Persee

Henry Corbin
Osman Yahia

Islamisme et religions de l'Arabie

In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1970-1971. Tome 78. 1969. pp. 220-235.

Citer ce document / Cite this document :

Corbin Henry, Yahia Osman. Islamisme et religions de l'Arabie. In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1970-1971. Tome 78. 1969. pp. 220-235.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ephe_0000-0002_1969_num_82_78_16600

BY: $ = creative commons

ISLAMISME ET RELIGIONS DE L'ARABIE

Directeur d'études : M. HENRY CORBIN

I. Pendant les conférences de la première heure, l'on a abordé l'œuvre considérable de l'un des plus brillants penseurs et spirituels imâmites du XIXe siècle : Sayyed *Ja'far* ibn Abî Isḥaq 'Alawî Mûsawî Dârâbî Borûjardî *Kashfî*, longue énumération nous informant que notre auteur était un Sayyed de la lignée du VIIe Imâm (Mûsâ al-Kâẓim), né à Dârâbgard dans le Fârs (Perside), ayant vécu à demeure à Borûjard, tandis que ses dons pour la théosophie mystique lui ont mérité le surnom de *Kashfî*. Sa vie est semblable à celle de tous ses confrères, partagée entre la prédication, l'enseignement et les livres. Nous savons qu'entre les deux grandes écoles de la théologie shî'ite à l'époque, celle des *Oṣûlîyûn* et celle des *Akhbârîyûn*, il s'était rallié à la première. Il mourut en 1267/1850-51, laissant une œuvre qui reste tout entière à étudier, et qui est récapitulée sous une douzaine de titres (cf. *Rayḥânat al-adab* III, p. 366, nº 568). Cette œuvre nous apparaît comme éminemment représentative des préoccupations des philosophes-théosophes (*'orafâ'*) de la Perse qadjare. On y situe au mieux les problèmes qui étaient à l'ordre du jour chez les penseurs iraniens de la première moitié du XIXe siècle, et toute tentative d'écrire l'histoire de cette époque sans connaître ces problèmes, se condamnerait à rester à l'extérieur des choses. Sayyed Ja'far Kashfî se caractérise, en outre, par l'aptitude à organiser les thèmes traditionnels en un système rigoureux et original, aptitude dont ne sont pas toujours aussi bien pourvus tous ses confrères. Il écrivit autant en persan qu'en arabe. La principale de ses œuvres en arabe est intitulé *Sanâ barq* (Éclat d'éclair, allusion au verset qorânique 24 : 43). C'est le commentaire d'une célèbre prière shî'ite, et un chef-d'œuvre de *'irfân* (théosophie mystique), encore inédit avec une huitaine d'autres en arabe, dont nous possédons heureusement des photocopies. Quant à ses principales compositions en persan, ce sont : 1º La *Ijâbat al-mozṭarrîn fî oṣûl al-Dîn* (Réponse aux désespérés concernant les principes et sources de la Religion), ouvrage fort bien composé, dont la première lithographie (produite en Inde, en 1867), forme un vol. in-8º de 374 pages ; 2º *Barq o Sharq* (l'Éclair

et l'Orient, ou selon une variante : *Sharq o Gharb,* l'Orient et l'Occident); c'est un commentaire théosophique et mystique, encore inédit, d'un certain nombre de *ḥadîth;* 3° Enfin son œuvre majeure intitulée *Toḥfat al-molûk* (Présent aux rois), composée à la demande d'un prince qadjar, fils de Fatḥ-'Alî-Shâh, le Shâh-zâdeh Moḥammad-Taqî Mîrzâ.

Cet important ouvrage, lithographié pour la première fois en Iran en 1276/1859-60, forme un vol. in-folio de 263 page.. Il comprend deux parties. La première est ordonnée en trois livres traitant respectivement : 1° De l'essence de l'Intelligence (*'Aql, Noûs*), la première hypostase, identifiée avec le *Rûḥ Moḥammadî,* l'Esprit-saint mohammadique. 2° Des épiphanies (*maẓâhir*) de l'Intelligence, et de ses rapports et points d'attache avec les êtres. 3° Des vestiges, effets, vertus et marques de l'Intelligence. La seconde partie est une vaste systématisation encyclopédique de la philosophie (*ḥikmat*) spéculative et de la philosophie pratique. L'ouvrage forme ainsi une véritable Somme dont la rédaction en persan est d'autant plus significative. Nous avons pu, au cours de l'année, traduire et étudier un certain nombre de pages essentielles des Livres I et II.

L'ensemble du système s'appuie sur les textes shî'ites traditionnels concernant l'Intelligence, avant tout sur les *ḥadîth* I et XIV du « Livre de l'Intelligence » (*Kitâb al-'Aql*) des *Oṣul mina 'l-Kâfî* de Kolaynî, lequel développe le thème des deux impératifs successivement notifiés à l'Intelligence : 1° Impératif qui lui enjoint de se *détourner* de son Principe pour se tourner vers les créatures, « descendre dans le monde »; de ce mouvement éclot la Face exotérique (*ẓâhir*) de l'Intelligence, correspondant à la mission prophétique (*nobowwat*) et au *tanzîl;* 2° Un second impératif lui enjoint de se *retourner* vers son Principe; ce mouvement de conversion « reploie » la face exotérique de l'Intelligence sur sa face ésotérique, laquelle correspond à la *walâyat* ou Imâmât et au *ta'wîl.* Ja'far Kashfî admet le postulat de la théologie apophatique commun aux penseurs shî'ites, tout en l'illustrant de façon très personnelle. Il pose en principe que, si l'Essence divine est inconnaissable, c'est en raison de ce que la cognoscibilité de quelque réalité que ce soit, présuppose la manifestation et la cognoscibilité de son contraire. Or, l'Essence divine n'a ni semblable ni contraire. La cognoscibilité de ce qu'elle a de connaissable relativement à l'intellect de l'homme, ne peut éclore qu'au niveau de la théophanie initiale, à savoir celle de l'Intelligence-Lumière

(*'Aql-Nûr*) qui est, comme telle, le *Rûḥ moḥammadî* ou la *Ḥaqîqat moḥammadîya*, la Réalité mohammadique éternelle. L'intervalle entre le Principe et cette première hypostase est marqué par le seul « temps imaginaire » (*zamân-e mawhûm*), intervalle entre la Solitude divine (« Dieu était et il n'y avait rien avec lui ») et la naissance éternelle de l'hypostase Intelligence (temps imaginaire, car « il en est encore maintenant comme il en était »). Ce concept de « temps imaginaire », permettant de conserver l'idée de création *ab aeterno* sans transgresser la limite entre l'incréé et le créaturel, a motivé d'amples discussions chez les philosophes iraniens de l'époque.

La manifestation de cette Intelligence-Lumière entraîne *eo ipso* la manifestation de son contraire : l'ombre, la ténèbre, l'Ignorance, l'ἀγνωσία (*Jahl*), non point que cette *agnôsia* soit l'ombre de l'Intelligence — car un être de lumière n'a pas d'ombre — mais il en va comme dans le cas du mur, par exemple, caché dans les ténèbres. L'ombre que fait le mur, ne se révèle qu'avec le lever du soleil, mais elle est bien l'ombre du mur, non pas l'ombre du soleil. Il n'y aura donc pas ici de néo-zervânisme à la manière de la gnose ismaélienne, où la Troisième Intelligence, l'Adam spirituel ou métaphysique, donne par son vertige simultanément naissance à une dimension de lumière et à une dimension de ténèbres, celle d'Iblîs. La pensée de Ja'far Kashfî est nourrie des grands prônes imâmiques, notamment de la célèbre *Khoṭbat al-taṭanjîya* (le « prône entre les deux golfes »), l'un des plus difficiles parmi les prônes gnostiques attribués au Ier Imâm, et que nous avons étudié en partie au cours des conférences de l'an dernier. L'épiphanie de l'Imâm, comme celle de l'Intelligence, est l'épiphanie de la Lumière qui révèle les ténèbres, précisément parce que les Ténèbres ne reçoivent pas cette lumière, sinon elles ne seraient plus les ténèbres. L'épiphanie de l'être révèle le non-être, fait qu'il y ait du non-être, de l'ombre, de la négativité. Qu'il y ait du non-être signifie non pas que le non-être n'est pas (ce qui reviendrait à dire qu'il n'y a pas de non-être), mais qu'il y a de la négativité, du contre-être, et seule l'épiphanie de l'être révèle ce contre-être qui ne reçoit pas l'être. C'est donc tout autre chose que de dire que l'être vient du non-être (la création *ex nihilo*) ou que le non-être se met à être, est fait *être*. Non pas, l'antagoniste de l'être, de la lumière, est négativité pure. Or, à cet Antagoniste s'adresse également le même double Impératif adressé à l'Intelligence, mais tout mouvement de *conversion* vers le Principe de la lumière lui est

impossible; il reste *aversion* éternelle, et c'est cela même la ténèbre, le non-être, l'inscience. A l'épopée de l'Intelligence s'oppose, terme pour terme, la contre-épopée de son antagoniste : à la descente de l'Intelligence dans les univers de lumière s'oppose la montée de l'abîme; à la remontée de l'Intelligence s'oppose la rechute dans l'abîme. Il est remarquable que Ja'far Kashfî produisit son vaste système à l'époque même où s'élaboraient en Occident les grands systèmes métaphysiques dont, bien entendu, il ne pouvait être informé.

L'affrontement de l'Intelligence et de son Antagoniste est ainsi le ressort de la dramaturgie cosmique. Le double impératif auquel satisfait l'Intelligence a pour conséquence d'abord la manifestation de sa Face exotérique qui est sa Face détournée de son Principe vers les créatures (*wajh-e idbârî*), ensuite la manifestation de sa Face ésotérique qui est sa Face tournée vers son Principe (*wajh-e iqbâlî*) et sur laquelle, lors du second impératif, se replie sa Face exotérique. En satisfaisant au premier impératif, l'Intelligence se « déverse » (*fayż*) sur le créaturel, et donne naissance aux univers de lumière typifiés par les figures du verset qorânique de la Lumière (24 : 35, l'Arbre béni, la Niche aux lumières, la lampe, le verre de la lampe qui est le *mundus imaginalis*), tandis que son Antagoniste, en se tournant vers les créatures, donne simultanément naissance aux contre-univers typifiés par les figures du verset des Ténèbres (24 : 40, la Mer abyssale, les ténèbres des flots, les flots recouvrant les flots, les sept terres). Ja'far Kashfî, pour illustrer cette dramaturgie métaphysique, a développé un art *diagrammatique* très personnel. Ces diagrammes métaphysiques font du beau manuscrit dont nous possédons les photocopies, un cas unique dans l'histoire du livre iranien; ils montrent le processus des deux univers descendant et montant à la rencontre l'un de l'autre, pour opérer leur mélange au niveau du monde de l'homme, entre les « fils de la Lumière » et les « fils des Ténèbres », *Abnâ-ye 'Aql* et *Abnâ-ye Jahl*. Le schéma est conforme aux trois temps de la cosmologie mazdéenne ou manichéenne : création (*bundahišn*, ici *khalq*), mélange (*gumečišn*, ici *khalṭ*), séparation finale (*vičarišn*, ici *farq*, *iftirâq*). Le monde de l'homme est le monde du mélange, le monde où se livre le combat et où s'accomplira la séparation, laquelle sera l'œuvre du XII^e^ Imâm, au temps de sa parousie, comme dans le zoroastrisme elle sera l'œuvre du dernier *Saoshyant*.

La métaphysique de Ja'far Kashfî est donc de celles qui illustrent au mieux la mise en œuvre des sources néoplatonicennes par les

motifs propres à la gnose shî'ite, tandis que la tonalité de l'ensemble est régie par une préoccupation contemporaine des origines mêmes de la pensée iranienne : l'affrontement de la Lumière et des Ténèbres auquel l'eschatologie donne seule son sens final. En outre, comme les deux Faces de l'Intelligence sont *eo ipso* celles de la *Ḥaqîqat moḥammadîya,* à savoir celles de la *nobowwat* et de la *walâyat* ou Imâmat, la métaphysique de Ja'far Kashfî, fidèle à la ligne de la théosophie shî'ite traditionnelle, rend inséparables l'une de l'autre cosmogonie et herméneutique, chacune représentant un aspect de l'autre. Mais ce que Ja'far Kashfî a souligné et mis en évidence de façon originale et personnelle, c'est une théosophie des Âges du monde. Le *temps* où l'Intelligence a la Face tournée vers les créatures, est l'Âge ou le temps de la mission des prophètes (*zamân-e nobowwat*), le temps de la Loi (*sharî'at*), de la lettre et de l'exotérique. Lorsque l'Intelligence opère sa *conversion* vers son Principe, commence l'Âge ou le temps de la *walâyat,* de la proximité divine, de la liberté intérieure, de l'ésotérique. Quand faut-il faire commencer cet Âge ou ce temps de la *walâyat*? En général, on le fait commencer avec la disparition du « Sceau des prophètes » et l'avènement du I^er^ Imâm. Pour Ja'far Kashfî il ne commence qu'avec la parousie du XII^e^ Imâm, l'Imâm présentement caché, et là-même se révèle le fait que ces « temps » ont une signification beaucoup moins chronologique qu'existentielle, car Ja'far Kashfî y insiste : dès le temps de la *nobowwat* postérieur au Sceau des prophètes, il y a des justes qui vivent le temps de la *walâyat,* et parce que ce temps est « leur » temps, ils sont d'ores et déjà les compagnons du XII^e^ Imâm. Nous avons relevé ailleurs comment cette théorie des Âges du monde régis successivement par la *nobowwat* et par la *walâyat* (temps de la *nobowwat* antérieur au Sceau des prophètes, temps de la *nobowwat* postérieur au Sceau des prophètes, temps final de la *walâyat*) pouvait être mise en parallèle avec les trois règnes de l'historiosophie instituée par Joachim de Flore. Nous ne pouvons dire plus ici sur cette riche et dense pensée où la métaphysique du shî'isme atteignit en Iran, au siècle dernier, un de ses sommets, peut-être sans s'en apercevoir.

II. Plusieurs auditeurs de nos conférences étant Ismaéliens, c'est avec plaisir que nous avons satisfait à leur demande en reprenant cette année l'étude des grands textes de la gnose ismaélienne. C'est ainsi que nous avons fait choix, pour les conférences de la

seconde heure, d'un texte arabe encore inédit parmi une multitude d'autres, mais dont nous avions la chance de posséder les photocopies de trois manuscrits, et dont nous pressentions l'importance pour la méthode de l'initiation spirituelle pratiquée par l'Ismaélisme. Il s'agit d'un petit livre (pouvant donner quelque 130 pages imprimées en format in-8°) intitulé *Kitâb al-'âlim wa'l-gholâm,* le « Livre du Sage et du disciple ». Il a été signalé par le regretté W. Ivanow (*Ismaili Literatur, a Bibliographical Survey,* p. 18, n° 10; malheureusement nous croyons ne devoir citer que pour mémoire la brève étude publiée par W. Ivanow dans ses *Studies in Early Persian Ismailism,* Bombay, 1955[2]). Le livre a été attribué tantôt à Manṣûr al-Yaman (Abû'l-Qâsim al-Ḥosayn b. al-Faraḥ ibn Ḥawshab al-Kûfî), le célèbre *dâ'î* ismaélien qui s'acquitta avec succès d'une mission de propagande à Aden en 266/879; tantôt à son petit-fils ou arrière petit-fils, Ja'far ibn Manṣûr al-Yaman, lequel écrivait vers 380/990, puisque, dans l'une de ses œuvres, il indique que cent-vingt ans se sont écoulés depuis la disparition du XII[e] Imâm des shî'ites duodécimains (260/874; Ivanow, p. 22, n° 23). Ces attributions restent douteuses; pour en décider, il faudrait au moins avoir approfondi les œuvres accessibles de l'un et l'autre auteur. En tout cas, nous avons certainement affaire à un texte de haute époque; peut-être porte-t-il des traces de la période qarmate, et il diffère sensiblement des textes classiques de la littérature ismaélienne fâtimide. Les grades de la hiérarchie ésotérique sont loin d'avoir la précision qu'ils ont dans cette dernière; la personne de l'Imâm, même au moment décisif, n'est qu'allusivement présente. L'ouvrage appartient au genre littéraire que l'on désigne comme roman spirituel, ou plus exactement roman initiatique. De ce point de vue, sa composition et son enseignement sont d'un intérêt inestimable. Disposant donc des photocopies de trois manuscrits, nous avons demandé à M. Habib Feki, diplômé de la section et qui se spécialise dans l'ismaélologie, d'en établir un texte critique. C'est sur la base de cette édition, qu'il y a bon espoir de pouvoir publier à Beyrouth, que nous avons conduit traduction et recherches au cours de l'année.

La rédaction de l'ouvrage est, d'un bout à l'autre, vivante et dramatique. Ce n'est pas un récit à la troisième personne, mais un perpétuel dialogue, au cours duquel chaque personnage révèle son caractère et ses préoccupations. Les *dramatis personae* sont au nombre de cinq : il y a le Sage (*al-'âlim*) dont la qualification

figure dans le titre de l'ouvrage; son rôle est de personnifier parfaitement le *dâ'î* ismaélien, et c'est pourquoi, sans doute, aucun nom propre ne lui est donné. Il y a le disciple, le néophyte, qui à son tour devient un maître, tout au long de la seconde partie du livre, là seulement où nous apprenons enfin quel est son nom personnel, Ṣâliḥ. Il y a le Shaykh dont il est parlé avec une suprême vénération et qui est le substitut de l'Imâm; il apparaît au sommet du livre, lors du rituel d'initiation. Il y a le père de Ṣâliḥ, qui est désigné comme le shaykh al-Bokhtorî. Il y a Abû Mâlik, le mollâ et conseiller des notables de la bourgade où vivent Ṣâliḥ et son père. Le récit est mis en route, au cours d'un entretien entre un groupe de disciples et leur maître, par l'évocation du personnage dont le rôle dominera toute la première partie du livre; le Sage, *al-'âlim*. Nous apprenons simplement que c'est un Persan (un « homme du Fârs ») dont longue et féconde fut l'expérience spirituelle. Telle qu'elle est caractérisée, celle-ci nous met d'emblée au cœur de l'ésotérisme ismaélien. Il est fait allusion à l'œuvre par excellence. dont le souci doit dominer toute la vie de l'adepte, et qui est la « résurrection des morts », laquelle s'entend de ceux qui sont spirituellement morts, parce que le sens vrai de la mort vise non pas l'*exitus* physique, mais la mort spirituelle.

Cette mort spirituelle c'est l'inconnaissance et l'inconscience, l'*agnosie* ou l'agnosticisme sous toutes ses formes. La résurrection, c'est s'éveiller de cette inconnaissance par l'éveil à l'ésotérisme (*bâṭin*), à l'invisible et au sens caché : tout ce qui est apparent, tout l'exotérique (*ẓâhir*), aussi bien des phénomènes de la Nature que de la lettre des révélations divines, tout comporte un *bâṭin*, le sens caché d'une réalité suprasensible. L'éveil du sommeil de la conscience exotérique est provoqué par le *ta'wîl*, l'herméneutique qui promeut toutes choses en symboles, mais dans toute la mesure et dans la seule mesure où ce *ta'wîl* opère *eo ipso* une nouvelle naissance, la naissance spirituelle. Celle-ci est l'œuvre de l'initiateur, du Sage, toujours désigné pour cette raison comme « père spirituel ». Sa vocation est aussi bien celle de tout initié ismaélien, car celui-ci doit avoir parfaitement conscience que la *silsilat*, la chaîne de la gnose en ce monde, venue jusqu'à lui de degré en degré depuis le plérôme suprême, ne peut pas s'arrêter à lui ni avec lui; il n'est pas le dernier maillon de la chaîne d'or. Son devoir, lorsqu'il a obtenu la gnose, est de chercher l'héritier légitime à qui il pourra en transmettre le dépôt. C'est ce que l'on peut appeler l'« éthique du dépôt confié » (*al-amâna*).

Ces deux leitmotivs, résurrection des morts et éthique du dépôt confié, non seulement sont le ressort dramatique du livre, mais ils en déterminent toute l'architecture. Le livre comporte en effet deux parties bien distinctes : la première, qui est le récit de la quête de la gnose, s'achève sur une scène d'initiation d'un extrême intérêt, dans l'état de nos connaissances des textes. Commence alors la seconde partie, au cours de laquelle le nouvel initié devient à son tour un maître en gnose, et transmet le précieux dépôt à ceux chez qui il en reconnaît l'aptitude. Ainsi, par lui et par tous ses semblables, l'*appel* (la *da'wat*, la « convocation » qui a commencé « dans le ciel ») se perpétuera sur terre jusqu'à l'apparition du dernier Imâm, l'Imâm de la résurrection (*Qâ'im al-qiyâmat*). Cette éthique du dépôt confié s'enracine dans un sentiment qui tient toute prête la réponse à l'objection que font les exotéristes de toujours, et que notre texte ne manque pas de formuler au moment opportun : si l'*appel* s'adresse en principe à tous, pourquoi les ésotéristes seraient-ils les détenteurs privilégiés de ce dépôt? La réponse du *'âlim* est directe : nous ne sommes pas des privilégiés par un droit personnel quelconque. Simplement, nous avons su garder intégralement le dépôt qui nous a été confié, tandis que les autres ont gaspillé le trésor et viennent ensuite pleurer misère près de nous. Le trésor gaspillé, c'est la Parole perdue, le contenu ésotérique des Révélations, celui dont il est dit qu'il est l'herbe verdoyante et qu'il a la douceur de l'eau de l'Euphrate, tandis que l'exotérique, ce sont les feuilles mortes ou l'écume, dont le goût a l'amertume des eaux marines.

D'où se comprend la pédagogie spirituelle de l'Ismaélisme que, d'un bout à l'autre, notre petit roman illustre de façon frappante. L'émissaire, le *dâ'î* ismaélien, n'est pas un missionnaire qui prêche sur la place publique, s'adressant indifféremment à une multitude inconnue de lui. Il lui faut pratiquer le discernement des esprits, éveiller chez l'interlocuteur le désir d'en savoir plus, et ne parler qu'en fonction de ce désir et de la compréhension qu'il témoigne. Sinon, il s'exposerait à livrer à l'indigne le dépôt qui lui a été confié. Rien de plus frappant, de ce point de vue, que la scène initiale. Le *dâ'î* arrive vers le soir dans une bourgade, trouve quelques habitants conversant ensemble dans un *tchây-knâneh* quelconque. Il s'approche discrètement, se mêle progressivement à la conversation, tient des propos ambigus mais fort édifiants qui émeuvent tout le monde, sans empêcher personne de rentrer chez soi tranquillement... sauf un seul, le plus jeune de tous,

qui veut en savoir davantage. S'ensuit alors une conversation ardente qui occupe toute la soirée, au terme de laquelle le jeune homme pose la question : « Y a-t-il pour moi un chemin vers la Vie? » C'est la question qu'il fallait poser et qui va entraîner une longue période d'initiation, marquée par les phases du dialogue qui remplit la première partie du livre.

Ces phases, il est impossible de les retracer ici, même à grands traits. Disons que l'initiation commence par les secrets de la cosmogonie. La Création initiale est une Lumière dont dérivent trois Verbes (Volition, Impératif intérieur, Impératif proféré). La loi du septenaire et la loi de la dodécade sont montrées à l'œuvre dans le macrocosme et dans le hiérocosmos (la confrérie ismaélienne), déterminant autant de structures symbolisant les unes avec les autres. C'est l'occasion de marquer, dès les débuts, la solidarité du symbole et du symbolisé, et partant l'indissociabilité de l'ésotérique et de l'exotérique. La religion ésotérique est l'Esprit de la vie (*Rûḥ al-ḥayyât*) et la Lumière de la vie, sans laquelle l'exotérique ne peut subsister, mais à son tour elle ne peut subsister sans celui-ci, parce que l'exotérique en est le « volume », le « corps » (*joththat*), l'indice permettant de la trouver. « L'exotérique est la connaissance de ce monde-ci, lequel n'est visible que par lui. L'ésotérique est la connaissance de l'*outremonde*, lequel n'est visible que par lui ». Ce sera en quelque sorte la charte de l'Ismaélisme, jusqu'à la réforme d'Alamût. S'ensuivent une foule de questions, traitées en un dialogue très serré entre le Sage et le disciple, jusqu'au moment où, ayant suffisamment compris, le disciple pose la question décisive qui permet au Sage de le conduire près du Shaykh qui est son propre « père spirituel »; nous comprenons que le Shaykh est ici le substitut de l'Imâm; il est désigné comme *al-ʿâlim al-akbar* (*Sapiens maximus*).

La scène d'initiation et d'agrégation à la *daʿwat*, à la confrérie ou « Convocation » ismaélienne, forme le sommet du livre. Beaucoup de choses se passent, il est vrai, derrière le rideau; on ne nous en parle qu'allusivement. Du moins entendons-nous un dialogue d'une grande beauté, dont la majeure partie constitue très probablement le texte d'un *rituel* observé régulièrement en pareil cas. Un trait ressort particulièrement : l'idée du Nom divin dont le nouvel initié est désormais le support, le responsable, en quelque sorte le chevalier (une idée que l'on retrouvera dans la théorie des Noms divins chez Ibn ʿArabî). Aprés un séjour prolongé auprès du Shaykh, le jeune homme, dont seulement maintenant

nous savons le nom (Ṣâliḥ, le juste, celui qui a l'aptitude), reprend le chemin de son pays en compagnie du *ʿâlim*, son initiateur. Il doit maintenant affronter son père, sans la permission duquel il avait pris la décision de sa longue absence. Après un début d'orage, tout se passe pour le mieux. Un dialogue très subtil et prolongé s'engage entre le père et le fils, à l'issue duquel Ṣâliḥ part à la recherche de son « père spirituel ». Le shaykh al-Bokhtorî devient ismaélien. Ainsi, c'est par la personne de son père selon la chair que Ṣâliḥ commence de satisfaire à l'éthique du dépôt confié. Leur rapport naturel est alors inversé. Lorsque les notables, alarmés par ce changement de religion, viennent, sous la conduite d'Abû Mâlik, trouver le shaykh al-Bokhtorî pour s'informer de Ṣâliḥ, le shaykh leur déclare : « Ṣâliḥ est devenu mon père, et c'est moi qui suis maintenant le fils de Ṣâliḥ », c'est-à-dire dans l'ordre de la « naissance spirituelle ».

Toute la seconde partie de notre roman d'initiation est constituée d'abord par un dialogue entre Abû Mâlik et les notables alarmés, puis par un dialogue entre Abû Mâlik, homme de parfaite droiture, et Ṣâliḥ qui devient son jeune initiateur. L'auteur du livre conduit le dialogue avec une finesse psychologique extraordinaire, que l'on savoure à chaque tournant imprévu. Il illustre la misère des croyants livrés au seul règne de la Loi, c'est-à-dire la loi de la lettre et de l'exotérique, et par contre-coup les misères spirituelles de l'époque (« Nous ne nous cramponnons plus qu'au nom de la religion », déclare Abû Mâlik à un moment donné). Aussi présente-t-il certains moments pathétiques, inspirés par ce que l'on peut appeler l'éthique de la recherche. Toutes ces particularités font de ce petit livre un chef-d'œuvre non seulement de la littérature ismaélienne, mais de la littérature religieuse en général. Une direction constante oriente en effet toute la dialectique : puisque la faiblesse humaine est telle que les hommes ne peuvent pas se passer de prophètes, qu'arrive-t-il alors après la venue du « Sceau des prophètes »? Les musulmans eux-mêmes, demande Ṣâliḥ, ne se sont-ils pas comportés à l'exemple des autres nations en prétendant imposer au Créateur leurs propres limites, lorsqu'ils ont décrété qu'après leur Prophète, il n'y aurait plus de prophètes? C'est à cette question que répond l'idée shîʿite du cycle de la *walâyat* (illustrée ici par une analyse du concept de l'équité divine, *ʿadl*), mais les choses sont dites dans ce dialogue avec une audace que l'on retrouverait difficilement dans un autre livre. Cette audace nous fait mieux comprendre, par contre-coup,

le sens du procès de Sohrawardî, *Shaykh al-Ishrâq*, quelque deux siècles plus tard. Le roman s'achève sur la conversion d'Abû Mâlik et de ses compagnons. Et l'auteur de conclure : « Ce n'est point là une histoire forgée de toutes pièces, mais témoignage rendu à la Disposition divine impliquant la persistance de ses Envoyés, les Signes marquant leurs héritiers (les Imâms), les usages réglant la formation des aspirants (*âdâb al-ṭâlibîn*) ». Nous espérons bien donner ailleurs une traduction intégrale de ce livre, et tout d'abord un résumé plus développé qu'il ne nous était possible de le faire ici.

Les auditeurs ont, comme les autres années, contribué par leurs propres recherches à l'activité de la conférence.

M. Osman YAHIA, chargé de conférence temporaire, a donné une série de leçons dont on lira le compte rendu ci-après.

M. Habib FEKI a obtenu le diplôme de la Section pour son mémoire intitulé *Deux traités du dâ'î yéménite ismaélien ʿAlî ibn Moḥammad ibn al-Walîd* (VII^e^/XIII^e^ siècle). Il a obtenu le doctorat de 3^e^ cycle pour sa thèse portant sur *Trois traités ismaéliens yéménites*, éd., trad. et notes. Les résumés en sont donnés ci-après.

M. Jean-Pierre DUCASSÉ a commencé des recherches sur *Le priscillianisme et l'école soufie d'Almeria*, en vue d'une thèse pour le doctorat de 3^e^ cycle.

M. ʿAlî Riḍâ ʿARFA travaille sur une œuvre de ʿAbdol-Karîm al-Jîlî, le *Kitâb al-Nâmûs al-aʿẓam;* de cette œuvre qui dut, ou aurait dû, comprendre quarante traités, sept traités seulement nous sont parvenus. M. ʿARFA prépare l'édition, traduction et commentaire du traité intitulé *Qâb qawsayn* (la « distance de deux arcs » cf. Qorân 53 : 9).

M. Bakrî ʿALADDIN poursuit l'élaboration du traité intitulé *Kitâb al-bolgha fî'l-ḥikmat*, lequel, même s'il n'est pas d'Ibn ʿArabî, se révèle d'un grand intérêt pour l'herméneutique philosophique et les influences iraniennes.

M. Michel DE MIRAS a poursuivi ses recherches, à Téhéran, sur l'œuvre de Nûr ʿAlî-Shâh et la restauration du soufisme en Iran au début du XIX^e^ siècle.

M. Guy MONNOT a poursuivi ses recherches, une partie de l'année au Caire, en vue du mémoire qu'il prépare pour l'obtention du diplôme de la Section, sur *La réfutation des dualistes par le Qâḍî ʿAbd al-Jabbâr.*

Mlle Z. Jafferali a passé la plus grande partie de l'année à Téhéran pour élaborer la thèse qu'elle prépare en vue du doctorat de 3e cycle, sur *Les œuvres de Khayr-Khwâh-e Herâtî, penseur ismaélien.*

Comme les années précédentes le directeur d'études a rempli, pendant l'automne 1969, une mission de direction près l'Institut franco-iranien de recherche à Téhéran, et donné une série de conférences. En avril 1970, il a été invité à participer au Congrès international d'études iraniennes, ayant pour thème « la Perse au Moyen Âge », organisé à Rome par l'Académie Nationale des Lincei. Il y a donné un rapport sur *L'idée du Paraclet en philosophie iranienne.* Au début du mois de mai, il a été invité par le Newnham College, de l'Université de Cambridge, à donner la conférence annuelle prévue par la fondation Jane Harrisson. Il y a traité *De l'épopée héroïque à l'épopée mystique dans l'œuvre de Sohrawardî.*

Nombre d'inscrits : 48.

Élèves diplômés : MM. H. Feki, O. Yahia.

Élèves titulaires : Mmes A. Chevrillon, H. Heckmann, P. Minet, T. Sabri; MM. B. Aladdin, J.-P. Ducassé, M. Foussard, H.-M. Lacombe, A. Rahmatoullah, C. Rugafiori, T. Tafazzoli.

Élèves assidus : Mmes C. Dauge, G. Lanquetin, G. Lief, S. Moussay, M.-F. Portehaut, A. Razananivo, I. Stöger; MM. ʿA.-R. ʿArfa, Sh. Dhupalia, J.-C. Frère, M. de Miras, G. Monnot, S. Ruspoli, Ph. de Vos.

Publications du directeur d'études

— Shihâboddîn Yaḥyâ Sohrawardî. *Œuvres philosophiques et mystiques*, vol. II : *Œuvres en persan* (*Opera metaphysica et mystica III*), éditées avec une introd. par Seyyed Hosseïn Nasr. Prolégomènes, analyses et commentaires par Henry Corbin (Bibliothèque iranienne, vol. 17). Téhéran; Paris, Adrien-Maisonneuve,

1970; grand in-8°, 159 + 80 + 494 pages, quatre planches hors-texte.

— *Creative Imagination in the Sûfism of Ibn 'Arabî*, translated from the French by Ralph Manheim (Bollingen Series XCI). Princeton University Press, 1969; in-8°, IX + 406 pages, frontispice et quatre planches hors texte.

— *Notes pour une étude d'angélologie islamique* (dans le vol. Alliance mondiale des religions : *Anges, démons et êtres intermédiaires*, 3e colloque tenu les 13 et 14 janvier 1968). Paris, éditions Labergerie, 1969, pages 49 à 59.

— *Che cosa significa « tradizione »? Attualita della filosofia tradizionale in Iran* (*Conoscenza religiosa*, 3/1969; Firenze, La Nuova Italia, pages 225 à 241.

— *Imâmologie et philosophie* (dans le vol. *Le Shî'isme imâmite*, colloque de Strasbourg, 6-9 mai 1968) (Bibliothèque des Centres d'études supérieures spécialisés). Paris, P.U.F., 1970; in-8°, pages 143 à 174.

— *Le « récit du Nuage blanc » (ḥadîth al-ghamâma) commenté par Qâżî Sa'îd Qommî (1103/1691)*, in *Eranos-Jahrbuch* XXXVIII/1969. Sous presse.

— *Goft o shanûd* (Interview avec Fereydûn Râhnéma, R.T.V. de Téhéran, 26 décembre 1969; traduction persane publiée dans la revue *Talâsh*, n° 91, Esfand 1348-Farvardîn 1349; in-4°, pages 61 à 66).

Conférence temporaire de M. OSMAN YAHIA
diplômé de la Section, docteur ès lettres, chargé de recherches au C.N.R.S.

Cette année encore nos conférences ont été consacrées à la lecture des *Fotûḥât al-Makkîya* d'Ibn ʿArabî. Cependant, au lieu de choisir un certain nombre de textes dans l'ensemble des cahiers qui constituent le premier tome des *Fotûḥât*, nous avons préféré, cette année, nous attacher à une partie déterminée de l'œuvre. C'est ainsi que nous avons entrepris la traduction intégrale de la première partie du prologue des *Fotûḥât*, lequel forme l'un des sept cahiers constituant le tome Ier de cette grande Somme.

Cette partie du prologue est elle-même composée de sept paragraphes, selon notre édition critique en cours d'impression au Caire. L'ensemble de ces sept paragraphes traite de l'Idée de l'être ou Réalité ontologique (*al-Ḥaqîqat al-wojûdîya*); chacun d'eux traite d'un aspect de l'Idée fondamentale, sans qu'il y ait entre eux un lien rigoureusement logique, étant donné le genre littéraire auquel ressortit ce prologue. Il conviendrait plutôt de parler de déclaration d'intentions.

Le *paragraphe I* expose allusivement la théorie de l'éternité de Dieu et celle de l'éternité du monde, nonobstant sa contingence. Dans ce même paragraphe, Ibn ʿArabî précise l'aspect paradoxal de l'existence divine, laquelle est à la fois Manifestation et Occultation.

Le *paragraphe II* traite de l'existence de l'homme face à l'existence divine. Ici, Ibn ʿArabî dévoile sa pensée profonde concernant le « secret de la suzeraineté divine » (*sirr al-robûbîya*), la corrélation entre la réalité de l'homme et la réalité de Dieu quant à sa détermination seigneuriale. L'existence de l'homme confère à Dieu le Nom « le Premier », bien que ce Nom lui appartienne déjà avant la Création. Le destin tragique de la créature, son annihilation et sa dissolution, confère à Dieu le Nom « le Dernier », bien que ce Nom, aussi, lui appartienne dès avant la Création. C'est que, s'il n'y a ni temps objectif ni existence temporelle, s'il n'y a ni sujet connaissant ni sujet ignorant, personne n'est là pour saisir le sens de ces Noms : le Premier, le Dernier, le Caché, le Manifesté.

Le *paragraphe III* traite de la théorie des Noms divins. Selon Ibn ʿArabî, les différents Noms divins sont identiques quant à leur essence et quant à leur existence, puisqu'ils sont tous la même essence et la même existence divine. Cependant chaque Nom divin diffère de l'autre quant à sa relation propre et quant à sa fonction respective. C'est là une prise de position nouvelle dans la théosophie spéculative de l'Islam sunnite. Ailleurs Ibn ʿArabî déclare qu'il suit la doctrine de son maître, Ibn Qasyî, doctrine qui n'est pas sans rappeler étrangement certains aspects de la théologie chrétienne de la Trinité.

Le *paragraphe IV* laisse entendre que les Noms divins sont communicables. On peut concevoir au sein de chaque Nom divin une double manifestation : manifestation intrinsèque, tournée vers la Réalité divine, et manifestation extrinsèque, tournée vers la réalité du monde. A l'égard de la Réalité divine, les Noms sont le lieu de la Manifestation de Dieu en soi-même, par soi-même et pour soi-même. A l'égard du monde, les Noms sont les moyens de l'existence de celui-ci, de son évolution et de sa diversité. Dans ce même paragraphe, Ibn ʿArabî fait place à la théorie vivement discutée en théologie islamique, concernant la vision béatifique. Pour Ibn ʿArabî, la vérité en est acquise, sans impliquer en Dieu, comme le pensaient les Moʿtazilites, quelque détermination dans les limites du temps, de l'espace, de la matière, c'est-à-dire sans impliquer de changement dans la nature même de Dieu. Non pas, s'il y a changement, c'est au niveau de l'homme et non au niveau de Dieu. C'est que l'homme, dans et par la vision béatifique, devient un être divin sous forme humaine.

Le thème du *paragraphe V* est le « Voile de l'inaccessible ». La théorie, apparemment déconcertante, a pourtant sa raison d'être ici-même, car elle est l'aspect complémentaire de la pensée d'Ibn ʿArabî concernant la Réalité totale et intégrale, laquelle comporte à la fois l'être (*wojûd*) et le mystère du super-être (*ghayb*).

Le *paragraphe VI* traite du « secret de la condition humaine » (*sirr al-ʿobûdîya*) et du « secret de la condition divine » (*sirr al-robûbîya*), tels qu'ils sont éprouvés dans l'expérience spirituelle. « Dieu dans sa dimension humaine, c'est là la vérité. L'homme dans sa dimension divine, c'est là la vérité. Plaise au Ciel que je sache lequel des deux est l'obligé de l'autre! Car si je proclame l'homme privé de sa dimension divine, je ne trouve qu'un cadavre. Et si je proclame Dieu privé de sa dimension humaine, comment concevoir qu'il se soumette aux exigences de la Loi? ».

Le *paragraphe VII* enfin traite de la théorie des œuvres et mérites du point de vue métaphysique et mystique.

On a essayé d'étudier chacun de ces paragraphes aussi bien dans le cadre de la doctrine d'Ibn ʿArabî que dans le cadre d'ensemble de la pensée islamique lui préexistant. Notre recherche tendait, en discernant les courants antérieurs de la pensée islamique, à mettre en lumière les sources d'un courant de pensée qui fit son apparition avec Ibn ʿArabî et qui, postérieurement à lui et sous son influence, devait envahir l'univers de la pensée islamique. Ce courant entraîne la rupture du tête-à-tête où s'affrontaient les théologiens de l'Islam sunnite et les philosophes hellénisants. De ce courant, nous pouvons dire en effet que, s'il diffère des théologiens sunnites antérieurs, il présente un type de pensée et de philosophie d'une originalité proprement islamique. Il diffère, quant à ses prémisses, sa nature et ses implications, du courant de la philosophie hellénique, de même que ce dernier diffère de la pensée théologique de l'Islam sunnite. En revanche, le courant qui prend naissance avec Ibn ʿArabî s'accorde avec la pensée ismaélienne antérieure, comme avec les courants de la philosophie *ishrâqî* ou de la philosophie imâmite, soit contemporains, soit postérieurs. En évoquant la masse des commentaires originaux auxquels a donné lieu, de siècle en siècle, l'œuvre d'Ibn ʿArabî, on peut dire que l'étude de la pensée islamique façonnée par elle n'en est encore qu'à ses débuts.