

Conférence de M. Henry Corbin

In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire. Tome 84, 1975-1976. 1974. pp. 273-278.

Citer ce document / Cite this document :

Corbin Henry. Conférence de M. Henry Corbin. In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire. Tome 84, 1975-1976. 1974. pp. 273-278.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ephe_0000-0002_1974_num_88_84_17075

Conférence de M. Henry CORBIN

Directeur d'études

En choisissant comme thème des conférences de cette année « Shî'isme et christianisme à Ispahan au xvii^e siècle », nous avons en vue une œuvre majeure produite par Sayyed Ahmad 'Alavî Ispahânî (*ob.* entre 1054/1644 et 1060/1650), un des élèves les plus notoires de Mîr Dâmâd et illustration de l'École d'Ispahan. Il y avait déjà eu l'occasion, l'année précédente, de présenter l'ensemble de son œuvre dans le cadre du tome II de l'« Anthologie des philosophes iraniens » (voir *Annuaire*, tome LXXXIII, pp. 183ss.). Si l'on dispose déjà d'une bibliographie pour répondre à la question de savoir quelle représentation de la théologie islamique on avait, en Europe, au xvii^e siècle, on se trouve assez dépourvu pour répondre à la question réciproque, surtout lorsqu'il s'agit de la Perse shî'ite. L'œuvre de Sayyed Ahmad 'Alavî nous fournit heureusement une documentation de première main, entièrement inédite, d'autant plus précieuse qu'elle permet d'entrevoir que le controversiste ne laissait pas d'entretenir certaines relations personnelles avec ceux-là même qu'il critique. Ce théologien-philosophe de l'Ispahan des Safavides savait, chose remarquable, parfaitement l'hébreu ; il cite textuellement l'Ancien Testament en transcrivant l'hébreu en caractères arabes et le traduisant mot à mot en persan. Il s'offre même le luxe d'indiquer des variantes. Il semble que quelque relation rabbinique secrète doive être présupposée pour expliquer qu'un théologien shî'ite iranien pût, à l'époque, être si bon hébraïsant. Il a en outre une parfaite connaissance des Evangiles canoniques. Il les cite abondamment en persan, malheureusement sans dire sur quelle version il se fonde ; la numérotation des chapitres diffère de celle des éditions canoniques. Il s'ensuit que sa controverse, au lieu de n'être qu'un procès historique, prend la tournure d'une étude biblique menée en confrontation avec son interlocuteur chrétien.

Tout son effort tend en effet à montrer à celui-ci que l'interprétation chrétienne des Evangiles est impossible, et que d'ailleurs il a dû y avoir un Evangile primitif, aujourd'hui perdu, entre l'enseignement de Jésus et les quatre Evangiles officiels. La véritable interprétation de l'Evangile est celle qu'il oppose au théo-

logien chrétien. Guidée par son sentiment profond de la « communauté du Livre » (*Ahl al-Kitâb*), son herméneutique suffit à reconduire le théologien shîite au judéo-christianisme de la première communauté de Jérusalem. On relève la véhémence avec laquelle il adjure les chrétiens de ne pas vitupérer les Israélites qui sont, au même titre qu'eux, enfants de Dieu. Certes, il ne connaissait ni la littérature dite clémentine, ni même l'Évangile de Barnabé, ni moins encore l'École de Tübingen, et pour cause. Tout se passe comme si l'idée judéo-chrétienne et ébionite du *Verus Propheta* qui, refusée en définitive par le christianisme, devint l'héritage de l'Islam, restait une constante si active qu'elle affleure dès que l'on aborde la question fondamentale. La prophétologie s'enrichit ici de l'imâmologie shîite pour fonder l'ensemble de la théologie islamique sur une prophétologie du Paraclet. Il y a eu plusieurs fois l'occasion d'opérer des recoupements avec l'Évangile de Barnabé, auquel M. Luigi Cirillo a consacré récemment un travail considérable.

A côté de son œuvre de philosophe (une Somme sur la métaphysique d'Avicenne, le commentaire d'un traité de Mîr Dâmâd), la bibliographie de notre Sayyed comprend une tétralogie, un ensemble de quatre grands traités auxquels il se réfère, et qui constituent la partie herméneutique de son œuvre. Ils sont tous écrits en persan, en une belle langue riche en néologismes et en composés qui font image. Tous sont inédits. Le premier de ces traités a pour titre *Latâ'if-e ghaybî*, dont l'autographe, avec les corrections de l'auteur, nous a été conservé. Ce sont en quelque sorte des prolégomènes à toute herméneutique théosophique et spirituelle du Qorân. L'auteur était aussi familier avec les *hadîth* des Imâms qu'avec la théosophie d'Ibn 'Arabî. Un deuxième traité, dont aucun manuscrit ne nous est connu jusqu'ici, avait pour titre *Sawâ'iq-e Raḥmân* (les Foudres du Miséricordieux) ; c'est une discussion sur la religion juive, montrant les altérations subies par la Tora, les Psaumes et les autres livres. Un troisième traité, dont nous pensons avoir retrouvé la trace de l'autographe, avait pour titre *Lawâmi'e rabbânî* (les Eclairs divins). L'auteur se proposait déjà d'y montrer les ambiguïtés des dogmes chrétiens et les altérations que montrent les Évangiles de Jean, Matthieu, Marc et Luc. Il y réfère fréquemment au cours de son quatrième traité, parce qu'il y avait donné beaucoup plus d'extension à ses arguments. Quant à ce quatrième traité, il fut écrit à la suite d'une vision en songe du xix^e Imâm, et à l'occasion d'un ouvrage publié en persan par un missionnaire chrétien, un *Padre*, et ayant pour titre *Ayîneh-ye ḥaqq-nemâ*, le « Miroir montrant la vérité ».

Titre imprudent, car Sayyed Aḥmad estime le miroir complètement empoussiéré, et il lui oppose un livre auquel il donne le long titre de *Maṣqal-e ṣafâ dar taḥliya va-taṣfiya-e Ayineh-ye haqq-nemâ*, le « Polissoir de la pureté pour faire briller et rendre limpide le miroir montrant la vérité ». L'ouvrage est dédié à Shâh Ṣafî, et fut achevé en Moḥarram 1032 h. (nov.-déc- 1622). C'est à la traduction et au commentaire de cet ouvrage qu'ont été consacrées nos références.

Le *Maṣqal* (ms. Majlis 725,163 feuillets) est divisé en trois grands chapitres d'inégale longueur, lesquels ne font que reprendre (avec quelques coupures, semble-t-il) les trois chapitres de l'ouvrage du *Padre*. L'auteur iranien cite chaque fois *in extenso* le texte de celui-ci et y répond longuement. Le ton reste toujours courtois, sans exclure vigueur et fermeté ; les chrétiens sont fréquemment invités à « nettoyer leur miroir ». Le premier chapitre a pour thème « la connaissance de l'Essence divine » (fol. 6 à 32). La deuxième a pour objet propre la christologie, et oppose à celle du *Padre* une christologie qui met en œuvre la prophétologie du Paraclet, telle que la conçoit un penseur shî'ite (fol. 32 à 40). Ce chapitre est de beaucoup le plus important. Le troisième et dernier chapitre porte sur « les préceptes de l'Évangile » et sur l'eschatologie (fol. 140 à 161). Le Sceau final ou conclusion (fol. 161 à 163) récapitule et s'achève sur la perspective de l'imâmologie shî'ite des Douzes Imâms.

Le premier chapitre s'ouvre sur une discussion du dogme nicéen de la Trinité, non pas comme l'ont fait trop de polémistes en Islam, mais en situant d'emblée la question au niveau de la métaphysique de l'être. Au dogme qui pose la connaissance que Dieu a de soi-même comme une hypostase distincte de Dieu-sujet se connaissant soi-même, le philosophe shî'ite oppose une ontologie et une gnoséologie d'inspiration néoplatonicienne. L'Essence divine peut être à la fois l'acte, le sujet et l'objet de son intellection (*'aql*, *'âqil* et *ma'qûl*), sans que cela entraîne une pluralisation d'hypostases. Et pourquoi privilégier l'attribut Connaissance ? Il faudrait en fait compter autant d'hypostases que d'attributs divins, et il y aurait autant de fils de « fils Dieu » que d'attributs. Ensuite comment identifier cette hypostase « connaissance » avec le Christ, identifié par les chrétiens avec Jésus de Nazareth, sans que l'Éternel ne devienne historique, que le Nécessaire ne devienne contingent ? etc. Non pas, la seule voie à suivre est de concevoir le cas de Jésus comme semblable au cas des grands prophètes qui l'ont précédé, lors de chaque période du cycle de la prophétie. Ici Sayyed Aḥmad reprend la prophétologie du *Verus Propheta*. Il insiste longuement sur le vrai sens

de l'expression « fils de Dieu », laquelle n'implique aucune fusion d'essence (*ittihâd*), aucune consubstantialité (homoousie). Aussi bien la métaphysique du soufisme que certains versets de l'Évangile de Jean nous en attestent le sens au pluriel, selon lequel tous les disciples du Christ sont des fils de Dieu. A propos de la christologie, l'auteur déplore, en passant, que saint Paul ait entraîné les chrétiens à faire fi de la *fitra salîma* (la saine nature originelle de l'homme, et partant le droit jugement).

Le second chapitre, qui à lui seul occupe plus de la moitié du livre, improvise d'abord un long dialogue où sont traitées les contradictions insurmontables qu'entraîne aux yeux d'un théologien islamique le dogme de l'Incarnation défini par les Conciles. Nous comptons y revenir ailleurs. L'auteur lui oppose une théologie du Logos qui rejoindrait celle d'Arius, dont il connaît d'ailleurs le nom. Notons au passage que lorsqu'il énumère les trois principaux groupes chrétiens (Melkites, Jacobites, Nestoriens), il s'attarde avec une certaine sympathie sur ces derniers. Nous avons déjà eu l'occasion de constater quelque chose comme un « nestorianisme shî'ite », à savoir une homologie de structure entre christologie nestorienne et imâmologie shî'ite chez les 'orafâ.

Tout ayant été mis en place pour l'exposé d'une prophétologie du Paraclet, notre Sayyed commence par rappeler le rang et la fonction de l'Esprit-Saint dans le schéma de l'angélogie des *Ishrâqiyûn*, disciples de Sohrevardî (trait d'autant plus significatif qu'il qualifie « l'âme sacrosainte du Christ » comme *mashriqa*). Quant à son argumentation paraclétique, dont nous ne connaissons jusqu'ici aucun exemple comparable, notre auteur la fonde sur la profonde connaissance des textes bibliques et évangéliques qu'il possède de première main. Son herméneutique consiste essentiellement à rapporter l'un à l'autre le sens de tous les versets de l'Évangile de Jean relatifs au Paraclet (chap. XIV, XV et XVI) et le sens des versets du *Deutéronome* 18/15-18, confirmés par les trois théophanies que mentionne également le *Deutéronome* 33/2, lesquelles sont rapportées respectivement aux missions prophétiques de Moïse, Jésus et Moïhammad. (De nombreux autres versets bibliques sont cités à l'appui). L'identification du Paraclet avec le prophète de l'Islam ne conduit encore l'herméneutique qu'à mi-chemin. Par une habile mise en œuvre de la « science de la valeur numérique des lettres », pratiquée d'autre part par la Kabbale juive, il retrouve le nom du Prophète dans le verset de la *Genèse* 17/20 : l'hébreu *mâdmâd* y est interprété comme un nom propre dont la valeur numérique (= 72) est identique à celle des lettres composant

le nom de Moḥammad. Quant aux douzes princes de la postérité d'Ismaël (*Genèse* 25/13-16), ce sont les douze Imâms de la période d'Abraham, homologués aux douze Imâms de la période moḥammadienne. Le douzième d'entre eux, Qedma, est ainsi l'homologue du XII^e Imâm, Moḥammad al-Mahdî. La conception d'ensemble est alors celle-ci : si d'une part les chrétiens n'ont pas été à même de comprendre qui était le Paraclet annoncé par l'Évangile de Jean, l'état du monde n'a pas non plus permis au prophète Moḥammad d'affermir le règne du Paraclet. Ce règne n'advient qu'avec « le lever du soleil au ciel de la *walâyat*, surgissant de l'horizon de l'occultation », à savoir le *sâhib al-zamân*, désignation shî'ite traditionnelle du XI^e Imâm, Imâm présentement « caché ». La fonction paraclétique est ainsi répartie entre le Prophète et son ultime descendant, Moḥammad al-Mahdî ; dans l'intervalle c'est tout le plérôme des Douze qui en est le support mystique. Sayyed Aḥmad revient longuement dans ses *Laṭâ'if-e ghaybî*, sur cette prophétologie du Paraclet. Nous avons, dans une étude antérieure, relevé chez plusieurs penseurs shî'ites l'identification du Paraclet johannique avec le XII^e Imâm. Quant au troisième chapitre de l'ouvrage, le temps n'a pas permis de l'étudier en détail. Il avait d'ailleurs beaucoup moins d'importance pour le thème de notre recherche.

Pendant le trimestre d'automne (oct.-déc. 1975), le Directeur d'études a donné un enseignement à l'Académie Impériale iranienne de philosophie à Téhéran. En mars 1976, il a participé à un « Colloque sur les visions mystiques » organisé par la Délégation générale aux Célébrations nationales. Il y a donné un exposé sur « la Théorie de la connaissance visionnaire chez Sohrawardî et Ibn 'Arabî ». En mai 1976, il a donné à la Société Ernest-Renan une communication sur « Quelques aspects islamiques de la christologie ».

M. Julian BALDICK a obtenu le doctorat de 3^e cycle en « Etudes islamiques » pour sa thèse sur *Deux traités mystiques de Fakhroddîn 'Erâqî*.

M^{me} Zebunisa HAJI a obtenu le Diplôme de la Section pour sa thèse intitulée : *La Doctrine ismaélienne d'après l'œuvre d'Abû Ishâq Qohestânî, fin du XV^e siècle*.

M. Stéphane RUSPOLI a obtenu le Diplôme de la Section pour sa thèse intitulée : *La Clef du monde suprasensible (traité de métaphysique) de Sadroddîn Qonyawî (ob. 672/1274). Introduction, édition critique et traduction de la première partie du texte arabe, munie d'un commentaire sous forme de notes analytiques*.

Nombre d'inscrits : 33.

Elèves diplômés de la Section : M^{me} Z. HAJI, MM. J. BALDICK, L. CIRILLO, S. RUSPOLI.

Elèves titulaires et auditeurs réguliers : M^{mes} , M^{lles} D. BAYLE, C. DAUGE, C. GARRIDO, G. LIEF, S. MAUPIED, S. MOUSSAY, A. PALSA, A. RAZANANIVO, F. VENDRYÈS, Z. VESEL, H. VETCH, A. C. VIGIL ; MM. A. R. ARFA, A. BADOURALY, O. FERREYNOS, A. HAJI, M. HASSOUNA, J.-M. LAFORGE, L. RAJAN, C. RUGAFIORI, E. VIGIL.

PUBLICATIONS DU DIRECTEUR D'ÉTUDES

Sohravardî, shaykh al-Ishrâq. *L'Archange empourpré : quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l'arabe, présentés et annotés* par Henry Corbin (Documents spirituels, 14). Paris, Arthème Fayard, 1976 ; in-8°, XXV + 550 pages.

Mundus imaginalis, or the Imaginary and the Imaginal. Ipswich (Suffolk), Golgonooza Press, 1976 ; in-8°, 21 pages.

Comment concevoir la philosophie comparée ? in « Sophia parennis/Jâvidân Kharad : The Bulletin of the Imperial Iranian Academy of Philosophy » vol. I, Nr. 1, 1976 ; in-8°, pages 1 à 32.

Spiritualité du Temple et tradition abrahamique, in « Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem », n° 2, 1976 ; in-8°, pages 13 à 42.

Le microcosme comme cité personnelle, in « Bulletin de la Société Ligérienne de philosophie ». Institut de philosophie de l'Université de Tours : Actes du Colloque « Microcosme et Macrocosme ». Année 1975, n° 2 ; petit in-folio, pages 63 à 77.

Pour l'*Encyclopaedia Persica* (Columbia University, U.S.A.) articles 'Abhar al-'ašeqîn ; — Abû'l-Haytham Gorgânî ; — 'Amelî Espahânî (Abû'l-Ḥasan Sarif) ; — 'Aql-e sorkh.