Exégèse et théologie de l'islam shi'ite

Introduction aux doctrines ésotériques de l'islam

Orkhan Mir-Kasimov

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/945>

DOI : 10.4000/asr.945

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2011

Pagination : 101-105

ISBN : 978-2-909036-38-0

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Orkhan Mir-Kasimov, « Introduction aux doctrines ésotériques de l'islam », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 118 | 2011, mis en ligne le 05 septembre 2011, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/945> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.945>

Introduction aux doctrines ésotériques de l'islam

Les conférences de cette année portaient sur les approches de l'anthropomorphisme développées au sein de différents courants philosophiques et mystiques musulmans.

En premier lieu, nous avons noté que le terme arabe *tashbīh*, traduit traditionnellement par « anthropomorphisme », comporte étymologiquement l'idée de ressemblance, similitude, comparaison, analogie, qui n'est pas *a priori* limitée au seul domaine de la forme (μορφή). Cela nous a permis d'élargir le champ d'application du terme en y incluant notamment l'aspect auditif. Autrement dit, nous avons convenu de comprendre par « anthropomorphisme » l'idée de ressemblance entre le plan divin et le plan humain au sens le plus large. Dans le cas de l'anthropomorphisme propre, cette ressemblance est visuelle, c'est la manifestation de la divinité sous la forme humaine. D'autres modalités de la ressemblance, comme par exemple la manifestation du Verbe divin dans le langage humain, ne passent pas par le biais de la forme visible. L'anthropomorphisme joue un rôle central dans la théorie de la connaissance : découvrir une analogie entre le plan divin et le plan humain et en saisir le fonctionnement, c'est accéder à l'expérience et à la connaissance mystique, tandis que postuler l'absence de toute analogie signifie l'impossibilité de toute connaissance de cet ordre.

La première conférence visait à établir un état des lieux des sources et des études existant sur la question, en notant les particularités d'expression propres aux différents courants. La documentation dont nous disposons est très inégale. Dans le cas de certains groupes anciens, comme les anciens « extrémistes » (*ghulāt*) de Kūfa ou les proto-ismaéliens, peu d'écrits de première main nous sont parvenus. La littérature d'autres courants (*hurūfīs*, *nuqtāvis*, *shaykhīs*) est, au contraire, abondante et disponible, mais reste encore en grande partie inexplorée. En outre, l'anthropomorphisme fait partie des thèmes polémiques, qui ont acquis une connotation négative dans la théologie musulmane orthodoxe. Son traitement dans les écrits des groupes « dissidents » pouvait donc faire l'objet de dissimulation et de cryptage, dont nous trouvons des exemples dans le corpus imāmite, dans les écrits alchimiques, dans certains ouvrages *nuṣayrīs*, ismaéliens et *hurūfīs*.

Les deux conférences suivantes étaient consacrées à l'étude des diverses modalités de « l'anthropomorphisme » auditif ou verbal et de leur présentation dans les doctrines des différents courants. Le débat sur « l'anthropomorphisme » auditif a pour point de départ le phénomène même de la révélation. En effet, la manifestation du Verbe divin dans la parole humaine est en soi un « anthropomorphisme ». L'orthodoxie sunnite a fini par accepter que le Coran est la Parole divine incréée et éternelle. Mais elle a rejeté l'idée troublante que la révélation de cette Parole peut avoir lieu aussi après Muhammad : d'après l'interprétation sunnite, l'expression coranique *khātam al-nabiyyīn*, le « Sceau des Prophètes » appliquée à Muhammad signifie que Muhammad est le dernier des prophètes. En opposition à ce point de vue, les courants ésotériques, le chiisme et le soufisme ont soutenu que l'influx prophétique s'est poursuivi, sous une forme ou sous une autre, après la mort de Muhammad. Ainsi, les imams chiites étaient considérés eux-mêmes comme des lieux de manifestation du Verbe divin, des « Corans parlants ». Les *muḥaddathūn*, « ceux à qui parlent les entités célestes » (titre appliqué entre autres aussi aux imams chiites), ou encore les propos des « sages fous » (*al-'uqalā' al-majānīn*) et des mystiques extatiques, les « locutions théopathiques » (*shaṭḥ* pl. *shaṭḥiyāt*) sont d'autres exemples de l'anthropomorphisme « verbal ».

La question de l'anthropomorphisme propre, c'est-à-dire de la manifestation de Dieu sous la *forme* humaine visible nous a occupé durant les deux autres conférences. L'anthropomorphisme visuel a des bases solides dans les textes scripturaires de l'islam, c'est-à-dire dans le Coran et dans la littérature des hadiths. Si le texte du Coran reste en somme assez allusif sur ce sujet, mentionnant les membres du corps et les actes de Dieu sans parler explicitement de Sa forme (*ṣūra*), plusieurs hadiths précisent les données coraniques en parlant de la manifestation de Dieu sous la forme humaine. La question de l'approche du lexique anthropomorphe a opposé les « littéralistes » qui soutenaient que les anthropomorphismes doivent être pris au pied de la lettre, et les « anti-littéralistes » (pour reprendre les expressions de D. Gimaret), insistant sur une interprétation rationnelle de ce lexique pour éviter le *tashbīh*, au sens de l'assimilation de Dieu à la création. La position littéraliste, majoritaire au début, n'a pu résister à la montée de la théologie rationnelle qui a finalement banni la thèse de l'anthropomorphisme du domaine de l'orthodoxie. Mais le courant anthropomorphique n'a pas disparu pour autant. Comme nous l'avons déjà remarqué, le principe de ressemblance ou de correspondance entre le divin et l'humain était fondamental pour la mystique musulmane, chiite comme sunnite. Les idées anthropomorphistes ont donc été intégrées, sous des formes différentes, dans les doctrines de plusieurs courants. Les concepts centraux de cette tendance sont probablement l'idée de l'imam comme lieu de manifestation des noms et des attributs divins dans le chiisme et sa contrepartie dans le soufisme, celle de l'homme parfait, le pôle de la hiérarchie spirituelle. La pensée musulmane contient tout un spectre de théories marquées par les idées anthropomorphiques, allant des formulations radicales soutenant la manifestation de la divinité dans des personnages historiques concrets (*ḥulūl*,

« incarnation », jusqu'aux doctrines plus modérées et plus subtiles, cherchant à atténuer les contradictions avec l'orthodoxie sunnite.

Lors de la dernière conférence, nous avons essayé de résumer les facteurs qui établissent un lien entre l'aspect auditif et l'aspect visuel de l'anthropomorphisme. Nous nous sommes plus particulièrement concentrés sur la science des lettres (*'ilm al-ḥurūf*). Les cosmogonies de plusieurs courants mystiques et philosophiques (chiisme ancien, *nuṣayrīs*, ismaéliens, soufis, *ḥurūfīs*) présentent les lettres comme les intermédiaires entre le Verbe divin créateur, l'Impératif qui est un son sans forme, et l'univers créé avec sa diversité infinie de formes des existants. Les lettres sont ainsi les intermédiaires entre le plan divin et le plan humain, et la science des lettres est essentiellement la science de cette correspondance entre les deux plans que nous avons définis comme « anthropomorphisme » au sens large. L'idée que la forme humaine, la plus parfaite parmi les formes de l'univers créé, est simultanément le lieu de manifestation du Verbe divin créateur, ou du Nom Suprême de Dieu, et de l'ensemble des lettres ontologiques, est présente dans certaines branches de la science des lettres. Le Verbe peut ainsi être vu, ou plutôt lu, dans la forme humaine, de la même façon qu'on lit et qu'on articule les paroles d'une écriture. Cette perspective synthétise l'aspect « auditif » et l'aspect « visuel » de l'anthropomorphisme que nous avons évoqué plus haut.

Bibliographie sommaire : J. VAN ESS, « Tashbīh wa tanzīh » *EI2*; *id.*, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 vol., Berlin-New York 1997; *id.*, *The Youthful God: Anthropomorphism in Early Islam* (the University lecture in religion at Arizona State University, March 3, 1988), Tempe 1989; *id.*, « Le mir'āj et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologiques en Islam », dans M. A. AMIR-MOEZZI (éd.), *Le voyage initiatique en terre d'islam*, Louvain-Paris 1996, p. 27-56; G. BÖWERING, « From the Word of God to the Vision of God: Muḥammad's Heavenly Journey in Classical Ṣūfī Qur'ān Commentary », dans M. A. AMIR-MOEZZI (éd.), *Le voyage initiatique*, p. 205-222; D. GIMARET, *Dieu à l'image de l'homme, les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens*, Paris 1997; SHAHRASTĀNĪ, *Livre des religions et des sectes*, trad. D. Gimaret, G. Monnot, et J. Jolivet, 2 vol., Louvain 1986; M. WATT, *Early Islam*, Édimbourg 1990; B. ABRAHAMOV, « The "Bi-lā Kayfa" Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology », *Arabica* 42/3 (1995), p. 365-379; *id.*, *Anthropomorphism and Interpretation of the Qur'ān in the Theology of al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, Leyde-New York-Köln 1996; P. LORY, *Le rêve et ses interprétations en islam*, Paris 2003; *id.*, *La science des lettres en islam*, Paris 2004; H. RITTER, *Das Meer der Seele*, Leyde 1978; Abū AL-QĀSIM AL-ḤASAN NĪSĀBŪRĪ, *'Uqalā' al-majānīn*, éd. Bassām al-Jābī, Dār al-Baṣā'ir, Damas 1985; Rūzbihān BAQLĪ SHĪRĀZĪ, *Sharḥ-i shaṭṭhiyāt*, éd. H. Corbin, Tehéran-Paris 1966; Y. FRIEDMANN, *Prophecy continuous*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1989; H. CORBIN, « Pour l'anthropologie philosophique : un traité persan inédit de Suhrawardī d'Alep (m. 1191) », *Recherches philosophiques* (1932-1933); *id.*, « Face de Dieu et Face de l'homme », *Eranos-Jahrbuch* (1968), p. 165-228; *id.*, *En islam iranien*, 4 vol., Paris 1972; *id.*, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, Présence,

1971 ; M. A. AMIR-MOEZZI, *Le Guide divin dans le shī'isme originel*, Paris-Lagrasse 1992 ; *id.*, « Remarques sur la divinité de l'imām », *Studia Iranica* 25 (1996), p. 193-216 ; F. DAFTARY, *The Ismā'īlīs: their History and Doctrines*, Cambridge-New York-Melbourne 1990 ; D. DE SMET, *Les Épîtres Sacrées des Druzes*, Louvain-Paris-Dudley (MA) 2007 ; *id.*, « Ja'far al-Šādeq and Esoteric Sciences », *Encyclopaedia Iranica* (en ligne) ; H. HALM, *Die islamische Gnosis*, Zürich-Munich 1982 ; *id.*, « Jafr », *Encyclopaedia Iranica* (en ligne) ; W. TUCKER, *Mahdis and Millenarians, Shī'ite Extremists in Early Islamic Iraq*, Cambridge 2008 ; M. BAR-ASHER, A. KOFKY, *The Nuṣayrī-'Alawī Religion*, Leyde-Boston-Köln 2002 ; Y. FRIEDMAN, *The Nuṣayrī-'Alawīs*, Leyde-Boston 2010 ; Rajab BORSĪ, *Les Orients des Lumières* (trad. des premiers 22 chap. du *Mashāriq al-anwār* par H. Corbin, éd. P. Lory), Lagrasse 1996 ; *Le shī'isme imāmīte, colloque de Strasbourg* (6-9 mai 1968), Paris 1970 ; E. KOHLBERG, « The Term Muḥaddath in Twelver Shī'ism », dans *Studia Orientalia, Memoriae D. H. Baneth Dedicata*, Jérusalem 1979, p. 39-47 ; P. BALLANFAT, *Quatre traités inédits de Rūzbehān Baqlī Shīrāzī*, Téhéran 1998 ; IBN 'ARABĪ, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, éd. A. A. 'Afīfī, Le Caire 1946 ; T. BURCKHARDT, *La sagesse des prophètes*, Paris 1955 ; 'Abd al-KARĪM al-JILĪ, *Al-insān al-kāmil fī ma'rīfat al-awākhir wa'l-awā'il* (plusieurs éditions) ; R. A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921 ; T. BURCKHARDT, *De l'homme universel*, Lyon 1953 ; H. H. SCHÄDER, « Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung », *ZDMG* 79 (1925), p. 192-268 ; L. MASSIGNON, « L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique », *Eranos Jahrbuch* 1947, p. 287-314 ; R. ARNALDEZ, « Al-Insān al-Kāmil », *EI2* ; M. J. KISTER, « Adam: a Study of some Legends in *tafsīr* and *ḥadīth* Literature », *Israel Oriental Studies* 13 (1993), p. 117-118 ; C. SCHÖCK, *Adam im Islam*, Berlin 1993 ; D. GRIL, « Introduction » à sa traduction partielle du 2^e chapitre d'*al-Futūḥāt al-Makkiya* d'Ibn al-'Arabī, dans *Les illuminations de La Mecque*, éd. M. Chodkiewicz, Paris 1988, p. 405-438 ; H. HALM, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya*, Wiesbaden 1978 ; P. KRAUS, *Jābir ibn Ḥayyān, contribution à l'histoire des idées scientifiques en Islam*, Paris 1986 ; A. GÖLPINARLI, « Faḍl Allāh Ḥurūfī », *EI2*, vol. 2 (1977), p. 751-754 ; H. ALGAR, « Horufism », *Encyclopaedia Iranica*, New York, vol. 12 (2004), p. 483-490 ; A. BAUSANI, « Ḥurūfiyya », *EI2*, vol. 3 (1990), p. 620-622 ; H. RITTER, « Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit. II, Die Anfänge der Ḥurūfisekte », *Oriens* vol. 7/1 (1954), p. 1-54 ; S. BASHIR, *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*, Oxford 2005 ; O. MIR-KASIMOV, « Le "Journal des rêves" de Fadlallāh Astarābādī », *Studia Iranica* 38/2 (2009), p. 249-267 ; *id.*, *Étude de textes Ḥurūfī anciens : l'œuvre fondatrice de Faḍlallāh Astarābādī*, thèse de doctorat, EPHE, Paris, 2007 ; *id.*, « Jāvdān-nāma », dans *Encyclopaedia Iranica* vol. 14/6 (2008), p. 603-605 ; H. LANDOLT, « Le paradoxe de la "Face de Dieu" : 'Azīz-e Nasāfī et le "monisme ésotérique" de l'Islam », *Studia Iranica* 25 (1996), p. 163-192 ; M. ASIN-PALACIOS, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers*, Leyde 1978 (trad., par E. H. Douglas et H. W. Yoder, de *Abenmasarra y su escuela. Origenes de la filosofia hispano-musulmana*, Madrid

1914); F. DORNSEIFF, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig-Berlin 1925; T. Fahd, « Djafr », *EI2*; L. MASSIGNON et P. KRAUS, *Akhbār al-Ḥallāj*, Paris 1936; *Rasā'il ikhwān al-ṣafā'*, Beyrouth 1377/1957, épître n° 31, t. 3, p. 84-175; G. VAJDA, « Les lettres et les sons de la langue arabe d'après Abū Ḥātim al-Rāzī », *Arabica* 8/2 (1961), p. 113-130; Ja'far b. Manṣūr AL-YAMAN, *Kitāb al-Kashf*, R. Strothmann (éd.), Oxford University Press, 1952.