) L'original arabe dont cette version dérivée fut trouvée à Damas par Franciscus Boncus de Bavenne, qui le fit traduire en italien par Moïse Arovas ou Rovas, médecin juif de Chypre. La version latine de l'ouvrage, dont la première édition parut à Rome en 1519, fut rédigée par Petrus Nicolaus Faventinus (Castellani) d'après la traduction italienne, perdue comme l'est l'hébraïque, également due à Arovas et dont un seul passage a été consacré (V. S. Munk, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, p. 257, n. 1).

(4) Un autre indice : un passage figurant dans des fragments de Léninegrad appartenant, d'après le ms., au 12<sup>e</sup> livre de la Théologie et, en effet, on le retrouve dans le 12<sup>e</sup> livre de la version latine, qui en compte 14. Or le texte édité par Dieterici est divisé en 10 livres seulement. Notons, par ailleurs, que le texte de la Théologie qu'a connu 'Abd-al-Lâjîl, paraît avoir été réparti en 22 chapitres, dont les derniers sont reproduits dans un ms. appartenant à la collection de P. Kraus. Je compte le publier et le commenter.

(5) Cf. Borissov, *op. cit.*, p. 94. En confrontant certains passages, Borissov a pu, d'ailleurs, constater que la version latine est souvent peu exacte.

du texte de cette version d'avec la brève recension arabe considérée comme l'originale étaient dues à des interpolations introduites lors de la traduction. En effet, il s'agissait désormais de rendre compte des différences de deux recensions arabes.

Il aurait fallu pouvoir confronter l'une avec l'autre dans leur détail. Mais l'édition, projetée par Borissov, des fragments qu'il a découverts n'a pas paru et a, peut-être, été ajournée indéfiniment à la suite de sa mort. Ces fragments restent donc d'un accès malaisé. D'autre part, et c'est ce que j'essaierai de montrer dans la présente étude, certains passages qu'en a extrait Borissov et qu'il a publiés semblent appeler des conclusions précises concernant le caractère de la longue recension de la *Théologie*.

Les extraits en question figurent dans une étude (1) où Borissov s'emploie à réhabiliter la théorie qui considère que la théorie de la volonté d'Ibn Gabirol a pu procéder de la *Théologie d'Aristote*. Théorie suggérée par Munk (2) et qui fut discréditée lorsqu'on crut que la longue recension de cet ouvrage n'avait pas été connue des Arabes. En effet, les passages qui peuvent rendre probable cette filiation d'idées manquent dans la recension éditée par Dieterici, la seule, semblait-il, dont on eût à tenir compte. Or, ces passages, ou certains d'entre eux et qui traitent de la doctrine de la Volonté et du Verbe, figurent dans les fragments découverts par Borissov et ont été publiés et traduits en russe dans l'étude dont il vient d'être question.

Il semble utile de proposer une version française de ces extraits (3).

1. « Quant à nous, nous disons que Dieu a créé (abda'a) l'Intelligence (ʿaql) et en a fait la cause médiate ou immédiate des autres choses. Il est celui qui a conféré l'existence à l'intelligence et à la cause de celle-ci, et, sous maint rapport (4), il est la cause de celle-ci. Il n'existe entre celle-ci et Lui d'autre intermédiaire que son Commandement (amr), c'est-à-dire que son Verbe (kalima), qui est la cause de l'Intelligence. Celle-ci est la cause de l'Âme; qui, elle, l'est de la Nature, cause, à son tour, des modes d'être particuliers. Dans ce qui est au-dessous, certaines choses sont causes des autres. Tandis que Dieu très-Haut est la cause de toutes les choses au sens qu'il les fait et les crée. »

(1) Initialement *Sur le point de départ du volontarisme de Salomon Ibn Gabirol*, paru (en russe) la *Bulletin de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S.*, 1923, pp. 765-768. Cf. le compte rendu de O. Vajda, in *R.E.J.*, 1924, pp. 100-102.

(2) *Op. cit.*, p. 250.

(3) Qui sont cités ici dans l'ordre où ils figurent dans l'étude de Borissov.

(4) Ou : « sous tous les rapports ».

2. « La première des choses créées (*al-mubda'at*)<sup>1</sup> est la Première Intelligence, qui est unie au Verbe du Créateur, exalté soit-Il. Cette Intelligence est le premier substrat (*mauǧū'*) de la première (1) forme (*šūra*) et le genre des genres : qui comprend toutes les substances ; ayant pour attribut un rayonnement pur et une lumière que rien n'altère. Après elle, la seconde Intelligence... »

3... « De même qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre l'Intelligence et le Verbe. En effet, s'il était possible qu'il y eût entre ces deux un intermédiaire, l'Intelligence serait frappée de déficience dans la mesure de son éloignement du Verbe, point parfaite ni se suffisant à elle-même, et elle n'embrasserait pas toutes les choses connaissables. En outre, s'il était possible qu'il existât entre ces deux un (seul) intermédiaire, il le serait également qu'il en existât plusieurs. Or, leur pluralité ferait diminuer la splendeur et la noblesse et ajouterait à l'obscurité et à l'épaisseur. Car l'Intelligence est noble et par sa notion (c'est) l'élément divin (2) et il n'y a en aucune matière de voile entre elle et

(1) Le mot signifiant « première » (*ǧāda*) a été ajouté par Borjmov, amendement juste, à ce qu'il me semble, légitime, par surcroît, par le fait que l'équivalent du mot figure dans la version latine.

(2) En arabe : *Wa'l-ǧāda šarīf al-ma'ād wa'l-ʿunwān al-ʿawwal*. La traduction ci-dessus et qui est conforme à celle proposée par Borjmov suppose une rectification du texte, par exemple : *wa-ʿunwān al-ʿunwān al-ʿawwal*. Le mot *ʿunwān* ne signifie pas seulement élément mais aussi, très souvent, matière ; mais qui en l'occurrence me semble aussi probable, plus peut-être que l'autre. Notons que le philosophe chrétien Ibn Zur'a fait dire à son maître Yahyā b. 'Adī que l'Intelligence « est la première matière (*ma'ād* *haydīd*) et la première des choses pouvant être caractérisées et exprimées et laquelle il (soit possible) d'appliquer le terme « simplicité » (V. P. Paul Bath, *vingt traités philosophiques et apologetiques d'auteurs arabes chrétiens du IX<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, Le Caire, 1920, p. 74). L'usage qui figure dans une Épître étonnante, où Ibn Zur'a raconte (p. 89 sq.) que la nuit d'avant le 8 Ramadan 308 h., Yahyā b. 'Adī (mort depuis quatre ans) lui apparut ; souriant à Ibn Zur'a, qui l'apercevait comme on fait lorsqu'on dort ; et il lui demanda s'il tenait l'Intelligence pour simple ou composée. A quoi Ibn Zur'a, qui n'avait jamais réfléchi à la question, répondit tout de go que, à son avis, elle était composée. Et Yahyā b. 'Adī de rire très fort. Puis se rendant compte qu'Ibn Zur'a en était offusqué, il lui dit en pointant un doigt vers lui, que sa réponse était juste, et il lui enjoignit de composer un traité, c'est l'Épître en question ; où il expliciterait certaines considérations sur l'Intelligence dont Yahyā b. 'Adī lui ferait part. La question de savoir si l'Intelligence est simple ou composée intéresse d'ailleurs, Ibn Zur'a s'en explique clairement, la doctrine de la Trinité telle qu'elle était formulée par Yahyā b. 'Adī. En effet, celui-ci avait figuré le Père comme l'Intelligence, le Fils comme celui qui fait acte d'intellection et le Saint-Esprit comme l'Intellection. Or, en ce qui concerne le Père, cette doctrine ne tient que si l'Intelligence n'est pas toute simple, car la Personne du Père est composée de la Substance prééternelle et de l'idée (*ma'ād*) de paternité. — Par ailleurs, dans son Commentaire du *š. šūmāt al-ʿakrād* de Suhrawardī, Qutb al-Dīn al-Šīrāzī explique un passage où il est question de la production de la lumière des Lumières d'« une lumière éparde une » note que cette dernière lumière est l'entité « nommée par certains parmi les anciens Matière Première (*al-ʿunwān al-ʿawwal*) » parce qu'elle est la racine des possibles autres qu'elle, puisqu'ils sont causés par elle », tandis que les péripatéticiens l'appellent Intelligence (v. bibliographie publiée en Iran en 1313 h., p. 317). Il y a là une situation à une notion de matière spirituelle différente, à ce qu'il semble, de celle d'Ibn Gabirol qui, par ailleurs, dans l'original arabe perdu de *Fons vitae* désignait la matière par le terme *ʿunwān*. V. A. Harkavy, *Jf.O.N.*, 1909 (43), p. 135, n. 4 ; cf. D. Keulmann, *Studien über Salomon Ibn Gabirol*, p. 53, n. 2, V. aussi *infra*.

le Verbe. (On dira) plutôt qu'elle est lui et lui est elle, pour cette raison que l'Intelligence est la substance comprenant toutes les (choses) connaissables. »

4. « La Première Intelligence s'unit au Verbe, (parvenant à) une union telle qu'il est impossible d'imaginer un intermédiaire entre elle et lui. Les deux n'en font donc qu'un. »

5. « De cette façon, l'Intelligence s'unit de par son être (*huwiyya* (1) au Verbe également désigné (par les noms) de Puissance (*qudra*) de Dieu, de Sa Volonté (*irāda*), de son Commandement et de Sa Science (*'ilm*), et elle arrive à un degré où elle est lui. Je parle de l'Intelligence qui a été créée par Dieu moyennant Son Commandement et Sa Volonté. »

6. « Par besoin, l'âme se meut vers la division et la multiplication. C'est que les mouvements sont de diverses espèces, tandis que le repos est d'une seule espèce. Le Verbe, lui, n'est ni repos ni mouvement. C'est pourquoi on l'a caractérisé comme « néant » (*laysa*), à savoir pour la raison qu'il s'élève au-dessus du mouvement et du repos. Or, qui n'est pas en mouvement ni en repos, comment tomberait-il sous (2)... Il appert donc que la première (chose) créée est la Première Intelligence, la deuxième étant la Deuxième Intelligence, qui est l'âme raisonnable. Celle-ci, le Créateur, exalté soit-Il, l'a instituée comme intermédiaire entre les deux mondes, ainsi que nous l'avons exposé. Maintenant, si quelqu'un demandait quelle est la cause (3) de la Première Intelligence, nous dirions que la cause qui l'a faite est le Créateur, Vrai ; (en effet), Il l'a créée avant toutes les choses et a semé en elle (les germes de) celles-ci. Si (toutefois) nous voulions citer la cause (de l'Intelligence) qui est unie à celle-ci comme une cause l'est à son effet, (il faudrait nommer) le Verbe, dont nous avons parlé ci-haut. C'est que celui-ci a le grade de ce qui n'est ni en mouvement, ni en repos, puisque mouvement et repos ne peuvent être imaginés que... (4). Sous ce rapport, le Verbe est appelé cause des causes ; tandis que, sous le premier rapport, ce serait le premier Créateur (qui mériterait ce titre). Car toutes les choses procèdent de Lui et viennent par Lui à l'existence ; Lui étant Celui qui les fait et les crée. »

7. « Il a été donc montré que la simplicité et la complexité des substances

(1) Sur ce terme, v. S. Pines in *R.E.J.*, 1938, *Abstracts Islamica*, VI, p. 66.

(2) Boersemov constate que les deux mots qui suivent, dans le ms., ne donnent pas de sens. Il propose de compléter la phrase en leur substituant : *al-haum wa'l-fasād*, « la génération et la corruption », émanation qui me paraît douteuse.

(3) La traduction, « qu'elle est la cause », suppose une rectification — dont Boersemov fait remarquer la nécessité — du texte du ms.

(4) D'après Boersemov, les deux mots qui suivent sont inutiles.

sont à raison de leur proximité ou éloignement du Verbe. Ainsi, tout ce qui est antérieur (dans l'ordre) de la Création (*ibdā'*) est plus lumineux et d'une plus grande vérité de par son absolue simplicité spirituelle, tandis que ce qui est postérieur (littéralement : plus éloigné) est moins lumineux et plus proche de la corporéité. »

Passages qui se corroborent et se complètent, et où apparaît une doctrine parfaitement consistante, celle du Verbe, également nommé « Commandement » (1) et « Volonté » (2) de Dieu, et qui est identifié, par ailleurs, à la « Puissance » et à la « Science » de celui-ci (3).

D'après cette doctrine, le Verbe sert d'intermédiaire entre le Créateur et l'Intelligence Première, dont il est la cause immédiate. A certain égard, il peut être appelé cause des causes. Il a mérité également la désignation de « néant » (4), parce qu'il transcende le mouvement et le repos. L'Intelligence, qui est la première chose créée, est unie au Verbe au point de ne faire qu'un avec lui. La simplicité et la spiritualité de toutes les substances sont fonction de leur proximité — dans l'ordre de la création — du Verbe.

Ce sont, à ce qu'il me semble, les points principaux de la doctrine en question. Il s'agit de la situer, et tout d'abord relativement à la brève recension de la *Théologie d'Aristote*. Tâche fort simple. En effet, rien de pareil à ces spéculations ne se rencontre dans ce dernier texte ni dans sa source, les *Ennéades* de Plotin (5). Il y a donc là un trait distinctif de la longue recension, et peut-être — car dans l'état actuel de nos connaissances les affirmations catégoriques ne sont pas de mise — celui qui, au point de vue doctrinal, la différencie le plus de la brève.

Ces spéculations sont-elles d'origine chrétienne ? C'est ce qu'on supposait lorsqu'on les mettait sur le compte de traducteurs ou adaptateurs du XVI<sup>e</sup> siècle (6).

Dans le premier article qu'il consacre aux fragments qu'il a découverts (7),

(1) V. *supra*, extrême n° 1 et n° 5.

(2) V. *supra*, extrait n° 5.

(3) V. *supra*, *ibidem*.

(4) V. *supra*, extrait n° 6.

(5) Où la notion de logos a un autre sens et une autre extension. Cf. l'édition des *Ennéades* de Bréhier, *Index analytique des matières*, s. v. *Notion* (VI, 2<sup>e</sup> partie, p. 298). Il en va de même dans un texte arabe autre que la *Théologie*, mais qui, comme l'a montré Fr. Rosenthal, dérive également, du moins en partie, des *Ennéades* ou s'en inspire, et qui est attribué au *Shaykh al-'Īndālī*. En effet, d'après ce texte, l'Intelligence produit les *lopoi* (*kalīma*) dans les choses (V. Fr. Rosenthal, *op. cit.*, p. 485 sq.).

(6) On était d'ailleurs mal placé pour juger, car la version latine fait subir, par le vocabulaire employé, par des ajouts et par des omissions, un certain gauchissement aux doctrines en question.

(7) V. *L'original arabe...*, p. 97 sq.



Borissov rajeunit cette hypothèse, mais en la transformant du tout au tout. Ce seraient des chrétiens d'Orient qui auraient élaboré la longue recension de la *Théologie*; recension qui serait celle qui fut traduite en arabe. Tandis que la brève recension représenterait le résultat d'un travail de rédaction entrepris par al-Kindi. Cet état de fait expliquerait la circonstance qu'il n'y a pas de mention de ce philosophe arabe — qui, selon le texte édité par Dieterici, aurait corrigé la traduction de la *Théologie* — dans l'introduction à la version latine, qui ne cite que le nom du traducteur, Abedama ou Abenama, soit Ibn Nâ'ima.

Cependant, dans le deuxième article où il discute ce problème (1), Borissov avoue douter désormais de l'origine chrétienne de la longue recension; le fait que s'y rencontre la doctrine du Verbe ne lui paraissant plus fournir à cet égard un argument péremptoire (2). Il lui semble plus probable que la *Théologie* — c'est la longue recension qu'il a en vue — doit être classée parmi les documents littéraires de la philosophie hellénistique syncrétiste, celle qui a produit le *Poimandrès*, et dont il considère que les Sabéens de Harrân, ou du moins les intellectuels parmi eux, furent les adeptes jusqu'à une époque tardive, postérieure de plusieurs siècles à l'avènement de l'Islam (3).

Hypothèses qui me semblent peu convaincantes, puisqu'elles ignorent une circonstance qui touche de très près au problème: il s'agit du rapport étroit qui paraît exister entre la doctrine du Verbe qui figure dans la longue recension de la *Théologie* et les doctrines parallèles professées par les Ismaéliens.

Il est vrai que la connaissance de la littérature de la secte n'était à l'époque où Borissov a publié les deux articles précités qu'à ses débuts. Il n'en est plus tout à fait ainsi actuellement; ce qui fait qu'il est possible de retrouver, quasi point par point, la conception du Verbe que nous avons étudiée d'après les fragments découverts par Borissov dans des textes ismaéliens.

Ainsi, la plupart des docteurs de la secte — si toutefois on fait abstraction des sectateurs de Hamid al-Dîn al-Kirmânî (m. après 1017), dont le système (4), adopté par la mission du Yémen, proscribit les spéculations en question (5) —

(1) V. *Sur le point de départ...*, p. 158.

(2) Il rappelle que la notion de Verbe avait cours dans la philosophie juive d'Alexandrie, qui influença la pensée chrétienne.

(3) Le syncrétisme auquel pense Borissov englobe aussi le système théurgique de Jamblique; système qui aurait prédominé à Harrân.

(4) Très différent du système ismaélien traditionnel, puisqu'il introduit la doctrine des dix Intelligences.

(5) Ainsi, on trouve dans les textes de provenance yéménite et d'obédience kirmânienne, édités par R. Strothmann sous le titre *Quatre Textes des Ismaéliens*, le passage suivant (qui répond à une opinion

affirment (1) que la Première Intelligence procède du Verbe (*kalima*) ou, ce qui revient au même, du Commandement (*amr*) : en effet, il est communément admis que, comme le veut également les fragments découverts par Boriasov les deux appellations s'appliquent à la même entité.

Dans la littérature ismaélienne, le Verbe est aussi identifié à la Volonté (2) et parfois à la Science (*'ilm*) (3). Du reste, sur certains points, il existe des divergences nettes entre divers écrits appartenant à cette littérature : ainsi, chose curieuse, entre quelques ouvrages qui sont attribués au même auteur, le missionnaire fâtimide Nâsir-i-Khosraw.

En effet, dans le *kildb-i-gushâ'ish wa-rahâ'ish* (4) le Verbe (*kalima*) (5), qui est le Commandement (*farmân* (6), terme qui traduit *amr* (7)) : soit le

hétérodoxe posant, au-dessus de la Première Intelligence, l'existence des trois grades spirituels qui sont la Volonté (*irâda*), la Volition (*muallâ'a*) et le Commandement) : « (p. 47). On a interrogé là-dessus notre maître Hamid al-Dîn (al-Kirmânî)... Et il expliqua qu'au-dessus de l'Intelligence il n'existe rien d'autre que Celui vers lequel les pensées n'osent pas s'avancer. La mention de la Volition, de la Volonté et du Commandement n'indique que l'influx (*irâda*) ; la signification usuelle de « maître » ne semble pas jouer ici) venant du Créateur qui s'est uni à (l'Intelligence), et qui est désigné par son nom. Car Volonté, Volition et Commandement ont la même signification. C'est que lorsqu'il fait acte de volition (*irâd'a*), il veut (*irâda*) et lorsqu'il veut, il commande, tous ces (termes) désignant le Commandement qui parvient à la Première (*chama*) créé de la part de son Créateur et s'unit à elle. De fait, la Première Intelligence et ce qui (vient) de son Créateur et s'est unie à elle ne font qu'un, sans qu'il y ait entre eux distinction ou différenciation. » Notons que les docteurs ismaélites qui n'ont pas subi l'influence de Kirmânî enseignent également l'union de l'Intelligence avec le Commandement, mais en tenant celui-ci pour un principe supérieur à celle-là, tandis que la doctrine de cette union sert à Kirmânî à écarter les spéculations sur le Commandement intermédiaire entre Dieu et l'Intelligence Première. La même tendance se fait jour dans sa doctrine du Verbe (*kalima*) et de l'Acte Créateur (*ikdâ'*), termes qui, d'après d'autres docteurs ismaélites, sont synonymes du Commandement. Or, Kirmânî considère que l'Acte Créateur est l'un des dix attributs de l'Intelligence Première, à laquelle il identifie le Verbe (V. H. Finas, *Nahghânî-ha al-Fayyûmi* et la Théologie ismaélite, in *Études Historiques Juives*, Le Caire, 1948, p. 12 ; ci-dessous je citerai cette étude sous le titre abrégé : *Nahghânî*).

(1) Cf. *Nahghânî*, p. 8 sq.

(2) V. *Nahghânî*, *ibidem*. Cf. ms. ar. Bodl. Ouseley 95, fol. 155a (cf. aussi fol. 164 où la Volonté et la Volition qui sont citées comme étant des attributs inhérents (*muallâ'îm*) à l'Intelligence). Il ne semble pas que les textes de tendance ismaélite figurent dans ce ms. de la Bodleienne soient signalés en tant que tels. Ce sont : v. *Il waq' al-dîm* (fol. 153-154) ; suivie par une série de questions et de réponses (*wa'dîdî ar'alâha ta'y al-mu'allâ'îya*) : fol. 161 à 164b et 160a-165a). Dans ce deuxième texte, on trouve une explication de certains termes « qui ne figurent pas dans la science philosophique ni dans ce qui est externe dans la Loi. Ce sont des expressions utilisées par les anciens ismaélites » (fol. 159b). Parmi les termes : *adâq, idîq, nâfîq, ada, jadd, fâf, khayâl, mu'imm* (c'est l'innocent, cf. W. Ivanow, *Studies in early Persian Ismailism*, Leyde, 1948, p. 8 et passim) et *taudhîq* (ce sont les *id'îya*).

(3) Opinion rapportée dans ms. ar. Bodl. Ouseley 95, fol. 155a ; passage où est citée intégralement une opinion d'après laquelle le Verbe aurait désigné par le terme *tanqur*, qui peut vouloir dire maître. V. sur ce texte *supra*.

(4) Éd. S. Nafai, Leyde, 1930.

(5) En persan : *kalâm*.

(6) P. 80.

(7) Ce dernier terme se rencontre également dans le texte en question, ainsi pp. 8-9.

mot *kun*, le *fiat* divin (1), est considéré comme le premier être (2) (le Créateur transcendant l'être et le non-être) et, sous un certain rapport, comme la cause de toutes les causes (3).

Or, dans le *zād al-musāfirin*, ouvrage postérieur, composé en 453 h., ce dernier titre est réservé à l'Intelligence (4) et, de même, celui du premier être (5). D'autre part, l'auteur mentionne la thèse identifiant le Commandement et la Volonté à l'*ibdd'*, acte créateur de Dieu; thèse qu'il ne tient pas pour exacte (6). Une autre opinion citée dans cet ouvrage (7) avec désapprobation, parce que point démontrée, est celle qui considère que l'*ibdd'* est la cause de l'Intelligence, unie à lui au point que les deux n'en font qu'un, comme c'est le cas pour le disque solaire et la lumière qui en provient (5).

Donc désaccord net entre le *k.-i-gushā'ish wa-rahā'ish* et le *zād al-musāfirin*, d'où un problème d'histoire littéraire et doctrinale; qui se curse du fait que le *khawān-i-ikhwān*, — ouvrage qui, comme ces deux autres entre lesquels au point de vue chronologique il semble faire le pont (8), passe pour être de Nāṣir-i-Khosraw, — représente une troisième position (9).

(1) Un autre nom de l'entité en question est *waḥdān*, tandis que l'*'aql* (Intelligence) est nommé *ṣūfīd*: « un », p. 88. De même *khawān al-ikhwān*, éd. Y. El-Khachab, le Caire, 1940, p. 176.

(2) *Ḥad-i-mukhṣafin*, v. p. 86.

(3) P. 87 sq. Sous un autre rapport, le Verbe est à la fois cause et causé sans qu'il y ait de séparation entre les deux. C'est qu'il est parfait et mérite d'être considéré comme la cause des deux mondes — qui ne contiennent rien autre que des causes et des choses causées.

(4) Éd. M. Badli al-Rahmān, p. 193; Nathanael, p. 8.

(5) *Nukhuṣṣin mawjūd*, p. 198.

(6) *Ibidem*.

(7) *Ibidem*.

(8) V. W. Ivanow, *Nāṣir-i-Khosraw and Ismailism*, Leyde, 1948, p. 83 sq.

(9) Cet imbroglio semble encore plus inextricable lorsqu'on confronte les trois ouvrages attribués à Nāṣir-i-Khosraw dont il a été question avec un quatrimé, *khāṣṣ-i-jāmi'* al-bihmalaym, dont l'édition, faite par H. Corbin et M. Mo'in (Téhéran, 1953), m'est parvenue au moment de la rédaction finale de la présente étude. Cet écrit soutient en effet que le Commandement (*amr*) — dont le nom serait l'Acte Créateur (*ibdd'*) — a produit l'Intelligence. Ainsi, rien d'étonnant à ce que l'Acte Créateur y soit considéré comme la première des sept lumières du monde transcendant, qui sont les causes préternelles des lumières corporelles — la lumière qui vient en second étant la substance de l'Intelligence (p. 109). D'autre part, on y rencontre une discussion de la notion d'unité (*waḥdān*), cause de l'Un, (*ṣūfīd*), qui est l'Intelligence. L'unité ne pouvant subsister sans celle-ci, qui ne peut être elle-même sans l'Unité, les deux s'unissent — c'est un cas analogue à celui de la forme et de la matière — et ne constituent qu'une seule substance (p. 147 sq.). Ce sont là des spéculations qui s'accordent avec celles du *khawān al-ikhwān*, ou du moins, ne tranchent pas avec ces dernières, mais qu'il paraît malaisé d'harmoniser avec la position du *zād al-musāfirin*. Or ce dernier ouvrage est cité par l'auteur du *k. al-jāmi'* (rédigé en 462h.) comme étant le sien. Par conséquent, l'unité de la pensée de l'auteur du *zād* ne serait pas sauvegardée même si on lui retirait la paternité du *khawān*, hypothèse que j'ai discutée dans Nathanael (p. 10, n. 3). D'autre part, le *k. Gushā'ish wa-rahā'ish* est cité dans le *khawān*, v. Ivanow, *Nāṣir-i-Khosraw*, p. 55. Il apparaît donc que Nāṣir-i-Khosraw, après avoir, dans chacun de ces deux derniers ouvrages, pris à son propre compte un énoncé divergent de la doctrine du Verbe, a abjuré ces spéculations dans le *zād*, se contentant en ce qui concerne les problèmes en cause dans une espèce d'agnos-

C'est que cet écrit enseigne la plupart des opinions relatives au Verbe qui sont prises à partie dans le *zād al-musdīrīn*. D'autre part, la thèse qui s'y trouve mise en avant, et qui est parfois conforme à celle du *k-i-gushd'ish warahā'ish*, diffère nettement, sur un point, de cette dernière qui tient, nous l'avons vu, le Verbe pour le premier être.

En effet, le *khawān-i-ikhwān* considère que le Verbe, dit également Volonté, Commandement et Acte Créateur (1), et qui est la cause des causes et, de façon immédiate, la cause de l'Intelligence (2), unie à lui comme la lumière l'est au soleil (3) est un non-être (4).

Utilement, pour revenir, dans le *k-i-jmī'*, à des thèses proches de celles du *khawān*. (Et encore avons-nous fait abstraction du *wajh-i-dīn* également attribué à Nāṣir-i-Khoṣraw et qui, sur les points de doctrine dont il s'agit, adopte une position qui se concorde tout à fait avec celle d'aucun des quatre écrits précités, v. Nāṣir-nādī, *ibidem*.) Il y a là un manque d'esprit de suite avec Roussat. S'agit-il de l'évolution et des retournements d'une pensée personnelle, hypothèse, à première vue, peu vraisemblable, ou d'un acquiescement à des variations successives des dogmes énoncés par les chefs de la hiérarchie ismaélienne, ou si Nāṣir-i-Khoṣraw ne faisait qu'adopter en persan des traités arabes sans y apporter de changements importants, et sans prendre garde aux divergences de leurs doctrines ? Question qui met en cause l'attitude de Nāṣir-i-Khoṣraw envers son œuvre de philosophe et de théologien, et qui ne peut recevoir de réponse précise dans l'état actuel de nos connaissances. Quel qu'il en soit, il est clair que la doctrine du Verbe était des plus discutées ; ce qu'il est possible d'expliquer en partie par les incidences politiques qu'elle pouvait avoir, vu la correspondance exacte existant en principe dans la théologie ismaélienne entre la hiérarchie terrestre et celle des unités spirituelles. Or en établissant cette correspondance, les docteurs ismaéliens n'ont pas toujours tenu compte du Verbe (ainsi dans le *wajh-i-dīn*, p. 77, les chefs de la hiérarchie terrestre, le *raḥīq* et l'*amān* sont apparés le premier à l'Âme et le second à l'Intelligence). D'autre part, une tentation permanente de la théologie ismaélienne, et qui avait des répercussions politiques, était d'exhausser de plus en plus le rang du chef de la hiérarchie terrestre, au delà de toute correspondance avec l'Âme ou l'Intelligence. Cette aspiration pouvait être servie par la doctrine du Verbe. Ainsi dans les *taḥawwudī* (*taḥwīf al-ṭālim*), ouvrage tardif, attribué à Naṣr al-Dīn al-Ṭūf et appartenant à la littérature de la « Nouvelle Mission », donc se conformant aux exigences d'un ordre hiérarchique différent de l'ismaélisme, l'*amān* est la manifestation (*maḥṣūl*) du Verbe, le *ḥujja* celle de l'Intelligence, et le prophète (*paḥlambār*) celle de l'Âme Universelle (V. éd. Ivanow, Leyde, 1950, p. 104 sq. du texte persan).

(1) V. p. 64 sq., 212. Cf. p. 32 sq. Cf. Nāṣir-nādī, p. 9. Parmi les synonymes dont il est question dans le texte, ce sont *amr* (Commandement) et *ibdā'* (Acte Créateur) qui sont le plus fréquemment employés dans le *khawān*. La remarque d'Ivanow (dans son *Introduction aux taḥawwudī*, p. XL), selon laquelle on ne rencontre que rarement dans les œuvres de Nāṣir-i-Khoṣraw le terme *amr* ne semble donc pas justifiée. D'après les *taḥawwudī*, l'Acte Créateur intellectuel est venu à l'existence de façon immédiate du par le Commandement (v. p. 10 du texte persan).

(2) V. pp. 212 et 180. Cf. Nāṣir-nādī, p. 9, n. 6. D'après la *riḍā'a de Khālid b. Zayd al-Jūd* traduite, par E. E. Saleh et qui fait partie de la littérature bégide, l'*amr* est la Première Cause (J.A.O.S., III, p. 167 sq.). Il a créé le *adīb* et le *idī* (p. 172 sq. et notamment p. 179). La première de ces appellations désigne chez les ismaéliens l'Intelligence et la seconde l'Âme.

(3) V. p. 179-178, cf. p. 150. Cf. Nāṣir-nādī, *ibidem*.

(4) V. p. 32 sq., 64 sq., 248 sq. Cf. Nāṣir-nādī, *ibidem*. Les termes qui désignent ce non-être sont *alā'* et *ad-awṣayyaf*. À la p. 249 du *khawān* figure le passage suivant : « Puis nous disons que c'est du Néant (niel), qui a été affirmé par nous, que Dieu Très-Haut a fait parvenir à l'être la cause des deux mondes ; qui est venu à l'existence du Néant et qui est le Premier Causé ». Il s'agit de l'Intelligence procédant de ce Néant qu'est le Verbe, ou, pour employer des termes plus usités dans le *khawān*, l'Acte Créateur ou le Commandement. Notons que, ce qu'il semble, le *k. al-maḥṣūl*, ancien écrit ismaélien attribué à Muḥammad Ibn Ahmad al-Nāṣif (écrit en 942) a enseigné que Dieu et le Néant, dont

Cette dernière opinion (1) permet d'affirmer que la doctrine du Verbe telle qu'elle se présente dans le *khawān-i-ikhwān* est, à très peu de chose près, la même que celle exposée dans la longue recension de la *Théologie*. En effet, les deux écrits concordent également sur ces autres points qui sont : l'identité du Verbe avec le Commandement et la Volonté ; l'union indissoluble subsistant entre le Verbe et l'Intelligence ; le caractère de cause qu'a celui-là relativement à celle-ci ; l'appellation de cause de causes qui du fait de ce rapport revient au Verbe.

Il a tiré l'existence des choses, sont infinis (V. Ivanow, *Studies in early Persian, Ismailism*, p. 140 sq.). La traduction qu'on y trouve d'une citation du *k. al-maḥḥūl* figurant dans le *k. al-riyāḥ* de Ḥamad al-Din al-Kirmānī, qui critique la thèse du premier ouvrage, est, toutefois, peu claire. L'auteur du *k. al-maḥḥūl* est également d'avis que l'Intelligence est causée par l'Éternité dite Verbe de Dieu (Ivanow, op. cit., p. 151 sq.). Alléguant, cet auteur affirme que c'est l'Unité de Dieu qui est la cause de l'Intelligence (V. Ivanow, op. cit., p. 140). Il semble que, comme certains des maîtres postérieurs, il ait identifié l'Unité du Verbe. Elle est identifiée par Abū Ya'qūb al-Sijistānī, autre docteur ismaélite du 2<sup>e</sup> siècle, à ce synonyme du Verbe qu'est le Commandement (*amr*) dans la théologie ismaélite ; du moins le *ḥaḥḥūl* (*al-maḥḥūl*), attribué à cet auteur, enseigne cette doctrine (éd. H. Corbin, Paris et Téhéran, 1949, p. 17). Cette Unité de Dieu n'a pas de parallèle parmi les causes (*ʿilal*). Le passage suivant semble expliciter cette conception. « L'Intelligence sait que le Commandement de Dieu fait parvenir toutes les choses à l'existence » (p. 18). Par ailleurs, l'Intelligence s'unit au Commandement dit Unité de diverses façons, qu'expose l'écrit (p. 17 sq.), qui considère, conformément à la doctrine d'auteurs ismaélites dont il a été question plus haut, les termes d'Acte Créateur (*ʿabd*'), de Verbe (*ḥalīm*) et de Science absolue (*ʿilm maḥḥūl*) également comme synonymes du Commandement (17 sq.).

Dès avant la découverte de la traduction permise du *ḥaḥḥūl* (*al-maḥḥūl*), on croyait connaître par des témoignages sans équivoque l'une des doctrines principales qu'Abū Ya'qūb al-Sijistānī aurait professées dans cet ouvrage : celle de la métempsychose. Il était, par conséquent, désorienté de se rendre compte que cette doctrine n'était pas enseignée de façon très explicite dans le texte retrouvé, circonstance qui pouvait rendre l'authenticité de celui-ci suspecte. Dans l'introduction à son édition de l'écrit (p. 14 sq.), M. Corbin fait face aux doutes qui pouvaient surgir en montrant que les conceptions exposées dans le *ḥaḥḥūl* (*al-maḥḥūl*) pouvaient valoir à leur auteur dans la terminologie de Nāḥi-i-Khorasān le titre d'un partisan du *ṭawakkūl*. En effet, Abū Ya'qūb al-Sijistānī l'a été, si l'on en croit le *ʿAḥd* et le *ad al-muadhirin*. Ce dernier ouvrage ajoute que ce fut à une époque où il avait l'esprit dérangé et que son enseignement fut blâmé par l'imām de son temps. M. Corbin ne se réfère pas à un passage du *k. ʿalāḥiq wa-ḥi-nd*, où Bīrūnī, lui aussi, fait allusion à la doctrine de la métempsychose enseignée par Abū Ya'qūb al-Sijistānī. Or ce passage renforce considérablement la thèse de l'authenticité de l'écrit persan édité par M. Corbin. En effet, Bīrūnī nous apprend (éd. Sachau, p. 52) que le *ḥaḥḥūl* (*al-maḥḥūl*) s'opposait aux spéculations d'après lesquelles les âmes dans leur transmigration peuvent entrer dans des corps appartenant à d'autres espèces que celle à laquelle elles appartenaient dans leur vie antérieure. Spéculations attaquées avec véhémence dans le *ḥaḥḥūl* (*al-maḥḥūl*) persan (p. 60). Il semble donc — comme, d'ailleurs, d'autres arguments le font croire également — que l'ouvrage est bien d'Abū Ya'qūb al-Sijistānī. Peut-être a-t-il été censuré, rien n'oblige de le croire. Il s'agirait maintenant de définir la conception qu'avait Abū Ya'qūb de la métempsychose. Mais le sujet dépasse le cadre de la présente étude. En en traitant ailleurs, j'essaierai de situer cette conception relativement aux autres qui se sont fait jour dans la discussion sur l'existence d'entités non incarnées. C'était là un des problèmes délicats qui se sont posés aux *shūfī* chi'rites.

(1) Les mots par lesquels, dans le 8<sup>e</sup> extrait de Borissow, s'exprime l'idée que le Verbe est un néant (*fa-ḥāḥūl* *raḥmān* *bi-ʿayn*) semblent, d'ailleurs, se référer à une doctrine constituée, d'après nous, l'ismaélisme. Borissow (*Sur le point de départ*, p. 759) fait remarquer que l'ouvrage est bien d'Abū Ya'qūb al-Sijistānī. Peut-être a-t-il été censuré, rien n'oblige de le croire. Il s'agirait maintenant de définir la conception qu'avait Abū Ya'qūb de la métempsychose. Mais le sujet dépasse le cadre de la présente étude. En en traitant ailleurs, j'essaierai de situer cette conception relativement aux autres qui se sont fait jour dans la discussion sur l'existence d'entités non incarnées. C'était là un des problèmes délicats qui se sont posés aux *shūfī* chi'rites.

Il est vrai que les fragments découverts par Borissov soutiennent (v. fragments I et 6) que cette appellation est due également au Créateur. Mais c'est là une divergence qu'il est facile d'expliquer, si l'on suppose que la longue recension de la *Théologie* est un remaniement de la brève — c'est une hypothèse que nous discuterons tout à l'heure ; et qu'une partie des ajouts figurant dans la longue recension tendait à intégrer dans l'ouvrage une doctrine du Verbe ismaélienne ou préismaélienne déjà constituée. En effet, cette intégration devait se heurter à la difficulté que dans la brève recension le titre de première cause est couramment attribué — non pas au Verbe dans la connotation ismaélienne du terme, notion qui manque dans ce texte — mais au Créateur. Dans cette supposition la solution adoptée dans le 6<sup>e</sup> extrait de Borissov, et d'après laquelle ce titre revient aussi bien au Créateur qu'au Verbe, pourrait passer pour un essai d'harmoniser sur ce point la doctrine première de la *Théologie* avec celle qui s'épanouit dans l'*Ismâiliyya* (1).

Dans l'enseignement de cette secte, la doctrine concernant l'Intelligence et l'Âme, qui prolonge celle relative au Verbe, dérive, à coup sûr, du néoplatonisme et, peut-être, de façon directe ou pas, de la *Théologie* d'Aristote. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner des ressemblances d'ordre général qui existent entre les conceptions ismaéliennes en la matière et celles de la brève recension de ce dernier ouvrage. Relevons, toutefois, le terme de Deuxième Intelligence appliqué à l'Âme dans le 6<sup>e</sup> extrait de Borissov, appellation qui semble appartenir au vocabulaire ismaélien (2). Les extraits en question, choisis parce qu'intéressant la notion de Verbe, ne procurent, d'ailleurs, pas — sauf quelquefois, par raccroc, — une connaissance suffisamment détaillée de la conception de l'Intelligence et de celle de l'Âme particulières à la longue recension de la *Théologie*.

Venons-en aux hypothèses relatives à l'origine de cette recension. Il s'agit de juger de leur crédibilité ou de leur vraisemblance à la lumière de la constatation — qui ne me paraît pas pouvoir être mise en doute — de l'iden-

(1) Toutefois, ce souci d'harmonisation que nous avons supposé ne joue pas toujours dans la longue recension et, du moins, comme on l'occurrence c'est, semble-t-il, le cas, la version en rend correctement la doctrine. En effet, un passage de cette version (v. I, X, c. XVII, éd. Rome, 1519, fol. 57a) dit : « c'est la position même des auteurs ismaéliens — que Dieu soit une cause ; le titre qui Lui revient étant celui d' » *causa effectusque rei emanantis ab eo* ». C'est que, d'après ce texte, une cause a toujours quelque chose en commun avec ce qui est causé par elle.

Dans le rébat *al-'aql*, Kirmânî, qui est si souvent en désaccord avec les docteurs ismaéliens plus anciens, semble reconnaître que Dieu n'est pas une cause (V. *Nashânât*, p. 8, n. 4). Toutefois, l'opinion contraire paraît se faire jour dans un passage de son *k. al-niyâh*, traduit par Ivanow (V. *Studies in early Persian Ismailism*, p. 134).

(2) V. *Abû Ya'qûb al-Sijistânî, kashf al-mahjûb*, p. 83 ; ms. ar. Bodl. Ousley 95, fol. 156b.

tité foncière de la doctrine du Verbe, figurant dans ce texte avec l'ismaélienne. Constatation d'autant plus significative qu'il ne semble que cette doctrine très distinctive se rencontre ailleurs qu'en cet écrit et dans la littérature de la secte. Ni chrétienne (1), ni de provenance païenne, pour autant que nous sachions. Il est vrai que notre connaissance de l'histoire des idées comporte des lacunes ; pas assez importantes, toutefois, à ce qu'il me semble, pour autoriser l'une ou l'autre des hypothèses de Borissov. Ces hypothèses ne se comprennent, du reste, pas, si l'on ne suppose avec Borissov que la brève recension de la *Théologie* représente un second état de l'ouvrage, dû à l'élagage, entrepris par al-Kindi du texte de la longue recension, qui serait la plus ancienne. Ainsi — cela semble devoir être un corollaire de cette hypothèse — le philosophe arabe aurait su retrancher de cette dernière recension la plupart des passages non-plotiniens : ceux qui ne figurent pas dans le texte édité par Dieterici. Ce serait, à ce que je crois, lui prêter un sens philologique d'une acuité peu vraisemblable et une connaissance par trop précise des sources grecques de la *Théologie*.

Il est vrai que, pour étayer cette supposition, Borissov peut faire état du fait que la version latine de l'ouvrage (2) ne mentionne pas, comme le fait le texte arabe courant, le travail de correction accompli par al-Kindi. Ce qui prouverait qu'elle reflète l'état premier de l'écrit, que le philosophe a par la suite expurgé. Argument qui, à lui seul — car Borissov n'en cite pas d'autres — ne semble pas pouvoir servir de support à cette hypothèse. En effet, l'omission en cause comporte de nombreuses autres explications, et qui lui retireraient la signification que lui prête Borissov.

D'autre part, il semble que les passages de la longue recension concernant la doctrine du Verbe accusent l'influence du vocabulaire coranique. En effet, on y rencontre le terme *amr* — commandement. Or, c'est parce qu'il figure dans le *Coran* que ce terme a servi de point de cristallisation aux spéculations de diverses sectes musulmanes (3). C'est donc une doctrine aux références

(1) En effet, aucun des détails de cette doctrine ne rappelle les conceptions théologiques chrétiennes. L'emploi du terme Verbe ne suffit évidemment pas à établir entre celle-ci et celles-ci — sauf peut-être dans un sens très vague — un rapport de filiation ou de véritable parenté.

(2) Le début de l'œuvre où dans la recension courante il y a mention de Kindi ne figure pas dans les fragments arabes de la longue recension.

(3) C'est ce que suppose Goldziher dans l'article où il étudie ce terme et qui est intitulé le *amr* *al-lahi* (*al-'imrân al-ahîl* chez Juda Halévi ; *Mélanges judéo-arabes*, XXI, R.E.J., 1905, p. 32 sq.). Il ne semble pas qu'on puisse trouver dans les théologies et philosophies antéislamiques un terme grec ou syriaque signifiant Commandement et auquel s'attacherait une signification doctrinale analogue à celle qui revient à *amr* dans les textes ismaéliens. Sur *amr*, v. aussi L. Massignon, *K. al-Tawhid*, p. 145 sq. ; *Le panthéon d'... al-Hallâq*, p. 624 sq.

islamiques que celle de ces passages ; identique, par ailleurs, nous l'avons vu, à celle proposée dans des textes ismaéliens. Dans ces conditions, je ne crois pas qu'il y ait d'autre solution au problème posé par les passages en question que de supposer qu'ils ont été interpolés dans le texte de la *Théologie* par des adaptateurs ismaéliens ou préismaéliens (1).

A quelle époque ? Question qui, à l'heure actuelle, ne peut recevoir de réponse même approximative, des données essentielles nous faisant défaut. En effet, notre connaissance des fragments arabes de la longue recension reste très incomplète ; la version latine de la *Théologie* a été peu étudiée — et pas du tout (sauf par Borissov qui, pour les quelques passages qu'il cite, confronte les textes latin et arabe) depuis la découverte d'une partie importante de son original arabe ; et, d'autre part, l'historique de la doctrine du Verbe au sens de l'ismâ'liyya ne peut être fait tant qu'on n'a pas compulsé les ouvrages, inédits pour la plupart, de la première période de la secte. Il convient, notamment, d'examiner de près les citations conservées du *k. al-mahsûl*, où cette doctrine s'ébauche ou se constitue, accusant déjà certains détails qui la caractérisent dans le *khawân-i-ikhwân* et dans la longue recension de la *Théologie* (2).

Du reste, nos considérations ne concernent de façon précise que les passages de cette recension où est consignée la doctrine du Verbe. Or, on trouve souvent dans ce texte des développements qui manquent dans la recension courante et qui, pourtant, n'ont pas trait à cette doctrine. Ajoutés en même temps et par les mêmes adaptateurs que les passages que nous avons étudiés plus particulièrement ? Question à étudier. On peut, d'ailleurs, se demander si ces développements ne dérivent pas, du moins en partie, d'une tradition d'explications scolaires de textes plotiniens (3).

(1) Car la doctrine du Verbe a pu être élaborée — simple hypothèse, mais que, dans l'absence de toutes données permettant de conclure dans un sens ou dans l'autre il ne convient pas de rejeter a priori, — dans un milieu intellectuel dont les théologiens de l'ismâ'liyya naissants auraient subi l'influence ; en suite de quoi elle a pu être adoptée telle quelle par certains d'entre eux.

(2) V. supra, M. S. M. Ham publiera prochainement une étude traitant du rôle qui revient au *k. mahsûl* dans l'élaboration de la théologie ismaélienne.

(3) Ce complexe de questions devra être étudié en tenant compte des textes arabes dérivant des *Esôdes* qui ont été découverts par P. Kraus et par M. Fr. Hoesenthal (v. leurs études, citées plus haut). — Un problème qui se pose également est celui de l'époque et du milieu où le texte de la brève recension de la *Théologie* a été fixé définitivement. On peut, en effet, croire que le texte de cette recension, annoté par Avicenne, n'est pas tout à fait identique avec celui édité par Dieterici (v. G. Vajda, *Revue Thomiste*, 1951, t. LI, n° 2, p. 383, n. 1 et p. 387, n. 1). Cf. aussi notre remarque supra sur le texte que nous avons connu 'Abd al-Latif. Notons — car c'est un détail curieux — que, dans *al-hadiqa fi mâ'nâ al-majlis wa'l-haqîqa* (en traduction hébraïque 'arûpaq hab-bérem) de Moïse Ibn'Esra où est cité, de façon peu exacte, une partie du texte où Plotin a essayé de rendre son expérience de l'extase (v. *Théologie*, éd. Dieterici, p. 8 sq. ; L. Massigou, *Recueil de textes inédits relatifs à la mystique musulmane*,



Pour finir, quelques mots seulement. — car le problème déborde le cadre de la présente étude et j'en traiterai ailleurs — sur l'influence que notre conclusion peut avoir sur les études de philosophie juive. On se souviendra que Munk s'est intéressé à la version latine de la *Théologie* parce qu'il était d'avis que l'original arabe de cet ouvrage pouvait être une source de la doctrine du Verbe et de la Volonté d'Ibn Gabirol ; et que cette opinion a été partagée par Borissov (1). Supposition plausible dans une certaine mesure, mais qui en appelle d'autres. Car la même ressemblance (partielle) de doctrines peut être invoquée pour établir une connexion entre le *Fons vitae* et tel texte ismaélien. C'est que la doctrine du Verbe qu'on rencontre dans la longue recension de la *Théologie* ne se présente plus comme une opinion aberrante. Ce fut, pendant de longues années (2), l'un des dogmes d'un puissant empire qui, à l'époque d'Ibn Gabirol était toujours maître d'Égypte, et dont la propagande avait travaillé le monde musulman. Rien d'impossible à ce que certaines conceptions ismaéliennes aient eu cours dans les milieux intellectuels de l'Espagne, très accueillants pour les philosophies et les sciences de l'Orient, et aient ainsi pu être connues par Ibn Gabirol et aussi par Juda Halévi (3).

S. PINES.

p. 176 sq.), l'auteur affirme que le passage en question est tiré du *k. al-lu'lu'* (écrit dans le ms. en caractères hébreux, *Kutb al-Idā* : le livre de la Preife) d'Aristote (v. no. 410 de la collection Haason + Obol David, fol. 21a-21b ; une reproduction photographique de ce ms. a été mise à ma disposition par M. N. Bar-On, qui compte éditer cet écrit de Moïse Ibn 'Ezra.

(1) Borissov définit, d'ailleurs, certaines différences fondamentales des deux doctrines, insistant sur le dynamisme de la conception de la Volonté ou du Verbe proposé par Ibn Gabirol, principe créateur qui pénètre toutes les choses. Par comparaison, le Verbe de la longue recension de la *Théologie* serait une notion bien abstraite (V. *Sur le point de départ*, p. 766 sq.).

(2) Il ne semble pas que les sources actuellement accessibles renseignent sur l'époque où la doctrine de Kirmān tendait à supprimer les spéculations concernant le Verbe et devint la théologie officielle de la Vieille Mission. On ne sait si cette évolution s'est produite sous les Pâtimides en Égypte ou, seulement, après la fin de cette dynastie.

(3) Ce sont là des problèmes que j'essaierai de débrouiller ailleurs. Quelques remarques, cependant, au sujet de la conception de l'«*amr*» dans le *Kuzari* de Juda Halévi. Goldziher en a affirmé l'origine islamique (V. *op. cit.*). Et, à ce qu'il me semble, il a vu juste. Grand mérite. Car les textes dont il disposait ne suffisaient guère à démontrer cette affirmation, tout au plus à suggérer une hypothèse. C'était, en effet, avant la découverte des ouvrages capiteux de l'ismaélisme. D'ailleurs, cette littérature ignorée semblait hors de cause : à tel point que Goldziher, citant à l'appui de sa théorie un passage où Shahrastāni rend compte d'une opinion d'après laquelle l'Être Éternel a fait parvenir l'Intelligence Universelle à l'existence moyennant l'«*amr*» (V. *op. cit.*, p. 37), omet de mentionner que cette opinion est prônée par le docteur aux ismaéliens. Tout le problème doit donc être repris, et dans un cadre plus vaste. Car la doctrine de Juda Halévi s'apparente, à ce que je crois, par plusieurs de ses conceptions fondamentales, à l'ismaélisme. Il ne semble, d'ailleurs, pas que toutes les connotations du concept d'«*amr*», qui est central dans le *Kuzari*, puissent être ramenées à la notion ismaélienne que nous venons d'étudier. Signalons, toutefois, un passage qui en rappelle un trait distinctif (v. éd. Hirschfeld, p. 70, l. 2 du texte arabe). Juda Halévi y pose, en effet, comme le faisaient les ismaéliens, l'identité de l'«*amr*» (Commandement) et de la Volonté (*irāda*).

4

—

## REVUE DES ÉTUDES ISLANIQUES

al-*thaqfat al-'arabiyya*, III<sup>e</sup> année (1951-52), Le Caire, 1953, 580 p.  
prochevements généraux. — Palestine. — Jordanie Hachémite. — Syrie.  
Saoudite. — Liban. — Egypte. — Libye.

— Koweït. — Bahrein.  
ité culturelle des États de la Ligue arabe. — Le second Congrès culturel  
ie, 22.8.50-13.10.50). — La section des Études sociologiques. — Le millé-  
(à Bagdad). — Activités sportives.

mbrement général des étudiants dans les pays arabes pour l'année 1951.  
[Y. M.]

RENNE, MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION, *Rapport général sur la VII<sup>e</sup> session  
de l'UNESCO* (Paris, 12.10.52-11.12.52), par J. SALIBA et M. KUATMI, 33 p.

WAD, *Taqwim Dār al-'Ulūm* (1872-1947), Le Caire, Ma'arif, 1952, XXVI  
et des photos.

on à l'histoire moderne de l'enseignement en Égypte. C.R. J. JOMIRA,  
I, pp. 180-182; *Id.*, Biographie du cheikh AL-MANSARI, prof. de litt. à Dar al-

il-Ashar. — M.I.D.E.O., I, pp. 191-194 (J. JOMIRA).

ent en Tunisie. — La documentation d'Outre-Mer, mai 1952, doc., n° 8, 18 p.

l'Enseignement public de Tunisie, Textes littéraires (ar., anciens et mod.) pour  
s de 6<sup>e</sup> et de 5<sup>e</sup>; Textes littéraires (sur la littérature omeyyade) pour les élèves de 3<sup>e</sup>,  
1953-1954.

A. LOUIS, *Sujets d'examens proposés aux étudiants de la Grande Mosquée*. — I.B.L.A., 2<sup>e</sup> trim.  
1953, pp. 247-254.

UNION GÉNÉRALE DES ÉTUDIANTS TUNISIENS, *Travaux du premier Congrès national de  
l'U.G.E.T.*, Paris 10-13 juillet 1953, 95 p.

E.S.N.A., *Cahiers nord-africains, Méthodes d'enseignement à l'usage des Nord-Africains  
des cours d'adultes*, mars 1953.

# PUBLICATIONS IRANIENNES A L'OCCASION DU MILLÉNAIRE D'AVICENNE <sup>(1)</sup>

Éditions

(œuvres d'Avicenne, traductions, commentaires)

*Kašš-e-ye Mondaq-e Dānešnāme-ye 'Alā'ī...*, hā moqaddame va havāli va tašhīh-e Doktor Mohammad Mo'in va Seyyid Mohammad Meškāt..., Tehrān 1331 (Selsale-ye Entedāriāt-e Anjoman-e Aqār-e Melli, n° 12). In-8°, 5 + 182 p.

*Ḥikāyāt-e Dānešnāme-ye 'Alā'ī...*, hā moqaddame va havāli va tašhīh-e Doktor Mohammad Mo'in..., Tehrān 1331 (Selsale..., n° 15). In-8°, 30 + 100 p.

*Teb'iyāt-e Dānešnāme-ye 'Alā'ī...*, hā moqaddame va havāli va tašhīh-e Seyyid Mohammad Meškāt, Tehrān 1331 (Selsale..., n° 13). In-8°, 10 + 158 p.

Le *Dānešnāme-ye 'Alā'ī*, le plus important des écrits en persan attribués à Avicenne, et le seul dont l'authenticité soit assurée, avait déjà fait l'objet de deux éditions. Celle de Hayderabad 1300 (lan.) / 1891-2 est très fautive. Celle que M. Abnād Xorāšni publia à Téhéran en 1315 (sol.) / 1936-7 est consciencieuse et pourvue d'un appareil critique, mais incomplète, puisque sur les quatre parties que comprend l'ouvrage, logique, métaphysique, physique, mathématiques et sciences annexes (celle-ci de la main non d'Avicenne, mais de son élève Abū 'Obeid Jūsāni), elle n'embrasse que les deux premières.

L'« Anjoman-e Aqār-e Melli » (Société des Monuments nationaux) a entrepris d'en donner une nouvelle édition critique. Le travail a été partagé entre plusieurs collaborateurs, professeurs à l'Université de Téhéran et savants qualifiés : M. Moh. Meškāt, pour la logique et la physique, M. Moh. Mo'in pour la métaphysique et M. Mojtahā Minovi pour la partie mathématique. Les différentes parties de l'ouvrage paraissent sous la forme de fascicules séparés. Seules jusqu'à présent les trois premières parties ont été publiées. L'édition de la logique, commencée par M. Meškāt, a été achevée par le Dr Mo'in.

(1) L'aériquo signale les ouvrages que je n'ai pas eus entre les mains. Transcription : pour l'arabe, transcription habituelle ; pour le persan, comme il s'agit d'ouvrages publiés en Iran, j'ai adopté une transcription qui se rapproche le plus possible de la prononciation du persan à Téhéran, sans trop s'écarter de la précédente.

Cette édition est claire et commode. L'impression est nette et soignée, les notes de commentaires séparées des notes critiques.

L'apparat critique est abondant. Le texte est établi d'après une dizaine de manuscrits, c'est-à-dire à peu près tous ceux qui étaient accessibles à Téhéran, comme il apparaît à la lecture du *conspectus* des manuscrits que le D<sup>r</sup> Mo'in donne dans son introduction à la « Métaphysique ». Ces manuscrits ne sont pas très anciens : le manuscrit Eghâl, qui est le plus vieux et le plus correct, semble dater du VIII<sup>e</sup> s. de l'hégire. Il est à remarquer que les éditeurs n'ont pas disposé exactement des mêmes manuscrits : M. Mo'in n'a pu utiliser le ms. Eghâl, que M. Meškât a de son côté pris pour base, mais a tenu compte des notes critiques de l'édition Xorâsni donnant les leçons de deux mss. de Meshad, qui ont été négligées par M. Meškât (1). Au total, le texte obtenu n'est pas très différent de celui de l'édition Xorâsni.

Chacun des trois fascicules comprend un utile index des termes techniques, particulièrement développé dans le premier et le troisième, dus au D<sup>r</sup> Mo'in. Celui-ci a aussi fait précéder le texte de la « métaphysique » d'une intéressante introduction. Il y donne, outre une liste des manuscrits connus du Dânešnâme, une revue des différents titres donnés à l'ouvrage dans les sources les plus importantes. Il dissipe la confusion qui s'est établie anciennement (et qui subsiste jusque dans la bibliographie d'Anawati) entre le livre d'Avicenne et un traité de logique, intitulé également Dânešnâme-ye 'Alâ'i, composé par 'Omar b. Sahlân de Sâve, auteur du VI/XII<sup>e</sup> s. Le texte de la « métaphysique » est illustré d'un certain nombre de notes, qui donnent d'utiles références.

Les trois fascicules parus font vivement souhaiter que le quatrième voie le jour sans tarder. On disposera alors enfin d'une édition bonne et complète qui, avec la traduction française de M. Henri Massé, actuellement en cours de publication, rendra pleinement accessible ce texte important qui intéresse à la fois les philosophes comme un des exposés philosophiques d'ensemble dus à Avicenne, et les philologues, comme le plus ancien des traités de philosophie rédigés en persan et l'un des plus anciens spécimens de la prose persane.

*Esfendî yâ Esfelî dar nabr...*, bâ moqaddame...-e Seyyed Mohammad Meškât, Tehrân 1330 (Selsela..., n° 11). In-8°, 28 + 54 + 12 p.

Parmi les nombreuses *resâle* en persan attribuées à Avicenne, ce traité du pouls est la seule qui soit probablement authentique. M. Meškât, dans l'introduction de cette édition, appuie l'attribution à Avicenne sur les deux arguments suivants :

- cette *resâle* figure parmi les œuvres du philosophe dès les plus anciennes sources ;
- elle est dédiée à un 'Alâ'-'od-doule, dont la titulature est très proche de celle du prince pour qui fut composé le Dânešnâme.

On peut ajouter, pour renforcer cette préemption d'authenticité :

- le fait que la formule introductive est tout à fait semblable à celle du Dânešnâme,
- et surtout le caractère archaïque de la langue.

Cette brève *resâle* traite en neuf *sağ* du mécanisme du pouls et de ses différentes formes. M. Meškât en avait déjà donné une première édition en 1317/1938-9. Celle-ci est fondée sur quatre manuscrits assez récents, mais dont le meilleur, qui date de 1061/1650-1, dérive

(1) On peut regretter aussi l'hétérogénéité qui résulte du choix par les collaborateurs de signes différents pour les mêmes manuscrits.

d'une bonne source. Elle comporte un apparat critique assez abondant et se termine par une liste des termes techniques.

*Band-e nofe...*, hâ moqaddame... « Doktor Mûsâ 'Amid..., Tehrân 1331 (écluse..., n° 16). In-8°, 48 + 116 p.

Sous ce titre est publiée ici une traduction persane du traité de l'âme en arabe, qui à la fois existe sous la forme d'une *resâle* indépendante, connue sous divers noms, notamment *al-ma'âd al-oggar* et se trouve, pour la plus grande partie, incorporée au *Rifâ'* et au *Nojât*.

Cette traduction est ancienne. L'éditeur a utilisé des manuscrits remontant à la fin du VII<sup>e</sup> s. de l'hégire (le ms. choisi pour base porte au colophon la date de 683, mais comme il est, selon M. 'Amid, un *našta'liq*, on sera tenté de supposer que cette indication a été copiée sur l'exemplaire qui a servi de modèle à celui-ci). Une partie des sources attribuent cette traduction à Avicenne lui-même. Dans son introduction, M. 'Amid apporte à l'appui de la présomption d'authenticité, les arguments suivants :

- la langue est archaïque ;
- « tous les manuscrits... sans exception, attribuent cette *resâle* au philosophe » ;
- plusieurs sources de valeur (la plus ancienne de 669 hég.) mentionnent parmi les œuvres d'Avicenne un « *kildâ al-ma'âd* en persan ».

L'éditeur conclut qu'il n'y a pas de preuve ni même de présomption qui permette de mettre en doute l'authenticité.

Cependant, outre qu'il est peu vraisemblable qu'Avicenne ait pris la peine de se traduire lui-même, cette conclusion est infirmée par les renseignements fournis par M. Mahdavi dans sa bibliographie (p. 240), à savoir :

- que les sources les plus anciennes ne mentionnent pas cette traduction parmi les œuvres du philosophe ;
- et surtout, qu'il existe une autre traduction persane, dont l'auteur, dans son introduction, mentionne la première en l'attribuant à un anonyme (*yaki*) et en se plaignant de son inexactitude.

Ajoutons (fait remarqué aussi par Mahdavi) que la langue de cette *resâle*, tout en présentant des traits d'une époque ancienne, est assez différente de celle du Dāneshnâme : notamment le vocabulaire arabe y tient sensiblement plus de place.

Quant aux manuscrits utilisés pour cette édition, il n'est pas exact de dire qu'ils plaident pour l'authenticité. En fait, la situation se présente de la façon suivante :

— Le manuscrit de base (683 hég.), suivi par quatre autres, commencent en substance ainsi : « Voici une *resâle* composée par Avicenne. Le roi m'a donné l'ordre de la traduire de l'arabe en persan. » Un tel propos ne peut évidemment être tenu que par un autre que le philosophe.

— Un autre ms. ancien (700 hég.) a simplement : « Ainsi parle celui qui a composé (*mojannef*) cette *resâle* : le roi lui a donné l'ordre de traduire cette *resâle* de l'arabe en persan. » Le mot *mojannef* doit ici désigner le traducteur ; un auteur qui aurait reçu l'ordre de se traduire lui-même se serait exprimé autrement. C'est la banale formule introductive : *fa'ân guyad mojannef*...

— Un ms. de 727 présente une réédition résumée : « Ainsi parle Avicenne au sujet des différentes espèces d'âmes... », qui n'enseigne rien.

— Un seul des mss. utilisés attribue expressément la traduction à Avicenne lui-même : « Ainsi parle Avicenne : le roi m'a donné ordre de traduire cette *resāle* de l'arabe en persan. » On voit trop bien comment cette rédaction peut dériver de la première, à la faveur d'une légère confusion.

L'édition de M. 'Amid, qui succède à l'édition Šahābi (Téhéran 1310 sol.), est soigneusement faite. Elle comporte une longue liste de termes techniques.

*Resāle dar haqiqat wa keifiyat-e salsale-ye mowjudāt wa tasalsol-e asbāb wa mosabbabāt...*, hā moqaddame...-e Doktor Mūsā 'Amid, Tehrān 1331 (Salsale..., n° 17). In-8°, 20 + 44 p.

Resāle en persan, sous forme de questions et de réponses, sur l'enchaînement des êtres à partir de l'Être Nécessaire. Le contenu est conforme à la doctrine d'Avicenne. La rédaction est sûrement ancienne, puisque un des manuscrits utilisés par l'éditeur porte au colophon la date de 603/1208-7 (en fait il s'agit d'une copie de 1030/1620-1, dont le scribe a reproduit le colophon de sa source).

Dans les cinq manuscrits, sur lesquels est fondée cette édition, cette resāle est attribuée à Avicenne. Cependant, elle ne figure dans aucune des listes des œuvres du philosophe. En outre, la langue et le style quoique présentant quelques traces d'archaïsme, diffèrent très sensiblement de ceux du Dānešnāmo : la phraseologie arabe y tient plus de place, la terminologie philosophique, notamment, y est entièrement arabe.

Ces considérations suffiraient à rendre très douteuse l'authenticité de cette resāle, et à suggérer qu'il s'agit seulement d'un bref résumé des idées du philosophe dû à la plume d'un auteur postérieur. C'est la supposition que fait M. Mahdavi, dans sa bibliographie.

On peut sans doute aller encore plus loin et préciser le nom de cet auteur, car il le dit lui-même, me semble-t-il, dans une indication qui figure dans le manuscrit de base, mais a échappé à l'attention de l'éditeur. Le colophon qui donne la date de 603 commence en effet ainsi : *tamma al-resāle bi zaḥf al-'abd al-ḡalī...* Mas'ud ibn 'Alī ibn Abī al-Qāsim ḡalīb al-risāle wa al-tahrīr fī yaum..., ce qui paraît bien indiquer que l'auteur est ce Mas'ud b. 'Alī-b. Abī al-Qāsim, et que la copie de 603 était un exemplaire autographe.

*Mi'yār al-'oqāl...*, hā moqaddame...-e Jalāloddin Homā'i, Tehrān 1331 (Salsale..., n° 24). In-8°, 66 p.

Ce petit traité des leviers, en persan, est conservé dans un manuscrit unique de la bibliothèque de l'Université de Lucknow, qui est peu ancien.

L'attribution à Avicenne ne repose que sur le titre donné dans le ms. (*ṭaynī f'als al-ru'ā'*) et sur la formule introductive (*comin ḡayyad... Abū 'Alī...*). Elle est contredite, nous dit M. Homā'i, par le caractère de la langue, qui serait plus ou moins récent. Je crois cependant qu'il s'agit d'une rédaction assez ancienne, car on y trouve des traits archaïques : préposition *andar*, emploi de *mar...rā*, expressions comme *šayyāfī istādān* « pourrait tenir debout ». Mais le vocabulaire arabe est relativement abondant. Au total la langue de ce texte est comparable à celle de la *Resāle-ye Nafa*, mentionnée ci-dessus.

Cette resāle semble ne figurer sur aucune des listes des œuvres d'Avicenne, et n'est pas mentionnée par Mahdavi.

Selon M. Homā'i, elle avait fait l'objet d'une édition dans l'Inde.

*Kous al-mo'azimîn...*, bâ moqaddame...-e Jalâloddîn Homâ'i, Tehrân 1331 (Selâle..., n° 23). In-8°, 104 + 38 + 18 p.

Cette *reâlâ* en persan est un recueil de charmes magiques en rapport avec l'astrologie. Il en existe une recension en arabe, sous le nom de *al-moironjât*, que Mahdavi, je ne sais pour quelles raisons, range dans sa bibliographie parmi les œuvres authentiques, tout en mettant en doute cette authenticité, ainsi que celle de la recension persane.

Celle-ci existe en deux versions, que M. Homâ'i donne successivement et dont la première (dans l'édition), plus verbeuse et assez confuse, est sûrement un remaniement de la seconde. Cette dernière semble d'ailleurs concorder avec le texte arabe. La langue ne paraît pas toute récente, mais ne présente non plus aucun trait de l'époque la plus ancienne.

Tous les manuscrits de l'une et l'autre rédaction, dont le plus vieux remonte aux VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles de l'hégire, portent le nom d'Avicenne dans le titre et dans l'introduction. Cette attribution est reprise par *Hâjî Xolîfâ* et divers auteurs postérieurs au X<sup>e</sup> s. hég. Mais cette *reâlâ* ne figure, ni sous sa forme arabe ni sous sa forme persane, dans aucune des listes des œuvres d'Avicenne. Et le sujet de l'ouvrage, non plus que l'affirmation répétée de l'efficacité des charmes enseignés, ne plaident guère en faveur de l'authenticité.

*Emâl-ye Judîys...*, bâ moqaddame...-e Doktor Mahmûd Najmâhâdi, Tehrân 1330 (Selâle..., n° 10). In-8°, 87 + 37 p.

Cette *reâlâ* en persan est connue par un manuscrit unique du XI/XVII<sup>e</sup> siècle. C'est une suite de recettes très brièvement exposées pour guérir divers petits maux, de la rage de dents au pullulement des rats.

L'introduction l'attribue à Avicenne et la dédie au Sultan Mahmûd le Ghaznévide (peut-être le nom de la *reâlâ*, est-il, comme le suppose le Dr Najmâhâdi, *mahmudîy*, au lieu du mystérieux *judîys*).

Tout indique qu'il s'agit d'une contrefaçon plus ou moins récente : cette dédicace, qui associe deux hommes célèbres chers à l'imagination populaire, la langue qui n'a rien d'ancien et présente au contraire des traits modernes, et le contenu, où se trouvent mêlés, non sans quelque désordre, des médications courantes et des remèdes de bonne femme qui tiennent plus de la magie que de la médecine.

\**Me'râdjâne*, édition en fac-similé, avec introduction du Dr Mehdi Bayâni, publication de la « Société des Bibliophiles » (Anjoman-e Düstâdârân-e Ketûb), Téhéran 1331.

*Emâl* en persan sans doute faussement attribuée à Avicenne (voir Mahdavi et Corbin, *Avicenne...*, t. I, p. 192 et 197). Fac-similé d'un manuscrit de 584/1188-9.

Ici se termine, provisoirement, la liste des éditions des œuvres en langue persane attribuées à Avicenne. On voit que, mis à part le *Dân* même, il s'agit, pour la plus grande partie, d'écrits apocryphes. On n'en est pas moins reconnaissant aux savants iraniens, dont les éditions, probes et soignées, en permettant de juger sur pièces, contribuent à une meilleure connaissance de l'œuvre du philosophe.



« *Mazrûfî al-âhoruf* », yâ « *Asbâb hoduq al-âhoruf* »... Joz'ê avval... bâ moqâbale va tashih va tarjome-yo fârsi-e Doktor P. N. Xânlari, Tehrân 1333 (Entešârât-e Dânešgâh-e Tehrân, n° 207). In-8°, 10 + 86 p.

Rešâle en arabe sur la prononciation des lettres de l'alphabet et sur la formation des sons du langage. Ce texte avait déjà fait l'objet d'une première édition (Le Caire 1332/1913-4), fautive et non critique, et d'une traduction allemande.

Le Dr Xânlari en fournit une édition critique, fondée sur quatre manuscrits de Téhéran, qui datent des VI/XI<sup>e</sup> et VII/XII<sup>e</sup> siècles. Le texte existant en deux recensions sensiblement différentes, il donne successivement les deux versions, et les accompagne d'une traduction persane, faite sur la première version, qui est la plus autorisée.

Le Dr Xânlari, dont les travaux de phonétique sont connus, a préparé en outre un commentaire de cette rešâle, qui doit constituer un second volume.

*Kitâb 'ayun al-âhkma*..., Tehrân 1333 (Entešârât-e Dânešgâh-e Tehrân, n° 208). In-8°, 46 p.

Cette rešâle en arabe est constituée d'un bref exposé de logique, de physique et de métaphysique. Mentionnée dans la plupart des listes des œuvres d'Avicenne, et commentée par Fakhroddin Râzi, elle a toutes chances d'être authentique.

La partie physique a déjà été éditée dans « *Tis' rasd'û* ». La partie logique existe aussi sous forme d'une rešâle indépendante, sous le titre de « *al-maujiz al-sagir fi al-manfiq* » : selon une indication donnée par un manuscrit ancien, elle aurait d'abord été composée ainsi, puis complétée et introduite dans le présent ouvrage.

Cette édition consiste en un fac-similé du texte d'un manuscrit d'Istamboul datant de 580/1184-5. Ce texte a été collationné par M. Mojtahâ Minovi, signataire de l'introduction, et le Dr Yahyâ Mahdavi, avec un autre manuscrit d'Istamboul, copié en 588/1192-3. Le fac-similé est précédé du relevé des variantes importantes.

\**Sah'ê min al-maqâ'is al-manfiqiya (al-fomal min al-adilla al-muhâqqiqâ li-baqd' al-nafs al-manfiqâ)*, bâ moqâdama va tashih-e A. Dânešvarât. Kernânšihân, 1332.

*Barh 'ainiyat Ibn Sina, li-l-sayyid Ni'mat Allah al-Jaz'iri... wa qašida fi al-radd 'alâ Ibn Sina, li-l-faiz 'Abd 'Ali Hoesaini...* ma'â moqâbalat... Hoesain 'Ali Mahfuz (A Commentary on al-qašida al-'ainiya of Ibn Sina by al-Sayyid Ni'matullâh al-Gaz'iri... and a Refutation of Ibn Sina by 'Abd 'Ali al-Huwairi... edited and annotated by Hussein Ali Mahfuz, Tehrân, 1954). In-8°, 28 p.

Ce petit livre que M. Mahfuz, de Bagdad, a publié à Téhéran à l'occasion du congrès Avicenne est consacré à un commentaire (en arabe) du célèbre poème sur l'âme attribué à Avicenne.

Il comprend :

— le texte même de la qašida éditée, avec un appareil critique abondant, d'après vingt-six sources,

— le texte, d'après un manuscrit unique, d'un commentaire donné par Ni'mat Allah

al-Jaak'iri al-Bustari (1050/1040-1 — 1112/1700-1), dans son ouvrage intitulé « Maqāmāt al-majāz ». Il faut donc ajouter ce commentaire à tous ceux mentionnés par Mahdavi.

— une qaṣida de réfutation d'Avicenne par 'Abd 'Alī b. Nāṣir al-Howāizī (mort en 1053/1043-4), d'après un manuscrit de la Bibliothèque nationale (Katakhāna-ye Mellī) de Téhéran.

• Moḥammad 'Alī Hakīmīdādi, *Qaṣide-ye 'aṣniya-ye Saib-or-ra'īs Abū 'Alī Bīnā, ba šarḥ va tafsīr va pāsoz*, Tehrān 1331.

Le poème sur l'âme avec commentaire.

*Peef rasāle...*, bē moqaddame...-e Doktor Eḥsān Yār-e Šāter, Tehrān 1332 (Schole-ye Entehārāt-e Anjoman-e Ašār-e Mellī). In-8°, 100 p.

Sous ce titre sont publiés les cinq textes suivants :

1) Un extrait, dû à un anonyme, de l'ouvrage de lexicographie, intitulé « *Lisān al-'arab* », dont Avicenne composa le brouillon, mais qu'il n'eut jamais le loisir de mettre au net. Cette rasāle en est le seul fragment subsistant.

2) La traduction persane du commentaire de trois sourates du Coran (*al-tauhid, al-falaq, al-ndā*), dont le texte arabe existe dans de nombreux manuscrits et a été édité à plusieurs reprises. Cette traduction date apparemment du siècle dernier.

3) Une rasāle philosophique en arabe, intitulée « *Risāla ba 'ḏ al-afḏāl ad 'alamā madīnat al-malām fi maqūlat al-faiz al-ra'īs* », qui est selon toute probabilité identique à la « *risāla ad 'alamā Ḥaḡdād...* » mentionnée dans une partie des exemplaires de la liste des œuvres d'Avicenne, et qui est vraisemblablement authentique. Ce même texte a été publié également par Moḥ. T. Dāneḡpaḡah dans le nouveau périodique philologique de Téhéran, *Farhang-e Irānsamin* (1332).

Tous ces petits textes sont présentés clairement et précisément, et édités avec soin. Les rasāle 1 et 3 sont pourvues d'index et accompagnées de fac-similé donnant le texte intégral dans le manuscrit de base.

*Tarjome-ye fārsi-e Isārāt wa Tombāhāt...*, bē moqaddame va havāsi va taḥḥib-e Doktor Yār-e Šāter... Tehrān 1332 (Schole-ye Entehārāt-e Anjoman-e Ašār-e Mellī). In-8°, 40 + 332 p.

Cette traduction persane des *Isārāt*, qui date selon toute vraisemblance du vi<sup>e</sup> ou du vii<sup>e</sup> siècle de l'hégire, avait déjà fait l'objet d'une édition parue à Téhéran en 1316/1937-8, qui ne comprend pas la logique. La bibliographie de Mahdavi mentionne cinq manuscrits de ce texte, représentant deux recensions différentes, dont l'une est une traduction complète, et dont l'autre, comme l'édition de Téhéran, omet la logique.

M. Yār-e Šāter signale, outre le manuscrit, non mentionné par Mahdavi, qui est reproduit par l'édition de 1316, deux nouveaux manuscrits, qui se trouvent dans la riche bibliothèque Malak de Téhéran. Par chance, l'un d'eux donne le nom de l'auteur de cette traduction jusqu'ici inconnu : c'est un certain 'Abd al-Salām b. Maḥmūd b. Ahmad al-Fārsī, qu'il faut peut-être identifier avec Abū Moḡlim 'Abd al-Salām b. Ahmad al-Kāzerūni (mort en 426/1228-9), mentionné dans le *Sadd al-āšār*.

Cette traduction est dans l'ensemble fidèle au texte arabe ; çà et là le traducteur a ajouté

quelques glozes. Compte tenu de la difficulté de l'original, la langue en est assez simple et claire. L'étude peut en être intéressante pour l'évolution du vocabulaire philosophique en persan (dans son introduction, M. Yâr-e-Sâter a relevé les principales particularités). Les philosophes jageront si cette traduction peut leur apporter quelque secours pour l'intelligence des *Īḥrât*.

La présente édition est fondée sur une photographie du plus ancien manuscrit, qui est l'une des trois copies d'Istamboul et date de 681/1282-3. Comme l'éditeur ne disposait pas d'un autre représentant de la même recension, et que l'autre recension était trop divergente pour qu'il pût signaler les variantes, il s'est contenté de recourir occasionnellement aux autres manuscrits. Mais il a soigneusement collationné l'original arabe, et en donne le texte en note dans tous les cas délicats. Il a utilisé également pour résoudre certaines difficultés la traduction de Mlle Geichen.

Le texte est précédé d'une introduction judicieuse, et suivi de plusieurs index, notamment d'une très intéressante double liste d'équivalents persans et arabes, rangée successivement dans l'ordre alphabétique des mots persans, puis des mots arabes, avec des références précises pour le texte persan, à la présente édition, et, pour le texte arabe, à l'édition Forgeat.

\**Zabihollâh Safâ, Târiz-e 'olum-e 'aqli dar tamaddun-e eselmî. Vol. 1; Tehrân 1331.*

Contient la traduction en persan de l'introduction de la « Philosophie orientale ».

\**Biographie d'Avicenne par Abû 'Obeid Jûsjâni, texte et traduction persans par S. Nadî, publication de la « Société des Bibliophiles » (Anjoman-e Düstâdân-e Kotâb), Téhéran, 1332.*

— Henry COHEN, *Avicenne et le récit avicennien*. Tome 1<sup>er</sup>. Étude sur le cycle des récits avicenniens, Téhéran-Paris 1954 (Bibliothèque iranienne, 4). In-8°, 344 p.

— — — Tome II : Le récit de Hayy ibn Yaqzan. Texte arabe, version et commentaires en persan attribués à Juzjani, traduction française..., Téhéran-Paris 1954 (Bibliothèque iranienne, 5). In-8°, 112 + 90 p.

*Ībn Sîmâ va tamâz-e 'erfânî, tasnif-e Henry Corbin...* Tehrân 1331 (Selsels-ye Entelâât-e Anjoman-e Aâîr-e Melli, n° 25, 1 et 2). In-8°, 2 vol.

Cet ouvrage publié d'abord dans la série des publications de la Société des Monuments nationaux de l'Iran, et repris pour constituer les tomes 4 et 5 de la Bibliothèque iranienne publiée par le Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien (Téhéran) et l'Institut d'Études Iraniennes de l'Université de Paris, est centré sur un ancien commentaire en persan du plus connu des récits mystiques d'Avicenne, Hayy b. Yaqzân.

Ce commentaire persan est anonyme mais, composé à la demande du prince d'Isfahan, 'Alâ-ud-doula, il doit être l'œuvre d'un disciple du philosophe. Comme nous savons par la *Tafhimâ Sîmâ al-Ĥikma* que Abû 'Obeid Jûsjâni avait rédigé un commentaire de Hayy

b. *Yaqān*, il est probable que c'est à son œuvre que nous avons affaire. C'est dire l'intérêt de cet ouvrage, émané de l'entourage immédiat d'Avicenne.

L'excellente édition de M. Corbin repose sur trois manuscrits, dont l'un, conservé à Istanbul, doit remonter à la deuxième moitié du VII<sup>e</sup>, VIII<sup>e</sup> siècle. Le texte occupe la deuxième moitié du second volume : l'impression et la mise en page sont comme dans les précédents volumes de la Bibliothèque iranienne, remarquablement nettes et agréables. Il est précédé d'une élégante traduction française et d'abondantes notes et *glosses* de la traduction française.

Le premier tome est constitué tout entier par une importante étude, remplaçant le récit de Hayy ibn Yaqān dans le cycle des récits avicenniens et celui — même dans ce courant de la « philosophie orientale », que les travaux de M. Corbin ont déjà tant contribué à faire connaître. Cette recherche, dont les philosophes apprécieront la richesse, présente Avicenne sous un jour nouveau et ne manquera pas de nourrir la discussion sur la signification générale de sa philosophie.

### Études

*Fihrist-e nasrānī-ye mojahhādī-ye Ebn-e Sīnā, ta'rif-e Yahyā Mahdāvī...* (Bibliographie d'Ibn Sina, par Yahya Mahdavi...), Tehrān 1333 (Entekhārāt-e Dānešgāh-e Tehrān, n° 208). In-8°, 34 + 414 + 20 p.

Voir ci-dessous le compte rendu particulier, que M. G. Vajda consacre à ce beau travail, guide désormais indispensable des études avicenniennes.

*Bibliographie des principaux travaux européens sur Avicenne*, par Saïd Našay..., Tehrān 1953 (Publications de l'Université de Tehrān, n° 173). In-12°, 30 p.

« Cette publication embrasse les travaux indépendants sur Avicenne et son œuvre publiés dans les langues européennes depuis l'invention de l'imprimerie. » Prétend comprendre tous les livres (traductions et études) et les principaux articles de périodiques, rangés par ordre chronologique : 295 titres.

*'Ebn-en-nafs-e Ebn-e Sīnā wa ta'biq-e ān bā rasā'idesmā'ī-ye jadīd*, be qalam-e Doktor 'Alī Akbar Siyāsi... (La psychologie d'Avicenne et ses analogies dans la psychologie moderne, par D<sup>r</sup> 'Alī Akbar Siyāsi...), Tehrān 1333 (Entekhārāt-e Dānešgāh-e Tehrān, n° 203). In-8°, 202 p.

Petit livre clair et bien composé, dont l'auteur, le D<sup>r</sup> Siyāsi, ancien recteur de l'Université de Tehrān, professeur de psychologie à la Faculté des Lettres, s'est proposé de donner, à l'usage du public iranien, un aperçu de la doctrine d'Avicenne sur l'âme. L'exposé est fondé principalement sur le sixième *fāna* du *Sifa*. Chemin faisant, l'auteur signale les analogies qu'il trouve dans les doctrines psychologiques modernes, ou, à l'occasion, sur telle grande question de psychologie ou de philosophie, passe une rapide revue des principales écoles.

*Jafanāma-ye Ebn-e Sīnā. Mojallad-e avval* ; *Sargozāsh va to'rifāt va af'ār va drā'-e Ebn-e Sīnā* ta'lif-e Doktor Zāhibollāh Safā..., Tehrān 1331 (Selāle-ye Entelākrāt-e Anjoman-e Akāde Mellī, n° 26, 1). In-8°, 230 p.

Pour perpétuer le souvenir des manifestations qui devaient marquer en Iran le millénaire d'Avicenne, la « Société des Monuments nationaux » a entrepris la publication de ce « Mémorial d'Avicenne ». L'ouvrage est conçu comme devant donner à la fois un aperçu sur la vie du philosophe, son œuvre et sa pensée, des indications sur les cérémonies organisées dans le monde entier à l'occasion du millénaire, et un compte rendu détaillé de sa commémoration en Iran.

Ce premier volume, rédigé par le Dr Z. Safā, professeur à l'Université de Téhéran, comprend les chapitres suivants :

- 1) Biographie d'Avicenne.
- 2) Livres et dissertations (resālāt) d'A. Successivement, œuvres en persan (23 titres, dont une partie se rapporte à des traductions d'originaux arabes), et œuvres en arabe (classées par matières : en tout 238 titres) avec indication des éditions.
- 3) Poèmes persans et arabes d'A. Recueil des vers persans attribués au philosophe (14 fragments ou *robd'i*) et mention des poèmes arabes (une vingtaine de poèmes mentionnés, y compris les plus douteux).
- 4) La pensée d'A. et son rôle dans l'histoire des sciences. Revue rapide de l'apport d'A. dans les différentes branches de la connaissance.
- 5) Le millénaire d'A. Cette partie, élaborée à l'aide de documents détenus par la Société des Monuments nationaux et par le Ministère iranien des Affaires Étrangères, comprend :
  - une revue des manifestations et publications consacrées au millénaire d'A. en Turquie, Afghanistan, Italie, à l'UNESCO, en Angleterre, en France, dans les pays arabes, en Pologne, dans les diverses républiques soviétiques, etc. ;
  - un compte rendu des différentes formes de la commémoration en Iran : organisation, financement, publications, émissions de timbres et médailles, érection d'une statue, reconstruction du mausolée d'A. à Hamadan, constitution d'une bibliothèque, convocation d'un congrès, etc.

Ce volume est abondamment illustré de photographies : autographes d'A., représentations d'A. dans des manuscrits européens ou des éditions anciennes, portraits composés pour la Société des Monuments nationaux, timbres-poste émis à l'occasion du millénaire, médailles et vues diverses du nouveau mausolée.

Un second volume comprenant les mêmes matières, mais rédigé en français et en anglais et un troisième reproduisant les interventions au congrès Avicenne, sont annoncés.

*Ro'ūd Nafīā, Zendegei va kār va andīše va rusegār-e Pur-e Sīnā* (Avicenna. His life, work, thought and time, by S. Naṣcy...), Tehrān 1333 (Dar rāh-e dāneš, 3). In-8°, 270 p.

Considérant qu'il n'existe pas d'ouvrage où soit rassemblé l'ensemble des informations que l'on possède sur Avicenne, l'auteur déclare dans son introduction avoir voulu combler cette lacune. Son livre est un recueil d'articles séparés, dont certains avaient déjà paru dans des revues, et dont les autres ont été composés pour la circonstance. L'ensemble constitue

le résultat de vastes lectures, présenté d'une façon très curieuse sous une forme assez touffue ; il y a sans doute beaucoup de renseignements intéressants à y glaner.

On peut, sans suivre l'ordre du volume, classer ces articles sous les rubriques suivantes : — Biographie : « Vie d'A. », « L'autobiographie d'A. » (traduction persane), « A. est-il turc ? », « Caractère d'A. », « Guérisons opérées par A. » (passages de divers ouvrages persans relatifs à des traitements remarquables), « Quelques points litigieux ».

— L'époque d'A. : « La situation politique, sociale et économique au temps d'A. », « Hommes politiques en relation avec A. », « Elèves d'A. et autres personnes qui se sont trouvées en rapport avec lui ».

— Œuvres : « Les œuvres d'A. » (liste aussi large que possible, généralement sans références, des écrits en arabe attribués à A., soit parvenus jusqu'à nous, soit seulement mentionnés dans les sources ; en tout 456 numéros ; liste des éditions : 44 numéros), « Les œuvres persanes d'A. » (liste large des écrits en persan attribués à A. : 23 numéros ; liste des éditions : 26 numéros ; intéressant recueil, d'après toutes les sources accessibles, des vers persans attribués à A. ; en tout 47 fragments ou *rohâ'i*), « La *roÿbe* d'A. » (texte arabe de la *roÿbat al-foûhâdiyye* et texte d'une traduction persane attribuée à 'Omar Xayyân).

— Études avicenniennes : « Les sources de l'étude d'A. » (liste de 145 numéros), « Biographies inédites d'A. » (texte des passages consacrés à A. dans divers ouvrages encyclopédiques persans), « Mentions d'A. dans la poésie persane », « La place d'A. dans le monde », « Le millénaire d'A. » (revue des manifestations organisées dans différents pays du monde à l'occasion du millénaire).

*Yâdbud-e hesâre-ye Ebn-e Sînd...* (Nâziye-ye kômâre 1 -e Komîte-ye Mellî-e Hesâre-ye Ebn-e Sînd), Tehrân 1331. In-8°, VI + 24 p.

*Eusûd-e Ebn-e Sînd, be qalam-e Sa'id Nafîsî...* (Nâziye-ye kômâre 2 -e Komîte-ye Mellî-e Hesâre-ye Ebn-e Sînd), Tehrân 1331. In-8°, 42 p.

Ces deux plaquettes ont été publiées en 1331/1932 par le « Comité national du Millénaire d'Avicenne », qui s'était constitué pour répondre à l'appel du Conseil mondial de la Paix, mettant le millénaire d'Avicenne au nombre des grands anniversaires internationaux de l'année 1932.

Le premier fascicule contient la traduction en persan de l'autobiographie, par S. Nafîsî, et une traduction de la note sur Avicenne publiée par le Conseil mondial de la Paix, le second une étude de S. Nafîsî sur l'époque d'Avicenne. Ces deux articles de S. Nafîsî ont été ultérieurement intégrés au recueil *Pûr-e Sînd*, mentionné ci-dessus.

\**Zal-majd (' M.), Mostasari az falsafe-ye Ebn-e Sînd va nofose dn dar garb*, Tehrân 1331.

\**Gouharin (Beyyed Hâdeq), Hojjat-ol-haqq Abu 'Alî Sînd*, Tehrân 1331.

\**Ebn-e Sînd dar Orupâ, main-e kâmel-e sozanrînî-e Ostâd Sa'id Nafîsî dar kongre-ye raemî-e hesâre-ye Ebn-e Sînd va gosâref-e marâsem-e hesâre-ye Ebn-e Sînd dar sâl 1331 (az entâhrât-e*

Komison-e Melli-e Mohdelât-e Farhangi-e vâbaste be Šarâ-ye Melli-e Solh-e Irân). In-12°, 18 p.

Cette brochure contient :

- le texte de la communication de M. S. Nafisi au congrès Avicenne sur « A. en Occident ».
- un compte rendu des manifestations organisées dès 1932 par le comité constitué par la « Commission nationale des Échanges culturels attachée au Conseil national iranien de la Paix » (publications d'articles et de brochures, allocution à la radio, organisation d'une semaine Avicenne).

Mohammad Šâkardî, *Falsafe-ye Ebn-e Sînd* (as Entekrât-e Komison-e Touse'-e-ye Mohdelât-e Farhangi), 1333. In-8°, 9 + 96 p.

Exposé rapide de la philosophie d'Avicenne. Revue des principales thèses avicenniennes en logique, physique, métaphysique et mystique. L'auteur a le mérite d'aborder de manière intéressante les grands problèmes : rôle de la philosophie dans le mouvement des idées pendant les premiers siècles de l'Islam, originalité d'Avicenne par rapport à ses sources préplatonicennes et néoplatonicennes.

Edje' be Ketâb-e « Hekmat-e Bû 'Alî », as ta'rifât-e... Šeih Mohammad Šâleh... Mâzandarâni. In-8°, 36 p.

Tirage à part à l'occasion du congrès Avicenne, de la table des matières d'un ouvrage de 800 pages, en cours d'impression, intitulé « Hekmat-e Bû 'Alî », par Šeih Mohammad Šâleh Mâzandarâni dit 'Allâme.

\*Pârsinešâd, *Ebn-e Sînd. Baḥṯ va taḥqîq*. Arâk, 1332.

\*Sobhî, *Afâmekhâ-ye Bû 'Alî Sînd*. 1333. Contes sur Avicenne.

#### Articles de revues (1)

\**Majallâ-ye Dâneškhâde-ye Adabiyât* (Revue de la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran), 1<sup>re</sup> année, n° 4.

Numéro publié à l'occasion du millénaire d'Avicenne. La plupart des articles reproduisent des interventions au Congrès : de M. Eqlâl, sur un commentaire persan du poème sur l'âme, de D<sup>r</sup> Siyâsi sur Avicenne et la psychologie moderne, de M. Hekmat sur les commentaires du Coran dus à A., de M. Safâ sur A. dans les contes iraniens, de D<sup>r</sup> Xatîbi sur la prose

(1) Quelques articles parus après la bibliographie de Mabdâvi, où sont mentionnés (p. 401-418) les articles antérieurs.

persane d'Avicenne, ainsi qu'une intervention en français de M. V. Minorsky sur la personnalité d'A.

\* — — —, 2<sup>e</sup> année, n<sup>os</sup> 1 et 2.

Articles du D<sup>r</sup> Sadiq sur les idées d'A. sur la pédagogie (n<sup>o</sup> 1) et du D<sup>r</sup> Mo<sup>h</sup>in sur le vocabulaire persan d'A. (n<sup>o</sup> 2).

\* *Tamaddon*, 3<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 3.

Numéro publié à l'occasion du millénaire d'A. Un poème de M. Hekmat sur le nouveau manuscrit. Articles de MM. Meškāt (sur A. et Xayyām), Saif (sur les adjectifs d'A.).

\* *Yagmā*, 7<sup>e</sup> année, n<sup>os</sup> 1, 2, 3.

Interventions au congrès Avicenne : de MM. Ritter sur Birūni et Patanjali (n<sup>o</sup> 1), Bāleh sur le Qānūn d'A. et les théories médicales modernes (n<sup>os</sup> 2 et 3), Foruzānfar sur A. et le soufisme (n<sup>o</sup> 3).

Gilbert LAZARD

#### BIBLIOGRAPHIE D'IBN SINA

Les manuscrits conservés de l'immense œuvre d'Ibn Sina sont nombreux et dispersés en des collections d'Orient et d'Occident dont une petite partie seulement a été l'objet de descriptions tant soit peu précises et dignes de foi. De plus, le nombre des opuscules faussement attribuées au philosophe et au médecin est élevé. Ne sont pas rares non plus les pièces authentiques mais représentant des extraits ou morceaux détachés d'œuvres plus grandes et constituant des doublés bibliographiques de textes connus par ailleurs sous un titre différent. Enfin, les ouvrages inachevés ou perdus ne laissent pas de poser des questions vivement controversées et parfois insolubles dans l'état actuel de notre documentation.

D'autre part, l'œuvre d'Ibn Sina, traduite en partie en hébreu et en latin, a vécu de sa vie propre dans les milieux savants juifs et chrétiens entre lesquels des échanges et des interférences se sont fréquemment produits.

Aussi bien une bibliographie critique d'Ibn Sina est-elle depuis longtemps un desideratum senti aussi bien par l'orientalisme que par l'histoire de la philosophie et des sciences.

Le répertoire de Brockelmann, qui doit sur ce point une notable partie de ses données aux travaux de l'érudite turc Osman Ergin, n'a point comblé cette lacune, ce que l'on aurait mauvaise grâce de lui reprocher.

Le récent millénaire d'Ibn Sina nous a valu heureusement de nouveaux efforts, de la part de deux érudits orientaux qui manient avec aisance les méthodes de l'orientalisme occidental.



*L'Essai de Bibliographie orientaliste*, en arabe, avec une introduction bilingue, *M'a'llafât Ibn Sîna* (Edition Al-Maaref, le Caire, 1950, 31, 435, 20 pages, in-8°), publié par le Père G. C. Anawati (Qanawâti), commis à cet effet par la direction culturelle de la Ligue arabe, constitue une entreprise estimée, mais peut-être (pour des raisons indépendantes de la volonté de l'auteur) un peu hâtive et insuffisamment soutenue par une documentation de première main; elle laisse aussi à désirer sous le rapport de la discrimination l'authentique et de l'inauthentique. Tel quel, cet ouvrage, dont l'abrégé français, dans *Revue Thomiste*, 1951, pp. 407-440, est amélioré sur certains points de détail, rend beaucoup de services.

Il est dépassé nettement et dépassé à l'heure actuelle par la *Bibliographie d'Ibn Sîna*, *Fahrest-ê Noshahy-ê Mojanân/ê-ê Ebn-ê Sîna*, en langue persane, que vient de publier M. Yahya Mahdavi, professeur à l'Université de Téhéran (publication n° 206 de l'Université, Téhéran 1333/1954, 29, 413, 20 pages, in-8°). Ce précieux recueil, véritable modèle de travail critique, repose sur une documentation directe beaucoup plus étendue que son prédécesseur; il fait notamment état de matériaux conservés en Perse dont aucun bibliographe antérieur n'a pu avoir connaissance. En deuxième lieu, il est beaucoup plus maniable, car il est disposé par ordre alphabétique, sans tenir compte des genres littéraires, division qui, en matière de lettres orientales, expose à bien des mécomptes; cette division est donnée, ce qui est plus rationnel, dans l'une des tables. Troisièmement, les œuvres authentiques sont soigneusement séparées des *subis* et *spuria* groupés dans une seconde liste alphabétique.

En tête de chaque article figure une notice qui donne les renseignements généraux sur l'ouvrage considéré et discute avec pertinence les problèmes critiques qui peuvent se poser à son sujet.

Parmi les tables formant la troisième partie du livre, il faut relever celle qui présente une synopse des œuvres d'Ibn Sîna mentionnées dans les listes dressées dans les sources musulmanes anciennes.

Les deux bibliographies cherchent à établir pour chaque ouvrage un relevé exhaustif des manuscrits. A peu d'exceptions près, les indications de Mahdavi sont plus complètes et parfois plus exactes.

Comme le P. Anawati, M. Mahdavi a tenté de son côté une bibliographie occidentale d'Ibn Sîna (en plus de la bibliographie arabo-persane, beaucoup plus copieuse que chez son prédécesseur). Nous ne leur faisons pas reproche de n'y avoir guère révisé. Cette partie de la tâche doit être assumée, et nous espérons qu'elle le sera, par un médiéviste et un bibliographe occidental. La bibliographie avicennienne en judéo-arabe et en hébreu constitue un troisième domaine distinct, dans lequel les recherches fondamentales de Steinschneider, aujourd'hui vieillies, devront être révisées et complétées.

M. Mahdavi n'a pas eu à sa disposition notre *Index des Manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque nationale* qui lui aurait fourni quelques compléments à la vérité peu importants aux listes qu'il avait établies.

Ainsi pour *Qasida fi n-nafs*, il faut ajouter d'après *Index*, p. 546 (rectif. 6) : Paris, 1390, fol. 24; 1820, fol. 85<sup>v</sup>-86; 1895, fol. 1. Le commentaire dans 2322, fol. 154-157 est de 'Abd ar-Rahmân az-Zâfi et, dans 2502, fol. 66 et 2541, fol. 28-30, de Muhammad b. Sâdiq al-Husayni.

*Adwiyâ al-qalbiyya*, aussi Paris 5986, fol. 82<sup>v</sup>-100<sup>v</sup> (*Index*, p. 232).

*Urjuza* ff f-f(b) (A), à compléter par *Index*, p. 710 (deuxième article).

*Majarrabîl*, voir *Index*, p. 469.

La liste des apocryphes pourrait être augmentée. Ainsi l'*urjuza* intitulée *Qadaf al-qadaf fi 'im al-fadl* n'est pas identique au morceau en prose enregistré par Anawati, n° 136, Mahdavi n° 85. Brockelmann l'avait cependant dûment relevée (*Suppl.* I, 627 [95 a]), d'après Paris 2562. Une correction doit être apportée sur ce point au Catalogue comme à mon *Index* (p. 360) : le morceau s'achève en réalité fol. 283<sup>re</sup> et il est suivi d'une autre *urjuza* sur la circoncision, également attribuée à Ibn Sînâ et non moins inauthentique (fol. 283<sup>re</sup>-284<sup>re</sup>).

Nous en finissons Suppl. Pers. 139, fol. 8<sup>re</sup>-9, 10-10<sup>re</sup> porte des conseils médicaux en vers attribués à Ibn Sînâ (*Index*, p. 345, titre factice *Fuqad fi f-f(b)*). Ce morceau n'a rien à voir avec Anawati, n° 137-138, Mahdavi, n° 96.

Georges VAJDA

#### Autres publications avicenniennes (1) :

M. TH. D'ALVERNY, *Notes sur les traductions médiévales des œuvres philosophiques d'Avicenne*. — *Arch. d'Hist. doctr. et litt. du M. Age*, Année 1952, pp. 337-358.

G. C. ANAWATI, *Le millénaire d'Avicenne* (publications, congrès) et (notamment) le *Congrès de Bagdad*. — *Cahiers, Cercle thomiste, Le Caire*, avril 1952, pp. 24-41.

L. GARDET, *Pensée relig. d'Avicenne*. — C. R. W. CASSEL, *Z.D.M.G.*, 1952, pp. 358-361 ; A. JEFFERY, *M.W.*, oct. 52, pp. 289-290 ; H. BITTNER, *Oriens*, 8-1 (30.6.53), pp. 182-184 ; W. MONTGOMERY WATT, *J.E.A.S.*, 1953, P. 3 x 4, pp. 177-8.

H. A. R. GIBB, *The Millennium of Ibn Sînâ*. — *B.S.O.A.S.*, XIV-3 (1952), pp. 496-500. Sur le congrès de Bagdad, 20-28 mars 1952.

A. M. GOICHO, *Réponse aux « Récentes études avicenniennes » de M. G. VAJDA*. — *J.A.*, 1952, pp. 407-511. Cf. *J.A.*, 1952, pp. 219-230 et *Abstracts*, X<sup>e</sup> série, p. 167 (A. 987).

IBN BINA, *K. al-majmu' 'aw al-hikma al-'arâdlyya fi ma'âni küdûb riturîqa*, 61. M. M. SALIM, Le Caire, Nahîa, 88 p.

C. R. ANAWATI, *M.I.D.E.O.*, I, pp. 131-132.

(1) Par ordre alphabétique des noms d'auteurs. En appendice aux *Abstracts*, section III-B. Cf. *Abstracts*, X<sup>e</sup> série, pp. 106-108 (A. 985-9).

LIGUE DES ÉTATS ARABES, DIRECTION CULTURELLE, *Mémoires d'Avicenne, Congrès de Bagdad, 20-28 mars 1952*, Le Caire, 1952, 463 + 69 p.

Reproduction intégrale de toutes les communications en arabe et en d'autres langues que l'arabe. Celles-ci sont aussi résumées en arabe. La communication de L. Massignon faite au Congrès en arabe est aussi reproduite selon le texte original français.

(Y. M.)

P. MESNARD, *Le millénaire d'Avicenne et ses répercussions sur l'histoire de la philosophie*. — *Ann. de l'hist. d'Ét. Or. de l'Univ. d'Alger*, t. XI (1953), pp. 40-69.

B. PINES, *La « Philosophie orientale » d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadites*. — *Arch. d'Hist. doctr. et lit. du M. Age*, Paris, Vrin, année 1952, pp. 5-37.

E. ROSSI, *Il millennario di Avicenna a Teheran e Hamadân (21-30 april 1954)*. — *Or. Med. XXXIV-5* (maggio 1954), pp. 214-224 avec 11 pl. et 4 fig. (mausolée d'Avicenne à Hamadân).

G. M. WICKENS, *Avicenna, Scientist and Philosopher, A Millenary Symposium*, ed. by G. M. W., London, Luzac, 1952, 128 p.

C. B. H. A. N. GIBB, *J.E.A.S.*, 1954, p. 100 : signale la conf. de ROSENTHAL (l'influence d'Avicenne sur la pensée juive) et celle de CROMBIE (sur la science médiévale).

#### ADDENDUM AUX PUBLICATIONS IRANIENNES :

*Jafnâme-ye Ebn-e Sînd. Jeld-e dovvom : xatâbeha-ye a'sâ be salân-e fêrâ*. In-8°, VIII + 518 p.

Second volume du « Mémorial d'Avicenne », contenant les interventions faites au Congrès Avicenne de Téhéran, en langue persane.

G. L.

Dépôt légal : N° 112

Le Gérant : Mme Veuve Paul GEUTHNER

REVUE

DES

ÉTUDES ISLAMIQUES

