D'un Orient l'autre
Vol. II — Identifications
Éditions du CNRS, Paris, 1991.

ESPACE SACRE ET SPIRITUALITE, TROIS APPROCHES : *MASSIGNON, CORBIN, GUENON*

Denis GRIL

Comment la spiritualité orientale, islamique en particulier, peut-elle être présentée aux occidentaux ? La question dépasse largement l'orientalisme académique et concerne dans une large mesure l'interrogation de l'Occident sur sa propre destinée spirituelle.

L'ébauche de réponse ne peut être ici que très limitée. Elle porte sur trois auteurs : Louis Massignon (1883-1962), Henry Corbin (1903-1978) et René Guénon (1886-1951). Les deux premiers se succèdent dans le temps et représentent l'orientalisme universitaire, même si par ailleurs leur personnalité et leur activité débordent ce cadre, quant au dernier, à peu près contemporain du premier, il se démarque très nettement de l'orientalisme, mais n'en a pas moins joué un rôle considérable dans l'intérêt croissant que l'Occident porte aux doctrines de l'Orient. Malgré des différences profondes, plus d'un trait commun autorise à tenter une comparaison de la démarche de ces trois auteurs. L'œuvre de chacun est considérable et a déjà donné lieu à plusieurs études et bio-bibliographies ; nous y renvoyons donc[1]. Nous nous sommes contenté de choisir un thème commun, celui de la géographie ou de l'espace sacrés. Sans être fondamentale, l'étude de ce thème semble assez révélatrice, car l'espace apparaît ici clairement comme l'extension d'une vision de l'homme. L'étude de la démarche de chaque auteur sera menée séparément ; leur comparaison constituera la conclusion.

Topographie, archéologie et spiritualité dans l'œuvre de Massignon

Dans une certaine mesure les recherches topographiques inaugurent et concluent l'œuvre de Massignon : tant son travail sur Fès et Léon l'Africain (1904), doublé par la suite d'une enquête sociologique sur les corporations (1924), que "Le château d'Okhaydir" (1905), puis en 1955, "L'explication du plan de Koufa"

auquel s'ajoute celui de Basra. Dans ces deux derniers articles en particulier la topographie historique se veut un point de départ tant pour l'histoire sociale et économique que culturelle et religieuse, bref vers une histoire totale. Dans ce domaine, Massignon reste un précurseur, même si dans le détail l'exactitude des faits et la justesse des interprétations appellent souvent des réserves.

Rappelons aussi que Massignon s'intéressa aux waqfs : "Documents sur plusieurs waqfs musulmans, principalement sur le waqf Tamini à Hebron et sur le waqf tlemcénien Abû Madyan à Jérusalem" (1951). La constitution et la législation des waqfs sont étudiées de près, mais il est évident que cette étude, publiée à cette date, prend une valeur autre que simplement historique et archéologique. En réalité, dans l'analyse du paysage urbain par Massignon s'inscrit très tôt une autre dimension, les traces archéologiques restent pour lui un témoignage, celui des spirituels de l'Islam. En 1908 déjà, tout en déplorant la perte des guides de pèlerinage aux tombes des saints, il compose un article sur "Les saints musulmans enterrés à Bagdad". Il s'y interroge sur la genèse de la consécration de la *ziyâra,* consécration à la fois populaire et théologique. L'article restait embryonnaire, mais le sujet sera repris dans la *Passion*[2]. Il revient encore au crépuscule de sa vie à l'étude des tombes et des cimetières où, plus qu'à tout autre endroit, il perçoit la configuration spirituelle de la communauté islamique. Il y consacre deux articles qui retiendront plus particulièrement notre attention : le premier, "la Cité des morts au Caire (Qarâfa-Darb al-Ahmar)"[3], le second, essai de pénétration plus profonde encore dans l'âme musulmane : "La Rawda de Médine, cadre de la méditation musulmane sur la destinée du Prophète"[4]. Il faut noter que ces deux études rejoignent un thème qui fut pour Massignon une préoccupation constante et tout particulièrement dans ses dernières années, celui des sept dormants d'Ephèse ou des jeunes gens de la Caverne, symbole de l'espoir de résurrection et du rétablissement de la justice.

Massignon fut nommé en 1906 à l'Institut français du Caire pour compléter l'oeuvre de topographie historique déjà accomplie par ses prédécesseurs sur Fustât et le Caire fatimide. Restait à étudier toute la zone du Darb al-Ahmar au sud du Caire. Mais la personnalité d'Al-Hallâj exerça alors sur lui une attraction beaucoup trop forte pour qu'il persistât dans cette direction. Par la suite, quand Massignon, la *Passion* achevée, voulut reprendre le travail, il se rendit bien compte qu'après le développement des recherches architecturales, épigraphiques et la découverte des waqfs, à Istanbul tout d'abord, il n'était plus possible de travailler comme l'avaient fait Ravaisse, Casanova et Salmon. Cependant, il ne renonça pas totalement au projet. En écrivant son article sur Qarâfa et le Darb al-Ahmar, il remplissait un vieil engagement, mais aussi il tentait d'élucider pourquoi tout au long de sa vie les cimetières avaient hanté sa recherche.

C'est grâce à Qarâfa, nous dit-il, qu'il a découvert la valeur transhistorique du cimetière musulman. Là, il a pu établir un ensemble de relations entre une foule de détails accumulés, parce qu'à Qarâfa plus qu'ailleurs les données historiques abondent, plus qu'ailleurs les structures architecturales, sociales et spirituelles y sont transparentes.

Quiconque s'attache à analyser un texte de Massignon est frappé de la superposition de plusieurs types d'écriture. Outre l'expression de sa propre sensibilité religieuse, il faut distinguer dans cette étude, d'une part, ce qui est information pure, le plus souvent sous forme de liste de personnages, de monuments, d'itinéraires ; d'autre part, des réflexions qui, développées, peuvent constituer autant d'orientations de recherche. Elles sont ici nombreuses, suggérées soit par des observations sur le terrain, soit par des notes sur les sources utilisées (ici le *Madhal* d'Ibn al-Hâjj ou les guides de pèlerinages). On peut relever en rapport avec notre thème les considérations suivantes :

- occupation juridico-religieuse de l'espace : la licéité des monuments funéraires, la souillure des tombes par les vivants.

- ethnographie religieuse de l'occupation de l'espace : pratiques funéraires diverses, anciennes et contemporaines.

- attitudes socio-religieuses : circulations des femmes dans les cimetières.

- occupation temporelle de l'espace: calendrier des fêtes et relation avec les événements intérieurs dans la vie du Prophète et des croyants (nuit du milieu de Sha'bân, nuit du mi'râj, nuit du Destin, etc.) et célébration de ces commémorations dans des lieux précis.

- fixation de faits psycho-spirituels dans un espace donné : identification ou invention de tombe par le rêve.

Le rêve accomplit la cristallisation d'une entité spirituelle dans un lieu qui deviendra une tombe (cas de plusieurs membres de la famille du Prophète, dont Sayyada Zaynab) ; ou encore, le rêve provoque la redécouverte d'un ancien lieu sacré du Judaïsme ou du Christianisme et consacre ainsi le lien de l'Islam avec les religions antérieures (la tombe de Rûbîl ou des frères de Joseph à Qarâfa). Massignon voit bien par ailleurs la signification transhistorique de Qarâfa à travers la dimension eschatologique de l'espace. Ceci lui permet d'intégrer les curieux récits de résurrection rapportés par les voyageurs européens à la fin du Moyen-Age. Il est étonnant à ce propos qu'il ne tire pas meilleur parti des traditions musulmanes sur Qarâfa et le Muqattam. Il ne manque pas non plus de rattacher cette dimension au rôle considérable des membres de la famille du Prophète dans la spiritualité cairote et égyptienne, ce qui lui permet également

de ne pas se heurter aux difficultés posées par l'identification historique des tombes (Zaynab, Husayn).

Massignon sent donc profondément l'importance de la visite des tombes *(ziyâra)* comme instauratrice d'un espace sacré. Il est d'autant plus remarquable qu'il ne cherche pas à l'expliquer. Tout en relevant que certains des *Ahl al-bayt* ont un mausolée à la fois en Syrie-Palestine et au Caire, il ne semble pas voir qu'il y a là un fait de structure évident : la mise en place d'une géographie sacrée pour assurer la présence d'une hiérarchie spirituelle dont les manifestations peuvent être multiples.

Est-ce faire injure à la mémoire de Massignon que de montrer comment nos propres préoccupations morales et existentielles, elles aussi, peuvent prendre indûment possession de l'espace cairote.

Il constate la dévotion des habitants du Darb al-Ahmar à Fâtima al-Nabawiyya, personnage mal identifié, et l'"invention" tardive de sa tombe (ultérieure à l'époque fatimide) et voit là un conflit entre la dévotion des pauvres, des *mawâli* pour les Ahl al-bayt persécutés et l'apothéose officielle décrétée par la dynastie fatimide pour la famille du Prophète. Massignon projette visiblement ici son désir de rendre justice aux persécutés dans le contexte politique de son temps, sur une réalité historique indéniable ; le fait que la dévotion aux Ahl al-Bayt, bien qu'encouragée officiellement par les Fatimides, s'est développée avant et après eux.

Mais il ne s'en tient pas là et perçoit à Qarâfa un conflit parallèle, cette fois-ci entre les maîtres du soufisme : entre le rigoureux recours à la transcendance divine : Shâfi'i, Dhûl-Nûn, Izz al-Maqdisî et l'ivresse extatique de l'immanence : Ibn al-Fârid. Massignon projette, à grands traits, une certaine conception du soufisme, sur laquelle on ne peut s'arrêter ici, si ce n'est pour dire qu'elle est une utilisation excessive de la comparaison des espaces. L'article sur "la Rawda de Médine" appelle des remarques analogues. On y trouve des vues pénétrantes sur la place que tient dans l'âme musulmane la tombe du Prophète comme centre spirituel et le personnage de Fâtima. Massignon rattache à cette représentation spirituelle et mentale une réflexion suggestive sur la représentation graphique de la Rawda dans les *Dalâ'il al-Khayrât* d'Al-Jazûlî et, en annexe, un appel à l'exploitation islamologique de l'épigraphie arabe. A ces prospections nombreuses se mêlent aussi des considérations surprenantes sur le psychisme inconscient de Fâtima, teintées d'un dolorisme dont le chercheur ne sait que faire. Cette remarque ne vise nullement à minimiser la portée du texte, elle conduit simplement à s'interroger sur son intention. Quelle a donc été la quête passionnée de Massignon ? Un pèlerinage sans doute, mot qui revient sans cesse sous sa plume.

Certes Hallâj lui en a fait découvrir le sens profond, celui de témoignage intérieur. Mais la *Passion* apparaît plus comme une sorte de pèlerinage scientifique pour la mise en place d'un immense espace géographique, historique et doctrinal. Le sens du témoignage sacrificiel d'Al-Hallâj peut-il être saisi dans cette immensité ? De plus, n'est-ce pas plutôt la "passion" de Massignon, fasciné par ceux qui à ses yeux ont incarné le sacrifice pour l'humanité (Foucauld, Hallâj, Salmân, Ghandi) qui fut le guide de son pèlerinage à travers *"la géographie spirituelle des intercessions" ?*

Pour déployer son étonnante personnalité, il lui fallait tout l'espace de son oeuvre, et pour se retrouver, des témoins qui lui renvoyassent l'image de sa passion. Son lecteur reste, lui, condamné à la perplexité ; entre lui et sa recherche, toujours il trouvera Louis Massignon.

Géographie spirituelle et imaginaire dans l'œuvre d'Henry Corbin

Henry Corbin n'a pas été insensible aux traces terrestres de la géographie spirituelle. Cependant lorsqu'il en parle, c'est pour les rapporter aux réalités intérieures dont elles sont le signe. Il évoque dans ce sens les jardins et les mosquées de l'Iran. Son article sur "Le pèlerinage spirituel aux douze imams"[5] traite, à partir de litanies, de la *ziyâra* comme pèlerinage intérieur (ce que Massignon nommait chez Hallâj le pèlerinage mental).

Il nous relate sa propre visite au sanctuaire de Jam-Kârân, près de Qomm, ainsi que le récit de sa fondation après une vision en rêve du douzième imam, pour nous conduire à travers ces récits et celui du voyage initiatique à l'Ile verte, vers notre propre centre spirituel intérieur[6].

A cette dernière question H. Corbin a consacré son livre *Terre céleste et corps de résurrection* (Paris, 1960). L'analyse qui suit essaie beaucoup plus de saisir une démarche que de résumer un texte très riche en informations et en suggestions.

Une double interrogation ou préoccupation de l'auteur est à l'origine du livre :

- comment exprimer ce fait senti durant ses séjours en Iran et découvert dans les textes de Suhrawardi d'Alep (XIIème siècle) et de l'école shaykhie (XVIIIème siècle) : la continuité entre le zoroastrisme et l'Islam iranien. (Il précise bien que l'Iran signifie une entité à la fois géographique et spirituelle et non pas une ethnie ou une nation).

- comment, pour le philosophe occidental, résoudre l'apparente contradiction entre l'immortalité de l'âme et la résurrection des corps par une telle démarche "orientale" (ishrâqî ou mashriqî).

La réponse à ces deux questions sera, car Corbin est un philosophe, une théorie de la connaissance fondée et illustrée tout à la fois, sur une figuration et une transfiguration de la terre. H. Corbin retrouve la permanence de l'Iran ancien dans la représentation cartographique et symbolique des sept keshvars ou régions, utilisée par les premiers géographes de l'Islam et transmise par Birûnî. Cette représentation, où l'Iran se trouve au centre, n'est que la projection sur un plan terrestre de l'angélologie mazdéenne. La projection se fait sur trois plans :

- les sept archanges : au centre, le principe de lumière Ohrmazd, entouré des archanges masculins à droite, féminins à gauche, dont Spenta-Armaïti, l'archange féminin de la terre (chaque archange représente un principe ou un aspect de la création).

- les sept mondes mythiques où siègent les Saoshyant, les Sauveurs. Seul reste accessible à l'humanité le Xvarinatha (c.à.d. roue lumineuse). En son cercle s'élève Erân-Vêg, ou la montagne cosmique de l'Alborz (où se trouve le Haoma blanc, breuvage d'immortalité).

- enfin la terre primordiale (le Xvarinatha), lieu de la lumière de Gloire (Xvarnah), se matérialise dans notre terre aux sept climats ou zones (keshvars).

Cette représentation de la terre est elle-même mise en relation :

- tout d'abord avec la constitution de l'être humain, dont les facultés lumineuses procèdent de l'archange, et plus particulièrement de Daêhâ, fille de l'archange de la terre, identifié à la lumière de gloire (Xvarnah) ou le moi transcendant et céleste. Les soeurs de Daênâ, autant d'énergies lumineuses, permettent à la terre de l'homme de réintégrer son origine céleste lumineuse (géosophie).

- ensuite avec une mytho-histoire : L'homme primordial Gayômart, créé dans le centre d'Erân-Vêg d'Or pur (Ahriman, principe de mort, le décompose en sept métaux : relation de l'angélologie, de l'astrologie et de l'alchimie), donne naissance à l'humanité historique ; on a ainsi la suite : Gayômart, Zarathoustra, Sayoshant, ou le sauveur final à la fin du monde, mis au monde par une vierge pour la restauration de la lumière.

Par ses thèmes et ses symboles une telle représentation rencontre des correspondances dans toute spiritualité et donc dans le soufisme, comme s'efforce de le montrer Corbin par un choix de traductions dans la deuxième partie du livre. La philosophie suhrawardienne de l'*ishrâq* exprime ouvertement le lien entre

l'angélologie zoroastrienne et les idées platoniciennes, donc entre l'Iran ancien et une certaine expression du soufisme, imprégné de *falsafa*. Cependant c'est dans le shaykhisme, une voie particulièrement ésotérique du chiisme duodécimain, fondée au XVIIIème par le Shaykh Ahmad Ahsā'ī que, selon Corbin, s'affirme plus explicitement encore la permanence de l'Iran spirituel.

Selon le shaykhisme, l'imâm caché se tient dans la terre mystérieuse de Hûrqalyâ dans l'attente de son retour. Cet *imâm* est le dernier du plérôme des quatorze immaculés, ('Ali, Fâtima et les douzes imâms) lesquels ne sont plus perçus dans leur réalité historique, mais comme reflet de réalités éternelles, précosmiques : le monde divin ou *lâhût*, c'est-à-dire ce que l'homme peut percevoir du divin, au-delà des trois mondes, inférieur, intermédiaire et supérieur (*mulk, malakût, jabarût*). En ce sens, Corbin voit dans le shaykhisme une sublimation du zoroastrisme.

A un degré inférieur, celui des principes cosmiques, 'Ali et Fâtima sont identifiés au couple Intellect-Ame (*Logos-Sophia, 'aql-nafs*) des néoplatoniciens ou gnostiques. Sauf erreur de notre part, le shaykhisme n'en dit pas plus et le rapport est établi par Corbin : *"la personne plérômatique de Fâtima est envers la terre céleste de Hûrqalyâ dans le même rapport que Spenta Armaïti envers la terre mazdéenne nimbée de la lumière du Xvarnah..."* On retrouve le rapprochement Fâtima-Fâtir ou l'âme de la création des Ismaéliens, déjà signalé par Massignon et le sens du surnom *d'al-Batûl* la vierge, mère de *l'imâm*, c'est-à-dire la terre où nous devons renaître pour retrouver *notre imâm*, en d'autres termes *daênâ*, notre moi céleste.

Ainsi l'étude de la géographie sacrée est pour Corbin un moyen pour opérer la transfiguration de la terre, la terre de notre corps et la sublimer dans la terre céleste. Cette terre constitue le lieu des théophanies des réalités supérieures, le monde intermédiaire entre le nôtre et celui des pures essences intelligibles ou encore, le monde imaginal où les symboles sensibles deviennent réels.

L'homme peut y parvenir par la reconduction des formes extérieures symboliques ou le sens littéral des textes sacrés, à leur lieu, à leur sens originel, le *ta'wîl*. La réalisation spirituelle est donc une herméneutique dont la clef est détendue par l'*imâm*, réalité intérieure de chaque homme et prototype céleste du Livre.

Cette présentation très simplifiée permet toutefois de saisir la méthode investigatrice suivie par Corbin, qui fut conjointement orientaliste et philosophe marqué par la métaphysique heideggerienne et la phénoménologie husserlienne, nourri de spiritualité germanique (Maître Eckhardt, Bochme, Swedenborg, illuminés de Bavière, etc.). La méthode s'inspire de la phénoménologie : *"Sauver*

les phénomènes, c'est les rencontrer là où ils ont lieu et où ils ont leur lieu. En sciences religieuses, c'est les rencontrer dans les âmes des croyants... laisser se montrer ce qui s'est montré à eux, car tel est le fait *religieux*"[7] et plus précisément pour la question qui nous intéresse : *"La présupposition phénoménologique impliquée par une telle recherche, c'est qu'il entre dans les fonctions essentielles de l'âme,* psyché, *de projeter une nature, une* physis ; *et réciproquement, chaque physique décèle le mode d'activité psycho-spirituelle qui la met en oeuvre"*[8]. Mais l'auteur ne s'en tient pas là ; il a besoin pour assurer sa démarche, d'établir une connexion, attestée ou non par les textes, entre des notions, des lieux sacrés, attestés à des époques et dans des civilisations différentes : des notions spirituelles telles que : Xvarnah, Daênâ, Sophia, Fâtima, des lieux tels que : le pôle céleste, le nord cosmique, la montagne des Saints, la montagne Qâf, l'Erân Vêj, le rocher d'Emeraude, les villes de Jâbars et Jâbalq, etc.

Son argument philosophique est la *Gestalttheorie,* qui lui permet à travers l'analogie des formes de retrouver l'identité des réalités et des intentions. Théorie qui coïncide pour lui avec l'activité de l'imagination créatrice (*khayâl*) dans le monde des modèles ou archétypes (*'alam al-mithâl*)[9].

L'œuvre de Corbin repose donc sur une incontestable cohérence philosophique. Reste à savoir s'il n'entretient pas ici et dans bien des parties de son oeuvre, une confusion entre la mise en parallèle, parfaitement légitime en soi, de formes symboliques et l'élaboration d'une histoire des idées qui, elle, exige d'autres critères. Enfin on est frappé, ici et ailleurs, par l'importance prise par le monde imaginal à tel point qu'il finit par absorber aussi bien la réalité terrestre que divine. Certes l'imagination créatrice joue un rôle capital, mais la place que lui donne Corbin est peut-être plus significative d'une position philosophique que de l'attitude des spirituels de l'Islam.

Le centre spirituel dans l'oeuvre de René Guénon

Peut-on tenter un parallèle entre Massignon et Corbin d'une part et Guénon de l'autre, alors que celui-ci n'est ni un orientaliste, ni un universitaire ? De plus, seuls dans son oeuvre quelques articles et des notes et comptes rendus sont consacrés à l'Islam, mais aucun de ses livres. Cependant Guénon, musulman lui-même mais n'en faisant jamais état dans ses écrits, a attiré nombre d'occidentaux vers l'Islam, en présentant l'Orient comme une source de régénération intellectuelle et spirituelle pour l'Occident. Il faut noter aussi un

fait remarquable : Guénon, qui parlait et écrivait couramment l'arabe ne mentionne que très rarement des textes islamiques, mais le plus souvent un enseignement qu'on comprend avoir été oral[10]. Pour lui, en effet, il n'est de savoir véritable que traditionnel, c'est-à-dire fondé sur des principes métaphysiques, non humains et reçus par une voie régulière de transmission. Ceci d'ailleurs ne l'empêche nullement de se servir d'études de seconde main, souvent peu fiables, qui ne sont pour lui que l'occasion d'exposer un savoir dont les références ne sont pas livresques. On peut tout de même s'en étonner, les références de la spiritualité orientale étant très largement écrites[11]. Mais Guénon, au-delà des traditions particulières, se réfère à leur origine principielle aussi bien que spatiale et temporelle : la Tradition primordiale. En abordant ce thème de l'espace en relation avec une quête spirituelle on retrouvera des similitudes avec les deux auteurs déjà étudiés ; la comparaison s'en trouvera justifiée, mais aussi la différence apparaîtra d'autant plus radicale.

La plupart des questions relatives à l'espace sacré peuvent se ramener dans l'oeuvre de R. Guénon à l'idée de centre spirituel.

Le Roi du monde (Paris, 1927) retiendra plus particulièrement notre attention.

Il y défend la réalité d'un centre terrestre primordial et occulté. Certaines de ses affirmations parurent à beaucoup étranges, voire extravagantes, mais pour nous elles permettent de faire d'autant mieux ressortir la spécificité de sa démarche intellectuelle et la cohésion totale de sa doctrine. Il en livra les fondements métaphysiques un peu plus tard dans *Le Symbolisme de la Croix,* le premier livre écrit au Caire (Paris, 1931) et dans les *Etats multiples de l'Etre* (Paris, 1932). La représentation symbolique du centre lui fournit la matière de plusieurs articles[12] ; dans *La Grande Triade* (Paris, 1946), il s'intéresse à la question de l'orientation rituelle en relation avec le parcours du cycle annuel.

Le livre part de quelques informations transmises par Saint-Yves d'Alveydre et Ossendowsky[13]. Tous deux révèlent l'existence d'un centre souterrain mystérieux, Agarttha ou Agharti, localisé au Thibet, en relation avec les Brahmanes aux Indes ou avec les moines thibétains de Lhassa. Malgré les réserves de Guénon sur la valeur de ces données, il leur reconnaît des signes de vraisemblance et trouve là l'occasion de traiter d'une question pour lui fondamentale : le lien des différentes traditions avec la Tradition primordiale, lien principiel et terrestre, qui ne saurait être rompu sans que soit menacée l'existence même du monde.

Ce centre est le siège du Roi du monde, représentant, en termes hindous de Manu, le législateur primordial et universel, ou encore, car Guénon traduit toujours en termes de principe : l'Intelligence cosmique qui réfléchit la lumière

spirituelle pure. Il l'identifie enfin avec l'archétype de l'homme en tant qu'être pensant, ou "l'Homme universel" (*al-insân al-kâmil*) selon l'ésotérisme islamique[14]. La traduction ou la correspondance de ceci sur le plan humain est exprimée ainsi :

> *Ce principe peut être manifesté par un centre spirituel établi dans le monde terrestre, par une organisation chargée de conserver intégralement le dépôt de la tradition sacrée, d'origine "non-humaine", par laquelle la sagesse primordiale se communique à travers les âges à ceux qui sont capables de la recevoir. Le chef d'une telle organisation, représentant en quelque sorte Manu lui-même, pourra en porter légitimement le titre et les attributs* (p.9).

Le "Roi du monde" est donc l'intermédiaire entre la terre et les autres mondes, "le pontif", au sens propre, celui qui assure la communication entre le ciel et la terre. Il est par là même le prototype de toute autorité, spirituelle et temporelle ; il est à la fois prêtre et roi, entouré de "gardiens" ou de représentants, chez qui se retrouve cette double qualité (par exemple le Prêtre Jean, les Rois Mages). De ce personnage émane une hiérarchie spirituelle ou initiatique.

Selon la terminologie hindoue, le Roi du monde (*Brahmâtmâ*) est entouré de deux assesseurs le *Mahâtmâ* et le *Mahânga,* représentant respectivement l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel. Cette division tripartite a pour correspondance microcosmique : l'esprit, l'âme et le corps, et macrocosmique : la manifestation principielle, subtile et sensible. Ossendowsky indique pour le Thibet le Dalaï-Lama, assisté du Tashi-Lama, maître de la théurgie et du Bogdo-khan, le guerrier, les trois personnages sont entourés de douze autres qui constituent une enceinte protectrice. Guénon signale les traces de cette organisation dans bien des traditions ; il ne parle qu'assez peu de l'Islam où le maître de la hiérarchie initiatique est précisément désigné par un terme géographique, le "pôle" (*qutb*) qui est entouré de deux imâms, celui de droite représentant le monde spirituel (*malakût*), celui de gauche, le monde sensible (*mulk*).

Ce centre est donc un homme, mais aussi un lieu, le centre de la terre, correspondant dans l'homme au coeur, le centre de l'être.

A ce centre se rapportent tous les récits initiatiques de la quête d'un centre mystérieux, où le héros découvre l'objet de sa quête sous la forme d'une coupe, d'une pierre précieuse, d'un breuvage d'immortalité, d'un nom divin, d'un livre, autant de symboles de la tradition vivante, du coeur et de la connaissance. Sont notées aussi les différentes représentations du centre comme lieu géographique : la montagne ou l'île, d'où le symbolisme de la navigation et de la paix après la traversée de la mer des passions et de l'arche échouée sur une montagne, fondation d'un nouveau centre spirituel. Ce dernier exemple ou d'autres illustrent

l'établissement d'un centre secondaire à partir d'un centre supérieur, autrement dit, la relation d'une tradition nouvellement fondée avec la Tradition primordiale (notons en passant que toute fondation exige un sacrifice, d'où le double sacrifice, primordial et secondaire, de Melki Tsedek et d'Abraham).

Guénon s'interroge enfin sur le caractère souterrain de l'Agarttha et l'explique par le symbolisme de la montagne et de la caverne, image du Paradis terrestre et de son occultation, comme le coeur, occulté au centre de l'être humain. Cette occultation du centre n'est que le reflet de la réduction inévitable de la spiritualité, au fur et à mesure que le cycle de l'humanité approche de sa fin. Ce devenir inéluctable de l'humanité est vécu par chaque homme dont le retour en terre est un passage vers la résurrection. Ce passage s'effectue, selon une donnée du judaïsme, (qui a son équivalent en Islam) par *luz*, le noyau d'immortalité situé corporellement dans la vertèbre lombaire. C'est aussi le lieu du songe de Jacob, le *beith el*, la maison de Dieu ou le prototype de l'espace sacré, du temple.

Guénon indique aussi l'importance de ces considérations pour la représentation des techniques de réalisation spirituelle, dont le corps est toujours le premier support, ainsi le *Hatha Yoga* qui est une remontée de l'énergie spirituelle à partir du bas de la colonne vertébrale jusqu'au sommet du crâne.

A travers ces quelques exemples on aura perçu toutes les implications de cette notion de centre spirituel : métaphysiques, macrocosmiques et microcosmiques, spatiales et temporelles (eschatologiques), initiatiques et spirituelles. Citons encore la conclusion de R. Guénon sur ce centre mystérieux qui permet de savoir clairement la différence qui sépare son point de vue de celui d'H. Corbin :

> *Maintenant sa localisation dans une région déterminée doit-elle être regardée comme littéralement effective ou seulement comme symbolique ? A cette question nous répondrons simplement que, pour nous, les faits géographiques eux-mêmes, et aussi les faits historiques, ont, comme tous les autres, une valeur symbolique qui d'ailleurs, évidemment, ne leur enlève rien de leur réalité propre en tant que fait, mais qui leur confère en outre de cette réalité immédiate une signification supérieure* (p. 134).

Ce qui précède montre suffisamment combien l'oeuvre de Guénon n'est pas celle d'un orientaliste. Les sources sont parfois discutables, le plus souvent invérifiables. De plus, les exemples cités renvoient à de multiples traditions, non par comparatisme, mais parce que toute tradition n'est que le reflet de principes immuables dont l'expression la moins inadéquate et la plus universelle est celle des symboles. Tout particulièrement dans ce livre, Guénon n'a cure de tout ce qui compte pour une recherche universitaire.

Essai de conclusion

Malgré une présentation très limitée, le choix d'un thème commun, l'espace sacré, ne peut faire apparaître une certaine similitude dans les résultats auxquels aboutissent les trois auteurs. La distance qui les sépare, dans leur intention et leur démarche, ressort d'autant mieux, avec une évidence qui permet de répondre à la question posée au début. Reste à savoir si celui qui étudie la spiritualité orientale et islamique peut tirer parti de ces conclusions pour la conduite de ses propres recherches.

Tous trois montrent que l'établissement d'un espace sacré va de pair avec l'instauration d'un temps sacré dont l'aboutissement ne peut être qu'eschatologique mais dès lors apparaissent les différences. Les tombes vers lesquelles Massignon accomplit son pèlerinage topographique et mental se dressent pour lui comme les témoins de ceux qui d'une manière ou d'une autre se sont sacrifiés pour la communauté et dont la résurrection est une promesse de justice. Pour Corbin, l'eschatologie mazdéenne qui sous-tend la représentation des keshvars s'accomplit dans le chiisme ésotérique, car l'arrivée dans la terre céleste signifie la vision de l'Ange ou la rencontre avec le Moi céleste dans le monde imaginal, dans ce lieu où s'accomplit la rencontre du divin et de l'humain. Il s'agit donc d'une reconduction de l'espace et du temps dans leur dimension intérieure, par une méthode philosophique, ou plutôt théosophique, dont l'imagination créatrice constitue le noyau. La correspondance entre le cycle cosmique et la destinée individuelle des êtres et le rapport de l'un et de l'autre avec le centre est développée de façon beaucoup plus précise encore par Guénon qui s'attache toujours à faire apparaître la correspondance rigoureuse entre les différents degrés ou aspects de l'Etre.

Il est clair également que pour les trois auteurs l'espace et la géographie spirituelle se situent sur plusieurs plans de réalité. Massignon le sent bien quand il remarque que tel membre de la famille du Prophète est affecté de plus d'une tombe. Mais il ne cherche pas à dégager de ces faits un modèle qui lui fournirait une matière d'explication. On a au contraire l'impression que toute sa recherche, qu'elle porte sur Hallâj ou sur lui-même, cherche plus à saisir l'extension maximale d'une personnalité qu'à en découvrir la cohésion interne. Rien d'étonnant à ce que l'oeuvre de Massignon reste un énorme réservoir de connaissances et de suggestions, aussi multiforme que peut l'être l'activité humaine.

Corbin comme Guénon, par contre, ordonnent hiérarchiquement les niveaux de l'espace et les mettent clairement en rapport avec les degrés de l'être, qu'il s'agisse d'entités angéliques ou de représentants de la hiérarchie initiatique. Une

différence importante pourtant les sépare. L'essentiel de la réalisation spirituelle semble être pour Corbin la reconduction d'une manifestation spatiale vers son prototype imaginal. Ceci est également vrai pour le temps historique, dont le sens véritable ne peut être que réalisé dans la "hiéro-histoire". Pour Guénon, le travail initiatique est une reconduction de tous les aspects de l'individu vers son propre centre et, à partir de là, vers le centre ou l'axe des "états multiples de l'Etre" jusqu'à sa réintégration dans le Principe non-manifesté. La manifestation totale de l'Etre est désignée dans l'ésotérisme islamique par le terme d'"Homme universel" (plutôt que "parfait" : *al-insân al-kâmil*), car l'homme terrestre porte virtuellement en lui toutes ces possibilités de manifestation. Les multiples relations qu'établit Guénon entre la structure initiatique et hiérarchique du monde, émanation de principes spirituels, entre sa localisation terrestre et leurs correspondances dans l'être individuel ne sont qu'une application de cette doctrine fondée sur une stricte correspondance entre le microcosme et le macrocosme.

Il apparaît donc que ces différentes considérations sur l'espace sont étroitement solidaires d'une certaine conception de l'homme. Analyser une vision de l'espace, c'est au fond définir une "anthropologie", au sens propre du mot. L'anthropologie de Massignon reste floue, parce qu'elle est celle d'un individu en quête de lui-même. Dire que l'anthropologie de Corbin est celle de l'homme "imaginal", celle de Guénon, celle de l'homme universel, est une prise de position plus nette encore. Mais précisément l'oeuvre de ces trois auteurs a pour trait commun d'être une prise de position. A des degrés divers, tous trois ont réagi contre l'histoire positive des religions pour une raison simple : l'inadéquation de la méthode à l'objet de la recherche. Ce faisant, ils se heurtaient à l'incompréhension de l'Occident marqué par l'historisme, d'où leurs appels à comprendre l'Orient de l'intérieur. Il est évident qu'ils ne pouvaient proposer comme forme de compréhension que celle que leur imposait leur propre nécessité intérieure.

Plutôt que de relever les faiblesses de l'oeuvre de Massignon, il vaut mieux, comme Henri Laoust, son successeur au Collège de France, récemment disparu, souligner son principal enseignement.

> *C'est à une étude en quelque sorte totale de l'Islam qu'il entendait se vouer. Et cette orientation de pensée, là encore, est à méditer avec soin, car il est bien certain que le cloisonnement souvent factice qu'entraînent la diversification sans cesse renouvelée de nos disciplines intellectuelles et leur répartition entre facultés distinctes a pour conséquence de faire éclater l'étude de l'Islam en une pluralité de points de vue qui trop souvent s'ignorent, quant ils ne se combattent pas, et c'est aussi de faire oublier que c'est de la manière dont les musulmans eux-mêmes ont compris et continuent de comprendre leur propre religion qu'il importe de partir* [15].

Corbin a voulu réaliser pour lui-même et pour les études islamiques ce qu'il dit de Suhrawardī, auquel il s'était un peu identifié, comme Massignon à Hallâj : *"Les chapitres qui précèdent nous ont montré la mise en oeuvre de la "grande idée" du* Shaykh al-Ishrâq : *"l'instauration d'une culture spirituelle totale embrassant la totalité du savoir philosophique et simultanément tendue vers une réalisation intégrale de la personne"*[16].

Ce que l'oeuvre de Guénon apporte au chercheur qui en reçoit le message fondamental est d'un autre ordre : un ensemble de principes dont il ne trouvera pas nécessairement la même formulation dans la tradition, la religion ou la civilisation qu'il étudie, mais qui lui permettront de découvrir ce dont le sens lui aurait échappé autrement. Un livre comme *Le Roi du monde,* qui ne comporte que peu d'allusions à l'Islam, permet, par exemple, de donner un sens aux indications aussi nombreuses que variées sur la hiérarchie spirituelle et sa localisation dans les textes du soufisme.

Outre bien sûr la masse de renseignements et de suggestions qu'elles contiennent, ces trois oeuvres n'apporteront à celui qui étudie la spiritualité islamique que ce qu'il se sera donné lui-même comme intention pour sa propre recherche. Elles nous ont ainsi appris qu'en matière de spiritualité, le chercheur ne peut être un simple observateur ; il est lui-même son propre laboratoire. A lui aussi de choisir une "théorie" adaptée aux faits qu'il tente d'observer et d'expliquer. En d'autres termes encore, cette recherche de l'Orient intérieur ne peut qu'aboutir à une découverte, plus ou moins profonde, de l'intérieur de l'Occident.

Notes :

1. Pour Massignon, cf. notamment WAARDENBURG Jacques, (1961) *L'Islam dans le Miroir de l'Occident ;* MOUBARAC J., (1964) "Bibliographie de l'œuvre de L. MASSIGNON" in *Mélanges L. MASSIGNON,* 1, 2-56, Damas, et le numéro des *Cahiers de l'Herne* qui lui est consacré, Paris, 1970. Pour H. Corbin, cf. également *Cahiers de l'Herne,* 1981. La bibliographie sur R. Guénon est considérable, elle a été réunie dans *René GUENON, Les dossiers H,* Lausanne, L'âge d'Homme, 1984, 305-313 ; cf. l'index des articles de Guénon dans le livre de LAMANT J.P., (1975) *Le sens caché dans l'œuvre de René GUENON,* Lausanne, L'âge d'Homme, 262-276.
2. cf. *La Passion d'Al-Hallâj,* rééd. 1975, I, 272-274. Plus généralement, toute la première partie du premier tome est consacrée à la mise en place du cadre géographique, physique et humain de la vie d'Al-Hallâj.
3. *Opera minora,* III, 233-285, paru dans BIFAO, 1958. Massignon y développe le sujet d'une conférence donnée à Dâr al-Salam en 1956 et reproduite dans *Parole donnée,* 375-388.
4. *Opera minora,* III, 286-315, paru dans BIFAO, 1960.

5. Cours professé à l'EPHE, 5ème section, annuaire n° 77, 1968, 233-249.

6. *En Islam iranien,* IV, 338-346 (Livre VII consacré à la figure du 12ème imâm).

7. *Ibid.*, I, XIX.

8. *Terre céleste,* 55.

9. Cf. *L'imagination créatrice dans l'oeuvre d'Ibn 'Arabi,* Paris, 1958, dont *Terre céleste* est comme une illustration.

10. Guénon a écrit quelques articles en arabe; traduits en français, ils ont été publiés avec d'autres dans un recueil : *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme,* Paris, Gallimard, 1973. D'autres articles se référant principalement à l'Islam et parus dans les *Etudes traditionnelles* ont été réunis dans *Symboles fondamentaux de la Science sacrée,* Paris, Gallimard, 1962.

11. Ceci ne vaut pas pour l'hindouisme dont il cite fréquemment les textes, surtout dans *L'homme et son devenir selon le Vedânta.*

12. *Symboles fondamentaux,* 83-141.

13. Auteurs, respectivement, de *La Mission de l'Inde* et de *Bêtes, hommes et Dieux.*

14. Ce dernier terme n'est pas cité par Guénon dans *le Roi du Monde,* mais dans ses ouvrages ultérieurs.

15. MASSIGNON, *Cahiers de l'Herne,* 257.

16. *En Islam iranien,* II, 335.