

LE SOUFISME ENTRE LOUIS MASSIGNON ET HENRY CORBIN

Christian JAMBET

Parler des relations qui unirent Louis Massignon et Henry Corbin, comme de leurs recherches respectives consacrées au soufisme, plus particulièrement au soufisme iranien, c'est rappeler d'abord un lien de filiation et de transmission.

«Il faut dire, écrit H. Corbin, que le philosophe, devenu étudiant d'arabe égaré chez les linguistes, pensa périr d'inanition en n'ayant pour toute nourriture que grammaires et dictionnaires. Plus d'une fois, au souvenir des nourritures substantielles que dispensait la philosophie, il se demanda: que fais-je ici? où me suis-je égaré? Il y avait cependant un refuge. Ce refuge s'appelait Louis Massignon¹...»

Ce fut plus qu'un refuge contre l'ennui philologique, qu'il fallait accepter au titre de la rigueur, qu'il convenait de surmonter en ne cédant jamais sur le primat de la philosophie, du désir de philosophie. Assez étrangement, Louis Massignon devint, en études orientales, ce qu'Étienne Gilson devait être en philosophie chrétienne, et ce que Heidegger serait pour la métaphysique et son destin: il renforça chez Henry Corbin quelques certitudes initiales, l'évidence de quelques vérités fondatrices. C'est dire quel événement majeur, dans la vie d'Henry Corbin, fut le don que lui fit, un jour, Massignon, d'un exemplaire lithographié du *Livre de la Sagesse orientale (Kitâb Hikmat al-Ishrâq)* de Sohrawardî. Cette édition contenait les commentaires de Qotboddîn Shîrâzî et les Gloses de Mollâ Sadrâ Shîrâzî. Elle dévoilait la lignée transhistorique des *Ishrâqîyûn* et leur ultime éclosion dans les controverses philosophiques de la Renaissance safavide². Il convient sans doute au chercheur en spiritualité islamique de faire semblable rencontre. Il lui faut la chance d'un dialogue

¹ «Post-scriptum biographique à un entretien philosophique», in *Henry Corbin* («Cahier de l'Herne», Ch. Jambet éd., Paris, 1981), p. 40.

² Il s'agit de l'édition lithographiée à Téhéran, datée de 1315h/1897-98. Louis Massignon en offrit un exemplaire à H. Corbin en 1928. À preuve de ce que l'ouvrage ne quitta plus celui-ci, cette inscription, p. 544 de la lithographie (qui servit à l'édition de Sohrawardî dans la Bibliothèque iranienne et aux cours ultérieurs sur Mollâ Sadrâ aux Hautes-Études): «Fini d'imprimer mon édition le 12 janvier 1952».

de toute une vie avec le maître spirituel dont il tentera de restituer l'intuition première et qui sera pour lui un intercesseur et un guide dans le continent qu'il explore. Et il paraîtra plus tard que la rencontre était prédestinée par la vérité qu'elle seule pouvait aider à exprimer. Hallâj fut pour Massignon ce maître invisible et Sohrevardî le fut pour Corbin. À partir du centre incandescent occupé par la personnalité exemplaire du *Shaykh al-Ishrâq*, Henry Corbin vit irradier les cercles de la philosophie iranienne islamique. Si la critique radicale opérée par Ghazâlî pouvait frapper une philosophie de l'entendement, elle restait inopérante devant la synthèse systématique réalisée par l'avicennisme illuminatif. L'on comprenait mieux, dès lors, pourquoi la philosophie avait perduré en Iran, dans l'Orient du monde islamique, résistant aux offensives des pieux ascètes comme à celles des littéralistes: elle était devenue apte à s'élever à la hauteur des sciences spirituelles tout en conservant sa puissance démonstrative. Elle était un moment de l'histoire supra-sensible de l'esprit. Le développement de l'histoire de la philosophie islamique par Henry Corbin est l'illustration de cette simple thèse, telle que le prologue de la *Sagesse orientale* de Sohrevardî l'énonce: «S'il se rencontre à une époque donnée un sage qui ait à la fois profondément pénétré en l'expérience mystique et en la connaissance philosophique, c'est à lui que revient l'autorité terrestre, et c'est lui le khalife de Dieu³.»

La pratique philosophique n'est plus étrangère au mode de vie du spirituel, et le soufisme n'est plus l'adversaire de la philosophie, mais discours et expérience, concept et sensation se conjoignent. Telle est la situation de la métaphysique en terre d'Iran: elle rend vaine l'opposition abstraite du poème et de la prose démonstrative, parce qu'elle surmonte cette opposition avant même qu'elle ne se fige, et qu'elle est l'union indissoluble de la raison et de la présence, du désir et du mouvement spéculatif du travail des concepts et des problèmes, d'une part, de la vision suréminente immédiate d'autre part.

Louis Massignon identifie, le plus souvent, la philosophie islamique et les *falâsifa*. Il adopte ainsi le point de vue qui était celui de Renan, annonçant la mort de la philosophie en terre d'Islam après Averroès, à la condition d'entendre par là l'épuisement de la *Falsafa* et d'elle seule. En effet, Renan ajoutait à ce jugement célèbre celui-ci qui l'est bien moins: l'avenir de la métaphysique, après Averroès, appartenait aux

³ Sohrevardî, *Le Livre de la Sagesse orientale*, trad. H. Corbin, Lagrasse, Verdier, 1986, p. 90.

courants de pensée spéculatifs et mystiques, singulièrement ismaéliens et extrémistes. Du moins, la philosophie proprement dite, identifiée au rationalisme hellénique, passait-elle pour déclinante, en voie de lente extinction. C'est cela même que retient Massignon. Il considère les philosophes de l'islam comme de simples «rationalistes», incapables de s'élever à la hauteur requise par le témoignage d'amour envers Dieu et la compréhension de l'amour de Dieu envers l'homme. Hallâj, selon Massignon, identifia le Désir et l'Essence divine, «alors qu'à l'imitation des «premiers» philosophes helléniques, les *falâsifa* musulmans ne faisaient de l'Amour qu'un Dément⁴.» La supériorité du soufisme hallâgien sur la philosophie néoplatonisante tiendrait à ceci: les philosophes, tout en faisant de l'Amour une propriété native de l'existant, situeraient son règne au niveau de l'Âme du monde, et ne parviendraient pas à le percevoir au sein même de l'Unité divine, qu'ils jugeraient immobile et impassible. Les spirituels du soufisme, après Hallâj, disposeraient d'une théorie bien plus audacieuse de l'Amour, identique à l'Essence divine elle-même, travaillée par une inquiétude sans remède, celle de l'essentiel Désir. Voilà pourquoi Massignon privilégie les hérauts du témoignage sacrificiel et les situe bien plus près du vrai que les tenants de l'émanatisme platonisant. Dans une très belle page où il médite l'épreuve d'Ibn Sab'in, Louis Massignon écrit:

«Il comprit que l'élément médiateur entre l'homme et l'Essence divine ne pouvait être une émanation angélique (teintée de matière) comme l'unité de l'Intellect passif d'Ibn Sînâ ou l'unité de l'Intellect actif d'Ibn Rushd. Il découvrit que toute l'humanité croyante pouvait être philosophiquement décrite comme en processus d'identification à Dieu par une *Forme* suprêmement enveloppante (*ihâta*), Parole créatrice (*kalima jâmi'a*) et Spiritualité personnalisante (*Rûhânîya 'Isâwîya*), constituant chaque Élu humain en *Muhaqqiq al-Tawhîd*, c'est-à-dire en Témoin, dans le temps, de la Réalité Divine⁵.»

Négligeons ici de vérifier l'exactitude factuelle de telle ou telle de ces assertions. Seule compte l'inspiration, la visée souveraine de Massignon. Aux «formes apparitionnelles» des philosophes, il préfère la forme divinisante du Témoin, qui communique à l'Élu ce destin: avérer, effectuer le *Tawhîd*, éprouver en soi, dans le dépouillement de soi, la puissance de l'Unité divine.

⁴ L. Massignon, *La Passion de Hallâj*, 2^e éd., Paris, Gallimard, 1975, I, p. 24.

⁵ L. Massignon, *op. cit.*, II, p. 335.

Quant aux shī'ites, Massignon les observait souvent au prisme du procès de Hallāj, sous les traits de cette bourgeoisie de Bagdad, confortablement installée dans l'ordre du califat sunnite, organisée dans l'absence de son Imâm autour de ses enseignants et de ses financiers, hostile aux soulèvements populaires comme aux paradoxes des «Gens du Blâme». Mais il savait aussi déchiffrer l'ésotérisme subversif des Qarmates, le sens de la mission de Salmân, la puissance du legs de Fâtima l'Éclatante.

En offrant à Henry Corbin de se consacrer pleinement à Sohrevardî, penseur sunnite mis à mort par les Docteurs de Saladin, Louis Massignon rendait possible une réconciliation entre philosophie et soufisme, entre shī'isme spirituel et soufisme, entre shī'isme et philosophie. Dans l'esprit d'Henry Corbin, la «philosophie illuminative» fut autre chose qu'un moment de l'histoire temporelle, empirique de la philosophie en islam. Elle acquit un rôle normatif et une fonction herméneutique. Elle permit de comprendre comment étaient surmontées les contradictions provisoires qui opposent le péripatétisme et la quête platonicienne de la Lumière, l'héritage des religions de l'ancien Iran et celui de l'islam. En suivant le fil du courant *ishraqî*, sans négliger les vives controverses qu'il fit naître, Henry Corbin vit s'orienter le destin de l'avicennisme iranien loin des pratiques stériles d'une ratiocination dialectique (ce dernier terme, entendu au sens étroit de l'exercice logique des opinions probables est toujours péjoratif chez Corbin, influencé sur ce point par une certaine lecture des stoïciens). La raison la plus authentique était celle qui culminait en une préparation au pèlerinage spirituel, en un exode de l'âme. De là cette réinterprétation de l'édifice avicennien lui-même, — scandale, aujourd'hui encore, ici ou là, pour quelques esprits simples qui ne parviennent pas à concevoir ce qu'est au vrai un *symbole* et préfèrent s'en remettre au dictionnaire usuel plutôt qu'à Leibniz, à Dilthey ou à Schelling⁶. De là, aussi bien, la réinterprétation du sens originare de l'ismaélisme et du shī'isme duodécimain, délivré du recouvrement opéré par les politiques étatiques et reconduit à sa source purement exégétique et mystique.

Cette transmission de Sohrevardî, qui fut décisive, ce geste en apparence anodin («Tenez, je crois qu'il y a dans ce livre quelque chose pour vous») et pourtant si riche d'avenir, ne doivent pas masquer un certain

⁶ Ainsi qu'on est stupéfait de le voir dans l'ouvrage érudit de D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Léiden, Brill, 1988).

conflit d'interprétation. Des divergences réelles existent, qui séparent ces deux maîtres, quand ils doivent se donner une conception générale du soufisme. Peut-être le nom qui symbolise le mieux le point où passe la ligne de fracture est-il celui d'Ibn 'Arabî. On sait qu'Henry Corbin consacra à celui qu'il considéra toujours comme « le plus grand théosophe de l'Islam » un livre qui fait époque, et l'on sait aussi qu'il mit en valeur l'impact singulier du Maître andalou en Iran. Il s'agit bien plus que d'une quelconque influence; il s'avère, à la lecture d'Henry Corbin, que la gnose d'Ibn 'Arabî a configuré le soufisme iranien spéculatif, qu'elle lui a permis de vaincre les difficultés qu'il connaissait. Ces obstacles théoriques et pratiques, le soufisme iranien les tenait de la radicalité même de l'expérience hallagienne, tout spécialement de l'épreuve de « l'anéantissement » en Dieu. D'autre part, H. Corbin montra que la résistance du shî'isme à sa propre dégradation en politique cléricale se fit, dans l'œuvre imposante de Haydar Amolî, autour d'une incorporation de la méditation du Shaykh al-Akbar à la théorie shî'ite de la *walâya*. Enfin, il souligna l'importance de la dimension proprement philosophique de l'œuvre d'Ibn 'Arabî pour les penseurs d'Ispahan et de Qom, importance si grande qu'Ibn 'Arabî peut être considéré, à l'égal de Plotin, *et lu comme lui*, la source prévalante de la métaphysique d'un Mollâ Sadrâ. En condensant, en exhibant les traits épars au long de l'œuvre immense que composent les *Conquêtes spirituelles de la Mecque*, formant le puzzle d'une théorie compacte de l'Imagination créatrice, Henry Corbin fondait sa propre conception du *mundus imaginalis*, qui lui permettrait de comprendre la cohésion de l'architecture réelle des univers spirituels en métaphysique iranienne.

À l'inverse, Louis Massignon ne manifesta jamais de sympathie pour l'édifice des *Conquêtes spirituelles de la Mecque*. La thématique de l'imagination visionnaire lui était foncièrement étrangère. La question des questions était celle du rapport paradoxal, impossible et nécessaire à la fois, entre l'Un indicible de la divinité, le Réel créateur et la réalité créaturelle de l'amant. Comment accéder à ce Réel, ou mieux dit, si tout « accès » est interdit, comment témoigner de l'unicité du Réel, du *tawhîd* authentique? Comment congédier toute multiplicité, toute altération de l'Un? Les faces imaginaires, les multiplications de l'Unité dans les heccités éternelles semblent à Louis Massignon disperser l'unitude divine et faire participer les créatures à la dignité de leur Seigneur. La distinction de degré, qui s'impose entre le *Deus Absconditus*, le mystère insondable de la divinité cachée (*al-ghayb*) et les niveaux hiérarchisés de la manifestation cosmique, se voit ainsi pour Louis Massignon

Quant aux shî'ites, Massignon les observait souvent au prisme du procès de Hallâj, sous les traits de cette bourgeoisie de Bagdad, confortablement installée dans l'ordre du califat sunnite, organisée dans l'absence de son Imâm autour de ses enseignants et de ses financiers, hostile aux soulèvements populaires comme aux paradoxes des «Gens du Blâme». Mais il savait aussi déchiffrer l'ésotérisme subversif des Qarmates, le sens de la mission de Salmân, la puissance du legs de Fâtima l'Éclatante.

En offrant à Henry Corbin de se consacrer pleinement à Sohrevardî, penseur sunnite mis à mort par les Docteurs de Saladin, Louis Massignon rendait possible une réconciliation entre philosophie et soufisme, entre shî'isme spirituel et soufisme, entre shî'isme et philosophie. Dans l'esprit d'Henry Corbin, la «philosophie illuminative» fut autre chose qu'un moment de l'histoire temporelle, empirique de la philosophie en islam. Elle acquit un rôle normatif et une fonction herméneutique. Elle permit de comprendre comment étaient surmontées les contradictions provisoires qui opposent le péripatétisme et la quête platonicienne de la Lumière, l'héritage des religions de l'ancien Iran et celui de l'islam. En suivant le fil du courant *ishrâqî*, sans négliger les vives controverses qu'il fit naître, Henry Corbin vit s'orienter le destin de l'avicennisme iranien loin des pratiques stériles d'une ratiocination dialectique (ce dernier terme, entendu au sens étroit de l'exercice logique des opinions probables est toujours péjoratif chez Corbin, influencé sur ce point par une certaine lecture des stoïciens). La raison la plus authentique était celle qui culminait en une préparation au pèlerinage spirituel, en un exode de l'âme. De là cette réinterprétation de l'édifice avicennien lui-même, — scandale, aujourd'hui encore, ici ou là, pour quelques esprits simples qui ne parviennent pas à concevoir ce qu'est au vrai un *symbole* et préfèrent s'en remettre au dictionnaire usuel plutôt qu'à Leibniz, à Dilthey ou à Schelling⁶. De là, aussi bien, la réinterprétation du sens originare de l'ismaélisme et du shî'isme duodécimain, délivré du recouvrement opéré par les politiques étatiques et reconduit à sa source purement exégétique et mystique.

Cette transmission de Sohrevardî, qui fut décisive, ce geste en apparence anodin («Tenez, je crois qu'il y a dans ce livre quelque chose pour vous») et pourtant si riche d'avenir, ne doivent pas masquer un certain

⁶ Ainsi qu'on est stupéfait de le voir dans l'ouvrage érudite de D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden, Brill, 1988.

conflit d'interprétation. Des divergences réelles existent, qui séparent ces deux maîtres, quand ils doivent se donner une conception générale du soufisme. Peut-être le nom qui symbolise le mieux le point où passe la ligne de fracture est-il celui d'Ibn 'Arabî. On sait qu'Henry Corbin consacra à celui qu'il considéra toujours comme «le plus grand théosophe de l'Islam» un livre qui fait époque, et l'on sait aussi qu'il mit en valeur l'impact singulier du Maître andalou en Iran. Il s'agit bien plus que d'une quelconque influence; il s'avère, à la lecture d'Henry Corbin, que la gnose d'Ibn 'Arabî a configuré le soufisme iranien spéculatif, qu'elle lui a permis de vaincre les difficultés qu'il connaissait. Ces obstacles théoriques et pratiques, le soufisme iranien les tenait de la radicalité même de l'expérience hallagienne, tout spécialement de l'épreuve de «l'anéantissement» en Dieu. D'autre part, H. Corbin montra que la résistance du shî'isme à sa propre dégradation en politique cléricale se fit, dans l'œuvre imposante de Haydar Amolî, autour d'une incorporation de la méditation du Shaykh al-Akbar à la théorie shî'ite de la *walâya*. Enfin, il souligna l'importance de la dimension proprement philosophique de l'œuvre d'Ibn 'Arabî pour les penseurs d'Ispahan et de Qom, importance si grande qu'Ibn 'Arabî peut être considéré, à l'égal de Plotin, *et lu comme lui*, la source prévalante de la métaphysique d'un Mollâ Sadrâ. En condensant, en exhibant les traits épars au long de l'œuvre immense que composent les *Conquêtes spirituelles de la Mecque*, formant le puzzle d'une théorie compacte de l'Imagination créatrice, Henry Corbin fondait sa propre conception du *mundus imaginalis*, qui lui permettrait de comprendre la cohésion de l'architecture réelle des univers spirituels en métaphysique iranienne.

À l'inverse, Louis Massignon ne manifesta jamais de sympathie pour l'édifice des *Conquêtes spirituelles de la Mecque*. La thématique de l'imagination visionnaire lui était foncièrement étrangère. La question des questions était celle du rapport paradoxal, impossible et nécessaire à la fois, entre l'Un indicible de la divinité, le Réel créateur et la réalité créaturelle de l'amant. Comment accéder à ce Réel, ou mieux dit, si tout «accès» est interdit, comment témoigner de l'unicité du Réel, du *tawhîd* authentique? Comment congédier toute multiplicité, toute altération de l'Un? Les faces imaginales, les multiplications de l'Unité dans les heccités éternelles semblent à Louis Massignon disperser l'unitude divine et faire participer les créatures à la dignité de leur Seigneur. La distinction de degré, qui s'impose entre le *Deus Absconditus*, le mystère insondable de la divinité cachée (*al-ghayb*) et les niveaux hiérarchisés de la manifestation seigneuriale ne saurait avoir pour Louis Massignon

l'importance qu'elle aura pour Henry Corbin. Celui-ci verra dans les mondes médians et médiateurs du néoplatonisme la ressource offerte par la métaphysique à la quête du mystère divin, tandis que Massignon valorise, dans l'expérience hallagienne, l'épreuve de ce qui se refuse à toute médiation. Comment pouvait-il admettre, dès lors, la doctrine des manifestations théophaniques et l'angélogologie d'Ibn 'Arabi? La multiplication du divin était, à ses yeux, perte de Dieu. L'immanence néoplatonicienne de l'Un au multiple de ses apparitions, mal contredite par l'excès de signification de l'Un eu égard à ces mêmes multiplicités, n'était plus que panthéisme ou «monisme existentiel». Selon Henry Corbin, la perte de Dieu et son congédiement résultent du *ta'til* comme du *tashbîh*, l'une de ces deux erreurs de jugement étant toujours solidaire de l'autre. La vision théophanique épargne au théosophe mystique l'une et l'autre, en offrant une manifestation de l'invisible, une profération de l'indicible, qui n'est pas une multiplication de l'Un mais de sa révélation. Ce n'est pas Dieu qui est en toute créature, mais toute créature qui est en Dieu, qui exprime Dieu.

Pour comprendre ce qui engendre une divergence radicale entre Louis Massignon et Henry Corbin, le mieux est de comparer leurs interprétations des paroles de Hallâj. C'est l'expérience de Hallâj qui condense, pour Louis Massignon, les leçons achevées du soufisme. C'est en se détachant de ces leçons, ou en les entendant autrement, que Henry Corbin soutient sa propre vision du soufisme.

Nous partirons d'une brève citation, que Sohrevardî fait de Hallâj en son *Symbole de foi des philosophes*: «*hasbu'l-wâhid ifrâdu'l-wâhid la hu*»⁷. Ces mots nous sont conservés dans le récit que Shiblî fit de la passion de son maître, qui les prononce, crucifié, dans sa réponse au disciple. Louis Massignon en donne deux versions:

«Ce qui compte pour l'extatique, c'est que l'Unique le réduise à l'unité»⁸.

et

«Ce qui compte, pour l'extatique, c'est que son Unique le réduise à Son unité»⁹.

⁷ Cité par Sohrevardî, *Risâla fi 'itiqâd al-hokamâ'*, *Œuvres philosophiques et mystiques*, II, Téhéran-Paris, Département d'iranologie, 1952, p. 267, l. 1. La phrase de Hallâj est publiée, dans le récit de Shiblî, par L. Massignon et P. Kraus, *Akhbâr al-Hallâj*, Paris, 1936, p. 36, l. 7 du texte arabe.

⁸ *Akhbâr al-Hallâj*, p. 71 du texte français.

⁹ *Passion de Hallâj*, 2ème éd., Paris, 1975, I, p. 57.

Cette dernière interprétation exprime parfaitement le sens que déchiffre Massignon: l'objet du désir est l'extinction en l'Unique, la réduction de toute dualité, de toute multiplicité ou séparation apparentes, par l'opération divine. Le terme de l'opération ne saurait être que la disparition de l'identité provisoire et de la singularité illusoire du disciple d'amour. Voici la version que propose Henry Corbin et le commentaire qu'il en donne:

«Ce qui suffit à l'Unique, c'est que l'unique le fasse un»; «L'Un se constitue comme Un, et c'est cela l'être. L'être se constitue chaque fois en constituant un être. *Monadam monadare*, disait Leibniz¹⁰.»

Le premier *wâhid* ne désigne plus, ici, l'extatique, mais bien l'Unique, soit ce qui se constitue comme Un. Pour cette constitution dont il est sujet, il requiert de l'Un qu'il le fasse un, qu'il monadise. La phrase de Hallâj désignerait l'activité constituante de l'Un, qui n'est autre que sa multiplication en monades, en unités, par où son Unité authentique se déploie et s'établit dans l'être. Lecture néoplatonisante de Hallâj, toute empreinte de Proclus, et sans nul doute cohérente avec les schèmes sohravardiens; dans un premier temps, H. Corbin avait assigné au premier *wâhid* une signification proche de celle que Massignon lui donnait:

«Ce que désire l'unique, c'est que l'unique le fasse un¹¹».

Traduction de transaction, de consensus, pourrait-on dire, cette interprétation ménage pour une part celle de L. Massignon. Le sujet de «ce qui suffit», du *hasb*, ou du désir, c'est encore l'unique (chez Massignon, l'extatique, celui qui est sorti hors de son propre être par le fait qu'il s'est desquamé de toute multiplicité) et l'unique attend de l'Un d'être par lui *fait un*. Ici, déjà, les deux lectures divergent, puisque l'objet, le but recherché par le désir, selon Massignon est disparition, selon Corbin surexistence et assumption de l'unité singulière. De la lecture par Massignon à l'ultime lecture par Corbin, en passant par la première interprétation de celui-ci, nous obtenons le périple herméneutique suivant:

Massignon: le mystique tient pour essentiel, pour son «compte», d'être «réduit» à l'unité (divine).

Corbin (première version): le mystique désire que l'Un (divin) lui communique son unité et le fonde *comme un*.

¹⁰ Sohravardî, *L'Archange empourpré*, Paris, Fayard, 1976, p. 13.

¹¹ Sohravardî, *Œuvres philosophiques et mystiques*, II, p. 85 du texte français.

Corbin (deuxième version): l'Un (le Réel divin) se constitue comme être en étant fait *un* (monade expressive) par l'Un: auto-opération de l'Un sur l'Un qui monadise les monades, les singularités. Distinction de l'Un constituant et de l'Un constitué.

Cette dernière interprétation est bien fidèle à la situation de Hallâj, tel qu'il est évoqué par Sohrevardî, en compagnie d'autres maîtres, comme Abû Yazîd Bastâmî, l'Imâm 'Alî ou même le Christ, dans le *Livre des Tablettes*¹². Citant à nouveau la phrase de Hallâj, Sohrevardî en fait le témoignage du rattachement de l'âme pensante à la condition seigneuriale divine. Faite une par l'action de l'Un, l'âme devient «semblable à son Père céleste» comme le veut le commandement de l'Évangile selon St. Matthieu (5/48). Ainsi, Henry Corbin lit-il Hallâj dans le miroir de Sohrevardî, en fonction de la doctrine de l'illumination, qui fonde chaque singularité de lumière (chaque âme ou Lumière régente) dans la procession des Lumières advenantes et dans le retour vers les Lumières archangéliques et la Lumière des Lumières. L'interprétation platonisante est renforcée encore par le commentaire de Wadûd Tabrîzî, qui conçoit l'esseulement de l'Unique à la façon dont Socrate enseigne la libération de l'âme à l'égard de son enveloppe matérielle et son retour au monde immatériel¹³.

Le souci d'Henry Corbin aura été de réhabiliter, entre la déité insondable de Dieu, la pure transcendance du Dieu caché, et la personne du fidèle, du spirituel, la médiation du dieu révélé en une Face qui s'adresse singulièrement à ce fidèle et qui le guide vers son unification. L'unité du Maître et du fidèle, du Seigneur et du vassal d'amour n'est possible que si le Seigneur est le maître *personnel* du fidèle, son *alter ego*, et non pas s'il est le néant surexistant de la déité originelle. C'est ainsi que Corbin réhabilite la fonction théophanique des expressions de la divinité, des manifestations des Noms et des Opérations. Le terme de l'expérience mystique ne saurait être, selon lui, l'anéantissement ou la consommation, mais plutôt ce qui vient rédimmer cet anéantissement et supprimer la consommation en l'intégrant en une surexistence. La mystique selon H. Corbin est une mystique du *baqâ'*.

C'est pourquoi la figure de Hallâj typifie très souvent la tragédie d'un soufisme qui ne parvient pas à surmonter la damnation volontaire et la tentation du néant. Hallâj, d'abord entendu avec l'oreille néoplatonicienne

¹² *Le Livre des Tablettes*, in *L'Archange empourpré*, p. 102.

¹³ *L'Archange empourpré*, p. 118-119.

de Sohrevardî, devient la victime de l'*hybris*¹⁴. Le shî'isme, grâce à l'imâ-mocentrisme, évite le *Anâ'l-Haqq*, et le soufisme d'un Rûzbehân l'évite aussi, grâce à la célébration de l'amour humain, miroir de l'amour divin. Voici ce qu'écrit Henry Corbin, commentant Semnânî:

«Dans un rapprochement saisissant, Semnânî établit une connexion entre la séduction à laquelle cède le dogme chrétien de l'Incarnation en proclamant l'homocentrie et en affirmant que 'Isâ ibn Maryam est Dieu et l'ivresse mystique dans laquelle un Hallâj s'écrie: «Je suis Dieu» (*Anâ'l-Haqq*). Il y a une symétrie des périls: d'un côté le soufi en éprouvant le *fanâ fi'llâh*, le confond avec une résorption actuelle et matérielle de la réalité humaine dans la divinité; d'un autre côté, le chrétien opère un *fanâ* de Dieu dans la réalité humaine¹⁵.»

Le refus du dogme de l'Incarnation est fondé sur celui de l'absorption de la divinité en l'humanité, la rejonction de l'une et de l'autre en une seule et même réalité étant la ruine de la métahistoire et de la puissance événementielle, transhistorique de la Croix de Lumière. Le docétisme de Semnânî, qui est l'expression de son islam, mais qui, aussi bien, devient celle de la gnose, répugne au *fanâ* de l'homme en Dieu, parce que celui-ci prépare le *fanâ* de Dieu en l'homme. Si Henry Corbin relève cette position de thèse, c'est qu'il est lui-même hanté par le désir de contrarier le destin hégélien du christianisme, enraciné dans la théologie conciliaire. Au soufisme de Hallâj, qui correspond fort bien au christianisme fidèle à l'incarnation du Verbe, au paulinisme, H. Corbin préfère la théologie des univers médians, qui réserve éternellement la distance où la syzygie du Seigneur et du Fidèle se sauve de ce monde et de son histoire. Que l'on mette en regard des lignes que nous venons de citer, celles-ci de Massignon:

«Le *holûl*, clef de voûte de la dogmatique hallâgienne, — c'est l'*information divine* dans le cœur du saint, qui se trouve alors transporté dans un état permanent d'Union essentielle où, — après la transformation de ses *sifât*, il se trouve «transsubstantié» en essence divine, — sans confusion ni destruction, — et acquiert ainsi sa personnalité définitive, suprême, *Anâ*¹⁶.»

Ici, l'union est *information*, donation de la forme divine, de la forme de l'essence divine. Mais qu'est-ce que la forme de l'essence? Dans la

¹⁴ H. Corbin, *Face de Dieu et face de l'homme*, Paris, Flammarion, 1983, p. 255.

¹⁵ H. Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, 2ème éd., Sasteron, Présence, 1984, p. 138.

¹⁶ L. Massignon, «Ana al-Haqq: Étude historique et critique...» (1912), in *Opera minora*, II (Y. Moubarac, éd.), Paris, PUF, 1969, p. 34.

perspective de Louis Massignon, cette forme n'est pas l'émanation de l'essence, elle n'est pas la forme du premier émané, Intelligence, Verbe. Elle n'est pas épiphanie, distincte du secret fondement indicible, mais l'indicible même. Quant au témoignage de l'homme, il est transsubstantiation, le mystère de l'Eucharistie n'étant rien d'autre que le mystère de la destination de l'homme:

«Associé ainsi à la vie divine, le saint devient en ce monde le *hûwa hûwa*, c'est-à-dire le «Témoïn actuel», chargé de proclamer Dieu à la face de la création, — l'Homme par excellence, — où s'incarne par l'opération de l'Esprit ce *nâsut* divin, qui brilla chez ses prédécesseurs les Prophètes, chez Adam, chez Jésus¹⁷.»

L'ipséité divine peut, sans doute résister à toute confusion avec la nature de l'homme, et la distinction des deux natures ne pas être détruite, Louis Massignon n'en met pas moins en rapport très étroit la fonction du *témoïnage*, qui suppose l'extinction en Dieu, et la manifestation d'une humanité divine, descente incompréhensible de la Face humaine de Dieu dans l'homme.

Tout ce qui appartiendrait à des mondes médians, entre ipséité divine et humanité ne serait que strates multiples de la *réalité* et non Réel créateur. Nous avons dit la répugnance de Massignon à l'égard du théophanisme d'Ibn 'Arabî. L'angéologie est idolâtrie:

«Les natures angéliques, que l'idolâtrie des Qurayshites vénère comme maîtresses absolues des astres (*gharânîq*), ne sont que des *noms* stériles, impuissants à nous unir à l'essence divine inaccessible¹⁸.»

Cette essence est le seul Réel, et Massignon adopte la proposition de Hallâj:

«Et le Réel est encore au-delà de la réalité; car la réalité n'implique pas le Réel¹⁹.»

La distinction du Réel indicible et de la réalité pleinement constituée des nominations de ce Réel est déterminante de toute spiritualité ordonnée à la *via negationis*. L'accent sera mis très différemment sur cette distinction, qu'on insiste sur l'aptitude de la réalité émanée du Réel à médiatiser l'accès à ce Réel, tout en préservant le secret de son retrait, — c'est l'orientation de Henry Corbin, ou bien qu'on insiste, dans la

¹⁷ *Ibid.*, p. 35-36.

¹⁸ *La Passion de Hallâj*, III, p. 313-314.

¹⁹ *Tawâsîn*, II, 1, *Passion*, III, p. 307.

perspective hallâgienne et massignonienne sur la *non-implication* du Réel dans et par la réalité, sur le devoir de rejeter la réalité pour s'unir, dans la consommation de soi, au Réel:

«Or la réalité est réalité et la nature créée. Rejette donc loin de toi la nature créée, pour que toi, tu deviennes Lui, et Lui, toi, dans la réalité²⁰!»

Ce rejet prend la forme de la damnation volontaire, de l'épreuve subie d'un anéantissement sans rémission ni consolation créaturelle, où la passion de l'Un contredit et subit la Loi, expression de la volonté et de l'Impératif auquel l'amour veut s'unir, auquel il ne peut s'unir qu'au prix de la perte. Parlant des hallâgiens, L. Massignon écrit:

«Pour cette secte, la mort ignominieuse de son maître — condamné en ce monde, et damné dans l'autre, — était la vérification suprême de sa doctrine: choisir la damnation par pur amour. Il avait prouvé la loi islamique, il s'en était constitué le témoin, — *shahîd*, — en se faisant condamner en ce monde par la communauté islamique, et exclure dans l'autre des élus, en acceptant d'avance sa sentence et son dam, par amour²¹.»

L'expérience spirituelle authentique est celle du Réel, et elle ne saurait atteindre son terme sans consommation. Il s'agit de se consumer, de s'amenuiser, de se volatiliser, comme il est dit dans ces lignes des *Tawâsîn*:

«La lueur de la chandelle, c'est la «science de la réalité»; la chaleur de la chandelle, c'est la «réalité de la réalité»; rejoindre la chandelle (brûlante), c'est le Réel de la réalité.»

Et:

«Il ne se satisfait pas de sa lueur, ni de sa chaleur, il se précipite tout entier en elle... Mais lui-même, à ce moment, se consume, s'amenuise, se volatilise (dans la flamme, y) demeure sans traits, sans corps, sans nom, sans masque reconnaissable. Et puis, dans quelle intention s'en retournerait-il vers ses pareils, et dans quel état, maintenant qu'il *possède*²²!»

Évanouissement, anonymat, évanescence de toute singularité, diminution (et non perfectionnement, l'idéal philosophique), tout cela afin de ruiner l'édifice substantiel.

Tel est précisément le vertige qui doit être conjuré, selon Henry Corbin, si l'union transformante doit être salut et non pas damnation. Il

²⁰ *Tawâsîn*, III, 8.

²¹ L. Massignon, «Al Hallâj: le phantasme crucifié des docètes...» (1911), in *Opera minora*, II, p. 22.

²² *Tawâsîn*, II, 4.

ne s'agit certes pas d'une sorte de «recul» devant l'expérience extrême, ni de quelque refus du Réel, mais d'un jugement qui porte sur l'accès même au Réel. La voie hallâgienne accède au Réel, mais au point d'anéantissement qui est l'aboutissement du pèlerinage, ce Réel se renverse en réalité, puisque nul «espace» n'existe plus entre réalité et Réel. De même, dira souvent H. Corbin, si le *zâhir* disparaît, le *bâtin* et la *haqîqa* se transforment en *zâhir*, en apparence exotérique. L'accès au Réel doit préserver l'abscondité du Réel, et c'est pourquoi il faut maintenir que l'union a lieu avec *son Seigneur* personnel, le *rabb* dont le fidèle est le *marbûb*. L'union atteste de l'accès à l'Un et vérifie que seul l'Un est, tout en réservant, en amont de cet Un qui est, la place du *ghayb*, de l'Inconnaissable, l'Un qui n'est pas. Le «vertige» qui résorbe l'Un dans l'être est ainsi conjuré.

«C'est, écrit Henry Corbin, ce qu'Ibn 'Arabî dénomme le *sirr al-robûbiya*, le secret qui fait du Seigneur un Seigneur, et qui permet de dire non pas avec Hallâj: «Je suis Dieu» (*Anâ'l-Haqq*), mais avec Ibn 'Arabî, «Je suis le secret de Dieu» (*Anâ sirr al-Haqq*)²³»

Entre *fanâ'* et *baqâ'*, extinction et surexistence, le soufisme trouve ainsi deux approches dont les noms emblématiques de Louis Massignon et d'Henry Corbin sont les symboles.

²³ H. Corbin, *La Philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Buchet Chastel, 1981, p. 322.

INDEX

- 'Abduh, Mohammad: 99
 ABRAHIQUE, RELIGION —: 110
 Abu Hâmid (voir Ghazâli, Mohammad)
 Abu Ya'qub Sijistâni: 65
 Abu Yazid Bastâmi (ou Bestâmi/Bistâmi): 38; 54; 57
 Afghani, Jamaluddin (ou Jamâlod-din Asadâbâdi, réformateur musulman 1838-1897): 99
 Afghanistan: 20; 97-102
 Agha Khan III (Sultân Muhammad Shâh, 1877-1957): 72
 AHL-E HAQQ: 67; 69; 71; 73
 Ahwaz: 17; 20
 Algérie, guerre d'—: 85; 112; 121
 Anquetil Duperron, Abraham H. (Abraham Hyacinthe): 44
 Ansâri, 'Abdollah: 99-102
 arabe, langue —: 43-48; 108
 Arasteh, Reza: 14
 Arnaldez, Roger: 48
 aryens et sémites: 65
 Association France-Iran: 15
 Attâr, Farid od-Din: 77; 89-95
 Aubin, Jean: 15
 Avicenne (*Millénaire d'*): 15; 21; 23
 Aziz, Abualy: 72
 Bâbâ Kuhi (voir Ibn Bâkuyé)
 Badakhshan (région du Tadjikistan): 14; 65; 67
 Bakou (Congrès orientaliste, 1930): 17
 Balkh: 97
 Bastami (voir Abu Yazid Bastâmi)
 Bayza (lieu natal de Hallâj): 17
 Beaurecueil, Serge Laugier de: 100; 101
 Benveniste, Émile: 7; 8; 9; 10; 14; 15
 Berque, Jacques: 112; 115
 Bloy, Léon: 45; 78; 79; 85
 Bodard, Albert (ministre de France en Iran, 1937-40): 18
 Bode, Ardashir: 14
 BOUDDHISME: 117
 Bounourre, Gabriel: 90
 Browne, E.G.: 107
 Brunschwick, Robert: 9
 Chandel, professeur —: 113; 118; 121
 CHRISTIANISME (voir aussi "melkite, Église —", "Marie, mère de Jésus"): 39; 85; 86; 110; 114
 Collège de France: 19
 Contenau: 14
 Corbin, Henry: 21; 25; 26; 31-42
 Cuadra, Luis de: 89
 Cuypers, Michel: 113; 115; 117; 118; 119
 Dandamaev: 14
 Darmesteter, James: 8
 Dauvillier, Jean: 13
 Demombynes, Gaudefroy: 19
 Département d'Iranologie: 15
 Digard, Jean-Pierre: 10
 DRUZES: 61; 63; 69; 73
 Dumézil, Georges: 13
 Ecole pratique des Hautes études: 19
 Eghbal, 'Abbas (voir Eqbâl, 'Abbâs)
 Eqbâl, 'Abbâs: 20
 'Erâqi, Fakhr od-Din: 109
 'Eyn ol-Qozât Hamadâni: 59; 109; 120
 falsafa (philosophie hellénisante): 33; 46; 62
 Faouzia: 18
 Fârâbi, Abu Nasr: 109
 Farhâdi, Rawân: 105
 Fârs: 17
 Fatima: 34; 80-83; 85; 112

- FĀTIMIDES: 68
fotovvat/futuwwa ("chevalerie spirituelle"): 25; 67
 Fouchéhour, Charles-Henri de: 10
 Fromm, Erich: 115; 119
 Ghavam-Nejad, Mehdi: 10
 Ghazali, Ahmad: 19; 52; 55; 107; 110
 Ghazali, Mohammad (Abu Hâmid, "Imâm"): 19; 32; 51-59
 Ghirshman, Roman: 14
 GHULĀT (shī'ites extrémistes): 61-75
 Gilson, Étienne: 31
 Gobineau, Arthur: 65
 Goldziher, Ignaz: 53; 54
 Golfe persique: 17
 Grousset, René: 14
 Hackin, Joseph: 98
 Haydar Âmoli: 35
 Hekmat, 'Ali-Asqar: 23; 24
 Helleu, Mme: 15
 Herat: 97; 102
 Horovitz, Joseph: 83
 Hourcade, Bernard: 10; 11
 Hunayn b. Ishâq: 47
 Ibn 'Abbâs: 51
 Ibn 'Arabi: 35; 36; 40; 42; 101; 107; 108
 Ibn Bakuyé: 17
 Ibn Khaffif: 17
 Ibn Rushd (Averroës): 33; 52
 Ibn Sab'in: 33
 Ibn Tufayl: 52
 Ibrâhim b. Adham: 64
 Ikhwân al-Safâ: 63
incarnation (holul): 39; 53; 61
Institut d'études iraniennes: 7-11; 19; 22
 ISMAÉLISME, ISMAÉLIENS (voir aussi "Agha Khân", "druzes", "qarmates", "Ikhwân al-Safâ", "Fâtîmides"): 46; 61; 62; 68; 84
 Ivanow, Wladimir: 66
 Jambet, Christian: 78
 Jâmi: 99
 JUDAÏSME: 78; 110
 KAYSĀNIYYA: 62
 Kermânshâh: 18
 Kéryell, Jacques: 13
 KHATTĀBIYA: 62-69
 Khayrkhâh-e Harâti: 69
 Khorassan: 17; 20; 108; 109
 Khormuzta: 66; 69
 KHORRAMIYYA: 64
 Khorramshahr (ou Mohammerah): 17; 20
 Khurâsâni, Fidâ'i: 72
 Khuzistan: 20
 Kotobi, Françoise: 10
 Kurdes: 18
 Lammens, Henri: 81
 Laoust, Henri: 15
latinisation de l'alphabet: 18
 Lazard, Gilbert: 15; 115
 Lemaître, Solange: 18
 MALĀMATI: 34
Malek (bibliothèque à Téhéran): 20
 MANICHÉISME: 63; 65; 66; 71
 Marçais, William: 19
 Maricq, André: 8
 Marie, mère de Jésus: 83; 114-124
 Maritain, Jacques et Raïssa: 78; 90
 Mashhad: 20; 21
 Maspéro, Gaston: 89
 Massé, Henri: 9; 14; 15
 Massignon, Daniel: 21
 Maugras, Gaston (ministre de France à Téhéran): 18
 MAZDAKISME: 63; 64
 MAZDÉISME: 63; 65
 Mechhed (voir Mashhad)
 MELKITE, ÉGLISE —: 48
 Menasce, P. Jean de: 7; 8; 13-16;
 Minorsky, Vladimir: 14
 Mo'in, Md: 21
 Molé, Marijan: 8; 15
 Mollâ Sadrâ Shirâzi: 31; 58; 107
 Monteil, Vincent: 16
 Mosaddeq, Md: 23; 24; 111
 Moubarac, abbé Youakim: 43
mubâhala (ordalie des chrétiens de Najrân): 62; 67; 81-82
mundus imaginalis (ou 'âlam al-mithâl): 35
 Murtaḍâ al-Zabidi: 51; 57
 Naficy, Said: 14; 21

Nâgu
 Nanu
 Nars
 Nâse
 Nich
 Nikit
 Nish
 Nuri
 Nus
 Ober
 Olen
 Pahl
 1
 pash
 Pell
 Pell
 Peri
 pers
 1
 4
 Ploi
 Por
 QAI
 QAI
 QE
 Qo
 Qo
 Qu
 Ra
 Ra
 Re
 Ri
 Ri
 Ri
 Ri
 Sa

- Näguri, Hamid od-Din:** 107; 109
Nanda Anshan, Ruth: 14
Narsaï (docteur nestorien): 13;
Nâser od-Din Shâh: 99
Nicholson, Ronald: 107
Nikitine, Basile: 18
Nishapur: 17; 20
Nuri, Abo'l-Hasan: 56
NUSAYRI: 67; 69; 70; 73; 83
Oberlin, Pr: 21
Olender, Maurice: 44
Pahlavi, Mohammad-Rezâ Shâh:
 18; 20; 21; 24
pashto: 98
Pellat, Charles: 9
Pelliot: 14
Perron, Ernest: 24
persan (langue persane et enseignement du persan): 7-11; 19; 26-27; 46
Plotin: 35; 109
Porter, Yves: 10
QARMATES: 34; 61; 63-65; 68
Qazvini, 'allâma Mohammad: 20; 105; 106
QEZELBÂSH: 69; 70; 73
Qonavi, Sadr od-Din: 109
Qotb od-Din Shirâzi: 31
Qummi, 'Ali b. Ibrâhim: 79
Rad, Dr Sami: 21
Rasht: 17
Renan, Ernest: 32; 44; 65; 99
Richard, Yann: 10
Rida, Rachid: 99
Rumi, Jalâl od-din (ou Mowlavi):
 114; 122
Ruzbehân Baqli Shirâzi: 17; 39
Sadighi, Gholam-Hosseïn (voir Qolâm-Hoseyn Sadiqi)
- Sadiqi, Qolâm-Hoseyn:** 21; 23; 24; 25
Sadr od-Din Shirâzi (voir Mollâ Sadrâ)
Salmân Pâk: 34; 65; 66-69; 83-85
Sami'i, Hoseyn (Adib os-Saltana):
 18
Sami, 'Ali: 14
Sanâ'i, Hakim: 97; 99
sanskrit: 44
Semnâni: 39
Sepahsâlâr (madrasa et bibliothèque à Téhéran): 20
Shari'ati, 'Ali: 86; 110; 111-124
Shâyegân, Sd 'Ali: 24
SHI'ISME, SHI'ITES (voir aussi "ghulât", "khattâbiyya", "kaysâniyya"): 34; 35; 46; 77-87
Shibli: 36
Siassi, Ali-Akbar ('Ali-Akbar Siyâsi): 19; 21; 24
Silvestre de Sacy (Antoine Isaac):
 61; 62
Société des études iraniennes: 15
Sohravardi, Yahyâ: 19; 22; 31; 32; 34; 36
SOUFISME, SOUFIS: 64; 67; 99; 108; 109
syriaque, langue —: 47
Taqizâda, Sd Hasan: 105; 106
Université de Téhéran: 19
Vakily, Abdollah: 119
Violet: 8
wahdat al-wojud ("monisme existentiel", "unicité du réel"): 33; 35; 101; 109
WAHHÂBISME: 98
Weygand, général: 18
Zâher Shâh: 98

Index of the names of the authors of the papers in this volume. The names are arranged in alphabetical order. The page numbers are given in parentheses.

Adams, J. (102)
 Adams, J. (103)
 Adams, J. (104)
 Adams, J. (105)
 Adams, J. (106)
 Adams, J. (107)
 Adams, J. (108)
 Adams, J. (109)
 Adams, J. (110)
 Adams, J. (111)
 Adams, J. (112)
 Adams, J. (113)
 Adams, J. (114)
 Adams, J. (115)
 Adams, J. (116)
 Adams, J. (117)
 Adams, J. (118)
 Adams, J. (119)
 Adams, J. (120)
 Adams, J. (121)
 Adams, J. (122)
 Adams, J. (123)
 Adams, J. (124)
 Adams, J. (125)
 Adams, J. (126)
 Adams, J. (127)
 Adams, J. (128)
 Adams, J. (129)
 Adams, J. (130)
 Adams, J. (131)
 Adams, J. (132)
 Adams, J. (133)
 Adams, J. (134)
 Adams, J. (135)
 Adams, J. (136)
 Adams, J. (137)
 Adams, J. (138)
 Adams, J. (139)
 Adams, J. (140)
 Adams, J. (141)
 Adams, J. (142)
 Adams, J. (143)
 Adams, J. (144)
 Adams, J. (145)
 Adams, J. (146)
 Adams, J. (147)
 Adams, J. (148)
 Adams, J. (149)
 Adams, J. (150)

Adams, J. (151)
 Adams, J. (152)
 Adams, J. (153)
 Adams, J. (154)
 Adams, J. (155)
 Adams, J. (156)
 Adams, J. (157)
 Adams, J. (158)
 Adams, J. (159)
 Adams, J. (160)
 Adams, J. (161)
 Adams, J. (162)
 Adams, J. (163)
 Adams, J. (164)
 Adams, J. (165)
 Adams, J. (166)
 Adams, J. (167)
 Adams, J. (168)
 Adams, J. (169)
 Adams, J. (170)
 Adams, J. (171)
 Adams, J. (172)
 Adams, J. (173)
 Adams, J. (174)
 Adams, J. (175)
 Adams, J. (176)
 Adams, J. (177)
 Adams, J. (178)
 Adams, J. (179)
 Adams, J. (180)
 Adams, J. (181)
 Adams, J. (182)
 Adams, J. (183)
 Adams, J. (184)
 Adams, J. (185)
 Adams, J. (186)
 Adams, J. (187)
 Adams, J. (188)
 Adams, J. (189)
 Adams, J. (190)
 Adams, J. (191)
 Adams, J. (192)
 Adams, J. (193)
 Adams, J. (194)
 Adams, J. (195)
 Adams, J. (196)
 Adams, J. (197)
 Adams, J. (198)
 Adams, J. (199)
 Adams, J. (200)

M
 C
 Ph
 C
 Ja
 G
 Y
 P
 E
 É

LISTE DES CONTRIBUTEURS

- Michel BOIVIN, enseignant, chercheur associé au Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud, auteur notamment de *Les Ismaéliens. Des communautés d'Asie du Sud entre islamisation et indianisation*, Maredsous, Brepols, 1998.
- Christian DESTREMAU, auteur, avec Jean Moncelon, de la biographie de *Massignon*, Paris, Plon, 1994.
- Philippe GIGNOUX, directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études (5^{ème} section, Sciences religieuses), auteur notamment de l'article «Louis Massignon et Jean de Menasce» in *Louis Massignon et ses contemporains*, Jacques Keryell, ed., Paris, Karthala, 1997, pp. 155-162.
- Christian JAMBET, professeur de philosophie en Première supérieure, auteur notamment de *La logique des Orientaux. Henry Corbin et la science des formes*, Paris, Le Seuil, 1983 et de *La grande résurrection d'Alamût. Les formes de la liberté dans le shî'isme ismaélien*, Lagrasse, Verdier, 1990.
- Jacques KERYELL, a notamment dirigé la publication des livres suivants: — Louis Massignon, *L'Hospitalité sacrée*, Textes inédits présentés par J. K., Préface de René Voillaume.- Paris, Nouvelle Cité, 1987; — *Jardin donné. Louis Massignon à la recherche de l'Absolu*, Paris-Fribourg, Saint-Paul, 1993; — *Louis Massignon et ses contemporains*, Paris, Karthala, 1997; — *Louis Massignon au cœur de notre temps*, Préface de B. Boutros-Ghâli, Paris, Karthala, 1999.
- Gilbert LAZARD, membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, ancien directeur de l'Institut d'études iraniennes. Auteur notamment de *La formation de la langue persane*, Paris, Institut d'études iraniennes, 1995 (Travaux et mémoires de l'Institut d'études iraniennes, 1).
- Yvon LE BASTARD, islamologue, professeur d'arabe à l'Institut catholique de Paris, École des langues et civilisations de l'Orient ancien.
- Pierre LORY, directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études (5^{ème} section, Sciences religieuses). Auteur notamment de *Alchimie et mystique en terre d'islam*, Lagrasse, Verdier, 1989 (Islam spirituel).
- Ehsan NARAGHI, ancien professeur à l'Université de Téhéran, ancien conseiller à l'UNESCO, auteur notamment de — «Élite ancienne et élite nouvelle dans l'Iran actuel, avec une note sur le système d'éducation», *Revue des Études Islamiques*, XXV (1957), pp. 69-80; — *Des palais du chah aux prisons de la Révolution*, Paris, Balland, 1991; — *Enseignement et changements sociaux en Iran du VII^e au XX^e siècle: Islam et laïcité, leçons d'une expérience séculaire*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1992.
- Éric L. ORMSBY, professeur d'islamologie à l'Université McGill (Montréal). Auteur notamment de *Theodicy in Islamic Thought: The dispute over al-Ghazâlî's 'Best of all Possible Worlds'*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

- Ève PIERUNEK, maître de conférences de littérature persane à la Sorbonne nouvelle, auteur d'une monographie à paraître sur *Fakhroddin 'Erâqi*, Téhéran/Paris, IFRI (Bibliothèque iranienne).
- Nasrollah POURJAVADY, directeur du Centre des Presses Universitaires d'Iran (*Markaz-e nashr-e dâneshgâhi*), auteur notamment en français de — *Mélanges littéraires et mystiques*, Téhéran, Presses universitaires d'Iran, 1998; — «Hallâj dans les Savânih d'Ahmad Gazzâli», *Luqmân*, XIV, 2 (printemps-été 1998), pp. 7-16; — «Massignon et la notion hallâjienne de l'amour essentiel», *Luqmân*, XV, 2 (printemps-été 1999) n°30, pp. 27-36.
- Yann RICHARD, professeur de langue et civilisation iraniennes à la Sorbonne nouvelle, directeur de l'Institut d'études iraniennes, auteur notamment de *L'islam chi'ite: croyances et idéologies*, Paris, Fayard, 1991.
- Pierre ROCALVE, ancien ambassadeur de France dans divers pays arabes, auteur notamment de — «Louis Massignon et le shî'isme», *Luqmân*, VII, 2 (printemps-été 1991), pp. 21-34; *Louis Massignon et l'islam: place et rôle de l'islam et de l'islamologie dans la vie et l'œuvre de Louis Massignon*, Damas, Institut Français de Damas, 1993 (Témoignages et documents, 2); — «Louis Massignon et Henry Corbin», *Luqmân*, X, 2 (printemps-été 1994), pp. 73-86; — «Louis Massignon et l'Iran», in *Louis Massignon et le dialogue des cultures*, Daniel Massignon, ed., Paris, Cerf, 1996, pp. 307-329; — «Louis Massignon et Abraham», *Luqmân*, XIII, 2 (printemps-été 1997), pp. 27-36; — «Louis Massignon et Louis Gardet, mystique(s) en dialogue» in *Louis Massignon et ses contemporains*, Jacques Keryell, ed., Paris, Karthala, 1997, pp. 125-140.

TABLE DES MATIÈRES

Ève Pierunek et Yann Richard. <i>Introduction</i>	1
-------------------------------------------------------------	---

ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES

Gilbert LAZARD. Histoire de l'Institut d'études iraniennes	7
Philippe GIGNOUX. Louis Massignon et le Père Jean de Menasce	13
Pierre ROCALVE. Voyages et missions de Louis Massignon en Iran	17
Ehsan NARAGHI. Massignon et les Iraniens, rencontres	23

APPROCHES ORIENTALISTES

Christian JAMBET. Le Soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin	31
Yvon LE BASTARD. La question des langues chez Massignon: arya- nisme et sémitisme, profane et sacré	43

VISION MASSIGNONIENNE DE L'ISLAM IRANIEN

Éric ORMSBY. Abû Hâmîd al-Ghazâlî vu par Louis Massignon	51
Michel BOIVIN. Ghulât et chi'isme salmanien chez Louis Massignon	61
Pierre LORY. L'islam chi'ite dans l'œuvre de Louis Massignon	77
Jacques KERYELL. La place du poète persan 'Attâr dans l'œuvre de Louis Massignon	89
Christian DESTREMAU. Louis Massignon et l'Afghanistan	97

ECHOS MASSIGNONIENS EN IRAN

Nasrollah POURJAVADY. Importance de la connaissance de Massignon pour les Iraniens	105
Yann Richard. 'Ali Shari'ati et Massignon	111

<i>Index</i>	125
<i>Liste des contributeurs</i>	129
<i>Table des matières</i>	131

107	Yam Howard, 1811-1812
108	Yam Howard, 1813-1814
109	Yam Howard, 1815-1816
110	Yam Howard, 1817-1818
111	Yam Howard, 1819-1820
112	Yam Howard, 1821-1822
113	Yam Howard, 1823-1824
114	Yam Howard, 1825-1826
115	Yam Howard, 1827-1828
116	Yam Howard, 1829-1830
117	Yam Howard, 1831-1832
118	Yam Howard, 1833-1834
119	Yam Howard, 1835-1836
120	Yam Howard, 1837-1838
121	Yam Howard, 1839-1840
122	Yam Howard, 1841-1842
123	Yam Howard, 1843-1844
124	Yam Howard, 1845-1846
125	Yam Howard, 1847-1848
126	Yam Howard, 1849-1850
127	Yam Howard, 1851-1852
128	Yam Howard, 1853-1854
129	Yam Howard, 1855-1856
130	Yam Howard, 1857-1858
131	Yam Howard, 1859-1860
132	Yam Howard, 1861-1862
133	Yam Howard, 1863-1864
134	Yam Howard, 1865-1866
135	Yam Howard, 1867-1868
136	Yam Howard, 1869-1870
137	Yam Howard, 1871-1872
138	Yam Howard, 1873-1874
139	Yam Howard, 1875-1876
140	Yam Howard, 1877-1878
141	Yam Howard, 1879-1880
142	Yam Howard, 1881-1882
143	Yam Howard, 1883-1884
144	Yam Howard, 1885-1886
145	Yam Howard, 1887-1888
146	Yam Howard, 1889-1890
147	Yam Howard, 1891-1892
148	Yam Howard, 1893-1894
149	Yam Howard, 1895-1896
150	Yam Howard, 1897-1898
151	Yam Howard, 1899-1900
152	Yam Howard, 1901-1902
153	Yam Howard, 1903-1904
154	Yam Howard, 1905-1906
155	Yam Howard, 1907-1908
156	Yam Howard, 1909-1910
157	Yam Howard, 1911-1912
158	Yam Howard, 1913-1914
159	Yam Howard, 1915-1916
160	Yam Howard, 1917-1918
161	Yam Howard, 1919-1920
162	Yam Howard, 1921-1922
163	Yam Howard, 1923-1924
164	Yam Howard, 1925-1926
165	Yam Howard, 1927-1928
166	Yam Howard, 1929-1930
167	Yam Howard, 1931-1932
168	Yam Howard, 1933-1934
169	Yam Howard, 1935-1936
170	Yam Howard, 1937-1938
171	Yam Howard, 1939-1940
172	Yam Howard, 1941-1942
173	Yam Howard, 1943-1944
174	Yam Howard, 1945-1946
175	Yam Howard, 1947-1948
176	Yam Howard, 1949-1950
177	Yam Howard, 1951-1952
178	Yam Howard, 1953-1954
179	Yam Howard, 1955-1956
180	Yam Howard, 1957-1958
181	Yam Howard, 1959-1960
182	Yam Howard, 1961-1962
183	Yam Howard, 1963-1964
184	Yam Howard, 1965-1966
185	Yam Howard, 1967-1968
186	Yam Howard, 1969-1970
187	Yam Howard, 1971-1972
188	Yam Howard, 1973-1974
189	Yam Howard, 1975-1976
190	Yam Howard, 1977-1978
191	Yam Howard, 1979-1980
192	Yam Howard, 1981-1982
193	Yam Howard, 1983-1984
194	Yam Howard, 1985-1986
195	Yam Howard, 1987-1988
196	Yam Howard, 1989-1990
197	Yam Howard, 1991-1992
198	Yam Howard, 1993-1994
199	Yam Howard, 1995-1996
200	Yam Howard, 1997-1998
201	Yam Howard, 1999-2000
202	Yam Howard, 2001-2002
203	Yam Howard, 2003-2004
204	Yam Howard, 2005-2006
205	Yam Howard, 2007-2008
206	Yam Howard, 2009-2010
207	Yam Howard, 2011-2012
208	Yam Howard, 2013-2014
209	Yam Howard, 2015-2016
210	Yam Howard, 2017-2018
211	Yam Howard, 2019-2020
212	Yam Howard, 2021-2022
213	Yam Howard, 2023-2024
214	Yam Howard, 2025-2026
215	Yam Howard, 2027-2028
216	Yam Howard, 2029-2030
217	Yam Howard, 2031-2032
218	Yam Howard, 2033-2034
219	Yam Howard, 2035-2036
220	Yam Howard, 2037-2038
221	Yam Howard, 2039-2040
222	Yam Howard, 2041-2042
223	Yam Howard, 2043-2044
224	Yam Howard, 2045-2046
225	Yam Howard, 2047-2048
226	Yam Howard, 2049-2050
227	Yam Howard, 2051-2052
228	Yam Howard, 2053-2054
229	Yam Howard, 2055-2056
230	Yam Howard, 2057-2058
231	Yam Howard, 2059-2060
232	Yam Howard, 2061-2062
233	Yam Howard, 2063-2064
234	Yam Howard, 2065-2066
235	Yam Howard, 2067-2068
236	Yam Howard, 2069-2070
237	Yam Howard, 2071-2072
238	Yam Howard, 2073-2074
239	Yam Howard, 2075-2076
240	Yam Howard, 2077-2078
241	Yam Howard, 2079-2080
242	Yam Howard, 2081-2082
243	Yam Howard, 2083-2084
244	Yam Howard, 2085-2086
245	Yam Howard, 2087-2088
246	Yam Howard, 2089-2090
247	Yam Howard, 2091-2092
248	Yam Howard, 2093-2094
249	Yam Howard, 2095-2096
250	Yam Howard, 2097-2098
251	Yam Howard, 2099-2100

TRAVAUX DE L'INSTITUT D'ÉTUDES IRANIENNES

1. É. Benveniste, *Titres et noms propres en iranien ancien*, 1966 (épuisé)
2. J. de Menasce, *Feux et fondations pieuses dans le droit sassanide*, 1964 (épuisé)
3. M. Molé, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi*, 1967 (réimprimé 1993)
4. C.-H. de Fouchécour, *La description de la nature dans la poésie lyrique persane du XI^e siècle. Inventaire et analyse des thèmes*, 1969 (épuisé)
5. J. de Menasce, *Le Troisième Livre du Denkart*, traduit du pehlevi, 1973
6. A. Boulvin, *Contes populaires persans du Khorassan. I. Analyse thématique accompagnée de la traduction de trente-quatre contes*, 1975
7. A. Boulvin et E. Chocourzadeh, *Contes populaires du Khorassan, II. Trente-six contes traduits*, 1975
8. J. Blau, *Le kurde de 'Amâdiya et de Djabal Sindjâr. Analyse linguistique, textes folkloriques, glossaires*, 1975
9. Ph. Gignoux et al., *Pad nâm-i yazdân. Études d'épigraphie, de numismatique et d'histoire de l'Iran ancien*, 1979
10. M. Reut, *Qataghan et Badakhshân, description du pays d'après l'enquête d'un ministre afghan en 1922, rédigée par Koshkaki*, texte persan et traduction française, 3 vol. (publication du CNRS), 1979
11. Gh. Gnoli, *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*, 1986
12. M. Gaillard, *Le livre de Samak-e 'Ayyâr. Structure et idéologie du roman persan médiéval*, 1987
13. P. Briand et C. Herrenschildt, eds., *Le tribut dans l'Empire perse*, 1989
14. J. Kellens, *Zoroastre et l'Avesta ancien. Quatre leçons au Collège de France*, 1991
15. D. Septfonds, *Le Dzadrâni. Un parler pashto du Paktyâ (Afghanistan)*, 1994

TRAVAUX ET MÉMOIRES DE L'INSTITUT D'ÉTUDES IRANIENNES

1. G. Lazard, *La formation de la langue persane*, 1995
2. O. Bast, *Les Allemands en Perse pendant la Première Guerre mondiale*, 1997
3. A. Kian-Thiébaud, *Secularization of Iran: A Doomed Failure? The New Middle Class and the making of Modern Iran*, 1998
4. *Correspondance Corbin-Ivanow*, éditée par Sabine Schmidtke, 1999
5. È. Pierunek et Y. Richard (sous la dir.) *Massignon et l'Iran*, 2000

DOCUMENTS ET OUVRAGES DE RÉFÉRENCE

1. I.M. Oranskij, *Les langues iraniennes*, trad. du russe par J. Blau, préf. de G. Lazard, 1977
2. J. Blau, *Manuel de kurde (dialecte sorani)*, 1980
3. G.M. Bongard-Levin et E.A. Grantovskij, *De la Scythie à l'Inde. Énigmes de l'histoire des anciens Aryens*, trad. du russe par Ph. Gignoux, 1981

LOUIS MASSIGNON ET L'IRAN

sous la direction de Ève PIERUNEK et Yann RICHARD

(Travaux et mémoires de l'Institut d'études iraniennes, n° 5)

Louis Massignon (1883-1962), islamologue et arabisant français qui marqua les études orientales et les relations islamo-chrétiennes, avait plus d'un lien avec la culture persane. Formé aux méthodes classiques, il connaissait évidemment le persan. Le mystique al-Hallâj (exécuté à Bagdad en 922), dont il fit son sujet central, était d'origine iranienne et c'est en Perse qu'il faut chercher une partie des sources de sa biographie, de sa doctrine et de son martyre. Massignon s'était rendu à plusieurs reprises en Iran, où il avait utilisé toutes les ressources de sa grande liberté de parole pour briser certains blocages. Mais surtout il a laissé auprès de certains Iraniens des tracés intellectuelles et spirituelles non négligeables.

Ce livre reprend les communications d'un colloque organisé à la Sorbonne nouvelle le 15 octobre 1994. Massignon avait été le premier directeur de l'Institut d'études iraniennes dont le redécoupage universitaire des années 1970 a lié le destin à cette université. À ce titre, la réunion devait rappeler la place des études iraniennes à côté des études d'arabe et d'islamologie, l'importance de la culture persane dans l'histoire religieuse et spirituelle du monde musulman.

Ève Pierunek est maître de conférences, **Yann Richard** est professeur, à l'Institut d'études iraniennes de la Sorbonne nouvelle.

PEETERS-LEUVEN

ISBN 90-429-0889-0



9 787042 908890