

HENRY CORBIN

en islam iranien

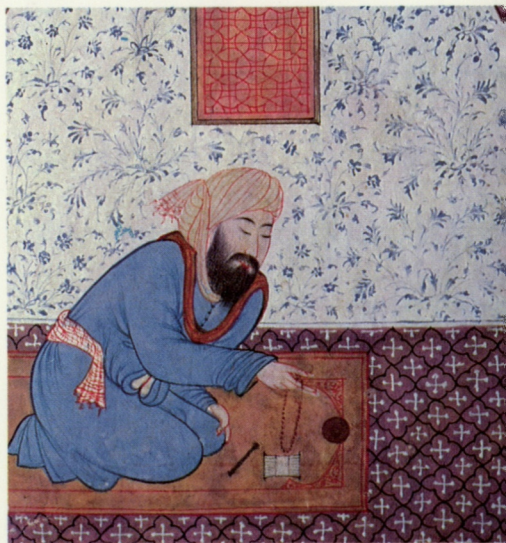
aspects spirituels et philosophiques

IV

l'école d'ispahan

l'école shaykhie

le douzième imâm



tel gallimard

ARGUMENT DES LIVRES I ET II

Le monde islamique n'est pas un monolithe; son concept religieux ne s'identifie pas avec le concept politique du monde arabe. Il y a un Islam iranien, comme il y a un Islam turc, indien, indonésien, malais, etc.

Malheureusement, si une littérature abondante est à la disposition du lecteur curieux de connaître l'archéologie et les arts de l'Iran, avant et depuis l'Islam, peu de livres, en revanche, répondent à la question du chercheur qui s'interroge sur les « motivations » de la conscience iranienne ayant configuré ces formes.

A l'intérieur de la communauté islamique, le monde iranien a formé dès l'origine un ensemble dont les traits caractéristiques 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; pour eux, la pensée spéculative ne s'isole jamais de sa fructification et de ses conséquences pratiques, non point simplement quant à ce que nous appelons aujourd'hui le milieu *social*, mais quant à la totalité concrète que l'homme nourrit de sa propre substance, par-delà les limites de cette vie, et qui est son monde *spirituel*.

C'est en restant fidèle à cette prise de position que l'auteur a édifié le monument qu'il présente ici en sept livres, et qui est le résultat de plus de vingt ans de recherches, menées en Iran même, dans les bibliothèques comme dans l'intimité de ses amis iraniens, conjuguées avec l'expérience d'un enseignement donné à Paris et à Téhéran. Sa méthode se veut essentiellement *phénoménologique*, sans se rattacher à une école phénoménologique 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. D'où le sous-titre essentiel donné à l'ouvrage : *aspects spirituels et philosophiques*. Qui dit *aspect* suppose *spectateur*, mais ici le spectateur, qui est le phénoménologue, doit devenir l'hôte spirituel de ceux à qui se montre cet objet et en assumer avec eux la charge. Toute considération *historique* restera donc immanente à cet objet, sans lui imposer du dehors quelque catégorie étrangère, considération dialectique ou autre. C'est à cette condition que sont possibles, synchroniquement, les recroisements suggérés par l'auteur en maints passages, parce qu'il s'agit des variations d'un même objet.

Les deux premiers tomes contiennent les livres I et II de l'ouvrage.

Le *livre Ier* s'applique à montrer quelques aspects essentiels du shî'isme duodécimain ou imâmisme, fortement implanté dès les origines en Iran, et devenu depuis le xvi^e siècle religion officielle. Ces aspects sont dégagés et analysés à partir de ce que l'auteur a déjà proposé d'appeler le « phénomène du Livre révélé », tel qu'il se montre à ceux que le Qorân désigne comme *Ahl al-Kitâb*, cette « communauté du Livre » qui englobe judaïsme, christianisme et Islam. Dans chacun des rameaux de la tradition abrahamique, interprètes de la Bible et du Qorân se sont trouvés placés devant les mêmes problèmes et les mêmes tâches : pour tous il s'est agi de savoir quel est le sens *vrai* du Livre. De part et d'autre, la recherche du sens vrai, qui est le sens spirituel caché sous l'apparence littérale, a développé des méthodes semblables pour faire apparaître le sens *ésotérique*, c'est-à-dire intérieur, de la Révélation divine. Le « phénomène du Livre » est à l'origine de l'*herméneutique*, c'est-à-dire du « Comprendre ». Il est probable que les herméneutes ésotéristes de la Bible et du Qorân ont encore beaucoup à apprendre aux philosophes qui de nos jours se montrent si préoccupés, précisément, d'*herméneutique*.

Le terme technique désignant l'herméneutique ésotérique du Qorân est le mot *ta'wil*, lequel signifie « reconduire » une chose à son origine, à son archétype. La métaphysique shî'ite est dominée par l'idée du Dieu inconnaissable, inaccessible, innommable en son Essence, et par l'idée de son *épiphanie* dans le plérôme des Quatorze entités de lumière, manifestées sur terre en la personne des « Quatorze Immaculés » (le Prophète, sa fille Fâtima, les Douze Imâms). Le sens ésotérique que le *ta'wil* shî'ite dégage des données qorâniques littérales, concerne principalement ce plérôme des Quatorze. Il illustre, par le fait même, le concept proprement shî'ite de la prophétologie, duquel il résulte que le shî'isme refuse d'avoir son avenir derrière soi.

A la différence de l'Islam sunnite majoritaire, pour lequel, après la mission du dernier Prophète, l'humanité n'a plus rien de nouveau à attendre, le shî'isme maintient ouvert l'avenir en professant que, même après la venue du « Sceau des prophètes », quelque chose est encore à attendre, à savoir la révélation du sens spirituel des révélations apportées par les grands prophètes. Telle fut la tâche herméneutique dont ont été investis les saints Imâms, et leur enseignement remplit des volumes. Mais cette intelligence spirituelle ne sera complète qu'à la fin de notre *Aïôn*, lors de la parousie du Douzième Imâm, l'Imâm présentement caché et pôle mystique de ce monde.

L'herméneutique comporte ainsi une perception propre de la temporalité, laquelle s'exprime dans une périodisation de l'histoire : au temps de la mission des prophètes, succède le temps de l'initiation spirituelle. Là même, la prophétologie shî'ite recroise les aspirations du mouvement joachimite en Occident et son annunciation du règne de l'Esprit. Mais cette périodisation est en fait d'ores et déjà de la *métahistoire*, car sa dimension essentiellement eschatologique brise l'histoire.

De même que l'herméneutique, l'imâmologie a placé les penseurs shî'ites devant les mêmes problèmes que la christologie avait posés aux penseurs chrétiens, mais les penseurs shî'ites ont toujours tendu à les résoudre dans le sens rejeté par la christologie officielle. C'est peut-être ainsi que la gnose shî'ite s'est préservée de toute laïcisation en messianisme social.

Métaphysique shî'ite et spiritualité shî'ite sont la substance l'une de l'autre. Une information exclusivement limitée à l'Islam sunnite majoritaire, a trop longtemps conduit à identifier soufisme et Islam spirituel. En fait la spiritualité shî'ite déborde le soufisme. Certes, il y a des congrégations soufies shî'ites, l'arbre généalogique de la plupart des *tarîqat* ou congrégations remontant aussi bien à l'un des Imâms. Mais l'ésotériste shî'ite est d'ores et déjà, comme tel, sur la Voie (la *tarîqat*), sans même avoir à entrer dans une congrégation soufie. Au sommet d'un Sinaï mystique, la connaissance de l'Imâm comme de son guide personnel, le conduit à la connaissance de soi.

Le *livre II* est tout entier consacré à un autre aspect aussi fondamental que caractéristique de la philosophie et de la spiritualité de l'Islam iranien, aspect qui aussi bien s'alliera d'emblée avec le shî'isme de maints penseurs iraniens. C'est l'aspect que typifie par excellence le terme *ishrâq*, lequel désigne le lever du soleil (*aurora consurgens*), son « orient ». De même que la philosophie de l'*Ishrâq*, comme « théosophie » de la Lumière, est la

théosophie « orientale », les philosophes *ishrâqîyûn* sont les philosophes « orientaux », au sens métaphysique du mot « orient ». Ils sont aussi souvent désignés comme les « Platoniciens », par opposition aux péripatéticiens de l'Islam. A l'origine de ces « Platoniciens de Perse » en Islam, il y eut la volonté héroïque d'une jeune penseur génial, originaire du nord-ouest de l'Iran, Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî, qui devait mourir à Alep, en Syrie, à l'âge de trente-six ans, en martyr de sa cause (1191). Ses œuvres énoncent elles-mêmes clairement son propos : ressusciter la sagesse de l'ancienne Perse, la philosophie de la Lumière et des Ténèbres; en quelque sorte rapatrier en Perse islamique les Mages hellénisés, et cela même grâce à l'herméneutique (le *ta'wil*) dont la spiritualité islamique lui offrait les ressources.

Quelque trois siècles avant le grand philosophe byzantin Gémiste Pléthon, l'œuvre du penseur iranien opère la conjonction des noms de Platon et de Zarathoustra/Zoroastre, comme hérauts d'une même tradition « orientale » remontant à Hermès, le père des Sages. Les Idées platoniciennes sont interprétées en termes d'angélogologie zoroastrienne. L'herméneutique de l'être fait droit à un troisième monde dont les philosophies du concept étaient impuissantes à fonder l'ontologie : entre le monde intelligible et le monde sensible il y a le *mundus imaginalis*, un monde parfaitement réel, non point l'« imaginaire » auquel en sont réduites nos philosophies exotériques, mais un monde qu'il faut désigner par un terme propre : l'*imaginal*. Sohrawardî eut conscience de fonder par l'ontologie de ce « tiers monde » la réalité objective des révélations des prophètes, des visions des mystiques des événements de la Révélation, et le thème en restera présent au long des siècles de la pensée iranienne.

Il est caractéristique que cette métaphysique de la Lumière identifie la Source primordiale de celle-ci avec ce que la théosophie zoroastrienne désigne comme *Xvarnah* ou « Lumière de Gloire ». De cette Source procèdent les hiérarchies archangéliques, dont la structure correspond ici à une synthèse de l'angélogologie zoroastrienne et des hiérarchies célestes du néoplatonisme de Proclus. Le motif même du *Xvarnah* offre des résonances et des prolongements inépuisables. Des recherches antérieures en ont homologué les formes de manifestation avec celles du saint Graal dans nos traditions occidentales. Aussi bien le motif du Graal, de la coupe mystique miroir-du-monde, figure-t-il dans l'épopée héroïque de l'ancien Iran, et il est présent dans l'œuvre de Sohrawardî, où il typifie le passage de l'épopée héroïque à l'épopée mystique qui est un fait capital de l'histoire culturelle de l'Iran. C'est ce passage même qui s'annonce

dans un cycle de brefs romans initiatiques, composés presque tous en persan, et dont la richesse des symboles permet à Sohrawardî de conduire son lecteur au terme de son désir, mieux encore que ses grands ouvrages systématiques. L'auteur insiste spécialement sur deux romans spirituels, dont l'un a pour contexte la geste mystique iranienne, et dont l'autre s'ordonne à la geste gnostique en général.

La tradition « orientale » de Sohrawardî est demeurée active en Iran jusqu'à nos jours; elle eut une grande influence en Inde à l'époque de la réforme religieuse de Shâh Akbar.

Ces deux premiers livres de l'ouvrage présentent ainsi un double aspect essentiel de la gnose islamique, telle que l'a configurée l'esprit de l'Islam iranien. Au moment où des découvertes récentes ont donné un nouvel essor aux études gnostiques, aussi bien dans le domaine de l'ancien gnosticisme que dans le domaine de la gnose juive, ces recherches viennent à leur heure.

ARGUMENT DU LIVRE III

Le Livre III est tout entier consacré au soufisme iranien, tel qu'il ressort de l'œuvre d'un très grand maître, Rûzbehân Baqlî Shîrâzî (1128-1209), contemporain de Sohrawardî, le *shaykh al-Ishrâq*, mais, tandis que celui-ci est un homme du Nord de l'Iran, Rûzbehân est un homme du Sud, du Fârs, c'est-à-dire de la « Perside » ou Perse proprement dite.

Son œuvre et sa doctrine sont éminemment représentatives de la spiritualité du soufisme iranien, principalement quant à ce qui le différencie d'un ascétisme chrétien traditionnel. Le phénomène de la « conscience malheureuse », dont la dénomination nous est familière depuis Hegel, relève en propre de la phénoménologie de la conscience chrétienne, même si de nos jours celle-ci se veut de plus en plus « présente au monde » par honte d'être malheureuse, ou dans l'espoir de l'être moins. Le soufisme se trouve, certes, lui aussi devant une opposition à surmonter, mais les termes de l'opposition diffèrent de ceux qui font ou qui ont fait le malheur de l'homme chrétien. Celui-ci s'est trouvé écartelé par l'opposition entre le péché et la grâce justificante, le croire et le savoir, plus trivialement entre le « mysticisme » et la « sensualité », plus abstraitement entre la vérité de fait historique et la vérité intérieure, l'objet de la foi incarné dans l'histoire et la réalité spirituelle non conditionnée par le temps, la littéralité du donné révélé et la signification spirituelle, etc. A tel point qu'avec la sécularisation d'un état de choses

post-chrétien, la maladie n'a fait que changer de nom. La sociologie succède d'autorité à la théologie, avec l'assistance de la psychanalyse. On ne parle plus de péché, mais de complexe de culpabilité, de frustration...

Quant au soufi, ce n'est ni un pécheur, ni un malade, ni un frustré; il ne ressent pas le besoin d'une « justification ». C'est un étranger, un exilé, et ce à quoi il aspire, avec les gnostiques de partout et toujours, c'est à se retrouver chez lui, et partant à rencontrer le guide qui lui montrera la voie par laquelle revenir *chez soi*. Tel est pour lui le sens de la prophétologie : la Loi religieuse (*shari'at*) révélée par le Prophète ouvre la voie intérieure (*tarîqat*) conduisant à la Vérité spirituelle (*haqîqat*) qui, personnellement vécue et réalisée, fait du soufi un homme libre. La profession mystique ne s'oppose pas à la révélation prophétique : elle en est l'accomplissement, parce qu'elle en est la vérité secrète. En l'absence de cette vérité ésotérique, ne subsiste qu'un monothéisme (*tawhîd*) abstrait. Seule surmonte celui-ci l'idée, ou mieux dit l'expérience vécue de la *théophanie*. L'essence divine est inconnaissable; mais les opérations divines sont autant de *théophonismes* qui en manifestent les attributs. La manifestation théophanique n'est point une incarnation divine; la perception théophanique est une perception de l'amphibolie (*iltibâs*), du double sens de tout être manifesté, qui simultanément voile et révèle l'invisible. Privé de la conscience qui gouverne cette vision, on reste dans le monde de la dualité, le monde des oppositions; le pieux croyant aussi bien que le théologien dogmatique sont alors, au fond, des polythéistes qui s'ignorent.

Or, ce n'est pas en se détournant du visible et du sensible que cette conscience peut éclore. Le visible doit être perçu comme un voile, et transformé en un miroir. Dans la somme des expériences humaines, il en est une privilégiée, qui seule peut conduire à vivre cette transfiguration, et c'est celle de l'amour humain pour un être de beauté : commotion et extase de l'âme devant la théophanie. Rûzbehân imprime une orientation décisive au soufisme, en distinguant d'une part le cas des pieux ascètes pour qui l'amour humain n'a pas été aux prémices de la voie spirituelle, et d'autre part le cas de ceux pour qui l'amour humain est aux prémices de l'amour divin, parce qu'il s'agit d'un seul et même livre, celui d'un seul et même amour, mais qu'il faut apprendre à en lire le texte. Seuls ces derniers, dont Rûzbehân typifie le cas par excellence, méritent d'être désignés comme *Fidèles d'amour*, en raison de leur affinité avec les *Fedeli d'amore*, compagnons de Dante. Sur cette voie même, Rûzbehân ne craint pas de figurer comme un *malâmatî*, comme l'un de

ceux qui volontairement, pour dissimuler la pureté de leur visage intérieur, assument à l'occasion une conduite encourageant le blâme officiel. De ce point de vue, il peut être considéré comme le précurseur d'un autre shîrâzî célèbre, le grand poète Hâfez, dont les soufis iraniens ont toujours su lire le *dîwân* comme un memento mystique.

Rûzbehân rédigea, à la demande d'un ami, un « journal spirituel » qui apparaît comme un document inappréciable dans l'ensemble de la littérature mystique de tous les temps (il permet d'évoquer certains des *Memorabilia* de Swedenborg). C'est le journal de ses visions et de ses songes depuis l'âge de quinze ans. Rûzbehân s'y révèle comme ayant été, dès l'enfance, doué d'une puissance émotive et d'une aptitude visionnaire exceptionnelles. A quinze ans il abandonne sa maison. Une vision lui révèle son rang secret dans la hiérarchie mystique. Puis les visions prestigieuses se succèdent : visions d'anges et d'êtres de beauté, de paysages en fleurs, d'aurores rougeoyantes... Tous les livres de Rûzbehân sont écrits dans une langue très personnelle, vibrant d'un lyrisme extatique continu qui n'en rend pas toujours aisée la lecture. Il reste que ce journal autobiographique nous fournit la base expérimentale, pour cerner les étapes et les épreuves par lesquelles la dialectique d'amour conduit, sur la voie des théophanies, au *tawhîd* ésotérique.

La première épreuve est l'épreuve du Voile. Rûzbehân est sans doute ici dans la grande tradition du soufisme, mais il y apporte une intuition très personnelle et extraordinaire, marquant un sommet à la fois de la mystique expérimentale et de la mystique spéculative. Le « Trésor caché » a produit le monde afin d'être connu et de se connaître dans les créatures. L'Esprit est l'instauration primordiale par laquelle subsistent les Esprits-saints, c'est-à-dire les individualités spirituelles prééternelles des êtres. Sans doute chaque atome d'être est-il un *œil* tout entier absorbé dans la contemplation de la Lumière qui lui donna origine. Mais l'Être Divin éprouve alors de la jalousie à l'égard de soi-même : en s'objectivant à soi-même, en se révélant, il n'est plus identiquement son propre témoin à soi-même ; il a un témoin en dehors de lui-même, un *autre* que lui-même. Et c'est le premier Voile. Aussi l'Être Divin cherche-t-il à se reprendre à lui-même ; il détourne cet Esprit de Le contempler, et renvoie sa créature à la contemplation d'elle-même. Cette vision d'elle-même par soi-même est le second Voile. L'épreuve du Voile est le sens même de la Création : la descente des Esprits-saints dans la condition terrestre n'a d'autre fin que de les conduire à l'issue victorieuse de cette épreuve.

Pour cela, il faut que le mystique découvre sa connaissance de

soi comme étant le propre regard dont Dieu se contemple, comme étant soi-même le témoin par lequel Il s'atteste soi-même. Alors le voile devient miroir. Mais chercher au-delà du Voile, c'est, dit Rûzbehân, tomber dans la « démente de l'inaccessible ». Un monde *autre* que lui-même, Dieu ne l'a jamais regardé depuis la Création; il l'a en horreur. Ceux qui atteignent à la conscience de témoins, sont les yeux par lesquels Dieu regarde encore le monde, et par là même aussi le « concerne » encore. Ils peuvent être ignorés de tous, mais c'est grâce à eux que le monde peut durer. Beaucoup mieux qu'un rôle social, ces mystiques remplissent une fonction de salut cosmique. L'intuition d'un Rûzbehân est ici fort proche de celle d'un Maître Eckhart. Le regard par lequel je connais Dieu, n'est point autre que le regard par lequel Dieu me connaît. Et c'est le secret des visions théophaniques par lesquelles Rûzbehân progresse vers le *tawhîd* ésotérique.

Cette progression, c'est la dialectique d'amour qui l'assure, car elle seule découvre l'identité du témoin et du témoigné, du contemplant et du contemplé. Elle remplit tout un ouvrage en persan qui est peut-être le chef-d'œuvre de Rûzbehân : *Le Jasmin des Fidèles d'amour*. « Avec les yeux du cœur je contemplois la beauté incréée; avec les yeux de l'intellect, je m'attachais à comprendre le secret de la Forme humaine. » Si la dialectique d'amour dévoile le secret des théophanies, c'est parce que la théophanie est par essence le « phénomène du divin » dans la *beauté*. Notre époque de « démythisation » s'est si bien acharnée à « désacraliser » la beauté, que ce sentiment du *numineux* en présence de la beauté peut lui apparaître comme quelque chose d'étrange, sinon d'étranger. C'est, en revanche, un sentiment fondamental chez tous nos Fidèles d'amour iraniens. Il l'est non moins chez un Ibn 'Arabî, qui pendant huit siècles influença toute la spiritualité islamique, et qui est un des plus illustres témoins de cette religion mystique de la beauté comme suprême attribut divin.

Rûzbehân fait sienne la thèse néoplatonicienne : « Dès avant l'existence des mondes, l'Être Divin est soi-même l'amour, l'amant et l'aimé ». Il se trouve immédiatement devant le grand problème agité dans les cercles soufis depuis l'origine : convient-il d'employer le mot d'amour à l'égard de Dieu? *Qui* aime le mystique, lorsqu'il parle de son amour pour Dieu? Tout le livre du *Jasmin* répond à ces questions, en une suite de chapitres analysant d'une part le sens prophétique de la beauté, contemplant la prophète de l'Islam comme prophète de la religion de la beauté, et d'autre part dévoilant, avec toutes les ressources d'une inspiration platonicienne, la source prééter-

nelle de l'amour, pour orchestrer les grands thèmes du Témoin éternel et de la Fiancée éternelle. Déjà Sohrawardî nous avait mis sur cette voie de la transfiguration de l'Éros. Ici également l'amour ne se transfère pas d'un *objet* à un autre *objet*, d'un objet humain à un objet divin; c'est une métamorphose du *sujet* qui s'accomplit. D'où la typification de cette métamorphose dans le couple de Majnûn et Layla (les Tristan et Yseult de l'épopée mystique en persan comme en arabe). Au paroxysme de son amour, Majnûn devient le « miroir de Dieu ». C'est Dieu même qui, dans le regard de l'amant pour l'aimée, contemple son propre visage éternel.

C'est cela atteindre à la vision de la vision, à ce *tawhid* ésotérique de l'identité pour lequel il n'y a plus ni $I + I$, ni $I = I$; mais $I \times I = I$. Il peut alors arriver que, dans l'ivresse de la transconscience, le mystique profère la célèbre outrance d'al-Hallâj : *Anâ'l-Haqq* (Je suis Dieu). Le cas d'al-Hallâj a préoccupé Rûzbehân tout au long de sa vie; il a prodigué les explications et les excuses de sa célèbre « locution théopathique ». Aussi bien est-ce à Rûzbehân que nous devons la conservation d'une œuvre d'al-Hallâj, dans son volumineux « Commentaire des paradoxes des soufis », dont nous avons édité naguère le texte persan, et qui est une véritable Somme du soufisme de son temps.

ARGUMENT DU LIVRE IV

Le Livre IV reprend la question amorcée déjà au cours du Livre I, à savoir celle des rapports entre le shî'isme et le soufisme. Les œuvres de quatre grands auteurs des XIV^e et XV^e siècles de notre ère (le second d'entre eux restant malheureusement anonyme) sont étudiés au cours des quatre chapitres composant le présent livre.

I. Le premier est consacré à Sayyed Haydar Âmolî (né en 720/1320; mort après 787/1385-86), dont l'œuvre considérable, maintes fois citée chez les auteurs plus tardifs, était restée inédite jusqu'ici. Nous avons récemment procuré l'édition de deux de ses traités composant une véritable Somme de philosophie shî'ite; pour beaucoup d'autres, hélas! nous n'avons pu encore retrouver de manuscrits. Haydar Âmolî est un homme du Nord; il passe la première moitié de sa vie dans son Tabarestan natal, province qui fait aujourd'hui partie du Mazandéran, sur la rive sud de la mer Caspienne. Celles de ses œuvres qui nous ont été accessibles jusqu'ici, nous fournissent elles-mêmes les éléments d'une émouvante autobiographie spirituelle,

particulièrement typique d'un spirituel iranien. Issu d'une grande famille shî'ite du Tabarestan, Sayyed Haydar, après avoir étudié notamment à Ispahan, vit jusqu'à l'âge de trente ans une jeunesse brillante et comblée. Il est même le ministre de son souverain et par là même associé un moment aux péripéties de l'époque. Puis il passe par une profonde crise spirituelle qui le fait renoncer à toutes les ambitions mondaines de carrière, et le jette sur les routes en « pèlerin de Dieu », vêtu d'un pauvre manteau de soufi. Il se rend aux lieux saints shî'ites de l'Iraq où il passera toute la seconde période de sa vie, occupé à produire une œuvre aux dimensions massives.

De cette œuvre, on peut dire qu'elle marque un grand moment dans le développement de la philosophie et de la spiritualité du shî'isme; elle suffirait à nous montrer que la pensée shî'ite comme telle n'est point, comme le veulent quelques modernistes, une création politique de la période safavide. Et cette œuvre est par excellence au nombre de celles qui nous apportent une réponse à la grave question concernant les rapports originels entre shî'isme et soufisme. Sur une question aussi décisive pour la compréhension de la spiritualité islamique en général, le chercheur en sciences religieuses préfère laisser la parole aux intéressés eux-mêmes et se guider sur leur réponse. C'est pourquoi ici même, au cours du Livre I, on s'est déjà fortement inspiré des textes de Haydar Âmolî.

Cette question donc, il l'aborde de front, parce que, semble-t-il, elle se posait pour lui et son entourage de façon particulièrement aiguë. Sa réponse est celle d'un ésotériste, pour qui le shî'isme est essentiellement l'ésotérisme de l'Islam. C'est pourquoi, selon lui, tout shî'ite qui se limite à l'exotérique, mutile l'enseignement même des saints Imâms. En revanche, les soufis, en professant l'ésotérique des révélations divines, s'avèrent comme étant les « vrais shî'ites ». Malheureusement ils ont oublié leur origine, et ils ont mutilé leur propre doctrine ésotérique, dans toute la mesure où ils en ont banni l'imâmologie. Sayyed Haydar veut en finir une fois pour toutes avec cette situation, en renvoyant dos à dos shî'ites vitupérant le soufisme, et soufis vitupérant le -shî'isme. Il doit ainsi faire face sur plusieurs fronts : vis-à-vis du sunnisme légalitaire, vis-à-vis des shî'ites oublieux de l'ésotérique, vis-à-vis des soufis oublieux de leur origine et de ce qu'ils doivent essentiellement au shî'isme. C'est à une situation semblable que Mollâ Sadrâ Shîrâzî devra faire face, quelque deux siècles plus tard, et c'est la situation tragique à laquelle ont dû faire face respectivement les spirituels appartenant aux trois rameaux de la tradition abrahamique.

Pour mener à bien ce face à face, Sayyed Haydar se comporte

en disciple d'Ibn 'Arabî, à qui il se réfère à maintes reprises. Il applique une grande partie de son effort à marquer le passage du *tawhîd* théologique auquel ont convié les prophètes, au *tawhîd* ontologique auquel convient les « Amis de Dieu », à la suite des saints Imâms. Ces pages montrent à quel point la pensée de l'Iran shî'ite put s'assimiler l'enseignement théosophique d'Ibn 'Arabî, parce qu'elle y retrouvait son propre bien, et parce que les *Fosûs* d'Ibn 'Arabî étaient considérés comme relevant aussi du phénomène du Livre saint, puisque l'auteur en avait reçu du Prophète l'inspiration céleste. Cependant, malgré sa dévotion pour la pensée et l'œuvre d'Ibn 'Arabî, il est un point sur lequel Haydar Âmolî manifeste une opposition irréductible, à savoir le point qui pour un shî'ite décide du sens même de la prophétologie. Avec tous les shî'ites duodécimains, Haydar Âmolî professe que le Sceau de la *walâyat*, laquelle est l'ésotérique de la prophétie, ne peut être un prophète, à savoir Jésus, comme le voulait Ibn 'Arabî. Ce Sceau est et ne peut être que l'Imâmât mohammadien, en la personne du 1^{er} Imâm comme Sceau de la *walâyat* universelle, et en la personne du XII^e Imâm comme Sceau de la *walâyat* mohammadienne. C'est aussi bien tout le sort de l'historiosophie shî'ite qui se joue là (une historiosophie dont le Livre VII montrera ici toute la portée), et Haydar Âmolî ne pouvait transiger.

Comme tant de ses confrères, Sayyed Haydar se signale par une aptitude particulière aux visions dans le *mundus imaginalis*, aptitude qui va de pair avec son goût pour les diagrammes. Le diagramme d'une vision contemplée dans le ciel nocturne de Bagdad, illustre de façon frappante la structure du plérôme des « Quatorze Immaculés ».

II. Le second chapitre analyse un traité datant de la même époque, mais malheureusement resté anonyme, et qui commente amplement un célèbre *hadîth* rapporté du Prophète : « Le Qorân a un sens exotérique et un sens ésotérique; à son tour, ce sens ésotérique a un sens ésotérique, ainsi de suite jusqu'à sept profondeurs ésotériques. » Le *hadîth*, en énonçant ainsi la règle d'or de l'herméneutique spirituelle, de l'intériorisation du sens de la révélation qorânique, nous reconduit au « phénomène du Livre saint », étudié amplement ici au cours du Livre I, comme étant le fondement sur lequel se décident le sens et la vocation même du shî'isme. De ce point de vue, notre traité se situe entre la grande œuvre herméneutique de Semnânî étudiée plus loin, et celle de Haydar Âmolî qui a consacré à l'herméneutique spirituelle shî'ite du Qorân une œuvre monumentale en six grands volumes. Notre traité pose très bien le problème en termes qui sont familiers à tous les herméneutes de la tradition

abrahamique : que représente le texte révélé dans une langue déterminée et à un moment déterminé, par rapport à la vérité éternelle qu'il énonce ? Comment rendre compte du passage du Verbe divin à son articulation humaine ?

L'objection prévisible est en effet celle-ci : si le Verbe divin est éternel, si corollairement les événements qu'il révèle sont éternels, qu'en est-il alors de la notion d'événement ? Notre auteur écarte l'objection en lui opposant précisément l'idée d'un événement éternel, à propos duquel l'*avant* et l'*après* ne se posent pas en termes du temps quantitatif irréversible de l'histoire chronologique. Si le phénomène du Livre marque l'irruption du Verbe divin dans le temps, son herméneutique spirituelle (*ta'wil*) le reconduit à un temps qui n'est pas celui de l'histoire. On voit ici à l'œuvre l'herméneutique du Livre : c'est elle qui a conduit nos penseurs à affronter et à dominer le problème du temps historique.

Quant aux sept profondeurs ésotériques, elles sont respectivement fixées par une désignation du Livre empruntée au Qorân lui-même. Chaque désignation correspond à un degré de signification et par là même se rapporte au groupe de personnes dont le niveau de compréhension correspond à ce degré. L'herméneutique est ainsi inséparable de l'anthropologie philosophique ; nous vérifierons ci-dessous encore à deux reprises cette connexion fondamentale, caractéristique d'une spiritualité fondée sur les différents niveaux de signification et de compréhension du Livre saint.

III. Le troisième chapitre étudie une œuvre herméneutique de Sa'ïnoddîn Ispahâni (830/1427), auteur qui appartient à toute une dynastie familiale de penseurs et de spirituels shi'ites. L'œuvre en question interprète un verset qorânique particulièrement énigmatique : « L'Heure devint imminente et la Lune se fendit » (54 : 1). Notre auteur nous présente en quelque sorte un exercice d'herméneutique pratique, illustrant admirablement la connexion rappelée ci-dessus entre l'anthropologie et l'herméneutique, entre les modes d'être et les modes de comprendre, entre les niveaux de compréhension et les individus qu'ils concernent. C'est ainsi que l'herméneutique de ce verset à ses différents niveaux de signification, permet à l'auteur d'esquisser une *typologie* religieuse, englobant toutes les formes de conscience alors représentées en Islam. Suivant l'ordre d'une pénétration ésotérique croissante, on a successivement les juristes et les traditionnistes (les spécialistes du *hadîth*), les philosophes de l'Islam (ici les scolastiques du *Kalâm*), les péripatéticiens, les *Ishrâqîyûn* ou platoniciens continuateurs de Sohrawardî, les soufis, les Horoufis, les shi'ites. De nouveau nous sommes mis

ici, par l'auteur lui-même, devant le grave problème : y a-t-il une prophétologie, y a-t-il un soufisme, authentiquement possibles en l'absence de l'imâmologie shî'ite ? Les philosophèmes se présentent de telle sorte qu'il convient de parler d'une imâmologie qui n'ose pas ou qui n'ose plus dire son nom. Et c'est là un aspect dramatique dans l'histoire de la pensée shî'ite.

IV. Le quatrième et dernier chapitre du présent livre s'attache à l'œuvre et à la doctrine de l'un des plus grands maîtres de la spiritualité iranienne, 'Alaoddawleh Semnânî (736/1336) dont, par un paradoxe qui hélas ! n'est pas unique, l'œuvre (en persan et en arabe) est encore tout entière en manuscrits. Il appartient à la génération qui précède celle de Haydar Âmolî. Comme celui-ci il passe par une profonde crise spirituelle qui, de jeune page du souverain mongol Argoun, fait de lui un soufi. Sa doctrine se situe dans la lignée de celle de Najmoddîn Kobrâ (1221), le grand maître du soufisme d'Asie centrale qui, le premier, fut attentif aux photismes colorés dont l'*aura* se manifeste à la conscience spirituelle des mystiques.

La doctrine de Semnânî se caractérise par une herméneutique poussant jusqu'à l'extrême limite une intériorisation radicale des données qorâaniques. La connexion relevée ci-dessus entre l'herméneutique et l'anthropologie, entre les degrés de signification et les niveaux de compréhension, se modalise ici en se conjuguant, d'une façon très originale, avec la théorie des phénomènes de lumières colorées perçues dans le *mundus imaginalis*. Parallèlement, la succession des prophètes, dont l'idée réactive en Islam la prophétologie du *Verus Propheta* professée par le judéo-christianisme primitif, est également ici radicalement intériorisée. L'intériorisation s'opère en effet par une physiologie de l'organisme subtil, caché sous l'enveloppe du corps physique de l'homme. Les centres ou organes de cette physiologie subtile (*latifa*) sont au nombre de sept : ce sont, non pas comme pour Schiller les « astres de ton destin », mais les « prophètes de ton être ». Chacune en effet typifie un prophète, depuis l'« Adam de ton être », en passant par l'« Abraham de ton être » jusqu'au « Mohammad de ton être ». Chaque *latifa* possède une *aura* ou lumière colorée qui lui est propre ; la perception de cette *aura* annonce au mystique le degré de croissance de son corps subtil, c'est-à-dire de son corps de résurrection.

Toutes les données qorâaniques relatives aux différents prophètes doivent alors être perçues comme se rapportant à l'organe ou centre subtil qui lui correspond. La typologie qui, chez Sâ'inoddîn Ispahânî répartissait les niveaux de compréhension entre plusieurs groupes de personnes, est donc ici radicalement intériorisée ; ces niveaux se rapportent aux centres ou organes

subtils de chaque spirituel. Dominant l'appareil des sept *latîfa* des « prophètes de ton être », il en est une autre à laquelle Semnânî fait mystérieusement allusion à plusieurs reprises, et qu'il désigne, du nom même de l'Ange de la connaissance et de la révélation, comme *latîfa jabra'êlîya*, l'« ange Gabriel de ton être ». Or, c'est à ce sommet de l'anthropologie mystique que l'on entrevoit, chez Semnânî, le secret d'une imâmologie qui, ici encore, n'ose pas ou ne veut pas dire son nom.

Quant aux sept *latîfa*, Semnânî analyse et décrit en détail les agents et influx cosmiques qui les constituent. C'est une vision grandiose, riche de tradition et en même temps très personnelle. Le mystique Semnânî s'avère comme un profond métaphysicien, dont le système appellerait maintes comparaisons. C'est pourquoi l'œuvre de Semnânî s'avère comme un moment capital non seulement pour la culture spirituelle de l'Iran, mais aussi pour l'ensemble des recherches en métaphysique et en mystique.

ARGUMENT DU LIVRE V

Avec le livre V est commémoré le grand essor qui marqua en Iran la Renaissance safavide aux XVI^e et XVII^e siècles. Certes, la floraison de la pensée philosophique, sans analogue ailleurs en Islam, ne surgit point du néant; on a esquissé dans le livre IV ce qui a précédé, comme on a dit dans le prologue à quelles difficultés cette Renaissance expose notre périodisation routinière de l'histoire de la philosophie. Ispahan fut alors la métropole de la culture et des arts en Iran, ce qui ne veut pas dire malheureusement que nos philosophes n'y éprouvèrent aucune difficulté. Plus d'une vingtaine de penseurs et de spirituels seraient à citer comme ayant illustré ce que nous avons proposé déjà de désigner comme l'*École d'Ispahan*. Trois seulement, éminents entre tous, ont pu être retenus ici. Aussi bien ces philosophes que réunit le nom de la prestigieuse cité, présentent-ils des tendances très diverses. Les répertoires bio-bibliographiques iraniens se contentent en général d'une classification trop sommaire entre « péripatéticiens » (*Mashshâ'ûn*) et « platoniciens » (*Ishrâqiyûn*). Ces « péripatéticiens » ne sont pas tout à fait ce que nous avons l'habitude de classer sous ce nom.

Un notoire exemple est celui de MÎR DÂMÂD (1631) qui fut le « maître à penser » de plusieurs générations de philosophes iraniens. Son œuvre considérable est restée en grande partie inédite, comme éclipsée ultérieurement par celle du plus brillant de ses élèves, Mollâ Sadrâ Shîrâzî. Si on classe Mîr Dâmâd parmi les péripatéticiens, il faut préciser que c'est un « péripaté-

HENRY CORBIN

en islam iranien

aspects spirituels et philosophiques

IV

l'école d'ispahan

l'école shaykhie

le douzième imâm

A l'intérieur de la communauté islamique, le monde iranien a formé dès l'origine un ensemble dont les caractères et la vocation ne s'éclairent 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 724079



91-X

A 72407

ISBN 2-07-072407-7

68 FF tc

"Les lumières de Canopus".
Miniature persane (détail).
Photo © R. et S. Michaud/Rapho.