

Un petit cercle, un grand exemple

Reza Kouhkan*

Abstrait:

Le nom d'Henry Corbin est lié à celui de deux "cercles": cercle de Téhéran, et cercle d'Eranos, cercles que l'on pourrait qualifier, conformément à la vision de Corbin, comme symboliques. Ce qui nous intéresse ici, c'est le cercle de Téhéran. Il s'agit en effet, d'un cercle d'études, accueillant l'assistance de plusieurs penseurs, mais animé par deux grandes personnalités, l'une de l'Occident, l'autre de l'Orient, à savoir Henry Corbin et Allâmah Tabâtabâi. Malgré les difficultés d'un dialogue parlé, la compréhension mutuelle et l'accord de deux hommes étaient parfaits, car leurs cœurs étaient ouverts mutuellement l'un à l'autre. Et c'est ainsi qu'ils imprimèrent une impression persistante, l'un sur l'autre, ainsi que sur leurs alentours. Cet article s'occupe de l'ouverture et du début du cercle, les caractéristiques de l'échange d'idées, et enfin, sa fin et son destin final.

mots clés: Henry Cobin, Allâmah Tabâtabâi, cercle de Téhéran, dialogue entre l'Islam et le christianisme.

* Maître assistant à l'Institut Iranien de la Philosophie.
Courriel: rezakouhkan@yahoo.com

L'homme moderne a fait de grands progrès scientifiques et techniques. Suite à son ambition de devenir, grâce à la science, «maître et possesseur de la nature»,¹ le champ de la concurrence s'est étendu au milieu extraterrestre. La conquête de l'espace a battu son plein. Si l'Ex-Union-Soviétique fut la première à expédier un homme, Yuri Gagarin, dans l'espace, ce furent les Etats-Unis qui envoyèrent l'homme, pour la première fois, à la lune. Au moment où Armstrong mit le pied sur la lune, il déclara : «Un petit pas pour un homme, un grand assaut pour l'humanité».

Or, une question essentielle se pose: cet événement «scientifique» fut-il en vérité, « un grand assaut pour l'humanité ?» Les réponses varient, selon la définition que chacun envisage pour «l'humanité». Certes, dans une conception considérant les hommes comme des «sujets» indépendants de la nature, une nature assumant ainsi le rôle des «objets scientifiques» et instrumentaux, rien d'étonnant d'entendre la proclamation d'un Armstrong.

Les héritiers d'Armstrong se sont précipités dans la conquête de l'espace; ils savent déjà pas mal de choses concernant des galaxies, des trous noirs, etc. Mais ont-ils pu dévoiler *le mystère de l'humanité*? En s'accommodant de l'agnosticisme², l'homme moderne, a pratiquement barré le chemin à ses différents niveaux ésotériques, ne laissant que le niveau naturel et historique. Ce niveau ne contient que des *énigmes* dont le déchiffrement n'apporte aucun secours à l'homme dans la connaissance de soi. Thomas Kuhn, grand philosophe de la science écrit: «Dans la mesure où il est engagé dans la science normale, le chercheur est un résolveur d'énigmes, (...). Il est plutôt comme un joueur d'échecs qui, une fois confronté à un problème exposé et au tablier posé physiquement ou mentalement devant lui, essaye de différents mouvements alternatifs dans la quête d'une solution»³.

C'est pourquoi, quelques jours avant son décès, Henry Corbin qui, lors d'un rencontre avec son médecin, le Dr. Gonnot, avait aperçu les résultats des examens médicaux, scanner etc, fut enthousiasmé par tant de progrès techniques et déclara: «Ne croyez-vous pas que nous aurions mieux compris le mystère de l'humanité, si seulement nous nous étions appliqués avec plus de soin à scruter les penseurs de Chine ou de Perse?»⁴ Dans une

autre situation, en s'adressant au Dr. Gonnot, Corbin nous livre une autre clé: «C'est que par mes livres, je lutte contre la même chose que vous. Chacun à notre manière, vous le médecin, moi l'historien des religions, nous menons la même lutte, nous luttons contre la mort.» Néanmoins, un grand écart existe entre ces deux sortes de lutte. Tandis que le Docteur Gonnot combat contre la mort physique, retardant la mort du corps et l'exode définitif de l'âme, par ses soins médicaux et ses actes de guérison, Corbin neutralise la mort physique en incitant à la mort volontaire. Il lutte contre la mort de la spiritualité, contre l'historicisme, le scientisme et les philosophies purement discursives.

Corbin lutte d'ailleurs contre le fondamentalisme et l'intégrisme, en l'occurrence sa version islamique,⁵ même s'il n'a jamais prononcé ces mots. Malgré l'écart apparent qui sépare le fondamentalisme du scientisme et des idéologies associées à l'un et à l'autre, ils sont, au fond, très proches l'un de l'autre. Car ils sont tous les deux fondés sur la même distinction catégorique entre sujet-objet, sur un même historicisme et finalement sur une même ambition du pouvoir mondain. L'un et l'autre sont situés sur le même niveau d'existence naturel, un niveau qui a interrompu avec les mondes et intermondes spirituels.

I) L'ouverture

Où chercher donc la solution? Corbin en cherche la solution dans l'union des orientaux. Face à l'exclamation de Marx : «Prolétaires de tous les pays, unissez-vous!», il lance cet invite : «Gnostiques de toutes les religions, unissez-vous!». Celui-là aspire à la justice sociale, alors que celui-ci cherche l'idéal de la justice cosmique. Marx est à la quête de la mobilisation des peuples, tandis que Corbin est en quête des petits cercles, limités, mais profonds tel que celui de Téhéran ou celui d'Eranos. A supposer que la justice sociale soit établie, en quelque sens qu'elle soit envisagée, on ne sera qu'au début du chemin. Car l'homme est doté de dispositions infinies qui attendent une orientation.

Le cercle de Téhéran à quoi Corbin fait allusion comme «un petit cercle d'études shî'ites», fut un lieu de rencontre entre l'orient et l'occident. Parmi les figures géométriques, le cercle symbolise le monde intelligible (*jabarût*). Le cercle

de Téhéran en était donc une manifestation archangélique et intellectuelle sur la terre. C'est là qu'Henry Corbin, philosophe orientaliste occidental qui poursuivait sa «quête du philosophe»⁶, rencontra 'Allâmah Sayyed Mohammad Hossein Tabâtabâ'i, un Shaykh shî'ite traditionnel et en même temps un philosophe imminent sadrâien. Le premier rencontre a eu lieu en 1959. Au cours des séances qui s'y déroulaient pendant plus de 15 ans, les hommes en quête de la vérité exposaient et expliquaient des thèmes directement en rapport avec le destin et le mystère de l'humanité, des thèmes essentiels de la gnose et de la théosophie. Au cours de cette longue durée, plusieurs personnes y ont assisté plus ou moins: Sayyed Hossein Nasr, Daryush Shayegan, Issâ Sepahbodî, Zolmajd Tabâtabâ'i, Houshang Beshârat, Gholamhossein Ebrâhimi Dinâni, Sayyed Hâdi Khosraw-Shâhi. Voici un rapport vif d'un moment animé de ce cercle que nous livre Shayegan:

«Ce soir-là; je me souviens, Corbin aborda le thème du péché originel, de la chute de l'homme, et les situant dans le cadre du christianisme, demanda au Shaykh: «La gnose de l'Islam admet-elle aussi le péché originel?», puis citant un auteur français dont j'ai oublié le nom, ajouta: «Deux mille ans de péché originel ont fini par faire de vous des coupables complaisants.» Je ne sais même pas si ma citation est fidèle, toujours est-il que cette phrase me frappa beaucoup. Le Shaykh avait une voix si basse qu'on l'entendait à peine, et murmurant comme en lui-même, il répondit: «La chute n'est pas un manque, ni un défaut, encore moins un péché: n'eût été le fruit défendu de l'arbre, les possibilités inépuisables de l'Être ne se fussent jamais manifestées.» Je n'oublierai jamais le sourire approbateur de Corbin; ce sourire innocent qui vous communiquait directement la spontanéité d'une pensée généreuse. «C'est parce que l'Occident a perdu le sens du *ta'wîl*, dit Corbin, que nous n'arrivons plus à pénétrer les arcanes des Saintes Ecritures et que nous

démythologisons la dimension sacrée du monde.» (...) «Peut-on, fit remarquer le Shaykh, parler de ces choses-là sans tenir compte du *ta'wîl* (de l'herméneutique spirituelle)? Il ne peut y avoir de vraie spiritualité sans *ta'wîl*.» L'accord des deux hommes, en dépit des difficultés d'un dialogue parlé (le Shaykh parlait très bas avec un accent âzari en plus, Corbin l'entendait à peine), était total.⁷»

Même pendant les séjours annuels de Corbin à Paris, le cercle continuait et s'animait de «l'esprit de synthèse de Corbin». On faisait l'étude comparative de différentes religions du monde, sous la direction de 'Allâmah. Voici encore le rapport qu'en donne Shayegan: «Nous y lûmes tour à tour les traductions des Evangiles, la version persane des Upanishads, traduites par Dârâ Shokûh, les Sûtras du Bouddhisme, et le Tao Te Ching; livre que Nasr et moi-même traduisîmes en toute hâte et en fîmes la lecture avec le Shaykh. Celui-ci commentait les textes avec la perspicacité d'un maître spirituel se sentant à l'aise aussi bien dans la pensée hindoue que dans le monde bouddhique et chinois. Jamais il ne vit d'opposition de fond à l'esprit de la gnose islamique telle qu'il l'avait connue et pratiquée. Partout il voyait les grands moments de l'Esprit et lorsqu'on acheva la lecture de la pensée vertigineuse et si prodigieusement paradoxale de Lao Tseu, il nous fit remarquer que de tous les textes que nous avons lus avec lui, celui-ci était de beaucoup le plus profond, le plus pur.⁸»

On peut décèler l'impact de ces études comparatives spirituelles, dans l'œuvre de 'Allâmah. Familiarisé avec les croyances et les textes religieux hindous, il entreprend une démarche tout différente. Faisant allusion à la foi de la masse hindoue en la réincarnation, il comprend et interprète spirituellement les fragments concernés des Upanishads, et établit une correspondance avec les *formes imaginales*, chez les sages et les gnostiques musulmans: «Si l'on se réfère aux Upanishads, l'on se rendra compte que tant de leurs chapitres confirment qu'il y a une résurrection, et que la résurrection est un monde sublime où aboutit finalement la création. L'on y constate d'ailleurs des énoncés traitant de la récompense et du châtement dans l'Au-delà, qui, bien que l'on puisse les lire comme une attestation du dogme hindou de la réincarnation, mais ne sont pas uniquement limités à cette lecture. Ils sont également aptes à être interprétés en faveur de la

question de l'existence de l'intermonde (*barzakh*).⁹»

La compréhension et l'apprentissage y sont réciproques; le Philosophe et le Shaykh apprennent beaucoup l'un de l'autre. 'Allâmah s'intéresse à se renseigner sur «ce qui se passe dans le monde», sur les aventures philosophiques et gnostiques du monde; il se passionne pour la connaissance des autres religions. Ces motifs entres autres le pousse à accomplir, malgré la déficience des moyens de voyage d'alors, beaucoup de voyages et à en supporter la peine; or, tant de va-et-vient entre Qom et Téhéran ne l'ont pas détourné de son but. Mais d'autre part, jouant le rôle de Socrate du cercle, 'Allâmah l'illuminait telle une bougie. Pour mieux comprendre l'impact de 'Allâmah et de ce cercle sur la pensée de Corbin, nous tentons ci-dessous une étude plus détaillée.

II) L'apport du cercle pour Corbin

1) Nécessité phénoménologique du cercle

Corbin est un «phénoménologue», mais dans un sens particulier qui lui est propre et qu'il définit d'ailleurs lui-même. Il s'agit de «sauver les phénomènes». «C'est les rencontrer là où ils *ont lieu* et où ils ont *leur lieu*. En sciences religieuses, c'est les rencontrer dans les âmes des croyants, plutôt que dans les monuments d'érudition critique ou dans les enquêtes circonstanciées. Laisser se montrer ce qui s'est montré à eux, car c'est cela le *fait religieux*¹⁰». Pour montrer ce qu'est réellement une phénoménologie, ou bien ce à quoi doit aboutir finalement la phénoménologie philosophique contemporaine, Corbin emprunte le langage des gnostiques de l'Islam. Il identifie la phénoménologie avec ce qu'ils appellent «*kashf al-mahjûb*, dévoilement de ce qui est voilé». Et ainsi, la pratique d'un phénoménologue est homologue de la démarche d'un gnostique,¹¹ d'un théosophe. Pour décrire ce qu'a réalisé un théosophe iranien tel que Sohrevardî, Corbin emploie le même vocabulaire dont il se sert pour décrire la tâche d'un phénoménologue.¹² L'identité entre ce qu'a réalisé Sohrevardî et ce qu'a accompli Corbin, a permis à ce dernier d'identifier son travail à la ressuscitation de la pensée spirituelle iranienne: «Le jeune shaykh al-Ishrâq, Sohrevardî, est depuis longtemps à mes yeux le héros exemplaire en philosophie. C'est toute la culture spirituelle de l'Iran

que je me suis efforcé de comprendre à son exemple, pour lui donner toute sa dimension encore à venir. » (*De Heidegger à Sohrevardi*)

La tâche d'un Corbin consistera donc à la pratique du *ta'wîl*, signifiant étymologiquement «reconduire une chose à sa source», à savoir l'herméneutique spirituelle. En insistant sur les origines théologiques de l'herméneutique philosophique d'aujourd'hui,¹³ Corbin précise : «L'herméneutique est la forme propre de la tâche du phénoménologue¹⁴». En tant qu'un phénoménologue, il pratique l'herméneutique, le *ta'wîl*; il reconduit les textes des philosophes et des gnostiques musulmans à leur source; il en occulte l'apparent et fait se manifester l'occulté; autrement dit, il les transfigure.

Or, où est le lieu par excellence du phénomène religieux, dont doit s'occuper le phénoménologue des religions? Ce lieu, c'est l'âme des croyants, soit un croyant naïf soit un théosophe mystique comme 'Allâmah Tabâtâbâ'i. Pour la phénoménologie corbinienne, une nécessité s'impose : rencontrer le phénomène où il a lieu, chez ceux qui en sont les témoins vivants, tel que 'Allâmah. La tradition philosophique musulmane étant encore vivante et se perpétuant comme une chaîne ininterrompue dont 'Allâmah, en tant qu'un grand savant shî'ite, était le dernier anneau jusqu'alors, la personne même de 'Allamah typifiait aux yeux de Corbin, la gnose shî'ite, la vérité du shî'isme. Et ledit cercle constituait un lieu phénoménologique du rencontre.

Seuls les spirituels peuvent attirer l'attention d'un pratiquant de l'herméneutique spirituelle comme Corbin. Comme les secrets transcendants de la religion s'échappent à l'âme des théologiens rationalistes (*mutakallimin*), à leur discours discursif et scientifique, la *res religiosa* n'est pas à chercher chez eux. Puisqu'ils ne sont pas les témoins (*shâhid*) de l'Invisible et qu'ils ne croient pas au couple inséparable de l'exotérique et ésotérique (*zâhir et bâtin*) et donc au *kashf al-mahjûb*, Corbin n'oriente pas sa pensée vers eux.¹⁵

2) Compréhension présentielle des conceptions shî'ites

Le shî'isme a été considéré depuis longtemps comme une secte politique rebelle à l'égard de l'orthodoxie majoritaire sunnite. Or, les imâms ont répété à maintes reprises que celui qui ne pratique pas la *taqîyah* ou le

Kitmân («discrétion», ou «discipline de l'arcane»), celui-là n'a pas de religion. Des conceptions shî'ites telles que *taqîyah* ou *Kitmân* ont été donc perçues comme un impératif de la sauvegarde des secrets militaires, alors que l'autorité des imâms doit être comprise sous un autre plan: «Il s'agit authentiquement d'une autorité purement *spirituelle*, non pas d'un pouvoir rivalisant, sous un autre nom, avec les puissances de ce monde.¹⁶» Mais alors, à quoi consiste la *taqîyah* ou le *kitmân*? «Notons bien que l'attitude désignée par l'un ou l'autre mot, écrit Corbin, n'est pas ce que nous appelons «restriction mentale». Elle est une clause de sauvegarde, certes, et bien compréhensible dans le cas des shî'ites. Mais, avant tout, elle satisfait à un principe d'honnêteté spirituelle rigoureuse. Si cette honnêteté est prescrite par le Qorân, c'est bien parce qu'il y a de l'exotérique et l'ésotérique, et la forme voilée sous laquelle on découvre énoncé le précepte, correspond d'autant mieux à sa nature¹⁷».

Et Corbin en trouve la confirmation dans l'ambiance du cercle: «Participant à un cercle d'études shî'ites à Téhéran, j'ai observé plus d'une fois que le Shaykh qui en était l'âme, ne se décidait à parler qu'une fois identifié par lui chacun des assistants. Je crois bien avoir compris en Iran shî'ite ce qu'est une religion ésotérique vivante. C'est aussi bien la même discrétion que l'on relève dans l'absence d'« esprit missionnaire», de prosélytisme, dans le shî'isme iranien en général¹⁸».

3) L'étude des problèmes auxquels le shî'isme est actuellement confrontés

Nous venons de rappeler que le cercle constituait essentiellement un lieu d'étude comparative des religions; plus encore, il était sensible aux problèmes actuels des religions en général, et ceux de la religion musulmane en particulier. De graves questions sont posées devant les traditions religieuses par la modernité. Voici l'affirmation, dans une interview d'une personnalité musulmane de Jordanie qui semble être frappé de stupeur, devant la situation: «Est-il possible de ne pas tuer Dieu, en tentant d'isoler la religion d'un système social condamné par le progrès technique et scientifique? Dans notre Islam, la religion et la société sont confondues, l'une et l'autre n'existent que par l'union inséparable des deux. Est-il possible de nous moderniser sans nous damner?»¹⁹ Quelques semaines après la parution du texte de cette interview, Corbin en parle

entre amis, à Téhéran, dans une réunion du cercle, et on cherche ensemble la réponse.

4) Un lieu pour témoigner de la vérité du shî'isme

Consacré entièrement au shî'isme duodécimain, le premier tome d'*En Islam iranien*, dont le dernier chapitre, le septième, portant sur l'imâmologie et en constituant le point culminant, est scellé par un témoin très vif et significatif. Il est très important que Corbin ait achevé son livre par un rappel solennel et un témoignage de 'Allâmah, Shaykh du cercle: «J'ai évoqué ici à plusieurs reprises un petit cercle privé d'études shî'ites à Téhéran, et pour clore cette partie du présent ouvrage, je voudrais me référer encore à une soirée mémorable d'un automne récent (1964). La séance avait été consacrée au *leitmotiv* de la théologie shî'ite, le thème qui nous a guidé nous-même au cours des chapitres qui précèdent, à savoir le *Tawhîd* et l'Imâm: Comment l'accomplissement du *Tawhîd* en sa vérité (c'est-à-dire en échappant au double piège du *ta'tîl* et du *tashbîh*) n'est-il possible que par l'existence de l'Imâm?»²⁰ Corbin rapporte que «nous écoutions, au terme de la soirée, le vénéré shaykh M. H. Tabâtabâ'i, (...), conclure en quelque sorte une méditation à haute voix: «Tous les Noms et Attributs que nous donnons à Dieu, ou plutôt que Dieu se donne à lui-même en se révélant à nous, seule les rend possibles cette figure de l'Imâm éternel qui les cumule en lui-même. Au paroxysme de nos états spirituels, il arrive que ces Noms et Attributs soient absorbés dans l'homme intérieur. L'homme n'est plus lui-même. L'Imâm devient cet homme. Mais Dieu en soi reste inconnaissable et inaccessible. L'Imâm est la réalité vivante, éternelle, splendeur immatérielle cachée, notre lien immatériel avec l'immatériel».

Shaykh évoqua ensuite des vers célèbres de l'épisode final du *Langage des Oiseaux* de 'Attâr. On y lit qu'au terme d'une longue et pénible quête, *Sîmorgh* (symbole de la divinité lointaine) révèle aux *Sî-morgh* (trente oiseaux survivants) le mystère de leur être. Corbin alors demanda au shaykh: «L'Imâm, c'est bien *cela*, n'est-ce pas? – Certes, c'est cela. Et s'il n'y avait pas l'Imâm, si *cela* n'était pas l'Imâm, alors il ne resterait qu'à sombrer dans l'ivresse mystique. Trouvant son expression dans la célèbre exclamation du soufi al-Hallâj: *Anâ al-Haqq!* Je suis Dieu».

III) La clôture

Malheureusement, peu de temps avant la révolution islamique en Iran, Corbin est mort et peu après, le Shaykh. Le cercle disparaît pour réapparaître et avoir lieu un autre temps, dans son lieu. «Peu avant la révolution, certains camarades révolutionnaires, m'avertissaient, déclare M. Gholâmossein Ebrâhîmî Dînânî, moi-même et M. Sâ'enî Zanjânî : «Ce rassemblement et sa fondation, était dès le début un faux pas ! Nous l'avons toléré jusqu'ici. Certains compagnons (qui assistent) à votre rassemblement ne sont pas d'une bonne réputation. On ne sait pas d'ailleurs qui est Henry Corbin lui-même. La révolution va bientôt triompher. Il vaut mieux que vous conseilliez vivement à 'Allamah Tabâtabâ'î de cesser ces réunions».

Et M. le Docteur Dînânî transmet enfin, à contrecœur, le message : «Des camarades estiment que ce n'est pas convenable que ces réunions se perpétuent.» Dînânî est bouleversé à chaque fois qu'il se souvient de ce qui s'est alors passé: «J'ai la gorge serrée ...» Une fois entendu ma parole, il s'est senti mal; et le faible frémissement dont il était atteint, s'aggrava et se multiplia. Ses lèvres se mirent à trembler et il est devenu rouge. Lorsque je me souviens de son visage sombre, je me sens troublé. Il resta silencieux pendant quelques minutes, sans rien dire; puis il répéta à plusieurs reprises: «Tiens! Tiens! Tiens!» Et lui d'ajouter: «En tant qu'un individu qui m'assois dans un coin et écris, j'ai l'impression que l'unique hublot qui ouvre mes yeux sur le monde, sur la pensée mondiale et sur ce qui se passe dans le monde, c'est bien ce cercle. Hélas! Ces gens-là veulent m'en priver!»²¹

IV) La conclusion

Comme nous venons de remarquer, Corbin se considère comme étant né platonicien, et c'est la raison pour laquelle, selon son propre jugement, il était en mesure de comprendre les sages et les gnostiques de l'Islam. Les platoniciens, en général, sont des expatriés, des allogènes en ce monde-ci, et sont à la recherche de leur patrie d'origine et le retour à cette patrie. Pour Corbin, l'exemple par excellence en est Salmân Pâk. Corbin parle d'eux comme les orphelins, les adoptés. Ils étaient en effet, les enfants adoptifs des Gens de la Maison du Prophète, initiés à leur science et ainsi

devenus leurs héritiers. Ainsi, Corbin se considère, à son tour, l'adopté de l'Iran et de l'Islam. Il ne se sent pas alors étranger en Iran. Bien au contraire, il est bien, à juste titre, convaincu qu'un enfant adoptif tel que lui est mieux à même de prévenir les dangers, les préjudices et les poisons qui menacent la famille qui l'a admis au sein de soi, et d'en présenter les antidotes.

Les expatriés, dans leur cercle, se sentent bien chez eux et dans leur propre patrie. Ils y sont donc tout heureux. Dinânî raconte à propos de 'Allâmah que «pendant les réunions privées, soit les séances nocturnes à Qom soit celles du cercle de Téhéran, je le trouvais toujours dans l'allégresse et la détente».²² Ce cercle pourrait ainsi être un grand exemple pour les Orientaux et les expatriés.

Bibliographie

- Corbin Henry, *En Islam iranien, les aspects spirituels et philosophiques*, Gallimard, Paris, 1971.
- Corbin, Henry, *De Heidegger à Sohravardî*, situé sur le site www.amiscorbin.com
- Corbin Henry, *Post-scriptum biographique à un entretien philosophique*, situé sur le site www.amiscorbin.com
- Corbin Stella, «Derniers souvenirs d'Henry Corbin», situé sur le site www.amiscorbin.com
- Dînânî E. Gholâmhossein, *Seresht o sarnavesht*, interview avec Karîm Feyzî, Entesharat Ettelâ'ât, 1392.
- Kuhn Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, second Edition, enlarged, The University of Chicago Press, 1970.
- Shayegan Daryush, *Henry Corbin, la topographie spirituelle de l'islam iranien*, Editions De La Différence, Paris, 1990.
- Tabâtabâ'î Mohammad Hossein, *Al-mîzân* (traduction persane, 20 volumes), Jâme'eh-ye Modarresin-e Qom, dans le CD *kîmiâ-ye sa'âdat*.

Endnote

1. Il s'agit d'une expression connue de René Descartes, se trouvant dans la sixième partie de son *Discours de la méthode* : «Il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie ; et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieus, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos

artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature».

2. Corbin le qualifie comme «le sens métaphysique de l'Occident».

3. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, p. 144.

4. Corbin Stella, «Derniers souvenirs d'Henry Corbin», situé sur le site www.amiscorbin.com

5. Il s'agit de ce qu'a appelé Abdelwahab Meddeb, «la maladie de l'Islam».

6. Corbin est avant tout un philosophe, et en second lieu un chercheur des religions, un islamologue et enfin un orientaliste au sens vrai du mot. En se référant à l'étonnement d'interlocuteurs devant le fait que le traducteur de Heidegger et l'introducteur de la philosophie irano-islamique soit la même personne, Corbin déclare: «Si ceux qui se posent cette question avaient une petite idée de ce que c'est le philosophe, la Quête du philosophe, s'ils se représentaient que les incidents linguistiques ne sont pour un philosophe que des incidents de parcours, ne signalent que des variantes topographiques d'importance secondaire, peut-être seraient-ils moins étonnés.» (Corbin, *De Heidegger à Sohravardî*, situé sur le site www.amiscorbin.com)

7. Shayegan, *Henry Corbin, La topographie (...)*, pp. 27-28).

8. *ibid.* p. 28. «J'ai pu remarquer, à maintes reprises, écrit Corbin, combien les situations et les problèmes issues d'une compréhension intérieure de la Bible, leur étaient accessibles; combien certains textes, traduits en persan de Maître Eckhart ou de J. Boehme, voire certains épisodes de nos légendes du saint Graal, leur semblaient bien parler la même langue que la leur» (*En Islam iranien*, T. I, p. 28).

9. Tabâtabâ'î, *Al-mîzân*, t. 10, p. 431.

10. Corbin, *En Islam iranien*, T. I, p. XIX.

11. Or, il existe une grande distance entre Corbin et ses compagnons phénoménologues d'occident. Il est doué d'une grande capacité d'intuition qui l'aide à comprendre les textes gnostiques: «J'ai toujours été un platonicien (au sens large du mot, bien entendu) ; je crois que l'on naît platonicien, comme on peut naître athée, matérialiste, etc. Mystère insondable des choix préexistentiels. Le jeune platonicien que j'étais alors ne pouvait que prendre feu au contact de celui qui fut « l'Imâm des Platoniciens de Perse » (Corbin, *Post-scriptum*).

12. « Sohravardî lui-même n'a ni pensé ni agi en «historien». Il ne délibère pas sur des concepts, sur des influences, sur des traces historiques décelables ou contestables. Simplement il est là: il fait acte de présence. Le passé du vieil Iran zoroastrien, il le prend en charge, il le met ainsi au présent. Ce n'est plus un passé sans avenir, toute filiation matérielle étant interrompue. A ce passé il redonne son avenir, un avenir qu'il

commence par être lui-même parce qu'il se sent responsable de ce passé (...). Désormais, les Sages de l'ancienne Perse, les Khosrovânîyûn, sont en vérité les précurseurs des Ishrâqîyûn (les platoniciens) de l'Iran islamique» (Corbin, *De Heidegger à Sohravardî*)

13. « Là même nous retrouvons, écrit Corbin, les origines théologiques, nommément protestantes, du concept de l'herméneutique dont nous faisons aujourd'hui un usage philosophique. J'ai malheureusement l'impression que nos jeunes heideggériens ont un peu perdu de vue ce lien de l'herméneutique avec la théologie. Pour le retrouver, il faudrait évidemment restaurer une idée de la théologie assez différente de celle qui a largement cours de nos jours, (...). Cette restauration ne pourra se faire que par le concours de l'herméneutique pratiquée dans les religions du Livre : Judaïsme, Christianisme, Islam, parce que c'est là que l'herméneutique s'est développée comme une exégèse spontanée, et tient en réserve les palingénésies futures» (Corbin, *De Heidegger à Sohravardî*).

14. Corbin, *De Heidegger à Sohravardî*.

15. « Sans doute est-ce un phénomène socio-religieux bien connu aussi ailleurs. le refus de tout ce qui est «gnose», est inspiré par un rationalisme dogmatique sous lequel se dissimule un agnosticisme conscient ou non, et c'est ce refus qui souscite la situation caractérisée précédemment ici comme une situation où le shî'isme doit en quelque sorte se cacher à lui-même, c'est-à-dire où la gnose shî'ite, pour préserver, doit en quelque sorte, se cacher au shî'isme officiel. Or la conscience que dès l'origine, le shî'isme eut de lui-même, fut la conscience d'être l'ésotérique du message prophétique» (Corbin, *En Islam iranien*, T. I, p. 90).

16. Corbin, *En Islam iranien*, T.I, p. 170.

17. *ibid.* p. 97.

18. *ibid.* pp. 6-7.

19. Corbin, *En Islam iranien*, T.I, p. 34.

20. Corbin, *En Islam iranien*, T.I, p. 327ss.

21. Dînânî, *Seresht o Sarnavesht*, pp. 248-249.

22. Dînânî, *Seresht o sarnavesht*, p. 246.