

Henry Corbin

En Islam iranien

Aspects spirituels
et philosophiques

1. Le shî'isme duodécimain



tel gallimard



STELLAE CONSORTI
DICATUM

Prologue

Cet ouvrage ne prétend pas donner une histoire générale de la pensée philosophique et spirituelle de l'Iran. Il eût fallu, à cette fin, non seulement en amplifier les dimensions déjà lourdes, mais viser à une complétude que l'état des recherches est encore loin de permettre.

Par conséquent, il y aura inévitablement un bon nombre d'absents. Il ne sera fait mention, par exemple, de l'ismaélisme que de façon allusive et par comparaison. Pourtant l'ismaélisme est l'autre grand rameau du shî'isme, et fut certainement à l'avant-garde de la métaphysique et de la gnose en Islam. Mais nous en avons traité ailleurs et comptons y revenir plus en détail¹. Un autre grand absent sera le livre que l'on désigne couramment comme le *Qorân-e fârsî*, le « Qorân persan », à savoir l'immense poème ou *Mathnawî* de Jalâloddîn Rûmî. Mais ce n'est plus un inconnu en Occident. Quiconque veut l'étudier et le méditer ligne par ligne, même sans très bien savoir encore le persan, peut facilement le faire grâce à la traduction anglaise, fidèle et complète, de R. A. Nicholson². Notre propos tendait essentiellement ici à explorer les terres encore à peu près inconnues, où ont levé, au cours des siècles, les « moissons de l'esprit » iranien.

En outre, s'il est exact de considérer le *Mathnawî* comme typiquement représentatif d'un certain soufisme de langue persane, lequel fut aussi longuement florissant en Anatolie, si d'autre part on a longtemps considéré en Occident le soufisme

1. Cf. notre *Trilogie ismaélienne* (Bibl. Iranienne, vol. 9), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1961.

2. Reynold A. Nicholson, *The Mathnawî of Jalâluddîn Rûmî*, edited with critical Notes, Translation and Commentary (Gibb Memorial Series, N.S. IV, 1-8), London, 1925-1940, 8 vol.

comme représentant à lui seul la spiritualité mystique de l'Islam, ce ne sont là néanmoins que des vues partielles de la situation d'ensemble.

Ce que l'on a voulu principalement montrer ici, c'est une aptitude caractéristique de ce que certains désigneront comme le génie iranien, d'autres comme la vocation imprescriptible de l'âme iranienne : une aptitude éminemment apte à édifier un système philosophique du monde, sans que soit jamais perdue de vue la réalisation spirituelle personnelle en laquelle doit fructifier la méditation philosophique, et faute de laquelle la philosophie n'est plus qu'un jeu stérile de l'esprit. Aptitude, par conséquent, à conjoindre la recherche philosophique et l'expérience mystique; le refus de les dissocier donne à l'une et à l'autre un caractère si spécifique, qu'il faut déplorer que cette philosophie iranienne, irano-islamique, ait été jusqu'ici absente de nos histoires de la philosophie. Cette absence a appauvri, amputé, notre connaissance de l'homme. Depuis plus d'un millénaire, notamment encore et surtout au cours des quatre derniers siècles, la production des philosophes et spirituels de l'Iran a été considérable. Leurs problèmes recroisent ceux de nos philosophes, mais en y apportant, le plus souvent, des points de vue et des réponses que les vicissitudes des polémiques ont fait tenir à l'écart en Occident. Et pourtant cette voix iranienne est à peine parvenue à se faire entendre hors des frontières de l'Iran, si bien qu'aujourd'hui les Iraniens n'ont pas toujours conscience que leur culture traditionnelle peut recéler un message pour l'humanité actuelle, et voient encore moins comment « actualiser » ce message.

Or, c'est cette conjonction de l'aptitude philosophique et de l'aptitude mystique qui, en marquant de son empreinte spécifique le génie iranien, nous invite à modifier les deux aspects du concept de soufisme généralement reçu en Occident. D'une part, ce concept est celui d'un soufisme qui, un peu trop facilement, fait fi de la recherche philosophique, faute de soupçonner comment, en méditant l'acte même de la connaissance, nos philosophes ont expérimenté ce qui est désigné techniquement comme *unio mystica*. D'autre part, il apparaît que ce concept réserve au soufisme le privilège de la spiritualité mystique en Islam. Or, nous nous trouvons devant ce fait que certains maîtres spirituels en Iran parlent le langage technique des soufis, sans appartenir à une *tariqat* ou congrégation soufie, ni même revendiquer la qualification de soufis *ex professo*.

Pour des raisons qui seront évoquées au cours de cet ouvrage, ce sont les mêmes maîtres qui, depuis quelque quatre siècles, ont préféré à l'usage des termes de soufisme (*tasawwof*) et de

soufi, l'emploi des mots *'irfân* et *'irfâni* (mystique). Le chercheur qui avait appris en Occident que le shî'isme n'avait point de sympathie pour le soufisme, en aura peut-être conclu que le shî'isme est étranger à toute intériorité spirituelle. Il lui faudra alors s'initier à l'œuvre d'un maître comme Haydar Âmolî (xiv^e siècle), rappelant qu'en fin de compte le vrai soufi est aussi le vrai shî'ite; ce qui a pour conséquence qu'il importe et qu'il suffit, pour un shî'ite, d'être *ce* vrai shî'ite *'irfâni*. Il découvrira, à côté des congrégations soufies shî'ites, l'existence de maîtres spirituels shî'ites qui sont de grands mystiques sans se donner comme des soufis. Il fera l'expérience qu'à l'Université théologique traditionnelle de Qomm, par exemple, il peut prononcer les mots de *'irfân* et *'irfâni* et développer un dialogue parfaitement à l'aise avec ses interlocuteurs, tandis que l'emploi des mots *tasawwuf* et *soufi* fait passer une ombre sur les visages.

C'est une situation qu'il mettra peut-être plusieurs années à comprendre. Il lui faudra renoncer à certains schémas établis, lesquels limitaient les personnages du dialogue spirituel en Islam aux théologiens scolastiques du *Kalâm* et aux philosophes dits hellénisants (les *falâsifa*); entre les deux, il y avait les soufis, sans grande sympathie ni pour les premiers ni pour les seconds. Or la situation réelle s'exprime en fait dans une analogie de rapports dont la formule est passée à l'état de devise; l'origine en remonte à la révolution spirituelle opérée par Sohrawardî (xii^e siècle), dont l'évocation remplira tout le livre II du présent ouvrage. Cette formule énonce que le soufisme est par rapport à la théologie du *Kalâm*, ce que la doctrine sohrawardienne de la Lumière (*Ishrâq*) est par rapport à la philosophie des *falâsifa*. Du même coup, cette « quaternité » fait apparaître sous un jour tout différent la situation spirituelle de l'Islam iranien, au lieu de lui rapporter simplement les catégories valant pour le reste du monde islamique.

Disons que ce jour accuse d'autant plus la différence que presque tous les penseurs et spirituels dont il sera traité au cours du présent ouvrage, sont restés fort peu connus, voire totalement inconnus jusqu'ici en Occident. Un grand nombre d'œuvres citées ici sont encore en manuscrits. Les aspects que l'on a tenté d'en dégager intéresseront d'autant plus, nous l'espérons, aussi bien les philosophes que les chercheurs en sciences religieuses. Nous n'avons pas à dissimuler que ces aspects sont en général orientés à rebours des idéologies à la mode de nos jours. Mais peut-être seront-ils d'une vertu d'autant plus efficace, en nous remettant en mémoire beaucoup de choses que le tumulte de nos idéologies militantes nous a fait oublier.

Il n'y a pas non plus à dissimuler la situation inconfortable,

les tribulations, du philosophe orientaliste en général, du philosophe islamisant dans le cas présent. Tout d'abord, parce que l'état des recherches l'oblige à une besogne préalable de philologue qui n'est pas tout à fait la sienne. Il doit se faire, le plus souvent, l'éditeur des textes sur lesquels il fondera ensuite ses exposés. Que le philosophe qui a le privilège de travailler sur des textes déjà édités, voire rédigés dans sa propre langue, compare sa situation avec la siennel Mais il y a plus. Personne ne sait très bien où le situer. Il est un peu comme un orphelin. Les orientalistes ne sont pas forcément des métaphysiciens, et regarderaient facilement le philosophe comme un chevalier errant, égaré parmi eux. Quant aux philosophes, ils sont tout prêts à accueillir les problèmes, mais les noms propres inconnus, les termes techniques nouveaux, commencent par les dérouter. Nous ferons encore allusion à ces paradoxes, ne serait-ce que pour encourager les jeunes chercheurs à les surmonter; car c'est à eux qu'incombera la tâche de faire en sorte que la philosophie iranienne, comme la philosophie islamique en général, appartienne enfin au patrimoine commun des philosophes.

On ne s'étonnera donc pas, si nous disons que les recherches rassemblées dans les quatre tomes du présent ouvrage, se sont étendues sur plus de vingt années. Elles n'ont été possibles que grâce à des séjours répétés et prolongés en Iran, ainsi qu'à de chères et fidèles amitiés iraniennes. Elles ont été conjuguées, cela va de soi, avec les tâches d'un enseignement donné normalement à Paris, et partiellement, pendant plusieurs années, à Téhéran même. Que tous ceux et celles qui en ont été les auditeurs et les auditrices sachent combien leur attention nous fut un stimulant.

Il est exceptionnel qu'un chercheur ait l'occasion, au cours de sa vie, de s'expliquer sur ce qu'il s'est proposé de faire, et de dire comment et pourquoi il a essayé de le faire, bref de rédiger quelque chose qui soit à la fois un programme et un testament. Pourtant cette occasion nous fut donnée, il y a peu, grâce au volume jubilaire que notre Section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes-Études (Sorbonne) publia pour célébrer le centenaire de notre École. Nous nous référons ici à ce texte, parce que le présent ouvrage est à la fois l'illustration et l'amplification de ce qu'il annonce³.

Enfin, nous ne saurions passer sous silence une entreprise parallèlement menée en collaboration avec un de nos éminents collègues de la Faculté de théologie et sciences islamiques de

3. Cf. *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*. Mélanges publiés par la Section des Sciences religieuses à l'occasion du centenaire de l'École pratique des Hautes-Études, Paris, P.U.F., 1968, pp. 129-146.

l'Université de Mashhad, le professeur Sayyed Jalâloddîn Ashtiyânî, à savoir une *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours*. Un premier volume est d'ores et déjà achevé⁴. Fasse le Ciel que nous puissions mener à bien jusqu'à son terme une entreprise qui, selon nos plans, doit comprendre cinq grands volumes et faire connaître une cinquantaine de penseurs iraniens des quatre derniers siècles, tous autant dire inconnus jusqu'ici en Occident, et dont une grande partie des œuvres est encore en manuscrits. Plusieurs de ces œuvres sont étudiées ici même.

L'irruption au grand jour de ces philosophes iraniens des quatre derniers siècles mettra en question certaines catégories établies, en premier lieu notre *périodisation* de l'histoire de la philosophie. Car on se demandera inévitablement si ces philosophes sont des philosophes médiévaux ou des philosophes modernes. Chronologiquement, ils n'appartiennent pas à ce que nous appelons le Moyen Age, et pourtant ils tiennent à la période dite médiévale par toutes les fibres de leurs problèmes. « Modernes » ils le sont chronologiquement, et pourtant leur conception du monde ne correspond pas tout à fait à ce qu'il est convenu en Occident d'appeler « moderne », bien qu'il y ait, par exemple, entre les Platoniciens de Perse, tels que Mollâ Sadrâ Shîrâzî, et les Platoniciens de Cambridge, leurs contemporains, de profondes affinités de pensée. Il reste que notre schéma habituel partageant l'histoire en « Antiquité, Moyen Age, Temps modernes » risque de péricliter, parce qu'il ne s'adapte qu'à un état de choses spécifiquement occidental. Alors il faudra bien trouver une référence autre que chronologique pour marquer le synchronisme de ces philosophes iraniens avec leurs pairs d'Occident.

Simple exemple d'une difficulté relevée au passage. Il en est d'autres, et d'un autre ordre. Nous aurons occasion de signaler non seulement que l'Islam shî'ite est en Occident un grand inconnu, mais qu'il se heurte fréquemment, et pour cette raison même, tantôt à de graves malentendus concernant son essence, tantôt à des réticences, voire des antipathies, d'autant plus douloureusement ressenties par nos amis iraniens qu'elles leur apparaissent inexplicables. De ce point de vue nous saluons

4. Cf. *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours*, t. I. Textes persans et arabes choisis et présentés par Sayyed Jalâloddîn Ashtiyânî. Introduction analytique par Henry Corbin (Bibl. Iranienne, vol. 18), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1971. Dans ce premier tome sept philosophes sont représentés : Mîr Dâmâd, Mîr Fendereski, Mollâ Sadrâ Shîrâzî, Rajab 'Alî Tabrizî, 'Abdorrazzâq Lâhijî, Hosayn Khwânsârî, Shamsâ Gilâni.

comme le symptôme d'un renouveau dans nos études le colloque organisé à l'Université de Strasbourg, en 1968, sur « le Shi'isme imâmite »⁵. Le shi'isme ne se réduit ni à maudire les trois premiers khalifes, ni à pratiquer un cinquième rite juridique à côté des quatre rites reconnus officiellement par l'Islam sunnite. Ce que l'on en dira ici tout au long du tome I et ailleurs, tendra à nous le montrer comme le sanctuaire de l'ésotérisme de l'Islam.

Le mot que l'on vient d'écrire est avec quelques autres la source de malentendus et de réticences non moins graves. Il nous faut employer les termes d'ésotérisme, de gnose, de théosophie, parce que nous ne disposons pas d'autres termes pour traduire au mieux les termes techniques auxquels ils correspondent en arabe et en persan. Pourtant nous savons que l'emploi de ces mots éveille des réticences, voire de l'irritation, chez nombre de gens sérieux. Nous n'espérons pas dissiper les malentendus en quelques lignes. Ceux qui voudront bien lire d'un bout à l'autre le présent ouvrage, comprendront ce dont il s'agit. Ici nous nous préoccupons de préciser au préalable la portée d'un vocabulaire.

Il y a longtemps que la propagation de pseudo-ésotérismes en Occident a rendu suspects les termes mêmes d'ésotérisme et d'ésotérique. Nous souhaiterions que tout lecteur commençât par s'aviser de « repenser » étymologiquement les termes en question. L'expression grecque τὰ ἔξω désigne les choses extérieures, « exotériques »; τὰ ἔσω désigne les choses intérieures, « ésotériques ». Convierait-il de préférer les termes d'« intérieurisme » et d'« intérieuristes »? Ces termes, dérivés du latin, seraient parfaitement exacts, mais il est à craindre que de nos jours l'idée de « monde intérieur », de « réalité intérieure », n'éveille chez beaucoup l'idée d'un subjectivisme ou d'un psychologisme qui sont absolument hors de question chez nos penseurs. Les univers intérieurs ne sont pour eux rien de moins que les univers spirituels, revendiquant, avec une parfaite rigueur ontologique, une « objectivité » *sui generis*, différente, certes, de ce que nous entendons couramment par ce mot. Il reste que le contraste et la complémentarité que marquent les termes arabes *zâhir* et *bâtin* correspondent parfaitement

5. Colloque organisé par nos collègues, les professeurs Robert Brunschvig et Toufic Fahd. Cf. *Le Shi'isme imâmite* (Bibl. des Centres d'études supérieures spécialisés), Paris, P.U.F., 1970. Pour les questions traitées ici, il y aura lieu de se reporter principalement à notre exposé sur *Imâmologie et philosophie* (pp. 143-174), ainsi qu'aux communications de S.H. Nasr, sur *Le Shi'isme et le soufisme : leurs relations principielles et historiques* (pp. 215-234), et de C. Pellat, sur *Mas'ûdî et l'Imâmisme* (pp. 69-90).

au rapport que marquent les termes « exotérique » et « ésotérique », extérieur et intérieur, apparent et caché, phénomène et noumène etc. Il s'agit de différencier les degrés de pénétration dans la « réalité du réel ». Certes, la condition humaine est telle que l'accès à ce que marquent le terme « ésotérique » et les termes apparentés, ne peut s'ouvrir indifféremment à tout le monde. Le phénomène de masse est exclu ici. En milieu traditionnel, cette limitation est reconnue comme une nécessité inhérente à la nature humaine. Rûzbehân parlera des « ésotéristes » comme étant « les yeux par lesquels Dieu regarde encore le monde ». Ce qui s'appelle *bâtin* n'éveille nullement, en milieu traditionnel, l'idée des « petites chapelles » qu'ont rendu suspectes en Occident, non sans raison, les pseudo-ésotérismes. Encore voudrait-on pouvoir dire avec un écrivain de nos jours : peu importe que les chapelles soient petites, pourvu que l'on y honore de grands saints !

Quant au mot *gnose*, il est de ceux qui provoquent les pires malentendus, dans la mesure même où il est solidaire d'un ésotérisme non moins mal compris. Faut-il rappeler que les chercheurs soulignent particulièrement de nos jours que le terme « gnosticisme », désignant les systèmes gnostiques des premiers siècles de l'ère chrétienne, ne recouvre pas la totalité du phénomène « gnose » ? Il ne faut donc pas chercher dans tout ce qui est *gnose*, l'équivalent exact de ces mêmes systèmes. Il y a une gnose juive, une gnose chrétienne, une gnose islamique, une gnose bouddhique. Le malheur est que, superficiellement informés, beaucoup parlent de la gnose comme d'une mythologie, faute de disposer de cet univers que nos philosophes nous apprendront à connaître comme *mundus imaginális*. Ou bien l'on en parlera comme d'un savoir, une rationalisation se substituant à la foi, en oubliant précisément que la gnose, parce qu'elle est gnose, dépasse *toto caelo* cette façon de poser le problème en termes de *croire* et de *savoir*. La gnose est, comme telle, connaissance salvatrice ou salvifique : salvifique parce que connaissance, et connaissance parce que salvifique. C'est donc une connaissance qui ne peut être actualisée qu'au prix d'une nouvelle naissance, une naissance spirituelle. C'est une connaissance qui porte en soi, comme telle, un caractère sacramental. De ce point de vue l'idée de gnose est inséparable de celle de connaissance mystique (*ma'rifat*, *'irfân*). On en trouvera ici l'illustration dans la gnose shî'ite (*'irfân-e shî'i*) comme dans l'*Ishrâq* de Sohrawardî. De ce point de vue aussi, tout refus de la gnose, si « pieusement » motivé soit-il, contient en soi le germe de l'agnosticisme. L'*agnosticisme* n'est pas, comme le veut l'usage banal du mot, celui qui refuse une foi confessionnelle,

mais celui qui, prononçant le divorce entre la pensée et l'être, se ferme à lui-même et veut fermer aux autres l'accès aux univers qu'ouvre la gnose et dont les données immédiates ont pour lieu le « monde intérieur », c'est-à-dire « ésotérique ». Tout cela nous apparaît essentiel pour comprendre les penseurs dont il s'agira ici.

Le mot *théosophie* est, lui aussi, frappé de suspicion. Ici encore, que l'on veuille bien penser étymologiquement. Nous rappellerons, à plusieurs reprises, que l'expression arabe *hikmat ilâhiya* est l'équivalent exact du grec *theosophia*; elle désigne cette « sagesse divine » qui n'a point seulement pour objet l'être en tant qu'être, mais les univers spirituels dont la gnose ouvre l'accès. Son organe, ce ne sont ni les facultés de perception sensible, ni l'intellect ratiocinant, mais une tierce activité de l'âme qui est intuition intime, perception visionnaire intérieure (*kashf*, *moshâhadat*), etc. Nous ne saurions donc ni nous passer de ce mot, ni isoler de la philosophie ce qu'il désigne, alors que Sohrawardî requiert chez son disciple la plus sérieuse des formations philosophiques avant de tenter d'aller « théosophiquement » plus avant.

D'autres précisions de vocabulaire sont encore nécessaires. Il nous arrivera de prendre position contre l'*historicisme*, voire de suggérer une « anti-histoire ». Que l'on ne nous impute aucun rejet des études historiques. Loin de là! Une humanité qui renoncerait aux études historiques, serait une humanité frappée d'amnésie collective. Il est à craindre que le mal n'ait déjà fait des progrès : réclamer toujours du « nouveau », prétendre ne s'intéresser qu'à du « nouveau », c'est le symptôme d'une amnésie qui vous rend aveugle à l'actualité de votre propre passé. Nous pourrions faire valoir aussi que s'astreindre à tirer de leur obscurité un grand nombre de manuscrits, est faire un travail authentique d'historien. Mais là n'est pas la question.

Le point de vue que la valorisation de nos auteurs nous interdisait ici de plein droit, c'est le point de vue « historique » au sens courant de ce mot, c'est-à-dire le point de vue qui ne permet de comprendre et d'interpréter une pensée ou un penseur qu'en fonction de leur moment « historique », de leur *situs* dans la chronologie; on s'efforce alors de les « expliquer » causalement par « leur temps », voire de les réduire, causalement encore, à des « précédents », pour finalement conclure que, bien entendu, « de notre temps » cette pensée est « dépassée », « démodée » etc. On s'est efforcé ici de maintenir une compréhension du « temps existentiel », telle que, aux yeux du philosophe, l'expression courante « être de son temps » prend une signification dérisoire, parce qu'elle ne se réfère qu'au « temps chronologique », au

temps objectif et uniforme qui est celui de tout le monde, et qu'il est impossible d'expliquer ainsi la position que le philosophe prend précisément à l'égard de ce temps-là. Un philosophe ne peut qu'être son propre temps, et c'est en cela seulement que consiste sa vraie « historicité ». La métaphysique « existentielle » de Mollâ Sadrâ Shirâzi nous fait comprendre qu'il n'y a de tradition vivante, c'est-à-dire de transmission en acte, que par des actes de décision toujours renouvelés. Ainsi comprise la tradition est tout le contraire d'un cortège funèbre; elle exige une perpétuelle *renaissance*, et c'est cela la « gnose ».

On a donc été porté ici par la conviction que le passé et la mort ne sont pas dans les choses, mais dans les âmes. Tout dépend de notre *décision*, lorsque, découvrant une affinité jusqu'alors insoupçonnée, nous *décidons* que ce qui l'éveille en nous n'est pas mort et n'est pas du passé, parce que tout au contraire nous pressentons que nous en sommes nous-mêmes l'avenir. C'est une position diamétralement inverse de celle qui consiste à se dire lié à un moment du temps historique extérieur que nous appelons le « nôtre », simplement parce que la chronologie en a disposé ainsi. Ce renversement produit de lui-même une « réversion » radicale : ce qui avait été du passé, désormais va descendre de nous. Cela seul nous permet de comprendre et de valoriser la portée de l'œuvre accomplie par un Sohrawardî, comme « résurrecteur » de la théosophie de l'ancienne Perse. A quoi bon alors ce mot d' « irréversible », prodigué de nos jours à tort et à travers? C'est nous qui donnons la vie ou la mort, et, ce faisant, nous trouvons nos vrais contemporains ailleurs que dans la simultanéité occasionnelle de notre moment chronologique.

En revanche, lutter contre le soi-disant « dépassé » en se lançant dans une course éperdue à l'histoire, est un combat sans espoir, parce que livré contre une partie inconsciente de nous-mêmes dont nous fuyons alors la caricature. On entend couramment dire que, de nos jours, la philosophie de l'histoire périlite, mais qu'en revanche la théologie de l'histoire prend son essor. A vrai dire, l'idée d'une théologie de l'histoire n'est pas nouvelle. En Islam, c'est aux penseurs sh'ïtes et ismaéliens qu'en revient le mérite, par leur « philosophie prophétique ». Malheureusement, dans certain christianisme de nos jours, il semble que ce soit parce qu'elle a perdu son *Logos*, que la théologie se sente d'autant plus encline à l'aventure. Et cela, certes, est nouveau, voire une nouveauté qu'il est plus urgent, mais plus difficile de surmonter que n'importe quel passé « dépassé », parce qu'elle est le symptôme d'une désorientation radicale. En cherchant son salut dans l'histoire pour

ne pas retarder sur le « sens » imposé par d'autres à l'histoire, une théologie tente de rivaliser avec son propre produit sécularisé, mais en oubliant que sa dimension propre est eschatologique, et que l'eschatologie est la fin de l'histoire. Une théologie ou une philosophie de l'histoire sont impensables sans une Image du monde qui, dans sa totalité, précède et devance toutes les données empiriques; elles ne sont possibles que de la part d'un être qui soit non pas dans l'histoire, mais *transhistorique*.

Que l'on veuille bien se reporter à ce qui sera dit ici concernant le terme arabo-persan *hikâyat*, lequel peut être la source de méditations inépuisables, parce qu'il a la vertu de connoter à la fois l'idée d'*histoire* et l'idée d'*imitation* (le grec *mimêsis*). Toute histoire extérieure ne fait que symboliser, *imiter*, re-citer, une histoire intérieure, celle de l'âme et des univers de l'Âme. Cette histoire intérieure n'est pas une *chronique*, mais c'est elle qui fait comprendre les récurrences et permet une herméneutique typologique. En revanche, ne considérer que les données extérieures, « exotériques », c'est ne tenir en main qu'une chrysalide dérisoire; et pourtant c'est à cette défroque que maintes philosophies de l'histoire ont attaché les vertus de la causalité historique. Mesurée à l'exigence de nos penseurs, cette méprise est le cas typique de l'agnostique évoqué ci-dessus. Il n'y avait donc pas à chercher à soumettre la philosophie irano-islamique à quelque dialectique historique qui lui fût extérieure; nous avons cherché à en comprendre l'histoire tout intérieure, finalement dit « ésotérique ».

Pour la même impérieuse raison, le « milieu » dans lequel nous avons essayé de rejoindre nos penseurs et de vivre avec eux, est le milieu qui est vraiment le leur, à savoir les univers spirituels qui leur étaient familiers et qu'ont tenté d'explorer leurs recherches métaphysiques. Quant à leur milieu « social », nous savons trop bien pour chacun d'eux ce qu'ils en pensaient; leur attitude profonde à son égard était un *tajrîd*, une séparation qui apparaît peut-être à l'*homo collectivus* de nos jours comme un scandale, mais qui est un fait. Alors vouloir les expliquer par cela envers quoi ils se sont voulus étrangers (l'« allogène » des gnostiques), les déduire de ce à quoi ils ont précisément dit *non*, cette démarche nous apparaîtrait comme un stérile paradoxe. Ce serait céder à la confusion, commise trop fréquemment de nos jours, entre la philosophie et la sociologie de la philosophie. Cette confusion perd simplement de vue ce qui est l'*objet* de la métaphysique, et si elle le perd de vue, c'est parce que tacitement cet objet est considéré par elle comme non existant. Ici nous rencontrons de nouveau l'attitude typique de l'*agnostique* qui, en l'absence d'un support sociologique, croit

n'avoir plus affaire qu'à ce qu'il dénomme « pensée pure », parce qu'il a prononcé le divorce entre la pensée et l'être. Nous ne croyons pas que telle soit la meilleure manière pour arriver à comprendre des *gnostiques*.

Ce serait, en outre, abolir subrepticement la frontière que certains théologiens de nos jours dénoncent allégrement comme une fausse frontière, à savoir entre le sacré et le profane ou le séculier. Reste à savoir comment l'on s'y prend pour l'abolir. On peut sacraliser toutes les activités de la vie, faire de l'homme un « être liturgique ». Dans le christianisme de nos jours, seule la spiritualité de l'Orthodoxie en a conservé le sens. En Islam, ce fut l'idéal de la *fotowwat*, de cette chevalerie spirituelle dont il sera question en conclusion de cet ouvrage. Par contre, il arrive que l'on préfère séculariser simplement le sacré. C'est à cela que tend la « trahison des clercs » consommée de nos jours. Les philosophes et spirituels iraniens dont il sera question ici, n'ont pas été mêlés à cette trahison.

En revanche, il sera fait ici un usage fréquent du mot *phénoménologie*. Sans vouloir nous rattacher à quelque courant déterminé de la phénoménologie, nous prenons le terme étymologiquement, comme correspondant à ce que désigne la devise grecque σώζειν τὰ φαινόμενα. « 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, plutôt que dans les monuments d'érudition critique ou dans les enquêtes circonstanciées. Laisser se montrer ce qui s'est montré à eux, car c'est cela le *fait* religieux. Il peut s'agir du croyant naïf, comme il peut s'agir du plus profond théosophe mystique. Mollâ Sadrâ lui-même disait que l'ésotériste se sent beaucoup plus proche du croyant naïf que du théologien rationaliste, parce qu'il est en mesure lui, sans faire d'allégories, de « sauver le phénomène », le *sens* de l'exotérique (*zâhir*) professé par le croyant naïf. Dans ces conditions, nous pouvons alors distinguer ce qui est « phénoménologiquement vrai » de ce qui est « historiquement vrai », au sens où l'entend la critique scientifique de nos jours.

Le mot *phénoménologie* apparaît des plus difficiles à traduire en arabe ou en persan, lorsque l'on s'y attaque de front à l'aide des dictionnaires. Mais en fait la démarche de la phénoménologie, son *logos*, ne consiste-t-elle pas à « sauver » le phénomène en montrant le sens caché, l'intention secrète qui le fonde? Dès lors ce que désigne une expression arabe comme *kashf al-mahjûb*, laquelle intitule maint ouvrage de philosophie ou de mystique et signifie « dévoilement, mise à découvert de ce qui

était caché », correspond parfaitement à la démarche de ce que nous appelons « phénoménologie ». On voit ainsi comment le rapport entre *zâhir* et *bâtin*, l'apparent et le caché, l'exotérique et l'ésotérique, a partie liée avec la phénoménologie dont il sera question ici, parce que celle-ci n'est rien d'autre finalement que le *ta'wil*, l'herméneutique pratiquée par nos penseurs iraniens, et dont la désignation technique signifie « reconduire une chose à sa source ».

Et cette phénoménologie de l'ésotérique qui est herméneutique ou *ta'wil* aura principalement ici à « sauver » deux phénomènes. Nous désignons le premier comme « phénomène du Livre saint », du Livre apporté par un prophète missionné par un Dieu pour lequel il répond, en tant que ce même phénomène est commun aux trois rameaux de la tradition abrahamique : judaïsme, christianisme, Islam. L'herméneutique de l'ésotérique, du sens caché, telle qu'on la verra pratiquée par nos spirituels iraniens, nous fait pressentir ce qu'il en serait d'un « œcuménisme abrahamique » dont la seule base inébranlable ne peut être que cet ésotérique (*bâtin*), parce que tous ceux que le Qorân désigne comme les *Ahl al-Kitâb*, la « Famille du Livre », se sont trouvés mis par leur Livre devant un même problème, une même tâche. Cette tâche herméneutique abrahamique diffère *toto caelo* de ce que l'on appelle, le plus souvent mal à propos, « syncrétisme », mot dont les théologiens abusent facilement pour esquiver un problème qui les alarme. Facilité qui, de nos jours, semble avoir sa source dans un dédain du « religieux », commun à ceux qui veulent que le christianisme ne soit pas une religion, et à ceux qui opposent le « métaphysique » et le « religieux ». Ce dédain et cette opposition apparaissent aussi factices aux yeux d'une herméneutique qui maintient comme deux pôles indissociables l'exotérique (*zâhir*) et l'ésotérique (*bâtin*), la religion positive (*shari'at*) et la vérité gnostique (*haqiqat*), le symbole et le symbolisé. C'est cette bi-polarité équilibrant l'institution visible et l'Esprit prophétique, qui permet à la pensée shî'ite comme à la pensée ismaélienne de pressentir l'œcuménisme de l'ésotérique. Aussi bien la Byzance mystique pourrait-elle être l'icône de la Jérusalem céleste, si elle ne rassemblait au moins tous les spirituels d'entre les *Ahl al-Kitâb*? Que l'on ne s'étonne pas, s'il y a plus d'une fois ici l'occasion de nous référer au philosophe russe Berdiaev.

Le second phénomène qui nous sera rappelé tout au long de ces pages, parce qu'il couvre à peu près tout ce dont il s'agit ici, c'est ce que nous appellerons le « phénomène du miroir ». C'est un mode général de perception du monde qui au lieu de mettre l'homme en présence de ce qui est pour nous la réalité

Henry Corbin

En Islam iranien

Aspects spirituels et philosophiques

1. Le shī'isme duodécimain

À l'intérieur de la communauté islamique, le monde iranien a formé dès l'origine un ensemble dont les caractères et la vocation ne s'élucident que si l'on considère l'univers spirituel iranien comme formant un tout, avant et depuis l'Islam. L'Iran islamique a été par excellence la patrie des plus grands philosophes et mystiques de l'Islam.

Le monument que Henry Corbin présente ici en quatre volumes de sept livres est le résultat de plus de vingt ans de recherches menées en Iran même. Sa méthode se veut essentiellement *phénoménologique*, sans se rattacher à une école déterminée. Il s'agit pour lui de rencontrer le *fait* religieux en laissant se montrer l'*objet* religieux tel qu'il se montre à ceux à qui il se montre. Le phénoménologue doit donc devenir l'hôte spirituel de ceux à qui se montre cet objet et en assumer avec eux la charge. Toute considération *historique* restera donc ici immanente à cet objet, sans lui imposer du dehors quelque catégorie étrangère, considération dialectique ou autre.



9 782070 724048



91-X · A72404

Calligraphie persane sur le nom d'Ali.
Photo © R. et S. Michaud/Rapho.

ISBN 978-2-07-072404-8