

XVI. — Islamisme et religions de l'Arabie

In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1960-1961. 1959. pp. 99-104.

Citer ce document / Cite this document :

Corbin Henry. XVI. — Islamisme et religions de l'Arabie. In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1960-1961. 1959. pp. 99-104.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ephe_0000-0002_1959_num_72_68_18048

PUBLICATIONS DU DIRECTEUR D'ÉTUDES

« A propos de la perpétuité de la rétribution d'outre-tombe en théologie musulmane », *Studia Islamica*, XI, 1959, p. 29-38.

« Sa'dyā commentateur du Livre de la Création », *Annuaire de la Section*, 1959-1960, p. 3-35.

« Notes philologiques en marge du *Récit de Ḥayy Ibn Yaqzān* », *Arabica*, VIII, 1960, p. 85-97.

« Isaac Albalag, Averroïste juif, traducteur et annotateur d'*al-Ghazâli* », *Études de Philosophie médiévale*, II, Paris, J. Vrin, 1960.

« Une compilation astrologique faussement attribuée à Abraham bar Ḥiyya », *Sefarad*, XX, 1960, p. 159-162.

XVI. ISLAMISME ET RELIGIONS DE L'ARABIE

Directeur d'études : M. HENRY CORBIN

I. La conférence de la première heure a été consacrée à achever l'explication du livre II et à mener à terme celle du livre III de la seconde partie du *K. Hikmat al-Ishrâq* de Sohrawardî. Comme précédemment, on s'est attaché à approfondir le sens de ce texte majeur du XII^e siècle, tel qu'il a fructifié dans les leçons ou « Gloses » de Mollâ Şadrâ Shîrâzî (*ob.* 1030/1640) et a influencé par celui-ci toute la pensée islamique iranienne des derniers siècles. Si d'une part, les textes étudiés l'année précédente avaient permis de suivre dans le détail la manière dont Sohrawardî édifie son schéma des mondes en interprétant les idées platoniciennes en termes d'angélogologie zoroastrienne, il est intéressant de constater, d'autre part, combien Mollâ Şadrâ est attentif aux difficultés que cette interprétation, qu'il accepte, laisse subsister, notamment en ce qui concerne le problème proprement platonicien de la « participation » (*μέθεξις*). Ces difficultés, le maître de Shiraz s'attache à les surmonter en faisant intervenir sa propre « théosophie orientale » (*ḥikmat mashriqīya*) fondée non plus sur une métaphysique des essences, mais sur une métaphysique de l'acte d'exister. Les deux maîtres sont d'accord pour ne pas se contenter de simples formes de la connaissance divine et admettre la nécessité de ces hypostases de lumière; ils le sont aussi

pour reconnaître dans les expériences des extatiques et des visionnaires quelque chose qui simultanément authentifie l'existence de celles-ci et est authentifié par elles. Les pages concernant cette métaphysique d'extase sont parmi les plus caractéristiques des textes des *Ishrâqîyûn*. Sohrawardî en appelle au témoignage de sa propre expérience visionnaire pour expliquer comment il fut arraché aux doctrines des Péripatéticiens qu'il avait commencé par professer. Cet aveu personnel s'accompagne de détails qui achèvent d'explicitier son projet de ressusciter la « théosophie des anciens Perses ». Tout d'abord, il fait allusion à sa propre vision des « Sources de la splendeur et de la Lumière de gloire » (*Yanâbî' al-rây wa'l-khorreh*); il suffit de se reporter aux passages parallèles de ses autres livres comme aux propos de ses commentateurs, pour constater que nos auteurs conservent parfaitement la représentation du *Xvarnah* et de ses catégories, avec la terminologie propre. En second lieu, il en appelle expressément aux visions extatiques de Zaratusht (Zoroastre) et à celles du saint roi Kay Khosraw, figure légendaire de l'épopée iranienne. Ces témoignages de « ceux qui ont vu » trouvent leur couronnement dans le texte auquel nos auteurs se réfèrent avec prédilection : le récit de l'extase plotinienne (*Ennéades*, IV, 8, 1) qui leur était connu par la *Théologie* dite d'Aristote. La mise en œuvre de ce texte célèbre, chez Sohrawardî comme chez Mollâ Şadrâ, illustre à quel point cette tradition philosophique en Islam est restée étrangère à l'idée averroïste ou post-averroïste de la « double vérité », et comment, loin de regarder les révélations des prophètes comme ne concernant pas le philosophe, leur platonisme se consocie organiquement avec les données du Qorân et des *hadîth* en une unique « sagesse prophétique ». Sohrawardî fait intervenir à ce propos le verset de la Lumière (24 : 35), les *hadîth* relatifs aux 70 (ou 77.000) « voiles de lumière », au mystère du « Trône constitué de Sa lumière ». Mollâ Şadrâ identifie avec la vision plotinienne la vision des « Cieux de l'âme qui gouvernent les Cieux du monde » dont parle Sanâ'î, Cieux de l'âme qui sont l'« ésotérique » des Cieux visibles, chaque Ciel ayant son Logos créateur, lequel est son Esprit, comme nous l'apprend le verset (4 : 169) parlant du Logos qui fut projeté en Maryam et qui était un Esprit de Dieu. Ces Cieux sont les plans et degrés des théophanies, les demeures spirituelles « auxquelles il est réservé au cœur de l'homme de s'élever, de l'un à l'autre, par toute une succession d'expériences et d'intermédiaires : mort après mort, vie après vie, naissance après naissance. Comme l'a dit le Christ 'Isâ ibn Maryam : « N'entrera pas dans le royaume des Cieux quiconque n'est pas né deux fois ». Cette référence à un texte de l'Évangile de Jean (3 : 3)

pour lequel les auteurs ismaéliens ont eu également une prédilection, Mollâ Şadrâ la complète en référant à son propre *Tafsîr* qorânique (œuvre considérable de 600 pages in-folio). Tout cet ensemble présente une structure vraiment caractéristique. Même dominante se retrouve dans l'esquisse d'une « théosophie de la Nature » introduite par le thème de la hiérarchie des « Anges des Espèces ». De même que Mollâ Şadrâ esquisse une sorte de « phénoménologie » de l'expérience extatique, en parlant de deux lumières à la rencontre l'une de l'autre, et de leur rencontre conditionnée par un « organe visuel d'au-delà » (*hiss başrî okhrawî*, équivalent de ce « sens du supra-sensible » étudié précédemment chez Najm Kobrâ), de même aussi tout ce qui est dit de l'« Ame de la Terre » s'ordonne autour d'une perception fondamentale, dont l'implication serait que le monde extérieur ne se réduit pas au monde des événements physiques, pas plus que les perceptions sensibles ne se réduisent aux perceptions des phénomènes physiques. La suite de nos textes nous a fait aborder deux autres thèmes classiques en métaphysique islamique. Puisqu'il est parlé d'une hiérarchie d'êtres de lumière émanant les uns des autres, dans quelle mesure convient-il de reconnaître aux uns et aux autres une causativité propre? Ou bien l'Être Nécessaire doit-il être considéré comme l'Unique investi de la causativité? Mais alors, dans quelles mesure les actes humains seront-ils imputables à l'homme? Ici encore, la métaphysique « existentielle » de Mollâ Şadrâ le conduit à fonder, de façon originale, une position qui, sinon, revient à celle d'Ibn 'Arabî. Quant à l'existence du monde *ab aeterno*, la position de Sohrawardî est sans équivoque : il serait absurde de dire que la lumière commence par exister, puis décide d'éclairer. La Création est irradiation, elle est l'acte même de la lumière, et elle existe de toute éternité comme la Lumière des Lumières elle-même. Mollâ Şadrâ prend occasion de ce thème fondamental pour esquisser allusivement une doctrine qui prendra tout son développement dans le grand livre des *Asfâr arba'a*. Il a distingué la notion du temps qui est propre aux physiciens, lesquels se préoccupent du mouvement et de la distance qu'il peut couvrir, et la notion du temps qui est propre aux théologiens, lesquels se préoccupent de ce qui fait l'essence de l'antériorité et de la postériorité. D'où un double aspect de l'Événement : il y a de l'événement ontologique et il y a de l'événement chronologique, et partant, il y a de l'histoire spirituelle, des événements « dans le Ciel », et il y a de de l'histoire extérieure. Fonction et technique du *ta'wîl* reposent là-dessus. Il est important de relever chez Mollâ Şadrâ de nettes réminiscences stoïciennes : seuls, les individus concrets, substantifs, sont réels; tout le reste, y

compris les événements, ne sont que des manières d'être et s'expriment par des verbes. Le mouvement n'est lui-même qu'une qualification intelligible; il n'est pas ce par quoi arrive quelque chose, mais résulte de l'existence concrète dont il est la qualification. C'est pourquoi le temps n'est pas la mesure du mouvement (la manière d'être d'une manière d'être), mais la mesure d'une existence en acte (*miqdâr al-wojûd*).

II. Faute d'avoir pu disposer en temps voulu d'un second manuscrit indispensable pour l'établissement du texte du *Kitâb al-'âlim wa'l-gholâm*, il a fallu préférer, pour la conférence de la seconde heure, l'étude de textes qui, sans traiter directement de l'initiation ismaélienne, n'en constituaient pas moins une excellente initiation à l'ismaélisme. Il s'agissait d'une trilogie (manuscrits provenant de collections privées de l'Inde, communiqués par W. Ivanow) dont l'édition, en cours d'impression, doit former le volume IX de la « Bibliothèque Iranienne ». Ces trois textes offrent l'extrême intérêt de nous présenter la théosophie ismaélienne dans la succession de trois états caractéristiques : 1^o le *Kitâb al-Yanâbi'* (Le Livre des Sources) d'Abû Ya'qûb Sejestânî (iv^e/x^e siècle) présente un état de la doctrine contemporain de l'époque fâtimide; 2^o la *Risâlat al-Mabdâ' wa'l-Ma'âd* (cosmogonie et eschatologie) du VIII^e dâ'î yéménite, Ḥosayn ibn 'Alî ibn Moḥ. ibn al-Walîd (*ob.* 667/1268), nous présente la doctrine telle qu'elle est conservée au Yemen dans la *da'wat* post-fâtimide; 3^o les *Ta'wilât* anonymes (en persan) de la « Roseraie du Mystère » (*Golshan-e Râz*) de Maḥmûd Shabestarî (*ob.* 720/1320) illustrent le caractère propre de l'ismaélisme iranien postérieur à la chute d'Alamût (654/1256), lequel se signale comme une fusion du shî'isme et du soufisme, retrouvant ensemble ce qui est peut-être leur origine commune. Il ne fut possible d'insister que sur le « Livre des Sources », lequel non seulement est l'œuvre de l'un des quelques penseurs iraniens qui, en fait, ont édifié à cette époque la doctrine ismaélienne, mais, en outre, offre l'avantage de se présenter comme une suite de recherches, de libres méditations, au cours desquelles l'auteur annonce dans sa préface qu'il s'interdira toute répétition de ce qu'ont déjà traité ses devanciers. L'ouvrage permet ainsi de saisir l'éclosion d'une pensée personnelle, sollicitée par les thèmes traditionnels de la théosophie ismaélienne. Si Abû Ya'qûb est profondément original, on a pu constater, en revanche, qu'un des ouvrages de son célèbre compatriote Nâsir-e Khosraw (v^e/xi^e siècle), intitulé *Khwân al-Ikhwân* (La Table des frères), n'est, en maints chapitres, que la traduction persane littérale, ou à peine paraphrasée, des pages

correspondantes du « Livre des Sources ». Parmi les thèmes traditionnels, où domine celui de la radicale incognoscibilité du Principe ou Super-être, l'ouvrage insiste sur les deux figures primordiales du plérôme spirituel, 'Aql et Nafs, qu'exemplifient sur terre les figures du Prophète et de l'Imâm, double principe de la hiérarchie ésotérique. Le dialogue entre 'Aql et Nafs, Logos et Sophia, est la source de la cosmogonie et de la sotériologie. Le rapport entre l'Âme du monde (*al-Nafs al-kollîya*, *Anima generalis*) et les âmes individuelles, tel qu'il est analysé par notre auteur, offre une excellente illustration du célèbre « *theologoumenon* des membres ». Il conduit Abû Ya'qûb à citer littéralement une longue péricope de l'Évangile selon saint Mathieu (25 : 34-46); le texte arabe de ce discours eschatologique comporte ici une variante remarquable par rapport aux versets 40 et 45 du texte canonique (« ce que vous avez fait *pour vous-mêmes*, pour vos propres âmes », variante et sens confirmés par le texte persan correspondant dans l'ouvrage de Nâşir-e Khosraw cité ci-dessus, éd. Y. al-Khashshâb, p. 166-167). L'origine de cette variante reste à retrouver; en tout cas, c'est elle qui permet à Abû Ya'qûb d'interpréter tout le discours eschatologique comme un « entretien de l'Âme du monde avec ses membres ». L'ouvrage se signale encore par une mise en œuvre de l'*isomorphisme* qui règle toutes les représentations de la cosmologie ismaélienne; les virtualités impliquées dans la structure de la *shahâdat* permettent à l'auteur (grâce en particulier à l'application du *jafr*) d'homologuer les figures et les symboles dont il constate la récurrence, aussi bien aux différents plans cosmiques que dans les périodes successives du Cycle de la prophétie. C'est ainsi qu'il est conduit, en un chapitre remarquable, à homologuer la structure du symbole de la Croix chrétienne à la structure de l'énoncé de la *shahâdat*. On saisit là même également le principe configurateur des diagrammes qui illustrent les ouvrages ismaéliens.

La participation active des auditeurs a été marquée cette année par un exposé concernant la notion de *walâyat*, donné par M. Osman Yahya à qui sa thèse sur le *Kitâb Khatm al-Awliyâ* d'al-Hâkim al-Tirmidhî (ob. 285/898) avait valu en cours d'année le diplôme de la Section. M. Moḥ. Mokri a donné un exposé sur « le motif de la Chasse et du Filet dans la cosmogonie et la sotériologie des Ahl-e Ḥaqq », extrait de la thèse qu'il prépare en vue du diplôme de la Section. Le Directeur d'études, ainsi que plusieurs membres de la conférence (MM. O. Yahya, M. Mokri, S. Boukhechem) ont participé, en outre, à un colloque « interdisciplinaire » organisé à la VI^e section par M. J. Berque et présidé par M. G. Le Bras. Comme l'année précédente le Directeur d'études, pendant le temps de sa mission près l'Institut

franco-iranien en septembre-décembre 1959, a donné un cours de philosophie islamique à la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran. Il a été invité en outre, par ses collègues iraniens, à participer aux délibérations d'un comité constitué en vue d'élaborer le projet d'une encyclopédie « Iran et shî'isme ».

Nombre d'inscrits : 22.

Élève diplômé : M. O. YAHYA.

Élèves titulaires : M. B. FARAVASHI, M^{me} F. GASTAMBIDE, MM. M. HAFEZ, INAYAT KHAN, M^{mes} S. MAUPIED, E. MEYREROVITCH, M. M. MOKRI, M^{me} I. TEYMOURTACHE.

Auditeurs assidus : M^{mes} M. ADNET, R. BILLETER, M. S. BOUKHECHEM, M^{mes} S. CANDEAU, P. MINET, L. SILBURN, M. K. STICHWEH.

PUBLICATIONS DU DIRECTEUR D'ÉTUDES

L'Imâm caché et la rénovation de l'homme en théologie shî'ite (*Eranos-Jahrbuch*, XXVIII), Zürich, Rhein-Verlag, 1960; in-8°, 62 pages.

Mîr Dâmâd et l'école théologique d'Ispahan au xvii^e siècle (*Études carmélitaines : Polarité du symbole*), Paris, Desclée, 1960; in-8°, 20 pages.

Über den Zwölften Imâm (*Antaios*, II, 1), Stuttgart 1960; in-8°, 18 pages.

XVII. RELIGIONS DE LA GRÈCE ANCIENNE

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

L'exégèse allégorique est à la mode. On connaît les ouvrages récents de Félix Buffière sur les mythes d'Homère, de Jean Pépin sur le mythe et l'allégorie. Le Directeur a donc voulu examiner de près un exemple typique de ce genre d'interprétation et il a expliqué et commenté cette année le *de Iside* de Plutarque. Ce traité, comme on sait, est d'un plan très clair. Après une Introduction (1-11) sur la religion des Égyptiens en général, Plutarque expose le mythe (12-21), puis il en donne les différentes exégèses habituelles de son temps : exégèse