

Recherches en Langue et Littérature Françaises
Revue de la Faculté des Lettres
Année 10, N° 18

**L'approche de *Ta'wil* pour traduire le sacré :
une conscience de l'actualisation du sens***

Masoumeh Ahmadi**

Professeure assistante, Université de Allameh Tabatabaï

Résumé

Étant polysémiques, les textes sacrés exigent une conscience élevée de leur réalité existentielle. Selon Heidegger différents modes de l'existence ont un impact sur l'état de la conscience et le niveau de la compréhension. Henry Corbin affirme que l'approche de *Ta'wil* correspond à un degré de la manifestation de l'existence: la présence pure qui répond à une compréhension parfaite de la réalité. Ce genre de compréhension implique la logique du contradictoire, théorisée par Lupasco : l'on voit comment l'actualisation d'un aspect de la réalité, potentialise l'autre aspect de cette même réalité et fait émerger des deux sens opposés, un troisième, «Tiers inclus», tout à fait nouveau et différent. Le *Ta'wil* par cette actualisation particulière dévoile le sens caché du texte. D'autre part, via l'imagination transcendante et les images-corps, le *Ta'wil* accède à une manifestation de la réalité dans l'âme sous l'avènement de la Face divine. En harmonie avec l'Un absolu, ce monde imaginal fournit alors une vision imagée du sens et assure l'interprétation herméneutique verticale et profonde du texte sacré: son *Ta'wil*.

Mots-clés: Herméneutique, Imaginal, Sacré, *Ta'wil*, Traduction.

* **Date de réception:** 2016/03/09

Date d'approbation: 2017/02/21

** **E-mail:** massumahm@gmail.com

Introduction

La traduction par son essence est l'éloge des différences : elle inaugure une alliance dissymétrique entre les langues. Au fond, la traduction est une invention donnant naissance à une « œuvre » nouvelle. Elle fait croître la survie d'une langue en transformant ses énonces en une autre. Pourtant, ce qui est à *traduire* prend la place d'une écriture sacrée, aussi intouchable que le verbe de Dieu.

S'appuyant sur une figure double de l'écorce humaine et du noyau divin, traduire le verbe de Dieu, le vrai sacré, est compliqué. C'est l'échange entre deux genres de conscience, une mutation, et finalement une conversion. Il faut aussi se rendre compte de la part intraduisible de la langue sacrée, de ses limites qui nous poussent aux interprétations.

La traduction du sacré constitue en effet un domaine de recherches complexes et appelle la religion, la divinité, la littérature, la société, la culture et le langage. Elle est alors devenue une discipline traditionnelle bien séparée des autres domaines de la traduction. Pour traduire le texte sacré, il faut remarquer, avant tout, deux horizons existentiels bien distingués : horizon humain et horizon divin. Sachant que la conscience au monde varie d'un niveau (divin) à l'autre (humain), le langage de la communication entre les deux prend des caractéristiques particulières et devient encodée, métaphorique, richement imagée et symbolique. L'unité du sens n'y est plus le mot, ni la phrase, mais le discours et sa propre «historicité». D'ailleurs, la caractéristique poétique de ce langage est l'élément décisif qui s'oppose à la saisie du texte comme un ensemble d'éléments discontinus. La traduction du sacré est alors un processus de multiples facettes : il faut transmettre le sens d'un niveau de conscience plus haut à un autre plus bas, et s'affronter en même temps à la grande part intraduisible du verbe divin : son poids sacré, son esthétique non humaine, ses états symboliques et codifiés, son équilibre « sens-forme-rythme » hautement calculée, son dynamisme et ses situations d'énonciation parfois ambiguës, etc. Ceci impose la polysémie, autrement dit, une infinité de traductions. La tâche est encore plus compliquée par le fait que dans le temps comme dans l'espace le mot n'a plus le même sens, et c'est un obstacle

supplémentaire qui se manifeste au traducteur, puisqu'il lui faut choisir son horizon de référence.

Tout comme la Bible, le Coran, étant polysémique, soulève le problème de la compréhension. Suscitant une quête du sens caché, ce texte sacré a ouvert une voie à l'interprétation des textes polysémiques: le *Ta'wil*.

Dans le verset sept de la sourate *Al 'Imrān*, le Coran évoque clairement sa polysémie initiale d'une part, et ses sens cachés d'autre part:

«C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre : il s'y trouve des versets explicites qui sont la base du Livre et d'autres versets équivoques. Les gens qui ont au cœur une inclination vers l'égarement mettent l'accent sur les versets à équivoque cherchant la dissension en essayant de leur trouver une interprétation, alors que nul n'en connaît l'interprétation, à part Dieu. Mais ceux qui sont bien enracinés dans la science disent : "Nous y croyons : tout est de la part de notre Seigneur". Mais seuls les doués d'intelligence s'en rappellent »¹ (*Coran*, III:7).

Par le souci de ne pas perdre la totalité de la Parole divine, la plupart des exégètes soumettent tous les mots d'un verset aux analyses formelles et sémantiques, et font appel aux hadiths et paroles du Prophète et de ses compagnons s'agissant du verset en examen.

En effet, l'interprétation en islam est une méthode analytique de la compréhension du texte: l'on se place au niveau des termes et cherche leurs définitions, puis se concentre sur les constructions syntaxiques en faisant une analyse grammaticale. Puis l'on passe à la rhétorique, *al-bayân*, et cherche comment elle constitue une partie du sens. Il ne suffit pas de se limiter à un petit nombre de significations des mots, car, cela peut conduire seulement à une direction du sens particulier, alors que le texte sacré fait preuve de la polysémie.

L'interprétation islamique lorsqu'elle reste attachée au texte et à son contexte est appelée particulièrement le *Tafsir*. A à ce niveau elle ressemble à l'herméneutique horizontale: elle reste à l'horizon des informations appartenant aux contextes social et culturel.

Mais lorsque l'interprétation islamique va à la hauteur des éléments para et hors textuels, et considère le degré de variabilités des termes coraniques, et cherche l'intention de Dieu et tente de parvenir à la dignité et à la raison de la révélation de chaque verset, elle est donc nommée le *Ta'wil*.

Le *Ta'wil* : une conscience parfaite de l'«être»

Le *Ta'wil* s'approche aussi de l'herméneutique, une méthode prise par les premiers commentateurs des religions abrahamiques, y compris les interprètes et exégètes musulmans. L'herméneutique a renouvelé son chemin par plusieurs penseurs-philosophes de l'âge moderne :

D'après Heidegger les êtres sont la manifestation d'une réalité unique appelée «Existence». Il a en plus évoqué l'idée de différents modes de l'existence, et par la suite, les différentes possibilités de la relation entre l'être humain et le monde. Cet état d'être au monde, conditionne l'état de la conscience du monde. Cette conscience détermine la vision du monde et le niveau de la compréhension acquis par l'être. Ceci dénote en effet l'herméneutique heideggérienne qui commence par la présence pure. Plus l'on est conscient de son état au monde, mieux l'on comprend le monde et le sens. Or, le niveau de la compréhension et la qualité du sens que l'on obtient sont profondément en rapport à l'état d'être au monde (*Dasein*) (Heidegger, 1951, p. 45).

Pourtant, « l'herméneutique n'aura cependant plus ici pour tâche de déchiffrer les textes ou encore de fournir une fondation aux sciences humaines, mais bien de décrypter la compréhension de soi de l'existence humaine » (François Jaran 2015, p. 51).

Henry Corbin, l'un des chercheurs et philosophes qui a bien souligné le lien entre l'herméneutique et la théologie, remarque que l'herméneutique correspond à la méthode interprétative de *Ta'wil* (Corbin, 1981, p.84). Les deux, *Ta'wil* et herméneutique, cherchent à travers les circonstances historiques et sociales à expliquer tous les phénomènes, leur apparence et leur existence.

Corbin prend comme clé l'herméneutique heideggérienne pour ouvrir la porte du premier niveau de «l'existence» (l'état d'«être au monde matériel») afin de pouvoir monter aux niveaux plus hauts

d'«être au monde métaphysique». Ce qui réfère aussi à ce degré d'actualisation de l'«existence».

Pour accéder au sens réel de tout phénomène, il faut faire un démêlage du monde matériel afin d'en voir la part cachée. A ce niveau l'on arrive à une unification du sujet et de son objet. C'est en fait un état d'actualisation de cent pour cent de l'existence chez un «être». Et c'est un état qui aboutit à une conscience parfaite aux réalités du monde, et à une acquisition importante du sens. C'est ce niveau de conscience qui est en effet pris dans l'approche de *Ta'wil*.

Le *Ta'wil* et le temps d'être conscient de la réalité

Il faut préciser que le temps-espace joue un rôle décisif dans la compréhension d'un texte ou généralement d'un concept ou d'un événement. Ce genre de compréhension appelle un système logique nommé la logique du contradictoire, théorisée par Lupasco en 1951. Il réalise le souhait de Bachelard en appliquant le «sur-rationalisme» et élargit l'horizon de la raison humaine sur les événements et phénomènes. La logique classique, étudiant les aspects absolus de la réalité, est un cas particulier de la logique du contradictoire qui étudie tous les systèmes complexes. Désormais, ce qu'on considérait irrationnel dans la logique classique devient aussi rationnel dans le domaine de cette nouvelle logique.

Cette dernière vise la complémentarité des aspects mutuellement exclusifs de la réalité intervenant aussi dans la phase de la compréhension du processus de la traduction et du *Ta'wil*. Une nouvelle causalité, d'antagonisme, fait que l'actualisation d'un aspect de la réalité, potentialise l'autre aspect de cette même réalité. Dire que deux aspects sont contradictoires entre eux, c'est dire que lorsque l'un s'actualise, l'autre se potentialise. Il n'y a jamais la disparition totale d'un aspect : l'actualisation d'un événement (« e ») et la potentialisation de son antagoniste (« non-e ») ne sont jamais absolues (les actualisations absolues sont les cas particuliers dont la logique classique s'occupe) (Cf. Nicolescu, 2007, p 182).

Mais il y a un troisième état où l'actualisation d'un événement (ou un aspect de la réalité) et la potentialisation de son antagoniste (« non-e ») ou l'autre aspect contradictoire de la réalité) sont égales, donc de contradiction maximale entre elles. Cela est le cas de l'état de

Tiers inclus (l'état T) où il y a le croisement des deux actualisations et des deux potentialisations antagonistes.

Quant à un texte, ces aspects de la réalité (du sens) seront révélés à celui qui pratique la méthode de *Ta'wil*. Car en effet cette méthode appelant différents niveaux de la conscience sur les éléments para-textuels, actualise certains aspects cachés du sens.

Le niveau de la conscience dépend du temps d'être là avec le texte, c'est-à-dire avec son temps-espace, sa réalité existentielle et ses multiples sens. La conscience se forme donc dans un instant d'*être en présence pure* avec le texte pris comme un ensemble de réalité verbale et d'espace-temps mobile.

Or, la pensée de Lupasco nous ouvre une autre perspective où nous voyons ces instants individualisés et hétérogènes, se regrouper en une Unité homogène ayant de la profondeur : le moment de *Ta'wil*, ou bien, le temps de la contemplation de la réalité d'un texte ayant des sous-ensembles inter-reliés, constitués des mots dans leur contexte spatio-temporels en mouvement pour ainsi produire du sens.

Lors du *Ta'wil* l'on peut logiquement arriver aux manifestations contraires de la réalité (du sens). Dans la perspective de la logique du contradictoire, lorsque l'on se trouve entre deux pôles opposés, il est aussi possible d'avoir ni l'un ni l'autre. Ce qui permet d'y reconnaître l'état « T ».

Dans l'état « T » il faut se référer aux contraires comme pôles d'une manifestation nouvelle : l'annihilation réciproque de deux contraires dans cet état donne le « Tiers inclus » qui ne se manifeste pas comme la réalité observable. On peut donc l'appeler le « vide ».

Dans ce vide, une conscience contradictoire en elle-même s'accroît. Entre le réel et cette conscience s'instaure une relation directe. On peut donc parler de « la conscience de conscience pure ». Car dans cet état parfaitement contradictoire (état « T »), deux consciences élémentaires (l'une de « e » et l'autre de « non-e ») coexistent simultanément ensemble grâce à des doubles semi-actualisations et semi-potentialisations. Elles font l'objet de connaissance l'une pour l'autre et dès que l'une emporte sur l'autre, celle qui est vaincue devient une potentialité pour l'actualisation de

celle qui l'emporte. Mais tant qu'il y a une symétrie des deux actualisations et potentialisations, il n'y a pas de conscience de quelque chose, mais la conscience de conscience pure, mieux dire encore, le savoir pur ou le «pur sentir».

Le « pur sentir » est l'état du temps de contemplation du sens que l'on appelle le vrai *Ta'wil*, ou encore «l'herméneutique verticale». C'est aussi le siège du savoir du temps. La réalité du temps n'est pas observée, mais sentie. On dirait qu'une symétrie parfaite a lieu entre les deux aspects contradictoires du temps. Entre l'instant et la durée une zone intermédiaire se forme : la zone du contradictoire maximum où les consciences élémentaires de l'instant («e») et de la durée («non-e») sont en symétrie égale et aucune ne l'emporte sur l'autre. Par contre, elles s'occupent d'elles-mêmes et font une conscience transcendante « pure » (Cf. Nicolescu, 2007, PP 182- 190).

Nous avons donc deux consciences d'être : être en instant et être en durée. Le temps paraît profond. Le « senti » est ce dont on est activement conscient et puisqu'ici il y a deux actualisations actives, nous avons donc deux sentiments réels. En plus, dans l'état « T » nous avons deux potentialisations dont chacune donne une conscience élémentaire (non-active). En somme, l'on est ainsi dans un niveau de conscience quatre fois plus riche.

Dans le temps de contemplation qui correspond à l'état « T », la conscience pure conçoit une autre chose, une troisième matière que l'on nomme « hors du temps » où l'on ne sent ni l'instant ni la durée. Ayant cette conscience pure qui, comme nous l'avons expliqué, est quatre fois plus consciente, le temps de contemplation est donc à un niveau de réalité très haut.

Autrement dit, le niveau de réalité du temps de contemplation est plus large que les niveaux des « instants » (« e ») et de la « durée » (« non-e »). La tension entre ces contradictoires, a donné en effet une Unité plus large qui les a inclus. Nous voyons dans cette unité contradictoire une nouvelle vision pour le temps.

Cette vision vient du système « T » (Tiers inclus). Ce système comme tout autre système est le fruit d'agrégations des différentes consciences dont chacune porte une qualité spécifique. Par exemple ici dans le temps de contemplation deux consciences élémentaires

d'instant et de durée font une continuité paisible de l'instant en même temps que ni l'instant ni la durée ne se manifeste comme identité à part.

Par contre, la conscience transcendante apparue dans le système « T » se centralise et comme toute autre conscience, vérifie son existence dans un « maintenant » par rapport à un « avant » où elle n'existait pas. Puis elle fait des échanges permanents avec son environnement et avec les autres consciences élémentaires. Ce qui crée de nouveaux « maintenant » qui sont différents d'« avant ». La conscience de ces instants successifs constitue le temps. Le temps est donc fait des cycles et il semble couler d'une façon irréversible à partir du commencement de la conscience. D'après l'approche de *Ta'wil*, ceci est en fait la conception du temps dans lequel un texte prend l'existence.

À part cette conception du temps qui concerne le texte, il y a une autre qui concerne l'être observant le texte. En effet, l'« être » a une conscience centrée sur elle-même qui est au cœur de l'événement du temps. La conscience de cet être s'oriente vers son propre intérieur et ce qu'elle voit c'est le temps d'être et le temps de son existence. En effet, l'être et le temps sont profondément liés et inséparables. La conscience pure (la conscience de conscience) étant la conscience d'elle-même, est comme l'identité de l'être, donc inséparable du temps. Elle est donc une conscience sur l'existence. Or, dans le *Ta'wil*, il y a un moment où la conscience acquiert un niveau à la hauteur de l'existence, et c'est lorsque l'on se trouve devant les textes sacrés ou le sens est riche et en génération continue.

Le *Ta'wil* et le sens caché du texte sacré

Dans la perspective traductologique de *Ta'wil* l'on insiste sur le fait que « paraître » pour le sens veut dire la naissance en corps matériel et sémantique. Ce stade est tissé du silence où les mots ne sont pas encore triomphants et, par contre, l'image est actualisée. Le sens émerge donc d'abord par les formes et images. Et pour les concevoir il faut contempler l'horizon et le temps où le texte trouve son existence.

Les moments forts de la conscience à la réalité du texte signalent que le « sens » se donne l'actualisation : il y a une thématization qui

focalise sujets, objets, fonctions de la syntaxe narrative, et puis elle les distribue sur les séquences discursives. Mais il y a d'abord l'acte symbolique du langage, la mise en forme, qui prépare la réalisation plus complète du sens. C'est là que l'esthétique s'introduit dans le processus de l'émergence du sens.

Lorsque l'on a des symboles dans le langage de l'intuition sacrée, il faut avouer qu'ils ne sont pas seulement comme ornement du discours mais comme certaines manifestations des schèmes. Ils seront conçus dans la profondeur de l'âme au moment où le sens émerge. L'âme est donc contemporaine d'une réelle prise de conscience. Elle est à un autre niveau où la subjectivité prend des manifestations concrètes dans un acte qui ouvre au sens, prend vie et forme. Alors dans le *Ta'wil* du texte, l'on a la place à l'âme participant alors à la production, à la transmission et puis à la compréhension du sens.

Cela veut dire que par le *Ta'wil*, l'on cherche les moments d'actualisation du sens du texte sacré (où l'on voit comment le sens prend forme) et sa mise en discours (l'énonciation). L'actualisation du sens dénote en effet différents niveaux de compréhension du texte sacré. Elle démontre aussi l'existence d'une part cachée du sens de ce genre de texte. Dévoiler cette partie cachée du texte sacré est un acte difficile et exige une maîtrise de la conscience à haut niveau et c'est pourquoi chez les musulmans, surtout les chiites, le *Ta'wil* est le domaine particulier de la traduction spécialisée propre au Prophète et aux Imams.

Autrement dit, l'acte d'émergence du sens du texte sacré dévoile un dynamisme qui génère activement toutes les modalités langagières en même temps que le sens-même. Il révèle, parallèlement, que le sujet énonciateur est placé activement au cœur du sens. Ce sujet conscient est dans l'état de la présence pure et il se passe quelque chose de réel dans son âme. Une découverte existentielle en trois niveaux se forme: une compréhension factuelle de l'objet, une compréhension conceptuelle, comme si l'on comprenait une allégorie, et le troisième, le véritable niveau de compréhension, c'est le niveau de métamorphose de l'âme. C'est là où l'on a l'accès au «*monde imaginal*»² qui apparaît comme le lieu

privilegié et nécessaire à toute conversion intérieure et spirituelle. C'est le moment où le guide intérieur apparaît et grâce à lui l'âme s'éveille pleinement.

Le *Ta'wil* et le monde imaginal

Le niveau et la valeur de la réalité que l'on obtient par le regard imaginaire du *Ta'wil* sont décisifs pour avoir une vision correcte et large sur un texte sacré. Pour accéder à cette faculté de compréhension, le *Ta'wil*, il faut avoir l'accès à ce monde nommé imaginal.

Il est à remarquer que nous avons une connaissance du monde empirique et une autre du monde de l'entendement abstrait, ce qui limite notre savoir du monde. Mais il faut chercher entre les deux, une autre connaissance du monde, du monde intermédiaire, entre le sens et le pur intellect, le monde de l'image ou d'après l'expression de Henry Corbin, « *mundus imaginalis* » (Cf. Corbin, 1971, p.26). Pour accéder à ce monde, il faut une faculté cognitive d'une valeur noétique. Cette faculté est justement « la puissance imaginative qu'il nous faut nous garder de confondre avec l'imagination que l'homme dit moderne identifie avec la "fantaisie" et qui, selon lui, ne secrète que de l'"imaginaire" » (Henry Corbin, 1983, pp. 17-18)

« *Mundus imaginalis* » possède étendue et dimensions, figure et couleurs, sans être perceptibles par les sens. Il est donc un monde objectif et réel. C'est un monde qui contient des analogues de tout ce qu'il y a dans le monde sensible. C'est donc « le huitième climat », un lieu hors de lieu (*ibid.*). Dans ce climat, l'imagination joue le rôle de miroir pour refléter des images venues du monde archétypal. Ainsi en recevant ces images, l'on accède à un niveau de réalité située entre le monde sensible (physique) et le monde de l'intelligible. Il rend possible le passage de l'un vers l'autre.

Cette imagination est aussi considérée par Henry Corbin comme une sorte d'*herméneutique verticale* de l'homme. Elle prend en compte ce qu'apporte l'existence après la mort et le monde spirituel, dimensions absentes de la philosophie occidentale. Le monde que Henry Corbin appelle « imaginal » est propre à la sagesse iranienne. S'il insiste sur ce terme, c'est pour distinguer les réalités auxquelles il renvoie de ce que l'on entend en français par le terme

« imaginaire ». Les objets imaginaires dénotent des objets ayant un mode de vie lacunaire et peu réel, et qui n'existent pas vraiment. Mais « l'imaginal », tel que le définit Corbin à partir de sa lecture de la spiritualité iranienne, dispose d'une faculté de connaître les choses. Une connaissance analogique est capable de transmuier les états intérieurs et de refléter au plan de l'âme les images spirituelles issues du monde intelligible. Le monde imaginal est le lieu épiphanique des images, où les corps se font subtils, les archétypes prennent formes et les états spirituels se spatialisent.

Nous sommes en effet dans une forme de conscience qui, essaie de libérer l'homme de ses préoccupations d'ici-bas et de l'amener à un niveau d'existence plus élevé. Accéder au monde imaginal veut dire décoller un «*être-là*» de ce «*là*» d'ici-bas et le pousser à acquérir l'horizon d'un «*là*» métaphysique où il arrive à une connaissance imaginative via les images qui ne sont ni irréelles ni oniriques. Elles sont plutôt des voies de connaissance sur les réalités parfois cachées.

Selon la voie de l'imagination transcendantale qui se réalise dans le processus du *Ta'wil*, à travers les images-symboles se dévoile une conscience dans l'âme secouée par l'avènement de la Face divine. Car cette Face est d'une présence plus forte dans le monde imaginal. Ensuite il y a la manifestation de la réalité à travers de multiples plans de l'être. Ce monde donne alors une vision symbolique. Puisqu'elle est en harmonie avec l'âme du monde et l'Un absolu, Dieu.

Cet ensemble harmonieux se situe dans un horizon transcendant qui est d'après nous la même *Terre-Ange* dont souligne Corbin comme « la nature parfaite, ou le Moi archétype ou Ange tutélaire du philosophe » (Henry Corbin, 1960, p. 141). C'est pourquoi celui qui accède à ce monde a une vision spatio-temporelle parfaite, et peut voir donc le sens et la réalité d'une parole (le texte sacré) dans une sphère céleste, donc plus complète que l'espace-temps limité terrestre.

De ces remarques nous pouvons conclure que le monde imaginal, offre à l'homme l'Image de l'Être divin. Et puisque le texte sacré est en effet la parole de l'Être divin, au-delà de toute forme et de toute image, il est possible de contempler l'essence divine dans Sa Simplicité absolue. Mais il faut se rappeler que « les intelligibles ne se revêtent une forme qu'en raison de l'incapacité de certains esprits

à appréhender ce qui est non formel» (Claude Addas, 1996, p. 60). La réalité divine est trop élevée pour être contemplée par l'œil. Le contemplatif peut, selon Ibn Arabî, voir et entendre Dieu, mais il s'agit de théophanies formelles (*ibid.*).

Finalement il faut rappeler que selon H. Corbin, il ne peut y avoir de dissociation entre l'herméneutique et l'ésotérisme: «Le Ta'wîl présuppose la floraison des symboles, l'organe de l'imagination active qui simultanément les fait éclore et les perçoit [...]. Par essence, le ta'wîl ne peut tomber dans le domaine des évidences communes ; il postule un ésotérisme (Henry Corbin, 1956, p.199). H. Corbin fait la distinction entre l'allégorie et le symbole. Il voit en allégorie une opération rationnelle, alors que le symbole s'ouvre sur plusieurs plans de l'être.

Dans son approche herméneutique, Gadamer rappelle que les deux concepts d'allégorie et de symbole sont proches l'un de l'autre car ils représentent quelque chose par autre chose, et les deux trouvent dans le champ du religieux leur application privilégiée (Hans-Georg Gadamer, 1996, p. 90.).

H. Corbin voit le *ta'wîl* en rapport concentrique avec l'imagination et le symbolisme. En d'autres termes, l'imagination est un phénomène global qui a pour organe d'expression le *ta'wîl*. D'une part, le *ta'wîl* serait, d'après lui, une méthode philosophique (Henry CORBIN, 1993, p. 19).

Conclusion

Les textes sacrés en plus d'être polysémiques, contiennent une part cachée du sens qui n'est pas accessible par une lecture simple, ni par une interprétation qui se réfère aux contextes syntaxique et culturel. Ceci appelle un regard herméneutique.

D'après herméneutique heideggérienne les modes de l'existence impactent l'état de la conscience et le niveau de la compréhension d'un "être". Ces modes interviennent alors dans la compréhension du sens d'un texte et par la suite dans le processus de la traduction de ce texte.

La vision herméneutique heideggérienne oppose la pensée interprétative qui laisse l'essentiel. Il propose une autre approche qui

accueillera l'étrangeté du texte et sa part « non-dit ». Ce « non-dit » sera considéré comme le lieu où est rassemblé en réserve l'essentiel des possibilités de la chose qui s'annonce. Autrement dit, il considère différentes vues pour un texte ainsi que des vues s'ouvrant dans l'avenir (la part polysémique en fonction du temps).

Selon Henry Corbin, l'herméneutique correspond à la méthode interprétative de *Ta'wil*. Il affirme que pour accéder au sens réel de tout phénomène, il faut faire un démêlage du monde matériel afin d'en voir la part cachée.

Ce genre de compréhension implique la logique du contradictoire, théorisée par Lupasco. Une nouvelle causalité d'antagonisme, fait que l'actualisation d'un aspect de la réalité, potentialise l'autre aspect de cette même réalité. C'est dire que lorsque l'un s'actualise, l'autre se potentialise. De même, l'actualisation de certain niveau de conscience favorise l'actualisation de certain sens d'un texte, d'où le dynamisme du sens en fonction du temps d'être-là.

Cela confirme la base de *Ta'wil* : différents niveaux de conscience actualisent différents aspects cachés du sens. Le moment de *Ta'wil* est le temps de la contemplation de la réalité d'un texte où l'on a une conscience pure (la conscience de conscience) comme identité de l'être, donc inséparable du temps. Or, le *Ta'wil* se donne un moment où la conscience acquiert l'existence en toute sa réalité, et voit toutes les dimensions du sens en génération continue.

Ainsi, en plus que l'on fait attention aux fonctions de la syntaxe narrative, l'on considère l'âme participant aux production et transmission et compréhension du sens. Cela se fait dans le monde imaginal, le lieu privilégié et nécessaire à toute compréhension spirituelle. Par l'imagination transcendantale du *Ta'wil*, et à travers les images-symboles, se dévoile une manifestation de la réalité dans l'âme secouée par l'avènement de la Face divine. En harmonie avec l'âme du monde et l'Un absolu, Dieu. Ce monde donne alors une vision symbolique et assure l'interprétation verticale et profondément riche du texte sacré : le *Ta'wil*.

Notes

¹ «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (سورة آل عمران، آية ٧).

² Expression de Henry Corbin pour le terme persan «عالم مثال» désignant un monde intermédiaire entre le monde matériel et intelligible. Henry Corbin distingue trois mondes qui sont : « Le monde intelligible pur, *Jabarût* ou monde des pures Intelligences chérubiniques », « Le monde imaginal, *Malakût*, qui est le Monde de l'Âme et des âmes » et « Le monde sensible qui est le « domaine » des choses matérielles ».

Bibliographie

- ADDAS Claude (1996). *Ibn Arabî et le voyage sans retour*, Paris: Seuil, 137p
- CORBIN Henry (1983). *Face de Dieu, face de l'homme*, Paris: Flammarion,
- CORBIN Henry (1960). *Terre céleste et corps de résurrection, de l'Iran Mazdéen à l'Iran Shi'ite*, Paris: Buchet/Chastel-Corrêa.
- CORBIN Henry (1971). *En Islam iranien – Aspects spirituels et philosophiques*, Paris: Gallimard.
- CORBIN Henry (1981). *Temple et contemplation – Essais sur l'Islam iranien*. Paris: Flammarion.
- CORBIN Henry (1993). *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris: Flammarion/Aubier.
- GADAMER, Hans-Georg. (1996). *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, traduction par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris: Seuil.
- HEIDEGGER, Martin. (1951). *Qu'est-ce que la métaphysique? Suivi d'extraits sur L'être et le temps et d'une conférence sur Höderlin*, traduit par Henry Corbin, Paris: Gallimard.
- JARAN, François, « La pensée métaphysique de Heidegger. La transcendance du Dasein comme source d'une métaphysica naturalis », Université de Montréal, 2015 (<http://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/42799/078553.pdf?sequence=1&isAllowed=y>)
- NICOLESCU B. (2007). «Stéphan Lupasco, du monde quantique au monde de l'art», dans BEHAR H. (dir), *Le Surréalisme et la science*, Mélusine, N° XXVII, Paris: l'Âge d'homme, p. 181-197.