

XVIII. — Islamisme et religions de l'Arabie

In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1965-1966. Tome 73. 1964. pp. 102-109.

Citer ce document / Cite this document :

Corbin Henry. XVIII. — Islamisme et religions de l'Arabie. In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1965-1966. Tome 73. 1964. pp. 102-109.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ephe_0000-0002_1964_num_77_73_18209

Comment le philosophe juif Moïse de Narbonne, commentateur d'Ibn Ṭufayl, comprenait-il les paroles extatiques (*ṣaḷāḥāl*) des soufis, *Actas del Primer Congreso de Estudios Arabes-Islámicos*, 129-135, Madrid 1964.

Fir'awn, Encyclopédie de l'Islam, II, 938-939.

Le rôle et la signification de l'ascétisme dans la religion juive, *Archives de Sociologie des Religions*, n° 18, juillet-décembre, 1964, pp. 35-43.

Quelques aspects de la philosophie juive d'Espagne au xiv^e siècle, *Estudios Lulianos*, VIII, 1-2, 1964, 41-53.

XVIII. ISLAMISME ET RELIGIONS DE L'ARABIE

Directeur d'études : M. HENRY CORBIN

I. Poursuivant un ensemble de recherches sur les sources de la pensée shī'ite et l'élaboration qui en a été assurée par les shī'ites eux-mêmes, on a abordé cette année, pendant les conférences de la première heure, un ouvrage capital d'Ibn Bâbûyeh de Qomm, plus couramment désigné sous son surnom de Shaykh Ṣadûq. La date de sa naissance reste imprécisée. Comme *terminus ante quem* il y a la mort de son père en 329/940, date qui est également celle à laquelle commence la « Grande Occultation » du XII^e Imâm, et Shaykh Ṣadûq est une des grandes figures pour la période de la théologie shī'ite qui s'étend depuis cette date jusqu'à Naṣîroddîn Ṭûsî. En 355/956 on le trouve à Bagdad, où il est entouré de disciples (des élèves célèbres comme Shaykh Mofîd, Ibn Shâdhân, etc.). Il est mort à Ray (en 381/992), où il est enseveli près du sanctuaire (Shâh 'Abdol-'Azîm), à une douzaine de kilomètres de l'actuel Téhéran ; sa tombe est visitée par les pèlerins. Ce fut un écrivain prolifique, mais seule une partie de ses œuvres a survécu. Presque toutes ont été éditées ou rééditées récemment en Iran. Parmi elles le *Kilâb al-Tawhîd*, auquel on s'est attaché cette année (lith. Téhéran 1321/1903 ; une trad. persane paraphrasée a été publiée, il y a quelques années, mais il n'y a pas encore d'édition critique). L'ouvrage est distribué en soixante-cinq chapitres ; c'est une Somme formée essentiellement par les *ḥadîth* des Imâms du

shî'isme, et qui est à la base de tout traité *De Deo*. De même que le *Kaḥfī* de *Kolaynī* a été l'objet du commentaire monumental de Mollâ Şadrâ Shîrâzî, dont nous avons étudié quelques parties ces dernières années, le *Tawḥîd* de Shaykh Şadûq a été orchestré en une Somme théologique imposante et encore inédite, par un éminent penseur de l'époque safavide, Qâzî Sa'id Qommî. De commentaire en commentaire amplifiant la présence spirituelle de ses Imâms, la pensée shî'ite constitue elle-même sa propre histoire comme celle de cette présence. Moḥ.Sa'id ibn Moḥ.Mofîd était né en la ville sainte de Qomm en 1049/1639, et est surtout connu sous son surnom de Qâzî Sa'id Qommî, que lui valurent certaines fonctions à lui confiées par Shâh 'Abbâs II (régnant de 1642 à 1667). Pour le distinguer de son frère aîné, lui-même philosophe, on lui donna encore un autre surnom en persan, celui de *ḥakîm-e kûčak*, quelque chose comme *Philosophus junior*. Outre une excellente formation médicale reçue par ailleurs, il dut à des maîtres comme Moḥsen Fayż (élève et gendre de Mollâ Şadrâ) et Mollâ Rajab 'Alî Tabrîzî (ob. 1080/1669) le développement de sa vocation profonde qui le portait à la philosophie mystique (*ta'wîl*, *'irfân*, *ḥikmat*). Il passa la plus grande partie de sa vie à Qomm où il enseignait, et où il mourut en 1103/1691-1692. Sa bibliographie comprend une quinzaine de titres, dont certains réfèrent à des œuvres d'une étendue considérable. Seules quelques-unes ont été éditées. Son nom comme ceux de ses maîtres sont restés à peu près inconnus jusqu'ici en Occident.

L'œuvre considérable qu'il construisit sur le *Tawḥîd* de Shaykh Şadûq semble être restée inachevée ; elle aurait dû comprendre quatre volumes et, avec beaucoup d'autres, elle est restée inédite. Les manuscrits des deux premières parties ne sont pas très rares en Iran ; ceux de la troisième le sont beaucoup plus ; on entend parler quelquefois de la quatrième, mais jusqu'ici on n'en a retrouvé aucun manuscrit. Nos recherches ont utilisé un bon manuscrit pour les deux premières parties (celui de la première partie a été copié à la demande même de Qâzî Sa'id Qommî, à Ispahan, pendant un séjour qu'il faisait dans cette ville, et porte, outre quelques annotations marginales, sa marque de collation finale, signée et datée de Rajab 1093/juillet 1682) ; pour la troisième, les photocopies d'un manuscrit de l'Université de Téhéran. L'ensemble comprend environ mille feuillets (deux mille pages) de texte arabe très dense. Pratiquement nous avons dû nous limiter cette année à l'étude de deux *ḥadîth* d'une longueur exceptionnelle.

a) Le premier est un sermon (*khoṭba*) du VIII^e Imâm, 'Alî Reżâ (ob. 203/818), prononcé à Merv à la demande du khalife Ma'mûn et devant sa cour (*Tawhîd*, chap. II, 2^e *ḥadîth* ; le texte en reparaît comme finale du chap. XI du grand ouvrage que Şadûq a consacré d'autre part au VIII^e Imâm, '*Oyûn akhbâr al-Imâm al-Reżâ*). C'est un texte d'une éloquence très concise, dont souvent les intentions ne s'éclairent que grâce au commentaire disposant d'une longue tradition, et qui indique en détail à la théologie shî'ite les exigences de la *via negationis* radicale (*tanzîh*), l'impossibilité de rapporter à Dieu des attributs, tant positifs que négatifs. Qâzî Sa'îd est d'autant plus à l'aise pour commenter ce sermon long et difficile, qu'il est lui-même disciple de Rajab 'Alî Tabrîzî (un disciple si fidèle que l'on a attribué parfois à son propre maître son traité en persan, *Kalîd-e Behesht*, la « Clef du paradis », où il expose sa métaphysique de l'être, comme l'a rappelé S. Moḥ. Meshkât dans son édition donnée, il y a une trentaine d'années, à Téhéran). Or l'école de Rajab 'Alî Tabrîzî se distingue entre tous ses contemporains par une ferme doctrine de l'équivocité de l'être ; elle admet, certes, l'unité et l'univocité de l'être (*waḥdat al-wojûd*) entre les univers spirituels primordiaux ('*âlam al-Amr*) et le monde créaturel ('*âlam al-khalq*), mais elle en écarte définitivement le Principe créateur lui-même qui reste imprédicable (elle est en affinité sur ce point avec la métaphysique ismaélienne et avec la théosophie de l'école shaykhie). D'où la position très ferme adoptée quant à l'extrême limite de la connaissance humaine de Dieu, quant à la signification des Noms et Attributs divins, quant à la signification précise du terme *ma'rîfat* tel que l'emploient les Imâm, et qui comporte toujours l'idée d'un engagement du cœur ('*aqd qalbî*). Corollairement, insistance sur les formes théophaniques (*mazâhir*), sur la théophanie primordiale comme *Haqîqat moḥammadiya* (Réalité mohammadienne primordiale), sur *Nafas al-Raḥmân* (le Respir du Miséricordieux) comme « lieu des lieux ». En sa transcendance absolue à l'espace et au temps, le Principe divin est aussi bien séparé (*mojarrad*) des univers spirituels accessibles à l'homme. Ces derniers comportent en effet déjà une certaine spatialité et une certaine temporalité. D'où, chez Qâzî Sa'îd, la doctrine d'une triple forme de temporalité : temps obscur ou dense (*zamân kathîf*), temps subtil (*z. laṭîf*), temps absolument subtil (*z. alṭaf*), correspondant respectivement aux trois catégories d'univers : univers sensible, univers imaginal ('*âlam al-mithâl*), univers intelligible. Ces catégories font penser aux différenciations du temps chez Proclus ou dans la cosmogonie de l'ancien

Iran (on en retrouve les traces chez Nâşer-e Khosraw) ; elles font penser aussi aux aspects du temps psychique et du temps extérieur chez Semnânî. Cependant la schématisation et ses fins sont autres chez Qâzî Sa'îd Qommî. La catégorie de la relation passe par une critique radicale. Les relations valent par rapport à nous ; elles se produisent par rapport aux « Verbes divins actifs » qui sont non pas les créateurs mais les ministres des Noms divins, et en ménageant l'épiphanie (*zohûr*) dans les êtres. Sous cet aspect, les êtres nouvellement manifestés sont causes de la corrélation dont ils sont l'un des termes ; ils ne le sont pas par rapport à ce qui étant soi-même cause du causé, est *eo ipso* cause de la relation.

b) Le second *ḥadîth* étudié cette année présentait également une longueur exceptionnelle (*Tawhîd*, chap. II, 35^e *ḥadîth*, dont le texte reparait comme 68^e *ḥadîth* dans le *Kitâb şifât al-shî'a* de Şadrûq, publié récemment avec traduction persane à Téhéran). Le *ḥadîth* se présente comme un entretien entre le X^e Imâm, 'Alî Naqî (ob. 254/868), et un disciple familier venu retrouver l'Imâm à Samarra, dans le camp où le gouverneur abbasside le retenait captif. Le disciple veut avoir la certitude que sur chacun des articles de la foi qu'il professe, il a l'approbation de l'Imâm, si bien que l'ensemble du *ḥadîth* forme à lui seul un symbole de foi shî'ite complet. Il n'a été possible évidemment de s'arrêter cette année que sur un petit nombre de ces articles de foi : en premier lieu, sur ce qui concerne la prophétologie et l'imâmologie, les rapports de la mission prophétique et de l'Imâmât, la notion fondamentale de *walâyat*. Tout ce que l'on peut lire chez Qâzî Sa'îd Qommî s'accorde avec Ḥaydar Amolî, Mollâ Şadrâ, dans leurs propres commentaires des *ḥadîth* des Imâm. On est frappé par l'insistance qu'apporte Qâzî Sa'îd à souligner que Moḥammad avait choisi d'être non pas un « prophète roi » mais un « prophète serviteur », et qu'il ne pouvait transmettre ce qu'il avait refusé pour lui-même ; que, par conséquent, ce qu'il transmet à l'Imâm est non pas une royauté extérieure (*sallânat zâhira*), un khalifat politique, mais une royauté spirituelle (*sallânat ma'nawîya*). Ces choses ont été soulignées en pleine période safavide ; il n'y a donc pas à les « expliquer » par un repli de la conscience prenant refuge, devant l'adversité des temps, dans le monde intérieur et les espérances eschatologiques. En second lieu, concernant cette eschatologie, on a relevé chez Qâzî Sa'îd, dans son explication du sens qu'il convient de donner à « l'interrogation dans la tombe », une doctrine du *mundus imaginalis* (*'âlam al-mithâl*)

et du corps subtil ou *imaginal* (*jism mithâlî*) en parfait accord avec la manière dont Mollâ Sadrâ ou l'école shaykhie ont compris les *hadîth* des Imâms.

Finalement la profession de foi du disciple et les explications de l'Imâm s'achèvent sur un rappel des cinq pratiques religieuses fondamentales de l'Islam. Ce rappel a conduit Qâzî Sa'îd à écrire en commentaire un véritable traité (il a même été édité séparément, il y a quelques années à Téhéran, par M. Moḥ. Bâqer Sabzavârî). Parce que d'autre part, en imâmologie, notre auteur avait montré que les douze Imâms, leurs douze personnes de lumière (*bashar nûrî*), typifient les douze rapports fonctionnels essentiels à la structure de la forme cubique qui est celle du « Trône stabilisé sur l'Eau » (l'Intelligence comme lumière, « centre qui entoure » ses propres cognoscibles), nous avons été amenés à insister sur la partie du traité consacrée aux *Asrâr al-ḥajj* (les sens ésotériques du Pèlerinage). La *Ka'ba*, avec sa structure cubique, a ses homologues, ou ses archétypes, dans les univers spirituels qui précèdent et dominent notre univers matériel sensible (*jabarût, malakût, 'âlam al-mithâl*), chaque fois, bien entendu, selon les modalités propres à chacun de ces univers. De très beaux *hadîth* des Imâms (motif de la Tente céleste, motif du Nuage blanc) suggèrent comment le plan de la *Ka'ba* terrestre est l'imitation, l'« histoire » (la *ḥikâyat*) des Temples célestes, et comment le secret caché dans la Pierre Noire (motif de la Perle, qui n'est pas sans consonance avec le « Chant de la Perle » des Actes de Thomas) est lié au drame d'Adam. Tout le rituel du Pèlerinage s'accomplit dès lors comme une initiation mystique : d'acte en acte répétant ce qu'accomplit Adam sur les indications de l'Ange Gabriel, le pèlerin produit en lui-même comme une restauration virtuelle de l'état paradisiaque.

II. Les conférences de la seconde heure, consacrées cette année à l'herméneutique spirituelle du Qorân à Ispahan, au xvii^e siècle, étaient dans la nécessité de faire un choix rigoureux. Renonçant à d'autres œuvres majeures, telles que le grand *Tafsîr* de Qoṭboddîn Ashkevarî, élève de Mîr Dâmâd, on s'est attaché à un ouvrage qui a le mérite de définir au mieux et méthodiquement la perspective et les règles de l'herméneutique shî'ite : le *Tafsîr Mir'ât al-Anwâr wa Mishkât al-Asrâr* d'Abû'l-Ḥasan Sharîf 'Amilî Ispahânî. C'est un de ces ouvrages qui s'imposent par excellence à toute recherche soucieuse d'atteindre ce que nos auteurs, ce que les croyants shî'ites lisent et comprennent, eux, lorsqu'ils lisent et méditent le Qorân ; donc, plutôt que d'y substituer des explications auxquelles ils

n'auraient jamais pensé, commencer par saisir le *fait* religieux initial qui est dans leur foi en acte. L'auteur du *Tafsîr* appartenait à une famille de Sayyeds iranisée, originaire de la montagne de 'Amil. Il était né à Ispahan (impossible de préciser l'année) où son père était établi, et où il passa lui-même une grande partie de sa vie, avant d'aller s'établir à Najaf, où il mourut en 1138/1726. Il fut l'élève du grand théologien Moḥ.-Bâqer Majlisî (son oncle maternel était même le gendre de celui-ci), de Ni'mtollâh Jazâ'erî, et avait suivi également, comme Qâzî Sa'id Qommî, les leçons de Moḥsen Fayz. Outre son grand *Tafsîr*, il aurait écrit un grand ouvrage sur l'Imâmat (ne comportant pas moins de soixante-mille lignes), dont malheureusement nous ne connaissons aucun manuscrit.

Quant au *Tafsîr*, le projet en était colossal : montrer le sens spirituel, intérieur, ésotérique (*bâṭin*) de chaque verset du Qorân, en rassemblant autour de chacun tous les *ḥadîth* et *akhbâr* des Imâms relatifs à ce verset. L'entreprise excédait les limites d'une vie humaine (nous en connaissons un autre exemple : l'entreprise exhaustive de Shaykh Ḥosayn Yazdî, aboutissant à huit volumes manuscrits in-folio, conservés à Kermân, mais ne dépassant pas la fin de la 2^e sourate, c'est-à-dire un dixième du Qorân). Le plus étrange est que, soit impudence de copiste soit négligence d'imprimeur, l'ouvrage fut lithographié à Téhéran, il y aura bientôt un siècle (1295/1878), sous un autre nom. Il fallut la vigilance bibliographique de Mirzâ Ḥosayn Nûrî Ṭabarsî pour rétablir la vérité, et l'ouvrage a été réédité récemment à Téhéran (1375/1955) sous le nom de son véritable auteur. Mais la tradition s'est conservée de le considérer comme une introduction à un autre grand *Tafsîr* dû à l'un de ses contemporains, le *Tafsîr al-Borhân* de Sayyed Hâshim Baḥrânî (décédé entre 1107/1695 et 1109/1697, la première date étant en même temps celle de l'année où Abû'l-Ḥasan Sharîf recevait son *ijâzat* licence de Majlisî). Or, il semble bien que notre auteur n'ait pas connu le projet de son aîné, tout pareil au sien, quoique réalisé pour l'ensemble du Qorân sous des dimensions plus limitées (3 volumes in-folio dans l'édition récente). On ne peut se défendre de la pensée que, si tous ces chercheurs avaient conjugué leurs efforts, au lieu de tout recommencer chaque fois, l'entreprise aurait fini par aboutir.

En fait le manuscrit qui subsiste de l'œuvre d'Abû'l-Ḥasan Sharîf ne nous a transmis qu'une triple *Moqaddama*, quelque chose comme les « Prolégomènes I-III à toute herméneutique shî'ite du Qorân » (dont la réédition forme un vol. in-folio de 362 pages). C'est un monument de *ta'wîl* systématique, où

l'auteur s'explique sur son dessein, sa méthode de travail, les fondements et les exigences de l'herméneutique shî'ite. Chaque partie comprend elle-même plusieurs *maqâla*. Les « Prolégomènes III » contiennent une sorte de *Clavis hermeneutica*, groupant déjà autour de quelque mille trois cents mots-typiques du Qorân un minimum d'indications provenant des *hadîth* des Imâms. On peut ainsi se faire une idée de ce qu'eût été l'œuvre entièrement réalisée. Le principe général qui l'inspire, énoncé déjà à plusieurs reprises par les V^e et VI^e Imâms, est que, si le sens des versets qorâaniques s'épuisait dans le sens extérieur relatif aux personnes ou aux circonstances à propos desquelles ces versets furent révélés, et qui sont toutes maintenant disparues, il y a longtemps que le Qorân tout entier serait mort. Nous n'avons pu insister que sur la I^{re} *Moqaddama* qui a été entièrement traduite. Le propos général annoncé dans le titre, en est la mise en évidence, par les textes mêmes des Imâms, que tout l'ésotérique (*bâṭin*) du Qorân concerne tout ce qui touche à la notion de la *walâyat* et de l'Imâmât, de même que son exotérique (*ẓâhir*) concerne tout ce qui touche à la question du *tawḥîd* et à la question de la mission et du message prophétiques (*nobowwat* et *risâlat*). L'ensemble de l'ouvrage est donc organisé autour de la notion centrale du shî'isme, la notion de *walâyat* (mise en équivalence avec *maḥabbat*, persan *dûstî*). Par tous les textes mis ainsi en œuvre, le shî'isme se fait entendre essentiellement comme une religion d'amour sprituel, à tel point, les textes y insistent, qu'en l'absence de cette dévotion d'amour, il ne saurait être question de la validité d'aucune œuvre pieuse, ni même de satisfaire aux obligations de la *sharī'at*. Or, tout cela est dit sans qu'il soit même question de soufisme ; c'est un élève de Majlisî qui parle, ou bien laisse la parole aux *hadîth* des Imâms dont il a une connaissance extraordinairement approfondie. Cette constatation aura une grande importance pour le prolongement de ces recherches.

Pendant le trimestre d'automne 1964, le Directeur d'études a, comme les années précédentes, rempli une mission de direction du Département d'Iranologie près l'Institut franco-iranien de Téhéran, et donné un cours de philosophie islamique à la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran ; ce cours est d'année en année l'occasion de reprendre les recherches poursuivies à la Section.

Nombre d'inscrits : 30.

Élève diplômé : M. Osman YAHIA.

Élèves titulaires : M^{me} A. CHEVRILLON, M. Habîb FEKI, M. Robert GALMARD, M^{mes} S. MAUPIED, P. MINET, O. YAHIA.

Auditeurs assidus : MM. Parvîz BASSIRI-SABET, Gilbert BIL-
LIEMAZ, Pierre BOUQUET, Constantin HARISYADI, M^{me} H. HECK-
MANN, MM. Kamil HOSSEÏN, KARIM-POUR, M^{mes} A. LAFRENIÈRE,
S. MOUSSAY, MM. Moh. SADRI-KHORASSANI, Charles SALIVET
DE FOUCHÉCOUR, Daryoush SHAYEGAN.

PUBLICATIONS DU DIRECTEUR D'ÉTUDES

De la situation philosophique du shî'isme (revue *Le Monde non-chrétien*, n° 70, avril-juin 1964, pages 61 à 85).

Huitième centenaire d'Alamût (in *Mercure de France*, février 1965, pages 285 à 304).

« *Mundus imaginalis* » ou *L'imaginaire et l'imaginal* (in *Cahiers internationaux du symbolisme*, n° 6, 1964, pages 3 à 26).

Herméneutique spirituelle comparée (I. Swedenborg. II. Gnose ismaélienne) (in *Eranos-Jahrbuch* XXXIII, Zürich 1965, 106 pages).

XIX. RELIGIONS DE LA GRÈCE ANCIENNE

Directeur d'études : M. PIERRE DEVAMBEZ

Nous avons étudié alternativement :

1° La valeur religieuse des masques et protomés.

2° Certaines divinités allégoriques.

Pour l'étude des masques nous sommes partis de documents conservés au Louvre ou dans d'autres musées et qui montrent, parfois en des places non visibles au premier abord, des têtes humaines vues de profil. La place même où elles se trouvaient semblait indiquer qu'il s'agissait non d'un décor mais d'une représentation de caractère magique ou religieux. Cherchant des antécédents nous avons examiné des représentations du II^e millé-