35) A. TCHERVONNY, "Les événements de Perse", L'Internationale Communiste (organe bi-mensuel du Comité exécutif de l'Internationale communiste en français), Paris, No 6, déc. 1925.

36) in Vaqéfé CHARIFI, Vaqtiké Mârxisthâ Târix Minévissand (Quand les marxistes écrivent l'histoire), Téhéran, Ed. Sadeq, 1979, p. 41.

Mirza et ses compagnons (allemands et russes)

ANGELOLOGIE ET POLITIQUE CHEZ HENRI CORBIN

Alain JUSTER

Henry CORBIN (1) est avant tout un philosophe. Seulement un philosophe d'une espèce particulière ; un philosophe orientaliste.

Les études qu'il a menées dans la pensée iranienne (2), n'ont rien des études historiques traditionnelles. Son intention ne fut jamais en effet de décrire les différentes métaphysiques développées par le chi'isme iranien, mais de thématiser l'enjeu de son développement dans la philosophie universelle.

Henri CORBIN voulait "ré-orienter" la pensée occidentale vers un pôle perdu, victime d'un tragique oubli dont l'Iran avait su, à ses yeux, se préserver. Contrairement à l'Occident, l'Iran n'a jamais perdu la dimension ésotérique de sa métaphysique et des expériences personnelles qu'elle impliquait. La catastrophe occidentale issue de cet oubli a eu également sa dimension politique.

En bon platonicien, Henry CORBIN savait que la cité irait au désastre sans une fondation ontologique de son existence ; cependant, au contraire du Platon de la République, et, croyant en un Dieu monothéiste, il cherchait avant tout le salut de la personne contre toute dégradation de son existence dans le social et dans l'historique.

Dans le cadre de cet article, nous souhaiterions exposer succinctement certains aspects de la pensée développée par Henry CORBIN au regard de ses conséquences politiques. Celles-ci sont parfois évoquées dans son oeuvre mais de manière implicite, car son intérêt pour la cité semblait secondaire ou même inexistant. Néanmoins, nous tenterons de déduire sa vision politique sous-jacente.

Très superficiellement, nous sommes d'abord frappés de l'insistance sur la nécessité de cette "ré-orientation" de la philosophie et de la théologie vers la terre spirituelle de l'Iran. Existe-t-il des affinités entre cette volonté et l'éclatement de la révolution iranienne quelques mois après sa mort ? CORBIN pourrait sur ce point nous apporter un éclairage qu'il aurait peut-être lui-même récusé car se situant dans une problématique réductrice à ses yeux.

Par conséquent, nous sommes obligés de nous situer à la hauteur du projet philosophique de CORBIN afin d'éviter tout détournement illégitime. Nous rappellerons tout d'abord ce qui constitue pour CORBIN la spécificité de la spiritualité iranienne. Ensuite, nous tenterons de comprendre la liaison entre ces quelques thèses fondamentales et leurs applications politiques possibles.

I L'OUBLI DE L'OCCIDENT

Pour éviter tout malentendu, disons d'emblée que le projet de CORBIN n'est aucunement l'implantation en Occident d'une pensée étrangère à son développement, mais le rappel d'un courant de pensée devenu marginal par la victoire métaphysique et institutionnelle d'une forme de Christianisme qui a entraîné la disparition de potentialités spirituelles.

En ce sens, la spiritualité iranienne n'est pas liée à une position géographique ou culturelle quelconque, mais le lieu d'un développement possible dans toute religion monothéiste.

Nous avons employé indifféremment les termes de philosophie, de spiritualité, de métaphysique et de religion. En fait, nous devrions parler pour l'oeuvre de CORBIN de théosophie, en précisant immédiatement quelques points.

La théosophie n'a pas grand-chose à voir avec les ouvrages d'ésotérisme des librairies spécialisées. La théosophie réunit la rigueur métaphysique de la philosophie occidentale à l'expérience mystique intérieure. En Occident, la pensée a séparé l'activité théorique du sujet pensant de ses implications existentielles, à part quelques exceptions (Maître ECKART, Jaçob BOEHME).

Ce processus de séparation est inscrit dans les choix théologiques de l'Eglise des conciles oecuméniques post-nicéens. La christologie, ensuite la philosophie, ont séparé ce qui était une union nécessaire pour que la personne du croyant puisse toujours croire personnellement : le danger d'une institutionalisation du religieux et d'une dogmatique objective (disons de l'onto-théologie) a provoqué un dualisme fatal entre l'intériorité du croyant et sa pensée.

D'un côté, un sentiment subjectif, de l'autre une pensée objective (disons objectale). Dichotomie qui entraîne la disparition du jeu concomitant entre la pensée et la vie, entre la foi et le savoir.

La théosophie iranienne a su garder cette symphonie de l'expérience intérieure et de l'esprit. Mais l'Iran, n'est pas seulement un lieu géographique privilégié. En réalité, elle a pu conserver une tradition à l'oeuvre dans toutes les religions du livre (Mazdéisme inclus).

Tous les spirituels des familles monothéistes se sont retrouvés en accord au delà des divergences dogmatiques : les cabbalistes juifs, les gnostiques chrétiens, les chi'ites spirituels, qu'ils soient duodécimains ou ismaéliens, ont développé pratiquement une même vision spirituelle. A la religion institutionnalisée, CORBIN oppose donc cette gnose commune à tous les spirituels. L'oubli de cette dimension gnostique aurait permis les catastrophes politiques de l'Occident.

Analysons plus précisément comment cette dégradation spirituelle implique la perte de la personne dans la cité politique.

II L'ANGELOLOGIE, REMEDE A L'ALIENATION POLITIQUE

Comment la réduction de la personnalité à un simple maillon d'une entité socio-politique est-elle possible ? CORBIN répond à cette question en expliquant les conséquences fatales de la confusion opérée entre DIEU, l'être divin et ses attributs.

Certains des différents chemins qu'emprunte la théologie pour résoudre le paradoxe spécifique au monothéisme, en sont la cause.

1°) Le paradoxe du monothéisme (3)

Nous ne pouvons pas, dans le cadre de cet article, exposer en détail ce paradoxe. Nous en mentionnerons simplement les caractéristiques.

Si Dieu est un, je ne peux rien dire d'autre que son nom.

Alors, tout ce que je peux dire de lui, c'est qu'il est Dieu. En dehors de cette proposition, rien ne lui est prédicable. J'en conclus qu'en réalité je ne connais rien de lui et je deviens agnostique.

Si je lui attribue des noms et des attributs humains (par exemple la justice, la bonté...) je tombe dans l'idolâtrie métaphysique en l'anthropomorphisant. Dieu est à ce moment confondu avec les êtres créés, il est simplement l'être suprême.

En poussant plus loin, je peux, en disant que seul Dieu est, rejeter tous les phénomènes dans l'illusion des sens et exiger la fusion de chaque être dans l'Etre Suprême, et le dépouillement de son individualité illusoire. C'est par exemple, la position d'un certain soufisme. L'agnosticisme, l'anthropomor- phisme, la mystique de la fusion sont les trois contradictions et les trois dangers issus d'une mauvaise compréhension des rapports entre Dieu et ses créatures ou en termes plus philosophiques entre l'un et le multiple. L'agnostique voit le multiple sans l'unité ; l'anthropomorphiste voit l'unité comme un multiple. Le mystique ne voit que l'un, sans le multiple.

En philosophie politique, nous dirions que l'agnosticisme entraîne la multiplicité individuelle sans unité transcendante, comme c'est le cas dans une société atomisée.

L'anthropomorphisme risque de faire passer un étant, en l'occurrence une institution pour le représentant de Dieu sur terre. La personne tend ici à s'identifier à un maillon institutionnel et à se soumettre à une autorité extérieure.

La mystique de la fusion peut amener à ce qu'on appelle couramment un phénomène totalitaire. La personne doit se dépouiller de toute individualité pour fusionner avec le seul concret, par exemple un Etat ou un parti. Mais il faut pour cela une alliance avec l'anthropomorphisme, car tant que reste la mystique de la fusion attachée à la transcendance de l'être divin, la perte de l'individualité est avant tout un processus personnel.

2°) Nécessité de l'Angélologie (4)

Pour résoudre le paradoxe du monothéisme, CORBIN affirme la nécessité d'une médiation qui conserve les deux moments essentiels de l'unité du Dieu transcendant et de la multiplicité des créatures.

Cette médiation n'est possible que par l'intermédiaire d'une théophanie. Dans cette figure, Dieu ne se montre jamais lui-même, tout en montrant quelque chose de lui. Les Anges en effet, ne sont pas de simples messagers mais également des êtres liés à l'être de Dieu. Tel un phénomène de miroir, l'Etre Divin apparaît alors sans jamais se donner lui-même ; de même que l'image d'une chose dans un miroir n'est jamais la présence de la chose elle-même.

Une série de dix Anges forme le processus théophanique à partir duquel le Dieu transcendant apparaît à la conscience humaine sans que celle-ci puisse le connaître tel qu'il est. L'âbime infranchissable entre le premier Ange et Dieu demeure. Il faut donc exclure toute idée d'émanation entre l'Un et ses théophanies.

Par la médiation de ce plérôme angélique, les noms et les attributs divins ont alors un support réel, qui sans être de la pure essence divine, maintiennent la réalité de leur lien avec Dieu. On évite ainsi l'agnosticisme et l'anthropomorphisme et leurs conséquences.

Quelles sont les conclusions que CORBIN tire de cette Angélologie ?

Tout d'abord ceci : le fait que l'Etre Divin reste au-delà du savoir que peut en avoir la conscience humaine bloque deux possibilités de résolution spécifiquement occidentales : l'incarnationisme et l'historicisme.

Le christianisme post-nicéen s'est engagé, à l'inverse de la voie iranienne, vers une solution incarnationiste. Par l'intermédiaire de la personne de Jésus-Christ, Dieu s'incarne dans l'histoire. Il est lui-même présent dans la personne de son fils. Cette présence dans l'histoire permet de comprendre comment cette dernière peut s'absolutiser. L'Eglise étant le corps mystique du Christ, prolonge cette présence du divin dans le monde.

Cette incarnation de l'absolu amène donc à une anthropomorphisation fatale de l'être divin car en voyant Dieu réellement dans l'histoire, l'identification à des attributs humains est réalisée. Dans la théosophie iranienne, Dieu n'est jamais présent dans l'histoire, Il peut seulement, par l'intermédiaire des douze Imâms, apparaître.

Aucun risque de prendre l'histoire pour l'absolu. Dans le cas contraire, la transparence de Dieu à l'histoire débouche sur une pensée du type de la phénoménologie de l'esprit hégélienne qui érige l'histoire comme lieu de la réalisation de Dieu.

Le politique devient par conséquent le moyen et la fin de l'humanité. Cette collectivisation de l'homme occidental se réfère désormais à des normes historiques et sociales.

3°) Le monde imaginal (6)

Philosophiquement, la transparence du divin à l'histoire n'est possible que lorsque le dualisme entre sensibilité et raison est surmonté par la dialectique qui les identifie l'un à l'autre.

Or, il existe un autre monde, intermédiaire entre le monde sensible et le monde de la raison, que CORBIN nomme le monde imaginal.

L'homme, par l'intermédiaire de son imagination active, a accès à un monde réel surmontant le dualisme corps/esprit. Ce monde existe en fonction de la capacité de la personne à le percevoir, monde des corps subtils et du symbole.

Nous ne développerons pas ici comment ce monde se légitime dans la théosophie exposée par CORBIN et qui fait référence à toute une tradition chi'ite. L'important est d'insister simplement sur ce point :

tout en étant réel (il ne s'agit nullement d'un phantasme ou d'un monde imaginaire, d'où l'adjectif imaginal employé par Henri CORBIN), ce monde dépend de la personne qui le perçoit. Il est incommunicable sous le mode de l'évidence sensible, c'est-à-dire il ne se montre pas aux yeux de tous de la même façon. Impossibilité par conséquent d'une agrégation, d'une collectivisation de ce monde qui exige au contraire l'accomplissement par chacun d'un trajet personnel.

La liberté de la personne dépend de la reconnaissance de ce monde imaginal qui, avec le triomphe de l'avérroïsme, a été balayé en Occident (7). Cette liberté n'est pas pour CORBIN celle du politique comme l'ont thématisé les philosophes occidentaux depuis le XVIIIème siècle (ROUSSEAU et KANT). La vraie liberté est avant tout intérieure ; elle est celle d'un homme conscient de son ange appartenant aux mondes parallèles. Tout oubli de cet ordre sera suivi d'une chute dans le politique qui uniformise la personne et agrège les hommes en masse.

Dans ce point de vue, CORBIN évaluerait les différences entre les démocraties représentatives, les fascismes, le nazisme et les communismes à partir de la perte de la personnalité exigée par l'ordre social et politique. L'essentiel est tout d'abord de rappeler l'existence de ce monde imaginal qui dans l'oubli permet la réduction "totalitaire".

Tout ce que nous venons de rappeler, CORBIN l'a retrouvé dans le chi'isme iranien. Nous examinerons le lien de cette théosophie avec cette branche de l'Islam.

III LE CHI'ISME DUODECIMAIN COMME FIGURE DE L'ESPRIT (8)

Le présupposé général d'Henri CORBIN dans la perception de l'histoire de l'Islam duodécimain pourrait se résumer à un conflit entre légalisme et spiritualité.

L'Islam sunnite a un rapport littéral au texte du Coran. Il s'ensuit un fort légalisme, mettant l'accent sur des questions juridiques et morales. Le Chi'isme duodécimain, tout en acceptant le sens littéral du texte et donc la chari'at, poursuit une exégèse spirituelle d'où résulte un sens ésotérique du texte.

Le Coran n'est pas seulement le moment de promulgation d'une nouvelle loi divine, mais aussi une spiritualité toujours à retrouver. L'Ismaélisme réformé d'Alamut depuis la proclamation de la grande résurrection (1165) a aboli la cha'riat pour conserver uniquement le sens ésotérique du Coran.

Les préférences de CORBIN vont nettement vers ce dernier (9). Ainsi, sa vision du chi'isme duodécimain aura été exclusivement centrée sur sa dimension spirituelle, s'intéressant aux grands théosophes du chi'isme iranien, sans jamais s'attarder sur la dimension ésotérique du chi'isme.

Cet accent est métaphysiquement légitime, puisqu'il s'agit d'un choix, mais il faut souligner que la spiritualité du chi'isme duodécimain n'est qu'une partie de celui-ci. Mais l'obsession de CORBIN était la menace de légalisation et d'institutionalisation de l'Islam chi'ite, à l'image de l'Islam sunnite. Menace parallèle à celle réalisée et vécue en Occident.

Par l'intermédiaire des platoniciens de Perse (Sohravardi), l'école d'Ispahan et de l'école shaykhie, CORBIN voit l'essence du chi'isme dans leurs traditions théosophiques. Le rôle du douzième Imâm est dans ce contexte celui d'un pôle mystique permettant l'actualisation d'une spiritualité vivante (10) Caché depuis la grande occultation (940), mais présent au monde jusqu'à la parousie finale, le douzième Imâm empêche toute clôture de l'histoire religieuse comme le sunnisme l'a pensé.

Au cycle de la prophétie clos par Mohammed, sceau des prophètes, succède un cycle de la walayat (amitié divine) inauguré par le premier Imâm, Ali. Ce cycle révèle le sens spirituel du Coran. Jusqu'à sa parousie, le douzième Imâm ne peut se présenter collectivement et ne répond qu'aux sollicitations individuelles. Un double verrou est ainsi posé contre une double tentation théologique : l'incarnation et l'institutionalisation de la religion, ou autrement dit : le christianisme post-nicéen est l'islam sunnite.

IV LE DANGER DU POLITIQUE

Comment pourrait-on définir une politique "positive" après ce que nous venons d'exposer ? Rappelons brièvement deux points :

1) Toute tentative de saisir l'Etre Divin rationnellement débouche sur un anthropomorphisme et donc sur une incarnation ou une présence sensible de Dieu dans l'histoire, d'où fatalement la réduction de l'homme au politique et au social.

2) Toute réduction au légalisme rend une religion solidaire de sa présence historique et sociale, et par conséquent entraîne sa chute spirituelle.

Le politique est négatif lorsqu'il s'érige comme but ultime, mais il n'est pas condamné par CORBIN en tant que tel. De la même façon, il réaffirme la nécessité d'études historiques et sociologiques.

Mais la critique est virulente lorsque ces domaines prétendent à l'hégémonie grâce à une explication dialectique réduisant le phénomène religieux à une super structure résultant des conditions matérielles d'existence du pouvoir.

Un autre danger dialectiquement identique au premier menace le spirituel : la prise du pouvoir politique par ceux qui ont pour mission de transmettre une tradition spirituelle. Pour CORBIN, c'est paradoxale- ment cela, la laïcisation (11). Beaucoup plus que la prise de pouvoir par des autorités séculières, c'est cette même prise de pouvoir par une hiérarchie religieuse qui traduit ce phénomène. Car, à partir du moment où les tenants de cette hiérarchie lient leur sort au moment historique où cela s'accomplit, la religion est alors éminemment politique. L'exemple des Fatimides en Egypte et des Safavides en Iran est probant (12). La volonté de se servir du religieux dans un souci d'idéologie politique renforce les tendances légalistes qui peuvent régenter la vie sociale et politique de la communauté.

La spiritualité religieuse, au contraire implique une mise à distance, même un refus du politique, l'essentiel étant de permettre l'accomplissement du trajet spirituel de la personne prête à s'y engager. Cette simple possibilité semble suffire à Henri CORBIN pour éviter la sécularisation décadente.

Nous voyons comment CORBIN aurait jugé la révolution iranienne : une tentative catastrophique de prise de pouvoir par la hiérarchie spirituelle. D'autant plus que cette hiérarchie spirituelle insiste sur l'application de la chari'at.

Un problème se pose immédiatement : quel doit être le sens du politique ?

Cette indifférence généralisée dans l'oeuvre de CORBIN vis-à-vis de la politique positive recèle une contradiction. Comment peut-on affirmer que les grands mouvements politiques du XXème siècle sont globalement négatifs sans proposer ou se référer à la république idéale ? Car, rappelons-le, la contemplation platonicienne à laquelle CORBIN fait référence pour expliquer ses dispositions philosophiques fondamentales, permet l'instauration d'une république dont les fondements posés dans l'être des choses lui assurent sa vérité contre l'illusion sophistique des hommes de pouvoir et de leurs précepteurs, les sophistes.

Si on peut déduire négativement que le pire des régimes politiques est celui où les spirituels ont la charge de diriger la cité, peut-on avancer que les régimes modernistes et autoritaires du Moyen-Orient sont au fond plus souhaitables ? En tout cas une condition s'impose : que ces régimes dans les mains des hommes de pouvoir ne persécutent pas ceux qui font vivre la tradition spirituelle.

En revanche, un régime relativisant le rôle de la loi religieuse, peut éventuellement bénéficier aux théosophes. Le mode de légitimation de ces régimes ne dérive en effet qu'indirectement de la loi religieuse. Les juristes musulmans ne peuvent plus alors identifier l'ordre social et moral à l'application de la chari'at.

L'équation idéale serait à notre avis -en simplifiant l'oeuvre de CORBIN- celle-ci : reconnaissance d'une tradition religieuse et spirituelle par les autorités politiques mais refus d'identification de ces traditions avec la politique (et même si cette reconnaissance est elle-même une partie de la légitimation politique).

Le kémalisme représente dans cette configuration une tendance inverse en préconisant la réduction du religieux, au nom d'une idéologie hostile à toute spiritualité. Dans cet état de choses, le développement d'une vie religieuse devient difficile. Cette position est le résultat d'une occidentalisation outrancière et donc à rejeter. Par contre, le régime du Shah nous semble correspondre assez bien à cette équation, mais avec quelques réserves. Le fait que CORBIN n'ait jamais pris position pour ou contre le régime du Shah n'est pas ici en question. Mais la critique qu'il aurait pu adresser au souverain iranien aurait été à notre avis, son désir de se lancer dans une occidentalisation outrepassant les nécessités économiques et techniques. Une direction trop exclusive amènerait fatalement au même résultat : l'oubli de la dimension spirituelle de l'homme.

Et tout le paradoxe est là : CORBIN qui serait, en principe, opposé à tout prix à la prise de pouvoir par le clergé chi'ite, tomberait cependant d'accord avec lui pour refuser cette occidentalisation excessive, à une différence près mais capitale : la chari'at, la loi islamique.

Le renversement du Shah a donc entraîné la sécularisation du religieux par la révolution islamique et par la prise de pouvoir des ayatollahs, trahison spirituelle pour CORBIN.

CONCLUSION :

Le politique et l'éthique sont des dimensions implicites dans l'oeuvre d'Henry CORBIN. Mais si une position métaphysique ne s'identifie aucunement à une politique déterminée (autrement, elle devient une idéologie), elle porte en elle néanmoins des conditions de possibilité du politique.

HEIDEGGER lui, l'avait parfaitement compris, car dans son oeuvre, on retrouve également une attitude apparemment similaire : oubli de la question de l'être, chute dans l'ontique, danger de la technique comme projet planétaire, refus de la transparence de la rationalité. Il en a tiré des choix politiques qui, sans s'identifier à son oeuvre, en sont pourtant des conséquences possibles.

CORBIN pourrait tirer argument de "l'erreur" de HEIDEGGER (mais était-ce une erreur ?) pour affirmer son refus de toute politique positive, car pour lui, l'homme est aussi pour un monde à venir et non pas uniquement un être pour la mort. Tout ce qu'il exige de la communauté politique, c'est de reconnaître sa limite, afin de laisser l'homme se trouver lui-même, pour aller à la rencontre de son Ange, promesse de sa résurrection.

°°°
°

NOTES

1) Après des études de philosophie et d'orientalisme (études d'arabe, de turc et de persan), Henry CORBIN est détaché par la Bibliothèque nationale à l'Institut français de Berlin. Il entreprend la première traduction française de HEIDEGGER (Qu'est-ce-que la métaphysique ?).

Chargé de mission en Turquie (1939) puis en Iran en 1945, il fonde le département d'iranologie de l'Institut français à Téhéran. Il succède à Louis MASSIGNON en 1954 à l'Ecole pratique des hautes études.

2) On trouvera une bibliographie complète dans les Cahiers de l'Herne (numéro 39, 1981).

3) Henry CORBIN, "le paradoxe du monothéisme" in Henry CORBIN, Le paradoxe du monothéisme, Paris, Editions de l'Herne, 1981, p. 9-97.

4) Henry CORBIN, "Nécessité de l'angélologie", in Henry CORBIN, Le paradoxe du monothéisme, Paris, Editions de l'Herne, 1981, p. 97-211. "L'avicennisme et l'angélologie", in Henry CORBIN, Avicenne et le récit visionnaire, Paris, Bibliothèque iranienne, vol. 4 et 5, 1958 ; réed. Paris, Edition Berg International, 1979, p. 56-210.

5) Henry CORBIN, "L'avicennisme iranien" in Henry CORBIN, Philosophie iranienne et comparée, Paris, Buchet/ Chastel, 1985, p. 123-132.

6) Henry CORBIN, "Imagination théophanique et créativité du coeur", in L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi, Paris, Flammarion, 1958. (rééd. 1977) - Chap. 2.

7) Henry CORBIN, Histoire de la philosophie islamique, Paris, Gallimard, 1986, voir les développements consacrés à Averroës, notamment p. 335-344.

8) Henry CORBIN, En Islam iranien : Aspects spirituels et philosophiques, Paris, Gallimard (bibliothèque des idées), 4 vol., 1971-1972, (rééd. 1978).

9) Henry CORBIN, Temps cyclique et gnose ismaélienne, Paris, Berg International, 1982.

10) Henry CORBIN, "L'Imâm comme pôle de l'âme", in Henry CORBIN, Face de Dieu, Face de l'homme, Paris, Flammarion, 1983, p. 271-295.

11) Henry CORBIN, En Islam iranien Ibid. Vol.I, p.22-23.

12) "Or, on ne peut que se demander avec quelque inquiétude si le paradoxe le plus périlleux, dramatique aussi, par lequel puisse passer une religion ésotérique, n'est pas l'épreuve d'un triomphe temporel. Son triomphe ne pouvant être qu'eschatologique ; sinon, lorsqu'une religion eschatologique doit s'adapter aux conditions de l'histoire extérieure, est-il besoin de se demander si le triomphe politique ne s'accompagnera pas d'une crise profonde de la doctrine spirituelle ?". En Islam iranien Ibid., Vol.I, p 76-77.

°°°
°

Avec les articles de Güzin Dino, Robert Mantran, Abidin Dino, Jean-Paul Roux, Jean-Louis Bacqué-Grammont, Stéphane Yerasimos, Jacques Lacarrière, Renaud Fessaguet, Michel Balivet, Bilge Karasu, Murat Belge, Michael Barry, Jacques Lafon etc.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

REPP (Richard Cooper), The Müfti of Istanbul. A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy, Londres, Ithaca Press, 1986, XXII + 325 p.

L'ouvrage est l'exemple même d'un travail d'érudition. L'auteur, en mobilisant le plus grand nombre de sources disponibles, biographies des lettrés et documents d'archives, reconstitue jusqu'aux plus petits détails la carrière des ulema's, et notamment des müfti's, jusqu'au milieu du XVIe siècle. Il explique l'apparition et le renforcement progressif de la fonction du müfti jusqu'à l'occupation de ce poste par Ebüssu'ûd Efendi et suit la mise en place de la hiérarchie des charges, qui ne prendra sa forme définitive qu'à partir de la fin du XVIe siècle.

Toutefois, le souci d'exhaustivité de Richard Repp le rend souvent prisonnier de ses sources. Ainsi, nous le voyons discuter avec la même véhémence que ses prédécesseurs, les biographes du XVIe siècle, les querelles de préséance ou les conflits d'intérêts, parfois sordides, de ses personnages. Cette passion pour le détail laisse de côté un certain nombre de questions fondamentales et d'autres d'une certaine importance que les informations mêmes de l'ouvrage amènent le lecteur attentif et familier des Ottomans à se poser.

La première concerne le rôle des ulema's au sein du pouvoir et l'évolution de ce rôle dans l'histoire ottomane. A partir de la fin du XIVe ou du début du XVe siècle, les ulema's, dont une bonne partie, attirée par la fortune nouvelle des Ottomans, vient de l'Orient, détiennent le pouvoir politique, en écartant les chefs de guerre, les gazi's, qui fournirent la première génération de l'équipe dirigeante ottomane. A partir du règne de Mehmed II (1451-1481), et grâce à l'initiative du sultan, ce sont les kapıkulu, les esclaves du palais, qui vont prendre le pouvoir en main, écartant à leur tour les ulema's. Ceux-ci conservent cependant le monopole de la hiérarchie religieuse, que les hommes d'origine