

McGILL UNIVERSITY, MONTREAL CANADA INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES, TEHRAN BRANCH

In Collaboration

with

Tehran University

and

The Imperial Iranian Academy of Philosophy

Mélanges offerts à Henry Corbin

édit. par

Seyyed Hossein Nasr

Tehran, 1977

Loa

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies McGill University, Tehran Branch

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH

Professor at Tehran University, Iran
Research Associate at McGill University
CHARLES J. ADAMS

Professor at McGill University, Canada Director of the Institute of Islamic Studies

Institute of Islamic Studies McGill University
Tehran Branch, P. O. Box 14/1133

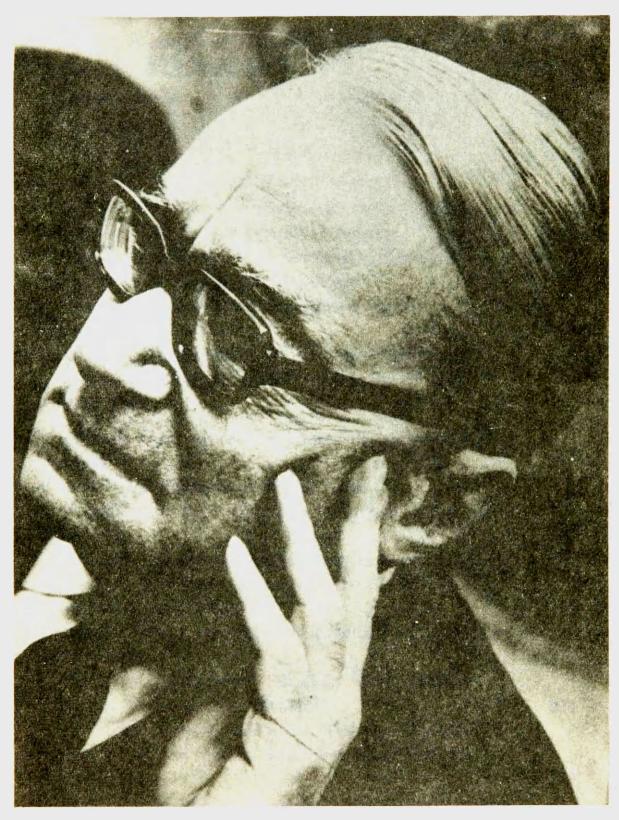
Printed by Offset Press, Tehran - Iran

TABLE DE MATIERE

Preface: S.H. Nasr	i
Liste des travaux et publications d'Henry Corbin	iii
Première partie: Etudes biographiques	
S.H. Nasr, Henry Corbin "L'exil occidental": une vie	
et une œuvre en quête de l'Orient des Luminères	
D. Shayegan, L'homme à la lampe magique	29
Deuxième partie: Religion et philosophie comparées	3.
G. Durand, Science de l'homme et islam spirituel	3 5
M. Eliade, Mythes cosmogoniques indiens	103
T. Izutsu, The Concept of Perpetual Creation in	
Islamic Mysticism and Zen Buddhism	115
G. Vallin, Eléments pour une théorie de la	
philosophic comparée	149
Troisième partie: La philosophie et théologie islamiques	175
P. Antes, The First As ^c arites' Conception of Evil and the Devil	177
	177
M. Arkoun, Pour un remembrement de la conscience islamique	191
Quatrième partie: Le soufisme et le shi ^c isme	217
R. Arnaldez, Le moi divin dans la pensée d'Ibn	
^c Arabî	219
J.P. Ducassé, Un poème Khalwati sur les Noms de Dieu	237
M.S. Khan, The Early History of Zaydî Shi ^C ism	257
in Daylamân and Gîlân. H. Landolt, Deux opuscules de Semnânî sur le moi	257
théophanique	279
F. Meier, En briefwechsel zwischen Saraf un-Dîn-i	217
Balhî und Magd ud-dîn-i Bagdâdî	321
A.S. Melikian- Chirvani, M.C.A.B.I XIV. Les thèmes	
ésotériques et les thèmes mystiques dans l'art du	
bronze iranien	367
P.Nwyia, Un cas d'exégèse soufie: L'Histoire de Joseph	407
A. Schimmel, Zur Verwendung des Halladj-	
Motivs in der indo-persischen Poesie	425

Cinquième partie: Philosophie, théologie et mystique	
en Occident	449
E. Benz, Über die Leiblichkeit des Geistigen	
zur Theologie der Leiblichkeit bei Jacob Böhme	451
F. Brunner, Signification de Kierkegaard	521
D. de Rougement, "Hérétiques de toutes les	
religions, unissez-vous!"	539
M. de Diéguez, Intelligence humaine et critique de	
la causalité	547
A. Faivre, Le Ternaire alchimique et l'Axe Feu	
Central dans la tradition martinésiste	613
P. Gallais, La "maison" du Roi- Pêcheur	629
H.D. Lewis, Theology and Ideology	651
G. Scholem, A Note on a Kabbalistic Treatise	
on Contemplation	665
Sixième partie: L'influence de la pensée islamique	
en Occident	671
J. Ferrari, La pensée musulmanc et l'Orient dans	
l'œuvre de Hamann	673
J. Jolivet, Intellect et intelligence- Note sur	
la tradition arabo-latine des 12e et 13e siècles	681

Septième partie: articles en persan



Henry Corbin

Science de l'homme et islam spirituel

Gilbert Durand

«Sache que me sont parvenus bien avant aujourd'hui ton signalement et la connaissance de ton nom, de ton origine et de ta physionomie, ainsi que le nom de ton père... Sache-le, je suis ton compagnon». Al-Jazîrat al-Khazrâ, in Majlesî, Bihâr al-Anwâr, XIII, Téhéran, 1888.

Nous nous rendons parfaitement compte de ce que peut avoir de scandaleux pour un esprit occidental et moderne — c'est-à-dire pour une conscience «engagée», donc nécessairement limitée par le double déterminisme du moment et du milieu — l'énoncé même d'un tel titre. En Occident moderne, «science de l'homme» ne se met jamais au singulier et même se voit remplacé de nos jours, dans nos Universités, par le pluriel et partial terme de «sciences sociales». C'est déjà là, avouer que l'homme se trouve morcelé par de plurielles méthodes d'analyse et que l'anthropologie est réduite à une «infrastructure» sociale. La spiritualité, je l'ai déjà dit ailleurs', n'est que prise en déconsidération par la pensée occidentale et moderne. Quant à l'Islam,

l'Occident n'en reflète que le concept plus ou moins étriqué, filtré par les orientalistes de l'ère coloniale qui ne furent en contact — comme Tartarin de Tarascon — qu'avec l'aspect le plus légalitaire, le plus sociologique et le moins spirituellement élaboré de l'Islam arabe du Maghreb, cet Occident de l'Islam.

Et c'est ici, dans la responsabilité «révolutionnaire» que je prends en utilisant les termes de ce titre, que s'introduit déjà le changement majeur de cap suscité par l'oeuvre d' Henry Corbin, à la fois dans notre concept de l'Islam — et par réfraction dans nos concepts d'Orient et d'Occident—à la fois et par voie de conséquence, dans les horizons traditionnels si nouveaux pour l'Occident, d'une anthropologie réellement originale, et à la fois, enfin, dans la restauration d'une spiritualité plénière, aussi éloignée des contorsions angoissées et anémiques des rares spiritualismes de l'Occident que de l'ignorance crasse et du non-sens de ses divers matérialismes! Aussi bien, quoique voulant écrire un article «académique» qui traite du rapport étroit entre la spiritualité de l'Islam et la Science de l'homme, ne puis-je éviter de référer le motif même de cet article à ma rencontre toute intime, depuis dix ans, avec l'oeuvre d'Henry Corbin; oeuvre2 qui repose sur les solides et précises assises des quelque vingt volumes d'édition en persan et en arabe de cette Bibliothèque Iranienne que dirige mon ami, et qui s'édifie parmi tant de Préfaces, Introductions en langue française à ces auteurs «orientaux», parmi tant d'articles capitaux du Jah: buch d'Eranos et dans les ouvrages en français consacrés au Soufisme d'Ibn Arabî, à Terre Céleste et Corps de résurrection, à l'Histoire de la Philosophie Islamique, à l'Homme de Lumière dans le Soufisme Iranien, et qui enfin culmine dans les quatre volumes de cette somme, parus récemment en France «En Islam Iranien, aspects spirituels et philosophiques».

De cette oeuvre monumentale, ou sur vingt volumes in octavo d'éditions persanes et arabes, s'appuient une trentaine de titres d'écrits en français, se dégage d'abord l'image restituée et démystifiée de l'Islam. Avec cette oeuvre finit un malentendu datant de l'époque des croisades — qui, fut également celle de la scolastique occidentale — et n'ayant fait qu'aller en s'aggravant au fil des siècles de l'histoire de la pensée occidentale. L'on pourrait dire en gros, et pour résumer des idées magistralement exprimées tant de fois par Henry Corbin, que l'Occident n'a fait que rabâcher l'erreur historique commise par les scolastiques péripatéticiens du Moyen-Age, à savoir que la philosophie islamique se réduisait à la pensée des Arabes du khalifat almohade et «s'était éteinte, perdue dans les sables, en Andalousie, avec Averroës (Ibn Roshd) mort en 1198»3. Cette promotion intempestive et exclusive de qâdi de Cordoue comme «sceau» de la philosophie islamique, allait faire de «l'averroisme latin» la simple préface au premier positivisme de l'Occident que fut la physique d'Aristote reprise par St. Thomas. De cette fin du XIIème siècle date la «catastrophe» métaphysique — et le contresens historique! — de l'Occident qui, d'une part ne recueille que l'héritage le plus mineur, le plus extrinsèque légué par l'Islam almohade, à savoir l'aristotélisme averroïsant, d'autre part, rejette partiellement ou totalement l'avicennisme et les harmoniques tant mystiques que platoniciennes de l'Islam philosophique. Chez Guillaume d'Auvergne, comme plus tard, chez Jean de Jandun ou Marsile de Padoue «l'on assiste donc à une alliance de la théologie chrétienne et de la science positive, en vue d'anéantir les prérogatives de l'Ange (Note de A: Il s'agit de l'Ange de la Connaissance qui, pour l'Islam et Avicenne est aussi celui de la Révélation et se confond avec l'Intellectus Agens) et du monde de l'Ange dans la démiurgie du cosmos'.» Nous n'insisterons pas ici, l'ayant fait ailleurs,

sur les étapes de cette «catastrophe» métaphysique, qui scandent les grands moments de la pensée occidentale et l'éloignent irréductiblement d'une pensée restée fidèle à son «orient» imaginaire: ockhamisme, puis cartésianisme ouvrant l'ère des «lumières», enfin hypostase de l'histoire et de l'infrastrucure économique parachevant le grand tournant métaphysique où l'Occident a choisi son destin faustien. Arrêtons-nous sur l'autre conséquence de cette erreur de perpective que la pensée occidentale, des scolastiques à nos modernes orientalistes, s'est fidèlement transmise: à savoir la mystification historique qu'elle constitue en ne présentant qu'une image philosophique défigurée du corpus de la philosophie islamique: la date des funérailles d'Averroës (1198) éclipse la mort d'un philosophe oriental qui restera inconnu à l'Occident, pratiquement jusqu'à l'édition et le commentaire qu'en a fait Henry Corbin: Sohrawardî, et fera oublier l'oeuvre décisive et colossale d'un des plus grands Philosophes de l'Islam: Ibn 'Arabî' qui, au lendemain de la mort d'Averroës quitte Corboue et s'expatrie — exode plutôt qu'exil — «vers l'Orient». «C'est pourquoi la dernière décennie de notre douzième siècle nous montre la naissance d'une ligne de partage, de part et d'autre de laquelle se développeront en Occident chrétien, l'alexandrisme et l'averroïsme politique; en Orient islamique, nommément en Iran, la théosophie de la Lumière, celle de Sohrawardî dont l'influence se conjuguant avec celle d'Ibn 'Arabî, se perpétue jusqu'à nos jours...»

Ce divorce, disons pour simplifier, entre Orient islamique et Occident chrétien, ne doit pas être considéré comme la séparation de deux courants parallèlement contemporains, scandés par on ne sait quelle histoire unique et dont les avatars de l'un seraient à peu près homologues aux avatars de l'autre. L'histoire globale de l'humanité est un des grands mythes de l'Occident du XIXème siècle... Ici, il

s'agit au contraire d'une divergence fondamentale, sur laquelle n'interfèrent pas même les contacts, souvent brutaux, qui, du XIIème au XIXème siècle affronteront la chrétienté aux différents puissances arabes et turques.

Comment caractériser ce divorce, cette «ligne de partage» d'où doit comparativement s'éclairer la notion d'un Islam authentique, débarassé des falsifications de l'histoire orgueilleuse de l'Occident? Il semble que deux caractères conjoints logiquement l'un à l'autre, s'opposent point par point dans le contexte de l'Occident «chrétien» et de l'Orient islamique. Premièrement, tandis que l'Occident chrétien opte très tôt pour une religion dogmatique et sacramentelle, dont dogmes et sacrements sont dispensés par un magistère unique et de plus en plus centralisé à partir duquel les écarts devenus hérésies nécessiteront une politique inquisitoriale, l'Islam, au contraire, met l'accent sur le Livre Révélé, le Coran. D'un côté, le devoir du croyant est la soumission rituélique et éthique à un clergé, de l'autre, comme dans toute tradition prophétique, et spécialement celle des Juifs, le devoir du croyant est l'herméneutique, le déchiffrement des volontés du Livres. D'un côté, l'obéissance à une société humaine sacralisée par le magistère qu'elle ordonne, l'Eglise et sa hiérarchie ecclésiastique et juridique, de l'autre, l'obéissance au sens de la parole impérative de Dieu. D'un côté l'accent de la valeur est mis sur l'exotérisme du rituel et de la société ecclésiastique, de l'autre sur la gnose de la parole divine¹⁰.

Deuxièmement, il résulte de cette première différence que l'Occident chrétien, incarné par une société dogmatique se voit spirituellement voué à l'état de crise permanente, au régime du «déchirement», fût-il de la conscience!, et des errements de l«aggiornamento»¹¹. Car la dogmatique, sociologique en quelque sorte, de l'Eglise, procédant par définitions rigides des vérités qui doivent valoir pour tous, et par

ailleurs soumise à la temporalité — c'est-à-dire au changement — de toute institution humaine, est contrainte à des révisions, des ajustements périodiques aux objets du monde et au progrès profane. L'histoire de l'Occident n'est qu'une suite de conciles et d'excommunications. C'est pour cela qu'elle apparaît si facilement aux yeux sceptiques et philosophiques de l'historien, comme dialectique: elle relativise, accomode l'Absolu. L'Islam ne propose pas d'histoire proprement dite12; lorsque l'historien se penche sur l'histoire des peuples islamiques: arabes, persans, sénégalais, égyptiens, berbères, pakistanais ou indonésiens, il éprouve une impression de chaos, de complexité politiques el diplomatiques, rarement celle d'une crise spirituelle. Certes, le monde islamique n'a pas été à l'abri des «crises» politiques, des renversements et des prises de pouvoir spectaculaires, rivalités quelquefois féroces de clans, de tribus et de races, des forfaitures des docteurs de la loi... Mais, et c'est ce que l'oeuvre d'Henry Corbin nous montre avec éclat, jamais la philosophie islamique n'a subi de ruptures comparables à ces hiatus — ces «mutations» pour reprendre un terme significatif, si cher à nos élites politiques!—spirituels que ceux subis par l'Occident. Rien de comparable en Islam, d'abord au processus d'excommunication de la Gnose par la Grande Eglise, à l'aggiornamento» aristotélico-thomiste, rien comparable à la coupure majeure de la «Renaissance»; rien de comparable aux idolâtries associant diversement, au cours du XIXème siècle — du «concordisme» de l'abbé Moigno, au néo-concordisme historisant du R.P. Lagrange¹³ ou de Teilhard de Chardin — l'acte divin et les données de la science et de l'histoire profanes, rien de comparable aux théologies occidentales de la «mort de Dieu». Car, pour l'Occident «chrétien», la fameuse mort de Dieu¹⁴ est l'aboutissement inéluctable d'une pensée qui «associe» (shirk) dès l'origine la divinité et les avatars temporels, donc ceux du

vieillissement et de la mort. Concordisme et progressisme sont les deux idolâtries majeures de l'Occident chrétien. Comme l'écrit Henry Corbin¹⁵ à propos d'Ibn 'Arabî — mais la réflexion peut s'appliquer à tout le théophanisme de l'Islam spirituel — «Leur temps ne tombe pas dans l'histoire. Dieu n'a pas à descendre sur terre, parce qu'il enlève les siens, comme il a enlevé Jésus à la haine de ceux qui avaient l'illusion de le mettre à mort (Coran. IV. 156). Cela, l'ésotérisme de la gnose en Islam, l'a toujours su, et c'est pourquoi, l'exclamation fatidique 'Dieu est mort' ne peut lui apparaître que comme la prétention illusoire de gens ignorant la vérité profonde de ce 'docétisme' pour lequel nos histoires ont tant de dérision». Autrement dit, la théologie incarnationiste, l'association» de la divinité à une filiation, préfaçaient dangereusement pour la chrétienté l'agnosticisme et l'athéisme contemporains. La sacralisation de l'histoire par l'historicisation du kérygme se renverse très vite pour l'Occident, en une profanation historienne du sacré. Lorsque le progrès matériel devient le seul étalon de la valeur, alors il est inéluctable que l«ancien» — fût-il Livre sacré, précepte théosophique — se démode par rapport au moderne et surtout que la spiritualité se dissolve au profit de la maîtrise et de la possession temporelle et matérielle du monde.

Tout au contraire, une foi comme l'Islam, qui se réclame d'un Livre Révélé intangible, «sceau de la prophétie», et qui surenchérit encore sur cette définition principielle en pensant, comme l'Islam shi'ite, que l'herméneutique représentée par l'Herméneute Suprême qu'est l' Imâm, est ellemême «occultée» et que le sceau du Prophète est lui-même renforcé par le scellement de l'Herméneute Suprême, cette foi ne peut en rien s'associer» au fil de l'histoire, «adapter» son message aux avatars temporels, chercher une fallacieuse «concordance» entre l'Absolue Vérité théophanique et

les vérités relatives et passagères des sciences profanes, vouées, comme mon Maître Bachelard l'a montré, à la «Philosophie du non». D'emblée, le Coran et son sens surplombent à jamais l'histoire et les sociétés, et les philosophies qui s'y originent s'enchaînent certes, puisque les philosophes ont vécu dans le temps, mais s'enchaînent à la manière d'un tissu, nous oserions dire d'un «manteau» (khirqah), bien plus qu'à la manière d'un fil déterministe ou d'une longue «chaîne» de raison. Les philosophes de l'Islam tissent pour ainsi dire la présence vivante du Livre Saint, du Coran. Nulle philosophie religieuse ne donne, plus que la philosophie islamique l'image d'une Philosophia perennis. Et c'est cette perennité originale de l'Islam que nous dévoile magistralement l'oeuvre d'Henry Corbin, spécialement le commentaire récent en français de la publication, par Sayyed Jâlaloddîn Âshtiyânî, des textes de la philosophie islamique «moderne», de ces textes des contemporains de Descartes, Spinoza, Malebranche que sont Mîr Dâmâd, Mîr Fendereskî, Mollâ Sadrâ Shîrâzî ou Lâhîjî, de ces contemporains de Marx, de Conte ou de Levi-Strauss que sont Shaykh Ahmad Ahsâ'î, Mohammad Khân Kermânî ou Sarkâr Âghâ.

L'on voit par là, d'emblée, que la science de l'homme va suivre étroitement le statut divergent de la spiritualité en Occident et en Islam. Par un curieux paradoxe, alors que la chrétienté, s'abreuvant aux soi-disant mêmes sources abrahamiques que la tradition islamique, considère bien, à son départ, l'homme comme «image de Dieu», la ccupure métaphysique qu'elle opère entre sa vie spirituelle et l'ecclésial d'une part, de l'autre le profane, le corps et l'homme «déchu» hors de l'église, conduit l'Occident à une épistémologie matérialiste et pluralisante des sciences de l'homme. L'intellect, qu'il soit agent—très restrictivement d'ailleur—ou passif, se trouve du côté de la «chair», du péché, de la mort. La coupure que Descartes rétablit entre le corps et l'

âme, bien loin de sauver cette dernière de la contamination méthodologique de l'analyse des corps, va au contraire précipiter la psychologie du XVIIIème siècle sur le modèle de la physiologie, elle-même calquée sur le mécanisme des automates. Si l'expérimentation sur le corps semble freinée d'abord par un reste de pudeur religieuse du XVIème au XXème siècle, les découvertes médicales, de Vésale ou Ambroise Paré, à Cushing ou à Carrel, en passant par Harvey, Malpighi, Bichat ou Pasteur¹⁶ sont des découvertes mécanistes d'anatomistes et de physiologistes. Paracelse est l'exception qui confirme la règle. La psychologie qui se constitue dès le cartésien Traité des passions et qui se développe avec Condillac puis les Idéologues, est à la fois une psychologie d'anatomie conceptuelle (celle des «facultés» de l'âme) et une psychologie calquée de plus en plus étroitement, de Broca à Ribot, sur l'anatomie physiologique. C'est hélas à ce bas niveau épistémologique que la trouveront nos contemporains psychologues, Piaget, Wallon, Janet et Freud. Quant à la sociologie, elle se voit dès ses origines lointaines du XVIIIème siècle, avec Montesquieu et Condorcet, et avec fondateur officiel A. Comte — sans parler de Marx — calquée sur une dérivation géographique, climatique ou raciale, puis référée au modèle biologique donné successivement par Bichat, Broussais et enfin Darwin". Autrement dit, sur ces plans de développement essentiels en Occident: médecine, psychologie et sociologie, la Science de l'Homme se trouve toujours réduite à la science de causes, de conditionnements, d'infrastructures qui échappent à l'anthropologie. Finalement, c'est la machine¹⁸ — et le progrès technologique triomphant — qui sert de modèle et de référence à la Science de l'Homme en Occident.

«La malédiction les suit en ce monde; et au jour de la Résurrection, quel affreux présent leur sera donné! telle l'histoire des cités que Nous te raconterons...»

Coran. XI. 101. 102.

Aussi, le mythe du progrès de l'anthropologie, du contenu du savoir ou plus globalement du l'Humanité est-il le mythe fondamental - légitimant tous les colonialismes, toutes les croisades, tous les impérialismes, toutes les hégémonies — de l'Occident, Seul, un occidental peut se permettre d'écrire «Le Progrès de la Conscience» 19, fort qu'il est des exemples de Comte, de Marx, de Condorcet et même de Bossuet. Le mythe du progrès se découpe, se structure et s'excuse par l'idolâtrie sous-jacente de l'histoire. Rien n'échappe, en Occident, à sa puissance «d'association». C'est là, aux yeux d'un croyant (mu'min) le blasphème constitutif du modernisme occidental: l'on «associe» d'abord le Bien — le Souverain Bien — au progrès technique et à ses conséquences qui deviennent alors des modèles de ce que doit être tout perfectionnement, y compris le perfectionnement moral ou juridique; dans un second temps, l'on «associe» tout fondement de la vérité à la relativité de l'histoire, à la fugacité essentielle du temps qui passe et dépasse, et cette idolâtrie débouche tout naturellement malgré sa superbe assurance sur cet agnosticisme générateur d'angoisse que l'Occident connaît si bien. Sans compter qu'il s'agit là, dans cette démarche, d'un cercle vicieux — tous les cercles, pour l'Occident sont vicieux et méprisés du nom de tautologie! qui voudrait faire passer pour un absolu, le progrès de la machine reposant sur la relativité de l'histoire. C'est le culte du Deus in machina. Mais cette superbe progressiste se double d'une terrible conséquence: c'est que tout ce qui est passé se fige irrémédiablement dans un statut d'infériorité; non seulement, l'on a l'«ante hoc, ergo, propter hoc», mais encore «ergo, inferior hoc». L'on sait quel piège spirituel s'est refermé par là sur la théologie des églises en Occident; très vite, l'on passe de l'historicisation de la révélation, par un Loisy ou par l'Ecole de Jérusalem à l'évolutionnisme «chrétien» de Teilhard de Chardin et enfin à la désespérance des théologiens de la «Mort de Dieu».

Or, pour l'Islam tout entier, la «Mort de Dieu» constitue le blasphème des blasphèmes. Ni Dieu, ni sa Parole — en témoigne la Christologie «docétiste» d'un Sejestânî et de toute la tradition islamique — ne peuvent mourir, puisqu'ils sont la vie, dans son principe même. Le Coran est vivant, il est la prophétie à jamais vivante. Et cette affirmation, maintes et maintes fois répétée par tous les spirituels de l'Islam, incline la philosophie islamique tout entière — et nommément dans sa direction «orientale» la plus éclatante où culminent les Ibn 'Arabî, Avicenne, Sohrawardî ou Mollâ Sadrâ Shîrâzî — à considérer l'existence temporelle comme le lieu permanent des éclaircissements, des déroulements, en un mot de l'herméneutique. Et cela, Henry Corbin le remarque à propos d'un philosophe contemporain, Sayyed Jalâloddîn Ashtiyanî, dont il préface l'Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVIIème siècle jusqu'à nos jours¹⁹*, lorsqu'il déclare «au sens ordinaire et courant du mot, M. Ashtiyânî n'est donc pas un historien; au sens existentiel du mot, il l'est de facon éminente, car il donne une vie nouvelle à chacun des thèmes rencontrés, il est lui-même leur vie; il fait exister au présent ce qui pour l'indifférent, n'est qu'un passé «dépassé», sans que cet indifférent s'aperçoive que le passé n'est pas dans les choses, et que c'est lui-même qui est dépassé par le passé, dans toute la mesure où, incapable de le prendre en charge, il est incapable d'en être l'avenir... Pour la tradition, entendue comme perpétuelle renaissance, l'histoire extérieure n'est que la conséquence, la manifestation ou le symbole invisible d'une histoire intérieure constituée par ces décisions de l'homme intérieur qui échappe à toute

judicature sociologique».

Cette inversion délibérée du sens et de la valeur que l'Occident chrétien donne à l'histoire constitute bien la différence fondamentale entre notre anthropologie objectiviste, mécaniste et qui ne sauve un semblant d'humanité qu'en hypostasiant la machinerie objective de l'histoire, et l'anthropologie islamique, qui se veut «au présent» cosmique et intériorisé de l'acte théophanique créateur lui-même. C'est ce que dit en d'autres termes Mohammad Arkoun préfaçant une traduction française du Coran:20 «L'interprétation positiviste dira que l'Islam ignore la notion de progrès: mais, pour la conscience mythique, le progrès consiste à revenir au Temps inaugural». Ce penseur moderne ne se fait que l'écho de la méthode que professait le VIème Imam, Ja'far Sâdiq au VIIIème siècle: «Je n'ai pas cessé de répéter ce verset, jusqu'à ce que je l'entendisse de Celui-là même qui le prononça pour le Prophète»21.

L'histoire se dédouble donc d'une part en une histoire plus ou moins objective—et si relative!—qui ne «regarde»²² pas l'homme et que nos «sciences sociales» ont commis l'erreur de placer au fondement de toute destinée humaine, d'autre part, une histoire «existentielle» ou mieux, un destin sacré où les subjectivitiés s'emboitent et se prédestinent en une surdétermination symbolique d'où émerge le sens. Sousjacent à l'histoire chronologique, se substitue un «récitatif» intérieur qui donne un sens à l'évènement objectifiable. Certes, la philosophie occidentale contemporaine, dans son état de crise interne, a bien reconnu-dans le sillage - d'ailleurs de la théorie physicienne de la relativité—une durée «concrète», un «temps local», une succession existentielle différente du temps abstrait des horloges ou des historiens. De Bergson et Proust à Sartre et à Ricoeur, l'on tente timidement de se défaire des aliénations de la singularité humaine sacrifiée aux réductions séculieres. Mais ces tentatives sont timides et, comme nous l'avons montré,23 sans cesse menacées de captation par la prégnance historique en Occident du concept de l'histoire même. Or, l'Islam a pu, depuis toujours faire l'économie d'un tel effort de discrimination21 car, pour lui, contrairement au Christianisme centré sur la «conscience historique», le centre n'est pas un fait historique, fût-il la révélation datable du Coran, «mais un fait de la métahistoire,» le Coran lui-même, en temps «sceau» définitif étant l'éclairement intérieur du déroulement historique, étant la source métahistorique de tout sens. Un «pacte primordial» comme l'écrit Mahmûd Shabestarî²⁵ dépasse le destin mortel de l'histoire. Que l'on ne vienne pas objecter à cet an-historicisme foncier de l'Islam, la personnalité et l'oeuvre d'historiens musulmans, tels que Ibn Khaldûn (XIVème siècle)26 que certains occidentaux voudraient faire passer pour l'ancêtre du positivisme historique et de la sociologie matérialiste. Outre que cet auteur-tout comme Averroës—n'est qu'un penseur de très secondaire zone dans l'encyclopédie philosophique musulmane, quand on lit attentivement les Mugaddima (que l'on traduit curieusement en se référant implicitement à Bossuet par «Discours sur l'histoire universelle» alors que cela ne signifie que «Introduction», «Prolégomènes» au livre d'histoire proprement dit, Kitâb al-'Ibar), on s'aperçoit qu'à travers chroniques et descriptions ethnologiques et culturalistes, qui ont tant frappé les occidentaux, c'est encore et toujours la vérité—la Lumière—coranique qui circule comme l'attestent les citations du Livre qui tombent à chaque page, et les Muqaddima se terminent par leur plus long chapitre (le VIème) consacré aux sciences et à l'enseignement où figurent bien sciences prophétiques, angéliques, exégétiques, théologiques, oniriques, physiques, médicales, linguistiques... mais où l'histoire et la sociologie n'ont pas de place, et qui se conclut par cette péremptoire affirmation—aux antipodes de nos positivismes et de notre historicisme—«Mais la science vient de Dieu seul, car il est le Dieu fort et sage»²⁷; cette profession de foi gnostique faisant pendant à la doxologie initiale²⁸ opposant «le Dieu vivant qui ne meurt pas» et à qui «rien ne résiste, rien n'échappe au ciel et sur la terre», cette terre où nous avons été placés et où «le temps nous use», «où le terme nous réclame» alors que «Dieu seul dure et persiste». Il y a bien loin de ces affirmations qui maintiennent le surplomb de l'Ordre comme fondant le procès de l'histoire, aux pures réductions matérialistes et positivistes que l'on voudrait faire endosser à l'historien tunisien!

Le «primordial» qui est le «perpétuel», le «sempiternel» fonde et contient les autres modalités du temps qui pour Mîr Dâmâd s'échelonnent entre l'éternité de l'Etre pur29 (sarmad) et le niveau du temps matériel, de l'histoire objective et aveugle de la diachronicité évènementielle. Le «dahr» que Corbin rapproche du grec aîon et du latin aevum est ce point de jonction que repérait Avicenne entre le permanent et le mutable (motaghayyir). Il est le lieu du passage du sens, l'endroit où l'évènement se transforme en avènement, et-si tout récit mythique est, selon la remarque si juste de Claude Lévi-Strauss, un «outil» logique qui, par le diachronisme réunit les contradictoires d'un dilemmetoute «histoire» (historein = raconter) est le recensement présent dominé par la permanence du sens où se manifeste le symbolisé. C'est encore dans cette perspective qu'un auttre penseur iranien, Semnânî (XIVème siècle)30 se plaçait lorsqu'il différenciait un «temps horizontal» (zamán âfâqî), le «temps physique du comput historique réglé par le mouvement des astres», et le zamân anfosî, le temps surplombant, vertical de l'âme. Ces deux temps sont homologues, en ce sens qu'il est possible de reconduire un évènement historique à son sens, à ce que Corbin appelle son «pôle»31. L'on ne saurait trop insister sur l'importance anthropologique de cette distinction et de cette correspondance: c'est elle, et elle seule qui fonde la simple compréhension de l'histoire. L'historien occidental a peu réfléchi, jusqu'à Dilthey, sur ce que l'histoire objective ne prend un sens que par une référence subjective qui est au minimum celle à l'historien et aux problèmes de son temps. L'histoire est fondamentalement rétrospective et le passé n'existe que pour le regard qui l'inspecte et lui redonne visage et sens. C'est assez dire que, contrairement à l'idolâtrie de l'histoire objective et linéaire de l'Occident, l'institution du Coran ouvre la méditation musulmane à renverser la problème: l'effet n'est pas supérieur à la cause, le conséquent n'est pas supérieur à l'antécédent: un dénivellement doit être introduit dans le fil de l'histoire si l'on veut qu'elle prenne sens et que le fameux «sens de l'histoire» ne soit pas une tautologie faussement inductive et encore plus faussement «objective». Comme le remarque excellemment Corbin, des évènements qui pourraient passer pour des «procès» chronologiques (les Prophéties, le Sceau des Prophètes, Mohammad, le Mainteneur du Livre, L'Imâm) sont en réalité des approfondissements, un retour aux sources absolument synchroniques puisque la Lumière mohammadienne «surplombe» le temps de l'histoire et les chronologies de l'évolution. Le Sceau des prophètes, tout comme son successeur le premier Imâm, 'Alî Ibn Abî Tâlib, peuvent dire qu'ils étaient déjà «en fonction» alors qu «Adam était encore entre l'eau et l'argile» 11 *. Et, ce qui est remarquable, c'est qu'Ibn Khaldûn³² lui-même, dans la solennelle doxologie inaugurale dont nous avons déjà parlé placée en incipit de son oeuvre d'historien et de sociologue, fasse explicitement allusion à cette pérennité mohammadienne, celle du Prophète «nommé et décrit dans la Bible et dans l'Evangile» et même «pour qui l'univers était en gésine, avant même qu'aux samedis succèdent les dimanches, avant même que l'espace ne sépare Saturne (le 7ème

ciel, le plus éloigné) de Léviathan (le monstre des profondeurs abyssales)». Autrement dit, bien loin de n'avoir qu'une importance historique pour l'historiographe musulman, le Prophète a une situation originelle, radicalement métahistorique. Le «sens de l'histoire» ne peut donc être que sa signification intérieure, homologuée subjectivement en quelque sorte. Nous ne pouvons nous arrêter aux incalculables conséquences théologiques et religieuses d'une telle perspective métahistorique; conséquences sur lesquelles Henry Corbin³³ a maintes fois insisté, montrant que ce dénivellement des deux temporalités, dont l'une devient médiatrice de l'éternité, fonde la philosophie prophétique propre à l'Islam, ainsi que la méthodologie de la reconduction (ta'wîl) du zâhir au bâtin, la reconduction des signifiants temporels et littéraux, aux sens qui se creusent verticalement dans la temporalité commune et la lestent de significations, tout comme le texte littéral du Coran est lesté au minimum des «quatre sens» que lui reconnaît l'Imâm Alî⁴⁴, ou des sept sens cachés que reconnaît le Prophète lui-même en un hadîth célèbre.

Disons simplement, pour ne nous en tenir qu'à une science de l'homme—terme auquel l'Occident donne toujours un sens restrictif, que ne lui donne certainement pas l'Orient islamique pour qui l'épiphanie du Prophète de chair est celle de l'Anthropos céleste³⁵—que ce dédoublement, ou mieux cet épaississement existentiel de l'histoire objective grâce au surplomb d'une «Histoire Sainte», d'une hiérohistoire s'originant au monde des archétypes, pourrait avoir des conséquences épistémologiques révolutionnaires si l'Occident lui faisait place dans son analyse historique elle-même. Renverser la problématique du progrès objectif de l'histoire pour faire du temps humain le lieu de la récurrence métaphysique, c'est briser et inverser la tenace habitude évhémériste de l'Occident. Dès lors, il ne s'agit plus,

comme le font de misérables théologies," de démythologiser pour retrouver l'humain-et un humain dérisoirement calqué sur l'objet de production mécanique et mercantile mais bien au contraire de remythifier l'histoire et de montrer que ce qui prend un poids, une dimension historique. n'est que ce qui a un sens, c'est-à-dire se réfère à des vérités primordiales, synchroniques, qui sont celles du mythe. Démystifier l'histoire—et l'histoire littéraire comme le tente timidement la Nouvelle Critique -- serait lui rendre son alignement sur le mythe en inversant l'évhémérisme congénital de l'Occident chrétien. C'est ainsi qu'on s'aperçoit que l'avènement des grandes images historiques est plus puissant que l'évènement chronologique et objectifiable; que le mythe de Napoléon est plus réel-plus efficace-que le personnage historique de Napoléon Bonaparte[®], que Don Quichotte compte plus que Cervantè. Non seulement la littérature, c'est-à-dire le récit, l'histoire racontée, serait alors possible d'une mythocritique, mais encore l'histoire elle-même, et les options idéologiques qu'elle suscite, tomberait sous le coup d'une critique absolue, pesée et jugée par la confrontation avec les fondements archétypiques. Remythologiser, c'est, bien loin de sacrifier aux idoles, déhistoriciste. Disons la bâtarde mystifier enfin l'idolâtrie idolâtrie historiciste, car l'histoire est pour l'Occidental le lieu ambigu où l'humanisme tente de conserver la face, tout en sacrifiant à la machinerie d'un «devenir» produit par l'homme, par un déterminisme qui n'ose pas avouer sa fatalité. L'histoire en Occident—et les philosophes l'histoire—ont été, certes, une parade contre les deux autres grandes idoles de l'Occident que sont la quantité et l'objectivite". Mais c'est une fausse parade qui bien vite monnaye l'absolu de son humanisme en ces objectivités et ces quantifications non moins redoutables que sont l'économie politique, la géographie humaine, la sociologie. Et c'est un

contresens absolu que de louer Ibn Khaldûn d'être «fort en avance sur son temps," alors que toute la pensée politique de ce philosophe est au contraire, comme chez le Platon de La République, l'Avicenne du Ash-Shifâ et du An-Najât comme chez Ibn Al-Athîr (XIIIème siècle) ou As-Sakkî (XIIIème siècle)12, précisément dans ses «Prolégomènes» (Muqaddima) la mise en garde de l'homme, contre les penchants, les associationismes, les régionalismes de l'histoire: il ne peut y avoir de civilisation ('umrân) humaine que s'il y a un modérateur (wâzi') qui règlemente le devenir et les situations matérielles de l'homme. C'est l'Ordre humain qui compte et qui permet le progrès, non l'inverse comme dans l'Occident aux messianismes exacerbés, et Vincent Monteil lui-même en convient: «La notion de progrès est donc (chez Ibn Khaldûn) dépourvue de sens, puisque l'homme reste toujours foncièrement égal à lui-même». Autrement dit, si l'on veut à tout prix rapprocher Ibn Khaldûn d'un «sociologue» occidental, c'est avec l'Auguste Comte du Traité de politique positive" qu'il peut avoir quelque parenté, mais pas du tout avec celui du Cours, non plus qu' avec Marx ou Durkheim. Bien plus si l'on peut chercher une parenté entre le qâdî mâlikite et un penseur occidental, c'est au Joseph de Maistre," auteur du Traité du Pape qu'il faut songer: tout le chapitre III du 1er livre est consacré au long établissement légitime du wâzi' (le «médiateur» au pouvoir de droit divin).4 Et c'est là que notre historien maghrebin met toute la différence entre la politique musulmane et nos profanes sociologies: la politique repose sur l'union étroite du pouvoir temporel et de l'autorité spirituelle, tandis que pour les occidentaux, chrétiens ou juifs. l«esprit de corps», tout social, est séparé de l'autorité spirituelle." Et c'est bien cette séparation qui, paradoxalement permet les «associations» blasphématoires dont l'histoire du Sacerdoce et de l'Empire est remplie, mais surtout porte en

elle-même la germination irréversible de la profanation, de la restitution au profane des pouvoirs sociaux, économiques, technologiques, dissociés de la sacralité anthropologique. C'est ce que Maistre avait profondément compris, se faisant plus papiste que le pape", si l'on peut dire, puisque le falot Pie VII «ne saisira pas» les perspectives qui lui étaient généreusement offertes. Ajoutons: un «pape» pouvait-il saisir ces perspectives généreuses proposées par un Haut dignitaire de la Franche Maçonnerie alors que toute l'histoire de l'Eglise romaine s'était empêtrée dans le dilemme inextricable de la séparation des deux glaives, de la séparation du Sacerdoce et de l'Empire? Il allait se passer pour l'Eglise ce qui s'est passé pour l'épistémè occidentale: à savoir que la séparation dualiste des deux niveaux humains, l'un sacralisé, sacerdotal, l'autre profane, laïcisé, séculier, aboutit fatalement à l'isolement du premier en face du renforcement du second. Comme nous le disions plus haut, en Occident. il y a, certes, dédoublement des pouvoirs, mais rejet vers le profane du temps de l'histoire et du «contrat social» qui de Hobbes et Rousseau à nos modernes sociologues-fonde la «réalité» anthropologique; tandis qu'en Orient Islamique, c'est le temps historique lui-même, c'est la société elle-même qui se partagent en deux zones hiérarchisées: l'une profane, celle où s'insère la lettre de la loi, des guerres et des rois, l'autre sacrée, qui surplombe la première et qui l'ordonne afin que toute société (tout «esprit de corps» 'asabiyya dit Ibn Khaldûn) soit cité humaine, que tout procès historique soit progrès réel, perfectionnement humain. Autrement dit pour l'Islam, il y a hiérarchie sans qu'il y ait coupure: rien n'est profane, mais tout est plus ou moins sacré et le critère de la sacralité est le degré de compréhension gnostique. Pour la chrétienté au contraire, la séparation, et la ségrégation qui en résulte, entre le profane, le laïc et d'autre part la sacré, c'est à-dire l'ecclésiastique, situé sur le seul plan

de l'exotérisme, ne fait qu'opposer deux administrations exotériques: le Sacerdoce et l'Empire, l'église et l'état, strictement parallèles dans leurs institutions, leurs défauts, leurs grandeurs comme leurs petitesses. Fatalement la cité écclésiastique se rabat sur la cité politique, et comme l'empereur ou l'état «a plus de divisions blindées» que la Cité du Vatican, l'on voit tout de suite que la séparation débouche sur une réduction, sur l'aggiornamento» continuel, l'adaptation de la faiblesse exotérique à la puissance exotérique. Que l'on ne vienne surtout pas grossièrement comparer le pape à l'Imâm! Nous reviendrons dans le paragraphe suivant sur ce problème: disons simplement pour l'instant que le pape et son église se veut le vicaire direct et exotérique de Dieu, l'Imâm est le vicaire «caché», ésotérique de la Parole de Dieu, c'est-à-dire de la Prophètie.

Mais il y a une conséquence importante dans cette hiérarchisation des deux «histoires» et des deux cités (l'on ne peut pas ne pas évoquer ici, le thème johannique des deux cités, celui de la Jérusalem Céleste repris par St Augustin). L'intériorisation de la temporalité la plus haute comme de la cité principielle remythifie totalement l'histoire sainte et aussi l'espace de la cité sainte.

- «Voici que nous tombons soudain dans la ville dont les habitants sont des oppresseurs.» (Coran. 4.77.)

Sohrawardî, Récit de l'exil occidental.

 - «O Ibn Fâzel! Tout ce bas monde n'est déjà qu'un seul pas sous les pas du vrai croyant.»

Al-Fazl ibn Yahyâ, Le voyage à l'Île Verte.

A l'alignement mécanique des événements de l'histoire

sur une sociologie et une philosophie de l'histoire «objectives», l'Islâm substitue un renversement total où c'est l'événement et la cité des hommes qui deviennent le signe, le symbolisant d'un évènement principiel. Ce que trop souvent les chrétiens — et nous pensons ici à l'historicisme de Loisy ou du R.P. Lagrange — ne considèrent que comme un sens accessoire venu se greffer sur le fameux sens, tout profane, de l'histoire (le Christ, par exemple étant plus intéressant par l'événementialisme qui le relie à l'archéologie juive et romaine qui le situent dans un temps événementiel), l'Islâm, au contraire le place à l'origine principielle de l'événement. C'est ce qui fait que la liste des prophètes de l'Islâm diffère sensiblement des listes chronologiques des prophètes judéo-chrétiens. Peu de place pour les «prophètes» anecdotiques jalonnant l'histoire temporelle d'Israël: Isaïe, Jérémie, Ezechiel, Daniel ou Michée. Seuls ont droit au titre de «prophètes» Envoyés (Rasûl).48 ceux qui énoncent pour les hommes, la loi Divine (Sharî'at); il y a eu et il y aura encore de nombreux Nabîs morsal, des «hommes de Dieu» qui, selon un hadîth «entendent la voix de l'Ange, mais n'en ont pas la vision ni en songe, ni à l'état de veille», mais le nombre des envoyés se limite à ceux qui ont la vision de l'Ange — les «hommes de la déci $sion^{4}$, $(\hat{u}l\hat{u}'l-\hat{a}zm)$ — est restreint aux six (ou sept lorsqu'on y ajoute David) énonciateurs d'une Sharî'at: Adam, Noé, Abraham, Moïse, (David), Jésus, Mohammad. Ce dernier étant le «sceau» ultime de la Prophétie. Ce qui veut dire que l'histoire exotérique de la prophétie est close, et que, seule son intériorisation ésotérique—celle justement par les Awliyâ' Allâh, les «amis de Dieu» dont les Imâm du shî'isme seront les plus représentatifs — est possible. Cette intériorisation ésotérique est la connaissance par le coeur (ma'rifat qalbîya). Nous reviendrons plus loin sur les conséquences, pour une psychologie, de ce privilège du coeur de lire à

travers le «voile» des images, des symboles. Ne retenons pour l'instant que la conséquence révolutionnaire que cela peut avoir pour un savoir historique et sociologique. Ce que l'anthropologie occidentale, empêtrée dans les mythes positivistes de l'objectivité n'a fait qu'entrevoir récemment dans la notion de «compréhension» (Verstehen) diffèrant radicalement de l'explication, la gnoséologie prophétique de l'Islâm spirituel semble de tout temps—et plus spécialement au XVIIème siècle avec Molla Sadra Shîrazî qui explicite et parachève l'oeuvre de Sohrawardî (XIIIème siècle) — avoir mis au premier plan cette intériorisation «noologique» (pour parler comme Dilthey) et existentielle de l'événement sociologique ou historique. Au XIVème siècle d'ailleurs, un théosophe shî'ite, Ja'far Kashfî," a précisé la suprématie du «comprendre» — le tafhîm — sur les autres modes de connaissance, le tafsîr, ou simple exégèse littérale, et même le ta'wîl ou «reconduction» herméneutique. La tafhîm est un acte d'inspiration dont Dieu est à la fois le sujet, l'objet et la fin: le tafhîm, c'est l'existenciation même du symbolisant et du symbolisé, du sens et de l'indication du sens. Mais déjà, Mollâ Sadrâ identifie cet acte du comprendre où le cogito, le sum et les cogitationes ne sont plus qu'un, du moment que leur sujet est l'existence même de la Suprême Réalité. Henry Corbin a magistralement montré ce qui différenciait cette existencisation, de nos existentialismes souchés sur la phénoménologie kantienne, il s'agit d'une coïncidence dans la connaissance «présentielle» ou «orientale» ('ilm ishrâqî) au sens sohrawardien de ce terme. Disons que l'«existence» sadrienne, c'est la plénitude présentielle radicalement inverse de cet «être pour la mort» sur lequel débouche le Dasein heideggerien. «Pour Mollâ Sadrâ et tous les Ishrâqîyûn plus intense est le degré de présence, plus intense est l'acte d'exister; et dès lors aussi, plus cet exister, est exister (c'està-dire être) pour au-delà de la mort».

Dès lors, on voit comment et pourquoi, s'inverse chez Sadrâ le faux sens phénoménologique des philosophies de l'histoire occidentale, y compris celui des messianismes plus ou moins sécularisés⁵³. Mais disons que pour l'Islâm spirituel tout entier, c'est cette «présentification» positive du sens qui subsume le procès historique et en particulier la procession des six (ou sept) Grands Prophètes. Si l'on pouvait risquer encore une timide comparaison avec les decouvertes de l'anthropologie occidentale moderne, l'on pourrait dire que les Grands Prophètes sont des «Types idéaux» de l'existence spirituelle (l'âme) elle-même. Les Prophètes, les «hommes de la décision (ûlû' l-'azm) ne sont pas que des moments d'une histoire objective périmée, ils sont les instants et les instances de la «décision» de l'âme. Telle est bien l'intention que résume le célèbre ouvrage de Mohyîddîn Ibn 'Arabî, (XIIème, XIIIème siècle)⁵⁵, Fosûs Al-Hikam, «Les chatons qui sertissent la Sagesse Divine», ou comme le dit leur traducteur «les formes spirituelles des différents Prophètes...» qui reflètent de façon diverse la Lumière divine. Nous aimerions même jouer sur le mot français «chaton» qui enserre un chatoiement et l'on pourrait dire qu'il s'agit des chatoiements de la Lumière divine. Certes, Ibn 'Arabî étend la notion de Prophète à tous ceux que le Coran mentionne, et dans les chapitres du Livre, l'on trouve ajoutés aux «sept prophètes», Seth, Enoch, Isaac, Ismaël, Joseph, Salomon... mais c'est toujours le même mouvement d'intériorisation de l'histoire exotérique du prophétisme que l'on remarque. Comme l'écrit Henry Corbin⁵⁶, «Chacun des Prophètes, d'Adam à Jésus, fut un Mazhar particulier, une réalité partielle de cette Réalité Prophétique éternelle». Cette intériorisation des chronologies prophètiques recoupe la fondamentale herméneutique de la gnose coranique: à savoir les sept sens du Coran⁵¹.

Le zamân âfáqî, le temps horizontal de l'histoire n'est justifié que par le zamân anfosî qui le surplombe et l'intériorise.
D'Ibn 'Arabî à Najmoddîn Kobrâ (XIIIème siècle) puis à
Alâoddawla Semnânî, le Tafsîr⁵⁸ (exégèse littérale) débouche sur la reconduction, le Ta'wîl, et les moments de l'histoire exotérique de la prophétie ne sont que les phases de
la reconduction générale qui va d'Adam à Mohammed en
passant par tous les degrés, ou mieux les «Orients» de la
prophétie. Nous reprendrons ce point plus loin puisqu'il
touche à une «psycho-physiologie» de l'âme humaine tout
autant qu'à l'histoire humaine. Précisons toutefois, que,
bien loin de se résoudre en un banal psychologisme, reproche que l'on a tant fait en Occident⁵⁹ aux sociologies et
anthropologies dites «compréhensives», c'est sur une pneumatologie que s'ouvre l'Islâm spirituel.

Mais cette intériorisation de l'histoire proprement dite, à travers l'intériorisation de l'Histoire Sainte des sept prophètes s'accompagne d'une intériorisation pneumatologique encore plus audacieuse de ce qu'on peut appeler vulgairement la sociologie ou tout au moins le point de vue sociologique. Ceci n'a rien de bien original pour celui qui lit encore Platon (La République comme Les Lois sont un tel système d'intériorisation éthique) mais peut choquer l'Occidental imprégné des critiques marxistes dénoncant l'humanisme si timide de Feuerbach ou de Proudhon. Dès son troisième siècle d'existence, l'Islâm, en la personne d'un de ses plus illustres philosophes, Fârâbî⁶⁰ (872-950), le Magister Secundus que la vénération islamique place tout de suite après Aristote, pose la base de ce qui sera la philosophie politique et la sociosophie de l'Islâm. Et précisément, c'est par un commentaire des Lois de Platon que s'articule la jonction de la cité islamique et de la cité grecque. «Le traité sur les opinions des membres de la Cité Parfaite», «Le livre du gouvernement de la Cité», «Le livre de l'atteinte à la

félicité» déterminent pour des siècles une sociosophie prophétique et hiérarchique où le Sage platonicien, gouverneur de La République fait place au Prophète - Imâm, validant, à côté de l'intuition intellectuelle platonicienne, l'intuition imaginale — l'imagination créatrice! — comme rectrice suprême de la Cité des hommes. Toutefois, une différence se marque entre ce modèle farabien de la sociosophie de l'Islâm et le fameux modèle platonicien: c'est que l'Islâm tout entier se met à un régime ascensionnel de l'Image^a. Tandis que le Sage platonicien redescend dans la crypte terrestre pour s'occuper trop terrestrement des affaires d'ici-bas — et cette leçon sera retenue par toute «politique» chrétienne. avec toutes les compromissions et le machiavéllisme qu' elle comporte — le Khalife prophétique entraîne vers le haut, la cité hiérarchisée tout entière. Ce n'est ni une promesse messianique située dans le temps linéaire, ni une condescendance et une profanation de l'Ordre dans le quotidien, mais une visée verticale eschatologique qui organise la Cité terrestre sur le modèle prophétique de la Cité Céleste.

Mais, même chez le prétendument si «positiviste» Ibn Khaldûn, c'est l«état angélique» qui est le pôle de toute activité humaine, et l'histoire traite de la civilisation universelle ('umrân al-'âlam)⁶² qui se définit de façon caractéristique par un «cercle» éthique⁶³ — «cercle» qui a échappé à trop de commentateurs positivistes—«les huit maximes de sagesse politique, dont chacune commence par la fin de la précédente et s'inscrit dans un cercle sans fin». Autrement dit, même chez cet historiographe, c'est encore la nature de l'homme capable du vrai et du beau, exigeant un frein (al-hukm al-wâzi¹), gagnant sa vie et cohabitant avec les autres hommes, qui soutend l'histoire et la Cité. La politique, l'exigence du Wâzi¹ (le modérateur) fonde la Cité et son étude sociologique: «le pouvoir royal (mulk) est une qualité

naturelle de l'homme (tabî'ya) dont il ne saurait se passer»⁶⁴.

Mais cela est encore plus évident chez les purs spirituels de l'Islam ou simplement chez les «philosophes» (falâsifa) dont parle avec quelque réserve Ibn Khaldûn: pour eux, le véritable wâzi est un guide, un prophète. Et, tout comme l'histoire des prophètes est intériorisée, la Cité des hommes est intériorisé à son tour; que ce soit la «Cité des Portes», la «Cité du Cuivre», ou cette «Terre Céleste»—Hûrqalyâ—⁶⁵ avec ses deux cités, Jâbarsâ et Jâbalqâ dont Henry Corbin étudie les implications spirituelles dans le mazdéisme et dans l'Islam shî'ite. C'est que l'intériorisation de l'histoire et l'effacement de son historicité «objective» — et idolâtrique — fait prévaloir dans l'Islam spirituel, comme Schuon et Corbin⁶ le constatent après Massignon, une prévalence de l'espace sur le temps. Mais cet espace lui-même se dédouble en espace purement géographique, ou mieux géométrique, passible des non-sens descriptifs de l'objectivité et en un «monde» subjectif, intériorisé, porteur du sens, où le «sens» prend chair imaginale. Autrement dit, de même qu'il y a deux «temps» de l'histoire, il y a deux mondes que Sohrawardî a typifiés en «monde de l'exil occidental» et monde des lumières orientales. D'ailleurs, nul mieux que Sohrawardî, reprenant la hiérographie de l'ancienne Perse, n'appuie sa doctrine spirituelle sur une terminologie géographique et cosmographique transposées67: pôle, orient, occident, climat, voyages d'exil ou de retour, ordre des sphères célestes tissent un espace visionnaire où peuvent d'ailleurs venir s'enchâsser les cités visionnaires de Jâbarsâ et Jâbalqâ, proches parentes du château Kang Dêz du Shâh-Nâmeh et du château du Graal de la légende arthurienne⁶¹. Sohrawardî aimait à désigner cet ensemble géographique sous le terme de «Terre du non-où» Nâ-Kojâ- $\hat{A}b\hat{a}d$, au-delà de la montagne de $\hat{Q}af$ — c'est-à-dire au-delà

de la limite de la spatialité matérielle⁶⁹. Mais, puisque nous nous permettons timidement de comparer les contenus de notre concept occidental de «sociologie» à cette partie de l'anthropologie orientale qui commence comme une géographie et se termine comme une politique, entrons un peu plus dans le détail. Et d'abord, il s'agit bien de «géographie humaine» au sens le plus prégnant de ce terme comme l'exprime Ibn 'Arabî dans le chapitre VIII de son fameux traité Kitâb al-Fotûhât al-Makkiya (les conquêtes spirituelles de La Mecque) : cette Terre créée du surplus de l'argile d'Adam, est la soeur d'Adam, «la fille de son intime», tout anthropomorphe et que symbolise le palmier. Secondement cette «Terre» anthropomorphe recèle une sociologie implicite: elle est la terre Hûrgalyâ des deux cités immenses Jâbarsâ et Jâbalqâ. Ces «sociétés» situées dans l'intermonde de Hûrgalyâ sont celles — selon Shaykh Sarkâr Âgh î (XIXème siècle) —auxquelles, fait allusion la Sourate XVIII (82 sq.) du Coran, «peuples principiels», «compagnons et auxiliaires de l'Imâm caché», «qui ne connaissent pas Iblis (le mal)», «...Nous possédons des traditions qui nous renseignent sur la topologie de cet univers... sur les édifices permanents, les tentes que l'on y dresse, les peuples qui l'habitent», ajoute Shaykh Sarkâr Âhgâ, ce contemporain de Gurvitch, de Bouglé ou de Fauconnet. Et les descriptions de ces cités se retrouvent tout au long des recueils de Hadîth dans le volume XIV de la grande encyclopédie de Majlesî (Bihâr al-Anwâr) comme chez des auteurs contemporains de notre XXème siècle, tels Mohammad Khân Kermânî⁷² ou Mawlânâ Zaynol-'Abidîn Khân Kermânî (mort en 1942). Précisons avec un Shaykh du XVème siècle, Shamsoddîn Mohammad Lâhîjî la structure de ces cités «saintes». Le fait important, d'où va dériver toute la sociosophie islamique, c'est que ces cités sont deux. Sur la terre de Hûrqalyâ,

«Jâbalqâ est située du côté oriental... tournée vers les entités spirituelles... c'est l'intermonde (barzakh) situé entre le suprasensible et le monde visible aux sens», Jâbarsâ, du côté occidental est... «l'intermonde dans leguel sont les Esprits lorsqu'ils ont quitté le monde d'existence terrestre... là-même existent les Formes de toutes les oeuvres accomplies, de tous les comportements moraux et actions bonnes ou mauvaises.» Il y a donc une dualité hiérarchique c'est à-dire une dualitude, entre les deux cités: l'une, Jâbalqâ, à «la structure plus subtile et plus pure». L'on pourrait ajouter aussi, en empruntant des termes à notre sociologie occidentale que Jâbalqâ est la Cité primaire, celle des modèles, des types et des archétypes, Jâbarsâ, la cité secondaire, celle qui a «un rang postérieur, par rapport à l'existence terrestre», alors que Jâbalqâ a «priorité et antériorité», et Sh. M. Lâhîjî, de citer très pertinement — à travers le commentateur Shaykh Dâwûd Qaysarî — le grand Ibn 'Arabî qui désigne le premier intermonde comme «mystère du Possible» (ou du futurible) tandis qu'il désigne le second comme «mystère de l'impossible (ou de l'irréversible)». Nous saisissons là, sur le vif, la spatialisation du temps «vertical», du temps intérieur du «récitatif» spirituel, mais surtout la sociosophie islamique se fonde de façon éclatante sur une structure hiérarchique spirituelle: un lien de «suzeraineté» (rabb) relie toujours un «orient» à ce qui est son occident. Et nous retrouvons là, à travers cette thématique des intermondes, le trait fondamental — si différent de nos valeurs politiques occidentales explicitées par Rousseau sous les termes de «contrat social» égalitaire et de volonté générale démocratique — de la sociopolitique musulmane, cher à ce contemporain de Sh. M. Lâhîjî que fut Ibn Khaldûn. Ce qui fait exister une société d'hommes, c'est la hiérarchie des valeurs spirituelles: non seulement toute société digne de ce nom. est «monarchique», «le véritable sens de la monarchie.

c'est que c'est une forme d'organisation sociale nécessaire à l'humanité»¹¹, mais encore la fondement même de la monarchie est son allégeance religieuse: des sortes de «lois fondamentales du royaume», «supervisent» et légitiment ce pouvoir royal: «l'autorité nécessaire pour cela a été incarnée par les Prophètes, représentants de la loi religieuse, puis par leur successeurs, les Khalifes»14. «Le khalifat consiste à diriger les gens selon la loi divine, afin d'assurer leur bonheur dans ce monde et dans l'autre». D'où, l'importance de cette notion de «Khalifat», «vicaire» du Législateur sacré (Mohammad). Et Ibn Khaldûn explicitement assimile le Khalife (mot qui vient de la racine KHLF, «remplacer», «succéder») à l'imâm, «celui qui dirige la prière»; mais peutêtre, le penseur sunnite maintient-il là une ambiguité: l'Imâm — pour tous les «Shî'ites» — n'est pas seulement un Khalifat dévot, mais encore un Khalifat affilié régulièrement (par 'Alî) au Prophète. Et d'ajouter cette réflexion très fine — réflexion qui a manqué à l'institution pontificale en Occident, même revue et exaltée par Maistre — «un vicaire ne peut s'entendre que pour un absent, et non pour Dieu qui est toujours présent» donc l'Imâm est le vicaire du Prophète ou mieux de la Prophétie scellée: il en présentifieen «divinise» donc — sempiternellement le sens. Certes l'Imam Shî'ite est bien Khalîfat Allâh, mais exactement comme l'est l'Homme Primordial, l'Adam Cosmique, Protoplaste. Sept qualités définissent l'Imâm: science, probité, compétence physique et mentale, certes, mais aussi sa qualité «filiale»: être descendant du Prophète — être Gorayshite — c'est à-dire de la famille (même par adoption) du Prophète. Mais ce ahl al-bayt ne suffit pas encore (il y a des milliers de descendants des Imâms...), il y faut encore le nass" (cooptation par l'Imâm précédent) et l'ismat, c'est-àdire l'impeccabilité, l'immunité en quelque sorte. Et l'on voit bien le malaise et l'embarras du légalitarisme sunnite

lorsque Ibn Khaldûn réduit à quatre - aux quatre premières — les qualifications de l'Imâm. Ce qui le conduit à être très embarrassé lorsquil s'agit de préciser la tête du lignage khalifal, point cependant capital si l'on veut individuer nettement le premier Khalife-Imâm. L'historiographe sunnite" a beau ironiser sur les divergences qui existent entre les différentes sectes shî'ites (de shî'a «compagnons, suivants»), le problème de l'Imâm initial se pose — hiérarchiquement! — derrière selui du Ier Khalife (Abû-Bakr) et à plus forte raison derrière celui du premier roi: Mu'âwiya, et surtout de son successeur indigne Yazîd: «le frein modérateur qu'est le légataire (wasî) passe ainsi de l'Islam, à l'esprit de corps et au sabre» 19. Ibn Khaldûn 190 nous décrit donc à la fois la nécessité du principe hiérarchique, et aussi la façon dont la monarchie se sécularise lorsque la règle de succession à la fois qorayishite et fatimide (par Fâtima et 'Alî) est négligée. Il ressort de son embarras que finalement, seul le lignage fatimide garantit au Khalifat et à la simple monarchie séculière, la légitimité.

C'est en ce point précis que la spiritualité shî'ite vient amplifier la sociopolitique musulmane; monarchie, Khalifat, ne suffisent pas. Comme le précise tout récemment le Shaykh Sarkâr Âghâ^{§†}, le «huitième climat», la terre de Hûrqalyâ et ses cités, appelée encore Malakût, est bien le monde à la fois des âmes post mortem, puisqu'en Jârbarsâ les attendent leurs qualificateurs irréversibles, mais à la fois aussi, des anges, l'ange Gabriel qui se montre aux Prophètes (qui fait qu'ils sont hors des chronologies du monde adamique), mais par voie de conséquence aussi, la source présentifiante de cette Lumière: les Imâms très purs et leurs fidèles: la chevalerie des compagnons de l'Imâm—la fotowwat—si proche comme l'a montré Henry Corbin, de la Chevalerie du Graal. Le Shaykh Sarkâr Âghâ^{§‡} nous narre à ce sujet la touchante histoire de l'Imâm Hasan 'Askarî (le

XIème) persécuté ici-bas, bafoué par le Khalife abbasside et montrant à un de ses fidèles compatissant qu'il n'est pas dans le monde d'ici-bas de la division et de la persécution mais bien en Hûrqalyâ. Mais surtout, le douzième Imâm, l'Imâm caché, comme les autres très Purs «ne cesse pas d'être éternellement dans les Univers supérieurs tant au cours de la vie qu'ils ont passée sur terre, que dans leur existence post mortem». Donc la Cité de Hûrgalyâ est la Lumière mohammadienne, présentifiée par l'Imâm. Mais aussi hiérarchie entre le monde du Commandement divin et des Intelligences, et l'Ici-bas, ce Malakût, ce «monde intermédiaire» (barzakh) implique une hiérarchie des âmes et des fidélités; cet état de Hûrqalyâ est éprouvé par chacun des compagnons (shî'ites) «en fonction de son rang spirituel, soit comme une expérience durable et permanente, soit comme état qui se fait sentir par instants privilégiés» La sociosophie musulmane, non seulement définit le statut politique idéal, comme une monarchie khalifale s'originant à un acte fondateur religieux, mais encore découle de cette religiosité constitutive son second aspect qui est de définir la société tout entière comme une sodalité hiérarchique. Depuis des penseurs mystiques comme Mollâ Sadrâ, jusqu' à l'embarras de politicologues sunnites comme Ibn Khaldûn, ressort cette notion fondamentale, c'est que tout pacte social anthropologiquement valable, est ce lien sacralisateur et «charismatique»—comme aiment à dire nos sociologues—(la walâyat)", ciment de la dilection divine, qui relie non seulement l'Imâmat à la Lumière prophétique et au plérôme archangélique «en Hûrqalyâ», mais encore—toujours «en Hûrqalyâ»—qui conjoint les fidèles à cette herméneutique de la gnose prophétique par l'intermédiaire de l'allégeance d'amour—les «Fidèles d'Amour—à l'Imâm.85 La sodalité qui en résulté, la fotowwat, fait que toute la société spirituelle de l'Islam constitue dans son en-

semble, une hiérarchie ésotérique, c'est-à-dire située hors de l'exotérique, «en Hûrgalyâ», une société intitiatique. Le dernier mot de la sociosophie musulmane est la constitution d'une sodalité intitiatique, d'une synarchie sacralisée qui constitue la fotowwat. Si l'on veut trouver un point de comparaison en Occident, de ce pacte hiérosocial, ce n'est, bien entendu, ni dans nos «contrats sociaux» chers à nos épistémologies sociales démocratiques où le «sondage d'opinion» et la moyenne statistique deviennent des normes sacrosaintes de la politique, ni même dans les hiérarchies exotériques des églises et des armées, mais bien plutôt-et Henry Corbin ne s'y est pas trompé—dans ce que la mytho-histoire nous laisse comprendre de la Chevalerie mystique du Graal, ou encore ce que l'on peut retrouver à la fois dans les modestes liens compagnoniques des sodalités «opératives» de constructeurs, comme dans la sodalité «spéculative» de la Franche-Maçonnerie du XVIIIème siècle. Le «Huitième Climat» de Hûrqalyâ où se déploie cette sociosophie, ce lien de la sodalité ésotérique et initiatique, est magistralement comparé par Henry Corbin à la géographie et à la sociographie imaginale des récits occidentaux du Graal: la lumière de gloire—et son intensité—qui mesure cette étendue spirituelle et articule les degrés de la hiérarchie sociale n'est pas autre chose que la «Lumière de Gloire» du Saint Graal. A propos d'un autre auteur, plus subtil que Khaldûn. et contemporain de notre Descartes, Mîr Fendereskî⁸⁷ auteur d'un Traité des activités humaines (en persan: Risâlaye Sinâ'îya) qui pourrait passer au premier abord pour un plat traité de sociologie, Henry Corbin montre excellemment qu'il s'agit encore d'une cité archétype et de cette énumération descriptive de la cité, de ses arts et métiers, tout comme chez Ibn Khaldûn, mais avec plus de force et de netteté «se trouve donc exclue toute explication qui motiverait la structure d'une société par une finalité immanente à cette société même, et qui en trouverait dans celleci la justification première et dernière. Tous les arts et métiers et activités, aboutissent à un art qui est sans finalité, parce qu'il n'a pas d'autre finalité que lui-même... parce qu'il est lui-même la finalité de tous les autres». Cet suprême est, comme chez Platon, celui du philosophe, mais surtout celui du Prophète, et par sous entendu, l'Imâm, tandis qu'au degré inférieur de cette sodalité, trouve l'art du forgeron⁸⁸ celui qui, selon le Coran (LVII.25) maîtrise le «fer qui porte en lui de terribles malheurs et des avantages». N'est-ce pas indiquer par là que le gnostique est d'un degré supérieur au technicien, bien que l'un et l'autre soient solidaires au sein de la fotowwat? N'est-ce pas éviter là tout danger de technocratie, toute élection du gouvernement sur les seuls critères de son habileté matérielle, de son pragmatisme?

L'étendue non spatiale de Hûrqalyâ et ses cités intemporelles conjoignent donc la présence de l'Imâm à ce que nous savions déjà de l'intériorisation des chronologies prophétiques, mais surtout cette géosophie qui accompagne cette sociosophie exalte un principe de hiérarchie—c'està-dire de distinction ordinale au sein de la continuité créée, -sur laquelle peut s'appuyer une «science sociale» (à la fois politique et sociologique) islamique qui n'a que de très lointains rapports avec notre sociologie occidentale, surtout avec la transcription épistémologique qu'elle donne des quantifications démocratiques. Si ce que l'on vient de lire déjà à travers le peu mystique Ibn Khaldûn et beaucoup plus encore à travers Mîr Fendereskî, pouvait être comparé à quelque sociologie politique de l'Occident, ce n'est certes pas au quantitativisme statistique qui règne en maître — «signe des temps» mais aussi signature de certaine civilisation—dans les positivismes, les néopositivismes «objectifs» de la Sociologie occidentale, mais bien plutôt, outre la pensée de Maistre déjà évoquée, avec certains traits de la sociologie allemande qui soulignent d'une part le caractère charismatique du lien social, d'autre part, une dialectique interne du spirituel et du temporel, un cercle de la vocation individuel et du destin social. La théorie du pouvoir chez Ibn Khaldûn, bien plus que se rapprochant de Montesquieu ou de Marx semble bien proche de certaines thèses de F. Tönnies ou de Th. Litt⁹. La distincton célèbre entre «communauté» (Gemeinschaft) et société, la définition du social par les rapports de solidarité (Verbundenheiten) et spécialement la communauté et la solidarité de sang, la famille définie comme «l'expression généralisée de la réalité communautaire» semble bien proche de l«esprit de clan», l'esprit tribal, le «lien du sang» (silat ar-rahim) qui fondent toute dynastie—y compris celle des Khalifes ou des Imâms—. Bien plus, la hiérarchisation fondamentale de la société archétypique islamique, la précellence modèle de la cité métaphysique, le principe hiérarchique qui ordonne l'ensemble, n'est pas sans évoquer très exactement cette «intériorisation de la communauté» chère à Th. Geiger, ou de la «Führerschaft» de Schmalenbach, de la Herrschaft de Spann^a. Ce dernier aboutit à une conception hiérarchique, anti-démocratique, formellement très proches des concepts sociopolitiques de l'Islam. Toutefois, prenons la précaution souligner le caractère «formel» de telles ressemblances: la sociologie allemande, pas plus que toute autre, n'a échappé à la profanation anthropologique de l'Occident et le Führer qu'elle a dessiné et pressenti, n'a même pas été la caricature du monarque—rang «naturel» inférieur à celui Khalife et encore plus de l'Imâm — que stigmatise Khaldûn. Si une sociographie occidentale pouvait être à peu près comparée à la Sociographie musulmane c'est bien celle-qui a fait couler, beaucoup d'encre en Occident, tant son modèle est pour lui, une hantise et une nostalgie-de la sy-

narchie du Marquis Saint Yves d'Alveydre". L'on sait d'ailleurs que René Guénon fit spirituellement le détour par la méditation de la pensée de Saint-Yves avant de s'orienter et de se convertir à l'Islam. Quant à cette dialectique qui justement voit les cultures légitimes décliner en civilisations légales—lorsque le «cercle sociopolitique», (le geschlossen Kreis) qu'a si bien souligné Ibn Khaldûn après le roi perse Anuschirvân (Khosro ler) ou Al-Mas'ûdî", n'est pas bouclé—elle n'est pas sans évoquer à la fois, la célèbre distinction de la Kultursoziologie germanique entre Kultur et Zivilisation due à Alfred Webers et la non moins célèbre dialectique du déclin des civilisations qu'a illustrée l'oeuvre d'O.Spengler. Mais encore une fois, ces rapprochements des certains concepts de la sociologie allemande, fragmentaires, non reliés par une religion qui les coordonne et surtout les oriente, n'apparaissent dans l'Occident du XXème siècle, que comme des erzatz nostalgiques, et souvent pervertis, faute d'une assise «révélée», de sodalité islamique que constitue le corpus de la sociosophie shî'ite. La pensée allemande en notre Occident, n'a su qu' exprimer une nostalgie, un manque, et son élan retombe lui aussi au niveau des sempiternelles querelles du Sacerdoce et de l'Empire. L'on pourrait dire qu'elle n'a fait qu'entrevoir une fotowwat mutilée et pervertie parce que lui manquait l'assise de la walâyat et de la nobowwat, de la Révélation prophétique et du lien qui relie Parole Divine, Prophètes, Imâms et Fidèles. Il nous faut maintenant reprendre et approfondir les conceptions islamiques de cette histoire qui ne se fonde que sur une métahistoire, de cette sociologie qui n'est anthropologique que parce qu'elle se fonde sur les antipodes du positivisme géographique-economique et quantitatif-fondements habituels de notre sociologie occidentale et bien souvent—hélas!—de nos «valeurs» politiques.

"Le miroir est certes, le lieu d'apparition des formes qui sont vues dans ce miroir, mais ces formes y sont elles-mêmes en 'suspens'... L'imagination active est certes, le lieu d'apparition des formes imaginatives mais ces formes elles-mêmes sont en 'suspens', elles ne sont ni dans ce lieu, ni dans ce substrat». Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî, Livre de la Théosophie Orientale.

Les deux cités de Hûrqalyâ, tout comme la chronique des six (ou sept) grands prophètes s'intériorisent en Islam, au point que les prophètes-et les Imams qui les soutiennent-deviennent avant tout (si je puis m'exprimer ainsi, renversant par cette expression les catégories causales), les «Sept prophètes de ton âme». De même que cet intermonde (barzakh) constitue le corps spirituel du fidèle, son «paradis» personnel, comme l'écrit le Shaykh Moh. Karîm Khân Kermânî (XIXème siècle)*. Autrement dit, il n'y a aucune «coupure» épistémologique—comme en Occident—entre les trois «sciences sociales» que discerne l'épistémè occidentale: l'histoire, la sociologie et la psychologie. Celles-ci sont absurdement-et les meilleurs de ceux qui les pratiquent le savent bien!-«séparées» parce qu'elles confondent l'originalité des points de vue méthodologiques et la ségrégation de leur visée «objective». Dans les cultures traditionnelles et nommément en Islam, l'unité du savoir, et spécialement l'unité du savoir anthropologique, vient de ce que la visée de ce savoir, n'est pas science objective, mais conscience subjective. Où l'Occident place l'analyse—à de rares exceptions paracelsiennes près!98 — l'Orient Islamique place la similitude, le régime que Corbin" a bien comparé à la «progressio harmonica», c'est-à-dire en musique, le changement de registe «qui fait entendre plus d'harmoniques à mesure que l'on progresse vers l'aigu». J'avais entrevu, à peu près à la même époque, qu'un «trajet anthropologique» réunissait indissolublement le psychique avec le culturel—l«objet» de la psychologie et l«objet» de la sociologie-et je me refusais à me demander où était «l'aigu», où se capte le plus d'harmoniques anthropologiques. Je voudrais pas qu'en plaçant ce préambule, l'on puise croire que l'aigu où s'optimalise l'anthropologie, soit le psychologique; disons simplement que c'est au niveau-ou à l'extrémité—psychologique du «trajet» que s'expérimente subjectivement et avec le plus de facilité méthodologique la pointe même du sens, mais ce sens transcende le «trajet» tout entier, y compris son extrémité psychique et individuelle. Autrement dit, et pour qu'il n'y ait pas de malentendu, écrivons que l'aigu» de la progressio, le point le plus chargé de sens est sur le plan pneumatique bien plus que psychologique¹⁰⁰. Ces précautions prises, l'on peut aborder l'octave harmonique de la «psychologie» qui consciencifie -si je puis m'exprimer ainsi-la double intériorisation de l'histoire et de la cité.

Disons que la psychologie islamique s'articule sur une fondamentale et gigantesque «fantastique transcendantale» — pour parler comme Bachelard après Novalis —. Là, décidément, l«imagination est la reine des facultés», bien plus, le monde imaginaire est la procédure, le moyen essentiel du pasage du psychique au pneumatique. C'est à cet «imaginaire» constitutif de la psychologie et instauratif de l'ontologie qui fonde la théosophie et toute l'axiologie que Corbin a été obligé—tant les théories de l'imaginaire en Occident ont grevé ce mot de significations péjoratives et ont minimisé cette notion en pauvreté fantasmagorique—d'utiliser pour cette fonction fondamentale et ce domaine privilégié, le terme d'imaginal.

Si nos orientalistes avaient été psychologues, et si nos psychologues avaient une certaine culture anthropologique, les uns et les autres auraient pu se douter de cette position révolutionnaire de la psychologie musulmane, en considérant le rôle insolite qu'y occupe le rêve102 par rapport à la psychologie occidentale jusqu'à Freud et tout au moins jusqu'au romantisme. Bien avant la psychanalyse ou simplement bien avant l'intérêt tout romantique d'un Carus ou d'un Schubert pour le rêve, quatre siècles après l'avénement du Prophète, la collection des onirocritiques musulmans cités dans l'encyclopédie de Hasan b. Husayn al-Khallâh, s'élève au nombre immense de plus de sept mille, sur lesquels Louis Massignon fut le premier auteur français à lever un peu le voile de l'ignorance et de l'oubli, prenant par là la suite—bien oubliée elle aussi!—de Gérard de Crémone qui traduisit en latin le traité d'Al-Kindî (VIIIème siècle post J.C.) «'Illat an-nawm wa-r-ru'ya» («De sommo et visione»)103. Certes, il ne s'agit, bien souvent, que de vulgaires clefs des songes, mais qui s'appuient et se justifient par de nombreux passages du Coran (XXXIV. 42; XLII.50.5 XII.44; XXII.5...etc) que fortifient les hadîth cités par Toufy Fahd -d'après Dînawarî-et que viendra étayer l'autorité du VIème Imâm lui-même, Ja'far as-Sâdiq (un traité d'onirocritique lui est même attribué, Taqsîm ar-ru'yâ)104. Enfin, notre «positiviste» Ibn Khaldûn lui-même n'hésite pas à consacrer un paragraphe de son épistémologie au Ta'bîr ar-ru' $y\hat{a}$, à la «clef des songes» qui «fait partie des sciences de la Loi religieuse» 105. Certes, l'on voit déjà quelle comparaison fructueuse pourrait s'établir entre les quelques dix siècles d'onirocritique musulmane et nos récentes théories romantiques du rêve, de Nerval, de Von Schubert ou d'Hervey de Saint Denis¹⁰⁶. Mais c'est surtout par delà Freud au XXème siècle, dans la théorie de C. G. Jung-si suspecté par l'Occident-que de nombreux points communs pourraient être

établis avec l'onirocritique musulmane, l'une et l'autre montrant que le rêve a une importance vitale dans l'orientation psychique du rêveur. Si, chez Jung, l'image onirique n'est peut-être pas encore une divination, du moins est-elle un dessein, sinon un destin¹⁶⁷. La valorisation des systèmes d'images ne s'arrête pas, en Islam, à l'onirocritique: elle englobe tout le monde immense des «visions», comme l'attestent tous les «récits visionnaires» dont les plus grands philosophes apportent le témoignage constant, d'Avicenne à Sohrawardî, de Ibn 'Arabî à Haydar Âmolî¹⁶⁷*. Nous n'avons pas la place, ici, de nous arrêter à cet aspect fondamental de la spiritualité musulmane qui touche plus à la parapsychologie qu'à la psychologie—plus terre à terre!—proprement dite.

Il y a une concordance plus importante encore entre la psychologie du vieil Islam, et les théories les plus récentes que découvre l'Occident à partir du XXème siècle: c'est la valorisation extraordinaire comme faculté centrale de l'âme-et pour l'Islam de faculté fondamentale de toute la spiritualité prophétique—de l'Imagination créatrice qui est vraiment dans la psychosophie islamique «la reine des facultés». Puisque j'avais annoncé plus haut que je ne négligerai pas de faire appel à mes souvenirs personnels pour témoigner de l'intérêt extraordinaire que peut susciter l'oeuvre de mon ami Corbin, toute vouée en apparence à ces lointaines traditions de l'Islam spirituel, qu'il me soit permis de préciser et d'évoquer cette expérience de l'actualité intellectuelle la plus aigüe que peut susciter la rencontre avec l'oeuvre d'Henry Corbin. Il y a quelque dizaine d'années, alors qui je venais précisément de consacrer plusieurs années d'études à dégager péniblement ce qui—à travers romantisme, surréalisme, psychanalyse, psychologie des profondeurs et ethnologisme—marquait pour ma génération le «grand tournant» de la psychologie et de l'anthropologie

modernes, cette révolution dont Freud, qu'on le veuille comme Jung-ou non-comme Piaget-constitue le pivot, j'en étais arrivé à montrer que le bilan de l'anthropologie moderne consistait en une revalorisation, sans précédent Occident, de l'image et des procédés et structures l'Imaginaire. C'est alors que je lus par hasard, et toute oeuvre imprimée, le livre qu'Henry Corbin, deux années plus tôt, consacrait à l' Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî¹⁰⁸. Ce fut une révélation de constater que les découvertes timides de la psychologie contemporaine occidentale étaient magistralement et audacieusement établies dès le XIIIème siècle au moins—plus tard je connaîtrai l'oeuvre du penseur du XIIème siècle, Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî¹¹⁹ grâce aux travaux majeurs que Corbin lui a consacrés—par le grand philosophe andalou. C'est que tous ces philosophes dont la lignée ne s'interrompra pas au cours des siècles—en passant par le grand philosophe du XVIIème siècle Mollâ Sadrâ, pour aboutir à l'école contemporaine de nos Freud et de nos Jung-fondent le fonctionnement spécifique de la psyché humaine, non pas sur la raison et les ressorts logiques du jugement ou bien sur les perceptions—comme toute la philosophie psychologique de l'Occident s'y est efforcée depuis la scolastique péripatéticienne—mais sur «la connaissance par le coeur» 110 (ma'rifat galbîya), la vision intérieure (basîrat al-bâtin) qui est à la vision perceptive et ses longues chaînes de déterminismes et de raisons, ce que le sens (bâtin)—ou la verticalité de la durée (zamân âfâqî)—est par rapport à la lettre (zâhir)". Se définit ainsi, bien plus qu'une «faculté l'âme» comme aurait dit notre psychologie du XVIIème siècle parlant de l'imagination, bien plus qu'un monde de fantasmes—l'imaginaire—dévalué par rapport à un réel perceptif, ce mundus imaginalis, ce mundus archetypus — 'âlam al-mithâl—auquel Corbin réserve le nom «d'Imaginal»

ou encore «d'Imaginatif»112. Bien plus, et un peu à la manière du subjectivisme de nos psychologues analytiques modernes, la perception, la sensation, dépendent en quelque sorte de cette souveraineté imaginative: «même dans le cas de la perception normale de l'objet, écrit Corbin, de l'objet sensible extérieur, on ne peut dire que l'âme ait la vision d'une forme qui serait dans la matière extérieure»; les formes extérieures sont, dirions-nous les causes occasionnelles de l'apparition d'une forme archétypique qui «symbolise avec elles» (momâthalat, tamaththol). Nous nous trouvons en ce point de renversement des perspectives psychologiques chères à l'Occident, en une situation analogue à celle que nous signalions à propos de la notion d'histoire en Islam: c'est un Ordre intérieur-subjectif, pourrait-on dire, si ce mot n'était pas à son tour dévalué en Occident—qui légitime et donne sens à l'accident extérieur. Le «psychologique» se trouve alors exhaussé au rang d'expérience directe -véritable «intuition» et qui, étant «vision», n'est plus environnée des mystères où l'a plongé pour nous le bergsonisme —du consensus général de l'existentiation de l'acte créateur. Le Mundus imaginalis et la psyché qui s'y applique, deviennent l'expérimentation même de la «mise en être» créatrice. Autrement dit, la perception du monde, les objectivations de la conscience, ne prennent un sens qu'à travers l'enchaînement «subjectif» de l'Imaginal, mais ce dernier à son tour—véritable «médiateur» (barzakh), véritable moyen terme entre la création matérielle et l'Acte Créateur—ne comprend fonctionnellement que si on le réfère à la Créativité Primordiale113, la création n'étant qu'une théophanie (tajallî) c'est-à-dire une imagination divine créatrice. Comme maintes et maintes fois dans la pensée islamique, et spécialement dans le soufisme, nous nous trouvons devant un «cercle», une amphibolie qui n'est pas une stérile tautologie ou une louche ambiguité mais est constitutive

d'une démarche ontologique: à la racine de la création du monde comme réciproquement à la racine du mouvement qui, de la créature sensible reconduit (ta'wîl) au sens, il y a ce Mundus Imaginalis, ce Malakût, par lequel se corporifie le «Respir Créateur», et par lequel se spiritualisent" c'est-à-dire prennent un sens—les corps. Si le monde créé est «l'ombre de Dieu», réciproquement Dieu est ce qui porte cette ombre, et l'un comme l'autre sont des départements de la Lumière. L'Imagination gnostique, qu'est la traduction psychique de cette Lumière, est celle par qui Dieu crée le monde, mais aussi, elle est celle qui dans le «coeur» organe de l'Imagination—du croyant, crée également Dieu: le «Dieu qui est dans la croyance est celui dont le coeur contient la forme, celui qui se montre à ce coeur de sorte que celui-ci le reconnaisse. Ainsi, l'oeil ne voit que le Dieu de la croyance.»

Arrêtons-nous quelques peu sur la notion de «cercle» et sur la méthode récurrentielle qu'elle autorise. C'est surtout Rûzbehân Baqlî Shîrâzî¹¹⁵ (XIIIème siècle post J.C.) et en général les «Fidèles d'Amour» qui ont bien établi l'essence et la portée méthodologique d'une telle L'iltibâs (amphibolie, cercle) est cette situation noétique par laquelle, une connaissance ne peut s'établir que par la réciprocité, l'homologie, la circulation circulaire entre deux objets comparés, ou mieux, à la limite entre le sujet et l'objet de la connaisance. Les «reprises» de la progressio harmonica, chère à Corbin, en donnent une image, mais le fondement d'une telle méthodologie s'enracine dans la théosophie de l'Islam tout entier, pour laquelle, le Dieu absolument transcendant «postule»117—par sa nostalgie d'amour le création toute relative, mais où, réciproquement la créature—et nommément la «réalité humaine» (bandagî)— reflète, renvoie, reconduit à l'acte Créateur: «le secret de la divinité (lâhût) est dans l'humanité» La «vérité» — ou mieux l'expérience de la réalité—naît du trajet double, de l'aller et retour en quelque sorte: dans ce cas primordial d'iltibas, la «réalité» expérimentée au fond herméneutique le plus profond de l'Acte Créateur et de la reconduction du contemplateur, c'est l'Amour. Le cercle «amphibolique» qui conduit puis reconduit, vice versa, du Créateur à la créature «met à jour» - «désennuage», si l'on peut dire, en reprenant les termes chers à Rûzbehân—ce qu'ils ont «en commun» 120: l'Amour. Il ne s'agit donc nullement d'une tautologie ou, comme dit avec mépris l'Occident, d'un «cercle vicieux», mais d'une véritable méthode intuitive où l'expérience de la réalité naît de la réciprocité du parcours mental. C'est à proprement parler une méthode spéculative (speculum = miroir, jeux de réprocité) 121 où la réciprocité fonde une réalité nouvelle que ne contenaient en elles-mêmes aucune des deux extrémités du trajet réflexif. Et c'est cette «spéculation», cette faculté spéculative qui constitue la réalité éminente du Malakût et de sa participation individuelle — kathenoteniste comme l'écrit Corbin — qu'est l'imagination créatrice, le 'alâm al-mithâl. Mais également, grâce à l'expérience - longuement commentée par Rûzbehân - des Fidèles d'Amour, l'amour étant le modèle expérimental où s'éprouve et se prouve le trajet amphibolique constitutif de la terra cognita du Malakût (cette «terre imaginale, faite du surplus de l'argile adamique» selon Ibn 'Arabî¹²³ et s'éclaire la localisation fonctionnelle dans le «coeur» de cette faculté d'intuition imaginative, de cette faculté réellement «poétique» puisqu'elle confond dans l'acte d'amour ou dans la vision imaginative, l'acte créateur et la «réminiscence» (anamnésis) créaturelle.

Si Ibn 'Arabî' ou Sohrawardî se sont faits les incomparables explorateurs et expérimentateurs de cette réalité insigne de l'Imaginal, si Rûzbehân en établit expérimentalement le fondement méthodologique, c'est quatre siècles

plus tard, Mollâ Sadrâ Shîrâzî (XVIIème siècle post J.C.) qui s'en est fait l'incomparable théoricien125. C'est à lui que l'on doit de préciser qu'il s'agit bien, dans l'acte d'imaginer, d'existence mentale et non d'illusion, de fantasmes de la pensée. Pour ce contemporain de Descartes, il y a là une sorte de cogito — et, comme chez Descartes, une volonté par ce cogito de sortir du doute, de refuser l'agnosticisme, de répudier «tout divorce entre la pensée et l'être». Mais tandis que chez Descartes, le vide du cogito nécessitera un détour logique périlleux — faisant appel à la preuve théologique par l'idée de «perfection» fondatrice de l'être — pour sortir du solipsisme, chez Mollâ Sadrâ, c'est la créativité imaginatrice qui du même coup prouve à l'âme son existence, (wojûd dhihnî) et du même coup assimile l'âme à l'image active, créatrice de Dieu. Dès lors, plus besoin de «preuve ontologique» et plus de péril du solipsisme: l'âme humaine n'est ni la table rase des empiristes, ni le cogito vide — et très averroïste — du cartésianisme: elle est essentiellement meublée par les archétypes réels — une «table gravée» elle est une réalité imaginale, elle émarge au Malakût. Certes, elle y émarge imparfaitement, elle doit faire effort pour récupérer cette vision imaginale tant elle est faible de par sa descente, son «ennuagement» dans le monde pragmatique et sensible. Mais qui ne voit que ce théoricien du XVIIème siècle, anticipe sur nos Jung et nos Freud, ou sur nos modernes phénoménologues, affirmant que le mental n'est jamais vide, que la pensée est toujours «pensée de quelque chose», et surtout que ce «quelque chose» est, au premier chef, l'existence mentale des grands archétypes qui modèlent la connaissance et le comportement humains tout entiers?126 Comme le souligne Henry Corbin, l'idée de l'existence mentale est «solidaire de l'idée d'une manifestation de l'être à l'état intermédiaire qu'est l'état imaginal (zohûr mithâlî).» La philosophie existentiatrice de Sadrâ échappe aux difficultés du dualisme occidental et en particulier du dualisme cartésien. L'acte d'exister découle et suit, en quelque sorte, la possibilité d'exister: «impossible de dire que l'oiseau, cependant tout imaginal127, Simorgh prend son vol sans présupposer l'existence de ce qui fait l'objet de ce jugement», Mais, ne nous laissons pas entraîner plus avant dans les considérations philosophiques qu'implique la réalité plénière du monde imaginal, et par conséquent la valeur gnostique de l'imagination créatrice.128. Tenons-nous en aux implications, plus modestes, que cette affirmation comporte pour la psychologie islamique. Deux conséquences en découlent: la première est la place éminente accordée à «l'intuition du coeur» comme faculté d'accéder aux images et de les créer tout en se créant ellemême; la seconde consiste en l'intériorisation gnostique de la psyché tout entière.

Nous ne pouvons pas nous étendre, dans les limites d'un simple article, sur cette doctrine — culminante dans le soufisme d'Ibn 'Arabî comme dans le pélerinage spirituel des Fidèles d'Amour et de Rûzbehân Shîrâzî — de la toute connaissance «par le coeur» (galb)¹²⁹. Cette connaissance intuitive — qu'ont vainement chercher à fonder les plus profonds philosophes de l'Occident un Pascal, un Spinoza, un Bergson — qui est la plus haute des connaissances, celle des mystiques et des Fidéles d'Amour, ne peut se comprendre que lorsque l'on a postulé ce monde intermédiaire, ce lieu du miroir où s'expérimente la réalité imaginale130. Le coeur, c'est l'expérience de la dualitude, de l'amphibolie, dans la démarche de l'Amour comme dans la démarche de l'imagination créatrice. Et l'on ne peut pas ne pas songer à Pascal déclarant que c'est par le coeur que l'on connait certaines propriétés axiomatiques de la géométrie¹³¹. Quant au second point concernant l'intériorisation des «facultés» psychiques, transmuées par là en facultés noétiques ou gnostiques, il découle de ce qui précède: l'existence dans l'âme et par l'acte de connaître une réalité qui est le bien, la nature propre de l'âme, écarte le psychologue pneumatologue musulman de ces deux tentations du désespoir qui sont, l'une la réduction du psychisme aux modalités de la perception et finalement à l'objet physique, l'autre la réduction du psychisme à cette autre sorte d'objectivité qu'est le raisonnement syllogistique ou mathématique. Dès lors que le psychisme a un «terrain» propre — cette parcelle délaissée de la Terre qui modela Adam! — il se passe, toutes proportions gardées, ce qui s'est passé pour notre moderne psychologie analytique: comme pour cette dernière, mais avec une ampleur inégalée, la pneumatologie musulmane récuse le processus de réductions à des déterministes qui seraient extérieurs au plan de l'âme.

C'est alors que la psychologie tout entière — et même la psychophysiologie — se résorbe totalement en une intériorisation hiérarchisée des facultés et des organes psychopneumatiques1122. Tout le psychisme étant «orienté» — par un véritable pôle — vers la connaissance des vérités mêmes de l'être. Dans une extraordinaire synthèse, l'on retrouve intégrés l'intériorisation de l'histoire prophétique et l'intéri-'orisation au sein de l'imaginal de toutes les autres «facultés» de l'âme. Telle est l'audacieus théorie — esquissée par les Fosûs d'Ibn 'Arabî — des «Sept prophètes de ton être», d'Alâoddawleh Semnânî¹³³ (XIVème siècle post J.C.). Bien entendu, une telle doctrine n'est pas sans évoquer les chakras de la pneumato-physiologie hindoue134: dans l'un et l'autre cas, le corps matériel et ses caractéristiques psychosomatiques seront «subtilisés», mais la théorie islamique de la réalité imaginale facilite la bonne compréhension de ce «corps» et de ces «organes» subtils. Le premier de ces systèmes psychopneumatiques est l'organe corporel subtil (latîfa qâlabîya)135 le moule (qâlab), la forme en creux et demeurante du corps. C'est ce que Semnânî nomme «l'Adam de ton être». Vient ensuite, l'organe correspondant à l'âme proprement dite (latîfa nafsîya), le lieu des passions, des désirs, des pulsions, dirions-nous en notre langage moderne. Donc le lieu subtil des épreuves typifiées par le prophète Noé. Le troisième organe subtil est justement celui dont l'expérimentation permet de comprendre tous les autres: le coeur (latîfa qalbîya), lieu de la génération spirituelle, où construit et s'éprouve le moi personnel, il est typifié par le père des croyants, Abraham. Le quatrième organe est celui du «seuil de la surconscience», latifa sirriya sirr signifiant le «secret». C'est l'organe de l'entretien secret Moïse sur la montagne sacrée. Le cinquième, l'Esprit $(r\hat{u}h)$; latîfa rûhîya), est l'organe souverain, «investi en propre de la vice-régence divine» écrit Corbin. C'est bien sûr, le roi David qui le typifie. Le sixième organe, celui qui confère l'état de nabî, de prophète inspiré, qui annonce à tous les autres les sens subtils du Nom, qui est bien le Verbe Annonciateur n'est autre que Jésus annonçant137 le septième organe: «le centre divin de ton être», le sceau de la vérité et de la réalité éternelle de ta personne: Mohammad. Arrêtons-nous dans cette vertigineuse intériorisation de tout l«appareil» psychique humain qui se transmute en «échelle de Jacob», en stations de l'âme le long du parcours transcendant (le mi'râj du Prophète) mais remarquons avec H. Corbin¹³⁸ que cette intériorisation et cette transmutation de la psychologie en pneumatologie n'est rendue possible que par la troisième latîfa: celle de la génération spirituelle. «l'Abraham de ton âme», c'est-à-dire le coeur où se déploie cette terre promise de l'âme-terre céleste et corps de résurrection—qu'est le Mundus Imaginalis, où s'effectue amphiboliquement la seconde création: celle du soi et de ses oeuvres.

La théorie de l'Imaginal Créateur apparaît donc bien

comme l'apport irremplaçable de la pneumatologie islamique à ce département majeur de la Science de l'Homme qu'est la psychologie.

«Gloire à Celui qui manifesta son humanité,

Comme mystère de gloire de sa divinité radieuse.

Et qui ensuite se montra à découvert dans sa créature,

Sous la forme de quelqu'un qui mange et qui boit».

Hosayn ibn Mansûr al-Hallâj, Dîwân.

Si l'on jette un coup d'oeil d'ensemble sans nous en tenir aux fragmentations analytiques de notre épistémologie occidentale sur cette anthropologie islamique, une triple structure essentielle s'en dégage. D'abord, c'est d'un dénivellement que résulte toute réalité anthropologique, et peut-être toute réalité tout court, ensuite ce dénivellement constitue une hiérarchie au moins duelle avant pôles etorients; enfin la solidarité justificative joue entre les niveaux de cette hiérarchie qui constitue bien un «cercle» fermé—le geschossene Kreis de l'anthropologie allemande où l'inférieur justifie, «manifeste» le supérieur, mais où le supérieur constitue l'inférieur. Revenons encore sur ces trois concepts structuraux fondamentaux de l'anthropologie-et peut-être de l'ontologie-musulmane. Nous avons plus haut suffisamment insisté sur la notion d'amphibolie. Il n'est pas besoin de longuement commenter le terme de hiérarchie139, dont subsiste encore dans la conscience occidentale — et malgré l'idolâtrie des «moyennes» statistiques et des «majorités» — quelques bribes de sens plus ou moins profané. Arrêtons-nous plutôt sur la notion de dénivelle.

ment. Denivellement ne signifie nullement dualisme, diairesis, comme cela est courant dans la pensée de l'Occident, mais bien plutôt, dualitude, c'est-à-dire inséparabilité — «compassion» — 140 des deux ou plusieurs éléments distancés par un rang hiérarchique. L'effusion de l'être, le «soupir de compatissance divine» (Nafas al-Rahmân) lie la Transcendance absolue au fruit de la compassion. En Occident, il y a toujours une rupture, une déchirure dramatique qui crée la dualitéⁱⁿ et les dualismes: l'être s'oppose au néant d'où il tire quelquefois la création — et la puissance symétrique du néant menace sans cesse l'être, le ronge comme un remords. Rien de tout cela dans la dualitude islamique; pas de rupture entre la création et le Créateur Absolu et Transcendant: l'un et l'autre sont dans l'être, l'un n'est être que par l'autre: toutes choses sont participantes à «l'Etre Divin, l'Etre Divin dont est créée toute chose» (al-hagg al-makhlûq bihi koll shay')112, c'est ce qu'exprime magnifiquement le hadîth célèbre, si souvent commenté: «J'étais un trésor caché, j'ai aimé à être connu. C'est pourquoi j'ai créé les créatures afin de me connaître en elle». L'on voit dès lors comment découle naturellement de cette dualitude, la hiérarchie et la réciprocité des horizons, «cercle fermé». L'être et le néant ne sont pas dans un rapport de synthèse hiérarchique — de synarchie — mais dans une symétrie d'opposition diamétrale plus ou moins «dialectique»; la hiérarchie implique un degré dans l'Etre d'où est exclu ce qui exclut l'Etre, c'est-à-dire le degré zéro. L'on voit dês lors comment la réciprocité est possible entre les degrés les plus extrêmes de la hiérarchie puisqu'ils participent les uns et les autres à l'Etre dans sa créativité, à l'Etre à l'impératif. Que l'on prenne les séries de concepts dans ce que nous appelons l'histoire, la sociologie ou la psychologie, c'est toujours à ces structures de dualitude, hiérarchique et récurrente que nous avons à faire. Le temps de l'histoire, par exemple, se

hiérarchise de plusieurs manières: par la dualitude de la durée, le temps horizontal (zamân âfâqî) est surplombé par le temps vertical (zamân anfosî), l'un étant—contrairement à notre bergsonisme occidental qui sépare le néant du temps de l'être de la durée — le signe, le symbole de l'autré; par la hiérarchie ascendante — d'Adam jusqu'au Sceau de la Prophétie — des sept grands Prophètes; enfin le retournement fondamental — marqué justement le scellement de la prophétie - du cycle de la prophétie (dâ'irat al-nobowwat) ou encore le «temps de la prophétie (zamân al-nobowwat) ou le cycle du ta'wîl, en cycle de la compréhension de cette prophétie, le temps de la walâyat. C'est dans cette dernière perspective d'une intériorisation de l'histoire que se dégage la récurrence, le «cercle» c'est-à-dire une dialectique intégrée — où c'est la walâyat qui, quoique conséquente, justifie la nobowwatis, mais où c'est la nobowwat qui fonde matériellement, scripturairement, la walâyat, l'Imâmat mohammadien étant, dans les personnes qui exemplifient sur terre le plérôme des douze, l'achèvement des religions prophétiques qu'il reconduit à leur intériorité. La walâyat s'origine à rebours du temps de l'histoire puisque son principe est la Parousie du XIIème Imâm — présentément caché — sceau de la walâyat, Sceau futurible, le Mahdî, tandis que la prophétie est scellée dans le passé. L'histoire, fût-elle l'histoire sainte des prophètes, se double de l'anti-histoire récurrente des Awsiyâ, des héritiers spirituels, ceux qui s'originent à l'horizon final, ultime, eschatologique du sens de la prophétie. C'est ce que thématisent les deux cités polaires, celles des futuribles et celle des impossibles, celle du passé des actes de l'homme et celle des archétypes, qui «orientent» le futur, le possible. Jâbarsâ et Jâbalqâ sont les limites de cette hiérohistoire, elles en sont les pôles hiérarchiques puisque le possible a précellence de vie sur l'impossible. C'est de la confluence — notion chère à bien des titres de livres de l'Islam — de ces deux perspectives temporelles inverses que naît la présentification de la lettre prophétique.

La société à son tour s'intègre dans cette structure bipolaire et synthétique — cette structure duelle mais non dualiste —: il n'est que de rapprocher les exemples chers à Ibn Khaldûn empruntés à Al-Mas'ûdî et au roi Khosrô ler¹⁴, ainsi que le système «sociologique» du Risâla-ye Sinâ'îya¹⁴⁵ de Mîr Fendereskî où l'on voit émerger la solidarité circulaire de la fotowwat. La société archétype est polarisée parce que hiérarchique, mais elle est aussi «circulaire» récurrente parce que, — du prophète au forgeron — un «pacte synarchique» (la fotowwat) relie solidairement tous ses membres

Quant à la psychologie pneumatique de l'Islam, elle nous révèle le modèle parfait de cette structure; elle repose tout entière sur l'extraordinaire valorisation de la notion de symbole — c'est-à-dire se fonde sur la fonction imaginale sur la réalité du Mundus Imaginalis, comme lieu des existentiations créatrices — dans laquelle c'est du dénivellement entre le sens et son expression symbolique que naît à la fois la hiérarchie absolue entre le monde d'en bas de l'âme, où perceptions, sensations, raisonnements et jugements ne s'ordonnent que par rapport au monde d'en haut qu'est le Malakût, le réservoir des modèles imaginaires qui constitue la nature véritablement humaine, celles de l'Homme Parfait c'est-à-dire de l'Anthropos céleste où tout est ordonné selon l'Ordre Archétype; et à la fois la hiérarchie entre l'apparence exotérique du zâhir et le sens profond du caché, du bâtin. Mais amphibolie également puisque la vocation de l'âme est de «remonter» sans cesse dans le ta'wîl, du symbolisant au symbolisé, de refaire en sens inverse l'acte créateur qui a condescendu à se manifester, de reconduire du manifesté à ce qui se manifeste, du «témoin» au «témoignage»; le 'âlam al-mithâl — qui est barzakh, intermédiaire
— étant ce lieu psychique et pneumatique où s'opèrent la
récurrence et la conversion, ce lieu où «se spiritualisent les
corps» et où se corporifient les notions, les impulsions
significatrices. Ce lieu — qu'avait pâlement pressenti Kant
—où les concepts, où même les idées prennent «figure», deviennent sensibles, sinon aux sens, du moins au coeur, mais
où réciproquement les évènements du temps, les accidents
de l'espace, les perceptions et les sensations, se chargent du
sens. En un mot, ce lieu des réalités «spéculatives» — en
«miroir» — que fonde le mouvement récurrent de l'amphibolie.

Ceci revient à dire, dans les trois départements de l'anthropologie islamique que nous venons de parcourir, et si l'on s'en tient à leur structure essentielle: dénivellement, hiérarchie, ordre circulaire, que l'anthropologie — et l'Anthopos - ne peut se convoir, ne peut se sauver des aliénations dans l'objectivité et des réductions à l'infrahumain, que si elle se fonde sur l'essence même de tout dénivellement, de toute hiérarchie, de tout «retour» tautologique, à savoir la confession inconditionelle — la shahâdat — d'un Principe absolu -- «absout» de toute relativité, comme dit Corbin — radicalement étranger (sans «association» possible) radicalement suprême (c'est-a-dire limite divine) et dont l'accès n'a de répondant que la compatissance "c'est-àdire que la prophétie, dont l'Etre ne se partage avec la création que parce qu'il est effusion d'Amour. L'attribut premier, le signe majeur de l'Etre Absolu, c'est comme le place la bismillâh au début des 113 sourates du Coran, «la Clémence et la Miséricorde». L'Etre divin est primordialement «Soupir de compatissance existentiatrice» (Nafas al-Rahmân, Nafas Rahmânî). Et l'absolu de cet Etre Tout Compatissant se manifeste dans l'Acte Créateur, c'est-à-dire à

la fois dans la Création des mondes et à la fois dans cette manifestation encore plus intime à l'adorateur et à l'aimé qu'est la révélation prophétique. Mais la Création des mondes, tout comme la vie de la Parole divine révèlent leur secret «psychologique» en quelque sorte: c'est que l'Etre divin est Imagination Créatrice, «Nuée primordiale (N.D. A. c'est-à-dire l'Etre du «seigneur» avant de créer sa création visible148, sorte de nébuleuse primitive de l'être non manifesté), Imagination absolue ou théophanique, Compassion existentiatrice, «ce sont là notions équivalentes écrit Corbin, exprimant une même réalité originelle: l'Etre divin dont est créée toute chose». Cette Imagination Créatrice—cet Acte Créateur absolu et orginel—est en partage, ou mieux en communion entre l'homme créé et Dieu Créateur. Cette «réciprocité des perspectives» s'accomplit sous le symbole premier de l'Amour, de la com-passion où l'Acte Créateur est à la fois l'Amour, l'amant et l'aimé. L'expérience psychologique—et du même coup pneumatique—de l'Imagination Créatrice en nous est donc expérience de la reconduction (ta'wîl) par réciprocité de compatissance et d'amour à l'Etre en tant qu'être de la Nuée primordiale. La psychologie de l'Imaginal se fonde sur, et s'amplifie par, la théophanie: c'est parce que l'Absolu inconnaissable crée et se manifeste pour être connu, que du même coup, la connaissance psychologique-dont «l'imagination» est le «coeur»—se hausse en fondement pneumatologique. La leçon éclatante que donne l'anthropologie de l'Islam spirituel, c'est qu'elle même ne se fonde légitimement que sur une théosophie prophétique. C'est alors qu'à travers l'affirmation fondamentale de l'unicité et de la transcendance, une Science de l'Homme véritable, et non plus morcelé par les objets de ses désirs profanes, par les signifiants pris en lieu et place de la signification profonde—tous ces «ennuagements du coeur» comme le dit Rûzbehân-peut être établie. L'on peut dire en conclusion que l'Islam Spirituel — c'est-à-dire la foi en l'Unique et sans mélange et la gnose de Sa révélation—fonde carrément une Science de l'Homme unifiée dont nos sociologies, nos objectivités historiennes, nos psychologies, nos linguistiques et sémantiques réductives ont une nostalgie, lors qu'elles se réclament d'un «humanisme» ou d'un «humanitarisme» purement verbal parce qu'il n'a pas de modèle d'Etre. L'on entrevoit alors quel véritable second souffle la comparaison de nos sciences sociales avec la Science de l'Homme islamique peut apporter à notre anthropologie morcelée, désespérée et qui en est à annoncer la «mort de l'homme» après—et peut-être parce que—qu'elle eut anoncé la «mort de Dieu».

Mais ce comparatisme n'était pas possible tant que le trésor de la littérature religieuse de l'Islam dormait en manuscrits dans les bibliothèques d'Istambul, du Caire, de Bagdad ou de Téhéran. Il fallait d'abord éditer, remettre dans la circulation des esprits ces textes irremplaçables. Il fallait ensuite commencer à traduire, et surtout sans trahir; c'est-à-dire pénétrer en profondeur-phénoménologiquement en quelque sorte—la profondeur même de la compréhension de l'Islam. Il ne fallait rien de moins que de refaire le ta'wîl, la reconduction au sens par delà les gloses souvent puériles des orientalistes. Il fallait enfin avec une connaissance non moins profonde de la pensée occidentale, de la philosophie et de la théologie - et spécialement de la philosophie et de la théosophie germaniques150—ouvrir hardiment les voies d'un comparatisme portant sur le fond des épistémè et des herméneutiques. Il fallait pour aborder une telle tâche et fonder cette discipline si nouvelle pour l'Occident moderne qu'est «l'herméneutique comparée» être à la fois archéologue et chartiste dans les bibliothèques, philosophe, linguiste connaissant parfaitement la pensée philosophique française, allemande, anglaise et même russe, il fallait surtout être non seulement l'orientaliste arabisant et iranisant mais aussi le théologien aussi bien de l'Islam que du Christianisme. Ces conditions sont remplies en la personne d'Henry Corbin. Aussi, son oeuvre appuyée sur un tel volume de savoir atteint maintenant la hauteur et l'ampleur qu'un tel objet mérite. C'est par un esprit d'une semblable ampleur et d'une semblable hauteur que pouvait être compris le message des illustres comparatistes de l'Islam lui même, du Dârâ Shokûh (XVIIème siècle) du «Confluent des deux Océans» (Majma' al-Bahrayn) et surtout du Sohrawardî du Kitâb Hikmat al-Ishrâq—qui fut pour Henry Corbin l'exemple majeur—et du Nâsir-e Khosraw (XIème siècle) du «Livre réunissant les deux Sagesses» (Kitâb-e Jâmi' al-Hikmatayn). 154

Toutefois nous ne voudrions pas terminer cet article sur un éloge, l'oeuvre de Corbin mérite plus que l'éloge: elle est bien vivante et entraînante, elle suscite l'exemple. Souvent aux jeunes philosophes, aux étudiants occidentaux barricadés dans des philosophies désespérées, des épistémè agnostiques, dans le carcan du colonialisme spirituel, je conseille d'étudier l'arabe et le persan. Parce que je sais que dans ces textes «orientaux», moissonnés par mon ami et ses disciples113, un renouveau total de la philosophie et de la Science de l'Homme en Occident est possible grâce à leur référence—et par une ironie du sort—grâce à leur récurrence. Au début de cet article, nous disions ce qu'il y avait de choquant pour un Occidental, de mettre au singulier, «Science de l'Homme» et surtout de rattacher cette anthropologie à une spiritualité théosophique. Espérons que ce modeste article aura convaincu ses lecteurs qu'il n'y a pas, qu'il ne peut y avoir d'anthropologie véritable fondée sur une aliénation de l'homme à un produit quelconque de son activité: objets, machines, livres d'histoire, secrétions internes et électricité cérébrale... La Science de l'Homme ne

peut être qui si elle étudie la spécificité, la singularité, l'unicité de l'homme qui ne peut avoir que l'Unique pour modèle et horizon. Et d'ailleurs l'Occident n'a plus le choix: aucune recette technologique, économique, politique eugénique ne peut plus faire illusion; la Civilisation gueilleuse comme la fameuse tour de Babel est déjà submergée par le déluge de ses gigantesques pollutions et le sauve-qui-peut et le tocsin retentissent un peu partout. Les «Sciences Sociales» renient et aliènent leur objet même, parce qu'elles réduisent l'homme soit aux violences et aux luttes des philosophies de l'histoire, soit aux nivellements des grands nombres d'une sociologies devenue l'idole des démocraties, soit enfin aux multiples «mesures» d'une psychologie et d'une psychologie sociale qui n'ont pour mission que d'enchaîner un peu plus l'homme moderne à la civilisation bureaucratique, mécanisée et productrice des biens matériels qu'il a inventés. Parce que tout ce qui en Occident ne veut rien perdre de sa juvénilité pressent qu'à force suivre la même voie des ennuagements successifs, nous faisons une mortelle fausse-route, et que les meurtres successifs de Dieu et de l'homme ne peuvent entraîner pour une civilisation que son anéantissement radical. Certes, dans le déclin de l'Occident, Spengler l'avait bien vu, ce sont les institutions, fussent-elles celles qui, par essence comme les églises, étaient instituées pour porter une présence spirituelle—qui se corrompent le plus vite. Mais par delà les institutions profanées et profanatrices, à la veille des inéluctables et justicières destructions-comme «en son temps» à la veille de la destruction des villes maudites, Abraham recut visite des trois messagers—subsiste la triple Parole fondamentale qui fait de nous tous, Israélites, Musulmans et Chrétiens les «fils d'Abraham», les «gens du Livre». Et si la Parole s'est perdue dans les errements mortels de la chrétienté, voici que nous découvrons-ô merveille! - qu'elle

s'est conservée, intacte, vivante, chez ceux qui avaient justement mission d'être les compagnons, défenseurs des «Mainteneurs du Livre».

Et je pense que nos jeunes philosophes ont bien de la chance en apprenant une langue naturelle qui n'a pas, elle, renié sa sacralité, de posséder par là, la «clef du Livre de la guérison» (Miftâh Kitâb al-Shifâ')¹⁵⁴, la clef des champs de l'Imaginal créateur, seul lieu spirituel où l'Occident puisse contracter alliance et retrouver la promesse de sa survie.

- 1. Cf. Gilbert Durand, L'Imagination symbolique, P.U.F., 1968.
- 2. Est-il besoin de rappeler les ouvertures que donnent ces dix-huit volumes sur Abû Ya'qûb Sejestânî (vol. 1), Sohrawardî (vol. 2 & 17), Nâsir-e Khosraw (vol. 3), Avicenne (vol. 4 & 5), Mohammad ibn Sorkh de Nishapour (vol. 6), Kermânî (vol. 7), Rûzbehân Baqlî Shîrâzî (vol. 8 & 12), Sejestânî et Shabestarî (vol. 9), Mollâ Sadrâ Shîrâzî (vol. 10), Nasafî (vol. 11), Sayyed Haydar Amolî (vol; 16), Mojrem Mokri (vol; 14)... etc... et encore tout récemment, l'Introduction à l'Anthologie des philosophes iraniens, Tome 1er, textes choisis et présentés par Sayyed Jalâloddîn Ashtiyânî, Téhéran, 1972?
- 3. Cf. Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Gallimard, 1964, Tome 1, p. 334-345 et Avicenne et le récit visionnaire, Tome 1, p. 14 sq. et p. 118 sq.
- 4. Henry Corbin, Avicenne, oc., p. 119.
- 5. Cf. Gilbert Durand, l'Imagination symbolique, chap. 1er: «La victoire des iconoclastes ou l'envers des positivismes».
- 6. Cf. Osmân Yahia, Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî. Damas, 1964. Il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'Ibn 'Arabî repose dans la mosquée de Damas à quelque mètres du tombeau plus récent de Shaykh Abd el Kader que l'Occident ne connut que comme chef «rebelle» à l'occidentale colonisation,

- mais dont nos orientalistes ignorent la personnalité mystique importante.
- 7. Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, p. 345.
- 8. Cf. Seyyed Hossein Nasr, The encounter of man and nature, G. Allen, London, 1968. Par contre, il nous semble que W.C. Smith, dans son Islam dans le monde moderne (trad. A. Guimbretière, Payot, 1962) fausse complètement la perspective comparatiste entre l'Islam et le christianisme, en ne choisissant pour point de comparaison que le christianisme apostolique pré-médiéval. L'on pourrait rétorquer à cet histoien que le christianisme ne prend existence sociologique et historique qu'avec Constantin, puis avec Clovis, Charlemagne et la «chrétienté» médiévale.
- 9. Cf. Frithjof Schuon, Comprendre l'Islam, Gallimard, 1961, p. 65; Seyyed Hossein Nasr, Ideals and Realities of Islam, G. Allen, London, 1968.
- 10. Cf. Frithjof Schuon, Sentiers de gnose, La Colombe, et Comprendre l'Islam, p. 25; René Guénon, Aperçus sur l'ésotérisme chrétien, Ed. traditionelles, 1964.
- 11. Cf. Frithjof Schuon, Comprendre l'Islam, p. 24; il a bien montré cette différence entre la morosité chrétienne et la joie islamique.
- 12. Cf. Frithjof Schuon, oc., p. 26.
- 13. Il est à noter que l'ouvrage de l'abbé M. J. Moigno, «Les splendeurs de la foi» (1878), écho tardif du «Génie du Christianisme», fut chaudement loué par deux grands papes du XIXème siècle, Pie IX et Léon XIII.
- 14. Cf. Jourdain Bishop. Les théologiens de la mort de Dieu, Cerf, 1967 et l'édifiante bibliographie qu'il donne sur les théologiens «de la mort de Dieu».
- 15. Cf. Henry Corbin, L'Imagination créatrice dans le Soufisme D'Ibn Arabî, Flammarion, 1958, p. 68. Encore une fois, nous signalons l'incompréhension totale de W. C. Smith (oc., chap. ler, «L'Islam et l'histoire»). S'il souligne bien le «paradoxe» chrétien, pour qui «l'histoire est et n'est pas fondamentale» paradoxe que nous considérons plutôt comme une embaras! par contre, lorsqu'il classe l'Islam comme une tentative pour «racheter l'histoire» ayant «beaucoup de points communs avec la marxisme» (oc. p 41) l'on reste stupéfait. Rien n'autorise, même dans sa forme la plus légalitaire, à réduire l'Islam aux avatars des civilisations islamiques. Il semble que W. C. Smith, comme

beaucoup d'orientalistes, n'ait pas su se mettre dans la perspective d'une Weltanschauung «orientale», celle qui, nous le verrons, ne reconnaît jamais la réduction du temps humain au fil unidimensionel de nos historiens occidentaux.

- 16. Cf. Shryock, Histoire de la médecine moderne, trad. Tarr, Colin 1956; J. Bernard, Etat de la médecine, Corréa, 1960.
- 17. Cf. Auguste Comte, Système de Politique positive, III, ch. VII.
- 18. Cf. Aurel David, La cybernétique et l'humain, Gallimard, 1965.
- 19. Leon Brunschwicg, De Progrès de la Conscience, Paris, PUF, 1938.
- 19*. Edition de la Bibliothèque Iranienne, A. Maisonneuve, 1972. Tome I. «Introduction» par Henry Corbin.
- 20. Préface à la traduction française du Coran par Kasimirski, Gallimard, 1964. Dans sa conception si pleine de multiples contradictions, W.C. Smith (oc. p. 46)—qui par ailleurs, ne fait jamais la nuance entre histoire profane, histoire sainte, temps intériorisé... etc—trouve toutefois une vérité lorsqu'il dit que pour le judaïsme (mais pourquoi pas pour le christianisme ou cette evhémérisation et cette révélation progressive de la Parole de Dieu est encore plus sensibles!) «la pensée hébraïque classique s'instruisit auprès de l'histoire et... fit passer dans ses Saintes Ecritures ce qu'elle avait appris. La pensee islamique s'instruisit auprès des Saintes Ecritures et fit passer dans l'histoire ce qu'elle avait appris... Idéalement, l'histoire doit être pour l'Islam subordonnée à la Révélation (c'est nous qui soulignons!)»
- 21. Cité par H. Corbin, Histoire de la philosophie islamique, oc., p. 22.
- 22. Sur le «regard» de l'homme et le regard divin, cf. H. Corbin, «Face de Dieu et face de l'homme» in *Eranos Jahrbuch*, XXXVI, Zurich, 1968.
- 23. Cf. notre article, «Taches de l'esprit et impératifs de l'être» in Eranos Jahrbuch, XXXIV, 1965.
- 24. Cf. Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, oc., p. 15-16.
- 25. Commentaires de la Roseraie des mystères, éd. et traduction H. Corbin, Bibliothèque iranienne.
- 26. Ibn Khaldûn, Discours sur l'histoire universelle, 3 vol., Beyrouth, 1967.
- 27. Ibn Khaldûn, oc., III, p. 1333.
- 28. Oc. I, p. 3, 4.

- 29. Anthologie des philosophes iraniens, p. 17, 18.
- 30. Cf. H. Corbin, La physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien, p. 240.
- 31. Oc., p. 240.
- 31*. Cf. H. Corbin. Histoire, oc., p. 65, 66, 67.
- 32. Ibn Khaldûn, oc., I, p. 3.
- 33. Cf. H. Corbin, spécialement Histoire de la philosophie islamique, p. 24, 27.
- 34. H. Corbin, oc., p. 20, 21.
- 35. H. Corbin, oc., p. 94.
- 36. Cf. G. Vahanian, La mort de Dieu, Buchet-Chastel, 1960.
- 37. Cf. S. Doubrowski, Pourquoi la nouvelle critique; cf. déja la tentative d'Unamuno, «La vie de Don Quichotte et de Sancho Pança».
- 38. Cf. Jean Tulard, Le mythe de Napoléon, A. Colin, 1971.
- 39. Cf. Gilbert Durand: «Le voyage et la chambre dans l'oeuvre de Xavier de Maistre, contribution à la mythocritique», in Romantisme nº 4, Flammarion, 1972.
- 40. Cf. René Guénon, Le règne de la quantité et le signe des temps, Véga, 1950.
- 41. Cf. oc., préface de Vincent Monteil, p. XXVIII, et surtout Maxime Rodinson, Islam et capitalisme, Paris, 1966.
- 42. Cf. G. Von Grünebaum, «As Sakki on Milieu and Thought» in Jour. Am. Orient Soc., LXV, 1945.

 Cf. F. Rosenthal Ibn Khaldûn, The Mugaddimah an introduction

to history, London, 1958.

- 43. Cf Pierre Arnaud, Le nouveau Dieu, introduction à la politique positive, Vrin. 1973.
- 44. Cf. Joseph de Maistre, Du Pape, Droz, 1966.
- 45. Ibn Khaldûn, oc., I, p. 303-469 & II, p. 481-678.
- 46. Cf. oc., p. 460 sq.
- 47. Introduction à la nouvelle édition du traité *Du Pape*, oc., par J. Lovie et J. Chetail.
- 46. Cf. Henry Corbin, Histoire, p. 44-45, 69-70, 80 sq.
- 49. Le Coran distingue (XLVII, 50-51) ceux à qui Dieu parle «par une communication de derrière le voile», et ceux «à qui il envoie un ange». Cf. Henry Corbin, oc., p. 85; cf., la même distinction reprise par Ibn Khaldûn lui-même, oc., I, p. 195-196.
- 50. Cf. W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883, traduit en française seulement en 1942, P.U.F.; cf. l'oeuvre de

- H. Rickert, Kulturwissenschaft, 1899
- 51. Sur Mollâ Sadrâ cf. H. Corbin, p. 48-97 in Sayyed Jalâloddin Ashtiyânî, Anthologie, oc.; Cf. H. Corbin, Introduction et traduction du Livre des Pénétrations métaphysiques, p. 1270; Cf. H. Corbin, Livre des Pénétrations, oc., p. 76 s; p. 78.
- 52. Cf. H. Corbin, Histoire, oc., p. 24.
- 53. Cf. Mikel Dufrenne, «Existentialisme et Sociologie», Cahiers internationaux de Sociologie, 1, 1946.
- 54. Cf. sur la notion de «type idéal» la sociologie compréhensive de Max Weber (Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen, 1921). Le rapprochement avec la pensée occidentale est encore plus sensible lorsqu'au lieu de la sociologie de Max Weber, l'on fait appel aux exégètes spirituels tels que Jacob Boehme, J. G. Gichtel, Valentin Weigel ou Swedenborg. Cf. Henry Corbin, l'Imagination créatrice, oc., p. 73.
- 55. Cf. Ibn 'Arabî, La Sagesse des prophètes, trad. Titus Burckhardt, Albin Michel, 1955, p. 8.; Cf. Henry Corbin, L'Imagination créatrice dans le sousisme d'Ibn Arabî, oc.
- 56. Henry Corbin, Histoire, oc., p. 19.
- 57. Henry Corbin, Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien, oc., p. 240.
- 58. Cf H. Corbin, oc., p. 186-218. Cf H. Corbin, «L'intériosisation du sens en herméneutique soufie iranienne» in *Eranos Jahrbuch*, 1958, p. 57-187.
- 59. C'est la critique du début du siècle, de Durkheim en particulier (Année sociologique, t. VI, 319-321) dirigée contre la naissante psychologie sociale de Mac Dougall. Cf. G. Davy, «La psychologie sociale de Mac Dougall» in Sociologues d'Hier et d'aujour-dhui, Alcan, 1931. Depuis, la psychologie sociale a trouvé sa place en Occident.
- 60. Cf. H. Corbin, Histoire, oc., p. 222, sq
- 61. Cf. H. Corbin, oc., p. 230.
- 62. Ibn Khaldûn, oc., I, p. 194, sq.
- 63. Oc., I, p. 69. L'on trouverait encore dans la sociologie allemande chez Th. Litt,oc., cette notion de «cercle fermé» (geschlossener Kreis) qui fonde la structure sociale la plus élémentaire; Cf. Ibn Khaldûn, oc., p. 78-79, nombreux exemples de ce «cercle» où le monarque se fonde sur l'État et le pouvoir matériel, mais où pouvoir et cet État ne sont fondés que sur la légitimité.

- la «justice» des monarques.
- 64. Cf. Ibn Khaldûn, oc., p. 88-89.
- 65. Cf. Henry Corbin, Terre céleste et corps de résurrection, Buchet Chastel.
- 66. Cf, également H. Corbin, En Islam iranien, Gallimard, 1972. I, p. 81 sq.
- 67. Cf. H. Corbin, oc., p. 122 sq.
- 68. Cf. H. Corbin, oc., I, p. 168 sq.
- 69. Cf. H. Corbin, oc., I, p. 189 et Terre céleste, oc., spécialement chap. II §2, 3, 4.
- 70. Cf. traduction extraite de ce chapitre in Corbin, Terre céleste, oc., p. 213; Cf. la réflexion de Corbin si pleine de perspectives sur le «palmier» adamique et le «palmier» marial du Coran et de la tradition évangélique apocryphe.
- 71. *Cf. ibidem*, textes de Sarkâr Aghâ, et Lâhîjî, p. 250 sq. et 363 sq.; *Cf.* H. Corbin, *oc.*, p. 385 et p. 399, notes 15 et 16.
- 72. Cf. texte du «Commentaire de la Roseraie des Mystères» traduit et cité par H. Corbin, oc., p. 251-255.
- 73. Cf. Ibn Khaldûn, oc., p. 362.
- 74. Oc., I, p. 310 sq. Dans les très intéressants chapitres des Muqaddima, l'auteur montre qu'il y a une usure des sociétés — donc des monarchies — par abandon des principes fondateurs: lorsque la monarchie se sécularise, elle perd pour ainsi dire, sa légitimité.
- 75. Oc., I, p. 370.
- 76. Oc., I, p. 372; cf. les passages intéressants où Ibn Khaldûn oppose la notion de l'Imâm, aux philosophes politiques aussi bien qu'aux Khârijites et aux Motazilites.
- 77. Cf. Henry Corbin, En Islam Iranien, oc., I, p. 240.

 Cf. également ibidem, III, p. 303, la distinction chez Semnânî entre Khilâfat (sucession temporelle au gouvernement extérieur de la communauté), walâyat (investiture de l'Imâm comme «Ami de Dieu») et wasîyat (qualité d'héritier spirituel), trois qualités qui ne furent réunies que par le ler Imâm, 'Alî ibn Abî Tâlib.
- 78. Cf. Ibn Khaldûn, oc., I, p. 385.
- 79. Oc., I, p. 398 sq.
- 80. Oc., I, p. 411.
- 81. L'on comprend mieux alors pourquoi Henry Corbin, en sa

- révolutionnaire Histoire de la Philosophie islamique, met au principe de toute spiritualité musulmane le Shî'isme sous ses différentes formes: duodécimain, septimanien, alamuti.
- 82. In *Tanzîh al-Awliyâ*, Kerman, 1948, long passage traduit par H. Corbin in *Terre céleste*, oc., p. 363-401.
- 83. *Oc.*, p. 394.
- 84. Cf. Henry Corbin, En Islam., oc., I, p. 248.
- 85. Cf. H. Corbin, En Islam, oc., IV, livre VII, chapitre III.
- 86. Cf. H. Corbin, En Islam, oc., les chapitres capitaux (II, 3, 4, IV, 3) où Corbin rapproche le huitième climat du climat où s'épiphanise notre graal occidental. C'est là où l'on voit que dans cette méthodologie orientale celle d'H. Corbin la congruence archétypique l'emporte sur les incertaines filiations historiennes; peu nous importe le savoir, si oui ou non il y a eu filiation entre Islam et Graal (cf. le livre de P. Ponsoye: l'Islam et le Graal), ce que nous pouvons dire à coup sûr, c'est que les deux structures se recoupent intégralement.
- 87. Cf. Sayyed J. Ashtiyânî, oc. p. 31 sq.
- 88. Oc., p. 33 & 39.
- 89. Le mot est de Corbin in *Terre céleste*, oc., ch. I, 4. «Géosophie et Anges féminins de la terre».
- 90. Cf. René Guénon, Le règne de la quantité et le signe des temps, oc.
- 91. Cf. F. Tönnies, Communauté et société (1887) trad. française 1944, P.U.F., et J. Leif, La sociologie de Tönnies, P.U.F., 1946. Cf. Ibn Khaldûn, oc., I, p. 256 & 302 sq.; cf. Th. Litt, Individuum und Gemeinschaft, 1913, Leipzig.
- 92. Cf. O. Spann, Gessellschaftlehre, Leipzig, 1930; et Der wahre Staat, Leipzig, 1921; cf. Th. Geiger, Die Gestalten der Gesellung, Karlsruhe, 1928.
- 93. Sur ce problème cf. l'excellent livre de J. Saunier, La synarchie ou le vieux rêve d'une nouvelle société, Grasset, 1971. Cf également R. Guénon, Le Roi du Monde, Ed. Tradit.
- 94. Cf. Ibn Khaldûn, oc., I., p. 78.
- 95. Cf. A. Weber, Ideen zur Staats und Kultursoziologie, 1927.
- 96. Cf. H. Corbin, Terre Céleste, oc., textes de Shaykh Moh. Karîm Khân Kermânî.
- 97. Cf. notre article, «Figure traditionnelle de l'Homme et défiguguration philosophique de l'homme en Occident», in Eranos

- Jahrbuch, XXXVIII, 196, sq. Cf. Seyyed Hossein Nasr, «Between the Rim and the Axis» in Main Currents in Modern Thought, January-February, 1974, vol 30, No. 1.
- Sans reprendre à notre compte les thèses d'Emile Boutroux (Etudes d'histoire de la philosophie allemande, Vrin, 1926) disons cependant qu'en Occident la pensée allemande, et spécialement la philosophie sociale et la sociologie allemande sont celles qui ont été le moins atteintes par la dissection analytique. D'où l'accusation de «totalitarisme» que lui portent volontiers les Français. Nous avons déjà cité Th. Geiger, mais c'est surtout Th. Litt (Individuum und Gemeinschaft, Leipzig, 1919) qui peut nous donner des concepts se rapprochant de ce que nous examinons ici: la Gezweiung (gémination, réciprocité des perspectives) ou la Verschränkung (croisement du social et de l'individuel) sont méthodologiquement bien proches de la progressio harmonica ou du «trajet anthropologique.»
- 99. Cf. H. Corbin, Terre Céleste, oc., p. 15 et p. 99 sq. L'auteur avait à peu près à la même époque que nous (1958-60) l'intuition que les sciences de l'esprit—ou de l'homme—étaient régies par la règle d'homologie bien plutôt que par celles du déterminisme «dès lors ce à quoi il faut s'attacher, ce sont les structures et les homologies de structure, ce qu'il faut dégager c'est leur isomorphisme». Cf. Durand, Les structures anthropologiques de l'Imaginaire, oc.
- 100. Nous retrouvons par là le schéma anthropologique, que Corbin, cite et systématise dans Terre Céleste, p. 309, emprunté à Shaykh Ahmad Ahsâ'î ou la progressio harmonica monte du plan du corps matériel (Jasad A) au corps spirituel (Jasad B) mais ne s'arrête pas là, elle franchit le Corps astral (Jism A) Hurqâlyâ—pour aboutir enfin au (Jism B) corps archétype impérissable.
- 101. Cf. notre critique de cette situation épistémologique de l'Imaginaire en Occident, in Structures Anthropologiques de l'Imaginaire, oc., Cf. H. Corbin, «Mundus Imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal», in Cah. Intern. de symbolisme, n° 6, 1964.
- 102. Cf. Toufy Fahd, «Les songes et leur interprétation selon l'Islam» in Les songes et leur interprétation, collectif, «Sources orientales», Seuil, 1959; cf. L. Massignon, «Thèmes archétypiques et onirocritique musulmane» in Eranos Jahrbuch, XII, Zurich.

- 1945; cf. G. Durand, «L'exploration de l'Imaginaire», in Circé, n° 1, 1969.
- 103. Cf. H. Corbin, Histoire, oc., p. 281.
- 104. Cf. Toufy Fahd, oc., p. 141.
- 105. Cf. Ibn Khaldûn, oc., III, 17, p. 1033.
- 106. Cf. le beau livre d'A. Béguin, L'âme romantique et le rêve, Corti, rééd. 1967; cf. le classique G. H. von Schubert, Symbolik der Traüme, Berlin, 1812.
- 107. Cf. notre article déjà cité, in Circé, nº 1, p. 28-29 sq.; cf. C. G. Jung, Ma vie, trad. R. Cahen, Paris, Gallimard. 1966 et l'Homme et ses Symboles, Laffont, 1964.
- 107*. Cf. Article d'H. Corbin, «Le Songe visionnaire en spiritualité islamique» in R. Caillois et C. E. Grunebaum, Le Rêve et les Sociétés humaines, Paris, 1967.
 - Cf. également H. Corbin, Aviçenne et le récit visionnaire, oc., et in En Islam iranien, oc., III, livre IV, ch. 1, «Haydar Amolî, théologien shî ite du soufisme»; cf. mon article in Esprit, 1959: «Prélude à l'anthropologie.»
- 108. Cf. G. Durand, Les Structures anthropologique de l'Imaginaire, Introduction à l'archétypologie, lère édit P.U.F., 1960, H. Corbin, L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî, Flammarion, 1958.
- 109. Cf. H. Corbin, Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihaboddin Yahya Sohrawardî, A. Maisonneuve, 1952, vol. 1, vol. II édité par S.H. Nasr, 1970. Cf. également H. Corbin, En Islam iranien, oc., II, «Sohrawardî et les platoniciens de Perse».
- 110. Sur l'école Shaykhie cf. H. Corbin, Terre Céleste, oc., et En Islam iranien, oc., IV, livre VI, «L'Ecole Shaykhie».
- 111. Cf. H. Corbin, Hist., oc., p. 84.
- 112. Cf. H. Corbin, «Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal», in Cah. inter. de symbolisme, n° 6, 1964; H. Corbin, Histoire, oc., p. 86. Une distinction semblable a déjà été le fait de nos romantiques, de Novalis et de Coleridge, et. plus haut dans le temps ce fut celle de Jacob Boehme et d'alchimistes comme Paracelse, cf. A. Koyré, Mystiques, Spirituels du XVIème siècle allemand, Paris, 1955 et La Philosophie de Jacob Boehme, Paris, 1929. réédition, 1972. Cités par H. Corbin. Imagination Créatrice, oc., p. 133 sq.
- 113. Cf. H. Corbin. L'imagination créatrice, oc., p. 133-136.

- 114. Ibn 'Arabí, Fosus, oc., cité par H. Corbin, L'imagination créatrice, p. 142.
- 115. Cf. H. Corbin, En Islam, III, ch. V, p. 65 sq.
- 116. Cf. les notions qui s'y rattachent: Shâhid et Mashhûd, témoin et témoignage, cf. H. Corbin, oc., III, p. 78 sq.; cf. le «thème du miroir» in H. Corbin, oc., IV, «Index», p. 520.
- 117. L'expression est de Rûzbehân, cf. H. Corbin., oc., III, p. 75. Remarquons que c'est une position radicalement inverse des «Postulats» du kantisme.
- 118. Jasmin des Fidèles d'amour, cf. traduction H. Corbin, oc., 14, p. 117; cf. H. Corbin, En Islam, III, oc., p. 73.
- 119. Cf. Kitâb al-Ighâna commenté par H. Corbin, oc., III, p. 30 sq.
- 120. Arwâh-e qodsî, cf. H. Corbin, III, oc., p. 81.
- 121. Sur le miroir cf. H. Corbin, oc., III, p. 80 sq.
- 122. Cf. H. Corbin, oc., III, p. 83-146.
- 123. Cf. H. Corbin, texte de Ibn 'Arabî in Terre Céleste, oc., p. 213.
- 124. Ibn 'Arabî, Fosus. oc., cité par H. Corbin, oc., p. 145.
- 125. Cf. Introduction analytique d'H. Corbin, in S. J. Ashtiyâni, oc. p. 58. Cf. également H. Corbin, En Islam.
- 126. Introduction, oc., p. 58.
- 127. Oc., p. 61.
- 128. Cf. oc., p. 88 sq. où H. Corbin compare les thèses de Sadrâ, d'Avicenne, Ibn 'Arabî et Sohrawardî.
- 129. Cf. H. Corbin. En Islam, oc., III. Cf. également L'imagination créatrice, oc., p. 164.
- 130. Cf. H. Corbin, Imagination, p. 171.
- 131. Cf. H. Corbin, Introduction à l'Anthologie, oc., p. 61. Allusion à la perception imaginale de la somme des angles du triangle.
- 132. Cf. H. Corbin, L'homme de lumière dans le soufisme iranien, éd. Présence., 1971. La première édition, dans le volume collectif, Ombre et Lumière, Desclé de Brouwer, 1961, portait le titre plus explicite: «Physiologie de l'homme de Lumière dans le Soufisme iranien.»
- 133. Cf. H. Corbin, oc., p. 179 sq. Cf. égalment En Islam Iranien, oc., III, chap. IV.
- 134. Cf. H. Corbin, Imagination, oc., p. 165.
- 135. Cf. H. Corbin, L'Homme de Lumière, oc., p. 183.
- 136. H. Corbin, oc., p. 184.

- 137. Cf. le jeu de mot sur *Peryklitos* (le paraclet), H. Corbin, oc., p. 184.
- 138. Oc., p. 185. Cf. En Islam, oc., III, p. 312, sur la constitution du «corps subtil» (Jism moktasab) par le concours de toutes les latifa.
- 139. Cf. L. Dumont, Homo hierarchicus, Gallimard.
- 140. Cf. H. Corbin, Imagination, p. 149, p. 135, «De la création comme théophanie.»
- 141. Cf. S. Pétrement, Le Dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens, P.U.F., 1949.
- 142. Cf. H. Corbin, oc., p. 138.
- 143. Cf. H. Corbin, Histoire, oc., p. 99-100.
- 144. Cf. Supra.
- 145. Cf. S.J. Ashtiyânî, oc.
- 146. Cf. H. Corbin, En Islam, III, 66, la longue étude consacrée aux «fidèles d'amour», dans laquelle l'auteur montre bien que cette «absolution» radicale ne peut être que celle d'une Subjectivité Absolue. Il y a une transmutation du tawhid, et l'Absolu en tant qu'étranger ne prend sa dimension d'Absoluité que lorsque je me fais étranger avec lui.
- 147. Cf. H. Corbin, Imagination, oc., p. 138.
- 148. Cf. H. Corbin, oc., III, 70 sq; H. Corbin, Imagination, oc., p. 138. Ceci ne consiste surtout pas en un panthéisme, c'en est exactement le contraire: «dont est crée toute chose» signifie qui donne l'Etre à toute chose, qui ordonne la chose à être.
- 149. Cf. Michel Foucault, Les Mots et les Choses, Gallimard, 1966.
- 150. N'oublions pas qu'H. Corbin fut le premier traducteur de Martin Heidegger, Qu'est-ce-que la métaphysique? suivis d'extraits de «l'Etre et le Temps,» Paris, 1938.
- 151. Cf. Dr. Daryush Shayegan, Les relations de l'Indouisme et du Soufisme d'après le «Majma Al Bahrayn» de Dârâ Shokûh, Thèse, E.P.H.E., 1965; cf. également M. Arkoun, Miskawayh philosophe et historien, Vrin 1970; sur cette lancée comparatiste cf. également S. Hossein Nasr «Conditions for meaningful comparative philosophy» in Philosophy East and West, vol. 22, n° 1., Janvier, 1972; et T. Izutzu, A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoïsm: Ibn Arabî and Lao-Tsu, Chuang-Tzu, 2 vol., Tokyo, 1966-1967.
- 152. Cf. texte et traduction établis par H. Corbin, vol. 3. et 3a de la Bibliothèque Iranienne, A. Maisonneuve, 1953.

- 153 Cf. Dr. Daryush Shayegan déjà cité, et Dr. Osman Yahya chargé actuellement de l'édition integrale d'Ibn Arabi.
- 154 Titre d'un commentaire d'Avicenne par S. Ahmad' Alawi. Cf. H. Corbin, En Islam Iranien. 11.