

Yaḥyā C. BONAUD

Etre l'hôte d'un univers spirituel...*

Il est plusieurs attitudes possibles vis-à-vis des grands savants ou chercheurs, vis-à-vis de ceux qui ont fait de grandes découvertes dans quelque domaine que ce soit. Une première attitude consiste à ne pas leur prêter d'attention, voire à les oublier purement et simplement. C'est l'attitude la plus facile, parce que l'inattention et l'oubli sont pour l'homme une pente naturelle, et c'est précisément le rôle de toutes les commémorations de contrer cette tendance et de garder vivant à l'esprit le souvenir de ces grands prédécesseurs et de leurs apports. De ce fait, l'attitude qui prédomine dans ces commémorations est généralement de faire l'éloge de ces personnes et de mettre en valeur les découvertes qu'elles ont faites, même si l'on remet en question, à l'occasion, certains points ou aspects de leurs travaux. Cette attitude est en soi positive et louable, mais elle ne répond pas, cependant, à des questions qui devraient pourtant être les premières dont devraient se préoccuper les commémorations: pourquoi tel savant, tel chercheur, tel découvreur s'est-il distingué des autres

* Texte revu et complété d'une communication donnée à l'IFRI le 30 octobre 1995, à l'occasion du Séminaire Henry Corbin.

et a-t-il pu apporter ce qu'il a apporté? D'où est-il parti, où est-il arrivé et, surtout, comment y est-il arrivé? Evidemment il n'y a pas de réponse unique à de telles questions et c'est pourquoi elles se reposent pour chaque savant, pour chaque grande découverte. Ibn Sînâ n'est pas né Ibn Sînâ, il est devenu Ibn Sînâ. Sohrawardî n'est pas né Sohrawardî, il est devenu Sohrawardî. Mollâ Şadrâ n'est pas né Mollâ Şadrâ, il est devenu Mollâ Şadrâ... Commémorer Ibn Sînâ, Sohrawardî, Mollâ Şadrâ, etc., ce n'est pas seulement chanter leurs louanges et montrer leurs apports, ce devrait être avant tout de nous dire ce qui a fait qu'Ibn Sînâ, Sohrawardî, Mollâ Şadrâ et les autres sont devenus ce qu'ils sont devenus. Ainsi, au lieu de ne maintenir vivants que leurs noms et leurs œuvres, il devient possible de vivifier leur voie et leur méthode, autrement dit d'inviter à ce que d'autres, en suivant leur exemple, prolongent cette voie. Et puisque celui en l'honneur de qui nous sommes réunis ici est Henry Corbin, la question qui se pose à nous est de chercher à comprendre ce qui a fait que Corbin est devenu Corbin. Dans cette entreprise, nous sommes aidés par le fait qu'il nous a laissé dans ses œuvres les réponses qu'il apportait lui-même à ces questions. C'est pourquoi la parole lui sera souvent donnée ici, en particulier à travers ce qui constitue en quelque sorte la «somme» de son œuvre, à savoir les quatre volumes d'*En Islam iranien*. Comme il le dit dans son prologue à ce livre:

«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 [...] grâce au volume jubilaire que notre Section des Sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Etudes (Sorbonne) publia pour célébrer le centenaire de notre Ecole. [...] Le présent ouvrage est à la fois l'illustration et l'amplification de ce qu'il annonce».¹

Pour «explorer les terres encore à peu près inconnues où

1. H. Corbin, *En Islam iranien*, Paris, Gallimard, 1971-72, t. I, p. XII.

ont levé les "moissons de l'esprit" iranien»,² il fallait certes, et il faut toujours nécessairement, une bonne maîtrise des langues arabe et persane, ainsi que de solides connaissances islamiques. Mais cela ne suffit évidemment pas. Bien d'autres avaient cela qui n'ont pas même pu entrevoir ce que Corbin découvrit. Il est vrai qu'il y adjoignait, lui, un immense bagage philosophique. Mais là encore ce n'est pas suffisant: d'autres aussi, avec un bagage équivalent, n'ont pas eu les mêmes résultats. Tout cela, ce sont des instruments de travail, pour certains indispensables, à tout le moins fort utiles, mais ce n'est pas là une méthode.

Quelle découverte pourrait bien faire un archéologue qui ne se rendrait pas sur les lieux des fouilles? Ou un ethnologue qui n'irait pas vivre parmi ceux qu'il étudie? Tout objet étudié a un lieu, et l'étudier comme il se doit implique au minimum de rencontrer cet objet en son lieu. Autrement, il est possible de faire un travail d'érudition à partir des travaux des autres, mais certainement pas de faire œuvre de chercheur. Bien sûr, toute comparaison n'est valable que pour faire comprendre les choses sous certains rapports, car chaque objet a par ailleurs des spécificités propres qui échappent à cette comparaison. Ainsi le lieu de fouilles du fait religieux n'est pas un pays ou une contrée, mais l'âme des fidèles dans laquelle vit ce fait religieux et par laquelle il vit. C'est pourquoi se déplacer dans tel pays ou tel autre n'est toujours pas suffisant dès lors que l'objet de notre quête est le fait religieux. Combien d'orientalistes ont pris le chemin de l'orient sans jamais voir l'Orient qui livrait ses lumières à Corbin? Combien d'ethnologues, de chercheurs en sciences religieuses, qui n'ont fait que manquer leur objet parce qu'ils n'ont pas su véritablement où et comment il fallait le rencontrer vraiment.

Le premier pas est donc avant tout de trouver une approche en harmonie avec ce fait religieux et d'abandonner toute démarche qui commence de fait par renier ou détruire son objet, toute démarche qui voudrait aborder le fait re-

2. *Ibid.*, p. IX.

ligieux sans le prendre dans sa réalité vécue, en le séparant des consciences qui le font exister et être ce qu'il est. La seule attitude qui réponde à cette condition, Henry Corbin a suffisamment insisté là-dessus, est celle qui consiste à «sauver les phénomènes»:

«“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».³

Une fois le lieu des fouilles identifié, il faut alors s'y rendre, mais comment se rendre en un lieu qui est l'âme des fidèles et le cœur des croyants? Corbin répond: «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».⁴

Faisons ici une courte digression du côté de l'Afrique pour mieux illustrer la situation. Le sage africain Amadou Hampâté Bâ, qui fut un ami d'Henry Corbin et qui fit tant, dans le cadre de l'UNESCO, pour la reconnaissance et la prise en compte de la tradition orale, expliquait un jour pourquoi la plupart des travaux ethnographiques sur les traditions africaines étaient loin de correspondre à la réalité. Lui-même parlait en connaissance de cause puisque, tout en étant musulman et *shaykh* de la *tarîqa tîdjâniyya*, il avait aussi reçu l'enseignement de plusieurs initiations africaines. Ces ethnologues, disait-il, frais émoulus de l'université et forts de leur savoir livresque, venaient trouver les maîtres initiateurs, non pas avec l'ouverture qui permet la compréhension, mais à la recherche de confir-

3. *En Islam iranien*, t. I, p. XIX; voir aussi p. 9 s., en particulier p. 10: «Est-ce tellement scientifique de prétendre expliquer à ceux qui voient, les raisons pour lesquelles ils voient ce que précisément l'on est soi-même incapable de voir? Qu'en peut-on savoir, puisqu'on ne voit pas l'objet qu'ils voient? Dès lors cet objet se confond pour nous avec l'inexistant. Comment expliquer ce *rien* par quelque chose d'autre, - l'objet métaphysique par les circonstances sociales?».

4. *Ibid.*, t. I, p. XXVIII.

mations pour des théories et des conceptions préalablement élaborées. Qui plus est, la brièveté de leurs séjours ne leur donnant pas le temps de s'imprégner de ce qui se vivait là, ils se dépêchaient de boucler une rapide enquête d'observation, se contentant de demander aux maîtres – et d'obtenir d'eux – qu'ils acquiescent à leurs conclusions: «Tel rituel que vous accomplissez n'est-il pas en rapport avec tel phénomène naturel? La signification de tel symbole n'est-elle pas que . . . ». Invariablement les réponses étaient positives et les initiateurs n'hésitaient pas à aller jusqu'à mettre en scène des rituels qui correspondaient à l'attente de leur "enquêteur". Pour eux, en effet, il fallait une quête à la sincérité éprouvée, une aptitude à recevoir et à comprendre, et surtout une humble et respectueuse fréquentation des maîtres pour avoir accès à ces enseignements; mais la courtoisie interdisait par ailleurs de décevoir l'attente d'un visiteur. Ce dernier s'en retournait donc présenter ses "découvertes" sans se douter que ces initiés n'avaient fait, selon leur propre expression, que «cligner de l'œil gauche». Comme le dit un proverbe africain, «dorsque la chèvre est là, il ne faut pas bêler à sa place». Seuls quelques rares ethnologues, comme Marcel Griaule par exemple, réussirent à éviter ces écueils et surent, grâce à leur sincérité, à leur ouverture et à leur patiente humilité, devenir les hôtes spirituels des univers qu'ils abordaient, et en rapporter bien des trésors.

Ce que décrit ainsi Amadou Hampâté Bâ peut fort bien être transposé à ce «continent» de la spiritualité humaine qu'Henry Corbin a proprement révélé au monde occidental. Car s'il fut ainsi le premier chercheur venu d'Occident à pouvoir pénétrer et comprendre cet Orient de l'islam shî'ite et de l'âme iranienne, c'est bien parce qu'il fut aussi le premier à en devenir véritablement l'hôte.

En effet, la pénétration du monde spirituel shî'ite, car c'est bien de cela qu'il est essentiellement question, n'est pas chose aisée. Le shî'isme, «sanctuaire de *l'ésotérisme* de l'Islam»,⁵ se

5. *En Islam iranien*, t. I, p. XIV.

caractérise par «un sentiment d'extrême pudeur à l'égard de toutes choses religieuses, une discrétion et une réserve dont la rigueur ne se relâche qu'une fois acquise la conviction que l'interlocuteur professe lui-même une sympathie et une compréhension totales à l'égard de ces choses». ⁶ Toute enquête «*ex abrupto*» ne pourra donc aboutir qu'à voir les portes se fermer ou à se faire éconduire par «d'inoffensives fantaisies». ⁷

«Dans le cas du shî'isme, plus encore peut-être que pour tout autre univers religieux, la condition *sine qua non* pour en pénétrer et en vivre l'esprit, c'est d'en être l'hôte spirituel. Mais être l'hôte d'un univers spirituel, c'est commencer par lui faire en vous-même une demeure. Il n'est possible de vivre dans l'univers spirituel shî'ite, comme en tout autre univers spirituel, et de comprendre comment l'on y vit, qu'à la condition qu'il vive aussi en vous. Sans cette intériorisation, on n'en parlera que de l'extérieur et probablement à contresens, car l'on ne peut décrire un édifice dans lequel on n'a jamais pénétré. Lorsque nos philosophes [...] rendent inséparables philosophie et spiritualité, ils donnent ainsi sa marque propre à la pensée de l'Islam iranien, mais par là même, ils provoquent le chercheur à une grande aventure spirituelle, à une *quête* prolongée. Sa qualité d'hôte ne peut être celle d'un visiteur en *week-end*, mais celle d'un hôte à demeure, finalement celle d'un adopté, partageant les obligations des fils de la maison». ⁸

Devenir ainsi l'hôte – dans le double sens du terme – d'un univers spirituel est si essentiel aux yeux de Corbin que le rappel de cette «condition *sine qua non*» de toute compréhension vient ponctuer toute son œuvre comme un leitmotiv; et après l'avoir aussi clairement énoncée dès l'ouverture du voyage auquel il nous convie dans son ouvrage *En Islam iranien*, c'est en la réaffirmant encore avec force en un dernier écho qu'il achève ce périple:

«Il n'est pas d'hospitalité spirituelle sans réciproque, sans que l'hôte accueilli ne soit intérieurement un hôte qui accueille. Car, sans cette réciprocité, il n'est point d'espoir de *comprendre*». ⁹

6. *Ibid.*, t. I, p. 6.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, t. I, p. 7-8.

9. *Ibid.*, t. IV, p. 460.

C'est donc ici que réside le "secret" de la réussite de Corbin, et c'est ce "secret" qui doit devenir l'objectif premier de toute personne qui voudrait poursuivre l'exploration qu'il avait commencée. Ce n'est en effet pas seulement pour nous faire voir les difficultés de son entreprise, mais avant tout pour inciter les jeunes chercheurs à les surmonter et à prendre comme lui le chemin de l'Orient que Corbin répète volontiers que ses travaux «n'ont été possibles que grâce à des séjours répétés et prolongés en Iran, ainsi qu'à de chères et fidèles amitiés iraniennes»¹⁰ et que pour arriver à comprendre en devenant ainsi hôte, il fallait «de nombreuses années passées non seulement dans la fréquentation des textes, mais dans celle des êtres».¹¹ Deux personnes en particulier, dont les noms réapparaissent à plusieurs reprises dans son œuvre, ont joué un rôle important pour Corbin et l'ont introduit et guidé dans certains "arcanes" du shî'isme et de la *ḥikma mota'aliya*: il s'agit de 'Allâma Moḥammad Ḥosayn Ṭabâṭabâ'î, qui était «l'âme» d'un «petit cercle d'études shî'ites» auquel Corbin participait¹² et surtout de *sayyed* Djalâl ad-dîn Ashtiyânî, celui qu'il n'hésitait pas à qualifier de «Mollâ Şadrâ *redivivus*»¹³ et avec qui il avait entrepris l'*Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours*.¹⁴ *Sayyed* Djalâl ad-dîn Ashtiyânî est toujours en vie; lui-même et, plus encore, 'Allâma Ṭabâṭabâ'î

10. *Ibid.*, t. I, p. XII.

11. *Ibid.*, p. 85.

12. Voir, par exemple, *En Islam iranien*, t. I, pp. 6-7, 28, 173, 327-8.

13. *Ibid.*, t. IV, p. 56 et aussi: H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 496; *La Philosophie iranienne islamique*, Paris, Buchet/Chastel, 1981, p. 20; préface au *Sharḥ-e moqaddeme-ye Qayṣarî* de S. Dj. Ashtiyânî, Téhéran, Amîr Kabîr, 1370/1991, p.1; etc.

14. Sur cette entreprise et sur S. Dj. Ashtiyânî, voir en particulier le «prélude» à l'*Anthologie*, repris dans *La Philosophie iranienne islamique*, p. 17-25. – Au nombre de ces amitiés, S.H. Nasr cite encore Moḥammad Kâzem 'Aṣṣâr, Mortazâ Moṭahharî (qui fut un des plus proches et des plus féconds élèves de l'Imâm Khomeyni et de 'Allâma Ṭabâṭabâ'î), Djalâl Homâ'î, Badi' az-zamân Forûzânfar, etc. (in *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Téhéran, Andjoman-e Falsafa/McGill University, 1977, p. 9).

ont eu de nombreux élèves, et rien n'indique qu'il doive y avoir prochainement quelque pénurie de connaisseurs en ces domaines, bien au contraire. C'est donc, en toute logique, auprès de ces témoins et porte-parole que nous avons à recueillir ce qu'ils ont à transmettre:

«Nous ne pouvons trouver de meilleur guide ni de meilleur "lieu" pour comprendre la pensée des saints Imâms, que les maîtres qui ont commenté cet enseignement tel qu'ils le recevaient comme leur venant des Imâms, et ne pouvant, en raison de son contenu, l'entendre autrement que comme venant des Imâms. Dans leur foi, dans leur pensée et dans leurs œuvres, s'accomplit effectivement l'*historicité* de la chose religieuse shî'ite, de l'imâmisme. Sans doute n'est-ce pas cette historicité existentielle que saisit la critique historique positive, lorsque tout son souci est de démontrer que telle ou telle parole n'a pu être prononcée par tel ou tel Imâm. [...] Nous savons qu'aucune critique historique positive ne peut empêcher que pour la foi shî'ite, depuis treize siècles, ce soit bien tel ou tel Imâm qui prononce tel *hadîth*, parce que le contenu de ce *hadîth* est tel que c'est bien l'Imâm qui l'énonce. Que l'on ne s'étonne donc pas si [...] nous préférons tenir compagnie aux maîtres qui furent dans l'"historicité" de la foi shî'ite. [...] Pour la réalité des choses de la foi, la distance *chronologique* n'entre pas en ligne de compte; la proximité *intentionnelle* est tout et elle est "synchronisme". C'est dans cette proximité que nous avons déjà été témoins d'une méditation philosophique qui ne s'isole jamais de la réalisation spirituelle, – et qui nous atteste que ce n'est pas un hasard si ce fut en milieu shî'ite que la philosophie traditionnelle de l'Islam s'est perpétuée jusqu'à nos jours».¹⁵

* * *

Parce qu'il sut donc véritablement devenir cet «adopté» de l'Islam iranien, Henry Corbin nous fit découvrir un monde à la fois si ancien et, pour nous, si nouveau et inouï, un monde dont les racines plongent hors du temps, dans la «hiérophistoire» des manifestations de la Prophétie éternelle, et dont le présent est une tension vers et pour la réalisation de l'ésotérisme de cette Prophétie, vers et pour cette *Walâyat* qui resplendira pleinement lors de la réapparition au grand jour de son dépositaire, le Douzième Imâm, Mahdî promis et attendu, vivant actuelle-

15. *En Islam iranien*, t. I, pp. 222-3.

ment dans le plus complet incognito. Car si l'œuvre d'Henry Corbin est immense et comporte bien des facettes, c'est évidemment le shî'isme et l'*ishrâq* qui en forment la coupole dominant tout l'édifice, la clé de voûte de cette coupole n'étant autre que la figure axiale de l'Imâm, plus particulièrement la personne même du Douzième Imâm, véritable *Orient* de l'œuvre d'où lui vient la lumière et vers qui elle s'oriente comme vers son horizon.

L'*ishrâq*, au sens strict, c'est ce courant philosophique qui prend son origine dans l'œuvre de Sohrawardî et qui est une résurgence de la philosophie de la Lumière de l'ancienne Perse. Mais, plus largement, l'*ishrâq* est une caractéristique fondamentale de la culture spirituelle de l'Iran, caractéristique qui a son origine dans «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 stérile jeu de l'esprit». ¹⁶ Entendu ainsi, le terme englobe des écoles philosophiques bien différentes qui ne relèvent pas de l'*ishrâq* au sens strict, voire même qui s'y opposent sur certains points fondamentaux, comme c'est le cas pour l'école de Mollâ Şadrâ, mais qui communient toutes dans cette volonté de conjuguer la recherche philosophique et l'expérience mystique. En suivant cette gnose, le regard du chercheur sera donc amené à toucher de près ou de loin à toute l'histoire de la philosophie et de la spiritualité en Iran, une histoire couvrant les périodes préislamique et islamique, intégrant aussi bien l'avicennisme que le soufisme – en particulier celui de l'école d'Ibn 'Arabî –, et se poursuivant avec les développements des écoles nées à l'occasion de la «renaissance safavide», en premier lieu celle de Mollâ Şadrâ. Et cette histoire continue de se faire de nos jours, car la gnose shî'ite reste une réalité bien vivante, toujours enseignée par d'éminents représentants de ces «docteurs

16. *En Islam iranien*, t. I, p. X. – Sur l'*ishrâq* entendu en ce sens large, voir entre autres t. IV, pp. 65-6 et 76-7.

shî'ites [...] près desquels nous avons à nous informer),¹⁷ une réalité dont l'actualité fut encore récemment illustrée par les brillantes œuvres gnostiques de l'Imâm Khomeyni.¹⁸ Cette actualité ajoute ainsi à l'importance de ces études:

«Iran et gnose», ce n'est pas seulement un «bilan» à établir pour le passé. C'est une affinité vivante se maintenant, ésotériquement ou à découvert, de siècle en siècle de la Perse islamique. Sa signification ne s'épuise nullement dans son importance passée, comme signification «historique», puisque de nos jours elle recèle encore la promesse de palingénésies.¹⁹

Il faut toutefois être attentif au fait que parler de l'*ishrâq*, et plus encore du shî'isme, comme répondant à une «vocation imprescriptible de l'âme iranienne»²⁰ ne signifie pas que les vérités de ces doctrines s'expliqueraient seulement par cette âme ou y trouveraient leurs limites. Certes, il y a «un extraordinaire, un total dévouement de l'âme iranienne à l'idée shî'ite comme à l'idée qu'elle a faite sienne par excellence»,²¹ mais il faut rétablir le juste rapport des choses:

17. *Ibid.*, t. I, p. 80.

18. Voir C. Bonaud, *L'Imâm Khomeyni, un gnostique méconnu du XX^e siècle*, Beyrouth, Al-Bouraq, 1997; il s'agit de la version révisée d'une thèse de doctorat soutenue à l'École Pratique des Hautes Études (sous la direction de D. Gimaret) en avril 1995 sous le titre de *Métaphysique et théologie dans les œuvres philosophiques et spirituelles de l'Imâm Khomeyni*.

19. *En Islam iranien*, t. IV, p. 122. Après avoir distingué quatre grandes périodes dans l'histoire du shî'isme, Henry Corbin écrit: «Seuls nos successeurs seront à même de dire quand et en quel sens aura commencé une cinquième période» (*Ibid.*, p. 40). Sans pouvoir présumer de ce que sera cette cinquième période, on peut évidemment d'ores et déjà répondre qu'elle fut inaugurée par la Révolution islamique. Son histoire est en train de se faire sous nos yeux, or elle n'est certes pas faite que d'épiphénomènes sociaux-politiques, de même que la renaissance safavide n'était pas, et de loin, que l'avènement d'une nouvelle dynastie avec ses aventures. Seulement il fallut attendre Corbin pour s'en rendre compte, car il faut un regard tourné vers un autre horizon pour discerner des événements qui, pour n'appartenir pas au plan du monde sensible, n'en sont que plus réels et décisifs.

20. *En Islam iranien*, t. I, p. X.

21. *Ibid.*, p. 12.

«D'une chose à laquelle on apporte un dévouement total, il est beaucoup plus vrai de dire qu'elle est une chose qui vous tient en son pouvoir, que d'en parler comme d'une chose qui serait votre propriété. Il est beaucoup plus vrai de dire que c'est la réalité spirituelle qui nous contient et nous enveloppe, que de dire que c'est nous qui la contenons. Si, à cette lumière inversée, nous savons discerner la vraie nature du rapport d'intériorité, voici que le pacte noué entre le shî'isme et l'Iran prend un sens hors de pair, une validité inaliénable. Il nous faudra alors comprendre ce à quoi se sont voués et dévoués philosophes et spirituels de l'Iran, la cause spirituelle qu'ils avaient faite leur, dès avant même le message prophétique de l'Islam, et qui peut nous éclairer sur la manière dont ils ont reçu et compris celui-ci».²²

«Nous ne disons pas que cette philosophie est le *produit* de la conscience iranienne. le *produit* du génie iranien ou de la pensée iranienne, point de vue immanentiste qui est malheureusement le seul que connaissent les "sciences humaines" et les sociologies de nos jours. Notre point de vue reste résolument *métaphysique*. Il y a pour nous les univers métaphysiques, avec leurs structures ontologiques, voire les entités cosmiques qui les peuplent [...] C'est cela qu'il appartient à certaines individualités ou à certaines communautés non pas d'*inventer*, mais de dévoiler, de cerner, de percevoir et de *dire*. Il y a toujours eu dans la communauté iranienne, au cours des siècles, de ces "hommes de Dieu" gratifiés d'une réelle aptitude à la *vision* de l'invisible et des Invisibles [...] L'aventure shî'ite ne peut être détachée de l'ensemble de cette épopée de l'Esprit, qui n'est pas le *produit* du génie iranien, mais dont la conscience iranienne a été appelée à être le *témoin* et le *porte-parole*».²³

Ce qui est ici en cause, au-delà de notre connaissance de l'Iran ou de l'islam, c'est donc «toute une conception fondamentale du destin de l'homme».²⁴ Henry Corbin partage cette conviction profonde, que lui confiait un jeune mollâ, comme quoi, alors même qu'il ne pourrait jamais recevoir l'assentiment que d'une minorité, le shî'isme ne s'en adresse pas moins à tous.²⁵

«Notre désir et le but même de cet ouvrage sont de communiquer

22. *Ibid.*, t. I, p. 12.

23. *La Philosophie iranienne islamique*, pp. 11-12.

24. *En Islam iranien.*, t. I, p. 85.

25. *Ibid.*, t. I, p. 7.

notre conviction que la culture spirituelle de l'Iran ne peut plus rester absente du "circuit culturel" universel. Ce que nous y perdions ressort spontanément de ces pages. Mais nous ne dissimulons pas aux chercheurs que le labeur est écrasant: pour dominer les textes et maîtriser un vocabulaire qui les rende communicables dans nos langues occidentales, il y faut l'effort de toute une vie. Ce que nous avons tenté de réaliser ici, est une bien faible part de ce qu'il reste à faire». ²⁶

«Dans la mesure même où tout cela a été peu connu jusqu'ici, tout cela nous indique aussi ce que nous avons encore à apprendre de nos philosophes et spirituels iraniens, et par là même les tâches que nous pourrions avoir à remplir, aujourd'hui et demain, avec eux et pour eux». ²⁷

* * *

Comme ce qui reste à apprendre et à accomplir est plus qu'immense, il faut évidemment encourager toute entreprise allant en ce sens, mais pour la même raison, il importe également d'essayer de déterminer certaines priorités, priorités qui se laissent aisément déduire de l'œuvre même d'Henry Corbin. De plus, il importe d'être bien conscient que les découvertes se répartissent, de manière générale, en deux catégories: il en est qui constituent une fin de voie, un *nec plus ultra*, quelque chose de définitivement établi; il en est d'autres, par contre, qui ne sont qu'une étape et qui appellent à être complétées par d'autres découvertes. C'est la raison pour laquelle il importe de mettre en application ce qui a été dit précédemment, à savoir de poursuivre l'exploration entreprise par Corbin en mettant en œuvre la méthode et les conditions qui furent le "secret" de sa réussite, et non pas de s'attacher à certaines positions exposées par lui, soit pour les attaquer, soit pour les défendre. Car il ne s'agit ni de ceci, ni de cela, il s'agit de continuer. Ce n'est évidemment pas parce qu'un archéologue, découvrant de nouveaux vestiges dans un lieu de fouilles, peut établir de nouveaux points, qu'il établirait par là même l'incompétence de son prédécesseur: le premier a établi

26. *Ibid.*, t. I, p. XXIII.

27. *Ibid.*, p. 12.

ce qu'il a pu en fonction des découvertes qu'il avait faites, et si le temps lui en avait laissé l'occasion, il aurait probablement lui-même fait les découvertes que la providence réserva au second. Chaque jour du calendrier a son lendemain, et ce lendemain ne vient pas annuler le jour précédent mais le prolonger: établir l'existence d'aujourd'hui n'est pas nier celle d'hier, c'est affirmer qu'hier était une étape de cet aujourd'hui et que seul le temps n'a pas permis à celui qui nous a quittés hier de connaître aujourd'hui.

Dans le cas de l'œuvre de Corbin, certaines découvertes fondamentales concernant l'histoire de la philosophie et les sciences religieuses sont des faits définitivement acquis, relevant de la première catégorie de découvertes. Ainsi, à titre d'exemple, d'avoir compris le shîisme comme sanctuaire de l'ésotérisme de l'islam, d'avoir établi la continuité de la philosophie en islam iranien, d'avoir montré la conjonction de la réflexion philosophique et de l'expérience mystique qui caractérise cette *hikmat*, d'avoir fait connaître l'importance de l'*ishrâq* et celle de la renaissance safavide, etc. Sur la base de ces acquis, il faut maintenant évoluer à partir de ce qui constitue ses découvertes de la seconde catégorie, et c'est donc au sein de ces dernières qu'il reste à déterminer des priorités en fonction du palier atteint par l'exploration de Corbin.

Ainsi, bien que l'œuvre de Sohrawardî puisse encore donner lieu à quantité d'études, on peut dire que les travaux de Corbin en ce domaine – l'édition critique, par lui-même ou sous son inspiration, des trois grands volumes de l'*Opera Metaphysica et Mystica* du maître de l'*ishrâq*, la traduction de plusieurs de ses traités en persan, et surtout les nombreuses monographies et articles qui culminent dans la grande étude constituant le second volume d'*En Islam iranien* –, ces travaux constituent un palier qui est loin d'avoir été atteint en ce qui concerne d'autres maîtres importants.

La publication de quatre volumes de l'*Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours* avec, pour les trois premiers volumes, leurs introductions françaises

réunies dans *La Philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles* a permis de présenter bon nombre de ces maîtres, ouvrant simultanément plusieurs voies pour prolonger cette entreprise. Il y a d'abord à envisager les compléments de cette anthologie même: certains écrits devant servir aux volumes suivants ont été publiés en textes intégraux par S. Dj. Ashtiyânî après la Révolution islamique, mais toute la période ciblée est loin d'être couverte.²⁸ Il y a d'autre part les compléments qu'Henry Corbin envisageait déjà pour faire le lien entre Sohrawardî et Mîr Dâmâd;²⁹ cette période est par ailleurs aussi celle de l'assimilation d'Ibn 'Arabî par la gnose shî'ite qui garde encore pour nous bien des mystères – nous ne savons par exemple rien des maîtres qui ont fait parvenir la gnose d'Ibn 'Arabî jusqu'à Mollâ Şadrâ. Ce n'est qu'après tout cela, après avoir retrouvé bien des maillons manquants, qu'une version complète de la seconde partie de l'*Histoire de la philosophie islamique* – depuis la mort d'Averroës jusqu'à nos jours – pourrait être donnée.³⁰ Corbin envisageait alors encore l'éventualité d'un ouvrage sur la philosophie iranienne préislamique.³¹

L'exploration des œuvres et des auteurs offre donc encore bien du travail. Pourtant, s'il est un *ḥakîm mota'allih* qui apparaît manifestement comme prioritaire, c'est bien Mollâ Şadrâ, et cela à plusieurs titres. D'abord parce qu'il est «sans doute le plus grand philosophe du shî'isme»,³² au point qu'il

28. La multiplication des publications en ces domaines après la révolution, qui est une illustration du regain d'intérêt pour la gnose shî'ite en Iran, diminue considérablement un des grands problèmes du philosophe islamisant qui l'oblige souvent «à une besogne préalable de philologue qui n'est pas tout à fait la sienne» (*En Islam iranien*, p. XII). On peut signaler, à titre d'exemple, la publication d'œuvres, pour la plupart inédites, de Shahrazûrî, Ḥaydar Âmolî, Qâzî Sa'îd Qommî, Mollâ Şadrâ (dont son *Sharḥ uşûl al-Kâfi*), Fayz Kâshânî, Sabzevârî, etc.

29. Voir *La Philosophie iranienne islamique*, p. 12.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, p. 11.

32. *Ibid.*, p. 50.

est «impossible d'étudier en profondeur la situation philosophique du shî'isme sans s'être familiarisé avec l'œuvre et la pensée de Şadrâ *Shîrâzî*». ³³ Ainsi, jamais avant lui personne n'avait réussi – même si beaucoup y avaient aspiré – à mettre à ce point en concordance *Qor'ân*, *borhân* et *'irfân*: le donné révélé, prolongé par tout le corpus de traditions des Imâms, les fruits de la contemplation mystique et les résultats de la démonstration philosophique. Intégrant la philosophie avicennienne, l'illuminisme *ishrâqî* et la gnose d'Ibn 'Arabî, et les faisant fructifier sur le terreau fertile de l'enseignement des Imâms, il fut à l'origine d'une «immense révolution philosophique» – le mot est de S. Dj. *Ashtiyânî* – dont les effets sont toujours vivants. Son “grand œuvre”, les *Asfâr*, est le seul livre qui a réussi à détrôner le *Shifâ'* d'Ibn Sînâ: lorsque Mollâ 'Alî Nûrî (m. 1246/1830-1) le prit pour la première fois comme texte de ses leçons, il mit fin à un règne incontesté d'environ huit cents ans. Aujourd'hui, moins de deux siècles après, lorsque l'on parle en Iran de “philosophie islamique” – et à vrai dire on n'en parle guère ailleurs –, on entend essentiellement les doctrines de ce sage théosophe, car c'est bien «autour de son œuvre que se dessine aujourd'hui un renouveau des études de philosophie traditionnelle». ³⁴

Malheureusement, Henry Corbin, qui découvrit Mollâ Şadrâ par le biais de ses commentaires sur Sohrawardî, n'eut pas l'occasion de développer ses études sur cet auteur comme il l'avait fait pour le restaurateur de l'*Ishrâq*. En nous donnant l'édition, la traduction et l'étude de ses *Mashâ'ir*, il nous plongea d'emblée dans ce qui constitue la racine même de la révolution sadrienne, à savoir sa métaphysique basée sur les idées de fundamentalité, d'unicité et de modalisation de l'existence. Dans le bref survol des quelque trente-cinq pages qu'il consacra à cet auteur dans l'*Anthologie*, il eut encore le temps de nous donner un premier aperçu de certaines de ses autres idées essentielles. Et puis il nous introduisit dans

33. *En Islam iranien*, t. IV, p. 64.

34. *La Philosophie iranienne islamique*, p. 49.

l'eschatologie de ce maître à travers l'étude de ses annotations sur la *Hikmat al-ishrâq* et de quelques pages traduites de son *K. al-Hikmat-al-'arshīyya*.³⁵ A cela on peut encore ajouter les quelques pages des résumés des trois années de cours donnés sur le *Sharḥ oṣūl al-Kâfi*, dernière œuvre de cet auteur particulièrement fécond, «où culminent les thèses sadriennes avec toutes leurs conséquences», et qui peut être à juste titre considérée comme le «monument d'une philosophie éclore au sein d'un monde religieux que polarise la mission des prophètes, et qui mérite par excellence le nom de "philosophie prophétique"». ³⁶ Tout cela est certes beaucoup par rapport à ce qui s'était fait avant, d'autant plus que l'intuition et la sagacité de Corbin vont généralement droit à l'essentiel. C'est bien peu, par contre, si l'on considère l'importance capitale de cet auteur et l'immensité de son œuvre, et le contraste se renforce lorsque l'on met cette pauvreté en regard des études sur Sohrawardî ou de celles faites, par Corbin et par d'autres, sur Ibn 'Arabî et encore plus sur Avicenne.³⁷ En fait on ne peut ici que généraliser ce que Corbin dit de son étude des gloses de Mollâ Şadrâ en marge du *Livre de la Théosophie orientale*, à savoir que tout cela «vaut surtout comme un prélude. Il reste à en coordonner les thèmes et les intentions tout d'abord avec l'ensemble de l'œuvre immense de Şadrâ Şhîrâzî, – ensuite avec l'ensemble de la théosophie shî'ite,

35. Voir *En Islam iranien*, t. IV, pp. 84-122 (l'essentiel de deux articles de Corbin sur Mollâ Şadrâ est aussi repris dans les pages de ce tome IV qui lui sont consacrées) et *Terre céleste et corps de résurrection*, Paris, Buchet/Chastel, 1979, pp. 257-265.

36. *La Philosophie iranienne islamique*, p. 50.

37. D'autant plus qu'en dehors des travaux de Corbin il n'y a quasiment rien en langues occidentales: seulement un article de Sayyed Hosayn Nasr dans l'*History of Muslim Philosophy* (éd MM. Sharif, Wiesbaden, 1963-66) développé dans son ouvrage *Sadr ad-dîn Shîrâzî and his Transcendent Theosophy: Background, Life and Works* (Téhéran, Andjoman-e ḥekmat va falsafa, 1978); le livre *Philosophy of Mulla Sadrâ*, de Fazlur Rahman (NY. Univ. Press, 1976), à propos duquel il y aurait beaucoup à redire; enfin la traduction du *K. al-Hikmat-al-'arshīyya* par J. W. Morris (Princeton, 1981).

tant duodécimaine qu'ismaélienne, – enfin avec l'ensemble des gnosés et des théosophies néoplatoniciennes. . . ».³⁸

Pour commencer par le début, à savoir l'œuvre de Mollâ Şadrâ, on ne peut se passer, pour aller plus loin, de se référer aux *Asfâr*, où sont donnés tous les développements doctrinaux des thèses de l'auteur ainsi que les réponses à toutes les objections existantes ou hypothétiquement envisagées. A titre de degré intermédiaire, on peut considérer les *Şhawâhid ar-rubûbiyya* de Mollâ Şadrâ, et plus encore le *Şarḥ Manzûmat al-ḥikma*, de Mollâ Hâdî Sabzevârî, comme d'excellentes références introductives. C'est au minimum là, à défaut de pouvoir embrasser toute l'œuvre, qu'il faudrait se reporter pour approfondir ces doctrines.

Quant aux points de doctrine dont il faudrait approfondir l'étude et la présentation, la priorité pourrait être donnée, maintenant qu'Henry Corbin a présenté les fondements de la métaphysique de Mollâ Şadrâ, à l'exploration du *ma'âd*, de l'eschatologie, avec toutes les prémisses que cela suppose. C'est en effet là que ce maître a excellé par rapport à tous les autres et qu'il a pu résoudre bien des problèmes devant lesquels les plus grands étaient restés muets. C'est le cas du devenir posthume de l'homme et de la résurrection des corps, questions on ne peut plus complexes, dans lesquelles on ne peut, il est vrai, avancer qu'après avoir bien dominé des idées de métaphysique générale qui sont, chacune à elle seule, tout un programme: mouvement intrasubstanciel (dont il faudrait voir les rapports, convergences et divergences, avec la doctrine akbarienne de *khalq djadîd* ou *tadjaddod al-amthâl*), existence mentale et créativité de l'âme, identification du connaissant et du connu, caractère immatériel de l'imaginal et surtout l'extraordinaire idée, que personne n'a encore présentée comme il se doit, de la genèse physique de l'âme (*djismâniyyat hudûth al-nafs*).³⁹

38. *En Islam iranien*, t. IV, p. 122.

39. L'idée est extraordinaire parce que, non seulement on ne la trouve exprimée nulle part ailleurs, semble-t-il, mais parce que l'on trouve de manière générale, chez les philosophes comme chez les gnostiques, tout

Il ne faudrait toutefois pas négliger de revenir sur certains points fondamentaux de métaphysique. La question de l'unicité de l'existence peut ici être une illustration claire de ces découvertes qui ne sont qu'une étape: pour Corbin, ce que professent les *ḥokamâ mota'allihîn*, c'est l'unicité de l'existence et la multiplicité des existants, et il attribue à des soufis ignorants l'idée que l'unicité de l'existence serait en même temps unicité de l'existant.⁴⁰ Or Mollâ Şadrâ professe au contraire tout à fait explicitement l'unicité de l'existence et de l'existant dans leur multiplicité même, tout simplement parce qu'il n'y a pas pour lui d'autre existant que l'existence elle-même et que les deux sont donc soumis au même statut.⁴¹

← le contraire, à savoir la préexistence des âmes en tant que réalités spirituelles qui se retrouvent par la suite liées aux corps. Pour Mollâ Şadrâ, la préexistence des âmes dont font état le Coran et les Traditions et dont parlent les Anciens doit s'entendre de la même manière que la préexistence de toutes choses dans le Principe, autrement dit non pas en tant que réalités indépendantes dotées de leur existence propre (*wodjûd khâṣṣ*), mais comme la présence des effets au sein de leur cause, ces effets n'ayant pas là d'autre existence que celle de leur cause même (*wodjûd taba'î*). Les âmes sont donc bien présentes, comme toutes choses, dans le Principe d'abord, puis dans toute la hiérarchie des Intel ligences – selon le langage des *ḥokamâ'* – ou Calames et Tablettes de la destinée (*qalâm wa alwâḥ al-qazâ' wa 'l-qadar*) – selon l'expression des gnostiques – mais sans être pour autant, à ces niveaux, des existants particularisés. On comprend alors que si l'apparition de l'âme individuelle et son développement est bien le fruit d'un mouvement intrasubstanciel ascendant qui commence avec l'apparition de la matière, le corps n'en est pas pour autant "la cause" de l'âme – qui ne peut être qu'une réalité transcendante –, mais seulement la *materia* prédisposée à son apparition. Si l'on réalise bien cela, et que l'on garde à l'esprit le fait que l'arc de remontée vers le Principe est précédé par l'arc descendant de la manifestation de l'Existence, on évitera l'erreur de croire qu'il s'agit ici d'une vision évolutionniste.

40. «Les grands théosophes mystiques [...] ont toujours pris soin de maintenir simultanément l'affirmation de l'Un au niveau de l'Être, et l'affirmation du multiple au niveau de l'étant ou existant. [...] La catastrophe se produit lorsque des esprits débiles ou inexpérimentés confondent cette unité de l'être avec une unité de l'étant» (*La Philosophie iranienne islamique*, p. 174); voir aussi *ibid.*, p. 310 et 363.

41. «Il faut savoir que notre affirmation des multiples degrés des existants

→

De son côté, Ḥâdjdj Mollâ Hâdî Sabzevârî expose dans une annotation détaillée des *Asfâr* une classification hiérarchisée des degrés de compréhension du *tawḥîd*, partant d'un degré vulgaire qui est "la multiplicité des existences et des existants" – l'Un n'étant alors qu'un existant spécial et unique parmi les autres –, passant par deux degrés intermédiaires – "l'unicité de l'existence et la multiplicité des existants" puis "l'unicité de l'existence et de l'existant" –, avant de terminer par le *tawḥîd* de la «super-élite de l'élite» qui est «l'unicité de l'existence et de l'existant dans leur multiplicité même». ⁴²

Voilà pour ce qui est de la *ḥikmat*, de la philosophie ou théosophie à proprement parler. En ce qui concerne la gnose et le soufisme, il y a moins à attirer l'attention sur un domaine oublié ou négligé, parce que les chercheurs et les travaux sont plus nombreux en ce domaine. Ce n'est pas qu'il y ait foule, mais il y eut tout de même en divers coins du monde, à l'époque d'Henry Corbin, après lui et maintenant encore, d'importantes contributions à une meilleure connaissance d'Ibn 'Arabî et de son école ainsi que d'autres courants et aspects de l'ésotérisme islamique. Il est vrai cependant que les maîtres shî'ites de l'école d'Ibn 'Arabî, proches ou lointains parents spirituels de Ḥaydar Âmolî, n'ont pas reçu toute l'attention qu'ils méritent. La plupart de ces maîtres ne nous sont pas encore connus et il faudra d'abord à la recherche réussir à les identifier et à retrouver leurs œuvres. On peut toutefois signaler, comme un premier groupe auquel il vaudrait la peine de s'intéresser, les quelques grands "orafâ de Téhéran", ceux-là mêmes qui constituent la chaîne de transmission des enseignements d'Ibn 'Arabî jusqu'à l'Imâm Kho-

←
tences (*wodjûdât*) et notre acquiescement – dans les échelons de l'étude et de l'enseignement – à leur multiplicité n'est pas incompatible avec notre affirmation [...] de l'unicité essentielle et réelle de l'existence et de l'existant» comme le professent les grands saints et gnostiques (*al-Asfâr al-arba'a*, v. 1, p. 71; voir aussi v. 2, pp. 286-318).

42. *al-Asfâr al-arba'a*, v. 1, pp. 73-74. Pour plus de détails sur ce point, voir l'ouvrage cité note 18, pp. 213-215. (pp. 145-147 de la thèse originale).

meyni, en particulier Moḥammad Reżâ Qomshe'î (m. 1306/1888-9) que S. Dj. Ashtiyânî considère comme venant, en ordre d'importance, juste après les grands commentateurs des *Fuṣūṣ* des premières générations – qu'il dépasse pourtant par l'universalité de sa compétence dans les diverses écoles de la philosophie et du *'irfân* – et bien avant Djâmî et les autres commentateurs tardifs.⁴³

Et puis il y a les divers courants et écoles qui ne se laissent pas – ou pas totalement – inclure dans ce qui est désigné techniquement comme *hikmat* ou comme *'irfân*, tout en relevant bien de ce que l'on peut nommer “la gnose shî'ite” : d'une part les rameaux de l'ismaélisme, et pour les duodécimains, les différentes branches rivales du *shaykhisme*, les *ahl-e Haqq*, les *Noṣayris*, etc.; de manière plus générale encore, tous les groupes qualifiés – par ceux qui n'y appartiennent pas – d'“exagérateurs” (*gholât*).

La plus importante de ces écoles, quantitativement et historiquement, est bien sûr l'ismaélisme. Les bouleversements entraînés par les travaux pionniers d'Henry Corbin ne sont pas moindres en ce domaine que dans celui du shî'isme duodécimain. Le développement de ces études se heurte pourtant à un problème majeur:⁴⁴ les héritiers de l'ismaélisme réformé d'Alamût sont tout à fait prêts à faire connaître leur école, mais ils n'ont que peu de textes, la littérature d'Alamût ayant péri lors de la destruction de sa bibliothèque par les Mongols et la production postérieure étant restée très faible; les continuateurs de l'ismaélisme fâtimide, par contre, possèdent quantité de documents, mais s'en tiennent strictement à une rigoureuse discipline du secret.⁴⁵ Cette même attitude, cara-

43. *Sharḥ-e moqaddeme-ye Qayṣarî*, p. 32. Voir aussi la référence à notre thèse donnée plus haut, note 18.

44. Voir *Histoire de la philosophie islamique*, p. 445.

45. Othmân Yahyâ, qui est pourtant très proche d'eux, rapportait ainsi que, même pour de simples consultations et recherches de manuscrits, on ne lui avait donné accès qu'à certaines pièces de la bibliothèque du grand *dâ'î*, ce dernier lui disant que pour les autres pièces «il était encore trop tôt».

ctéristique du shî'isme en général, mais renforcée lorsqu'il s'agit de ces courants ésotériques, est d'ailleurs ce qui rend problématique une réelle connaissance de bon nombre d'entre eux. Ici, les conditions évoquées au début de cette intervention pour pouvoir être reçu et savoir recevoir sont encore plus impératives et bien plus exigeantes. A cela il faut encore ajouter qu'il est des courants qui, contrairement à ceux qui viennent d'être cités, n'ont jamais donné lieu à la constitution d'une école ou d'un mouvement et qui n'ont même pas un nom ou une "enseigne" qui les désignerait spécialement. Or, sans vouloir écarter aucune pièce de l'immense puzzle de la gnose shî'ite, il apparaît que c'est bien plus auprès des représentants de ces courants «sans nom, ni forme» que l'on peut retrouver au mieux les échos de l'enseignement «intégral» des Imâms.

Cet enseignement, il faut naturellement aussi l'étudier dans le corpus de toutes les traditions prophétiques et imâmites qui nous sont parvenues, corpus qui est en définitive la source de tout ce que nous étudions. Une effluve de l'œuvre de Corbin nous rassemble ici, or cette œuvre toute entière est une effluve des œuvres des grands maîtres de l'*ishrâq* et du shî'isme, et les œuvres de ces maîtres à leur tour sont une effluve de l'enseignement des saints Imâms. Ce retour aux sources mêmes vient ainsi comme le nécessaire complément de la quête auprès des dépositaires actuels, chacune de ces deux démarches complémentaires devant venir éclairer l'autre. L'on ne peut donc que vivement regretter qu'aucune de ces sources ne soit à ce jour disponible en français, tout comme se fait aussi cruellement sentir le vide d'étude en ce domaine. En dehors de tous les hadiths mis en œuvre dans la plupart de ses livres, Henry Corbin avait abordé dans ses cours l'étude de certaines sources du corpus shî'ite de hadith, mais il n'eut pas le temps de réaliser les publications qu'il envisageait en ce domaine.⁴⁶ A ma connaissance, à une seule exception près,

46. En particulier celle du commentaire de Mollâ Şadrâ sur le *Kitâb al-Hojja* des *Oşûl al-Kâfi* de Kolaynî, auquel furent consacrées les années de cours 61-63. Les années 64-67 portèrent par ailleurs sur le commentaire de Qâzî Sa'îd Qommî sur le *Kitâb at-tawhîd* du Shaykh Şadîq, et
→

celle de la thèse de Mohammad Ali Amir-Moezzi,⁴⁷ aucun véritable travail de traduction ou de recherche n'a eu lieu ou n'est en cours en ce qui concerne ce corpus. Autant dire que tout reste à faire: le corpus est immense et l'exploration à peine entamée.

Dans ce corpus, une attention particulière devrait être accordée à ce que certains grands gnostiques ont nommé le «Coran ascendant»,⁴⁸ à savoir l'important ensemble de prières, d'entretiens intimes et de pèlerinages (*ad'īya*, *monâdjât*, *ziyârât*) hérité des Imâms, ensemble qui constitue une mine inépuisable de connaissances synthétiquement réunies et qui a donné lieu à une volumineuse littérature de commentaires. Comme le fait remarquer Corbin, qui avait en particulier travaillé sur le commentaire de la *Ziyârat djâmi'a* par Shaykh Ahmad Ahsâ'i: «C'est dans son iconographie et dans sa Prière qu'une religion livre vraiment quelque chose de son secret le plus profond, secret qui, en fait, reste à jamais indicible en paroles humaines. Aussi notre tâche serait-elle ici de rendre perceptible les résonances de la Prière shî'ite, mais ce thème demanderait, à lui tout seul, tout un grand ouvrage».⁴⁹

Enfin, il importe de garder toujours les yeux fixés sur les Imâms car, en définitive, c'est bien cela et essentiellement cela, le shî'isme:

«L'imâmologie métaphysique médite, dans leurs personnes pré-existantes, la théophanie primordiale, une surhumanité céleste, créaturelle certes, mais qui est la *Face* divine révélée aux hommes. C'est *eo ipso* vers cette Face que les hommes se tournent lorsqu'ils se tournent vers la Divinité, car celle-ci en soi-même leur reste inaccessible: elle est l'abîme, le Silence divin, le *Deus absconditus*. Ce thème de la Face est d'une importance capitale pour toute la théologie shî'ite; il n'est nullement le fruit de spéculations tardives;

← les années 67-69 sur les *Mashâriq al-anwâr* de Radjab Borsî (Voir les comptes rendus de ces cours dans *Itinéraire d'un enseignement*, IFRI, 1993).

47. *Le guide divin dans le shî'isme originel*, Verdier, 1992.

48. Il semble que la paternité de l'expression revienne à Moḥammad-'Alī Shâhâbâdî, le maître en '*irfân* de l'Imâm Khomeyni.

49. *En Islam iranien*, t. I, p. 69.

il est déjà énoncé dans les *hadîth* des Imâm eux-mêmes [...] Ce thème marque en quel sens c'est l'Imâm qui rend possible le *tawhîd* pour l'homme, car, quelque effort que fasse l'homme, c'est vers la Face du *Deus revelatus* qu'il se tourne. C'est à la condition d'en être conscient qu'il évitera simultanément le double piège du *tashbîh* et du *ta'tîl*, c'est-à-dire de l'anthropomorphisme et de l'agnosticisme. En revanche, s'il rejette l'idée shî'ite de l'Imâm, quoi qu'il fasse et dise, il commettra à son tour la faute d'Iblîs; il tombera inévitablement soit dans le *tashbîh*, en se trompant sur le sens des Noms et des Attributs divins, soit dans le *ta'tîl* qui, dans son vain effort pour sauver la transcendance divine, ne fait que substituer au monothéisme naïf du *tashbîh* un monothéisme abstrait». ⁵⁰

C'est pourquoi «c'est à cette "personne totale" de chacun des Douze Imâm qu'il faudrait consacrer une monographie; les matériaux abondent, le travail serait considérable». ⁵¹ Ce travail a été inauguré, et avec quelle envolée, par Henry Corbin lui-même, dans ses pages sur *le Douzième Imâm et la chevalerie spirituelle* qui achèvent son tour d'horizon de l'Islam iranien à la manière dont l'Imâm Mahdî parachève l'ensemble des Douze: dans l'attente de l'aube d'un Jour nouveau, non pas attente passive de ceux qui trouvent leur quiétude en ce monde, mais attente active d'une «chevalerie spirituelle» qui, d'après un propos de l'Imâm Ḥosayn, le martyr de Karbalâ, «consiste à être fidèle au pacte prééternel [...] c'est marcher de pied ferme sur cette grande route de la religion éternelle (*dîn qayyim*) que désigne le terme de voie droite (*ṣirât mostaqîm*)». ⁵²

On a ici encore un autre exemple de découverte arrêtée à une étape. Corbin a profondément saisi ce qu'impliquait pour la conscience shî'ite la présence actuelle de l'Imâm Mahdî occulté. Toutefois, il entendait cette occultation comme un état relevant du monde intermédiaire, du *malakût*: «Il s'agit [...] d'une présence qui ne peut assumer le mode d'une présence

50. *En Islam iranien*, t. I, pp. 54-55.

51. *Ibid.*, p. 68.

52. *Ibid.*, t. IV, p. 412.

matérielle dans un lieu de l'espace physique sensible»;⁵³ «il réside en un monde suprasensible»,⁵⁴ la «résidence» de l'Imâm caché étant le «*mundus imaginalis*, monde qui est en quelque sorte la doublure de notre monde sensible mais à l'état subtil, et qui occupe un rang intermédiaire entre ce monde sensible et le monde spirituel pur»;⁵⁵ etc. Cette interprétation, qu'il pensait être la vision shî'ite des choses, est en réalité seulement celle de l'école shaykhie, et encore pas de toutes les branches de cette école, ce qui en fait donc une conception à la fois récente et marginale. Cela ne veut bien entendu pas dire que Corbin aurait été shaykhie ou pro-shaykhie, mais simplement que, s'il était bien parvenu au cours de ses recherches à établir la présence de cet Imâm dans le monde intermédiaire – ce qui est effectivement le cas, puisque le Pôle de l'existence doit être présent à tous les mondes de cette existence et les comprendre en lui –, il n'avait pas encore mesuré toute l'importance qu'a pour le shî'isme la question de la *présence physique* de l'Imâm en ce monde d'ici-bas. Hormis l'école susdite, en effet, pour toute la tradition shî'ite, aussi bien populaire que savante, tant exotérique qu'ésotérique – et l'on pourrait multiplier les références –, l'Imâm caché est bien présent *en ce monde, en chair et en os*, et il vit tout comme vivaient le Prophète et les autres Imâm, avec cette seule différence qu'il demeure dans le plus strict incognito. De ce fait, s'il est des «rencontres» avec l'Imâm qui sont bien des *mokâshafât* relevant du monde intermédiaire, il en est d'autres qui sont des rencontres physiques en ce monde même, cela encore à l'instar de ce qu'il en était pour le Prophète et les autres Imâm. Quiconque a saisi la place qu'occupe le XII^e Imâm dans la conscience shî'ite percevra sans peine l'importance fondamentale de ce point. «C'est qu'en effet, avec la figure du XII^e Imâm... le shî'isme nous suggère son secret le plus profond. Le thème couronne l'édifice de la théologie et de la théosophie»;⁵⁶

53. *Ibid.*, t. I, p. 60.

54. *Ibid.*, p. 56.

55. *Ibid.*, p. 120.

56. *En Islam iranien*, t. IV, p. 325.

«La tradition shî'ite perçoit dans l'enseignement même du Prophète ce qui fait l'essence de sa prophétologie et de son imâmologie: équilibre des complémentaires, de l'exotérique et de l'ésotérique, de la *nobowwat* et de la *walâyat*, de la mission des prophètes révélant l'exotérique et du charisme des Imâms initiant à l'ésotérique. L'Imâmat mohammadien dans son ensemble est le Sceau de la *walâyat* universelle; le XII^e Imâm en particulier est le Sceau de la *walâyat* mohammadienne, récapitulatrice de toute *walâyat*).⁵⁷

«La figure du XII^e Imâm passe à travers l'histoire aussi légèrement qu'un rayon de lumière à travers un vitrail. Et cependant elle domine toute la conscience religieuse shî'ite depuis plus de dix siècles que, dans le secret d'une dévotion passionnée, le shî'isme vit en compagnie de la mystérieuse personne du XII^e Imâm).⁵⁸

«Ce que nous suggère le secret configuré en la personne du XII^e Imâm, c'est le secret d'une attente eschatologique [...] qui, tout en admettant, certes, avec l'ensemble de l'Islam que la prophétie législatrice est close, n'en atteste pas moins que quelque chose reste à attendre. Nous avons décelé déjà dans l'idée d'un nouveau cycle succédant au cycle de la prophétie, cycle qui est celui de l'initiation au sens spirituel caché des révélations divines et dont les saints Imâms sont les ministres, le refus de s'immobiliser dans un moment du passé définitivement clos. Ce n'est point vers un avenir indéfini que la conscience shî'ite reste tendue, mais vers une eschatologie qui est la "fin du temps" [...] La parousie du XII^e Imâm marque l'achèvement de l'Homme intégral, l'Homme parfait [...] On peut alors comprendre tout ce que l'imâmisme mobilise de ferveur et de dévotion passionnée en la personne du XII^e Imâm qui est, depuis dix siècles, l'Imâm caché, l'Imâm attendu).⁵⁹

«Où donc est le seuil de Dieu par lequel on vient à Lui? Où est la face de Dieu vers laquelle s'orientent les proches amis? Où est le lien tendu entre la terre et le ciel? [...] Où donc demeures-tu et quelle terre, quel sol te porte-t-il? Est-ce à Radwâ ou ailleurs, ou bien à Dhû Towâ? Il me pèse de voir les créatures lorsqu'on ne te voit point, que je n'entends de toi aucun murmure, ni aucune confidence! Il me pèse que tu sois dans l'épreuve et non moi, et que tu ne m'en voies pas hurler de peine ou en gémir! Que ma vie soit donnée pour toi, ô absent qui ne nous a pas quittés! Que ma vie soit donnée pour toi, ô exilé qui ne nous a pas laissés!»⁶⁰

57. *Ibid.*, p. 305.

58. *Ibid.*, pp. 324-325.

59. *Ibid.*, pp. 327-328.

60. Extrait de la "prière de la plainte" (*do'â' ye nodba*), *Mafâtih*

* * *

L'interrogation qui présidait à cette contribution est de valeur générale: c'est de tout grand homme qu'il faut se demander et rechercher ce qui l'a fait tel. Comme il s'agissait ici d'Henry Corbin, la parole lui a été largement donnée, à travers l'ouvrage qui est à la fois comme son programme et son testament,⁶¹ pour qu'il évoque lui-même pour nous *comment* il a pu réaliser son œuvre, pour qu'il nous dise quelles méthodes et attitudes sont à ses yeux les conditions *sine qua non* d'une véritable compréhension du shī'isme et de *l'ishrâq*, et nous avons vu que l'essentiel à ce niveau était pour lui tout entier contenu dans le terme d'*hôte spirituel*; pour qu'il nous dise aussi ce qui constituait à son sens l'essentiel du fait philosophique iranien, et enfin, pour qu'il nous laisse entrevoir quelques orientations quant à ce qu'il nous faut apprendre en priorité de ses maîtres si l'on entend prolonger son propre apport et participer avec lui, «avec eux et pour eux», à leur vie de «chevaliers de l'âme». «Avec eux et pour eux», parce que cette aventure de l'esprit est toujours actuelle: le renouveau qu'elle connaît en Iran, et que constatait déjà Henry Corbin, n'a fait que se confirmer depuis, et c'est l'engagement de chacun qui constituera l'avenir de cette aventure dans le même temps qu'il scelle notre propre destin. C'est sur ce thème que, avec une dernière citation d'*En Islam iranien*, nous laisserons Henry Corbin conclure:

«S'il y a une vingtaine d'années, il n'était pas très fréquent de rencontrer un jeune intellectuel iranien avec qui s'entretenir de la philosophie d'un Mollâ Şadrâ Şhîrâzî, ce n'est plus aujourd'hui un fait exceptionnel.⁶² Certes, ce ne sera jamais un fait auquel les statistiques aient à s'intéresser, mais quelque chose est en train de

[←] *al-djînân*, pp. 535-536. Radwâ est le nom d'une colline de Médine et Dhû Ṭowâ celui d'un endroit aux alentours de La Mecque.

61. Voir plus haut la note 2.

62. Corbin écrit ces lignes en 1971, mais elles n'en sont que plus justifiées aujourd'hui où il est même devenu presque "courant" de s'entretenir de cette philosophie ainsi que d'autres aspects de la gnose shī'ite.

prendre naissance, un quelque chose auquel les pages du présent livre voudraient contribuer pour leur modeste part. Certes, je sais très bien que, s'il est beaucoup d'Iraniens, des jeunes et des moins jeunes, pour vivre avec ferveur les hautes doctrines des maîtres dont quelques-uns seront mentionnés ici, il en est d'autres, jeunes aussi ou moins jeunes, qui, à l'évocation des noms et des pensées dont ces pages seront remplies, ont pris l'habitude de répondre, les uns par une négation qui a pour excuse l'ignorance, les autres par un refus qui est souvent l'aveu d'une nostalgie. On souhaiterait que le présent livre leur inspire au moins le courage de leur nostalgie, en les convainquant qu'il n'y a aucune raison de succomber à cette mythologie du "sens de l'histoire", incapable de penser au présent ce qu'elle appelle le passé, parce qu'elle se donne l'illusion de l'avoir dépassé.

Nous rappelions plus haut l'enseignement des Imâms selon lequel c'est le sens intérieur, le sens ésotérique, qui est le vrai sens historique des Révélation divines, parce que ce sens ésotérique est celui qui, jusqu'au Dernier Jour, ne cessera de "se passer" dans l'homme intérieur. Le sens ésotérique est ici le sens historique, parce qu'il est l'histoire de l'âme, et parce qu'il est ainsi maintenu au présent par cette histoire même. C'est pourquoi ce que l'on appelle "tradition", en transmettant l'objet sauvegardé, suscite chaque fois du nouveau, non pas de nouvelles idéologies à la mode, mais de nouveaux témoins [...] Car le passé et l'avenir, quand il s'agit des choses de l'âme, ne sont pas attributs des choses extérieures; ce sont les attributs de l'âme même. C'est nous qui sommes des vivants ou des morts, et qui sommes responsables de la vie et de la mort de ces choses. Et c'est cela même le secret de l'herméneutique des saints Imâms.

Mollâ Şadrâ, par exemple, est de ceux qui surent fort bien que nous ne connaissons jamais qu'en proportion de notre amour, et que notre Connaître est la forme même de notre amour. Aussi, tout ce que les indifférents nomment le "passé", reste-t-il "à venir" en proportion de notre amour, qui est, lui, la source même de l'avenir, puisqu'il lui donne la vie. Seulement, il faut avoir le courage de son amour.⁶³

63. *En Islam iranien*, t. I, pp. 36-38.