

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

In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1963-1964. Tome 71. 1962. pp. 73-80.

---

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 1963-1964. Tome 71. 1962. pp. 73-80.

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ephe\\_0000-0002\\_1962\\_num\\_75\\_71\\_18122](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ephe_0000-0002_1962_num_75_71_18122)

---

## XVI. ISLAMISME ET RELIGIONS DE L'ARABIE

Directeur d'études : M. HENRY CORBIN

I. Pendant la conférence de la première heure, a été continuée l'étude du traité d'imâmologie contenu dans les *Oṣūl mina'l-Kāfi* de Kolaynî (l'état des sources, c'est-à-dire du *corpus* des *ḥadīth* des Imâms du shî'isme, constitué sous ce titre par Kolaynî au iv<sup>e</sup>/x<sup>e</sup> siècle, ainsi que l'état et les dimensions des commentaires, ont été signalés dans le rapport de l'an dernier). L'étude du *Kitâb al-Hojjat* a été conduite cette année, depuis le chapitre IV jusqu'au début du chapitre XI, c'est-à-dire jusqu'au passage où s'arrête le commentaire inappréciable, mais malheureusement inachevé, de Mollâ Sadrâ Shîrâzî (ob. 1050/1640). On a particulièrement insisté sur un ensemble d'une quarantaine de *ḥadīth* émanant du I<sup>er</sup> Imâm, 'Alî ibn Abî-Ṭâlib (ob. 40/661), du V<sup>e</sup> Imâm, Moḥammad Bâqir (ob. 115/733), du VI<sup>e</sup> Imâm, Ja'far Ṣâdiq (ob. 148/765) et du VIII<sup>e</sup> Imâm, 'Alî Reżâ (ob. 203/818). Le plus souvent, l'Imâm y répond à l'interrogation d'un disciple sur le sens d'un verset qorânique difficile. L'on a ainsi abordé l'étude de l'exégèse imâmite du Qorân par un ensemble de textes très denses, dont l'importance pour la phénoménologie religieuse ne saurait être surestimée, et qui donnent du shî'isme une idée tout autre que celle que l'on a l'habitude de se faire par les hérésiographes.

Les thèmes, sous lesquels Kolaynî a méthodiquement classé les *ḥadīth*, se présentaient, pour la partie étudiée cette année (le *Kitâb al-Hojjat* comprend quelque 130 chapitres), dans l'ordre suivant : la notion de guide spirituel, postulée par la prophétologie des chapitres précédents, s'identifie avec celle de l'Imâm, telle que la professent les shî'ites duodécimains (thème de la préexistence des Imâms). Le monde terrestre ne peut jamais être vide d'un Imâm, que celui-ci soit publiquement reconnu ou qu'il soit ignoré de la majorité des humains (thème du Pôle, passé dans le soufisme). En quoi consistent la connaissance de l'Imâm et le retour à l'Imâm ? Quelle est la nature de l'allégeance qui est due à l'Imâm (ce qui fait que l'homme n'est pas simplement un *moslim*, mais un *mu'min*) ? Deux thèmes enfin que le commentaire de Mollâ Ṣadrâ approfondit tout particulièrement : que les Imâms sont les Témoins de Dieu (les *shohadâ'*), et qu'ils sont simultanément les Trésoriers et les Trésors de la science divine.

Sont à relever dès maintenant quelques points saillants de l'enseignement de ces *ḥadīth* et du commentaire de Mollâ Ṣadrâ qui les amplifie. Le développement donné par celui-ci au premier des thèmes énoncés ci-dessus, permet déjà de comprendre qu'entre la notion shī'ite de l'Imâm et celle à laquelle réfère l'usage sunnite du même mot, il y a tout un abîme, creusé par deux interprétations de l'Islam qui procèdent de deux conceptions religieuses, de deux sentiments de l'homme et du monde, qui diffèrent essentiellement. La différence se fait jour dès le moment où, de part et d'autre, il est question de la nécessité de l'Imâm. Les arguments avancés du côté sunnite procèdent uniquement de la considération des choses temporelles et des nécessités sociales ; ils visent uniquement la personne d'un chef temporel comme pivot de l'ordre social. Aucune nécessité métaphysique n'est en question ; il ne s'agit que d'une nécessité *a parte hominis* ; la nécessité de l'Imâm, loin d'être conditionnante, se trouve elle-même conditionnée par quelque chose d'autre, une nécessité qui prime sa personne, et il n'y a aucun lien entre celle-ci et une perspective eschatologique quelconque, pas plus que sa personne ne requiert les charismes qui, du point de vue shī'ite, sacralisent la personne de l'Imâm.

Ce point de vue shī'ite, en revanche, implique ce que l'on peut appeler une métaphysique de l'Imâmât, qui fait partie intégrante de la prophétologie et de la gnoséologie exposées dans les premiers chapitres du *Kitâb al-Hojjat*. A son tour, la nécessité métaphysique de l'Imâm, posée *a parte Dei*, implique une anthropologie dont l'horizon est dominé, dans le shī'isme duodécimain, par le plérôme des « Quatorze Très-Purs » (*Čahâr-deh Ma'şûm* : le Prophète, Fâṭima, les Douze Imâms), lesquels sont la Création primordiale précédant les univers spirituels, et préexistant à la manifestation du monde phénoménal. Comme tels, les Douze Imâms sont au niveau d'une surhumanité, c'est-à-dire d'une humanité intégrale, parfaite, qui, dans l'échelle de l'être, est à l'égard de l'humanité ordinaire dans le même rapport que celle-ci à l'égard de l'animal. Prophètes et Imâms ont simultanément la « dimension » angélique, par laquelle ils peuvent recevoir la révélation ou l'inspiration divine, et la « dimension » humaine, par laquelle ils peuvent communiquer cette révélation aux hommes, sans que jamais l'on puisse parler d'une Incarnation divine. L'Imâm n'a pas sa raison d'être dans quelque chose ou dans des êtres inférieurs à son propre degré d'être ; mais inversement, c'est lui leur raison d'être, puisque son propre degré d'être représente leur cause finale. L'Imâm est donc ce qu'il est, peu importe que les hommes le reconnaissent,

ou au contraire l'ignorent et le rejettent. Il reste le Témoin de Dieu sur eux, pour eux ou contre eux. Ce n'est donc pas à partir de leurs caractères empiriques qu'il y a lieu de connaître ce que sont en soi les « Quatorze Très-Purs » ; eux-mêmes réfèrent à l'aspect « métahistorique » de leurs personnes. C'est pourquoi lorsque l'on parle du shî'isme comme d'un « légitimisme » en Islam, le terme est impropre et hors de propos. Jamais, dans leur enseignement, les Imâms n'émettent une revendication politique se situant au niveau des compétitions dynastiques d'ordre politique (parler de la « légitimité » des 'Alides, comme s'il s'agissait d'une compétition entre carolingiens et capétiens, c'est vider la question de sa substance).

La *ri'âsat al-kobrâ*, l'autorité majeure de l'Imâm, est essentiellement celle du « Sage divin », du *'âlim rabbânî* ; elle est attachée à la fonction gnostique de l'Imâm, laquelle dérive directement de la prophétologie comme conséquence de la clôture de la prophétie législatrice (*nobowwat al-tashrî'*), puisque ce qui continue postérieurement sous le nom de *walâyat* n'est autre que la prophétie simple, la prophétie relative aux choses intérieures (*nobowwat bâlîniya*). Le privilège que revendiquent les Imâms, c'est celui du « Mainteneur du Qorân » (*Qayyim bi'l-Qor'ân*). L'Imâm et le Qorân forment une bi-unité ; ils sont indissociables l'un de l'autre, parce que le Qorân est l'Imâm silencieux (*Imâm şâmit*), tandis que l'Imâm est le Qorân parlant, c'est-à-dire celui qui énonce le sens spirituel du Livre (*al-nâfiq bi-la'wil al-Qor'ân*). Cela présuppose un charisme personnel qui échappe à la perception empirique, commune à tout le monde. C'est pourquoi, si tout le monde peut élire un chef politique, un Imâm au sens sunnite du mot, il serait impossible de parler de l'élection d'un prophète ou d'un Imâm au sens shî'ite de ce mot. Le charisme de l'Imâmat ne découle pas de la descendance charnelle par rapport au Prophète (il y a eu des milliers d'*Imâm-zâdeh*, il n'y a eu que douze Imâms), ou plutôt celle-ci n'est que le signe visible d'une parenté plérômatique, d'une préexistence spirituelle qui est le lieu de ce charisme. En outre, de même que la nécessité du missionnement des prophètes n'implique nullement la nécessité de leur réussite, pas davantage l'instauration de l'Imâm n'implique son triomphe temporel. Aussi bien, ce triomphe, aucun des Douze Imâms ne l'a connu, en raison même de l'incapacité des hommes à « voir » l'Imâm, et partant à comprendre le vrai Islam. La raison d'être de l'*incognito* de l'Imâm est à chercher uniquement du côté des humains. Ainsi en est-il du XII<sup>e</sup> Imâm, l'« Imâm caché », présent à la fois au passé et au futur, celui qui règne sur notre temps

(*ṣāhib al-zamân*) qui est le temps de son occultation (*zamân al-ghaybat*) : c'est lui le Pôle des pôles, grâce à qui continue, ininterrompue, l'invisible *silsilat al-'irfân* ; la clef de voûte de la hiérarchie invisible des Amis de Dieu (*Awliyâ' Allâh*), jusqu'au Jour de la Résurrection.

Parmi tous les versets qorâaniques dont l'enseignement des Imâms fait apparaître le sens sous une lumière toute nouvelle, on relèvera particulièrement les versets relatifs à l'*A'râf* (7 : 42-44), le rempart mystérieux qui sépare le Ciel et l'Enfer. Il y a à ce sujet un long *ḥadîth* du VI<sup>e</sup> Imâm rapportant un enseignement du I<sup>er</sup> Imâm, et montrant dans l'*A'raf* tout autre chose que l'idée du « purgatoire » que l'on a cru parfois y retrouver. Il est vrai que les commentateurs exotériques ont ici largement battu la campagne. En revanche, Mollâ Ṣadrâ, avec les ésotéristes en général, liant le sens du mot *A'râf* à la  $\sqrt{r\bar{f}}$  dont il dérive, et qui connote l'idée de savoir et de connaître, est en mesure d'expliquer pourquoi les Imâms déclarent : « Les hommes qui sont au sommet de l'*A'râf*, c'est Nous. » Ou mieux encore : « Nous sommes Nous-mêmes l'*A'râf* », c'est-à-dire à la fois ce par quoi la chose est connue et cela même qui est l'objet de la connaissance ; et d'expliquer comment les Imâms peuvent être le paradis pour les uns et l'enfer pour les autres, comment ils affirment être eux-mêmes (et non pas les Arabes, comme l'a proposé une exégèse courante) le « groupe intermédiaire » (*ommat wasat*) dont parle le verset 2:137.

L'exégèse imâmite de ces versets achemine au thème du dernier chapitre qui a pu être étudié cette année : les Imâms comme Trésoriers et Trésors de la science divine, comme étant simultanément *ce par quoi* Dieu connaît et *ce que* Dieu connaît, thème que récapitule celui des Imâms comme Témoins (*shohadâ'*) de Dieu. Ici, Mollâ Ṣadrâ, en suivant ligne par ligne le texte des Imâms, a extraordinairement approfondi. Toute la métaphysique de la Présence (*ḥozûr*) qu'il professe avec l'école *ish-râqî*, trouve son accomplissement dans une métaphysique imâmite du Témoin (*shâhid*) et de la présence qui est vision testimoniale (*shohûd*). Entre « trésor » et « trésorier » la différence et l'identité sont les mêmes que dans le cas de l'intellection (*'aql*) et du sujet qui intellige (*'âqil*). L'intellection que les Imâms ont de la science divine, c'est précisément cette science divine elle-même, parce qu'ils sont les témoins de Dieu, les « présents à Dieu », ceux par qui Dieu connaît ses *Awliyâ*. Tout le commentaire de Mollâ Ṣadrâ est orienté sur une intériorisation de l'imâmologie, sur l'idée de l'Imâm intérieur (*Hojjat bâlina*,

*Imâm dâkhilî*), qui trouve dans ces pages du *Kitâb al-Hojjat* son moment décisif. La « preuve » ou le « garant intérieur » (*Hojjat bâḥina*), c'est cela que possèdent les Imâms comme Témoins de Dieu, et qui les dispense de l'enseignement d'un maître humain extérieur. Avoir la connaissance de l'Imâm, c'est actualiser en soi-même la présence de ce Témoin de Dieu. L'Imâm est alors l'âme de l'âme, la « Face » (*wajh*) impérissable de chaque être qui le connaît. Dire : « Celui qui se connaît soi-même (*nafs*, son âme) connaît son Seigneur », et dire : « Celui qui connaît son Imâm connaît son Seigneur », c'est dire la même chose. Et ce n'est pas dépasser, rendre superflues la religion prophétique et l'imâmologie, mais les accomplir. Rien, semble-t-il, ne peut mieux montrer que le commentaire des textes des Imâms par Mollâ Ṣadrâ, à quoi tend en sa profondeur la pensée shî'ite, et ce qui fait l'essence de la spiritualité du shî'isme.

II. La conférence de la seconde heure a été consacrée à l'étude d'une partie de la très longue introduction que Ḥaydar Âmolî (viii<sup>e</sup>/xiv<sup>e</sup> siècle) a mise en tête de son commentaire des *Foṣûṣ al-Hikam* d'Ibn 'Arabî (le commentaire intitulé *Naṣṣ al-noṣûṣ*, étudié d'après le manuscrit d'Istanbul, Carullah 1470, qui fournit un excellent texte ; le texte du manuscrit de Téhéran, Majlis suppl. 19, n'est en fait constitué que d'*excerpta*). Le thème, qui recroisait ceux de la conférence de la première heure, concerne la personne du « Sceau de la *walâyat* » (*Khâtîm al-walâyat*, *Khâtîm al-Awliyâ'*). En fait, la question avait été déjà étudiée l'an dernier d'après le livre III du *Jâmi' al-Asrâr* du même auteur. Cependant, dans son introduction au commentaire des *Foṣûṣ*, Ḥaydar Âmolî traite le thème avec beaucoup plus d'ampleur, fait appel à des textes beaucoup plus nombreux, si bien qu'il a paru nécessaire de reprendre à fond l'étude de la question. Aussi bien le thème de la *walâyat* est-il d'une importance décisive, puisque, s'il est fondamental pour le soufisme, c'est dans les textes des Imâms du shî'isme que le mot apparaît en premier lieu. L'idée domine tout le schéma de la hiéro-histoire prophétique : les sept grands prophètes ayant eu chacun leurs douze Imâms successifs, les nombres sept et douze rythment à son tour la structure des hiérarchies ésotériques pendant tout le cycle de la *walâyat* (il y aura à comparer avec le schéma ismaélien). Quant au Sceau de la *walâyat* générale, il est double : il y a le Sceau de la *walâyat* générale (laquelle a commencé avec Seth, comme « Imâm » héritier d'Adam), et il y a le Sceau de la *walâyat* particulière moḥammadienne. Pour Ibn 'Arabî, le premier est manifesté en la personne de Jésus ; le second, si l'on prend à la

lettre certain songe visionnaire (comme l'a fait Dâwûd Qaysarî), ne serait autre qu'Ibn 'Arabî lui-même. Pour la gnose shî'ite, l'Imâmât étant le Sceau de la *walâyat*, puisqu'il est l'aspect *bâlin* (ésotérique) de la *Ḥaqīqat moḥammadiya*, le premier ne peut être que le 1<sup>er</sup> Imâm, le second étant le XII<sup>e</sup> Imâm, l'Imâm présentement caché, identifié avec le Mahdî à venir et avec le Paraclet. Cependant, tout un problème se trouve posé du fait que les disciples d'Ibn 'Arabî ne l'ont pas tous suivi sur ce point. C'est leur témoignage que Ḥaydar Âmolî invoque contre la dislocation dont la thèse d'Ibn 'Arabî menace le schéma de la prophétologie. C'est ainsi que Mo'ayyad Khojandî, un des premiers commentateurs shî'ites des *Foşûş*, élève de Şadroddîn Qonawî, qui était l'élève et le beau-fils d'Ibn 'Arabî, identifie expressément (dans le commentaire encore inédit du chapitre sur Seth) le sceau des *Awliyâ* avec 'Alî ibn Abî Ṭâlib comme étant l'« Adam des *Awliyâ* ». De même, 'Abdorrazzâq Kâshânî identifie le Sceau de la *walâyat* moḥammadienne avec le Mahdî et XII<sup>e</sup> Imâm. Il y aurait donc lieu de mener toute une enquête à l'intérieur de l'école d'Ibn 'Arabî pour comparer les positions respectivement adoptées sur ce point essentiel, par les nombreux commentateurs des *Foşûş*.

Ḥaydar Âmolî termine cette partie de son introduction par le récit de trois songes visionnaires personnels. Dans le dernier en date (755/1354), les noms des « Quatorze Très-Purs » lui apparaissent (dans la région nord du ciel de Baghdâd) inscrits en lettres d'or rouge dans des cercles de *lapis lazuli*, et disposés en une figure qui rappelle celle d'un *mandala*. Comme il avait été beaucoup question, tout au long de notre texte, du *Khâtîm al-Awliyâ*, nous avons abordé pour finir, un texte appartenant au groupe des documents les plus étranges de la littérature shî'ite, à savoir ceux qui concernent un certain nombre de personnages à qui il fut permis de voir l'Imâm pendant le temps présent de la Grande Occultation (*al-Ghaybat al-kobrâ*). Il s'agit ici du récit d'un voyage à « l'île Verte située dans la Mer Blanche », accompli par un Iranien du Mazandéran, Zaynoddin 'Alî ibn Fâzil Mazanderânî. Les circonstances sont décrites de façon très précise ; le récit dûment daté (699/1299-1300) a été enregistré par Majlisî ; il pose évidemment des questions aussi nombreuses que variées.

Plusieurs auditeurs ont participé activement aux travaux des conférences. Nous avons profité de la présence du D<sup>r</sup> Javâd NOURBAKHSH, qui cumule la double qualité de médecin-psychologue, chef de clinique à l'Université de Téhéran, et de shaykh d'une *ṭarīqat* soufie, pour lui demander d'exposer quelques

aspects essentiels du soufisme iranien actuel. D'autre part, M. Karîm MODJTEHEDY, élève titulaire de la Section, a exposé l'état actuel de ses recherches concernant Afzaloddîn KÂSHÂNÎ (VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> s.), éminent penseur qui fut l'élève de Naşîroddîn Ṭûsî, et sur l'œuvre duquel M. Modjtehedy prépare une thèse de doctorat de troisième cycle.

En septembre-décembre 1962, le Directeur d'études a rempli sa mission annuelle de direction du Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien ; il y a donné une conférence sur Mollâ Şadrâ Shîrâzî, à l'occasion du IV<sup>e</sup> centenaire de la naissance de ce penseur, et, comme les années précédentes, a donné un cours de philosophie islamique à la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran. Au mois de mars 1963, sur l'invitation du Centre international d'Histoire des religions, il a donné deux conférences à l'Université de Strasbourg.

Nombre d'inscrits : 23.

Diplômé de la section : M. Osman YAHYA.

Élèves titulaires : M<sup>me</sup> F. GASTAMBIDE, M. Mounir HAFEZ, M<sup>mes</sup> S. MAUPIED, P. MINET, M. Karim MODJTEHEDY, M<sup>me</sup> O. YAHYA.

Auditeurs réguliers : M<sup>lle</sup> R. BILLETER, M. Amîr CHAFAZAND, M<sup>mes</sup> A. CHEVRILLON, S. HANNEDOUCHE, MM. Nasser KEYPOUR, Iradj MOJALLAL, M<sup>me</sup> S. MOUSSAY, MM. Javâd NOURBAKHSH, M. ROUHOLAMINI, Daryoush SAFVATE.

#### PUBLICATIONS DU DIRECTEUR D'ÉTUDES

*De la philosophie prophétique en Islam shî'ite* (in *Eranos-Jahrbuch XXXI*). Zürich, Rhein-Verlag, 1963. In-8°, 70 pages.

*La place de Mollâ Şadrâ Shîrâzî* (ob. 1050/1640) *dans la philosophie iranienne* (in *Studia Islamica XVIII*, 1963). In-8°, 32 pages.

*Haydar Âmolî* (VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle) *théologien shî'ite du soufisme* (in *Mélanges Henri Massé*, Université de Téhéran, 1963). In-8°, 28 pages.

*Über die philosophische Situation der shî'tischen Religion* (übersetzt von Hermann Landolt, in revue *Antaios* 1963, IV). In-8°, 24 pages.



*Discours : A la mémoire de Louis Massignon (in Hommage à Louis Massignon, Extrait de la Revue de la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran, X<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 3). In-8<sup>o</sup>, 9 pages.*

---

## XVII. RELIGIONS DE LA GRÈCE ANCIENNE

Directeur d'études : M. PIERRE DEVAMBEZ

### I. *Cultes et monuments funéraires.*

Le programme, qui s'était limité l'année précédente à l'étude des périodes pré-homérique et homérique, comportait en 1962-63 celle des époques archaïque et classique, du VII<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècles. Un des éléments les plus importants est la fusion et la coexistence d'idées et d'usages helléniques et d'apports orientaux. Nous avons d'abord examiné les représentations d'animaux et de monstres liés aux croyances funéraires : serpent, cheval, lion, sirène, sphinx. Nous nous sommes ensuite attachés à l'étude des piliers qui, placés sur les tombes attiques, sont surmontés d'un monstre protecteur et qui portent sur le fût l'image stéréotypée du défunt. Nous avons cherché les rapports entre ces piliers, qui, dès la dernière partie du VI<sup>e</sup> siècle, se réduisent aux minces plaques que sont les stèles, et les statues en ronde bosse du type du courros que l'on rencontre en grand nombre dans les nécropoles.

Passant à l'étude des vases, nous avons parlé des loutrophores et des lécythes, soulignant le fait que l'usage rituel des unes leur conserve une forme presque immuable, indifférente à la mode, et que la destination funéraire des autres impose à leur décor un caractère particulier.

L'invasion perse du début du V<sup>e</sup> siècle nous a paru infléchir les croyances funéraires en donnant au mort une présence à la fois plus sensible et moins maléfique dans le monde des vivants : c'est du moins ce que l'on peut déduire de l'examen des peintures des lécythes, et des stèles postérieures à 440.

Dans le cours du V<sup>e</sup> siècle, l'idée s'impose que les morts peuvent mener dans les Iles Bienheureuses une existence moins pénible que celle qu'imaginait Homère. Nous nous sommes longuement attardés à la description par Pausanias de la peinture de Polygnote illustrant l'évocation des morts par Ulysse.