



## Religion des *foqahâ* et religion des *'orafâ* selon Henry Corbin (m. 1978)

Texte extrait d'*En Islam iranien*, d'Henry Corbin, que Dieu lui fasse miséricorde, vol. I, pp. 79-85, chapitre « Les paradoxes affrontés par l'ismaélisme et par le shî'isme duodécimain »

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ



Tombe d'Henry Corbin où il repose avec son épouse Stella Leenhardt-Corbin au cimetière de Montmorency dans le Val-d'Oise (95), il y est inscrit :

« ...Un monde où l'Amour devrait précéder toute connaissance; où le sens de la mort ne serait que nostalgie de la Résurrection. »

Que Dieu leur fasse Miséricorde ainsi qu'à tous nos morts... al-Fâtiha.

\*

Henry Corbin (m. 1978) – que Dieu lui fasse miséricorde –, écrit dans *En Islam iranien*, vol. I, pp. 79-85, chapitre « Les paradoxes affrontés par l'ismaélisme et par le shî'isme duodécimain » :

« (...) Il importe encore de dire plus, pour dissiper l'équivoque créée en Occident par l'emploi d'une terminologie parlant du « légitimisme shî'ite » ou du shî'isme comme de la cause des « légitimistes » en Islâm. Non pas, la cause des Imâms ne représente nullement un légitimisme dynastique en simple compétition avec quelque dynastie rivale de ce monde, pas plus, avons-nous dit déjà, que la dynastie du Graal n'est en rivalité avec une dynastie de ce monde ou avec la succession du Siègne apostolique. Il est dérisoire de ramener la question à ces termes de rivalité. Il n'y a de rivalité possible qu'entre deux mondes différents ; le monde du *malakût* domine de trop haut le monde de

nos compétitions, pour avoir à rivaliser avec lui.

Sur ce point, il nous est précieux de recueillir le témoignage, entre autres, d'un éminent théosophe de l'époque safavide, Qazî Sa'îd Qommî (ob. 1103/1691), dans son commentaire monumental d'une œuvre de l'un des plus anciens docteurs shi'îtes, Shaykh Sadûq Ibn Bâbuyeh. « C'est une chose bien établie par la Tradition, écrit-il, que l'Envoyé de Dieu, après qu'il lui eut été donné de choisir entre la condition de serviteur et la condition royale, choisit d'être un serviteur prophète (*'abd nabî*), non pas d'être un roi prophète (*malik nabî*). Il ne saurait donc y avoir pour lui succéder quelque royauté exotérique (*saltanat zâhira*, c'est-à-dire temporelle), ni de souveraineté du genre de celle qu'exercent les puissants de ce monde (*imârat al-jabâbira*). Puisque cette royauté-là ne lui appartenait pas à lui-même, comment aurait-elle été le lot de quiconque lui succéda ? De toute nécessité donc, si le prophète a un successeur, il faut que cette succession consiste dans la succession religieuse (*khilâfat dînîya*), garantissant aux fidèles les meilleurs conditions du viatique et du Retour, et que cette royauté spirituelle (*salatanat ma'nawîya*) échoie à celui qui est d'une dévotion constante, celui dont on peut lire qu'il est l'âme même du Prophète, comme le Prophète l'a déclaré à l'égard de 'Alî, d'al-Hasan et d'al-Hosayn [1]. » Cette déclaration est parfaitement explicite; elle exprime au mieux la conception strictement religieuse de l'Islam spirituel chez les commentateurs shi'îtes, ceux près desquels nous avons à nous informer.

Ces traits essentiels de l'imâmât comme « royauté spirituelle » et comme essentiellement « invisible » dans l'état présent du monde, ne font que découler de la notion de *walâyat*, laquelle réapparaît nécessairement comme un leitmotiv tout au long des présentes pages. Précisons-en dès maintenant une autre implication, celle-ci nous préparant à entendre l'un de nos deux paradoxes. Couramment, dans les textes, le mot *mahabbat* (amour) forme doublet avec le mot *walâyat*, ou bien se substitue à lui, pour désigner la dilection, l'amour, dont la personne des saints Imâms est l'objet de la part de leurs fidèles. Plus précisément dit encore : l'acquiescement à cette *walâyat* est aussi inséparable de la reconnaissance de la mission du Prophète (*nobowwat*), que l'acquiescement à celle-ci est inséparable du *tawhîd*, de l'Attestation de l'Unique. L'Attestation, la *shahâdat*, est en fait une triple Attestation, sans l'intégralité de laquelle un moslim (quelqu'un qui professe l'islam) n'est pas un vrai fidèle (un *mu'min*) [2]. Or, dans la pratique de la *walâyat* à l'égard de la « Famille sainte », l'Islam shi'îte se montre comme une religion d'amour, très différente de cet esprit légalitaire qui passe pour être en général celui de l'Islam, et auquel correspond sans doute l'attitude générale de l'Islam sunnite. Mais nos docteurs shi'îtes, s'appuyant sur leurs *hadîth* les plus explicites, enseignent que sans cette intention et service d'amour que connote le terme de *walâyat*, aucune bonne œuvre produite par les hommes ne saurait rencontrer l'agrément divin. Sous cet aspect, le shi'ïsme que l'on a présenté si souvent comme antithèse du soufisme, devance en réalité le soufisme sur la voie qui le caractérise. Mais du même coup une grave question se pose : s'il est exact que maints fervents shi'îtes aient marqué des réticences à l'égard du soufisme, qu'en est-il des rapports du shi'ïsme et du soufisme aux origines ?

Une des questions les plus graves qu'ait affronté le soufisme (cf. infra livre III, le cas de Rûzbehân)

fut de savoir si, oui ou non, l'amour (le sentiment et le mot) peut intervenir dans les rapports entre l'homme et son Dieu. Il y eut sur ce point des réponses très différentes. Mais marquons ceci : si le shî'isme maintient par sa théologie apophatique, la transcendance absolue du *tawhîd* [3], c'est grâce précisément à son imâmologie qu'il préserve le *tawhîd* du double piège de l'idolâtrie métaphysique, à savoir de l'agnosticisme et de l'anthropomorphisme naïf. Il évite ce double piège, en reconnaissant dans la personne théophanique prééternelle des Imâms, le support des Noms et Attributs divins. En contemplant dans la réalité théophanique de l'Imâm la « Face » divine révélée (ce thème de la « Face » déjà indiqué ci-dessus, chap. 1, 3, et sur lequel on reviendra encore), le shî'isme dès l'origine, avant même que le soufisme ait affronté le problème, découvrait à la créature humaine le sens de l'amour qui intervient entre elle et son Dieu.

C'est tout cela qu'il y a dans la *walâyat* comme « ésotérique du message prophétique », dans l'idée de l'Imâm comme guide conduisant au monde intérieur (*bâtin*). Et lorsque nous disons monde intérieur, il ne s'agit pas du contraste que nous avons l'habitude de marquer par l'emploi des mots « objectif » et « subjectif ». Peut-être est-il difficile de le faire comprendre de nos jours où un certain agnosticisme qui se veut encore chrétien n'affecte que du mépris pour ce qu'il qualifie de « religiosité intérieure et subjective » parce que leur « engagement » dans les affaires de ce monde n'a pas laissé à ces pieux agnostiques le temps de comprendre de quoi il s'agissait. En revanche, pour tous nos ésotéristes, le monde intérieur désigne la réalité spirituelle d'univers suprasensibles qui, en tant que réalité spirituelle, est celle qui cerne et enveloppe la réalité du monde extérieur. Un penseur shî'ite comme Qâzî Sa'îd Qommî insiste particulièrement sur ce paradoxe : dans les cercles d'univers spirituels, à la différence de ce qu'il en est dans les cercles matériels, c'est le centre qui « entoure » la périphérie. « Sortir » de ce que nous appelons communément le monde extérieur est une expérience non pas « subjective », mais aussi « objective » que possible, même s'il est difficile d'en transmettre l'évidence à un esprit qui se veut « moderne ».

Cela dit, le shî'isme, au cours de son histoire, ne fut point toujours laissé à même d'affirmer purement et simplement ce qui fait son essence, telle que l'on vient de l'indiquer allusivement. Nous disions plus haut qu'il avait eu, de son côté, à affronter une épreuve et un paradoxe analogues à ce qu'affronta l'Ismaélisme, lors de la période fâtimide. Nonobstant l'analogie, les quelques traits déjà révélés et sur lesquels on insistera plus loin, nous avertissent que cette épreuve devait revêtir un caractère différent, ne serait-ce qu'en raison du concept de l'Imâm et de l'imâmât, lequel est dominé, dans le shî'isme duodécimain, par la figure du XXI<sup>e</sup> Imâm et par l'idée de son occultation (*ghaybat*) nécessaire. Mais il reste qu'après avoir été contraint, pendant une longue période, à une clandestinité plus ou moins rigoureuse, le shî'isme put enfin, sous la souveraineté iranienne une fois restaurée par les Safavides, vivre au grand jour. En pareilles circonstances la tentation de s'installer en ce monde est grande, et mieux on s'installe dans ce monde, moins l'on est porté à mettre l'accent sur les questions qui elles, retiennent toute l'attention des théosophes mystiques. Peut-être est-ce principalement là qu'il faut chercher la raison de l'envahissement paradoxal du shî'isme par le fiqh, la science juridique, au détriment de tout ce qui est *irfân* et *hikmat ilâhîya*, gnose et théosophie mystique, enseignée par les Imâms eux-mêmes; cela, bien que jusqu'à nos jours la tradition des

*hokama'* et des *'orafâ* n'ait jamais été interrompue et représente quelque chose d'unique en Islam. On reviendra plus loin sur cet aspect essentiel du « combat spirituel du shî'isme ».

D'où il semblerait, à première vue, que la situation soit assez simple. Il y aura d'un côté les spirituels qui, fidèles à l'essence du shî'isme, professent l'intégralité de l'Islam, à savoir son exotérique et son ésotérique; d'une manière générale, tous ceux que l'on désigne comme les *'orafâ*, les *hokamâ*, les mystiques et les philosophes-théosophes (nous verrons, infra, livre II, comment déjà Sohrawardî établissait entre eux une hiérarchie de degrés). Et puis, d'un autre côté, il y aurait ceux qui, pour une raison ou une autre, redoutant tout ce qui passe à leurs yeux pour être de la « philosophie », s'en tiennent au fiqh, au droit canonique comme si telle était la science islamique par excellence, pour ne pas dire exclusive. Ce sont les *foqahâ*, les docteurs de la Loi, ceux en qui leurs coreligionnaires ont plus d'une fois dénoncé le paradoxe de docteurs shî'ites laissant tomber la partie essentielle de l'enseignement de leurs Imâms.

En fait la situation est plus complexe encore que ne le laisserait apparaître cette dichotomie. Et cette complexité tient dans une grande mesure à l'ambiguïté des rapports originels entre shî'isme et soufisme, dont nous suggérons l'une des raisons il y a quelques lignes. En Islam sunnite la situation est simple : le soufisme et les soufis ont au cours des siècles attesté et représenté, face aux docteurs de la Loi, l'audace de la religion intérieure et les paradoxes de la religion d'amour. En Islam shî'ite ce n'est pas du tout aussi simple, parce que dès l'origine, la notion de *walâyat* domine l'ensemble de la doctrine shî'ite. Par le fait même, la doctrine comporte tous les éléments de la religion d'amour s'adressant à la Figure théophanique, à la Face révélée du Dieu transcendant et inconnaissable en soi, à la Personne qui « répond pour » ce Dieu inaccessible. Comme pôle d'orientation des univers métaphysiques qu'elle lui révèle; comme pôle mystique, l'Imâm invisible groupe autour de lui l'ensemble d'une hiérarchie spirituelle enveloppée aux yeux de ce monde dans le même incognito. Tous ces éléments se retrouvent certes dans le soufisme et dans la métaphysique du soufisme au point de donner l'impression, quand il s'agit du soufisme sunnite, d'un shî'isme qui n'ose plus dire son nom. Mais pour autant, précisément, le shî'ite, à condition de vivre l'intégralité de son shî'isme n'a pas besoin du soufisme comme tel, car son shî'isme est déjà la « *tariqat* » (voie mystique) comme nous l'indiquions ci-dessus (chap. I, 3, pp. 18 ss.). Autrement dit : la notion du soufisme (*tasawwof*) ne recouvre pas à elle seule la totalité de la vie mystique en Islam. Et c'est cela même qui nous faisait poser plus haut la question : qu'en est-il, aux origines, des relations du shî'isme et du soufisme ? c'est-à-dire qu'en est-il, aux origines, de l'Islam spirituel ?

Poser clairement cette question, c'est au moins éviter de se méprendre. Ce n'est pas l'existence du soufisme shî'ite qui fournit, comme telle, la réponse. Pas davantage, il ne suffit qu'un théologien shî'ite exprime des réticences et quelques fois plus, à l'égard du soufisme, pour devoir être rangé parmi les docteurs de la Loi, les antimystiques. Loin de là. Beaucoup de spirituels shî'ites parlent exactement le langage des soufis, et cependant ne sont pas des soufis; ils n'appartiennent à aucune *tarîqat*. Mollâ Sadrâ Shîrâzî, un des plus grands noms parmi les théosophes mystiques de l'Iran, a même été conduit à écrire un livre contre les soufis de son temps, alors que lui-même se voyait

reprocher son soufisme par certains de ses collègues. Le soufisme est lui-même très divers. Il y a tout un soufisme qui a développé une admirable métaphysique, vérifiée par son expérience spirituelle; mais il y a aussi un soufisme qui a fait fi de toute connaissance métaphysique. Il y a un soufisme où la dévotion imâmique est prépondérante, mais il y a aussi un soufisme où la personne du shaykh tend à se substituer purement et simplement à la personne transcendante des Imâms.

Finalement l'on peut dire qu'il y a un double paradoxe : il y a le paradoxe des docteurs de la Loi, oublieux de l'intégralité du shî'isme et de son fond ésotérique; le paradoxe est allé en s'aggravant depuis la période safavide, mais les symptômes en sont manifestes antérieurement, tout autant que l'éclosion des écoles de pensée de la période safavide fut préparée par les générations précédentes. Et il y a le paradoxe d'un certain soufisme oublieux de ses origines. C'est ce double paradoxe qui mit de si nombreux spirituels shî'ites dans la nécessité de faire face à un « double front ». Ce fut le cas de Sadrâ Shîrâzî et de maints autres, jusqu'à l'école shaykhie. Antérieurement, ce fut typiquement le cas de Haydar Amolî (VIIIe/XIVe siècle) qui, dans son œuvre monumentale, a récapitulé au mieux, avec une pénétrante lucidité, la situation vécue par les spirituels shî'ites (cf. infra livre IV). C'est pourquoi les pages qui suivent, feront fréquemment appel à son œuvre.

Il s'en faut de beaucoup que la complexité de cette situation se découvre à première vue; il y faut de nombreuses années passées non seulement dans la fréquentation des textes, mais dans celle des êtres. Ce qui est en cause, c'est avec toute une conception fondamentale du destin de l'homme, notre connaissance même de l'Islam. Il est frappant que ce qui s'avère comme constitutif de la spiritualité shî'ite, et que l'on vient d'indiquer très rapidement, sont passés jusqu'ici inaperçus des Occidentaux aussi bien que de la plupart des Musulmans sunnites.

Alors nous demanderons à Haydar Amolî dans les chapitres qui vont suivre, comment il médite les textes shî'ites concernant la situation humaine typifiée dans le cas d'Adam. A la lumière de cette situation, certains entretiens du 1er Imâm 'Alî ibn Abî-Tâlib, avec son disciple d'élection, Komayl ibn Ziyâd, prennent un relief où tout le destin du shî'isme est déjà préfiguré [...]. En d'autres termes, un Haydar Amolî, comme un Mollâ Sadrâ Shîrâzî, et plus tard les maîtres de l'école shaykhie, nous situent eux-mêmes les positions de l'enjeu, aujourd'hui encore de ce que nous avons appelé le « combat spirituel du shî'isme ».

—'—

[1] Ce texte figure dans le grand commentaire de Qâzî Sa'îd Qommî sur le *Kitâb al-Tawhîd* d'Ibn Bâbûyeh (381/991) chap. II, 3e *hadîth*, 3e matlab, fol. 136b (ms. pers). Un adepte était venu s'entretenir avec le Xème Imâm 'Alî Naqî, que la police abbasside retenait prisonnier dans le camp de Samarra. Le long texte forme un complet symbole de la foi shî'ite imâmite. Qâzî Sa'îd revient à maintes reprises sur le thème de l'Imâmât comme royauté purement spirituelle. Il importe de relever le fait, car d'indigentes philosophies de l'histoire tendent trop souvent à « expliquer » le repli sur le domaine spirituel et les espérances eschatologiques comme une compensation aux frustrations d'ordre politique. Outre que ce genre d'explication méconnaît totalement ce dont il s'agit, on relèvera

que Qâzî Sa'îd écrit en pleine période safavide où il ne saurait être question, pour le shî'isme, de frustration d'ordre politique. Mais de même que dans les *hadîth* c'est toujours de thèmes religieux que les Imâms s'entretiennent avec leurs disciples, de même nos penseurs ont toujours su que le sens de l'Imâmat transcendait toute réalité politique de ce monde, parce que sa « dimension » est essentiellement eschatologique.

[2] La triple *shahâdat* ou Attestation de foi qui, d'un simple *moslim*, fait un *mu'min* ou fidèle shî'ite comporte donc : l'attestation de l'Unique (*tawhîd*), l'attestation de la mission prophétique (*nobowwat*) et l'attestation de la *walâyat* des Imâms; cf. entre autres *Tafsîr Mir'ât al-anwâr*, Moqaddamat I, Maqâlat II, pp. 23-88

[3] Il y a interconnexion nécessaire entre la théologie négative ou apophatique (*tanzîh*) du shî'isme et son imâmologie posant la « fonction épiphanique » des Imâms (*mazharîya*) comme manifestant non pas l'Essence divine (le *dhât*) mais l'opération ou « énergie » divine (le *fi'l*). Cf. notre communication sur Imâmologie et philosophie (Colloque de Strasbourg 1968, supra p. 65, n. 46). La théologie négative est exposée avec toute sa rigueur dans une longue *khotba* (prône) prononcée à Merv par le VIIIème Imâm Alî Rezâ, et insérée dans le *Kitâb al-Tawhîd* d'Ibn Bâbûyeh, chap. II, 2e *hadîth*. Le commentaire de Qâzî Sa'îd Qommî sur ce texte est fondamental.

Fin de citation.

Ô Allah prie sur Mohammad et la famille de Mohammad, et hâte leur soulagement !