

XV. — Islamisme et religions de l'Arabie

In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1957-1958. 1956. pp. 57-64.

Citer ce document / Cite this document :

Corbin Henry. XV. — Islamisme et religions de l'Arabie. In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1957-1958. 1956. pp. 57-64.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ephe_0000-0002_1956_num_69_65_17940

des prières) fait connaître une synthèse fortement appuyée sur Ibn Waqâr, mais plus axée sur une double interprétation, philosophique et kabbalistique, du *Séfer Yecira* que sur les Kabbalistes récents choisis comme guides par celui-ci.

La deuxième conférence a été consacrée à l'explication du traité de polémique antichrétienne *Kelimat ha-Gôyim*, de Profiat Durian.

Le P. G. Vermès, que son état de santé a malheureusement éloigné à la fin du deuxième trimestre, a fait un exposé sur le *midrash* araméen sur la Genèse, découvert à Qumran et récemment édité en Israël.

PUBLICATIONS DU DIRECTEUR D'ÉTUDES :

Les certificats de lecture et de transmission dans les manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale de Paris (Publications de l'Institut de recherche et d'histoire des textes VI), Paris, 1956-1957.

Les observations critiques d'Isaac d'Acco sur les ouvrages de Juda ben Nissim Ibn Malka (*Revue des études juives*, CXV, 1956, 25-71).

Une version hébraïque de la Summa philosophiae de Guillaume de Conches (*ibid.*, 117-124). *Le Judaïsme* (*Encyclopédie française*, XIX, 48.8-48.13). *'Ananiyya* (*Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., I, 495-496). *Un chapitre de l'histoire du conflit entre la philosophie et la Kabbale. La polémique antiintellectualiste de Joseph ben Shalom ha-Ashkenazi de Catalogne* (*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1956, 367-466). *Le Kanz al-'ulûm de Muhammad ben 'Ali ibn Tumart al-Andalusi* (*Mélanges Massignon*, t. III).

XV. ISLAMISME ET RELIGIONS DE L'ARABIE

Directeur d'études : M. HENRY CORBIN

I. On a abordé cette année, dans la conférence de la première heure, l'étude de l'œuvre centrale de Sohrawardî, le *Kitâb Hikmat al-Ishrâq* (composé en 582-1186); c'est principalement par ce livre, où il explicite le mieux son dessein personnel, que Sohrawardî a influencé jusqu'à nos jours la pensée religieuse de l'Islam iranien.

On a pris comme base l'édition critique du texte arabe donnée par le Directeur d'études (Bibliothèque iranienne, vol. II, 1952); l'on a mis en outre largement à contribution les commentaires détaillés de Shahrâzûrî et de Qoṭbaddîn Shîrâzî (xiii^e siècle), la version persane et le commentaire en persan établis par Moḥ. Sharîf ibn al-Harawî (xvi^e siècle) ainsi que les gloses de Mollâ Şadrâ Shîrâzî (xvii^e siècle) qui, à elles seules, forment un ouvrage original et considérable. C'est toute la tradition des *Ishrâqîyûn* à travers les siècles que l'on a ainsi commencé de suivre dans le détail.

Le prologue général de l'ouvrage fournissait matière principalement à trois thèmes d'enquête. En premier lieu, il attire l'attention, par les confidences personnelles de l'auteur, sur ses œuvres antérieures, la manière dont il envisage la spiritualité de son temps et le dessein pour lequel il a conscience de n'avoir pas eu de prédécesseur : ressusciter en Islam la sagesse des anciens Iraniens. Ce sont ici les interprétations de l'auteur qui constituent elles-mêmes le fait religieux à prendre comme point de départ. Son dessein de restaurer une doctrine de la Lumière qui sera une sagesse « orientale » parce qu'illuminative et réciproquement (dans son lexique les termes *ishrâq* et *sharq*, *ishraqî* et *mashriqî* s'équivalent) nous conduisait tout d'abord à rechercher quelle ascendance spirituelle il se donne à lui-même, où il situe sa propre doctrine et comment il se représente la tradition qu'il revendique pour elle. Dans cette tradition, les noms de Platon et de Zoroastre représentent les chefs de deux lignées dont la doctrine de l'*Ishrâq* se propose d'opérer la rejonction. A grands traits, l'auteur se représente une tradition prenant origine avec Hermès, le père des Sages, se perpétuant dans un « hermétisme » qui eut ses représentants chez les anciens Sages grecs d'une part, chez les anciens Iraniens (les Khosrowânîyûn) d'autre part, et dont certains des premiers Soufis avaient été les continuateurs. Les commentateurs fournissent à l'appui des données intéressantes qui sont le bien commun de leur époque et qui nous renseignent sur la représentation que l'on se faisait alors des anciens Sages grecs ou iraniens (Jâmâsp, Frashaoshtra, Zaratusht, etc.).

Un second thème explicité par le prologue peut être envisagé comme une doctrine générale du symbole et du symbolisme, essentielle pour comprendre sur quelle base Sohrawardî s'est proposé de réévaluer et de réactiver la doctrine de l'ancien Iran concernant la Lumière et les Ténèbres. Cette thèse, qui est pour lui le fondement de la sagesse « orientale », c'est-à-dire iranienne (*qâ'idat al-sharq*), il la met en œuvre comme un symbole, une interprétation symbolique de ce que les philosophes ont voulu, pour leur part, distinguer

comme nécessité d'être et comme impuissance à être par soi-même. Aussi bien est-ce sur la base de ce symbolisme que dans l'avicennisme sohrawardien shî'ite de l'Iran s'opérera toute réactivation des anciennes doctrines iraniennes. C'est ainsi qu'au XVII^e siècle Sayyed Ahmad'Alawî, élève de Mîr Dâmâd, interprétera en termes zervânites la déduction avicennienne du plérôme des Intelligences angéliques. Mais là-même on voit poindre une série de difficultés qui, saisies à leur source, feront comprendre combien put être nuancée et diversifiée l'évolution d'une pensée religieuse sur laquelle on s'est trop longtemps contenté d'aperçus sommaires. Pour Sohrawardî, par exemple, dont la cosmologie amplifie ou, plus exactement, fait exploser le schéma de celle d'Avicenne, il n'est nullement sûr que semblable réactivation du zervânisme eût été parfaitement satisfaisante. Il importera de dégager plus tard comment les aviciens *ishrâqî* y ont été conduits. Les conséquences, en tout cas, en sont importantes, car si les aviciens s'approprient, comme les Ismaéliens, un schéma zervânite, les uns et les autres ne peuvent le faire qu'en altérant la dramaturgie de l'ancien Zervânisme. Si c'est toujours à partir d'un même être, ce n'est plus à partir de l'Être primordial, mais à partir d'un Ange du plérôme que prennent naissance Lumière et Ténèbres : dès la première Intelligence chez les Avicenniens (zone d'ombre de la matière du premier Ciel); avec la troisième chez les Ismaéliens (c'est-à-dire avec celle que le drame dont elle est l'origine fait reculer au rang de dixième, où elle assume alors les traits de l'Intelligence agente, 'Aql fa'âdî des Avicenniens, Ange de l'humanité chez les Ishraqîyûn, Gabriel-Anthropos chez les Ahl-e Haqq, où elle est peut-être une réminiscence mandéenne). Dès lors, si les Ismaéliens reprochent aux théologiens orthodoxes de confondre l'Absolu avec le premier Être, ils sont non moins à l'aise pour reprocher aux *falâsifa* d'ignorer la Source qui est au delà de l'être et dont ne peut procéder qu'un premier Être absolument parfait, l'éclosion de Ténèbres ne pouvant advenir qu'ultérieurement. Les pages du prologue du *K.H.I.* sont une excellente introduction à ce complexe de problèmes, dont il est facile d'entrevoir quel était l'enjeu en Islam.

Un troisième thème énonce l'idée du Sage parfait, celui qui doit conjoindre en sa personne la double capacité du savoir philosophique et de l'expérience mystique. Ces pages, qui affirment l'idée de l'Imâm ou du « pôle » (*qotb*), sont précisément de celles qui ont maintenu vivante en Iran jusqu'à nos jours l'œuvre de Sohrawardî, car ce qu'elles proposent, c'est l'idée-force toujours remise de nouveau en œuvre dans le shî'isme, jusque dans le Shaykhisme des temps modernes.

Il est assez frappant qu'un texte apporté à l'appui par l'un des commentateurs, Shahrazûrî, soit précisément une *Khoṭba* du 1^{er} Imâm, 'Ali ibn Abî-Ṭâlib, sur laquelle un théologien shî'ite du xv^e siècle, Ḥaydar Amolî, s'appuiera à son tour, pour prouver que le vrai shî'isme est le soufisme, et que le vrai soufisme est le shî'isme. Ce motif de l'Imâm ou du Pôle, comme investi non pas d'une autorité temporelle mais d'une autorité mystique invisible, et sur lequel se fonde l'idée d'une hiérarchie spirituelle invisiblement présente, elle aussi, dans l'humanité, nous a entraînés à une brève enquête sur les sources les plus anciennes, soufies ou shî'ites, où figurent les termes de *Awtâd*, *Abdâl*, *Qoṭb*. A la source de l'imâmologie, plus précisément aux sources ismaéliennes, se montre l'idée d'un Imâm éternel qui ne vient pas en ce monde, mais qui a des théophanies en ce monde : les personnes de ceux qui sont désignés comme Imâms, typifiant le Pôle céleste qui est le Nom suprême et la Manifestation de la divinité sous forme humaine. Il y a une indication précieuse pour nos recherches à venir, d'une part dans le fait que sous les variantes du nom donné à cet Imâm éternel soit identifiable le nom de Melchisédek, et, d'autre part, dans le fait que l'imâmologie présente une structure homologue précisément à celle de la christologie pratiquée dans la secte connue sous le nom de Melchisidékiens.

Comme la première partie du *K.H.J.* ne fait que condenser les résultats auxquels Sohrawardî était parvenu antérieurement dans sa critique du péripatétisme, il a semblé plus opportun d'aborder immédiatement l'étude de la seconde partie, divisée en cinq livres. Les six premiers chapitres du premier livre, ainsi que les gloses de Mollâ Şadrâ s'y rapportant, ont été entièrement traduits.

On condensera en deux points principaux les enseignements que l'on en a recueillis. Tout d'abord, quant à ce que signifie pour Sohrawardî l'opposition Lumière-Ténèbres : il semble bien que dans la nuance par laquelle Mollâ Şadrâ se différencie initialement de lui, se discernent aussi les raisons qui chez Sohrawardî commandent un primat de l'essence, et celles qui chez Mollâ Şadrâ imposent un primat de l'existence. Pour Sohrawardî, une essence *est*, du fait qu'elle est ce qu'elle est; son existence n'est qu'une manière de la considérer (un *i'tibâr*) soit dans la pensée, soit dans le concret. Pour Mollâ Şadrâ, c'est son acte d'exister qui fait qu'une existence soit ce qu'elle est. Or, l'acte d'exister ne peut être Lumière pure. Du fait que ce n'est pas l'existence en général qui existe, mais telle existence déterminée concrètement, cette détermination implique un mélange de négativité, c'est-à-dire de Ténèbres. Pour Sohrawardî, la situation est simple : ou une quiddité est Lumière, c'est-à-dire spirituelle et

être, ou elle est Ténèbres, c'est-à-dire corps et non-être, un *barzakh* (intervalle, écran), impliquant inertie absolue, négativité pure. Impossible de concevoir quelque chose d'intermédiaire qui ne soit ni Lumière ni Ténèbres, ni être ni non-être. Par là-même se trouve exclue l'idée péripatéticienne de « puissance ». Corrélativement toute idée de forme substantielle est exclue; il n'est rien dans les *barzakh* qui puisse rendre compte de leur différenciation en espèces. Tout est le fait de Lumières qui leur adviennent et qu'ils réfléchissent comme des miroirs. Pas de composition hylémorphique. En ce sens il n'y a pas de science des espèces, pas de physique possible; seule est possible une angélogie, une science des êtres de lumière qui sont les « seigneurs des espèces ». On discerne dans cette thèse radicale comment le néoplatonisme sohrawardien appelait spontanément une angélogie néo-zoroastrienne. Que tout n'aille pas sans difficulté, Mollâ Şadrâ l'observe au cours de ses gloses avec vigilance.

Un second enseignement vient expliciter l'idée sohrawardienne de la Lumière : sa définition comme étant ce qui est à la fois manifesté, révélé à soi-même, et manifestant, révélant l'autre que soi-même (*zâhir li-dhâti-hi, moẓhir li-ghayri-hi*). En raison de quoi, toute la sagesse « orientale » prend dans le premier livre la tournure de ce que l'on peut appeler étymologiquement une phénoménologie : les conditions qui font qu'il y ait quelque chose de révélé, quelque chose qui se montre, du phénomène, et que celui-ci soit un *mazhar*. Dès lors l'analyse va s'attacher à montrer l'équivalence du « manifesté à soi-même » et du « conscient de soi-même ». La doctrine de l'être comme lumière va poser comme règle que la connaissance et conscience de soi est cette Lumière, parce qu'elle est ce qui révèle l'être, ce qui fait qu'il y ait de l'être (*al-'ilm howa al-wojud!*); finalement elle règle une doctrine de la subjectivité personnelle, l'être à la première personne (*anâ'tya*), ce qui existe à et pour soi-même. Les pages de Sohrwardi sont ici d'une densité et d'une richesse exceptionnelles. Elles justifient pourquoi dès l'origine son exigence du Sage parfait oriente toute la philosophie vers l'expérience mystique comme « photisme », et pourquoi le livre s'achèvera par une description de cette expérience. Il semble que Mollâ Şadrâ, précisément en affirmant le primat de l'acte d'exister, ait eu le sentiment d'achever le dessein de Sohrwardi. En une page qui ouvre de vastes aperçus, il montre comment la doctrine sohrawardienne de la Lumière s'accorde avec celle d'Ibn 'Arabî. Et cette jonction, opérée par Mollâ Şadrâ, est d'une importance capitale pour l'histoire de la spiritualité en Islam.

II. La conférence de la seconde heure a poursuivi une recherche d'ensemble sur les doctrines ismaéliennes, tant sur la base de textes

récemment édités que de documents inédits, dont l'ensemble renouvelle entièrement l'idée que l'on s'est faite pendant longtemps de l'Ismaélisme. On a continué cette année l'étude commentée du *Râhat al-'Aql* de Hamîdaddîn Kermânî (x^e-xi^e siècles). Les sept chapitres du livre III ont été entièrement traduits. Les données en recoupaient les préoccupations de la première conférence, dans la mesure où elles posaient les bases de ce qui représente dans l'Ismaélisme une théologie du Logos, plus exactement de l'Ange appelé Logos (*al-Malak alladhî howa yosammâ bi'l-Kalima*). On en a dégagé quelques grands traits, déduits rigoureusement des prémisses du *tawhîd* étudiées l'année précédente. Ce qui est la source de l'être, le *Mobdi'*, instaurateur de l'être, est nécessairement un Super-être ou un Pré-être; il ne peut pas être lui-même le premier Être, mais reste en dehors de tout le système de l'être. C'est pourquoi les Ismaéliens renvoient pour ainsi dire dos à dos les Motakallimûn de l'orthodoxie islamique et les *Falâsifa*; leur idée instauratrice est aussi différente du créationisme des premiers que de l'émanatisme des seconds. Les premiers, parce qu'ils posent le Créateur comme *Summum Ens*, font commencer trop tôt leur dialectique; les seconds, en faisant de l'*Ens increatum* la source de l'Émanation, la commencent trop tard, parce qu'ils ne s'élèvent pas au-dessus du plan où l'être est d'ores et déjà constitué. Ni les uns ni les autres n'atteignent, avec leur idée du premier Être, à l'absolument initial. Cette double critique aura pour résultat un décalage dans la hiérarchie du plérôme ismaélien par rapport à celui des *falâsifa* néoplatoniciens, et un changement décisif quant au sens du *tawhîd* professé par le monothéisme exotérique. En fait il est contradictoire de parler d'*Ens increatum*. L'Incréé-Créateur n'est pas déjà de l'être. La notion ismaélienne d'instauration créatrice, l'*Ibdâ'*, exclut même l'idée de création *ex nihilo*, ce *nihil* constituant déjà un précédent, même dans sa négativité. Le problème de savoir quelle relation le *Summum Ens* entretient avec le néant dont il tire la création, est dès lors écarté. L'idée ismaélienne de l'*Ibdâ'* se pose comme devant toute critique possible de l'acte de connaître, quant à notre connaissance de la divinité; elle est cette critique même (c'est pourquoi la polémique anti-ismaléienne de Ghazzâlî, critique en outre des *falâsifa*, sera à reprendre sur la base de nouveaux textes).

Bien entendu, cette critique ne s'exprime pas en termes de criticisme moderne. En fait, elle éclôt en une angélologie, celle-ci explicitant les conditions des théophanies (*mazâhir*), nos seules voies d'accès à la divinité, et l'Ange Logos est la première des théophanies. Nous ne pouvons connaître du Soi (*Dhât*) divin que ce que cet Ange en intelligenç; mais lui-même ne l'intelligenç qu'en intelligençant sa propre

essence; c'est pourquoi sa connaissance est à jamais inachevée et inachevable. Kermânî en tire des conséquences décisives. Pas d'homousie : l'Ange Logos n'est ni consubstantiel (*mojânîs*) à son Principe, ni non plus une créature comme les autres. Il est *al-Mobda' al-Awwal*, l'Instauré primordial; il est cette instauration (*Ibdâ'*). En revanche, il y a homousie entre lui et les Intelligences angéliques et les univers qui procèdent de lui. C'est pourquoi tous les développements de notre auteur appliquent la méthode ismaélienne par excellence du *tawâzon al-'awâlim*, la mise en balance, symbolisme et correspondance des mondes. Correspondances entre le plérôme angélique, les plans du macrocosme, les rangs de la sodalité ésotérique : relations théophaniques, non pas incarnation (*holûl, tajassod*). D'autre part, bien que la beauté de l'Ange Logos, l'allégresse qu'il prend en lui-même, soient évoquées par l'auteur comme trop sublimes pour être décrites, il reste que la connaissance totale de son Principe lui échappe à jamais, puisqu'il n'en a connaissance que par son propre être. Franchir cette limite théophanique serait sombrer dans la folie (et là-même l'on voit poindre la conception ismaélienne du drame dans le Plérôme, inauguré par l'Intelligence qui est l'Adam spirituel, l'Ange de l'humanité). Mais parce que l'Ange Logos est le Nom suprême (*Ism a'zam*) et le Dénommé suprême, c'est pour cela que le nom « *Al-Lah* » lui revient en propre; car ce Nom, tel que l'Ismaélisme s'attache à l'expliquer étymologiquement (par la racine *wlh*), décèle la nostalgie (*ishtiyâq*), la stupeur de tristesse (*tahayyor*) qui sont le fond et le secret de son être. A soi seul, cela suffirait déjà à marquer la distance entre l'Ismaélisme et l'Islam orthodoxe. C'est pourquoi l'on s'est attaché à grouper et à analyser d'autres textes relatifs au Nom suprême, principalement ceux de l'exégèse ismaélienne qorânique : le *ta'wîl* du verset du Trône (2 : 256), du verset de la Lumière (29 : 35), de la sourate 112 (textes publiés par R. STROTHMANN).

Ainsi conduites, les recherches des deux conférences se recoupaient par un point précis : celui-là même où se croisent l'idée de théophanie et le concept de *ta'wîl*. C'est pourquoi, pour répondre tant à la sollicitation ainsi éclosée qu'aux préoccupations de certains des auditeurs, on a consacré principalement les conférences du troisième trimestre à l'étude de trois textes inédits qui commentent le *hadîth* célèbre affirmant le septuple sens ésotérique (*bâtin*) du Qorân, en fonction de l'expérience mystique des lumières théophaniques : une *risâlat* persane anonyme du VIII^e siècle h. (ms. Istanbul, Shahid Alî 2703), le prologue mis par 'Alaoddawla Semnânî (736/1336), en tête de son commentaire arabe du Qorân (ms. Téhéran), et une *risâlat* persane d'un shî'ite horûfî du xv^e siècle, Alî Torka Ispâhânî

(*R. dar shaqq-e qamar*). Les résultats font augurer ce qu'il serait permis d'attendre, dans l'avenir, des recherches de *ta'wîl* comparé.

On est particulièrement heureux de mentionner ici les résultats très féconds de la mission de recherches que M. Osman YAHYA avait été chargé par l'U.N.E.S.C.O. d'accomplir, pendant l'été et l'automne 1956, parmi les fonds manuscrits du Proche-Orient, principalement ceux des bibliothèques de Turquie. La documentation extrêmement riche rapportée par M. Osman YAHYA, ramenant au jour un bon nombre d'œuvres ignorées ou considérées comme perdues, nous permet de mesurer nos ignorances en matière de soufisme, aussi bien quant à l'École d'Ibn 'Arabî que pour le soufisme antérieur, et l'ampleur du travail à fournir pour rendre ces textes accessibles. D'autre part, le Directeur d'études, au cours de sa mission en Iran pendant l'automne, fut à même, à l'occasion de conférences données à la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran, d'expliquer le sens et la méthode des recherches poursuivies par notre section de l'École des Hautes-Études.

Nombre d'inscrits : 30.

Élèves titulaires : M^{me} F. GASTAMBIDE, MM. Munir HAFEZ, René KHAWAM, M. LAHBABI, M^{mes} S. MAUPIED, E. MEYEROVITCH, MM. M. MOKRI, Munir MOUSSA, M^{me} S. TEZENAS, MM. Pierre THILLET, Osman YAHYA.

Auditeurs réguliers : MM. F. BENGHAZI, M^{me} M. BOSSOUTROT, MM. G. BOUTELLEAU, J.-F. BRUNO, A. COTTIN, H. HANAFI, M^{mes} S. HANNEDOUCHE, M. INAYAT KHAN, M^{me} P. LAKSHMANN, MM. M. MASHKOUR, A. PANOTIS, M^{mes} H. PEPERSACK, J. SAAB, N. SEDNAOUI, I. TEYMOURTACHE, MM. J.-C. VADET, J. VAILHEN, M^{mes} E. WIESE.

PUBLICATIONS DU DIRECTEUR D'ÉTUDES :

Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî (*Eranos-Jahrbuch*, XXV). Zurich, 1957, 115 pages.

Confessions extatiques de M^{tr} Dâmâd, maître de théologie à Is-pahan (ob. 1041/1631-1632) (in *Mélanges Louis Massignon*). Damas, Institut français, 1956, 48 pages.

Sur le douzième Imâm (Table ronde, février, 1957), 14 pages.
