

Un Traité de Métaphysique de 'Omar Hayyām.

Par Arthur Christensen.

Dans mes «Recherches sur les Rubā'iyāt de 'Omar Hayyām»¹ j'ai tâché de prouver qu'il est impossible de faire des études sur les idées philosophiques de 'Omar Hayyām, n'ayant pour base que les Rubā'iyāt, étant donné surtout que cette collection a été dans une large mesure amplifiée par des interpolations, de sorte qu'on ne peut plus distinguer les quatrains qui proviennent de 'Omar lui-même de ceux qui appartiennent réellement à d'autres poètes.

Malheureusement pour ceux qui s'intéressaient à 'Omar comme philosophe, tous ses travaux philosophiques dont les titres sont connus jusqu'ici semblaient perdus, et je m'étais résigné à considérer la vraie physionomie de 'Omar Hayyām comme impénétrable. Or, pendant un bref séjour à Paris, en avril 1905, j'ai eu l'occasion de voir les feuilles de correction du nouveau catalogue sous presse des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale, que M. Blochet a gracieusement mises à ma disposition. J'ai été agréablement surpris en y trouvant un petit traité de philosophie sans titre de 'Omar Hayyām, inséré dans un recueil d'écrits métaphysiques nommé *Itawḍat-el-qulūb*. Le manuscrit en question, dont j'ai pris une copie, est écrit assez négligemment, les points diacritiques étant souvent omis et un certain nombre de ligatures contribuant à en rendre la lecture passablement difficile. La lettre *z* employée au lieu du *z* médial ou final après une voyelle atteste l'antiquité du manuscrit.

J'avoue que la lecture du traité m'a un peu désabusé. Šahrazūrī a bien dit que 'Omar était aussi peu disposé à écrire qu'a

¹ Heidelberg 1905.

enseigner, et en vérité ce petit travail semble être bâclé en hâte d'après les idées bien connues d'Avicenne et des Frères de la Pureté. On n'y trouve pas de vues originales sur la formation et l'ordre de l'univers, et les idées sont souvent gauchement exprimées. S'il n'était pas injuste de juger l'auteur d'après cette « missive » de 13 petites pages, on pourrait dire que le célèbre mathématicien ne fut qu'un piètre philosophe.

Dans sa préface, l'auteur nous raconte qu'il a écrit le traité pour un certain *Faḥr-el-millet v'ed-dīn Muvayyad-el-mulk*, dont il a eu l'honneur d'être le serviteur, et qui lui a demandé un souvenir. Je ne trouve à cette époque qu'un seul homme connu portant le nom de Muvayyad-el-mulk: le fils du grand ministre Nizām-el-mulk; et je ne doute pas que ce ne soit à lui que 'Omar a dédié le mémoire présent. Il est vrai que cet homme-ci n'est pas mentionné, autant que je sache, avec le titre de Faḥr-el-millet v'ed-dīn, mais ceci peut bien être une épithète glorifiante que 'Omar lui donne, on ne doit pas nécessairement y voir un titre officiel¹. Ce Muvayyad-el-mulk obtint le vézirat sous le règne de Barkiāruq en 492 a. H. (1098—99 ap. J.-C.) après son frère 'Abd-el-malik, qui avait montré peu d'aptitude et peu de zèle. Renversé à son tour par un autre frère Faḥr-el-mulk, Muvayyad-el-mulk excita une guerre entre Barkiāruq et son frère Muḥammad (1099 ap. J.-C.), fit tuer la mère de Barkiāruq, qui était tombée entre ses mains pendant les vicissitudes de la guerre, et à laquelle il portait une vieille haine, mais fut fait prisonnier lui-même dans la défaite de Muḥammad et tué de la propre main

¹ Dans son *Siūset-nāmeḥ*, Nizām-el-mulk dit que quatre sortes de gens ont le droit de porter des titres honorifiques dans la composition desquels entrent les mots *dīn*, *islām*, *dauleh* (le mot *millet* n'étant pas expressément mentionné ici): les souverains, les vézirs, les docteurs de la loi, et les émirs qui sont constamment occupés à combattre les infidèles et à propager l'islam. Les titres composés avec le mot *mulk* sont restreints aux vézirs, au fonctionnaire qui trace le chiffre du sultan, à l'intendant des finances, à celui qui présente les requêtes, et aux gouverneurs de Bagdad et du Khorassan. Nizām-el-mulk ajoute cependant qu'après la mort d'Alp Arslān, les règles fixées pour la distribution des titres tombèrent en désuétude et que la disparition de la distinction établie entre les différents titres causa une confusion générale (v. l'édit. et la trad. de Schefer, chap. XLI).

du sultan Barkīāruq en 494 a. H. (1101 ap. J.-C.)¹. Si le traité a été dédié à Muvayyad-el-mulk pendant son ministère, ce qui est le plus probable, la rédaction en peut être fixée à 1099 ap. J.-C.

Le traité, qui consiste en quatre chapitres, est, comme je l'ai dit, sans aucune originalité, en outre mal arrangé, sans système apparent, et malgré sa brièveté souvent prolixe et trop riche en répétitions. Néanmoins il ne traite pas seulement la métaphysique, mais touche même la logique! Il y a encore des fautes et des méprises singulières. Toute la pièce fait plutôt l'effet d'un brouillon. Elle a été écrite, évidemment, en toute hâte par un homme très occupé pour un mécène qui ne comprenait pas beaucoup des subtilités de la philosophie.

Le dernier chapitre offre le plus d'intérêt. L'auteur y énumère quatre sortes de gens qui cherchent la vérité métaphysique. D'abord les théologiens pieux et simples qui ne savent rien de la philosophie, — 'Omar les mentionne avec une supériorité et une ironie légères. Puis les philosophes, ceux dont il vient de reproduire les vues, sans en être, lui-même, entièrement satisfait. En troisième lieu il nomme, ce qui est très remarquable, les ismaéliens. Pourquoi plutôt les ismaéliens que quelque autre des nombreuses sectes du temps? pourquoi plutôt les ismaéliens qui, sous la domination de Ḥasan Šabbāḥ, inspiraient une terreur panique à tout l'Orient musulman, qui étaient en guerre ouverte avec l'autorité établie des Selġūqides, qui avaient, enfin, tué Nizām-el-mulk, le père de Muvayyad-el-mulk? Muvayyad-el-mulk, cet intrigant sans scrupules, aurait-il eu des relations secrètes avec les hommes d'Ālāmūt, les meurtriers de son père? En tout cas, 'Omar n'ajoute pas un mot pour la réprobation des ismaéliens. La dernière catégorie des chercheurs de la vérité sont les šūfīs qui contemplent Dieu de leur vue intérieure et qui arrivent à la connaissance de Dieu au moyen d'ascétisme et d'extase. Sa conception du šūfisme semble, si l'on en peut juger d'après l'esquisse brève qu'il donne ici de leur théorie, se rattacher à celle de son ami, le célèbre Ġazālī. La mention finale du šūfisme lui permet

¹ V. entre autres: Hist. des Seldjocides de l'Irāq par al-Bondārī, publiée p. M. Th. Houtsma. Leide 1889, préf. pp. 11—12; Schefer, Chrestomathie persane II, p. 215.

de terminer son mémoire d'une façon édifiante, selon les règles de la convention. Il n'est pas impossible que 'Omar ait été *ṣūfī* dans la même mesure qu'un Avicenne, mais il ne faut pas attribuer trop d'importance aux tendances exprimées dans un livre fait sur commande.

Je donne ici une traduction çà et là un peu abrégée du mémoire en y ajoutant le texte persan de l'introduction et du dernier chapitre.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

چنین گویند ابو انفتوح عمر ابراهیم الحیامی که چون مرا سعادت خدمت صاحب عادل فخر الملک و النعمان موقد الملک میسر گشت و قربت اختصان داد و بهر وقت از من یدداری می خواست در علم کلیات پس این جزو بر مثال رسالتی از بهر دخواست او املا کرده شد که اثر احل علم و حکمت انصاف بدعند دانند که این مختصر مفیدتر از مجلداتست اینز تعالی مفصود حاصل گرداند بحمد لله

Ainsi parle Abū-l-Faṭḥ 'Omar Ibrāhīm el-Hayyāmī: Quand j'avais atteint au bonheur d'entrer en service chez le maître juste Faḥr-el-millet v'ed-dīn Muvayyad el-mulk, et que l'intimité avait amené l'amitié, et qu'il me demandait toujours de lui laisser comme souvenir un traité sur la science des universaux¹, alors cette pièce² a été écrite à la façon d'une missive pour répondre à sa demande. Et pour être juste, les hommes de science et les philosophes doivent admettre que cet abrégé est plus utile que des volumes entiers. Que Dieu le Très-Haut me fasse réussir. Louanges à Dieu!

¹ Litt.: et qu'il me demandait toujours un souvenir dans la science des universaux. — Le terme «universaux» (کلیات) signifie dans le langage de 'Omar ce que Dieterici appelle «les degrés spirituels de l'univers» («die geistigen stufen der allwelt», v. Makrokosmos p. 164). Au contraire, les «parties» (جزویات) sont les «degrés inférieurs» qui n'ont pas d'universalité.

² Jeu de mot entre les termes philosophiques جزو et کل.

1^{er} Chapitre

dont le sujet comporte que tout ce qui existe — sauf Dieu le Très-Haut — est d'un seul genre, et ce genre est la substance. Et la substance a deux catégories: le composé (la matière, جسم) et le non-composé (l'élément, le «urstoff», بَسِيْط). Et les mots qui expriment le sens des universaux sont: d'abord le mot «substance», et quand on divise celle-ci en ses deux parties, les mots qui les désignent sont «le composé» et le «non-composé», et pour tout ce qui existe il n'y a que ces trois mots, parce qu'à l'exception de l'essence de Dieu le Très-Haut, l'existence est d'une même nature.

Les universaux sont partie divisibles (قَسَمَتِ بِذَبِيْر), partie indivisibles. Ce qui est divisible, c'est le composé, et ce qui est indivisible, c'est le non-composé. Mais tant dans le divisible que dans l'indivisible il existe des différences de nature. Le non-composé renferme — en raison de la différence dans sa nature — deux espèces de l'universalité; l'une s'appelle l'intelligence (عَقْل), l'autre l'âme (نَفْس), et chacune des deux possède dix degrés de développement. La première intelligence est l'intellect agent (عَقْلُ فَعَالٍ¹) qui, par sa relation avec Celui dont l'existence est nécessaire (وَاجِبُ الْوُجُوْدِ), est la cause du premier causé (عَدَّتْ مَعْلُوْلٍ اَوَّلٍ) et la cause de toutes les existences qui sont au-dessous d'elle et des directeurs (مَدَبِّرَاتٍ) de toutes ces existences. La deuxième intelligence est le directeur de la sphère supérieure (فَلَكِ الْاَعْظَمِ), la troisième intelligence est le directeur de la sphère des sphères (فَلَكِ الْاَفْلَاكِ), la quatrième intelligence est le directeur de la sphère de Saturne, la cinquième intelligence est le directeur de la sphère de Jupiter, la sixième intelligence est le directeur de la sphère de Mars, la septième intelligence est le directeur de la sphère du Soleil, la huitième intelligence est le directeur de la sphère de Vénus, la neuvième intelligence est le directeur de la sphère de

¹ C'est évidemment une méprise: selon le système des philosophes islamiques, l'intellect agent est toujours le dernier degré de développement, l'intelligence qui met en mouvement notre monde sublunaire. La première intelligence est l'intelligence éternelle.

Mercuré, et la dixième intelligence est le directeur de la sphère de la Lune¹.

Or, à chacune de ces intelligences correspond une âme. Et ces intelligences et ces âmes mettent en mouvement les sphères, chacune celle dont elle est le directeur. Ce qui est âme, en est le moteur par la voie d'un acteur, et ce qui est intelligence en est le moteur par la voie d'un aimé²; et c'est parce que l'intelligence est plus haute et plus élevée en grade que l'âme, par cette raison qu'elle est plus près de Celui dont l'existence est nécessaire³. Et il faut savoir que ce que j'ai dit — à savoir que l'âme est le moteur de la sphère par la voie d'un acteur et que l'intelligence en est le moteur par la voie d'un aimé — je l'ai dit dans

¹ Avicenne connaît aussi dix degrés de développement: l'intelligence éternelle et neuf sphères, savoir: celles de l'Éther, des Étoiles fixes, de Saturne, de Jupiter, de Mars, du Soleil, de Vénus, de Mercure, de la Lune (V. Mehren, *La philosophie d'Avicenne*, Extr. du Muséon, Louvain 1882, p. 16). Les Frères de la Pureté ont les neuf sphères dans le même ordre; la première en est celle qui entoure le monde et qui est le trône de Dieu (V. Dieterici, *Makrokosmos* p. 179). Nāṣir Ḥusrau également (Rūšanānāmeh v. 201 sqq., ZDMG. t. 34 p. 434).

² On sera peut-être porté à croire, à cause de la façon singulière dont 'Omar s'exprime ici, qu'il ait inverti les deux facteurs de façon à considérer, contrairement à tous les autres philosophes, l'intelligence comme le principe féminin et l'âme comme le principe masculin. Il n'en est pas ainsi: l'idée de 'Omar est la même que celle des autres philosophes, que «l'âme de la sphère est la cause prochaine de chaque partie du mouvement, l'intelligence en est la cause éloignée et générale» (Carra de Vaux, *Avicenne* p. 250). Mais tandis que, chez Avicenne, l'âme agit, poussée par le désir infini de s'assimiler à «un bien suprême», 'Omar a fait de l'intelligence elle-même l'objet du désir amoureux de l'âme, idée que l'on trouve déjà in nuce dans le Rūšanānāmeh de Nāṣir Ḥusrau, où la première intelligence et son âme correspondante sont désignées sous les noms de l'Adam et de l'Ève spirituelles (v. 188 sqq., ZDMG t. 34 p. 432—33).

³ «La puissance de l'âme ne peut être que finie; mais parce que son intelligence comprend le premier être, et qu'il découle toujours de lui sur elle de sa lumière et de sa force, elle devient comme douée d'une puissance sans fin» (Carra de Vaux, *Avicenne* p. 251).

ce sens, que l'âme porte une ressemblance avec l'intelligence et désire s'élever à lui. Et c'est au moyen de cette inclinaison de l'âme vers l'intelligence que proviennent les mouvements des sphères selon l'ordre des nombres¹; et le nombre doit nécessairement renfermer tout(?).

Mais le nombre universel² constitue par nécessité l'infinité, parce que chaque nombre qui est limité est un nombre partiel, et celui-ci ne peut pas sortir de deux espèces: le pair et l'impair; s'il est pair, sa limite est impaire³, et s'il est impair, sa limite est paire. L'impair et le pair appartiennent à la totalité des nombres. Par cette raison, donc, est-il juste [de dire] que tout ce qui est universel est illimité, et le nombre universel appartient sans doute à ce qui est universel⁴.

Or, il faut savoir, que les existences universelles appartiennent à trois⁵ catégories, qui doivent nécessairement être causées: d'abord l'intellect agent (عقل فاعل), puis l'âme universelle (نفس كلى), puis le corps universel (جسم كلى), et le corps universel consiste en trois espèces: les cieux (انلاك), les éléments (الأمهات, «les mères») et les règnes de la nature (موانيد, «la progéniture»)⁶; et chacune d'elles est divisible, et les parties en sont illimitées dans leur

¹ C.-à-d. la série des neuf sphères.

² C.-à-d. le nombre en général, l'idée du nombre.

³ C.-à-d. il est placé entre deux nombres impairs.

⁴ Cet alinéa, dont l'argumentation est incomplète et peu claire, est une digression dont on a peine à voir l'application.

⁵ Il faut corriger le و que porte le manuscrit, en سه.

⁶ Plotin connaît quatre degrés d'émanation, l'unité absolue (Dieu) non compris: l'intelligence, l'âme, la nature et le monde matériel qui est né des éléments. Les Frères de la Pureté ont augmenté le nombre en huit en combinant le néopythagorisme avec le néoplatonisme: l'intelligence, l'âme, la matière idéale (la forme de la matière), la matière réelle avec la longueur, la largeur et la profondeur, les sphères des planètes, la force de la nature sous la lune, les éléments, les produits (minéraux, végétaux, animaux). L'intelligence éternelle réside dans la sphère entourante, l'âme universelle a pour sa demeure la sphère des étoiles fixes (Der musterstaat von Alfārābī, aus d. arab. übertr. v. Dieterici, introd. p. XXXVII—XLIX).

création et dans leur décomposition, comme par exemple les sphères des étoiles qui n'ont pas de création ni de décomposition¹. Et sous elles (les sphères, les cieux) sont les éléments — d'abord le feu, puis l'air, puis l'eau, puis la terre — et les règnes de la nature dont le premier est le règne minéral, puis suit le règne végétal, puis le règne animal, et vraiment l'homme appartient aussi à la totalité des animaux, mais il en forme une espèce particulière(?), et il excelle parmi les animaux par la faculté de parler². Et l'ordre des existences est le même que l'ordre des lettres (c.-à-d.

¹ . . . Si donc l'Univers est en rapport avec l'Éternel à un point de vue général, il en résulte nécessairement que le tout s'est produit ou plutôt existe de toute éternité, par son être et dans son être . . . (Mehren, La philosophie d'Avicenne p. 19).

² Je ne puis mieux faire ici que de suppléer cette esquisse par le passage suivant du mémoire susnommé de M. Mehren traitant la métaphysique d'Avicenne (p. 19—20): Les quatre éléments, le feu, la terre, l'eau et l'air, comme matières et corps terrestres, sont probablement issus de quatre corps célestes; ils ne peuvent provenir du principe intelligible pur, parce qu'ils sont passagers; il serait peut-être mieux de nous représenter les éléments comme provenus du mouvement circulaire des sphères, en tant que le point de rotation de celles-ci produit d'abord la chaleur, et puis le feu (le terme le plus éloigné de celui-ci est le froid ou la terre); entre les deux se trouvent l'eau et l'air. Ces éléments participent au mouvement des corps célestes et sont susceptibles, à des degrés qui varient selon les mouvements multiples des sphères, de prendre des formes qui proviennent de l'Intellect actif. Les éléments, par leur nature et leur essence, ne sont point susceptibles de la vie. Seulement, quand ils se mélangent, et que l'opposition absolue qui existe entre eux, vient à disparaître, alors ils deviennent susceptibles des formes de la vie des différentes espèces. Nous ne sommes cependant pas à même de préciser le point de transition de l'inorganique à l'organique. Après *la vie végétative* commence de la même manière une disposition à recevoir la vie de la sensation, de la perception et du mouvement volontaire, c'est-à-dire, *la vie animale*. Le dernier et le plus haut degré de cette susceptibilité se trouve dans *le corps humain* qui devient un réceptacle pour l'âme raisonnable, et celle-ci, en tant qu'elle est émanée d'un principe raisonnable éternel, c'est-à-dire de l'Intellect actif, subsistera toujours, après s'être servi du corps, comme de l'instrument de son développement. Voici la série

des chiffres); car chaque lettre est sortie d'une autre lettre qui est au-dessus d'elle (c.-à-d. qui la précède dans la série des nombres). L'alif, seul, n'est sorti d'aucune lettre, parce qu'il est la première cause de toutes les lettres. Et la preuve en est qu'il n'a rien qui le précède, mais il a quelque chose qui lui succède¹. Et si l'on me demandait quel nombre est le plus petit, je dirais que c'est le nombre deux, parce qu'«un» n'est pas un nombre — car on appelle nombre ce qui a quelque chose qui le précède et quelque chose qui lui succède. Je dirai par exemple: 1 fois 1 ne peut faire qu'1, et 1 fois 2 ne peut faire que 2, et pour 1 fois 3 c'est la même chose; mais 2 fois 2 font 4, et la preuve en est que ce qui précède 2 est 1, et ce qui lui succède est 3, et 1 + 3 font 4. Et tel est le cas de tous les nombres².

Donc Celui dont l'existence est nécessaire est «un» et sort de la catégorie des nombres, parce que, comme j'ai dit, «un» n'est pas un nombre vu qu'il n'a rien qui le précède; et il s'ensuit nécessairement que la première cause est «un». Et de lui est causée (معلول) l'intelligence, de l'intelligence l'âme, de l'âme [le corps universel, du corps universel]³ le ciel, du ciel les éléments et des éléments les règnes de la nature. Et chacun de ces causés est une cause en relation avec celui qui est au-dessous de lui; car ce qui est causé par quelque chose doit nécessairement être la cause d'autre chose. Cette loi est appelée l'échelle du développement (سلسلة الترتيب). Et il est juste que les hommes connaissent cette échelle du développement et sachent que tout cela c'est des degrés intermédiaires (ارباب متوسطت). Ainsi les sphères, les éléments et les règnes de la nature sont des

des formes: *l'Intelligence universelle, l'Ame universelle, la Nature universelle*; et des corps: *le corps céleste d'éther, le corps terrestre élémentaire ou la matière, les corps qui résultent de la composition: les corps des plantes, des animaux et le corps humain*; ou bien d'après un ordre général pour le tout: *l'Intelligence universelle* selon ses espèces diverses, *l'Ame universelle, le Corps universel*, et enfin *la Nature universelle*.

¹ La même théorie chez les Frères de la Pureté, v. Dieterici, Makrokosmos p. 167.

² L'auteur veut dire tout simplement que chaque nombre est égal à la moitié de la somme du nombre précédant et du nombre succédant. V. Dieterici, Makrokosmos loc. cit.

³ Manque dans le manuscrit.

causes qui sont, elles-mêmes, causées par Son Existence, mais sans être du même genre que Lui — que sa splendeur luise!

Or, comme nous avons trouvé ce qui est le plus élevé dans la dernière intelligence et la dernière âme¹, il est bien connu que le commencement est le même [que la fin]², et il faut que l'homme, en tant qu'il connaît le commencement et la fin, soit plus proche de Lui, parce que l'espèce de son intelligence et de son âme est du genre de l'intelligence universelle et de l'âme universelle. Et tous les autres degrés lui sont étrangers, et il y est étranger. Il faut donc que son inclinaison ait pour objet son propre genre, afin qu'il ne reste pas loin de ce qui est de même nature que lui (c.-à-d. de la déité), car c'est là la punition de l'enfer.

Il est bien connu que le composé (جسم) n'a rien de commun avec le non-composé (بسيط). L'essence vraie de l'homme est le non-composé qui est non-divisible; mais le composé est divisible. Et le composé est limité par la longueur, la largeur et la profondeur et les autres accidences — comme la ligne et la surface — qui lui sont inhérentes. Mais le non-composé a les mêmes limites que (l'âme de?) toute l'humanité, et il est sujet à la forme du nombre, mais il n'a ni point, ni ligne, ni surface, ni corps, ni aucune des autres accidences comme la quantité, la qualité, la relation, l'espace, le temps, la disposition, la possession, l'activité et la passiveté (كَمِّيَّةٌ وَنَيْفِيَّةٌ وَاضْدَانَةٌ وَأَيْنٌ وَمَتَىٰ وَوَضْعٌ وَمَمْلَكٌ كَمِّيَّةٌ وَأَنْ يَّفْعَلُ وَأَنْ يَنْفَعَلَ³); il est la substance qui est fondée sur sa propre essence (بِذَاتِ خَوْدِ قَائِمٌ). Et la preuve qu'il est la substance est que la forme du nombre existe par elle (lui est inhérente, ذِيمٌ). Or, le nombre est une accidence, et une accidence n'existe pas par

¹ Ce qui est le plus élevé, c'est l'homme qui, par l'intermédiaire du corps universel, des sphères, des éléments et des règnes de la nature, sort de la dernière intelligence («intellect agent» chez Avicenne et les autres philosophes islamiques) et de l'âme correspondante comme le dernier chaînon de l'émanation.

² C.-à-d. que l'homme, la fin de l'évolution, est le produit le plus parfait de l'émanation et, par-là, celui qui a le plus de ressemblance avec «le commencement», la déité.

³ Les neuf accidences qui forment avec la substance les dix catégories d'Aristote. Cf. Dieterici, Mikrokosmos p. 151 sqq.

une autre accidence, mais par la substance¹. Et il est vrai qu'il n'est pas la substance matérielle (جوهر جسمانی), parce que la matière est divisible, tandis que lui peut concevoir les divisions, mais n'y est pas sujet. [Donc il ne faut pas que l'homme se rapproche de la matière, car ce serait l'anéantissement pour lui, mais qu'il se rapproche de son propre genre (c-à-d. de Dieu)]².

2^e Chapitre

dont le sujet comporte que l'intelligence est, dans la perception des intelligibles (در ادراک معقولات), indépendante de son âme, et que l'âme a besoin de l'intelligence pour vérifier la perception des intelligibles. Mais l'orgueil et la hauteur sont des qualités nécessairement inhérentes à l'âme, et c'est pour cela qu'elle assume toujours une ressemblance avec l'intelligence. Et la preuve en est que vraiment aucune âme ne porte envie à aucune intelligence au moment de la perception, parce que l'âme se croit supérieure à l'intelligence en sagacité au moment de la perception. Mais en vérité sa perception est de la sorte qu'on appelle estimation (تخمين), non pas une constatation de la vérité (تأیید). Et cette présomption de l'âme de ressembler à l'intelligence est de la vanité. Et si l'âme, qui est plus élevée que le corps, n'est pas sans vanité, le corps ne peut nullement en être exempt. Car la composition du corps consiste en matière et en forme, et le corps possède des qualités. [Les qualités du corps universel sont produites par l'âme universelle, mais par le corps universel sont produits les corps partiels au moyen des degrés intermédiaires: les sphères, les éléments (στοιχος, استقاص) et les règnes de la nature, des-

¹ Le même argument chez les Frères de la Pureté: «Die zahlen treten hervor als accidenzen, deren wirkliches vorhandensein und deren bestand in der seele und nicht im körper beruht. Sie liefern daher den beweis, dass die seele eine substanz sei, da das accidenz nur an der substanz befunden wird» (Dieterici, Mikrokosmos p. 131).

² Voici à peu près le sens de la dernière phrase de ce chapitre; je ne puis pas en fixer exactement le texte d'après ma copie.

quels l'homme sort comme le dernier degré¹. Les qualités qui entrent dans celui-ci sont donc formées en même temps par l'âme, les sphères, les éléments et les règnes de la nature. Donc sa vanité est plus grande que celle des autres choses².

3^e Chapitre

dont le sujet comporte que les anciens n'ont pas approfondi l'étude des parties, parce que les parties viennent et vont et n'ont pas de constance. Ils ont choisi [pour but de leurs études] les universaux, parce que les universaux restent toujours à leur place, et la science qui guide les chercheurs des universaux est bâtie sur un fond solide; et quiconque découvre les universaux connaît par là nécessairement les parties.

Or, il y a cinq divisions des universaux: genre, espèce, catégorie, particularité et accidance (جنس ونوع وتفصل وخاصه وعرض)³. [Et chacune d'elles forme une totalité qui renferme une pluralité de subdivisions. La «substance» p. ex. est un terme qui nous guide vers tout ce qui est connu outre Dieu le Très-Haut, et la substance a aussi deux divisions: ce qui croît et ce qui ne croît pas (ذامى وغير ذامى)⁴. Et ce qui croît contient également deux

¹ Je résume ainsi ce passage, dont plusieurs expressions sont obscures et, probablement, corrompues par le copiste.

² Selon la philosophie islamique, chaque degré de l'émanation joint en lui les qualités des degrés supérieurs en y ajoutant les qualités à lui propres. L'homme étant le dernier degré, il est pour ainsi dire le réservoir des qualités de toutes les étapes de l'évolution (V. Dietrich, Mikrokosmos p. 73). Ici, 'Omar veut dire, probablement, que, comme la vanité augmente avec la multiplicité des qualités, l'homme est aussi la plus vaniteuse de toutes les créatures. La composition du mémoire présent est, on le voit, assez relâchée.

³ Les cinq divisions de Porphyre.

⁴ Bien que l'auteur définisse ici encore une fois expressément la substance comme l'ensemble de tout ce qui existe outre Dieu, il restreint pratiquement la portée du mot à la signification du «composé», de la matière (cf. le 1^{er} chap.), en la divisant en ce qui croît (végétaux et animaux) et ce qui ne croît pas (minéraux). Encore la confusion!

divisions: l'animal et le non-animal (حيوان وغير حيوان), et l'animal¹ a encore deux divisions: le parlant et le non-parlant (ناطق وغير ناطق). Ce qui est une espèce en relation avec ce qui est au-dessus de lui, est un genre en relation avec ce qui est au-dessous de lui. Et là où sont les espèces sont aussi les parties, et là où sont les genres sont les universaux]². Donc chacune [des divisions susnommées] est en même temps une totalité et une partie, comme p. ex. la substance qui est un genre en relation avec chacune de ses espèces, — et ses espèces sont l'animal et le non-animal —, et l'animal qui est un genre pour chacune de ses espèces, — et ses espèces sont le parlant et le non-parlant. Or, comme la substance est universelle, chaque genre qui existe en étant une partie, et comme la catégorie est également universelle, chaque individu qui existe en faisant partie, on peut par la force de la catégorie distinguer le genre du genre et l'espèce de l'espèce. Ainsi p. ex. «animal» est une expression collective, et ses espèces sont le parlant et le non-parlant, et le parlant est la catégorie de l'homme, car c'est par le don de la parole qu'on peut le distinguer des autres animaux; et il en est de même pour les autres choses.

Et la particularité est une accidance qu'on ne peut pas ôter à la substance à laquelle elle appartient, ni en réalité, ni dans la pensée, comme p. ex. l'humidité ne peut pas être ôtée de l'eau, car alors celle-ci ne serait plus de l'eau, ni la chaleur du feu, ni la siccité de la terre, ni la mollesse de l'air, etc.

Les accidances proprement dites sont de neuf sortes: la quantité, la qualité, la relation, l'espace, le temps, la disposition, [la possession]³, l'activité et la passivité. Voilà toutes les accidances; la quantité est le combien, la qualité le comment, et la relation la connexion.

¹ حيوان وغير حيوان est oublié par le copiste après حيوان.

² Ce passage aussi, que je viens de résumer, présente, bien qu'assez clair quant au fond, des difficultés dans les expressions, dues sans doute, à des fautes du copiste qui n'a pas compris ce qu'il écrivait.

³ Oublié par le copiste.

Dernier Chapitre

dont le sujet comporte qu'on peut diviser en quatre classes ceux qui cherchent la compréhension du Seigneur—louanges à Lui, le Très-Haut! La première classe renferme les *théologiens scolastiques* qui se contentent de disputations et d'argumentations qui calment l'esprit, et sont satisfaits d'atteindre à ce degré dans la connaissance du Seigneur. La seconde classe sont les *philosophes et les sages* qui cherchent la connaissance [de Dieu] au moyen d'arguments intellectuels selon les règles de la logique et ne se contentent nullement d'arguments calmants; cependant ils ne peuvent pas se fier non plus aux conditions de la logique et ainsi ils restent découragés. La troisième classe sont les *ismaéliens* qui disent qu'il n'y a pas d'accès au savoir divin sans l'instruction d'un instructeur véridique, parce que les arguments de la connaissance du créateur et de son essence et de ses attributs présentent bien des difficultés, et les arguments de l'adversaire et les intelligences en restent stupéfaits et découragés; donc, il est mieux de chercher [le savoir divin] guidé par l'instruction d'un [guide] véridique¹. La quatrième classe sont les *gens de la cou-*

¹ 'Omar définit ici très nettement le fond de la doctrine de Hasan Šabbāh. Comparez le passage suivant du *Ġehān-kušā*, dont l'auteur, 'Aṭā Malik Ġuveinī, a consulté la bibliothèque de 'Alāmūt après la prise de cette forteresse par Hūlāgū :

و دقیقترین ان الفاظ اورا معنی یدی آنست که از معترضان مذهب خود سوال میدرد که خود بس است یا نه بس یعنی اثر خود در خداشناسی کاشی است هر کس که خودی دارد معترض برو انداز نمیرسد و اثر معترض میشود خود کافی نیست با نظر عقل بهم هرآینه معلومی باید این مذهب اوست پس آنچه گفت خود بس است یا نه بس مذهب او

La plus subtile de ses sentences consistait à demander aux adversaires: «L'intelligence suffit-elle ou ne suffit-elle pas? Car si l'intelligence est suffisante pour connaître Dieu, quiconque a de l'intelligence ne peut être désapprouvé par aucun adversaire». Si l'adversaire dit: «L'intelligence ne suffit pas, jointe à l'oeil de l'esprit, en vérité il faut encore un précepteur»; or telle est précisément la doctrine de Hasan. En conséquence, cette question de Hasan: «L'intelligence suffit-elle ou ne suffit-elle pas», constitue le fond de sa doctrine. (Traduction de Defrémery, J. A. 5 sér. t. 15, p. 160).

temptation qui ont cherché la connaissance [de Dieu] non pas par la pensée et la spéculation, mais qui en purgeant leur intérieur et en purifiant leurs mœurs ont délivré l'âme raisonnable du trouble attaché à sa nature et de la condition corporelle. Quand cette substance devenue pure se présentera dans l'autre monde, les aspects de ces vérités seront sans nul doute révélés dans cette demeure-là. Et cette dernière voie est la meilleure de toutes, car il est bien connu qu'aucune perfection ne fait défaut au Seigneur, et dans cette demeure-là il n'y a ni obstacle ni voile. Mais tout ce qui existe est [caché?] à l'homme à cause du trouble de sa nature, et quand le voile tombe et que l'obstacle est éloigné, la réalité des choses se manifeste telle qu'elle est. Et Seyyid (Muḥammad le prophète) — la paix soit sur lui — a donné cet avis: «Vraiment, pendant les jours de votre existence les inspirations viennent de Dieu. Ne voulez-vous pas les suivre?»

La missive est finie, grâce à Dieu et à son assistance clémente.

Dis aux sages que pour les amants

l'extase est le guide, et ce n'est pas la pensée qui montre le chemin.

فصل آخر بدانکه کسانی که ضالمان شناخت خداوند سبحانه و تعالی اند چهار گروه اند اول متکلمانند که ایشان بجدل و حجتیهی اقلماعی راضی شده اند و بدان قدر پسندیده کرده در معرفت خداوند دوم فلاسفه و حکما اند که ایشان بدله عقلی [شریف?] در قوانین منطقی ضلب شناخت کرده اند و هیچ گونه بدله اقلماعی قناعت نکرده اند لیکن ایشان نیز بشرايط منطقی وفا نتوانستند بردن از آن عاجز آمدند و سیم اسماعیلیان اند که ایشان گفتند که ضریف معرفت جز اخبار مخیر صادق نیست چه در ادله معرفت صانع و ذات و صفات وی اشکالات بسیارست و ادله متعارض و عقول دران متخیر و عاجز پس اولیتر باشد که از قول صادق ضلمند و چهارم اعل تصوف اند که ایشان نه بفکر و اندیشه طلب معرفت کردند بلکه بتصفیه باطن و تهذیب اخلاق نفس ناطقه را از کدورت ضبیعت و هیات بدنی منزه

کردند چون آن جوهر صافی کُشت و در مقابلهٔ ملکوت افتاد صورتیپاء
 این تحقیقات در آن جایگاه پیدا شود بی هیچ شک و شبهتی و این
 ضریف از همه بهترست چه معلوم شده است که هیچ کمانی از حضرت
 خداوند دریغ نیست و آنجایگاه منع و حجاب نیست مگر هر آنچه
 هست آدمی را از جهت کدورت طبیعت¹ باشد چه اثر حجب زایل شود
 و ستایل و مانع دور گردن حقایق چیزها چنانکه باشد پیدا شود و سپید
 علیه انسلام بدین اشارت کرده است **إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامٍ دَعَوَكُمْ نَفَاكَاتٍ**
أَلَّا تُمْعَرَضُوا بِهَا تَمَّ الرِّسَالَةَ بِحَمْدِ اللَّهِ وَحَسَنِ تَوْفِيقِهِ
بَاعْقَابِ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ دَعَا رَبُّهُمْ إِلَىٰ غَيْرِهَا فَكَفَرُوا
وَوَسَّوهُمْ لِقَائِهَا إِذْ دَعَا رَبُّهُمْ إِلَىٰ غَيْرِهَا فَكَفَرُوا
 دوست رحمنای نه اندیشه رهبر است²

¹ Je suppose que مخفی ou un autre mot de la même signification est oublié par le copiste.

² Vers en *muḍāri'* qui se trouve dans la marge du manuscrit.