

## XIV. — Islamisme et religions de l'Arabie

In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1956-1957. 1955. pp. 39-44.

---

Citer ce document / Cite this document :

Corbin Henry. XIV. — Islamisme et religions de l'Arabie. In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1956-1957. 1955. pp. 39-44.

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ephe\\_0000-0002\\_1955\\_num\\_68\\_64\\_17906](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ephe_0000-0002_1955_num_68_64_17906)

---

## PUBLICATIONS DU DIRECTEUR D'ÉTUDES :

Moïse Hayyim Luzzatto, *Le sentier de Rectitude*, Paris, 1955, Préface, p. 1-14.

*En marge de l'autobiographie d'Ibn al-'Arabī*, dans *Arabica*, III, 1956, p. 93. Articles *Alyasa'* et *'Amāliqa*, dans *Encyclopédie de l'Islam*, 2<sup>e</sup> éd., t. I.

*Manuscrits arabes récemment entrés à la Bibliothèque nationale*, dans *Bulletin d'Information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des textes*, 4, 1955.]

*Note sur l'œuvre de Muḥammad al-Murābiṭ ad-Dilā'i*, dans *Hespéris*, 1956, 1.

## XIV. ISLAMISME ET RELIGIONS DE L'ARABIE

Directeur d'études : M. HENRY CORBIN

I. La conférence de la première heure a été consacrée à une étude approfondie de quelques passages de la trilogie que Sohrawardī (ob. 1191) a conçue comme devant servir d'introduction à son œuvre majeure. On s'est principalement attaché au chapitre IV des « Divinalia » (*Ilâhîyât*) du livre des *Talwîḥât* (d'après notre édition, Istanbul, 1945), comme marquant l'extrême approche du dessein qui sera développé dans le livre de la « Théosophie orientale » (*Ḥikmat al-Ishrâq*); le chapitre a été entièrement traduit, ainsi que les amplifications précieuses des commentateurs, Ibn Kammûna et Shahrâzûrî, la grande encyclopédie de ce dernier (*Rasû'il al-shajarat al-ilâhîya*) fournissant également une contribution importante. Ce qu'instaure l'œuvre du *Shaikh al-Ishrâq* et ce par quoi elle fait date en Islam, c'est que désormais la philosophie spéculative ne saurait être complète, si elle ne s'achève en expérience mystique, et réciproquement il ne saurait y avoir de mystique parfait, qui n'ait d'abord reçu une éducation philosophique complète. La situation ne se limitera plus aux rapports du soufisme et du *Kalâm*; une analogie de proportions est innovée. On dira désormais que l'*Ishrâq* est à la philosophie, ce que

le soufisme est au *Kalâm*. Pour entraîner le philosophe à l'expérience spirituelle, faire de lui un *Ishrâqî*, toute une réforme était nécessaire; il fallait tout d'abord en finir avec le péripatétisme courant, et la grande trilogie s'attache à cette entreprise.

Le premier problème qu'affrontaient les textes étudiés cette année, était posé par l'interprétation de l'acte de connaître comme une identification ou unification (*ittihâd*) du sujet connaissant (*modrik*) et de l'objet connu (*modrak*). Pensée en termes de noétique péripatéticienne (connaissance représentative par une *species* ou *şûrat*), non seulement la notion d'*ittihâd* est inadéquate (en tout état de cause elle ne se vérifierait que dans les corps matériels), mais elle est en soi-même contradictoire. Référant aux *Ishârât*, Sohrawardî blâme Avicenne pour avoir indignement traité Porphyre, en lui reprochant d'avoir professé une doctrine de l'*ittihâd* que lui-même aurait commencé par soutenir. Une double enquête s'imposait ici : d'une part identifier l'œuvre de Porphyre ainsi visée (il est apparu que les doxographes avaient dû inverser la situation rapportée in *Vie de Plotin*, § 18, où dans la controverse avec Amelius, Porphyre avait tout au contraire commencé par récuser l'idée correspondant à l'*ittihâd*). D'autre part, il fallait éclaircir la question de savoir si, oui ou non, Avicenne s'était « rétracté », comme on l'a dit, à propos de cette doctrine si grave de conséquences pour le sens de l'expérience mystique. Aurait-il commencé par soutenir l'*ittihâd*, pour la récuser ensuite? Or, la chronologie même des œuvres où le philosophe prend position dans un sens ou dans l'autre, rend vaine toute hypothèse de rétractation. Ce qui apparaît plutôt, c'est que les considérations visent tour à tour l'âme elle-même (*dhât al-nafs*) comme sujet de la connaissance, et son intellect (*'aql*) comme faculté par laquelle s'opère cette connaissance. Mais de toutes façons, le mode d'être que typifie la doctrine de l'*Ishrâq*, va nécessiter l'instauration d'un mode de connaissance tout autre que celui de la connaissance par une *species* (*'ilm şûrî*).

A la connaissance représentative par production d'une *species*, va s'opposer une connaissance qui est Présence pure et immédiate (*hodûr*), et qui englobe aussi bien les universaux que les choses singulières. L'idée d'une connaissance du singulier *sub specie universali* doit être elle-même dépassée, parce qu'en fait le dilemme de l'universel ou du singulier aura cédé sous la pression d'un troisième terme : cette *natura communis* (*ţabî'at moshtaraka*) existentiellement neutre, qui peut devenir universelle dans l'intellect ou singulière dans l'être concret, mais qui est elle-même au-delà de ces déterminations. Cela postule une différenciation entre l'inconditionné pur et simple (*lâ bi-shartî shay'*) qui est cette essence absolue, et le conditionné par

l'absence d'autre chose (*bi-shartî lâ-shay'*), qui est le concept universel. Différenciation si décisive que Jâmî la rappellera encore pour résoudre le malentendu des critiques que Semnânî avait adressées à la doctrine mystique d'Ibn 'Arabî. Mais déjà décisive parce qu'elle oriente la conception des idées platoniciennes chez Sohrawardî, dans un sens tout autre que celui qui avait motivé les critiques d'Aristote contre Platon. L'angélogie ne réalise pas des types universels, elle perçoit des individualités archétypiques. Universalité et singularité ne sont que les modes d'être ou de présence d'une même essence (*wojûd dhihnî*, existence mentale; *wojûd hissî*, existence sensible), et là même cesse le dilemme où s'emprisonnait une connaissance purement abstractive. Il était précieux de reconnaître au passage la notion avicennienne qui avait été au « point de départ de Duns Scot », et d'envisager comparativement la destinée tout autre qu'avec Sohrawardî, connaîtrait l'avicennisme iranien. Il est remarquable que les notions de *visio interior*, *intellectio* (ou *cognitio intuitiva*), ont leurs équivalents exacts dans le lexique sohrawardien (*'ilm shohûdî*, *hodûrî*, contrastant avec *'ilm hosûlî*, *şûrî*, ou la *cognitio abstractiva*). La différencielle serait à situer dès le refus ou l'acceptation, pour l'intellect humain présentement, d'une intuition des essences. Chez Sohrawardî, la connaissance des singuliers est axée sur la connaissance que l'individu a de soi-même, de son *moi*, tandis que chez Duns Scot la connaissance de soi rentre dans la catégorie générale de la perception des singuliers immatériels. Notre analyse du point de départ de Sohrawardî convergeait avec des recherches récentes sur la conception de la conscience de soi chez Avicenne (S. Pinès). Certes, l'identification de l'âme et du soi dans les *Mobâhathât* d'Avicenne, fait date, car elle résulte d'une analyse de l'acte psychologique très différente des preuves traditionnelles de l'existence de l'âme. Elle postule l'idée d'un singulier dont l'individuation ne dépend d'aucun accident matériel, et implique ainsi une double dérogation au péripatétisme : il y a une intellection du singulier; ce n'est pas la matière qui est principe d'individuation. Les difficultés inextricables qu'éprouvait encore Avicenne, cesseront dès l'instant où Sohrawardî rompra délibérément avec la terminologie péripatéticienne pour réaliser son propre projet de « sagesse orientale » (*hikmat mashriqîya*).

C'est cette rupture que consomme le point culminant du livre des *Talwihât* : le chapitre que Sohrawardî intitule : « Récit et rêve ». Avec un humour parfaitement conscient, l'auteur se fait initier en rêve par Aristote en personne, à un type de connaissance étranger au péripatétisme, et fait prononcer par *Magister primus* un extraordinaire

éloge de Platon. Il est si bien conscient du paradoxe que, pour le faire passer, il abdique sa responsabilité en invoquant un rêve, un événement survenu en la station mystique de « Jâbarsâ ». Cinq questions s'enchaînent au cours d'un dialogue, si vivant qu'il a tous les mérites d'une réussite littéraire. La connaissance de soi est analysée comme type de la Présence par excellence, comme type de la connaissance intuitive où l'âme connaît également les autres, en raison de leur Présence à elle-même, sans l'intermédiaire d'une *species* ou forme représentative. Un cercle rigoureux de notions techniques se dessine : cette Présence qui est manifestation à soi-même (*zohûr*), est fonction du degré d'immatérialité (*tajarrod*); de celle-ci dépend l'intensité de la domination épiphanique (*tasalloṭ ishrâqî*); de cette intensité dépend le degré de conscience de soi (*sho'ûr bi-dhâtihi*). Toutes les individualités immatérielles (des âmes aux anges et au Premier Être) s'appréhendent et appréhendent autrui de la même manière. Cette Présence à soi-même qui consiste à se rendre présentes (*istiḥdâr*) toutes les existences, exprime au mieux la nature de l'*Ishrâq* qui est littéralement « aurora consurgens ». Et ces interprésences s'illuminent et se réfléchissent les unes les autres, sans implication d'immanence ni d'« incarnation » (*ḥolûl*), mais épiphanies pures, multipliant elles-mêmes leurs miroirs; s'il y a ici *ittiḥâd*, elle ne contredit plus la persistance des individualités de lumière. Finalement l'auteur annonce sa décision de se désintéresser des *falâsifat al-Islâm*, pour se tourner vers les grands mystiques : Abû Yazîd Bastâmî et Sahl Tostarî. Aristote approuve (« ce sont eux les philosophes au sens vrai ») et sur ce trait d'humour final s'achève ce qui marque un grand moment dans l'histoire de la spiritualité en Islam : l'avènement de la subjectivité personnelle (*anâ'iya*) et d'une doctrine philosophique de la conscience de soi.

II. La seconde conférence a été consacrée à l'étude du *tawḥîd* ésotérique de l'ismaélisme. On a pris comme textes et traduit intégralement le second chapitre du *Râḥat al-'aql* de Hamîdaddîn Kermânî (x<sup>e</sup> siècle, éd. Kamil Hosayn), et deux ouvrages d'auteurs yéménites inédits : les trois premiers chapitres du *Zahr al-Ma'ânî* d'Idrîs 'Imâdaddîn (xv<sup>e</sup> siècle), et quelques pages du *Kitâb al-Mabdâ' wa'l-Ma'âd* d'Ibn al-Walîd (xii<sup>e</sup> siècle). On a pu suivre ainsi dans le détail toute une argumentation rigoureuse et sans faille : la dialectique d'une double négativité rejetant dans sa transcendance absolue l'Originateur inconnaissable (*Mobdi'*), Mystère des Mystères (*Ghayb al-Ghoyûb*), équivalent en gnose ismaélienne au Θεός ἄγνωστος ou Ἄβυσσος. Évitant le double piège du *ta 'til* (« mise en vacance »

de la divinité) et du *tashbîh* (assimilation de la Manifestation et du Manifesté), la dialectique ismaélienne neutralise sans cesse l'une par l'autre chacune de ses opérations mentales : le *tanzîh* écarte de la divinité imprédicable tous les noms et attributs qu'elle reporte sur les rangs (*ḥodûd*) du Plérôme, mais aussitôt le *tajrîd* sépare de ceux-ci la divinité pour la projeter dans l'inaccessible. Évitant ainsi toute investiture absolue, elle fonde et assure la fonction théophanique des êtres (*mazḥarîya*). En revanche, lorsqu'il récuse la fonction de ces Figures théophaniques, le monothéisme de l'orthodoxie tombe justement dans le piège de l'idolâtrie métaphysique. C'est pourquoi nous assistons à ce phénomène remarquable, où par fidélité à lui-même le *tawḥîd* ismaélien explose, en quelque sorte, en une monadologie. On s'est préoccupé de relever aussi bien les ressemblances que les différencielles à l'égard de la théologie des *Falâsifa*. Cette recherche posait les bases de l'étude que l'on se propose de poursuivre du système ismaélien dans son ensemble, d'après des matériaux en grande partie inédits. Comme elle recoupait plus d'une fois les propres recherches de plusieurs auditeurs, elle a donné lieu à des confrontations d'un grand intérêt.

Au début du premier trimestre, le Directeur d'études avait eu à remplir une mission régulière auprès du département d'iranologie de l'Institut franco-iranien de Téhéran; ayant recueilli d'importantes publications iraniennes récentes intéressant la direction d'études, il en a donné une brève analyse au début de la première conférence. D'autre part, il fut invité par l'Accademia Nazionale dei Lincei à participer au XII<sup>e</sup> « Convegno Volta » (Rome, juin 1956) en donnant une communication intitulée « De la Gnose antique à la Gnose ismaélienne ».

Nombre d'inscrits : 18.

Élèves titulaires : M<sup>me</sup> GASTAMBIDE, M. MOUNIR HAFEZ, M. René KHAWAM, M. LAHBABÎ, M<sup>lle</sup> S. MAUPIED, M. Moh. MOKRI, M. Osman YAHYA, M<sup>me</sup> TÈZENAS.

Auditeurs réguliers : M. Jean AUBIN, M. Inayat KHAN, M. MASHKÛR, M<sup>me</sup> E. MEYEROVITCH, M. Mounir MOUSA, M<sup>lle</sup> E. WIESE.

#### PUBLICATIONS DU DIRECTEUR D'ÉTUDES :

*Le Commentaire de la Qaṣîda ismaélienne d'Abû 'l-Haitham Jorjânî*, attribué à Moḥ. Sorkh de Nishapour. Texte persan publié (en collaboration avec M. Mo'în) avec une introduction et esquisse

comparative en français (*Bibliothèque iranienne*, vol. 6). Téhéran-Paris, 1955; in-8°, 116 + 126 pages.

*Sympathie et théopathie chez les « Fidèles d'amour » en Islam* (*Eranos-Jahrbuch*, XXIV). Zurich, 1956, 102 pages.

Art. *Avicenne et Averroës*, in *Les Philosophes célèbres* (Paris, Mazenod).

---

## XV. RELIGIONS DE LA GRÈCE ANCIENNE

Directeur d'études : M. ANDRÉ-JEAN FESTUGIÈRE,  
agrégé de l'Université, docteur ès lettres

Poursuivant toujours l'étude de l'éducation religieuse et morale dans les *Lois* de Platon, après avoir commenté en 1954 le code moral des livres IV et V, en 1955 le problème des fêtes dans le livre II, on a expliqué cette année la première partie du livre VII, qui concerne proprement l'éducation. On a insisté particulièrement sur les lois relatives à la *mousikè* dans ses rapports avec le culte et l'on a comparé ce passage (VII, 798d7/803a1) avec les prescriptions cultuelles connues par les inscriptions.

On achèvera l'an prochain l'explication du livre VII.

Nombre d'inscrits : 20.

Auditeurs assidus : M<sup>lle</sup> D'ALVERNY (dipl.), M. GASCOIN, M<sup>lle</sup> HADOT, MM. KAHN, PANNIER, ROUSSEL, SAFFREY, VALENTIN.

Le Directeur a donné, en février 1956, deux conférences de la Fondation Olaus Petri à l'Université d'Upsal.

### PUBLICATIONS DU DIRECTEUR D'ÉTUDES :

Articles dans *Revue Philosophique*, *Eranos*, *Mélanges Carsten Hoeg*.

En préparation : *Historia Monachorum in Aegypto*, introduction critique, texte grec, traduction et notes, dans les *Subsidia Hagiographica* des Bollandistes.

---