

XVI. — Islamisme et religions de l'Arabie

In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1961-1962. 1960. pp. 73-79.

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 1961-1962. 1960. pp. 73-79.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ephe_0000-0002_1960_num_73_69_18085

Un opuscule inexistant d'al-Šādālī, ibid., p. 100.

Notes sur divers manuscrits hébraïques (Revue des Études juives, CXIX, 1961, p. 159-164).

XVI. ISLAMISME ET RELIGIONS DE L'ARABIE

Directeur d'études : M. HENRY CORBIN

I. La conférence de la première heure a permis de conduire presque à son terme l'étude du *Kitâb Hikmat al-Ishrâq* de Sohrawardî. Le livre V de la seconde partie de l'ouvrage, traitant essentiellement de l'eschatologie, commence par recenser, telles qu'elles étaient connues et comprises en Islam au VI^e/XII^e siècle, les théories concernant la transmigration (*tanâsokh*). Il y a ceux qui la rejettent (les disciples de *Primus Magister*) et il y a ceux qui l'acceptent (quelques versets qorâaniques peuvent même être interprétés en leur faveur) : Hermès, Pythagore, Platon, les Sabéens de Ĥarrân, Bûdhâsâf. La doctrine attribuée à ce dernier a motivé une brève enquête d'où est apparu l'intérêt qu'il y aurait à reprendre le thème de Barlaam et Josaphat en sa version proprement islamique; celle-ci nous est fournie par un auteur shî'ite du IV^e/X^e siècle, Ibn Bâbûyeh, en curieuse liaison avec un propos du IV^e Imâm concernant la parousie du dernier Imâm. Il y a à considérer pourquoi l'âme (la Lumière *Espahbad*) descend au monde terrestre; le drame qui en résulte (Sohrawardî le typifie dans son « Récit de l'exil occidental », lequel offre plus d'une ressemblance frappante avec le *Chant de la Perle* des Actes de Thomas), et quelle en est l'issue. L'idée directrice est que le corps humain (désigné techniquement, comme tout ce qui est corps matériel, par le terme de *šîšiya* « forteresse ») est le Seuil des seuils (*bâb al-abwâb*) par lequel commence la descente de l'Âme, du *Malakût* à l'existence terrestre. Ou bien elle satisfait (totalement ou partiellement) à la raison de sa venue, ou bien elle la manque. C'est pourquoi Sohrawardî n'envisage pas la répétition d'une existence humaine terrestre. Le second cas, celui des Réprouvés, entraîne la descente dans les cercles de l'Enfer de la création inférieure, étapes purificatrices dont l'issue reste lointaine. Quant au premier cas, il est en réalité double : il y a le cas des Parfaits qui rejoignent d'un seul coup le monde de la Lumière pure, celui des hiérarchies archangéliques supérieures, et il y a le cas des moyennement avancés, par exemple ceux qui, tout en ayant satisfait aux exigences d'un

ascétisme pratique, n'ont pu progresser en théosophie spéculative). Le cas de ces derniers conduit à envisager un devenir posthume dont les étapes s'inscrivent dans la topographie de l'*intermonde* (*al-'âlam al-awsat*), Terre céleste où sont les cités mystiques de Jâbalqâ, Jâbarşâ et Hûrqalyâ. Sohrawardî semble bien être le premier à avoir déterminé, en termes philosophiques, la fonction de ce monde intermédiaire, pièce indispensable à la structure de la cosmologie et de l'eschatologie de la « théosophie orientale » (*ḥikmat al-Ishrâq*). Ce n'est pas le monde des Idées platoniciennes (*Mothol iflâtûnîya*), mais un monde de Formes et d'Images autonomes (*mothol, şowar*) définies comme *mo'allaqâ*, « en suspens », sans substrat matériel (*lâ fi maḥall*), c'est-à-dire subsistant non pas à la façon des accidents (la couleur, par exemple) dans un corps matériel, mais à la façon des images dans un miroir. C'est un monde qui participe à la fois de l'intelligible et du sensible, et dont l'organe de perception propre est la faculté imaginative. Il est intéressant de relever qu'un disciple immédiat, Shahrâzôrî, interprète toute l'eschatologie manichéenne (la Terre de lumière, le soleil et la lune comme vaisseaux des âmes, etc.) en la rapportant expressément à cet intermonde.

Il appartenait à Şadroddîn Shîrâzî (Mollâ Şadrâ, ob. 1050/1640) d'établir une doctrine eschatologique de la puissance imaginative, dont le corollaire est l'existence autonome de cet intermonde. La position initiale est celle-ci : comment entendre toutes les données eschatologiques du Qorân, le paradis et l'enfer, en un mot l'idée même du *ma'âd jismânî*, la résurrection corporelle, sans tomber dans le littéralisme absurde des théologiens non philosophes, ni dans l'allégorisme des philosophes. Les amples développements de Mollâ Şadrâ, professés à Shîrâz en marge du texte de Sohrawardî, et qui eurent une influence considérable jusque dans l'école shaykhie, méritent une grande attention. Il rejette l'idée pure et simple du *tanâsokh* (comme « transvasement » d'une entité spirituelle d'un corps à un autre), qui lui semble aussi infantile que le *ma'âd* des théologiens littéralistes. Il se représente une ascension de l'Âme remontant de l'abîme des abîmes jusqu'à la forme humaine, laquelle est non plus la premier seuil de la descente, mais l'extrême limite terrestre de sa remontée, le seuil du *Malakût*. Avec une conscience remarquable des exigences structurelles, il consacre toute une leçon à montrer comment les thèses essentielles de sa doctrine se conditionnent l'une l'autre. Sa métaphysique de l'esse répudie toute métaphysique des essences, parce que c'est l'acte d'être (*wojûd*) qui détermine ce qu'est un être en étant (sa *mâhîya*). Acte d'être susceptible de degrés d'in-

tensification, entraînant *eo ipso* une intensification, voire une métamorphose des essences. Cet acte d'être, c'est cela la *forme* permettant de connaître un être par lui-même, non pas comme résultat d'un genre et d'une différence, et c'est l'*âme*, laquelle est le principe d'individuation du corps, non pas l'inverse. La faculté imaginative n'est pas liée à ce corps organique momentanément individué par l'âme; elle est liée à cette âme même. Faculté spirituelle, c'est elle qui est à l'œuvre dans les perceptions sensibles; c'est pourquoi elle peut avoir, sans l'organe des sens physiques, des perceptions sensibles-spirituelles, car la relation illuminative (*iḍâfa ishrâqîya*) va de l'âme à la forme cognitive de lumière, non pas de l'âme à une forme matérielle extérieure d'essence ténébreuse. Les Formes imaginatives subsistent par l'Imagination, mais comme l'œuvre d'art subsiste par l'artiste (son *fâ'il*), non pas comme l'accident par son substrat (son *qâbil*). Mollâ Şadrâ attache une extrême importance à cette thèse, car elle a pour corollaire l'existence autonome et la transcendance suprasensible du monde de l'Imaginatif, entre le monde sensible et le monde intelligible. Or, sans ce monde et son ontologie propre, impossible d'entendre ni les visions prophétiques, ni les ascensions mystiques, ni le *ma'âd jismânî*. Mollâ Şadrâ pousse très loin l'analyse, montrant comment Avicenne, malgré tout son génie, et Ghazâlî lui-même, ont abouti à une impasse. Il procède à un *ta'wîl* essentiellement différent du *ta'wîl* tel que le comprend Averroës, car il dispose de perspectives où c'est le sens spirituel qui devient le sens littéral. Toute son eschatologie révèle par ses longues citations aux références précises, une lecture approfondie de l'œuvre d'Ibn 'Arabî. L'un et l'autre ont pareillement goûté comme leitmotiv un même *khâbar* du Prophète : la missive que Dieu envoie par un Ange à chacun des *Ahl al-jinnat* et où il est dit : « En vérité, je dis à une chose : Sois, et elle est (2 : 111 et *passim*). Voici qu'aujourd'hui je fais de toi quelqu'un qui peut dire à une chose : « Sois, et elle est ». Sans doute n'est-il pas de plus beau symbole de l'« Imagination créatrice ».

II. Pendant la conférence de la seconde heure, l'on a abordé l'étude de l'œuvre capitale d'un auteur shî'ite du VIII^e-XIV^e siècle. Sayyed Haydar Âmolî (qu'il ne faut pas confondre avec deux autres Sayyed Haydar contemporains) appartenait à une famille de Sayyeds de Âmol, ville du Tabarestân (la région montagneuse au Sud de la mer Caspienne). Au cours d'un séjour aux Lieux saints shî'ites de l'Iraq, il profita de l'enseignement de Fakhroddîn Moḥammad (*ob.* 771/1370), fils du célèbre 'Allâmeḥ Hillî (*ob.* 726/1326) qui, élève

de Naşîroddîn Tûsî, marqua profondément la période de la théologie shî'ite qui s'étend depuis la mort de celui-ci jusqu'à Mir Dâmâd, au début de l'époque safavide. Les œuvres de Haydar Âmoli, au nombre d'une douzaine (tant en arabe qu'en persan), bien que fréquemment citées chez les auteurs de même tendance (de Moḥ. ibn Abî Jomhûr à Majdhûb 'Alî-Shâh) sont encore toutes inédites. L'une (d'après les biographes), la *Risâla fi 'l-'olûm al-'âliya* (traité des hautes sciences) fut composée en 787/1365 (le seul *terminus a quo* dont nous disposions pour la date de sa mort). En fait, malgré nos recherches, nous n'avons jusqu'ici retrouvé que les manuscrits de deux de ses œuvres : le *Jâmi' al-Asrâr*, étudié cette année, et une partie du livre qui est l'un des commentaires shî'ites les plus importants des *Foşûş* d'Ibn 'Arabî. Le *Jâmi' al-Asrâr* (en arabe) est une véritable somme de shî'isme soufi ou de soufisme shî'ite (l'un de nos deux manuscrits comprend 636 pages de 20 lignes). Dès le prologue contenant une brève autobiographie spirituelle et le programme du livre, le dessein de l'auteur est formulé avec une franchise et un courage remarquables. Il constate que parmi toutes les branches de l'Islam, il n'en est point peut-être qui aient porté l'une contre l'autre des accusations aussi véhémentes que celles des Shî'ites contre les Soufis et des Soufis contre les Shî'ites. Or, leur source et principe, leur penchant spirituel, le but auquel ils réfèrent les uns et les autres, sont bel et bien identiques. C'est une situation que l'auteur affirme avoir ressentie douloureusement depuis les années de sa jeunesse; il a voué l'œuvre de sa vie à rétablir la vérité. Il lui faut aller au fond des choses : un soufisme sans shî'isme renie ses origines (l'idée du *Qoṭb*, le *pôle*, et des hiérarchies spirituelles est alors suspendue dans le vide; le *ta'wîl* et la connaissance ésotérique perdent leur fondement; de plus la généalogie de chacune des *Tarîqât* remonte à l'un des Imâms, etc.). Réciproquement, un shî'isme sans soufisme est voué *eo ipso* à retomber dans l'exotérisme de la religion légale. Il estime que si ses frères spirituels lui ont demandé d'écrire un livre qui embrassât toute la question, c'est dans leur conviction qu'il avait, lui, retrouvé et compris ce qui fait, selon sa propre expression, que les vrais Shî'ites sont les vrais Soufis et réciproquement, parce que ce sont eux qui assument les « secrets » (*asrâr*) des saints Imâms.

Toute l'œuvre décèle une profonde influence d'Ibn 'Arabî. Elle est par excellence de celles par lesquelles il convient de commencer une enquête sur les raisons qui motivèrent l'intégration rapide de l'œuvre d'Ibn 'Arabî à la théosophie du shî'isme duodécimain, et partant sur les sources premières de la doctrine d'Ibn 'Arabî. Si l'on se représente qu'à la même époque s'opère la rejonction de l'Ismaé-

lisme de la tradition d'Alamût avec le soufisme, on constate une conjoncture peu étudiée jusqu'ici, et d'un intérêt extraordinaire non seulement pour l'histoire religieuse de l'Iran, mais pour celle de l'Islam en général. Le grand ouvrage de Ḥaydar Âmolî se compose de trois livres : *a.* Essence et catégories du *tawḥîd*; *b.* L'enseignement des Prophètes, Imâms, Awliyâ et Mashâyekh; *c.* Les concepts fondamentaux : *sharî'at* (loi religieuse), *ṭarîqat* (voie mystique) et *ḥaqîqat* (vérité spirituelle); prophétologie et imâmologie (*nobowwat, imâmat, walâyat*); Islam et *Îmân* (la foi des « fidèles au cœur éprouvé »). La longue introduction du 1^{er} livre s'attache aux versets qorâniques faisant allusion au « dépôt confié » (4 : 61, 8 : 27, 23 : 8-11, 33 : 72, etc.), le dépôt qu'il faut ne pas livrer aux indignes et ne transmettre qu'à ceux qui en sont légitimement les détenteurs. Par l'accumulation et la mise en œuvre de textes considérables (*ḥadîth* et *khabar*) du Prophète et des Imâms, Ḥaydar Âmolî dégage l'idée shî'ite fondamentale : que l'Imâm détient du Prophète le sens ésotérique des révélations divines. C'est cela le « dépôt confié » qui, à l'égard des inaptes, impose le *ketmân* (la « discipline de l'arcane ») jusqu'à la parousie de l'Imâm caché (ce motif l'entraîne à une référence explicite au Paraclet, *al-Farâqlîṭû*, annoncé dans l'Évangile de Jean, et qu'il identifie expressément avec l'Imâm attendu, *Imâm montazar*). De cet effort pour montrer la convergence des traditions rapportant l'enseignement des Imâms, lequel, loin de se limiter à expliquer quelques points obscurs de *sharî'at*, constitue toute une gnose (*'irfân*), résulte cette évidence qu'en son essence et dès l'origine le shî'isme représente l'Islam ésotérique, la religion spirituelle équilibrant *sharî'at* et *ḥaqîqat*. Tout le livre 1^{er} est alors consacré à l'analyse et aux catégories du *tawḥîd* : il y a un *tawḥîd ilâhî*, *tawḥîd* théologique, qui est celui auquel invitent les prophètes; c'est le *tawḥîd* exotérique, qui est le monothéisme sous sa forme populaire. Et il y a le *tawḥîd wojudî*, *tawḥîd* ontologique, posant l'unicité de l'être; c'est le *tawḥîd* ésotérique, celui des *Awliyâ*, que l'on pourrait désigner comme un « théomonisme » (*laysa fî 'l-wojûd siwâ'llâh*). Corollairement, il y a un double *shirk* : un *shirk* patent (*jalî*), celui des infidèles qui n'ont pas même entendu parler de religion prophétique; et un *shirk* occulte, secret (*khafî*), qui est en fait celui des « orthodoxes » se limitant au *tawḥîd olûhî* et refusant le *tawḥîd wojudî*. Ce refus entraîne une désintégration de l'être. Car si Dieu est non pas l'être, mais un être, même un *Ens supremum* au-dessus d'autres êtres, il n'est plus le Seul (*aḥad*). Or, l'être ne peut être que *seul* à être; l'autre que l'être, c'est le néant.

Les auditeurs ont participé activement aux conférences. M. Osman

YAHYA, diplômé de la Section, a donné un long exposé sur l'idée du *tawhîd* dans le Livre des Théophanies (*tajalliyât*) d'Ibn 'Arabî, dont il a préparé l'édition en voie de publication prochaine. M. Slimane BOUKHECHEM a exposé l'état de ses recherches concernant la correspondance théologique (en arabe) échangée entre Naşîroddîn Tûsî et Şadroddîn Qonyawî, dont il prépare l'édition en vue du diplôme de la Section. M. Hermann LANDOLT a exposé également l'état de ses travaux sur un précieux *unicum* (retrouvé par le Directeur d'études, il y a deux ans, à Téhéran) contenant la correspondance mystique (en persan) échangée entre 'Alaoddawleh Semnânî et son shaykh, 'Abdorrahmân Isfarâ'inî, ainsi qu'une *Risâla* de ce dernier, dont l'édition et l'étude feront l'objet d'un mémoire en vue du diplôme de la Section.

Nombre d'inscrits : 21.

Élèves diplômés : MM. Marjan MOLÉ, Osman YAHYA.

Élèves titulaires : MM. Slimane BOUKHECHEM, Bahram FARAVASHI; M^{me} F. GASTAMBIDE; MM. Munir HAFEZ, Hermann LANDOLT; M^{me} S. MAUPIED; MM. Moh. MOKRI, Klaus STICHWEH.

Auditeurs assidus : M^{me} S. HANNEDOUCHE; MM. N. KEYPOUR, KHWONSARI, Henri LACOMBE, S. METAFERIA; M^{me} P. MINET; M. Hasan RAHAVARD; M^{me} Olga YAHYA.

Le Directeur d'études, sur l'invitation du professeur A. Abell, a donné, en avril 1961, une conférence au « Centre pour l'étude des problèmes du monde musulman contemporain », de l'Université de Bruxelles. En octobre-décembre 1960, il a, comme les années précédentes, donné un cours de philosophie islamique à la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran.

PUBLICATIONS DU DIRECTEUR D'ÉTUDES

Terre céleste et corps de résurrection : de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite, Paris, Buchet-Chastel, 1961; in-8°, 420 pages, 4 planches.

Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien (dans le vol. *Ombre et Lumière*, Acad. septentr., I), Paris, Desclée-De Brouwer, 1961; in-8°, 130 pages.

Pour une morphologie de la spiritualité shî'ite (*Eranos-Jahrbuch*, XXIX), Zürich, Rhein-Verlag, 1961; in-8°, 51 pages.

Avicenna and the visionary Recital, translated from the French by Willard R. Trask (*Bollingen Series*, LXVI), New York, Pantheon Books Inc., 1960; in-4°, XIII + 423 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

Le Directeur avait consacré son cours de cette année à l'explication de Théocrite, *Id.*, II (*Pharmakeutriai*) à l'aide des papyrus magiques, notamment des charmes d'amour inclus dans la collection des *Papyri Graecae Magicae* de Preisendanz. Il se berçait de cette illusion que même des étudiants de la Sorbonne, des normaliens, de futurs membres de l'École d'Athènes, pourraient ne pas rester indifférents à l'exégèse concrète et vivante d'un texte illustre, sur lequel on se borne ailleurs à des observations qui traînent dans tous les manuels. Il pensait être bien préparé pour ce travail. Voilà près de trente ans qu'il a dépouillé tous les textes (1); grâce à l'amitié du regretté Björck, d'Uppsala, et de K. Preisendanz lui-même, il est seul à posséder en France, en photographies, le t. III des *P.G.M.*, détruit en épreuves durant la guerre. Bref, il osait compter sur un auditoire français : il a été bien détrompé.

D'excellents étudiants sont venus à ce cours. Sauf deux auditeurs assidus, fidèles quel que soit le sujet, tous ces étudiants étaient étrangers : un Grec, un Allemand, un Yougoslave, un Américain (Fordham University), un Hollandais. Pas un Français. Ce phénomène appelle sans doute un certain nombre de réflexions.

I. L'édition et l'étude sérieuse des papyrus magiques est une œuvre allemande, sous l'inspiration du génial Usener. Ce sont des disciples d'Usener, A. Dieterich, R. Wünsch, R. Reitzenstein, plus tard O. Weinreich et K. Preisendanz, qui, pour la première fois, ont su comprendre tout ce que ces textes apportaient à l'intelligence de la religion grecque, non seulement pour la période tardive (syncrétisme, etc.), mais même pour la période classique, s'il est vrai que la magie

(1) Cf. *La valeur religieuse des papyrus magiques ap. L'Idéal religieux des Grecs*, Paris, 1932, p. 281-328.