Persee

Henry Corbin

Islamisme et religions de l'Arabie

In: Annuaire des sciences religieuses. Annuaire. Tomes 80-81, Fascicule III. Comptes rendus des conférences 1971-1972 et 1972-1973. 1971. pp. 243-258.

Citer ce document / Cite this document :

Corbin Henry. Islamisme et religions de l'Arabie. In: Annuaire des sciences religieuses. Annuaire. Tomes 80-81, Fascicule III. Comptes rendus des conférences 1971-1972 et 1972-1973. 1971. pp. 243-258.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ephe_0000-0002_1971_num_86_80_16758

BY: $ = creative commons

ISLAMISME ET RELIGIONS DE L'ARABIE

Directeur d'études : M. Henry CORBIN

I. Année 1971-1972

I. On s'était proposé de reprendre au cours de la première heure les recherches concernant la tradition hermétiste en Islam. A cette fin, l'étude de deux ouvrages avait été envisagée. D'une part, une section du livre II du *Kitâb al-borhân fî asrâr 'ilm al-Mîzân* (Livre de la preuve concernant les secrets de la science de la Balance) de l'alchimiste Aydamûr Jaldakî (originaire de Jaldak, dans le Khorasân, XIVe siècle), bien connu pour son interprétation de l'œuvre alchimique au sens spirituel. La section de l'ouvrage en question contient la traduction arabe d'un texte, par ailleurs perdu, d'Apollonios de Tyane, le «Livre des sept idoles», sorte de roman d'initiation. D'autre part, on projetait l'étude comparée des conceptions alchimiques dans une école beaucoup plus tardive, à savoir l'École shaykhie, issue de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î (ob. 1826), en milieu shî'ite iranien. Cependant, comme l'on ne disposa qu'un peu trop tard de la photocopie d'un second manuscrit de l'œuvre de Jaldakî, et parce que la première question que l'on avait à se poser concernait le mode de perception de la couleur, tel qu'il permet aux alchimistes leur interprétation des variations des couleurs advenant au cours de leur opération, l'on a préféré commencer par l'étude d'une œuvre, inédite parmi beaucoup d'autres, de Shaykh Moḥammad Karîm-Khân Kermânî (ob. 1870), laquelle constitue une authentique phénoménologie de la couleur. L'œuvre de ce Shaykh, second successeur de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î, dénote, comme celle des autres shaykhs de la même école, une fécondité prodigieuse (cf. notre article liminaire dans l'*Annuaire* de la Section, année 1960-1961, ainsi que notre ouvrage *En Islam iranien,* Paris 1971-1972, tome IV, livre VI). Le traité en question est intitulé *Risâlat al-yaqûtat al-ḥamrâ'* (le hyacinthe rouge), et fut composé en 1851 ; il étudie le phénomène de la couleur en général, et plus particulièrement celui de la couleur rouge. Nous avons pu disposer d'une photocopie de l'autographe conservé à Kermân. Bien qu'il s'agisse d'une composition occasionnelle, provoquée par la demande d'un fâcheux dont l'auteur ne craint pas de dénoncer l'indiscrétion, le contenu en est d'une densité remarquable. Prémisses et conséquences de toutes les questions que pose le phénomène de la couleur sont présentes à l'esprit de l'auteur. Nous avons déjà signalé ailleurs qu'il conviendrait de l'étudier en le comparant avec la *Farbenlehre* de Goethe, travail que l'on ne pourra entreprendre que plus tard.

Une première tâche s'imposait, à savoir celle de fixer l'état des recherches

concernant la théorie des couleurs en philosophie islamique. Un récent mémoire de Helmut Gätje (*Der Islam,* 1967), bien qu'il n'envisage encore qu'une partie très limitée de la question, nous a été une aide précieuse. Le point de départ de ce mémoire est constitué précisément par une référence de Goethe, dans sa *Farbenlehre,* à la théorie de la couleur chez Avempace (Ibn Bâjja) et Averroës. L'on a pu ainsi récapituler brièvement les différentes positions prises par Aristote et passées chez les philosophes de l'Islam; la portée de l'examen critique de la position d'Avempace par Averroës qui y trouve de grandes difficultés; les théories d'Avicenne, d'Alhazen (Ibn al-Haytham), Kamâloddîn Fârsî (ob. 720/1320). Au total, les positions de ces philosophes opticiens, si elles mentionnent fidèlement l'objectivité du phénomène de la couleur, n'offrent pas de solution décisive concernant le rapport de la couleur et de la lumière, ni sur la question de savoir si la couleur existe même dans l'obscurité ; tout au plus, certains proposent-ils l'idée d'une existence de la couleur en puissance. Il était d'un extrême intérêt de procéder à cette brève récapitulation, pour saisir, par contraste, l'originalité d'un philosophe-théosophe comme Moḥammad Karîm-Khân Kermânî, dont la position peut apparaître comme celle d'un extrême platonicien, mais dont la pensée est en fait nourrie par tout l'enseignement de la théosophie shî'ite.

L'ouvrage est divisé en deux livres d'égale longueur. Le Livre Ier comportant huit chapitres, traite du concept et de la réalité de la couleur en tant que telle. Le Livre II, en neuf chapitres, traite spécialement du phénomène de la couleur rouge. Dans l'autographe, la rédaction (en arabe) s'étend sur soixante pages de 18 lignes (de 12 à 15 mots chacune), d'une écriture très personnelle mais très lisible.

Au cours du Livre Ier, l'auteur commence par constater que ce qui fait l'essence de la couleur a malheureusement échappé aux philosophes, et que les savants les plus estimés ont perdu leur chemin en explorant la question. L'auteur procède en particulier à un examen critique des opinions émises par Avicenne et par Ibn al-Haytham. D'entrée de jeu, il laisse entrevoir la position personnelle dont il exposera les conséquences tout au long du traité. Sa physique générale est fondée sur l'idée de l'élément subtil (*laṭîfa*) qui rentre dans la composition des choses, et sur le *quantum* qui est imparti à chaque chose. Il arrive que la composante subtile prédomine ; il arrive qu'elle soit à égalité, et il arrive qu'elle soit inférieure. Dans cette formulation encore partielle est déjà impliqué le postulat fondamental, à savoir que la couleur n'est pas un phénomène qui ait sa raison suffisante dans les conditions de notre monde physique. La couleur existe depuis le monde des archétypes, et c'est en ce sens que notre auteur comprend, en accord avec beaucoup d'autres théosophes, le verset qorânique (15/21) :

«Il n'est point de choses dont les *trésors* (c'est-à-dire les *archétypes)* n'existent auprès de Nous. Nous ne les faisons descendre que dans une proportion déterminée».

Il s'ensuit que le phénomène de la couleur en notre monde a son explication fondamentale et première, non pas dans les conditions physiques, mais, ainsi que toutes les autres choses, dans une «descente des archétypes». Si tel ou tel corps apparaît rouge en notre monde, c'est parce que telle est la couleur propre de son archétype. Il s'ensuit que la réalité de la couleur s'étend à tous les mondes et intermondes par lesquels s'effectue la «descente des archétypes». Parce que la notion de «composé» s'étend même aux êtres spirituels, il y a lieu de dire que tout composé a une couleur, sa couleur propre, qu'il appartienne aux corps manifestés dans le temps de ce monde-ci, ou bien qu'il appartienne aux corps du monde *imaginal* ou *barzakh (ajsâm mitthâlîya barzakhîya),* ou bien qu'il appartienne aux corps du monde pérennel de l'Ame ou *Malakût (ajsâm dabrîya nafsânîya),* ou bien aux composés du *Jabarût (morakkabât jabarûtîya).* Les degrés des couleurs diffèrent en fonction de la différence des degrés des composés : si le composé est subtil, la couleur est subtile ; s'il est dense, la couleur est opaque. A l'appui de ses positions de thèse, l'auteur cite un certain nombre de versets qorâniques et de récits traditionnels *(akhbâr),* notamment un long entretien du VIe Imâm, Ja'far al-Ṣâdiq, avec son *famulus,* Mofaḍḍal al-Jo'fî. De ce récit l'auteur est en droit de conclure, tout en remarquant, en revanche, que ni les philosophes opticiens ni les théologiens du *Kalâm* n'ont réussi à être au clair sur ce point, qu'il faut distinguer entre l'existence *(wojûd)* et la manifestation *(ẓohûr)* de la couleur ; que la lumière est bien la cause de la *manifestation* de la couleur, mais non pas la cause de son *existence ;* bref, que la lumière est une chose différente de la couleur, et qu'il y a entre la couleur et la lumière le même rapport qu'entre le corps *(jasad)* et l'esprit qui l'anime *(rûḥ).* D'où la thèse affirmant que les couleurs existent dans la totalité des mondes, y compris dans les univers suprasensibles (le thème du «Trône» et de ses lumières colorées), la lumière, à ses différents degrés, étant toujours ce qui les *manifeste,* non pas ce qui les fait *exister.* On entrevoit ainsi que le symbolisme des couleurs s'exhausse en un réalisme des couleurs, en ce sens que les couleurs de notre monde ne symbolisent pas simplement quelque degré d'être qui en serait dépourvu, mais «symbolisent avec» les autres couleurs des mondes qui restent invisibles à nos yeux de chair, de même que les mondes symbolisent les uns *avec* les autres.

Thèses fondamentales que l'auteur prend soin d'étayer au cours des chapitres qui suivent ; il en fait la preuve par les objets de perception sensible ; puis il passe à l'analyse philosophique du concept et du mode d'action des archétypes, en accord avec sa doctrine de la *laṭîfa* ; il montre comment la Ténèbre elle-même n'est pas l'absence de *ẓohûr* (manifestation),

mais postule un *ẓohur* qui lui est propre ; puis il expose une physique des Éléments qui lui est personnelle et qui, en déterminant les quatre modalités possibles des vestiges imprimés par les archétypes, détermine *eo ipso* les lois de leurs couleurs respectives. Les chapitres VII et VIII achèvent l'édifice : tout corps transparent, y compris les Eléments simples, possède en soi une couleur, mais celle-ci nous est invisible tant que ce corps reste à l'état subtil. Chaque «vestige» (*athar*), quelle que soit la modalité sous laquelle il se présente, possède une double dimension : l'une, créaturelle, «du côté de soi-même» ; l'autre, divine, «du côté de son seigneur (*rabb*)». L'analyse nous reconduit ainsi à la bipolarité *rabb-marbûb* qui tient une si grande place dans la théosophie d'Ibn ʿArabî. Les conditions de la manifestation du *rabb* dans *le marbûb* sont les conditions mêmes de la théophanie du «Trésor caché», c'est-à-dire caché par l'excès de sa lumière et ne pouvant se révéler qu'aux prix d'un obscurcissement ou voilement de cette lumière. C'est pourquoi nos yeux ne peuvent percevoir les choses transparentes ni les lumières à l'état subtil, mais il reste que tout vestige, à quelque monde suprasensible qu'il appartienne, possède une couleur et une lumière. Le thème du «Trône» permet à l'auteur de préciser la couleur *réelle* de chacun des sept niveaux d'univers qui s'étagent depuis celui de la première Intelligence jusqu'à celui du corps matériel.

Le Livre II, en neuf chapitres, étudie maintenant le phénomène de la couleur rouge, en vue de quoi l'auteur, toujours en référence au motif du «Trône» rapporté dans les *ḥadîth* de Kolaynî, expose le mode de génération des autres couleurs et les sources dont elles dérivent. Les quatre modalités possibles des «vestiges» se retrouvent de niveau en niveau d'univers dans un état qui, bien entendu, correspond au degré respectif de chacun de ces univers. Lorsque la lumière du Principe se manifeste par l'une de ces modalités, nécessairement elle se manifeste par la couleur qui est propre à celle-ci en raison de son archétype. Toute couleur, à quelque niveau que ce soit, doit donc être comprise, le sens doit en être interprété, en raison de cette Manifestation, de ce *phainomenon.* Notre shaykh a ainsi esquissé une vraie phénoménologie, qui lui a rendu possible la tâche d'une herméneutique des couleurs. Certes, le postulat général de cette herméneutique est la correspondance entre le *Liber mundi* ou le livre de l'être, et le *Liber revelatus,* le Livre saint révélé ; dans un cas comme dans l'autre il s'agit du même «phénomène du Livre» appelant une même herméneutique. La mise en œuvre de celle-ci, dans son extension au phénomène de la couleur, apparaît ici parfaitement originale. L'auteur lui applique les mêmes règles et différencie les mêmes niveaux de compréhension, que lorsqu'il s'agit de l'herméneutique du Qorân, telle que la pratiquent les gnostiques shîʿites. Il expose successivement : 1) l'exotérique (*ẓâhir*) de la couleur rouge ; 2) le *taʾwîl* (l'herméneutique par voie anagogique) de cet exotérique ;

3) l'ésotérique de cet exotérique (*bâṭin al-ẓâhir*) ; 4) l'ésotérique de son *ta'wîl* ; 5) à son tour le *ta'wîl* de cet ésotérique (*ta'wîl al-bâṭin*) ; 6) finalement l'ésotérique de son ésotérique (*bâṭin al-bâṭin*).

Mentionnons que notre shaykh donne du *ta'wîl* une définition qui s'accorde parfaitement avec celle que donnent par ailleurs les Ismaéliens: «Le *ta'wîl* consiste à *reconduire* l'expression littérale jusqu'aux trésors (ou archétypes) déterminant l'être de la chose, qu'ils appartiennent au monde phénoménal ou qu'ils appartiennent au monde suprasensible». C'est ainsi qu'il y a aussi bien un *ta'wîl* du *ẓâhir* qu'un *ta'wîl* du *bâṭin*, et que ce *ta'wîl* comporte à son tour un *bâṭin* ou ésotérique (les shaykhis ont donné le commentaire de plusieurs sourates du Qorân, établi selon ce schéma; on imagine combien il faudrait de volumes pour commenter ainsi la totalité du Qorân). Mentionnons seulement qu'ici le *ta'wîl* de la couleur rouge nous reconduit à la «colonne inférieure gauche» du Trône cosmique, celle qui typifie le *Molk* ou monde pour nous visible, et dont la lumière propre est la lumière rouge. D'autre part, l'ésotérique (*bâṭin*) de la couleur rouge nous réfère au Trône de la *walâyat*, sur lequel siège le Miséricordieux qui est la prophétie (*Raḥmân al-nobowwat*), et dont les quatre colonnes correspondent aux quatre colonnes du Trône cosmique ; ce sont le XIIe Imâm (au sommet), les Ier, IIe et IIIe Imâms. C'est le IIIe Imâm, «prince des martyrs», que son sang versé à Karbalâ met ici en correspondance avec la colonne de «lumière rouge» du Trône cosmique. Tandis que le *ta'wîl* de la couleur rouge nous reconduisait à la colonne du Trône typifiant le monde de la Nature, l'ésotérique de ce *ta'wîl* est l'ange Gabriel, qui est aussi bien chez les *Ishrâqîyûn* le démiurge de notre monde sublunaire. Tandis que l'ésotérique de la couleur rouge nous reconduisait à la personne de l'Imâm Ḥosayn, le martyr de Karbalâ, le *ta'wîl* de cet ésotérique nous reconduit au «Karbalâ qui est dans le cœur de chaque homme», et marque ainsi l'intériorisation parfaite de l'imâmologie. Quant à l'ésotérique de l'ésotérique, notre shaykh se montre très discret. Il se contente d'évoquer un «Trône des Noms divins», dont la tétrade correspond à celle des deux Trônes précédents et qui semble se rapporter allusivement aux secrets de la parousie du XIIe Imâm.

II. Les conférences de la seconde heure ont été consacrées à un texte ismaélien massif, inédit, bien entendu, parmi une multitude d'autres, et qui pour cette raison n'a jamais fait jusqu'ici l'objet d'une étude. Il s'agit de la réponse ismaélienne à la polémique dirigée par le grand théologien Abû Ḥâmid Ghazâlî (ob. 505/1111) contre les *Bâṭiniens*. Ce traité polémique passe pour être bien connu, parce qu'il fit l'objet d'une édition partielle procurée par Ignaz Goldziher (*Streitschrift des Gazâlî gegen die*

Bāṭinīya-Sekte, Leiden 1916 ; éd. anast. 1956). En fait le détail de l'ouvrage est resté inconnu jusqu'ici, car, plutôt que d'une édition, il s'est agi d'un choix de citations, et malheureusement le choix des citations est fait par Goldziher entièrement dans l'esprit de l'opinion qui avait cours à l'époque concernant l'Ismaélisme. Le choix des citations, aggravé par les commentaires, fait que ce livre est aujourd'hui regardé par les Ismaéliens comme diffamatoire, nonobstant les excuses que les circonstances permettent d'invoquer. Il est affligeant de constater qu'un homme comme Goldziher ne semble avoir rien pressenti ici du phénomène proprement religieux, et de ce qui fait l'essence de l'Islam *bāṭinī* et de son *intelligentia spiritualis.* Parler sommairement de «nihilisme confessionnel», c'est ignorer délibérément, parmi tant d'autres, des déclarations ismaéliennes comme celle-ci : «Les exotéristes (*ahl al-ẓâhir*) ne sont pas des musulmans tant qu'ils ne professent pas le *ta'wīl,* ceci dit à preuve de l'inanité de l'exotérique *(zâhir)* quand il est dépouillé de l'ésotérique *(bâṭin),* puisque l'exotérique ne subsiste que par l'ésotérique». Il est difficile de considérer comme des «nihilistes» des gens qui précisément veulent assurer le *zâhir* par le *bāṭin.* Sans doute deux conceptions s'affrontent-elles autour du «phénomène du Livre», car il y a tous ceux qui refusent le *bāṭin.* Mais l'ésotérisme est tout autre chose qu'un «nihilisme».

Le cas de Ghazali apparaît comme moralement plus grave que celui de Goldziher. Aussi bien la réponse ismaélienne laisse-t-elle éclater, à côté d'une indignation soutenue, quelque surprise scandalisée qu'un homme comme Ghazâlî ait pu se livrer à pareille entreprise, ramassant les imputations qui traînent chez les hérésiographes, sans se référer à une source authentique. Le moins que l'on puisse dire est que Ghazâlî s'y montre un peu trop proche des préoccupations du pouvoir politique. En eut-il conscience, et cela ne contribua-t-il pas à déterminer la grande crise spirituelle de sa vie ? Al-Mostaẓhir monta sur le trône des khalifes abbassides en Moḥarram 487/janvier 1094. Or, c'est en Dhû'l-Qa'da 488/novembre 1095, que Ghazâlî abandonne ses hautes charges à Baghdâd pour se consacrer à une vie de soufi itinérant. C'est donc dans ce court intervalle de temps que son grand ouvrage anti-ismaélien fut rédigé ; celui-ci est ainsi contemporain de la fin du règne du khalife fâtimide, al-Mostanṣir-billâh (487/1094), moment auquel la communauté ismaélienne se scinda entre les deux grandes branches encore subsistantes, celle des Nizâriyân et celle des Musta'liyân. L'ouvrage de Ghazâlî a pour titre complet *Kitâb faḍâ'iḥ al-Bâṭinîya wa-faḍâ'il al-Mostaẓhirīya* (Les hontes des bâṭiniens et les qualités éminentes des partisans d'al-Mostaẓhir). D'une façon plus sommaire et plus courante, on le désigne comme *al-Mostaẓhirī.* Ce ne fut pas le seul ouvrage dans lequel Ghazâlî entreprit de combattre les Ismaéliens. Cela même conduit à hésiter devant une opinion régnant encore de nos jours en milieu shî'ite, à

savoir que Ghazâlî se serait repenti et aurait fini par rallier les doctrines de ceux qu'il avait combattus. En tout cas, les shî'ites observèrent envers lui une attitude tout autre, puisque Moḥsen-e Fayz, un des plus célèbres élèves de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, au XVIIe siècle, entreprit respectueusement de récrire d'un bout à l'autre en termes shî'ites la grande Somme de Ghazâlî intitulée *Ihyâ' al-'olüm*. Nous espérons que la comparaison détaillée pourra en être menée à bien quelque jour.

L'ouvrage de Ghazâlî, tel qu'il était connu à travers les fragments publiés par Goldziher, ne pouvait donc que renforcer une opinion toute faite à l'égard des Ismaéliens et uniquement puisée chez les hérésiographes. Trop longtemps l'histoire des religions en général, et l'histoire de la philosophie *islamique* en particulier, n'ont point soupçonné qu'il y eut une une réponse ismaélienne massive, grâce à laquelle, outre les textes ismaéliens publiés depuis une trentaine d'années, nous pouvons peut-être mieux saisir le drame interne de l'ismaélisme, celui d'une société secrète, ésotérique, propulsée soudain par l'avènement des Fâtimides au grand jour de la scène politique. Cette réponse fut l'œuvre de 'Alî ibn Moḥammad ibn al-Walîd, Ve *Dâ'î* de la période yéménite post-fâtimide (ob. 612/1215, cf. W. Ivanow, *Ismaili Literature*, pp. 69-70, n° 234). Nous avons pu disposer des photocopies d'un manuscrit sur la provenance duquel, comme il est d'usage, on observera la discrétion. L'ouvrage a pour titre *Dâmigh al-bâṭil wa-ḥatf al-monâżil* (Le destructeur de l'erreur et la mort de celui qui en prend la défense). Il constitue une vraie Somme, ne comprenant pas moins, en deux tomes, de 1250 pages (15 lignes par p., de 8 à 10 mots chacune). Rien n'y est oublié. Le ton en est très dur ; un siècle à peine après la fin des Fâtimides, la défensive ismaélienne avait conservé toute sa vigueur. L'ouvrage est divisé en douze livres (*bâb*). Les deux premiers forment une vaste introduction, mettant en jugement le propos de Ghazâlî et sa méthode de travail. Les dix autres livres répondent respectivement aux dix sections de l'ouvrage de Ghazâlî ; l'auteur découpe le texte de celui-ci, qu'il cite *verbatim* et auquel il répond point par point. Un premier avantage du *Dâmigh al-bâṭil* est ainsi de nous fournir un texte intégral du traité de Ghazâlî, dont la collation s'imposera avec l'*unicum* dont disposa Goldziher pour en publier les extraits.

Nous avons provisoirement laissé de côté les Livres I et II pour aborder d'emblée le Livre III, avec lequel on entre dans le vif de la polémique. Ce Livre III vise à ruiner ce que déclare Ghazâlî, dans la première section de son traité, concernant la marche qu'il se propose de suivre. Ghazâlî ne professe-t-il pas lui-même le *bâṭin* ? Ne connaît-il pas les *ḥadîth* affirmant qu'il n'est point de verset du Qorân qui n'ait un exotérique et un ésotérique ? Comment, dès lors, peut-il jeter l'anathème sur ceux qui professent cette même doctrine ? Tandis que ce Livre III est très bref (deux chapitres),

le Livre IV s'étend sur dix-sept chapitres d'inégale longueur. Il se propose de réfuter tout ce que Ghazâlî expose concernant les diverses dénominations données aux *Bâṭiniens,* et la manière dont Ghazâlî prétend expliquer la raison qui les pousse à assumer la *daʿwat.* Ces dénominations, dont chacune fait ici l'objet d'un chapitre, se trouvent chez tous les hérésiographes : *Bâṭinîya, Qarâmiṭa* (Qarmates), *Khorramiya* et *Khorramdînîya, Bâbakîya, Moḥammira, Sabʿîya, Ismaʿîlîya, Taʿlîmîya.* L'étude de ces chapitres a conduit à une brève récapitulation des mouvements religieux iraniens des premiers siècles de l'Hégire, puisque l'épopée de Bâbak-e Khorramî, en Azerbaïdjan, continue le mouvement des Khorramdînîyân dont l'origine remonte aux Mazdakites de la Perse sassanide. On a pu relever que l'histoire de Hamdân Qarmaṭ, telle que la rapporte Ghazâlî, correspond trait pour trait à un épisode du roman initiatique ismaélien, *Kitâb al-ʿâlim wa'l-gholâm,* étudié l'an dernier. On compte revenir ailleurs sur ce parallélisme. D'une manière générale, il semble que le *dâʿî* ismaélien ne soit pas tant scandalisé par la parenté attribuée à l'ismaélisme avec ces différents mouvements, que par les horreurs qu'on leur impute. En bref, sa pensée est celle-ci : si tout cela est vrai, nous n'avons rien de commun avec ces gens. Alors qu'est-ce que tout cela vient faire ? Le chapitre sur la *taʿlîmîya* est particulièrement important pour dissiper le malentendu qui, abusant du langage de nos jours, oppose ici la «libre pensée» à l'«enseignement d'autorité». Cette opposition n'a rien à voir là où il s'agit d'un enseignement initiatique, proposant des *ḥaqâ'iq,* la vérité de symboles qui ne peuvent être ni livrés à l'arbitraire ni inventés à coups de syllogismes. — Un sérieux accroc de santé a empêché le directeur d'études de mener aussi loin qu'il l'aurait voulu l'étude de cet important ouvrage. A la reprise de ses cours, il dut bloquer tout l'effort sur l'ouvrage de Moh. Karîm-Khân Kermânî analysé ci-dessus, afin d'en mener l'étude à terme. C'est pourquoi traduction et commentaire du *Dâmigh al-bâṭil,* d'une importance capitale pour les études ismaéliennes, seront poursuivis l'an prochain.

Cette année aura procuré à plusieurs membres de la conférence le succès mérité par leurs efforts.

M. Habîb Feki, diplômé de la Section, a obtenu le doctorat ès lettres (doctorat d'Etat) pour sa thèse intitulée : *Les idées religieuses et philosophiques de l'Ismaélisme fâtimide.*

M. Jean-Claude Frère a obtenu le doctorat (3e cycle) en histoire de la philosophie pour sa thèse intitulée : *Raymond Lulle, sa dispute théologique avec les docteurs du Kalâm et les fondements d'une nouvelle logique.*

M. Michel de Miras a obtenu le doctorat (3e cycle) en études islamiques pour sa thèse intitulée : *Le soufisme de Nûr ʿAlî-Shâh* (circa 1748-1798) *d'après les «Jannât al-Wiṣâl» (Les jardins de l'Union mystique).*

M. Guy Monnot a obtenu le doctorat (3e cycle) en études islamiques pour sa thèse intitulée : *La réfutation des dualistes et des Mages par ʿAbd al-Jabbâr, et sa place dans l'hérésiographie musulmane jusqu'au début du Ve siècle de l'Hégire.*

Un résumé de ces thèses est donné ci-après (cf. fasc. II de cet *Annuaire*).

M. Osman Yahia n'a pas été en mesure de donner cette année la série de conférences qui devaient prolonger celles des années précédentes. Il a été en effet retenu au Caire tout au long de l'année, afin d'assurer la parution des deux premiers volumes de son édition critique du *Kitâb al-Fotûḥât al-Makkîya* d'Ibn ʿArabî, édition publiée avec le patronage de notre Section des Sciences religieuses.

Comme les années précédentes, le directeur d'études a rempli pendant le trimestre d'automne, près l'Institut franco-iranien de Téhéran, une mission de direction du Département d'Iranologie, dont l'avenir immédiat pose quelques problèmes. En octobre 1971, il fut invité à participer à Persépolis, à la célébration du XXVe centenaire de la fondation de l'Empire perse par Cyrus. Il a, par la même occasion, participé au Congrès international d'iranologie tenu au même moment à l'Université de Shîrâz et y a donné un exposé. Il a enfin donné une série de conférences au Département de philosophie de la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran.

Nombre d'inscrits : 66.

ÉLEVE DIPLOMÉ : M. H. Feki.

ÉLEVES TITULAIRES : Mmes et Mlles A. Chevrillon, C. Dauge, Heckmann, Z. Jafferali, S. Maupied, Minet, T. Sabri ; MM. A. R. Arfa, J.-P. Ducassé, J.-C. Frère, H. Lacombe, M. de Miras, G. Monnot, C. Rugafiori, S. Ruspoli.

AUDITEURS REGULIERS : Mmes et Mlles P. Duval-Cavre. C. Garrido. C. Guéniot, Maxwell, F. Nakhli, A. Palsa, A. Razananivo ; MM. R.J. Baldick, Célerier de Sannoy, J.L. Gaillemin, A. Golzadeh, G. Lecompte, J.F. Maillard, M. Samouda.

II. Année 1972-1973

I. Au cours des conférences de la première heure, on s'est proposé tout d'abord d'examiner le *status quaestionis* de la tradition hermétiste en Islam. C'est un point que l'ensemble de nos recherches nous sollicitait

depuis longtemps d'aborder. D'une part, en effet, la figure d'Hermès est prépondérante chez Sohrawardî et dans la tradition *ishrâqî*. D'autre part, l'influence de la littérature hermético-gnostique sur la gnose shî'ite primitive a été considérable. Il nous apparaissait depuis longtemps que l'œuvre monumentale du philosophe alchimiste Jaldakî, restée non étudiée jusqu'ici, tenait en réserve une mine d'informations. Aydamor ibn 'Abdillah Jaldakî était originaire de Jaldak (bourgade du Khorassan, à une quinzaine de km au nord de Mashhad; la vocalisation persane ne faisant aucun doute, nous nous en tenons à la forme Jaldakî, de préférence à Jildakî). Il séjourna à Damas et finit par s'établir définitivement au Caire, tout occupé par la composition de ses livres. Il y mourut en 750/1349-50 (ou 761/1360-61). Sa pensée directrice se caractérise par une conscience très lucide du sens spirituel de l'opération alchimique. Son œuvre principale est le monumental *Kitâb al-borhân fî asrâr 'ilm al-mîzân* (Livre de la preuve concernant les secrets de la science de la Balance), formant quatre compacts volumes, restés inédits jusqu'ici comme tous ses autres livres. C'est dans le second tome de l'œuvre que l'on trouve la traduction arabe, avec un ample commentaire, d'un livre attribué à Apollonios de Tyane (devenu Balînâs en arabe), et dont l'original grec est perdu. Ce livre a pour titre *Kitâb al-aṣnâm* ou *Kitâb al-Sab'a* (Livre des sept statues). Il se présente sous la forme d'un récit visionnaire qui n'est pas sans rappeler certains de ceux que nous devons à Sohrawardî, *shaykh al-Ishrâq*. Mais l'étude de ce roman d'initiation alchimique présupposait que l'on dégageât le *status quæstionis* des recherches concernant l'apparition de l'alchimie en Islam et *eo ipso* le concept même de l'alchimie.

Les recherches en alchimie islamique ont une dette considérable à l'égard du regretté Paul Kraus qui, dans son grand ouvrage (*Jâbir ibn Ḥayyân*, Le Caire, 1942-1943) donna pour la première fois analyse et commentaire des grands textes de Jâbir, et réussit à ordonner une bibliographie dont l'état semblait désespéré. Cependant notre regretté collègue fut entraîné sur sa lancée à un certain extrémisme. Il proclama, dès 1930, l'effondrement (*Zusammenbruch*) de «la légende de Jâbir» et convertit à cette thèse son propre maître, Julius Ruska. De cet «effondrement» il résultait que, contrairement à la tradition séculaire, il n'y avait jamais eu un personnage du nom de Jâbir ibn Ḥayyân qui fut l'élève du VIe Imâm, Ja'far al-Ṣadîq (ob. 148/765) et qui aurait été l'auteur du *corpus* transmis sous son nom. La datation de ce *corpus* devait être reportée au IIIe/IXe - IVe/Xe siècle, et il aurait été l'œuvre de plusieurs auteurs. Les conséquences en étaient extrêmement graves. Mais il se trouve que depuis trente ans la théorie traditionnelle a trouvé de vigoureux défenseurs, dont les recherches ont quelque peu ébranlé la thèse extrémiste de Paul Kraus. Ce sont essentiellement les recherches de H. E. Stapleton et, plus récemment, celles

de Fuat Sezgin (*Geschichte des arabischen Schriftums*, IV, Leiden 1971). C'est en grande partie à cause de la présence de thèmes ismaéliens dans le *corpus* de Jâbir, que Kraus avait cru devoir en retarder la date de deux ou trois siècles (sans doute négligeait-il le fait que les doctrines ismaéliennes étaient écloses, déjà dans l'entourage du VIe Imâm, bien avant que les Ismaéliens n'apparaissent sur la scène politique). Il s'ensuivait que tous les textes alchimiques se donnant comme les traductions de pseudépigraphes grecs, étaient en réalité des fictions forgées par les auteurs islamiques ; il s'ensuivait encore que les citations de Jâbir chez Rhazès étaient des interpolations, etc. Toutes conséquences trop lourdes pour passer facilement. Notons que la question primaire est ici, non pas de se prononcer sur l'authenticité des œuvres alchimiques grecques traduites, mais de savoir si, pseudépigraphes ou non, il s'agit bien de textes grecs traduits en arabe. La question est décisive quant à la transmission de la science grecque tardive en Islam. Or, nous croyons avec M. Sezgin qu'il n'y a aucune raison sérieuse de mettre en doute une entreprise de traduction de textes grecs en arabe, bien avant l'époque d'al-Ma'mûn. Il s'agit si peu d'une fiction littéraire que Jaldakî, à plusieurs reprises, mentionne d'une part les traductions faites à l'époque omayyade pour le prince Khâlid ibn Yazîd (ob. 80/703 ou 90/708-709) et d'autre part celles qui furent faites à l'époque d'al-Ma'mûn. On s'accorde ainsi avec d'autres recherches récentes sur l'activité culturelle à l'époque omayyade (Grignaschi), aussi bien qu'avec la nette et décisive référence de Sohrawardî, à propos d'une méprise commise, selon lui, par les Mo'tazilites. Il est significatif qu'un des premiers textes «profanes» traduit du grec en arabe, ait été un ouvrage alchimique de Zozime (traduction datée de 38/659). Dès lors, ce sont les grands prônes gnostiques attribués au Ier Imâm, notamment la célèbre *Khoṭbat al-Bayân* (Prône de la grande Explication) qui apparaissent sous leur vrai jour, lorsqu'ils contiennent des références à l'opération alchimique. Si les œuvres de Jâbir sont vraiment écloses au IIe/VIIIe siècle, et même ne pouvaient éclore qu'à cette époque, il n'y a aucune difficulté à admettre que l'Imâm Ja'far ait eu connaissance de l'alchimie et ait été le maître de Jâbir. Quant à l'énormité du *corpus* jâbirien, il ne semble pas que ses dimensions aient excédé en totalité l'œuvre non moins énorme d'Ibn'Arabî.

Sous-jacente à ce grand débat historique, reste une autre question visant le concept même de l'alchimie. Il est impossible d'apprécier les positions respectives de ses adversaires et de ses adeptes, sans avoir vérifié si les uns et les autres parlent de la même chose. Quand un Avicenne refuse l'idée même de transmutation (refus qui s'accorde avec sa propre métaphysique des essences), il apparaît qu'il ne conçoit même pas ce que visera un adepte comme Jaldakî. La difficulté est aggravée par le fait que la plupart des historiens occidentaux traitent de l'alchimie comme s'il s'agissait d'un chapitre

précurseur de l'histoire de la chimie moderne. Holmyard, Ruska, Kraus ne pensent qu'à situer Jâbir, par exemple, sur une ligne qui aboutirait à Boyle, Lavoisier, etc. Le malentendu est grave. Parler de «science quantitative» chez Jâbir, c'est peut-être jouer sur les mots, dès lors qu'il s'agit de mesurer «le désir de l'Ame du monde incorporé aux éléments», dès lors aussi qu'une déclaration expresse de Jâbir nous invite à lire la collection dite des *LXX livres* comme une longue parabole (nous avons déjà exprimé ces réserves dans notre étude sur *Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Ḥayyân* in Eranos- Jahrbuch XVIII, 1950). Les données «quantitatives» établies par Jâbir, ont-elles un sens quelconque pour un laboratoire de nos jours ? Il apparaît essentiel, Jâbir lui-même nous y invite (cf. les *Cinq cents livres),* de différencier plusieurs niveaux de signification. La même opération peut être accomplie respectivement par un chimiste et par un alchimiste ; le niveau de l'herméneutique proposée respectivement par l'un et par l'autre ne sera nullement le même. Le premier cas peut être typifié en la personne du médecin chimiste Rhazès ; le second cas, en la personne de Jaldakî, de ses devanciers et de ses successeurs, dont la préoccupation rejoint la tradition qui fit identifier, en Occident, laboratoire et oratoire, et conduisit à l'idée liturgique d'une *Missa alchemica.* L'historien de l'alchimie ne se trouve donc pas placé devant un dilemme, appelant à trancher entre les «souffleurs», les charlatans, et les gens sérieux qui feraient «œuvre scientifique». Il y a un troisième terme qui représente en propre l'alchimie comme science et pratique spirituelles de la nature et de l'homme. Elle est éminemment représentée par Jaldakî, et la tradition s'en prolonge à travers l'œuvre d'un Mîr Fendereskî, jusque, de nos jours, en l'école shaykie. La méditation de l'opération alchimique tend à dégager la pensée, l'énergie spirituelle (*extrahere cogitationem*) immanente aux métaux qu'elle traite, pour l'incorporer à l'homme intérieur. Synchroniquement, elle réalise la croissance intérieure du corps subtil, du «corps de résurrection».

Aussi bien est-ce à cette fin que tend l'ample commentaire du *Livre des sept statues* d'Apollonios-Balînâs, que Jaldakî insère dans la seconde partie de son *opus magnum* et qui en forme le *Bâb* ou chapitre VI. Il mentionne que la traduction du grec en arabe en a été établie pour le prince omayyade Khâlid ibn Yazîd, tout en faisant allusion à une traduction faite à l'époque d'al-Ma'mûn. Nous ne voyons aucune raison de considérer cette indication comme une fiction littéraire. On en percevra mieux la résonance, lorsque l'on disposera enfin de l'édition, depuis longtemps attendue, d'un autre grand ouvrage de Balînâs, le *Sirr al-khalîqa* (Secret de la Création), dont est annoncée la publication prochaine par les soins d'une collaboratrice de M. Sezgin. Disons seulement que, si le *Livre des sept statues* comporte des points de repère qui en décèlent l'original grec, il comporte aussi des tournures islamiques dues au traducteur ou à quelque

pieux copiste. Il est difficile de trouver une collection manuscrite complète des quatre tomes du *Kitâb al-borhân.* Pour le tome II, nous avons travaillé sur des photocopies du ms. Br. Mus. 1656; le ms.Berlin 4188 n'est qu'un résumé, gâté par de pénibles *lapsus.* Il en existe aussi une version persane abrégée (Téhéran).

Nous avons commencé par l'étude du *Bâb* V qui précède notre texte, parce qu'il forme (intentionnellement, pensons-nous) la meilleure introduction au texte attribué à Balînâs. Après une référence à la *Khoṭbat al-Bayân* qu'il semble avoir commentée précédemment (une recherche s'impose concernant le texte intégral de ce prône), Jaldakî cite un long *ḥadîth* dans lequel les disciples interrogent le Ier Imâm sur l'alchimie. De la réponse, nous ne pouvons signaler ici que la déclaration qualifiant l'alchimie comme «sœur de la prophétie» (*okht al-nobowwa*) et «plénitude de la dignité humaine». D'emblée elle situe l'alchimie à son niveau de science spirituelle ; elle en noue expressément le lien avec la prophétologie et l'imâmologie du shî'isme, comme avec l'idée de la *fotowwat,* cette «chevalerie spirituelle» dont le thème a occupé les conférence de la seconde heure. Le vaste système cosmologique esquissé à l'occasion des propos abscons de l'Imâm, prépare l'exposé que motivera le livre de Balînâs.

Quant à celui-ci, on peut dire qu'il est une réussite littéraire. Il se présente sous la forme d'une expérience visionnaire, vécue dans l'état intermédiaire entre la veille et le someil. Le premier épisode se situe aux alentours du «Temple du Soleil». L'apparition de la statue d'or vivante qui est le «fils du Soleil», se passe selon toutes les exigences d'un cérémonial hiératique. Le prône qu'elle prononce du haut d'un somptueux *minbar* (pupitre, chaire) chargé de symbolisme, est riche de tout l'enseignement qu'un adepte est en droit d'en attendre. «Bienheureux celui qui perçoit à la fois les secrets de mon apparence (mon exotérique) et de mon intériorité

statue n'est nullement l'or ordinaire du commun, mais l'or des philosophes qui est appelé la Pierre philosophale. Cet or alchimique est de l'or que, de la mine naturelle où Dieu l'avait fait être à l'origine de la création, il a fallu transférer à la mine des philosophes (il ne s'agit donc nullement de produire de l'or pour s'enrichir mais de produire un or plus précieux que l'or). «Et cette statue ne devient une statue présentant un corps qu'après un ensemble de travaux, de traitements et d'opérations. On ne lui élève un *minbar* et elle n'en gravit les degrés jusqu'au plus élevé, que lorsqu'elle est parvenue au terme du traitement. Et elle ne tient le discours qu'elle tient que lorsqu'elle est devenue spirituelle, humaine, angélique, solaire, éclatante, irradiante, lumineuse, d'un rang sublime.» Pareil texte ne laisse aucun doute sur la manière dont Jaldakî conçoit le sens et la finalité de l'opération alchimique, comme tendant à l'édification de la «statue intérieure»

de l'homme céleste. Il nous reste six autres épisodes à étudier pour arriver au terme du *Livre des sept statues* de Balînâs (les sept métaux, les sept planètes). Nous espérons y parvenir l'an prochain.

II. Les conférences de la seconde heure ont été consacrées à l'étude de sept traités en persan concernant la *fotowwat,* phénomène constituant en Islam le pendant de ce qui en Occident, depuis le Moyen Age jusqu'à nos jours, a été dénommé «compagnonnage», et dont l'idée se traduit au mieux par le terme de «chevalerie spirituelle» (persan *javânmardî*). Les textes en question forment un recueil de sept *Fotowwat-Nâmeh* en cours d'impression à Téhéran, dans notre «Bibliothèque Iranienne», et muni d'une ample introduction analytique en français. Le premier de ces *F.-N.* a pour auteur 'Abdorrazzâq Kâshânî (ob. vers 730/1329), le célèbre commentateur des *Foṣûṣ* d'Ibn Arabî. Le second est l'œuvre de Shamsoddîn Moḥammad Âmolî (VIIIe/XIVe siècle), auteur d'une vaste encyclopédie des sciences classiques et des sciences islamiques. Deux autres sont dus à Shihâboddîn 'Omar Sohrawardî (ob. 632/1234-35), le grand théologien mystique qui eut une profonde influence spirituelle sur le khalife abbasside Nâsir lî-dîn Allâh ; conseiller théologique du khalife, il aida celui-ci dans son grand projet d'organiser quelque chose comme une *fotowwat* panislamique. Le cinquième de nos *F.-N.* est l'œuvre de Najmoddîn Zarkûb Tabrîzî (ob. 712/1313), à qui nous devons des renseignements inédits et de première main. Tous ces *F.-N.* ont l'extrême intérêt non seulement de nous faire connaître comment les membres de la *fotowwat* se représentent l'origine de leur confrérie à partir du soufisme, le recroisement du cycle de la *fotowwat* avec le cycle de la prophétie et de la *walâyat,* mais aussi de nous instruire en détail sur le rituel d'initiation et en particulier sur le symbolisme du rituel de la Coupe. Un sixième *F.-N.,* très bref, est extrait d'un compendium de soufisme qui est l'œuvre de Darwîsh 'Alî ibn Yûsof Karkohrî (l'ouvrage est daté de 805/1402-03). Enfin le septième de nos *F.-N.* est le «rituel de compagnonnage des artisans de tissus imprimés (*tchît-sâzân*)». Une circonstance heureuse nous en a permis la découverte, car il est vraiment difficile de se procurer des textes de ce genre. Ils nous font connaître un style de vie qui transforme les actes professionnels en autant d'actes liturgiques. Procédant par questions et réponses, ce *F.-N.* développe un riche symbolisme, attaché aux instruments de travail aussi bien qu'aux gestes qui en assurent le maniement. Un *ta'wîl* subtil rattache un verset qorânique à chacun de ces gestes et à chacune des phases du travail. La production du tissu imprimé est allusivement mise en connexion avec l'opération alchimique, si bien que nous rejoignons le thème traité au cours de la première heure.

Comme les années précédentes, le Directeur d'études a assumé, pendant

le trimestre d'automne, une mission de direction près le Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien de recherche, à Téhéran. Au mois de mai 1973, il a participé aux Sixièmes Journées d'études annuelles du «Centre de recherche sur l'Imaginaire», attaché au *Centre universitaire de Savoie,* à Chambéry. Il y a donné deux conférences sur *Le motif du voyage et du messager en gnose irano-islamique.*

Nombre d'inscrits : 52.

ÉLÈVES TITULAIRES : Mmes et Mlles C. Dauge, H. Heckmann, Z. Jafferali, P. Minet, T. Sabri ; MM. A. R. Arfa, J. Baldick, L. Cirillo, J.-P. Ducassé, J.-C. Frère, J.-L. Gaillemin, K. Ioannidès, G. Leconte, Rahmatoullah, C. Rugafiori, S. Ruspoli, P.-G. Sansonetti.

AUDITEURS RÉGULIERS : Mmes et Mlles S. Checil, D. Doucet, P. Duval-Cayre, A. Fano, C. Garrido, A. Juhantet, M.-H. Juhantet, J. Lanquetin, F. Nakhli, A. Palsa, A. Razananivo ; MM. R. Denturck, D. Mansuri, E. Vigil, P. Voyeux, R. Yann.

PUBLICATIONS DU DIRECTEUR D'ÉTUDES

— *Mystique et humour chez Sohrawardî, shaykh al-Ishrâq* (Mc Gill University Montréal, Institute of Islamic Studies, Tehran Branch. «Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism»), Tehran, 1971; in-8°, pp. 13 à 38.

— *Le shî'isme duodécimain : permanence de la spiritualité iranienne,* in journal «Le Monde», 10-11 oct. 1971, p. 8 (avec quelques modifications introduites à l'insu de l'auteur).

— *Pour le concept d'une philosophie irano-islamique,* conférence donnée au Congrès International d'Iranologie à Shîrâz, oct. 1971 (sous presse à Téhéran).

— *Para el concepto de una filosofia irano-islamica* (traduction espagnole du précédent) dans la revue «al-Andalus», vol. XXXIV, fasc. 2, Madrid 1969, pp. 395-407). Paru en janvier 1972.

— Introd. à l'art. *Perse,* dans *l'Encyclopaedia universalis.*

— Préface pour Dariûsh Shâyegan, *Mers et Rivages,* Honfleur, 1972.

— *Juvénilité et chevalerie (javânmardî) en Islam iranien* (Eranos-Jahrbuch XL, sous presse).

— *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques.* T. III : *Les Fidèles*

d'amour. Shī'isme et soufisme. T. IV : *L'école d'Ispahan. L'école shaykhie. Le Douzième Imām* (Bibliothèque des Idées). Paris, Gallimard, 1973 ; in-8°, 361 et 572 pages.

— *Histoire de la philosophie islamique,* 2e partie : *Depuis la mort d'Averroës jusqu'à nos jours* (version brève in «Encyclopédie de la Pléiade», *Histoire de la philosophie, III.* Paris, Gallimard (sous presse).
— Préface pour la traduction japonaise de l'*Histoire de la philosophie islamique,* t. I., Tokyo (sous presse).

— *Traités des Compagnons-chevaliers (Rasâ'il-e Javânmardân).* Recueil de sept «Fotowwat-Nâmeh» publié par Morteza Sarraf. Introduction analytique par Henry Corbin (Bibliothèque Iranienne, vol. 20). Téhéran ; Paris, Adrien-Maisonneuve, 1973 ; grand in-8°, 110 – 328 pages.

— Art. *Shî'isme* in *Encyclopaedia universalis.*

— *Lo shî'ismo duodecimano,* in *Conoscenza Religiosa,* luglio-settembre 1972 ; Firenze, La Nuova Italia, pp. 255-260.

— *Mundus imaginalis,* or *the Imaginary and the Imaginal,* in revue *Spring,* Zürich-New York, 1972, pp. 1-19.

— *Mysticism and humor, ibid.,* 1973, pp. 24-34

— *«Et son trône était porté sur l'eau»* (Qorân 11/9), dans le vol. *In Principio* publié par la Section (Centre d'études des Religions du Livre). Paris, 1973 ; in-8°, pp. 293-304.

— Art. *Nâṣir-e Khosraw and the Isma'ilism* in *Cambridge History of Iran,* V.