

Henry Corbin
Suhrawardî d'Alep

Fata Morgana

LE GUIDE INTÉRIEUR

PAR

CHRISTIAN JAMBET



La quête du philosophe suppose un maître intérieur, elle ne se confond jamais avec la déduction de simples concepts ou avec l'art des jugements. La déduction se fonde sur une intuition première, une illumination qui procure une évidence originale, se transformant aussitôt en problème. Et c'est ce problème qui, à son tour, transforme l'existence en objet d'interrogation, qui fait surgir l'existence, non comme un donné mais comme la question des questions. Ce qui est vrai de tout grand philosophe l'est aussi du chercheur qui consacre sa recherche à la compréhension de la conscience mystique. Lorsque l'esprit de ce chercheur se voue, à titre égal, à la philosophie, la synthèse de la quête mystique et de la quête métaphysique requiert au plus haut point la présence du guide intérieur, du démon socratique. Suhrawardî fut un tel maître pour les penseurs iraniens de l'École d'Ispahan, au XVII^e siècle, et il le fut aussi pour Henry Corbin, tout comme Hallâj fut celui qui révéla à Louis Massignon l'essence de l'attestation de l'Unique.

Le texte ici réédité est une méditation sur la courbe de vie de Suhrawardî, qui la compare étroitement à celle de Hallâj, à celle de Ayn al-Qodât al Hamadhânî, aux destins de tous ceux qui, en Islam, ont payé de leur sang le témoignage personnel de l'unicité divine, parce que ce témoignage transgressait l'interprétation littéraliste et légalitaire de la Révélation. Cette méditation se veut herméneutique, et elle dévoile l'intention des Récits mystiques suhrawardiens et de sa métaphysique illuminative. Une des leçons majeures qu'elle propose, c'est qu'il est illusoire de lire un penseur "au passé". Nous sommes, de plus en plus, conquis à la thèse inverse, qui nous vient des pratiques de cette discipline aujourd'hui dominante dans les universités, "l'histoire de la philosophie". Or cette "histoire" est, à plusieurs niveaux, victime de sa propre naïveté. Elle préjuge de ce qu'est une "histoire", elle tient pour acquis, sans examen, que l'histoire est le rétablissement, par des méthodes critiques, de ce qui est "passé", tel qu'il s'est passé. Elle ne quitte jamais le "passé". L'historien doit expliquer un philosophe par la somme des déterminations qui l'ont fait être, par ses antécédents ou ses contemporains. Il doit tenter de lire l'œuvre qu'il étudie dans l'état où, idéalement, abstraitement, elle se trouvait en son temps. Ainsi l'histoire conquiert une certitude très utile. Il reste que l'œuvre du penseur ainsi "historisé" est une œuvre morte. Elle n'a plus aucune effectivité au présent, moins encore possède-t-elle un avenir, puisque le discours qu'elle tient, l'expérience dont elle témoigne ont été d'emblée mis au passé, situés dans la dimension

du révolu. Au mieux il se crée ainsi une bibliothèque, dont l'éveil ne peut être fait que d'emprunts, de citations, de références où le philosophe du "passé" n'est plus que l'alibi inessentiel d'une prise de parti philosophique qui, sans lui, aurait aussi bien lieu.

Henry Corbin n'a jamais méprisé les disciplines philologiques, et il en donne, ici même, la preuve. Dans les années de guerre, retiré à Istanbul, il commença d'éditer, de façon critique, les grands traités suhrawardiens, s'engageant en la voie où il devait ressusciter un si grand nombre d'œuvres majeures de la philosophie islamique, du shî'isme duodécimain, de l'ismaélisme, du soufisme. Mais sa conception de l'histoire authentique allait à rebours de ce qui se présente le plus souvent sous ce nom. Le lecteur en trouvera, en ces pages, l'expression concentrée. Une allusion rapide, en note, à Martin Heidegger nous met sur la voie de sa compréhension. Henry Corbin reçut Suhrawardî et Heidegger en un même accueil, celui que lui autorisait sa longue fréquentation de l'herméneutique luthérienne, son intérêt pour les grands débats provoqués par la phénoménologie et par la théologie protestante. Il y aurait le plus grand profit à lire Corbin dans l'horizon des *Leçons sur la conscience intime du temps*, cet ouvrage majeur de Husserl, et dans celui des chapitres consacrés à l'historialité dans *Sein und Zeit*. L'élucidation du phénomène du temps, l'exhibition de la structure du temps en fonction prééminente d'un présent qui soit, *ipso facto*, futur, telle est la condition de possibilité de l'histoire selon Henry Corbin. Il ne nous revient pas ici

de développer cette thématique fondamentale. Relevons simplement ce qui fonde le problème de l'histoire : le passé est dimension du présent, le passé est constitué par un présent quand celui-ci projette son futur. Suhrawardî ne doit donc pas être lu "au passé", mais il doit être interprété dans le présent vivant d'un acte qui répète, effectue à nouveau, en de multiples figures, l'acte par lequel il a lui-même déterminé une certaine temporalité. Suhrawardî a forgé l'origine de son futur, et c'est ce futur qu'il est lui-même qu'il s'agit de rendre présent, en un acte qui soit, d'abord, une temporalisation du futur de la philosophie.

C'est en ce sens que Henry Corbin accorde la plus grande importance à l'impératif suhrawardien : "Lire le Qorân comme révélé pour ton propre cas". Cet énoncé a de multiples conséquences. Tout d'abord, Henry Corbin ne cessera jamais d'y entendre le statut même de la Révélation. Le Livre saint est certes "clos", si l'on entend par là que la prophétie s'achève avec la vie terrestre de Muhammad. Mais sa lettre serait une lettre morte si elle était considérée comme un ensemble de commandements abstraits, adressés, sans différence, à une communauté non moins abstraite, celle des croyants à venir. Réduit à sa lettre, à son *zâhir*, le Livre devient la matière d'une interprétation d'autant plus sournoise qu'elle se masque derrière la prétendue objectivité du texte : on reconnaîtra ici les difficultés et les ressources de la lecture légale, celle des quatre grandes Écoles qui, en Islam sunnite, fixèrent les fondements de la jurisprudence, et qui furent imitées par

le droit shî'ite. Suhrawardî suppose une interprétation qui pose la question du *sujet* : le Qorân est parole d'un sujet vers un autre sujet. Or il apparaît aussitôt que si Dieu est sujet, s'exprimant en un Verbe, le sujet qui l'entend est subjectivé par cette écoute, qu'il est fait sujet dans et par Dieu.

Le croyant est sujet : cela s'entend de deux façons. D'une part, il est individué, monadisé par sa propre herméneutique du Livre. Pour cela, il est nécessaire qu'il reçoive l'illumination de sa propre Lumière, de la Lumière régente qui le gouverne, de son ange. C'est le couple ange-homme qui détermine la subjectivité. La communauté des fidèles n'est pas l'absorption de "tout un chacun" dans l'anonymat d'une obéissance formelle, mais la "surexistence" (*baqâ*) par où chaque unité ou chaque âme est faite esprit par l'éclaircie de son ange personnel, par une lumière émanant de la Lumière des lumières. Il n'y a de religion authentique que personnelle, parce qu'il n'y a de quête de Dieu et d'union avec Dieu que dans et par l'union avec l'épiphanie qui est à soi-même destinée.

D'autre part, le croyant découvre en la subjectivité divine le *Je* qui a droit, pleinement, et uniquement, à ce discours direct qui caractérise la première personne. C'est pourquoi le terme de son herméneutique du divin ne peut être que l'attestation de ce *Moi*. Tous les existants participent de l'existence en ce qu'ils *sont* l'existence de ce *Moi*, qu'ils sont les prédicats enveloppés dans ce sujet absolu. "Aussi la formule qui parfait l'attestation devient-elle «il n'y a de *Moi* que *Moi*»." La

métaphysique de l'Islam se réalise en une philosophie de l'Identité. L'expérience mystique devient une épreuve de l'esseulement, du dépouillement intégral de ce qui n'est pas la lumière divine en l'intime (*sirr*) du fidèle, parce que cet intime ne fait qu'un avec le secret de la souveraineté du Seigneur divin (*sirr al-rubûbiya*). Le paradoxe de l'unité conduit à la mort, s'il est vrai, comme le dit ici en une page saisissante Henry Corbin, "qu'en exprimant ce désir de vision directe Moïse exprimait véritablement un désir de mort." La mort de Hallâj, le martyr de Suhrawardî sont l'effet de ce paradoxe, et la foi authentique est expérience mortelle, blasphème au regard des Docteurs de la Loi, vertige de l'anéantissement (*fanâ'*) pour l'amant de Dieu.

C'est pourquoi cette étude sur Suhrawardî, conférence de 1938, pose une question essentielle à l'Islam : peut-il engendrer une figure du sujet qui, tout en maintenant le droit de la subjectivité divine, produise, non un être-pour-la-mort, mais un être-pour-l'au-delà-de-la-mort ? Il est clair que la position de cette question fut essentielle à l'œuvre ultérieure de Corbin. Ici, elle reste cachée en l'exaltation du double destin de Hallâj et de Suhrawardî, dont les deux expériences sont interprétées dans le même sens. Henry Corbin évoque la figure du Paraclet, il situe le monothéisme islamique dans l'horizon du Paraclet, et cette inspiration johannique se déploiera plus tard dans l'herméneutique de l'imâm shî'ite. L'homme de Dieu sera bien l'homme de la passion, tel que Hallâj l'exemplifie en Islam, mais la mort de Dieu dans l'homme sera rédimée par la personne du Paraclet,

la résurrection spirituelle confirmera et transformera la résurrection corporelle. L'homme de Dieu vraiment humain et vraiment divin sera l'homme de Lumière, l'imâm en sa dimension spirituelle de Lumière.

En 1938, quand s'annonce le conflit européen, Henry Corbin présente une version de Suhrawardî foncièrement sombre. Plus tard, elle s'éclairera, et l'angélogologie triomphera du désespoir et de la tragédie que connaît Moïse au Sinaï. La tonalité du grand recueil des traductions des Récits mystiques, paru en 1976, *L'Archange empourpré*, est très différente de celle-ci. Les ténèbres, typifiées par Suhrawardî dans la "négativité pure" du *barzakh* seront vaincues, l'exil occidental effacé. La présence de l'Ange confortera l'âme apaisée. Le livre majeur où Henry Corbin livrera sa pensée ultime, le *Paradoxe du monothéisme* (posthume, 1981), enseignera une doctrine de l'Unité divine où celle-ci engendre sa propre multiplication dans les Faces de ses théophanies. L'un du fidèle surexistera sans anéantissement dans sa singularité, cohérente avec la singularité divine. Ici, doublement influencé par Heidegger et par Massignon, ou plutôt en consonance avec eux, Henry Corbin pense l'être-pour-la-mort en termes mystiques, et il pense Suhrawardî, non dans l'intuition d'Ibn 'Arabî, mais contre elle. Il est très étonnant de lire, en ces pages, des jugements très défavorables à Ibn 'Arabî, très proches de ceux de Massignon. Henry Corbin adopte encore le jugement de Massignon, selon lequel la théosophie d'Ibn 'Arabî serait un "monisme" métaphysique. Il s'en déprendra avec vigueur dans l'œuvre ultérieure,

s'expliquant magistralement avec le maître andalou dans son grand livre, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*.

L'imagination créatrice : elle est ici absente. Or Corbin reste, pour nous, celui qui a ressuscité la métaphysique de l'imaginal en terre d'Islam. La conception du monde imaginal (*'âlam al-mithâl*) s'élucidera pour Henry Corbin quand il aura résolu le problème qu'il évoque ici, celui de la lecture d'Avicenne par Suhrawardî. Cela sera possible quand il aura procédé à l'extraordinaire réévaluation de l'œuvre d'Avicenne, grâce à la lecture des Récits visionnaires de celui-ci. Enfin, la lecture des penseurs d'Ispahan, notamment de Mollâ Sadrâ Shîrâzi, ouvrira la voie, définitivement, à la reconnaissance de ce monde médian de l'imaginal, où la face de l'homme s'identifie à la face de Dieu.

Toutes ces perspectives de recherche, qui ont guidé en Orient musulman les philosophes attentifs et ardents, se trouvent ici *in nuce*. Ce n'est pas le moindre intérêt de ce texte. Mais l'essentiel est le futur. Or le futur ne peut être que l'élan vers une plus grande intensité d'être, une métamorphose et une alchimie où se décante toute ténèbre. Henry Corbin n'avait pas de disciples. Il était et reste un maître parce qu'il libérait et libère en chacun de ceux qui le lisent son propre futur. Il nous dévoile ici cette puissance naissante.

SUHRAWARDI D'ALEP

PAR

HENRY CORBIN

L'homme et l'œuvre dont nous allons nous entretenir représentent un moment essentiel dans l'histoire de la pensée en Islam. Pourtant, à la différence de ce qui s'est passé pour d'autres grands noms de théologiens ou de philosophes, ceux d'un al-Fârâbî, d'un Avicenne, d'un al-Ghazâlî, dont quelques œuvres traduites en latin dès le XII^e siècle exercèrent une influence décisive sur le cours de la pensée médiévale en Occident, Suhrawardî d'Alep, contemporain d'Averroës, ne connut pas les honneurs de la traduction. Toute la période d'influence des œuvres de langue arabe a donc pu s'écouler, produire ses fruits, sans que son nom fût mentionné ; nous n'avons encore que quelques traductions ou éditions récentes de ses œuvres mineures, aucune présentation d'ensemble de sa doctrine. Et il faut bien dire que cette doctrine nous apparaît comme une synthèse d'éléments si complexes, dont l'unité est d'autre part assurée par

un destin si personnel, que toute tentative de présentation d'ensemble oblige à disperser le labeur en des domaines multiples, en même temps qu'elle requiert une analyse sachant accepter le mystère de la fin tragique du fondateur. Prendre connaissance de ces difficultés, ce sera en même temps découvrir en quoi l'homme, son œuvre et son destin, doivent nous intéresser ici.

Suhrawardî¹ est mort à trente-six ou trente-huit ans, le 5 rajab 587 (= 29 juillet 1191). Pour le distinguer de ses homonymes les biographes lui donnent le surnom de *shaykh maqtûl* le shaykh qui fut "mis à mort", voulant ainsi le désigner non pas comme un martyr, ni comme un témoin de la foi. Pourtant c'est bien en ce dernier sens que ses disciples ont toujours entendu ce surnom de "maqtûl", et j'en ai trouvé récemment la confirmation dans un manuscrit qui lui donne explicitement l'appellation de *Shahîd*, c'est-à-dire de "témoin véridique", de "martyr"². Or, c'est précisément cette mort qui doit orienter la marche de notre analyse, parce que, s'il est bien vrai qu'une œuvre soit la raison d'être de toute une vie, sa substance et son dessein, la mort de Suhrawardî pourra nous apparaître non pas comme un accident, même tragique, mais comme la consommation d'une œuvre qui semblait délibérément l'appeler et l'anticiper. Sans aucun doute, il y a là le secret d'une interrogation que nulle analyse ne peut franchir, mais c'est à ce seuil que nous serons conduits, comme à l'origine et à la fin unifiant des motifs de provenances très

diverses. En effet, faute de cette signification unique, conférant un "ordre de préséance"³ inaliénable à des motifs dont on peut toujours montrer qu'on les retrouve "aussi ailleurs", nous en serions réduits à dresser l'inventaire de notions dont les points de repère, si précieux lorsque nous connaissons le principe de leur convergence, se dégradent en abstractions banales, ayant cours dans tel ou tel milieu sociologiquement délimitable, dès que nous nous contentons de les identifier comme des articles de commerce.

Les questions que nous aurons à nous poser peuvent se grouper en un triple schéma :

1. Que savons-nous exactement de la vie de Suhrawardî et de la composition de son œuvre ?

2. Nous verrons celle-ci comprendre deux grandes classes : des discours métaphysiques, ou exposés doctrinaux au sens très large ; et des discours en similitudes. Dans les premiers, sous l'influence du néo-platonisme, les motifs de la vieille sagesse iranienne arrivent à leur pleine conscience spéculative. Comment, dès lors, est-ce cette conjonction même qui nous offre le passage à un "genre" tout autre, le passage de l'ordre de l'intellect (*'aql*) à l'ordre de l'esprit (*rûh*), au langage des prophètes parlant en similitudes ?

3. Comment nous faut-il saisir ce passage, afin de nous laisser indiquer le sens et la rigueur que prend chez Suhrawardî, non pas *malgré* mais *grâce* à son approfondissement "spéculatif", la profession de foi musulmane, l'attestation de l'Unique ?

I

LA VIE ET L'ŒUVRE

A côté des récits que nous ont laissés les polygraphes – et qui se recopient tous plus ou moins – nous possédons un document dont le haut intérêt tient à ce qu'il émane d'un disciple direct : Shahrazûrî († 1250) commentateur de son maître et auteur lui-même d'une vaste compilation dans l'esprit de la doctrine (*al shajarat al ilâhîya*)⁴. Nous y voyons transparaître l'enthousiasme et le dévouement illimité que le shaykh suscita dans l'âme du disciple alors dans le feu de la première jeunesse ; avec une magnifique violence, celui-ci retourne les accusations contre les accusateurs, juristes ou philosophes, et cet attachement, comparable à celui qui avait uni Ahmad Ghazâlî († 1126), le frère du grand théologien, et son disciple 'Ayn al Qodât al Hamadhânî († 1131)⁵ nous est un précieux témoignage d'ordre psychologique. Suhrawardî naquit au début de la seconde moitié de notre XII^e siècle (entre 1150 et 1155)⁶ ; tout jeune encore, il vint étudier à Merâgha, sous le shaykh Majd al Dîn al Jîlî⁷,

où il eut pour condisciple le grand théologien Fakhr al Dîn al Râzî († 1209) qui, prolongeant la critique ghazalienne, sut maintenir comme *organon* toutes les ressources de la dialectique héritée des philosophes grecs⁸. Nous savons qu'ensuite Suhrawardî se rendit à Ispahan⁹ ; puis, commença pour lui une vie itinérante, occupée à fréquenter les communautés de soufis, éprise de la solitude qui permettait à sa méditation de gravir les échelons de la voie mystique. Il aimait séjourner à Diyarbakir ; il reçut le meilleur accueil à la cour des Seldjoukides de Roum : c'est à l'émir de Kharpout, 'Imâd al Dîn Qârâ Arslân, qu'il dédia le livre appelé du nom de cet émir les "Tablettes imadiennes" : *Kitâb al alwâh al 'imâdîya*.

Que cherchait-il au cours de ces longs voyages ? Une petite note insérée à la fin des *Motarahât* ("Entretiens") et que transcrit Shahrazûrî, laisse percer cette amertume : "Voici maintenant que j'approche de la trentième année ; j'ai passé la plus grande partie de ma vie en voyages et en recherches, à la découverte d'un compagnon qui fût instruit dans les connaissances. Mais je n'ai trouvé personne qui fût informé des connaissances par excellence, ni personne qui crût en elles". Est-ce là une plainte d'un singulier orgueil, ou bien plutôt n'est-ce pas l'aveu de l'échec dans sa longue quête d'un homme qui eût la même foi que lui, une vision d'une même ampleur, capable à la fois de donner leur sens aux conceptions des philosophes et d'accomplir les similitudes des prophètes ? Ce n'est pas seulement de la part des juristes, des docteurs

de la Loi, que Suhrawardî eut à souffrir, mais aussi comme nous l'apprend son biographe, de tout le groupe des philosophes rationalistes qui attribuaient à un mirage fantastique ce monde de la Réalité spirituelle révélatrice pour laquelle vécut et mourut le shaykh. En somme, ses vrais compagnons étaient à la fois derrière lui : la chaîne (*isnâd*) des sages et des prophètes de l'Iran et de la Grèce où voisinent Zoroastre et Platon ; et en avant de lui, prolongeant la lignée inaugurée par le mystique Hallâj qu'il appelle "son frère", ces communautés de fidèles écloses au gré de ses voyages et de ses stations, ceux à qui il s'adresse au seuil de chacun de ses livres en les saluant du titre de : Frères de la fidélité ! Frères de l'Esseulement ! ... Ces derniers surent-ils ensuite préserver la doctrine de la double menace que le maître *devait* affronter pour la placer à ce niveau spirituel où les oppositions courantes et banales entre théisme de la foi positive et panthéisme philosophique ne sont elles-mêmes que des antinomies de la réflexion abstraite ? C'est là une autre question.

Le shaykh partagea ainsi principalement ses séjours entre le pays de Roum et la Syrie, jusqu'à ce voyage à Alep dont il ne devait pas revenir, à la suite de quelles circonstances, nous le verrons en terminant. Retenons au passage certains détails pittoresques qu'un disciple aussi admiratif que Shahrâzûrî se devait de mentionner. Nous apprenons que Suhrawardî était d'une taille parfaitement proportionnée, que sa chevelure et sa barbe tiraient sur le blond

roux. Il aimait particulièrement le *sama'*, les séances d'audition musicale. Il manifestait un profond mépris pour toutes les marques extérieures de l'autorité ou de la vanité mondaine ; tantôt il portait une robe ample et longue et une coiffure aux riches couleurs ; tantôt au contraire il paraissait revêtu d'habits rapiécés ; tantôt il portait simplement le vêtement de laine des soufis. Une anecdote piquante : Ibn Raqîqa¹⁰ racontait ceci : "Je me promenais un jour avec Shihâb al Dîn dans la mosquée de Mayyâfariqîn. Or, il était vêtu d'un pauvre manteau étriqué et usé, de couleur bleue ; il avait roulé un tablier sur sa tête et chaussé ses pieds de chaussures à talon. Un de mes amis m'aperçut, vint vers moi et me dit "Tu ne te promènes donc qu'avec cet ânier ?" Je lui dis : "Mon pauvre ami ! Mais c'est le maître de l'instant, Shihâb al Dîn Suhrawardî !" Ma réponse était impressionnante, il parut consterné et passa prestement son chemin". Cette parfaite indifférence à l'égard des considérations sociales était d'ailleurs fondée sur une farouche indépendance intérieure. Un de ses amis intimes, Fakhr al Dîn al Mardînî¹¹ s'exprimait ainsi sur son compte auprès de leurs compagnons : "De quel feu, de quel éclat d'aurore, brille ce jeune homme ! Je n'ai pas, de mon temps, trouvé son semblable. Mais je redoute pour lui l'excès de sa fougue et sa précipitation, son peu de prudence à se garder. Je redoute que cela ne devienne la cause de sa perte". Crainte et prévision trop justifiées, hélas ! cette fougue devait porter le jeune shaykh à affronter les juristes

et les ulamas d'Alep qui complotèrent sa perte auprès de Saladin, et l'amitié fidèle du propre fils de celui-ci, al Malik al Zâhir, ne put arriver à le sauver.

Tel est donc l'homme dont Shahrâzûrî, après avoir encadré dans ces détails la description tout intérieure de la carrière mystique, nous livre un impressionnant catalogue de travaux. Quarante-neuf titres sont mentionnés, et la liste n'est sans doute pas complète¹². La majeure partie réfère à des ouvrages écrits en arabe ; d'autres l'ont été en persan ; d'autres sont enfin des traductions faites par l'auteur dans cette dernière langue, de ses livres arabes. Parmi tous, celui que Suhrawardî regardait lui-même comme son exposé essentiel, a pour titre *Kitâb hikmat al ishrâq*¹³ (Le livre de la sagesse illuminative) ; il représente une systématisation parfaite de la doctrine dans son ensemble. Or, ce terme et la notion qu'il recouvre, reproduisent exactement les termes et les notions grecques d'ἑλλάμψις, φωτισμός, nommant le phénomène d'irradiation de la Lumière primordiale comme phénomène originaire de l'Être et de la Révélation de l'Être. Par la notion centrale d'*ishrâq*, nous sommes d'emblée introduits au cœur de la sagesse néoplatonicienne. Le cas de Suhrawardî nous est en premier lieu une invitation à l'étude des néoplatoniciens, particulièrement des néoplatoniciens tardifs, des hommes tels que Proclus et Damascius parmi les derniers diadoques de l'École d'Athènes ; c'est que chez ces derniers représentants de la théologie néoplatonicienne, dont la profondeur spéculative n'a peut-être

jamais été dépassée, il y a un mode d'existence religieuse inséparable du mouvement de l'intelligence. Cette existence religieuse se traduit chez Proclus par la composition d'hymnes, éléments d'une liturgie personnelle, et cette mise en acte de la vision spéculative offre la plus parfaite analogie avec les hymnes et les psaumes que nous pouvons lire chez Suhrawardî¹⁴. En outre, ne l'oublions pas, toute l'existence théologique de ces derniers néoplatoniciens reposait sur un phénomène que nous pouvons appeler "biblique" en ce sens très large et étymologique que les *Dialogues* de Platon, les "Écrits hermétiques" et les "Oracles chaldaïques" formaient pour eux un *Corpus biblicum* sur lequel s'exerçait une activité de la pensée essentiellement herméneutique¹⁵. Et c'est au cœur de ce "phénomène du Livre" que nous voyons surgir le nom du prophète de l'Iran, de Zoroastre, comme présidant à cette compénétration religieuse gréco-iranienne, caractéristique de l'antiquité tardive. Déjà, nous savons qu'au temps de Platon, comme en témoigne le cas d'Eudoxe de Cnide, il y avait entre Athènes et les milieux perses d'Asie Mineure des relations culturelles suivies¹⁶. L'important pour nous est de constater que cette orientation de la théologie spéculative, où Platon est regardé comme un continuateur de Zoroastre, ne périt pas en 529 avec la fermeture de l'École d'Athènes et l'exil des derniers philosophes grecs à la cour du roi de Perse Khosroës, mais qu'avec une continuité dont l'Occident fut privé (il nous a fallu attendre la Renaissance et Marsile Ficin), elle se

maintient comme le germe d'une *philosophia perennis* dans le monde de culture arabo-persane.

De ce point de vue, l'œuvre de Suhrawardî nous apparaîtra non pas comme une révolution de la pensée, comme une redécouverte sensationnelle, mais comme un point culminant d'où l'inspiration rayonnera jusque fort avant dans la Perse moderne ; le représentant le plus éminent de la doctrine *isbrâqî* fut au XVII^e siècle le grand professeur d'Ispahan Sadr al Dîn Shîrâzî († 1640)¹⁷. Un commentaire parfait de l'œuvre de Suhrawardî dans son ensemble supposerait donc non seulement la connaissance des œuvres grecques, et de leur transmission aux Arabes par l'intermédiaire des traductions syriaques, mais aussi celle de la littérature awestique en général, et de la littérature pehlevie tardive ; un tel commentaire devrait aussi tenir compte de ce que nous savons de la théologie et de la liturgie astrales des Sabéens, certaines hymnes de Suhrawardî aux Anges des Sphères en offrant une analogie sensible¹⁸. Il faudrait enfin analyser la situation de la pensée philosophique en Islam à la suite de la critique d'al Ghazâlî, plus radicale encore peut-être, s'il est permis de comparer, que celle de Kant. Et lorsque nous aurions fait tout cela, nous aurions rassemblé un matériel du plus haut intérêt, mais le dessein ultime de Suhrawardî, l'intention qui lui rend présent, à *lui*, et manifeste, le sens de tous ces éléments dans leur unité, ne nous serait pas encore apparu. Cette intention, nous devons la chercher dans une autre direction.

Dans la masse de titres livrés par le biographe et dont le tiers environ réfère à des ouvrages que nous connaissons, nous distinguons, et c'est la caractéristique de cette œuvre, des traités écrits sous la forme régulière de dissertations doctrinales, et d'autre part toute une série d'opuscules se présentant comme des visions, des *histoires* ou récits d'initiation mystique. Qu'il y ait un ordre à suivre dans la lecture de l'ensemble, Suhrawardî l'a indiqué lui-même, tout comme les Néoplatoniciens disposaient les dialogues de Platon dans un ordre répondant aux exigences de la formation du disciple¹⁹. Mais ce que nous avons à nous demander, c'est ce qui commande le passage de la forme d'exposés logiquement transmissibles à ces discours en similitudes, dont la signification ne peut être apprise, mais reçue comme un don, le don même qui les révèle²⁰. Et c'est, en second lieu, si cette transition, ce passage, cet "exode", trouve sa raison d'être dans les éléments exposés eux-mêmes, ou bien au contraire dans une exigence à laquelle la plus parfaite synthèse ne saurait satisfaire. Cette exigence, c'est par elle que Suhrawardî se rattache consciemment à la lignée des vocations mystiques issues de l'enseignement de Hallâj : une "introspection expérimentale" du Qorân, qui finalement met en péril de mort, comme Moïse appelé à un entretien secret sur la montagne, le croyant appelé à vérifier intérieurement et à prononcer le *tawhîd*, la profession de foi, l'attestation de l'Unique.

II

DISCOURS MÉTAPHYSIQUES ET DISCOURS EN SIMILITUDES

Deux allusions personnelles de Suhrawardî, dans son œuvre fondamentale, *Kitab hikmat al isbrâq*, orientent notre recherche. L'une d'elles est une critique dirigée contre un point précis de la physique céleste d'Aristote²¹. Elle n'a peut-être pas une portée suffisante pour que nous en dégagions une indication biographique qui nous permette de classer chronologiquement les œuvres laissées par le maître de l'*isbrâq*, par contre elle est d'un intérêt capital pour la structure de sa doctrine.

Le contexte où elle s'insère appartient au second traité de la seconde section du livre. Tandis que la première section de l'ouvrage traite les fondements du "penser", de la réflexion intellectuelle (*fikr*) à titre d'*organon*, la seconde est une présentation de la Lumière et de la hiérarchie des lumières, depuis la Lumière des lumières, comme Être primordial et manifestation primordiale, en passant par les degrés des lumières archangéliques, jusqu'aux lumières

qui sont les régentes des espèces et des corps, parmi lesquelles la lumière régente de l'homme (et de chaque homme) à laquelle Suhrawardî donne le nom d'*isfehbed*²². Le motif qui introduit la critique en question, est la thèse de la "contingence plus noble" (*al imkân al ashraf*) selon laquelle, si un être contingent d'un degré inférieur existe, son existence présuppose que d'ores et déjà existe un être contingent d'essence supérieure (H. I. p. 367). Le développement de ces prémisses conduit alors à une critique des Péripatéticiens, laquelle tout en semblant reprendre les arguments des Platoniciens contre Aristote, est en fait conduite par une inspiration et vers un but qui lui sont propres. Elle consiste essentiellement à reprocher aux Péripatéticiens de limiter le nombre des Intelligences séparées aux dix intelligences motrices des sphères célestes, parce qu'alors serait inexplicable et privée de fondement l'existence des choses et des relations sensibles qui toutes, en raison de leur contingence, doivent être *devancées*, précédées, par l'essence supérieure et la relation intelligible qu'elles imitent. Or, ces pures essences, ce sont dans la terminologie de l'*ishrâq*, des "lumières archangéliques" (*Nûr qâhir*). On ne les démontre pas à l'aide de la dialectique, mais il est arrivé à certains sages s'esseulant du temple de leurs corps, tels que Platon (Plotin), Hermès, Agathodémon, Empédocle, et avant eux les sages de l'Inde et de la Perse, de les contempler. N'accepte-t-on pas en astronomie les observations d'une ou deux personnes pour fonder les thèses de cette science ? de

quel droit récuserait-on les observations spirituelles de ceux qui furent les colonnes de la Sagesse et de la Prophétie ? Celui qui doute de leur témoignage, n'a qu'à assumer à son tour les pratiques ascétiques, tout comme "l'auteur de ces lignes", conclut Suhrawardî, qui faillit, lui aussi, si son Seigneur ne lui avait montré la preuve décisive, rester captif dans une physique du ciel ignorant le règne des Pures Lumières.

Pour constater que cette critique sous-entend autre chose qu'une simple reprise de l'argument des Platoniciens contre les critiques adressées par Aristote à la doctrine platonicienne des Idées, il faut prêter attention au lexique. L'irradiation des Pures Lumières qui se multiplie indéfiniment par réflexion et transposition, Suhrawardî l'appelle *menôwiyat* ; c'est le terme persan répondant à l'une des deux grandes divisions de la cosmologie awestique qui répartit l'universalité des êtres en deux grandes classes : *mainiyawa* et *gaêthiya* (en pehlewî: *menôk* et *gêîk*²³) les Célestes et les Terrestres. En outre, dit-il, c'est cette irradiation qui engendre la *Khurra*, cette présence flamboyante dont Zoroastre a été le prophète, et devant qui fut ravi le roi Kay Khosrow. Bref, les sages de la Perse ont tous été d'accord sur ce point que chaque espèce, les sphères célestes, les éléments simples et leurs composés, ont un seigneur dans le monde de la Lumière qui est une Intelligence séparée, régente de cette espèce ; ainsi, pour eux, l'eau avait un Archétype (*Sâhib sanam*) dans le monde spirituel qu'ils appelaient *khurdâd* ; celui des plantes était *murdâd*, celui du feu *ardîbîhîst*.

Nous reconnaissons facilement ici au passage les notions awestiques. *Khurra*, c'est la forme persane de l'awestique *Xwarenah*, la manifestation de l'essence du feu qui représente le rayonnement et la gloire des rois et des prêtres dans la religion mazdéenne²⁴. C'est pourquoi, dans sa physique, Suhrawardî refuse de considérer la manifestation de cette essence primordiale dans le monde élémentaire comme l'un des quatre éléments, mais pour lui le Feu élémentaire est le "frère de la lumière hégémonique humaine" (*isfehbed*), le khalife de Dieu parmi les éléments comme l'âme humaine parmi les corps (*H. I.*, p. 434). En outre, cette doctrine de la Majesté flamboyante offre une analogie certaine avec la *Shekina* des Hébreux, connexion qui s'offre à Suhrawardî sous l'aspect qoranique de la *Sakina*. Celle-ci, c'est cette présence-lumière qui vient habiter les âmes purifiées, émergeant des ténèbres de l'ignorance et du vice, qui non seulement conduisit les bienheureux rois Feridoun et Kay Khosrow, mais c'est elle encore qui se manifesta à Moïse, lorsque du fond du buisson, une voix l'appela pour un entretien secret (Qorân 28 : 30). Tel est aussi le thème final des "Tablettes imadiennes"²⁵, le fondement qoranique de la doctrine de l'*isbrâq* dans le célèbre verset (24 : 35) "Dieu est la lumière du Ciel et de la Terre. Cette lumière est comme un foyer dans lequel se trouve un flambeau, un flambeau dans un cristal... c'est lumière sur lumière". Le cas de Kay Khosrow typifie à son tour l'illumination de l'âme qui, ardent au feu de cette transpiration, est elle-même le buisson d'où Dieu convoque à l'entretien secret²⁶.

Mais ce qu'il nous faut essentiellement souligner, c'est que la critique de la doctrine péripatéticienne des Intelligences aboutit, parce que c'est celle-ci qui la motive, à l'affirmation de la doctrine la plus caractéristique de la religion zoroastrienne, à savoir l'*angélologie*. Nous avons vu nommés (et ils le sont ailleurs encore) trois des sept *amahraspands*, les "Saints Immortels" ou les sept archanges qui sont les ministres immédiats d'Ahura Mazda. Nous ne reposerons pas ici la vieille question : est-ce à un contact néoplatonicien que déjà s'est développée la doctrine awestique ? On y a en général répondu par la négative. Mais nous avons ici un homme pour qui, en tout cas, ces figures de l'Awesta se présentent comme ces mêmes "lumières archangéliques" que déjà connaissaient les néoplatoniciens par le recueil appelé "Oracles chaldaïques", et pour qui le phénomène angélologique prend ainsi toute sa valeur spéculative. Pour apprécier donc la substitution de cet ordre angélologique à la notion aristotélicienne de la Cause et de l'Idée, il faut examiner la relation "personnalisante", la relation d'amour qui dès lors préside à l'apparition et à l'ordination de tous les êtres.

L'ordre de l'angélologie awestique englobe avec la hiérarchie des sept archanges suprêmes, les deux grandes classes de *yazatas* ou anges : célestes et terrestres (*mainiyawa* et *gaethiya*) ; au sommet des premiers, se trouve Ahura Mazda lui-même ; à la tête des seconds, Zoroastre²⁷. En outre, il faut y rattacher la multitude

des *fravarti*, dont chacune représente le Soi le plus intime de chaque croyant, sa confession de la foi mazdéenne, son option (rac. : *Var*) pour l'ordre véridique ; préexistant à sa naissance, elle reste avec chaque croyant dans une relation qui fait d'elle son ange protecteur, à qui il est réuni finalement par la mort²⁸. Quelque interprétation que l'on puisse proposer par ailleurs de ces entités spirituelles, nous sommes invités à considérer ici comment elles manifestent et leur être et leur signification dans la doctrine *ishrâqî*. On a coutume de regarder ces multiples formes angéliques comme des personnifications d'abstractions ; elles seraient alors le reflet pâle et anémié du réel. Il nous faut donc en premier lieu analyser ce qui selon Suhrawardî constitue l'être de ces Êtres-de-Lumière, afin de comprendre comment, en interprétant ces entités comme de simples doublures du phénomène sensible, justifiables des mêmes catégories de la pensée, on commence par les transformer en leur contraire, en des *barzakhs*, c'est-à-dire en ce qui est en soi Ténèbres ; au lieu d'être Ce-qui-manifeste, Ce-qui-illumine, elles ne seraient plus que quelque chose de manifesté, d'expliqué par une autre lumière qu'elles-mêmes. La critique anti-aristotélicienne de Suhrawardî, selon laquelle tout être et toute relation contingente doivent être *devancés* par un être d'une "contingence plus noble", repose sur l'exigence illuminative, au sens le plus actif de ce mot, c'est-à-dire sur la précedence (l'hégémonie) inconditionnelle de l'Illumination par rapport à l'objet-qu'elle-révèle²⁹.

Examinons de plus près cette relation du Révélant et du Révélé, car nous en verrons surgir le principe des similitudes aussi bien que les degrés de perfection dans la façon d'attester l'Unique.

Face aux sources de Lumière, il y a les *barzakhs* (étymologiquement : une séparation, quelque chose qui barre, un écran), c'est-à-dire en général ce qui est corps et ce que l'on peut montrer au moyen d'indications sensibles³⁰. Le *barzakh* est en soi ténèbre pure ; il pourrait exister comme tel, même si la lumière s'en retirait. Il ne signifie donc pas une lumière en puissance, une virtualité au sens aristotélicien, mais il est, à l'égard de la Lumière, négativité pure. La Lumière, par contre, est ce qui est essentiellement présent à soi-même, c'est-à-dire révélation de soi-même à soi-même, et "qui n'a ni le besoin ni la possibilité de se connaître par autre chose qu'elle-même." Sinon, en effet, elle n'aurait jamais conscience d'elle-même comme d'un sujet qui dit *Moi* (*ana'iyya*), mais elle ne s'appréhenderait que comme troisième personne, comme un *Lui* (*howa*). La réalité de la Lumière est donc la réalité essentielle du *sujet*, de la Subjectivité comme vérité présente à soi-même, comme *Moi* ne s'absentant ni ne s'aliénant dans un objet neutre, dans un *Lui* ; ainsi, la connaissance n'est pas quelque chose qui s'ajoute à son essence, elle est son être le plus intime, ce par quoi "tu es Toi"³¹.

Dès lors, quelle sorte de relation est concevable entre ces pures Essences qui, procédant de l'irradiation de la Première Lumière, engendrent à l'infini d'autres

sources de Lumière, et qui dans leur transposition et leur irradiation réciproque goûtent la jouissance de la Lumière originelle ? Jamais ce ne sera une juxtaposition d'entités dont en vérité il serait possible de parler à la troisième personne, de désigner comme des *Lui, Elle, cela*. La relation mère de toutes les autres est celle qui unit la première des Pures Essences avec le Premier Vrai et Absolu en soi. La conception est néoplatonicienne, mais Suhrawardî la transpose dans les termes traditionnels de la théologie zoroastrienne : cette première essence, c'est Bahman (Vohu Mano, le premier des sept *amabraspands*, la Sagesse d'Ahura Mazda)³², et tandis que son amour la dirige vers l'Essentielle-réalité première et absolue, celle-ci la domine de sa grâce, l'assiste, selon l'ordre que nous présente par ailleurs toute l'angélologie de Proclus, et qui s'exprime dans les notions d'ἐπιστροφή (*conversion vers*) et πρόνοια (*assistance, sollicitude*)³³. Cette relation se répète dans tout l'univers et ordonne par couples la hiérarchie des êtres ; chaque essence a son Aimé vers qui tend son désir dans le monde supérieur ; celui-ci est une lumière archangélique, "la cause à qui elle est soumise et qui l'assiste de sa lumière ; elle est son médiateur entre elle et le Vrai suprême, de sorte que c'est à travers elle qu'elle contemple les lumières divines supérieures". Enfin "parmi ces lumières archangéliques médiatrices du Vrai suprême, il en est une qui est avec nous dans le rapport d'un Père, elle est l'archétype, le Seigneur de notre espèce, le Donateur d'où émanent nos âmes. On l'appelle

l'Esprit Saint (ou encore Gabriel), les philosophes l'appellent l'Intelligence agente"³⁴.

Eh bien ! nous touchons ici peut-être au cœur même du problème. Cette équivalence est-elle une conclusion immédiatement évidente ? ou même une déduction ? Les philosophes comme tels sont-ils, eux, avec l'Intelligence agente dans un rapport de "première" et de "seconde personne" ? Si aucune relation neutre, d'objet à objet, de "troisième" à "troisième personne" n'est compatible avec la Vérité de ces lumières archangéliques, comment même énoncer cette thèse que l'une d'elles est aussi l'Intelligence agente, comment lui conférer cet attribut, puisque même dans ce cas, il faudra que son illumination et l'assistance de sa grâce aient précédé la formulation du jugement logique ? Dès maintenant nous pouvons entrevoir quelle sera, à un degré plus haut encore, la situation du mystique invité à pénétrer intérieurement la profession de foi, puisque seul l'Unique peut d'abord s'attester lui-même, proclamer son esseulement et par là séparer le mystique de tout appui logique et de tout secours terrestre.

C'est vers ce terme que nous sommes conduits. En prenant position contre la notion aristotélicienne du '*aql*' – contre l'identité de Dieu et du '*aql*', contre l'unicité du '*aql*' pour tous les hommes, contre la survie seulement impersonnelle *post mortem*³⁵ – Suhrawardî prolonge la lutte de trois siècles que les mystiques en Islam, avec Mohâsibî, Kharrâz, Hallâj soutinrent contre toute identification de l'ordre de

l'Intellect ('*aql*) avec l'ordre de l'Esprit (*rûb*), réduction à laquelle tendaient les philosophes hellénisants tout courts³⁶. Depuis Mohâsibî, à la "science des intellects" s'oppose la "science des cœurs", parce que la vocation mystique a son principe dans un appel adressé au fond intime de l'âme, non pas dans la progression d'une évidence purement intellectuelle. Le mérite de Suhrawardî dans cette confrontation séculaire de la philosophie et de la mystique est d'avoir apporté une réponse qui lui fut propre, par cette notion de la Lumière telle que la lui inspirait l'ancien prophétisme iranien. Mais à quelles conditions ?

Écoutons maintenant une autre déclaration personnelle que nous trouvons dans le prologue du *Kitâb hikmat al ishrâq*.

S'adressant à ses "frères" qui l'ont prié d'écrire ce livre, Suhrawardî leur rappelle qu'il a écrit antérieurement d'autres traités où il exposait les doctrines aristotéliciennes ; c'était là une propédeutique, l'*organon* de la Sagesse, mais on y gaspille vainement beaucoup d'efforts³⁷. Voici maintenant une voie plus sûre dont l'auteur déclare qu'il ne l'a pas déduite par réflexion abstraite, mais connue par une autre épreuve, dont il veut maintenant montrer à ses frères les fondements afin qu'aucun sceptique ne puisse les en faire douter. Cette voie désignée comme jouissance intérieure – expérience *sapientiale* pourrait-on dire (*dhawq*, lat. *sapere*) – est celle de l'Imâm de la Sagesse, Platon (*lire* Plotin) bienfaisant et lumineux, celle des anciens sages de la Perse comme Jamasp, Frashaoshtra, Buzurjmihr.

Or, tous les discours de ces anciens étaient en forme de *similitudes*. On ne réfute pas des similitudes, – et telle était aussi la réponse de Syrianus, le maître de Proclus aux objections d'Aristote contre Platon – car, dit Suhrawardî, “si l'on se tournait contre l'aspect extérieur de leur discours, on n'en atteindrait pas l'intention véritable, et l'on n'aurait pas réfuté leurs *similitudes*”³⁸.

Le sage de Dieu par excellence sera donc celui qui possède parfaitement “l'expérience-spéculative”, c'est-à-dire celui qui joindra à la connaissance des thèses philosophiques une expérience intérieure de la doctrine mystique. “C'est à celui qui tend vers ce but que s'adressent les spéculations et les *similitudes* de notre livre ; quant aux autres nous n'avons rien à leur dire ni rien à discuter avec eux, en ce qui concerne les fondements de l'illumination”. Ailleurs, Suhrawardî insiste : il faut reconnaître la vérité des prophéties ; les *similitudes* montrent la réalité. Le Qorân en témoigne (29 : 42) : “Nous nous servons de ces images, mais seuls les sages les comprennent”. Le shaykh fait appel aussi aux textes évangéliques. “Jésus le Messie a dit : “Je veux ouvrir la bouche en *similitudes*” (Mt. 13 : 35) et encore : “Je vais à mon Père et à votre Père pour qu'il vous envoie le Paraclet qui vous révélera l'explication des *similitudes* (cf. Jean, 14 : 16, 26)”³⁹. Et il le répète : “Si tu regardes à l'extérieur, les *similitudes* sont de vaines imaginations”, mais alors les pénétrer intérieurement, cela pourrait-il vouloir dire les ramener à une évidence conceptuelle, dresser une sorte de

table d'équivalence des notions ? On éliminerait ainsi la seconde des conditions qui forment le sage de Dieu. Rappelons-nous ce qui nous a été enseigné sur l'être-essentiel de chaque lumière, dont le Connaître constitue l'Être même, et qui pour cela n'est jamais *elle* que comme un *Moi*, non pas comme l'objet neutre d'une vision théorique. Les similitudes sont des récits, des dialogues, un jeu de question et de réponse. Au début de l'épître intitulée *Le bruissement de l'aile de Gabriel*⁴⁰, le voyant se trouve au cours de sa vision nocturne tout à coup en présence de dix sages rangés en ordre et d'une beauté éclatante ; ces sages figurent la hiérarchie des Intelligences séparées (les lumières archangéliques) qui gouvernent les sphères et tous sont *muets* pour lui, sauf le dernier d'entre eux (le plus proche de lui) qui lui apprend : "C'est moi qui suis leur langue, les êtres comme toi ne peuvent communiquer avec eux". Il semble bien que nous ayons ici un souvenir des Anges-herméneutes qui, chez Proclus, interprètent, révèlent aux âmes humaines ce qui est pour elles le Silence, l'Inexprimé des anges et des dieux de la hiérarchie supérieure⁴¹. L'intention précise de Suhrawardî dans tout cet opuscule est de "suggérer", de faire éprouver que la découverte du sens des similitudes qu'il contient, est réservée à l'intervention de l'Esprit Saint, ou de Gabriel, à une rencontre et à une audition (*ilqâ 'al sam'*)⁴². Ce n'est pas un acte d'intellection pure et simple. Autrement dit, Gabriel marque la limite du monde de l'homme au-delà de laquelle il n'y a plus de

connaissance possible sans son assistance. Le passage au discours en similitudes institue une relation que seule rend possible une révélation ; mais alors celle-ci va rendre transcendants à eux-mêmes tous les éléments de la doctrine jusqu'ici exposables ; elle va mettre fin, à l'encontre de tout monisme philosophique, aux relations et aux manifestations de l'espace et du temps, et ce sera l'épreuve du *tawhîd*, de l'attestation de l'Unique. C'est pourquoi l'ange de cette Révélation doit provoquer non pas simplement l'évidence d'une vision, mais un événement réel.

III

L'ATTESTATION DE L'UNIQUE (*TAWHÎD*)

Mais quelle sera la portée de cet événement si réel, qu'il doit faire transparaître la Réalité la plus essentielle du réel ? Nous touchons, certes, au point le plus délicat, le plus périlleux pour tout effort d'interprétation, où la profession de la foi musulmane, le *tawhîd*, l'attestation de l'Unique, précipite celui qui l'atteste, lorsque lui est dévoilé le secret de ce secret (*sirr al sirri*), dans cet état intérieur que le lexique technique de la mystique désigne à la fois comme annihilation (*fanâ'*) et pérennisation (*baqâ'*). Cette situation, nous la connaissons sans doute aussi par la mystique spéculative de l'Occident, par exemple celle de Maître Eckhart – et de Maître Eckhart à Schelling toute la théologie spéculative occidentale a repris ces motifs traditionnels. On peut regretter que l'immense littérature théologique et mystique de langue arabe ou persane y ait été si peu connue ; on peut dire d'autre part que s'il y a un piège dialectique tendu devant les mystiques de l'Unité, plus souvent encore

qu'eux-mêmes c'est l'interprétation psychologique et philosophique s'attachant à leur cas, qui est tombée dans le piège. Le péché d'Iblis : s'esquiver de la Lumière en croyant voir sa propre lumière⁴³, telles interprétations le leur prêtent, alors que victimes de l'apparence ou de leur propre tendance, c'est elles-mêmes qui l'assument. Il arrive souvent que l'étape ultime de ces mystiques soit ramenée, sans distinction, à une forme moniste de la pensée qu'en Islam également, un Ibn 'Arabî et un Ibn Taimiya croyaient identifier en Hallâj et en Suhrawardî, le premier pour s'en réjouir, le second pour jeter sur eux une condamnation sans appel. Il est bien vrai qu'il y a un piège ! Il est bien vrai que la situation de ces mystiques ne leur offre aucune "justification" logique possible, les garantissant contre l'anathème de la Loi religieuse confessionnelle. Si notre analyse veut discerner comment c'est leur *fidélité* même qui fait d'eux des proscrits et des exilés, elle doit d'abord mettre en lumière *Qui* est, pour eux, le seul Sujet prononçant en vérité cette attestation de l'Unique.

Pour la compréhension de tels "cas", il nous faut procéder de ce qui s'y présente comme le fondement et principe de cette expérience intérieurement goûtée qui s'oppose à la contemplation théorique. Or l'éclosion des vocations mystiques en Islam procède d'une "introspection expérimentale", d'une vérification intérieure et personnelle, du sens et des sens du Livre qui est le fondement de la communauté religieuse. On simplifie à l'extrême et on fausse la réalité de

cette vérification, lorsque l'on se contente d'opposer dans l'herméneutique du Qorân, — aussi bien que dans celle de la Bible — un courant d'exégèse *littérale* à un courant d'exégèse *allégorique*. Voici le principe énoncé par Suhrawardî, dont la mise en œuvre doit nous préserver de confondre les "similitudes" dont il use, avec ce qu'en général on appelle "allégories", et d'autre part nous montrer le principe de cette forme "histoire" qui vient se substituer à l'enseignement didactique régulier. Dans la *Kalimat al tasawwuf*, Suhrawardî déclare : "*Lis donc le Livre avec extase du cœur (wajd), émotion intérieure (tarab) et réflexion subtile. Lis le Qorân comme s'il n'avait été révélé que pour ton propre cas*"⁴⁴.

Cette thèse spécifie donc le phénomène herméneutique ; elle *individualise* la vérité de toute interprétation, l'empêche de se dégrader en la *généralité* d'un symbole, en une évidence immédiatement accessible au premier venu, même si son application peut apparaître à ce premier venu comme une transposition "symbolique", une exténuation de la lettre dont elle est la vivification. C'est elle, cette application, qui commande "l'ordre de préséance des motifs" dont nous parlions au début, et qui nous interdit de réduire ces motifs à des lieux communs, trop facilement identifiables et toujours comparables, une fois réduits ainsi, entre plusieurs milieux donnés. C'est donc elle qui, dans sa mise en œuvre, spécifie également l'herméneutique de Suhrawardî à l'égard de la situation et de la technique herméneutique des derniers néo-

platoniciens interprétant le *corpus* des livres de Platon et des Écrits hermétiques. Elle indique enfin une "direction" qu'elle fonde non sur un syllogisme ou sur une déduction comme celle de la scolastique ou des juristes, mais sur l'appropriation intérieure du texte qorânique ; mais on ne peut pas en fournir un schéma *en général*.

Où faut-il en chercher la source ? Nous nous bornerons à rappeler ici le rôle considérable de l'École salimiyenne dans la spiritualité de l'Islam, dont le fondateur avait été Sahl al Tostarî († 896). L'œuvre du théologien et mystique le plus considérable de cette école, Abû Tâlib al Makkî († 990)⁴⁵ influença considérablement al Ghazâlî († 1111) aussi bien qu'Ibn 'Arabî († 1240), et la conjonction de ces deux noms atteste que la doctrine vérifiait bien – rendait vraie – l'exigence de la foi, mais en même temps qu'il suffisait d'un renversement, ou plutôt qu'il fallait tout un renversement dialectique pour la rendre prégnante de conséquences monistes⁴⁶, ce dont Suhrawardî s'est préservé avec soin. En constatant la fréquence avec laquelle reparait le nom d'al Makkî chez Suhrawardî, rappelons ici la 14^e des thèses salimiyennes : "*En vérité c'est Dieu qui lit (articule) par la langue de chaque lecteur (qârî) du Qorân, et lorsque l'on entend le Qorân de celui qui le lit, c'est Dieu même que l'on entend*"⁴⁷. Cette proposition est-elle le fondement de la thèse que nous avons entendu Suhrawardî énoncer ? Il y a en tout cas un lien, consistant en ce que l'application ou la vérification de l'une ou de l'autre ne sont rendues

possibles, qu'à la condition que ce soit Dieu même qui à chaque *instant*, crée *hic et nunc*, la lettre entendue et prononcée, et la signification grâce à laquelle elle est lue et prononcée.

L'exigence que ces deux thèses présupposent dans leur connexion, écarte donc simultanément tout règne d'*allégorie* comme aussi toute *lettre morte*. Et le sens des similitudes dont Dieu seul (ou le Paraclet, dit également Suhrawardî) est l'herméneute, est tel qu'il ne s'offre que dans cette relation chaque fois actuelle. Mais alors, si d'une part tu dois "lire le Qorân comme révélé pour ton propre cas", et si d'autre part c'est Dieu même qui articule par ta langue la Parole révélée qu'autrement tu ne pourrais prononcer, le problème se pose de savoir *qui* est, véridiquement, le Sujet récitant, le Sujet parlant cette "histoire", en d'autres termes qui donc a droit au récit historique, à la *hikâya*⁴⁸. La destinée de ce mot dans la langue arabe rapproche différents sens que la seule connotation du mot "histoire" dans nos langues ne pourrait évoquer. Selon sa racine, *hikâya* signifie *μίμησις*, *imitation*, *reproduction*. C'est cette figure de grammaire arabe où en observant le discours direct, on reprend dans la réponse un terme dont s'est servi l'interlocuteur, en le mettant au cas où il a dû le mettre lui-même⁴⁹. Le discours direct, "reproduisant" sous sa forme originelle la proposition entendue, s'expose ainsi à un *solécisme*. Nous n'avons pas à suivre ici comment le mot a pris le sens correspondant au nôtre : récit, histoire⁵⁰. Mais en posant la question du *droit à la hikâya*, telle

que nous y sommes amenés, faut-il dire alors que l' "historien" est de par sa vocation condamné au "solécisme", et que telle est fatalement toute "histoire" ? Le problème est de savoir comment s'opère le "passage du parfait à l'imparfait" (au sens ontologique comme au sens grammatical), et il faudrait ici se reporter à la conversion du "temps" qui se produit dans le petit livre de *l'Exil occidental* : comment l'auteur s'y "approprie" les allusions qorâniqes, en particulier la sourate dix-huit, par son *hikâya*, son récit historique à la première personne (cf. *infra*). Le droit à la *hikâya* suppose le droit au discours direct, et c'est ce discours direct qu'implique l'exercice de l'herméneutique suhrawardienne, reproduisant ici le cas même de Hallâj. C'est là en fin de compte qu'il faut chercher la "raison" de ces traités écrits en forme de similitudes, et non plus en forme d'exposés didactiques dont l'efficacité reste purement virtuelle. Préparée par une longue élaboration de la théologie en Islam, la thèse de Suhrawardî sur la lecture du Livre et les conditions de sa vérité *actuelle*, pousse ainsi en lumière le problème du "temps" et du "sujet", tel que le propose l'expression de la pensée en arabe. Si pour nous le cas de la *succession historique* forme un cas privilégié, celui d'une succession se développant dans un sens linéaire imposé, et chaque fois vérifiable dans sa "localisation" comme telle, par contre cette pensée, en ce qu'elle a de spécifique, le fait rentrer comme un cas parmi d'autres cas d'antécédence et de séquence, dont la *vérité* dépend chaque fois de la Volonté divine qui

l'existencif. C'est pourquoi le principe que nous venons de voir énoncé avec une concision frappante, nous conduit finalement au secret de la Personnalité souveraine (*sirr al robûbiya*), c'est-à-dire à ce droit éminent que possède seule la Subjectivité divine de dire *Je*, et d'en investir momentanément le croyant. On peut saisir dès maintenant le lien avec la définition donnée par Suhrawardî de la Pure Lumière, comme d'une essence qui n'a jamais la forme d'un *Lui*. Or, si l'articulation véridique du Qorân est ainsi un discours direct, si seul le *Je* divin détient éminemment dans son être ce droit, il faut donc que le croyant momentanément investi de ce droit, ne se l'attribue pas, ne soit pas aveuglé par son propre *Je*, ne le Lui substitue pas, et *pourtant* il doit vraiment lire. Mais de même que la question se pose : comment le récitant, l'"historien", peut-il être tel, sinon au prix d'un solécisme, de même comment peut-on prononcer l'attestation de l'Unique, sans s'attester soi-même (s'attester comme l'Attestant !). Qu'ainsi la vocation au parfait monothéisme ne puisse s'accomplir sans encourir l'anathème par fidélité, et ne reste fidèle que sous les apparences de l'infidélité, du reniement, c'est là tout le drame de la vocation d'un Hallâj et d'un Suhrawardî.

La source – l'abîme faudrait-il dire – de la question ainsi entrevue, étudions de plus près certaines définitions de Suhrawardî. Toujours dans le *Kitab kalimat al tasawwuf*, il déclare : "L'attestation de l'Unique ne désigne pas ce qui est publié à la suite

d'une connaissance de Dieu (comme d'un objet) quant à la monéité de l'essence divine en soi (*wahdaniya*) et quant à la subsistance éternelle, mais elle signifie l'esseulement de la Parole (mineure qui est l'âme) hors des attaches des corps quant à l'espace, de telle manière que s'involue (se replie, s'enroule, *yuntawâ*) dans la Majesté éternellement subsistante toute considération des principes de l'être ou de sa gradation. Il n'y a point de station au-delà de cette station, bien qu'il y ait en elle des degrés" ⁵¹.

Retenons dès maintenant l'indication de cette transcendance par "involution" de l'espace ; y contredirait toute interprétation moniste prétendant réduire par un acte de la pensée pure les différenciations spatiales. Voyons alors comment le "sage spéculatif" chez Suhrawardî se trouve continuellement et intimement uni au mystique qui expérimente. Ici nous résumerons une courte *Épître* qui occasionnellement peut nous apprendre à user également en français de ce terme de "spéculatif" conformément à son étymologie (*speculum*, miroir; arabe : *mirât*) et à abandonner l'acception courante d'une construction plus ou moins fantastique. Cette épître est intitulée : "Le decouvrement du Voile par les Frères de la fidélité" ⁵². Quatre degrés de la sagesse spéculative s'y ordonnent de la façon suivante :

1. Le Causé, en lui-même, est une exemplification, une similitude, c'est un miroir (*mirât*) à la surface polie. Or le miroir ne possède rien d'autre que l'aptitude à imiter, à reproduire (*bikâya* !) la forme à laquelle il

fait face. Quiconque en regardant dans le miroir omet de considérer que son existence est vide de toute forme, rapportera l'existence de la forme qu'il y contemple à son existence même dans le miroir. Par contre, celui qui sait ce qu'est un miroir, fait remonter la forme qu'il y voit à la silhouette (*shakhs*) extérieure au miroir. Regarde donc l'ensemble des êtres contingents comme des reflets vus en un miroir ; n'attribue pas leur perfection à ces reflets ; regarde-les tous comme un miroir unique, et tu prendras rang parmi les "spéculatifs" (au sens authentique : *ahl al moshâhada*).

2. A une station supérieure, tu comprends que ta connaissance ne se distingue pas de ton essence (c'est-à-dire que son "connaître" *est* son "être"), et que ton existence englobe ainsi tous les objets de sa connaissance. Tu deviens alors toi-même le *miroir*. Ce n'est plus en un autre que toi que tu contemples l'Existant-essentiel.

3. Maintenant, comprends la contingence de ta propre essence, et comprends que dans son identité avec elle-même, dans son fait d'"être Elle" (*hiya hiya*), elle n'a point par soi-même l'existence. Ne la prends plus comme un lieu pour regarder les choses, mais vois-les toutes comme des rayonnements de la Présence-unique, et toi tu subsistes comme le témoin de ces rayonnements.

4. Enfin, ultime station. Tu as coupé ton regard de ta propre essence, en tant que celle-ci serait le lieu des existants et que l'*être* des choses subsisterait en elle. Te voici maintenant en une station où il est

impossible que persiste *ton être* comme *sujet de la connaissance* des choses. C'est alors qu'il t'est révélé que le seul Sujet connaissant, c'est Dieu le Très-Haut. Los à Lui !

Ce bref résumé nous montre comment le texte esquisse d'une façon concise et saisissante toute la démarche de la pensée et de l'existence vers la Révélation effective et l'accomplissement de l'unique Subjectivité divine. Son dessein ne se limite pas à une "phénoménologie" pure; ce qui s'y consomme, c'est la réalité actuelle de l'attestation de l'Unique, de la profession de foi (*tawhîd*) assumée dans sa rigueur. Un opuscule spécialement consacré à l'exposé de la doctrine soufie nous précise ici la marche en établissant un parallèle sans équivoque. C'est "l'Épître de la modulation du sîmorgh"³³ où il est enseigné comment le mystique doit oublier son propre moi, oublier même son oubli : "Tant que les hommes se contentent de l'acte de connaissance, ils sont encore en-deçà du but ; cet état-là on le considère comme relevant du polythéisme déguisé. Non, l'homme n'arrive à la perfection qu'à l'instant où il a abîmé son acte de connaissance dans Celui qu'il connaît, car quiconque trouve autant de satisfaction dans son acte de connaissance que dans Celui qu'il connaît, est encore dans l'état de celui dont l'intention était dirigée sur la connaissance elle-même".

Quatre degrés s'échelonnent, jusqu'à la perfection finale de la profession de l'Unité, formant alors un cinquième degré, le cas-limite.

1. Il y a ceux qui disent : Point de *Dieu* hormis *Dieu*. C'est la forme du commun des hommes, refusant la divinité à tout autre qu'à Dieu.

2. Il y a ceux qui disent : Point de *Lui* (*howa*) hormis *Lui*. Ceux-là excluent en outre de l'Ipséité divine toutes les ipséités, c'est-à-dire que personne d'autre que Lui-même ne peut l'appeler *Lui*, "Ipsé", puisque tous les *Lui*, toutes les ipséités dérivent de Lui.

3. Il y a ceux qui disent : Point de *Tôi* hormis *Tôi*. Ceux qui le prononcent sont supérieurs aux précédents en ce qu'ils ne nomment pas Dieu à la troisième personne comme quelque chose d'absent, et qu'ils nient toute "seconde personne" (littéralement : *toute Tuité*) qui voudrait s'attester elle-même comme telle.

4. Mais quiconque interpelle, il y a pour lui une distance ; il est en fait un "associateur", il donne une réalité-positive à la dualité. Aussi la formule qui parfait l'attestation devient-elle "il n'y a de *Moi* que *Moi*".

Cette formule ne pouvait être entendue que comme un blasphème sinon par ceux qui avaient pénétré intérieurement le sens de ces thèses que nous avons essayé d'analyser, pénétré comment pour le mystique *Je* ne suis pas ce *Moi* qui dit *Moi*, mais je suis sevré de mon *moi*, je suis une "métaphore de Dieu (*tajâwuz*) transportée dans l'homme"⁵⁴. Mais cette apparence blasphématoire et la condamnation qu'elle "justifie", est justement le prix, la rançon de cette grâce que le croyant est ainsi invité à goûter. Aussi bien, ajoute Suhrawardî, toutes ces formules sont encore des voiles, et les plus avancés submergent ces

trois mots (*Lui, Toi, Moi*) dans l'océan de l'annihilation ; alors les avertissements disparaissent et les indications s'évanouissent, "et toute chose va périssant en dehors de Sa Face" (Qorân, 28 : 88)".

Cette *unification* de l'Unique ne s'accomplit donc point par un processus simplement conforme à la conjonction de l'intellect humain avec l'Intelligence agente dont parlent les philosophes purs ; pour cette même raison elle transcende l'objection d'Avicenne contre la possibilité de l'*unio mystica*. C'est qu'Avicenne confondait unité ontologique et unité arithmétique⁵⁶, et cette confusion est peut-être bien le renversement inévitable que la réflexion philosophique fait subir à la réalité de l'expérience mystique, en lui opposant (ou en lui substituant) une alternative dialectique, là où l'annihilation (*fanâ'*) était vécue comme condition de la pérennisation (*baqâ'*), c'est-à-dire précisément de la joie "d'être deux" avec Dieu⁵⁷. Aussi bien pour Avicenne, par exemple, l'essence créée ne peut recevoir l'irradiation de la Beauté divine, puisque celle-ci lui apparaît toujours voilée. D'où un effort pour fonder la notion d'amour mystique sur une notion plus générale de l'Amour, effort aboutissant à une rencontre et à un compromis entre l'amour mystique et l'"amour courtois". Si l'Amour descend du ciel comme une lumière divine à travers les degrés décroissants des êtres, du moins il n'y a pas de face-à-face qui mette en péril d'exode, en demeure de sortir de soi-même : l'essence créée peut, à son gré, passer d'une "figuration" à l'autre, disposer comme un "sujet", de

considérations alternées dialectiquement. C'est tout le contraire qui se produit chez Hallâj et chez Suhrawardî, suivant une inspiration négligeant les compromis et métamorphosant la notion même de l'"amour courtois". Le voile est lui-même la condition de la recherche, mais c'est "moi", c'est la créature qui est elle-même ce voile et qui alors doit accepter, elle, de se sacrifier, d'être "retirée".

La fréquence des textes hallâjiens qui se trouvent enchâssés dans l'œuvre de Suhrawardî, nous atteste que lui-même avait conscience du rapport qui unissait le cas de Hallâj et le sien propre ; hors de ce rapport, ni la figure, ni l'œuvre de Suhrawardî ne seraient comprises dans leur intégrité, et c'est alors que l'on s'exposerait à la faute de ne voir dans la doctrine *ishrâqî* qu'une synthèse brillante d'éléments culturels divers. Voici l'une de ces citations, dont le ton impérieux met en évidence l'analogie soulignée ici³⁸ : "Un secret t'est montré qui te fut si longtemps caché, une aurore se lève, et c'est toi qui l'enténèbres encore. C'est toi qui voiles à ton cœur l'intime de son mystère, et si ce n'était toi, ton cœur ne serait pas scellé".

Suhrawardî a pu déclarer que tous les sages dont il se considère comme l'héritier ont été d'accord sur l'attestation de l'Unique, mais il faut souligner avant tout que celle-ci s'offre à lui avec la rigueur, y inclus la vocation au martyre et l'impossibilité pour le croyant de se *justifier* de son exigence, bref avec tous ses caractères hallâjiens. Comparons en effet la contradiction intime qu'elle implique – préfigurée

à l'inverse dans le cas d'Iblis – telle que Hallâj la décrit⁵⁹ : “Sache que l'homme qui proclame l'Unité de Dieu s'affirme lui-même⁶⁰. Or s'affirmer soi-même c'est s'associer implicitement à Dieu. En réalité, c'est Dieu lui-même qui proclame son Unité par la bouche de qui il veut d'entre ses créatures”⁶¹. A l'impossibilité de montrer Dieu comme un objet, d'en attacher la transposition même à un symbole, correspond l'abolition de toutes les prérogatives intellectuelles ou sensibles qui constituent le *Je*, l'ipséité humaine, ce qui veut dire le dépouillement, la spoliation de l'intellect et même du cœur. Dans une célèbre prière que Suhrawardî retranscrit à plusieurs reprises⁶², Hallâj demande : “Où donc est ton essence par rapport à moi, que je puisse la voir, puisque déjà mon essence s'est élucidée au point qu'elle n'a plus de *où* ?”. A propos de cette prière où Hallâj demande à Dieu : “Retire par ton *je suis*, mon *je suis* hors d'entre nous deux”, Suhrawardî observait que Hallâj “demandant à Dieu par ce vers de lui enlever ce dernier reste charnel, donnait dispense plénière aux autres de verser son sang”⁶³.

Dès lors, démentant les exégèses intéressées dans le sens de l'approbation ou de la condamnation, celle d'un Ibn 'Arabî ou d'un Ibn Taimiya⁶⁴, tirant la doctrine dans le sens moniste, toutes les allusions des similitudes aussi bien que les conclusions en forme, tendent à suggérer et à présenter l'*involution* de toutes relations spatiales qui laisseraient à la pensée logique un refuge et à la représentation une possibilité.

Suhrawardî a forgé en persan le terme de *Nâ kôjâ abâd* (le pays du Non-Où, l'espace non spatialisé !). Il apparaît dans trois de ses "Discours en similitudes". Le prologue de l'"Épître du familier des amants" nous présente une trilogie dont les personnages sont Angoisse, Désir et Beauté. L'*Angoisse* maintient le *Désir* suspendu à la *Beauté* divine, et c'est de cette suspension d'Angoisse qu'est engendré tout l'univers. C'est elle qui vient visiter Ya'qûb en Kana'an et lorsque celui-ci l'interroge sur le lieu d'où elle vient, elle répond : "Je viens de *Nâ kôjâ abâd*"⁶⁵. Le sage qu'interroge le voyant dans le "Bruissement de l'aile de Gabriel" répond en désignant ses frères rangés au-dessus de lui : "Nous venons de *Nâ kôjâ abâd*"⁶⁶, et tout le reste de l'entretien tend à expliquer cette mystérieuse négation. Enfin dans l'"Épître de la langue des fourmis", Suhrawardî rappelle que Abû Tâlib al Makkî disait à propos du Prophète, comme aussi à propos de son maître Hasan ibn Salim, que l'espace s'était involué sur lui (replié comme un tapis qu'on enroule) c'est-à-dire que l'existence dans le monde (*kawn*) et que le lieu (*makân*) lui avaient été retirés ; il rappelle le célèbre propos de Hallâj à l'égard du Prophète (lors de l'Ascension nocturne) : "Il a cligné l'œil hors du Où"⁶⁷. Ces propos sont censés être rapportés par un sage Qâdî au milieu d'une assemblée de tortues, qui aussitôt poussent des clameurs et l'invectivent : "Comment donc une essence spatialisée peut-elle être retirée de l'espace et affranchie des six directions ?". Là-dessus elles lui

jettent de la boue en criant : "Nous te destituons ! tu es destitué !". C'était la préfiguration de son destin⁶⁸.

Ce motif du non-espace, c'est l'acte de la pensée qui en accomplissant le mouvement inverse du déploiement de l'être se spatialisant, l'involue et s'involue sur le point primitif et inétendu (*noqta*), l'instant de son origine, et ainsi transcende toutes les directions possibles "dans le monde". C'est ce dépassement, par retour sur lui-même, de l'espace qui est tout l'espace du monde, que "raconte" un petit traité portant le titre significatif de l'"Exil occidental"⁶⁹. La direction qu'il veut montrer, celle qui est visible lorsque toutes les directions ont cessé, c'est le "pays d'au-delà du fleuve", la montagne culminante, le Sinaï. Or, le Sinaï, c'est d'abord la suprême épreuve, la grande calamité, l'ultime jugement ; c'est là en effet que la vision de Dieu directe et face à face a été refusée à Moïse (cf. *Exode*, 33 : 20), et pour cette raison le cas de Moïse a été conçu comme le type parfait de l'amour mystique car en exprimant ce désir de vision directe Moïse exprimait véritablement un désir de mort. Enchaînant ce thème, Suhrawardî affirme que le Sinaï est le mystère caché dans les livres théologiques, dans les similitudes des Sages, et particulièrement dans "l'histoire de Sulâmân et Absâl composée par l'auteur de l'histoire de Hayy ibn Yaqzân (c'est-à-dire par Avicenne⁷⁰) ; à la fin de celle-ci il en est parlé, là où il est dit : "Parfois des esseulés s'esseulant de la masse, émigrent vers elle"⁷¹. Le prologue de l'Épître de l'*Exil* parle alors d'un message apporté au prisonnier des

ténèbres par une colombe venant du pays de Saba (Qorân 27 : 22), un message émanant de son père lui disant : "Nous vous faisons des signes et vous ne comprenez pas. Nous vous appelons et vous ne vous mettez pas en route. Cherchez refuge en notre montagne... Pars, rejoins ta famille. *Monte dans le vaisseau* (Qorân 18 : 70) et dis : "*Au nom de Dieu qu'il vogue et qu'il jette l'ancre*" (Qorân 11 : 43)⁷². "Et tout ce qui devait se rencontrer sur notre route était expliqué dans le message"⁷³.

La caractéristique de ce petit traité est de nous montrer dans son application "historique", l'herméneutique suhrawardienne du Qorân. Les situations vécues *jadis* par des personnages élus marquent les étapes d'un voyage réellement accompli *maintenant* ; leur enchaînement, tout aussi imprévu qu'impérieux, engendre une progression dramatique jusqu'à la sortie des tombeaux et des cavernes, au pied de la plus haute des plus hautes montagnes. Tous les textes qorâniques, les allusions à Moïse, Salomon, Noé, Loth, Esdras, sont transposés à la première personne, à l'actuel, entraînant une conversion dans le *temps* du Verbe, jusqu'à la déclaration finale : "C'est moi qui suis dans cette Histoire", c'est-à-dire c'est bien moi qui suis cet exilé dans le Maghrib, le pays d'occident, dans la ville de Qayrawân "dont les habitants sont des oppresseurs" (Qorân 4 : 77) qui m'ont jeté au fond d'un puits dont il m'est permis la nuit seulement de sortir pour apercevoir au loin les éclairs qui brillent sur le Nejd, la région interdite. Il faut partir, et partir

vraiment, *sortir d'Égypte* (par la même figure que Mani mourant sort de Misraïm), ce qui présuppose donc bien une lecture de l'*Exode* lue "comme révélée pour ton propre cas". Gagner le Sinaï, c'est pour l'âme retourner vers son Père qui habite à l'Orient, selon le verset qorânique "Retourne, ô âme apaisée" (Qorân, 89 : 28), mais "malheur à toi si par patrie tu entends Damas, Bagdad ou quelque autre patrie terrienne".

Cette malédiction revient en tête des "Paroles intérieurement goûtées"⁷⁴ qui forment ainsi comme la suite de l'Épître de "l'Exil en Occident". Elle illustre la parole du Prophète : "L'amour de la patrie véritable procède de la foi", et c'est dans la Ka'aba de cette Foi que l'âme est invitée à pénétrer, en reniant les temples que sont les corps terrestres de la même façon qu'elle renie les idoles. Lorsque donc tu as reconnu quelle est la signification de patrie, et que "l'amour des patries terriennes est le principe de tout péché, sors de la cité dont les habitants sont oppresseurs", pour aller vers 'Abbadân, la cité ultime au-delà de laquelle s'effacent toutes limites⁷⁵. Des exemples nous sont rappelés, d'abord sous la forme d'une similitude. La Lune (*qamar*, masculin en arabe) nous est présentée comme l'amant de la reine des astres (le Soleil, *shams*, féminin) ; jamais "il" ne s'attarde ; "il" presse sa marche jusqu'à ce qu'"il" se soit élevé du nadir de la nouvelle lune au zénith de la pleine lune ; alors à l'apogée de la lunaison, les rayons de la "reine-soleil" se réfléchissent en lui, incendiant son être qui de lui-même n'était que ténèbres. Regardant en lui-même,

le pauvre amant n'y discerne plus rien qui ne soit rempli de cette lumière ; alors il s'écrie : "*Ana'l shams*, je suis le soleil". Cette allusion à la locution théopatique, au célèbre "*Ana'l haqq*" de Hallâj transparaît immédiatement dans le texte : "Abû Yazid al Bistâmî et Hallâj, et d'autres encore parmi les compagnons de l'Esseulement, ont été des Lunes au ciel de l'attestation de l'Unique. Alors que la terre de leur cœur ardaît de la lumière de leur Seigneur, ils révélèrent le secret patent et caché. C'est Dieu qui les fit parler, lui qui rend toutes choses parlantes, car c'est la Réalité-Divine qui parle par la langue de ses saints.⁷⁶"

Par cette dernière affirmation, nous rejoignons donc le Principe unique que la thèse suhrawardienne sur la lecture du Qorân nous avait fait apparaître comme l'Unique attestant lui-même son Unité dans la profession de foi que prononce le croyant, parvenu "à la conscience de sa conscience" ; en même temps, nous voyons en fin de compte comment l'équivalence du *'aql* et du *rûh* posée comme une équivalence notionnelle par les philosophes purs, par les "professeurs de philosophie" (*motasaddirûna*)⁷⁷, signifie par contre ici une relation de deux ordres, telle que l'on ne passe pas de l'un à l'autre sans un *effacement*, une *spoliation* radicale de l'intellect et du cœur. Ce passage n'est pas le fruit d'une évidence acquise par la science de l'intellect, mais c'est laisser place pour Celui-là seul à qui Hallâj s'adresse en disant : "Tu es là entre les parois du cœur et le cœur, Tu t'en échappes, comme les larmes glissent hors de mes paupières, et Tu infonds

la conscience au dedans de mes entrailles, comme les esprits s'infondent dans les corps"⁷⁸. C'est par cette "science du cœur" que Suhrawardî rejoint, pour la suivre jusqu'au bout, la voie de Hallâj, ainsi que nous le voyons en une page des *Alwâh*, des "Tablettes imadiennes" où autour de ce motif s'enchâssent les citations les plus pressantes⁷⁹.

"Sachez que *Dieu se glisse entre l'homme et son cœur*" (Qorân 8 : 24). Le cœur (*qalb*), insiste Suhrawardî, c'est ici non pas l'organe corporel, mais l'âme, cette âme que les Sages appellent l'"âme parlante" (*nâtîqa*, rationnelle) et le *rûh*, l'*esprit*, c'est précisément la conjonction, le souffle qui, insufflé par Dieu en Adam, fait de celui-ci une âme vivante (Qorân 82 : 8 ; 15 : 29). Ainsi, de Dieu qui est lumière (24 : 35), l'âme est le commandement et la lumière (cf. 17 : 37, *al rûh min amr rabbî*), et c'est en cela que consiste le rapport de l'âme avec la divinité : son être est lumière parce qu'elle est l'ordre, le commandement créateur de Dieu qui est Lumière. Là, et non point sur une conversion de la pensée logique, est fondée la précellence de l'ordre de l'esprit (*rûh*) sur l'ordre de l'intellect (*'aql*), ce n'est point l'évidence d'une illumination purement idéale, un jugement *ad extra*, mais une réalisation effective, actuelle, dans le commandement créateur (le *fiat*, ar. *kun*), ce même commandement qui commande le retour, c'est-à-dire l'esseulement de l'Unique, le désir de mort de Moïse, et le désir de Hallâj que Suhrawardî rappelle ici par un emprunt à deux des textes les plus saisissants. "C'est au retour

de l'âme, dit-il, que Hallâj faisait allusion lorsqu'il s'écriait : "Tuez-moi donc, mes camarades; en me tuant vous me ferez vivre. Car pour moi c'est vivre que de mourir et mourir que de vivre"⁶⁰. Et c'est cela encore qu'il signifiait par ces paroles :

*Spatialisé quant à la pulpe, lumineux quant au noyau
Éternel quant à l'essence, doué de jugement et de science
L'homme (en mourant) rejoint par l'esprit, ceux en qui
il réside*

Tandis que son corps gît en terre pourriture⁶¹.

Et pour qu'il n'y ait aucune méprise possible sur le motif d'une telle prière qu'il fait sienne, Suhrawardî clôt ce long développement sur le sens du "cœur", par le sceau de l'enseignement prophétique. "Car tel est ce qu'enseignait le Messie en déclarant : *Ayez l'ardent désir de votre Père céleste*. Et s'il ajoutait : *Mon Père et votre Père*, c'est donc qu'il y a bien une relation de l'âme avec le Saint, celle-là même qu'il signifiait encore par ces mots : *Nul ne monte au ciel hormis celui qui en est descendu* (Jean, III, 13). Enfin, à l'égard de notre Prophète, il est dit dans le Livre de la Révélation : "Puis il alla, puis il revint, auprès ; c'était la distance de deux jets d'arc ou un peu plus près" (Qorân, 53 : 8-9), et si son âme n'avait pas été réellement esseulée de l'espace de son corps, il ne se serait point réellement rapproché du non-espace (fol. 153a)". Nous noterons simplement ici que Suhrawardî interprète l'extase mohammadienne en la Nuit du *Mi'râj* conformément à l'enseignement hallâjien. Le

Prophète, ayant mis en suspens ses sens charnels, laisse en arrière et son désir et sa conscience, "fait le tour" de l'Emplacement interdit, circonscrit par les deux jets d'arc : la pure essence divine⁸². Mais ce pourtour est une *limite* ; le prophète ne pénètre l'essence divine qu'en une vision spirituelle ; sinon, la limite serait "spatialisée" à son tour, ce qui est sans doute l'interprétation de l'école moniste ; mais que Suhrawardî reste sur ce point capital dans la lignée de Hallâj, cela décide de sa position dans l'histoire de la mystique en Islam. C'est comme une consommation de la religion prophétique, que sa vocation mystique en sa rigueur rend vraie, enfin, la connaissance spéculative dont il ne voulut jamais la séparer.

Nous savons comment le désir de Hallâj fut exaucé. Les détails, la signification et la portée de son procès qui secoua Bagdad pendant plusieurs années au début du X^e siècle († 922) ont été mis en une lumière si décisive par M. Massignon que toutes nos recherches en sont ici tributaires. Pour le cas de Suhrawardî, les circonstances restent beaucoup plus obscures. Ce que nous savons de plus direct par son disciple Shahrazûrî, c'est que, venant de Diyar Bekr il se rendit à Alep, au moment où le gouvernement de cette ville était aux mains du fils de Saladin, al Malik al Zâhir⁸³. Une amitié profonde et fidèle devait unir le jeune shaykh et le fils du sultan. Mais le biographe nous a laissé un écho des disputes de plus en plus fiévreuses qui se livrèrent entre Suhrawardî et les ulamas et les juristes. Suhrawardî semble avoir abandonné toute

réserve, avoir livré tout le fond de sa pensée, fait usage d'un lexique terriblement compromettant. Que devaient y voir de plus clair, non seulement les jaloux et les envieux contre les calomnies desquels Shahrâzûrî défend noblement son shaykh, mais ceux qui avaient la responsabilité politique aux yeux de Saladin ? D'après un fragment de dialogue très serré que nous a transmis un historien qui d'ailleurs semble peu suspect de sympathie pour le shaykh⁸⁴, l'accusation capitale des juristes (*fuqaha'*) était celle-ci : "Tu as dit dans tes livres que Dieu a le pouvoir de créer (quand il veut) un prophète. — Oui, Dieu a puissance sur toutes choses. — Sauf sur la création d'un prophète. — Est-ce impossibilité absolue ou non ? — Tu es un kâfir". Un homme qui se prétendait investi de la qualité de prophète, un "Motanabbî", c'est tout ce que Ibn Taimiya⁸⁵ semble, lui aussi, avoir retenu du cas de Suhrawardî. Cette désignation vient nous rappeler un procès célèbre, celui du grand poète Abû'l Tayyib à qui le surnom est définitivement resté, condamné comme affilié à la conspiration qarmate, à ce mouvement de messianisme social où le légitimisme shi'ite s'unissait à une gnose dont le dernier mot était la "relativité des religions"⁸⁶. Or, il est bien vrai que Hallâj a fait des emprunts au lexique gnostique ismaélien, mais c'est en reprenant et en en modifiant radicalement les concepts⁸⁷; la mesure de cette transformation c'est aussi, pouvons-nous dire, la mesure qui détermine la proportion d'accent si personnel qui conjoint les deux grands aspects de l'œuvre de

Suhrawardî, la mesure qui institue leur unité. Mais il est clair qu'en la fin du XII^e siècle, Saladin ayant à grand-peine triomphé du khalifat fatimide du Caire qui avait été l'espoir du qarmatisme, et étant encore aux prises avec les Francs, ne pouvait que prêter attention au danger politique que lui manifestaient les rapports des ulamas. "Si on le laisse vivre, écrivaient-ils, il va corrompre la foi d'al Malik al Zâhir. Si on le relâche, c'est toute la région qu'il va corrompre". Sur ces rapports, Saladin envoya à son fils l'ordre de faire périr le shaykh. Mais al Malik al Zâhir n'obéit pas, car il aimait le shaykh. Nouvelle insistance auprès de Saladin, et nouvelle lettre de celui-ci à son fils le menaçant de lui retirer le gouvernement d'Alep, en cas de refus. Que se passa-t-il ? On ne sait au juste, les témoignages diffèrent. Les uns disent que le shaykh périt étranglé, d'autres qu'il périt par le sabre ; d'autres enfin assurent qu'il s'abstint volontairement de toute nourriture jusqu'à ce que son Seigneur voulût bien le rappeler à Lui.

Est-il vrai qu'al Malik al Zâhir tira ensuite vengeance de ses accusateurs ? Quoi qu'il en soit, ce n'est pas aux circonstances *extérieures* de cette mort que nous avons voulu attacher l'intérêt de la doctrine. La place de Suhrawardî dans "l'histoire parfois tragique des vocations mystiques en Islam", sa parenté spirituelle intime avec un Hallâj ou avec le disciple d'Ahmad Ghazâlî, le jeune shaykh 'Ayn al Qodât al Hamad-hânî, mort comme lui martyr peu après sa trentième année, cette parenté consiste avant tout dans leur

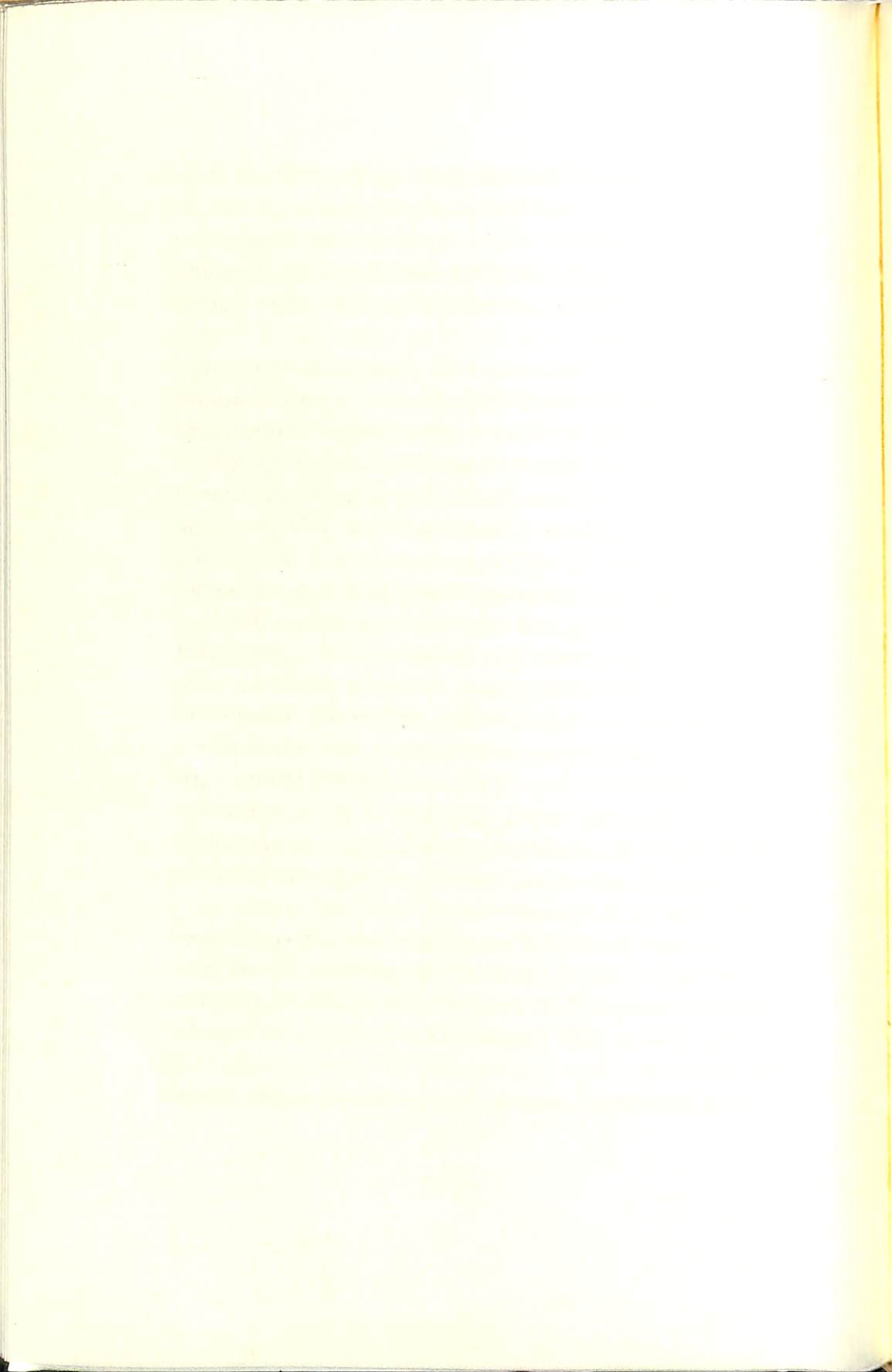
mode semblable d'existence, tel qu'il se définit dans leur anticipation, dans leur élan commun au devant de la mort, que d'avance ils acceptent comme sanction rigoureuse de cette Infidélité dont leur fidélité même au pacte de l'attestation de l'Unique les oblige d'assumer l'apparence⁸⁸.

Ainsi nous avons essayé de saisir dans leur unité l'ordre de cette pensée et le fondement de cette existence qui tout d'abord nous sont apparus chez Suhrawardî comme la volonté de continuer l'héritage du prophète et des sages de l'Iran, c'est-à-dire dans sa conversion à une doctrine de la lumière qui face à la physique aristotélicienne du ciel, s'exprime dans le lexique de l'angélologie de l'ancienne Perse ; puis nous avons vu comment cette Sagesse exige et engendre un discours en similitudes, parce qu'elle est un événement réel dans lequel l'âme est prise et comprise par la lumière qui la devance et la gouverne, et non point une vision théorique ; finalement cet événement réel, nous l'avons vu se consommer dans l'Esseulement de l'Unique qui entraîne et extasie son fidèle dans la mort. Ici, il est un seuil que nos analyses psychologiques ne sauraient franchir, une question dont aucune réponse ne nous livrera jamais le dernier mot.

Reprenant le motif d'une poésie de Hallâj sur l'attestation de l'Unique, qu'il développe ensuite en une longue variation, Suhrawardî débute par ce distique :

*Aux lumières de la lumière de Dieu, il est, dans le cœur,
des lumières*

*Et au secret dans le secret des cœurs aimants, il est des secrets.*⁸⁹



NOTES DE L'AUTEUR

1. De son nom complet : Shihâb al-Dîn Yahyâ ibn Habbash ibn Amîrak al Suhrawardî.

2. Cf. *Taqdîsât al shaykh al shahîd* (recueil d'hymnes et de prières), mss. Istanbul, Ragib 1480, fol. 182a (Cf. H. Hitter, *Philologika* IX, in *Der Islam*, XXIV, 1937, p. 285).

3. Cf. l'Avertissement préliminaire de M. Massignon dans *La passion de Hallâj*, Paris, 1922, II, 461-463. On tient à se référer expressément ici à cet énoncé des conditions d'une herméneutique historique, telle qu'elle permette de *comprendre* (c'est-à-dire de goûter) "à travers les paraboles, l'intention maîtresse d'une doctrine".

4. De son nom complet : Shams al Dîn Mohammad ibn Mahmûd al Shahrazûrî al Ishrâqî. Sous le titre de *Kitâb nuzhat al arwâh wa rawdat al afrâh*, il a présenté la succession "historique", commençant avec Adam, des philosophes et des prophètes ; l'ordre n'en est pas indifférent pour préciser la filiation, l'*isnâd* qu'à l'exemple de Suhrawardî lui-même, ce disciple de la première heure revendique pour la doctrine *ishrâqî*. La section de la *Nuzhat* contenant la biographie de Suhrawardî a été éditée par Spies et Khattak in *Three treatises*, Stuttgart, 1935. Il va de soi qu'un exposé d'ensemble de la doctrine devra tenir compte de l'œuvre de Shahrazûrî. On lui doit un commentaire de deux traités fondamentaux : *Talwîhât* et *Hikmat al ishrâq* (Cf. Ritter, *op. cit.*, pp. 273, 278). Outre ces commentaires, son œuvre personnelle comprend un "Livre des similitudes et paraboles sur les lumières célestes séparées" (Brockelmann, *Gesch. d.*

arab. Lit., I, 468-469) ; la "somme" de sa doctrine sous le titre "*Kitâb al shajarat al ilâhîya*" forme un volumineux traité (318 ff. in mss. Berlin 5063).

5. Sur cette touchante figure de soufi persécuté, cf. le texte de sa plainte (*shakwâ*) écrite en prison, éd. et trad. par Mohammed Ben Abd el-Jalîl, in *Journal asiatique*, CCXVI, 1930, 1-2. Sur l'analogie de son cas avec celui de Suhrawardî, cf. ici *in fine*.

6. Outre le long article de Shahrazûrî, les principales références biographiques sont : Ibn Abî 'Usaybi'a, éd. Müller, p. 167-171 ; Ibn Khallikân, *Wafiyat*, trad. de Slane, t. IV, 153 sq ; 'Imad al Dîn, *Bostân al jâmi'*, éd. Claude Cahen, cf., *infra* ; Qazwînî, *Athâr al bilâd*, éd. Wüstenfeld, p. 264 ; Yaqût, *Irshâd*, éd. Margoliouth, III, 269 sq. — On ne peut naturellement songer à faire ici les recoupements critiques des sources.

7. Sur le shaykh Majd al Dîn al Jîlî près de qui Fakhr al Dîn al Râzî étudia à Merâgha, cf. Ibn Abî 'Usaybi'a II, 23.

8. La relation entre l'œuvre de Fakhr al Dîn al Râzî et celle de Suhrawardî a été soulignée récemment par Paul Kraus, *Les "Controverses" de Fakhr al Dîn al Râzî*, in *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, t. XIX, 1937, p. 194, n° 4. La notice de Qazwînî (*op. cit.*, p. 264) est en effet assez éloquente ; il y eut entre les deux contemporains des conversations (*mubâhâthât*) ; c'est seulement après la mort de Suhrawardî qu'un exemplaire du livre des *Tahwîhât* tomba sous les yeux de Fakhr al Dîn ; alors il embrassa le livre. Quels sentiments professaient-ils l'un pour l'autre ? Il semblerait, à ce que rapporte Shahrazûrî (cf. *Nuzhat*, p. 100) que si le jugement de Fakhr al Dîn était tout admiratif, celui de Suhrawardî était plus réservé sur le caractère de son contemporain. Mais il peut fort bien s'agir là de ces anecdotes passapartout dont les propos stéréotypés sont appliqués successivement par les biographes aux savants de toutes les générations.

9. C'est à Ispahan que selon Shahrazûrî (*Nuzhat*, p. 94), Suhrawardî prit connaissance du *Kitâb al basâ'ir* de 'Omar ibn Sahlân al Sâwâjî (= al Sâwî). Or, Ibn Sahlân est l'auteur d'un commentaire en persan sur l'un des traités mystiques d'Avicenne : "l'Épître de l'oiseau" (*Risâlat al tayr*, texte arabe édité par Mehren, in *Traité mystiques... d'Avicenne*, Leyden 1889-1894). D'autre part Suhrawardî a lui-même traduit en persan le texte arabe d'Avicenne. (Cette traduction et le commentaire d'Ibn Sahlân ont été édités par Spies et Khattak in

Three treatises, 39-89 ; l'identification était antérieure, pour notre part, à cette publication ; cf. *Journal asiatique*, juil.-sept. 1935, pp. 31-33). Sans pouvoir mesurer encore la relation positive de Suhrawardî avec Avicenne – compte tenu des critiques qu'il lui adresse – nous constatons donc que c'est à Ispahan même que Suhrawardî prend contact avec la tradition avicennienne. L'initiative de sa traduction nous précise quelle fut, pour une part, l'inspiration de ses discours en similitudes, quoiqu'il faille tenir compte de beaucoup d'autres choses ; il y a notamment une analogie sensible entre la structure de ces discours et certains passages des Livres hermétiques. Enfin, Suhrawardî devait dédier spécialement un de ses livres à ses amis d'Ispahan (le *Bostân al qulûb*, cf. Ritter, n° 5).

10. De son nom complet : Sadîd al Dîn Mahmûd Ibn 'Omar, surnommé Ibn Raqîqa. Cf. Ibn Abî 'Usaybi'a II, 219-230 et I, 300. Il était né en 564, donc de quelque douze ans plus jeune que Suhrawardî. C'était un élève assidu de Fakhr al Dîn al Mardînî, et ayant été témoin de la sympathie qui unissait les deux shaykhs, il est la source de plusieurs informations concernant Suhrawardî. L'anecdote contée ici par Shahrazûrî est reprise littéralement par Ibn Abî 'Usaybi'a II, 169.

11. Fakhr al Dîn al Mardînî était né à Mardîn et y mourut le 21 Dhû'l Hijja 594, Sadîd al Dîn ibn Raqîqa étant auprès de lui. Cf. Ibn Abî 'Usaybi'a I, 299-301. Médecin et commentateur d'Avicenne, il professa, entre autres, à Damas. Ibn Abî 'Usaybi'a reproduit littéralement son jugement sur Suhrawardî, dont il fait remonter la communication à Ibn Raqîqa. Celui-ci aurait même complété ainsi son information : "Lorsque parvint à notre shaykh la nouvelle du meurtre de Suhrawardî, il nous dit : Ne vous avais-je pas prédit cela de lui, alors que j'étais dans l'anxiété à son sujet ?" (II, 167-168). Suhrawardî venait de le quitter, lorsqu'il accomplit son fatal voyage à Alep.

12. Il manque par exemple le *Kashf al ghitâ'li ikhwân al Safâ*, texte analysé *infra*.

13. Il en existe une édition lithographiée à Téhéran en 1898 avec le commentaire de Qotb al Dîn al Shîrâzi († 1311) et les gloses de Sadr al Dîn al Shîrâzi († 1640). Les mss. connus en sont très nombreux (cf. Ritter, p. 275 sq.).

14. Cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 2, II, 2^{te} Auflage, p. 706 sq. Cette "relation liturgique" avec la divinité, présente chez ces

Néoplatoniciens, devrait être analysée avant que l'on se prononce, en un sens ou en un autre, sur la rencontre ou sur l'incompatibilité entre "philosophie" hellénique et religion "révélée". On sait que longtemps (jusqu'à l'édition de Jahn, 1891) une hymne de Proclus a été attribuée à Saint Grégoire de Nazianze. Cette action liturgique *révèle* à son tour une situation qui résiste aux pièges d'une raison dialectique inversant l'ordre des sujets : Dieu et homme. Pour le cas de Suhrawardî, cf. *infra*.

15. Laquelle s'oppose à l'activité *constructive* d'un système. La "compréhension" s'élabore à partir d'un texte, ce texte pris à la fois comme fondement et comme but. L'herméneutique ne construit pas, mais elle fait se révéler l'objet dans et par son activité même (cf. l'intention que de Jamblique à Proclus on poursuit dans le *Timée* : comprendre *théologiquement* les choses *physiques*). Ce sont les *intentions*, en tant qu'elles sont les lois du processus, qu'il faut analyser; (cf. Praechter, in *Genethliakon* Berlin, 1910, pp. 121 et sq., 141). C'est parce que l'on confond herméneutique et pensée constructive que souvent l'on déclare n'avoir affaire qu'à de l'"allégorie" et de l'"arbitraire". En fin de compte c'est l'herméneutique qui est le fondement de la Logique et qui en détermine le type, non inversement. Ceci est capital non seulement pour l'exégèse qorânique d'un Suhrawardî, mais pour l'aspect général de la Logique en arabe.

16. Cf. Reitzenstein, *Plato und Zarathustra* (Vorträge der Bibliothek Warburg, 1924-1925). Leipzig, 1927.

17. Cf. en particulier 'Abd Allah al Zinjanî, *Al Faylasûf al fârsi al kabîr Sadr al Dîn al Shîrâzî* (Revue de l'Académie arabe de Damas, 1930). Quelques connexions fort intéressantes ont été mises en lumière par S. Pinès, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin, 1936 (index s. v.).

18. Ce sont les *Wâridât wa'l taqdîsât*, cf. Ritter, *op. cit.*, p. 285, n. 36. Les sources de comparaison sont à chercher dans toute la littérature syncrétiste formant le "roman des Sabéens".

19. Suhrawardî indique, par exemple, que l'étude de *Hikmat al isbrâq* doit être précédée de celle des *Mashâri' wa'l motarahât*, à laquelle doit introduire auparavant le livre des *Talwihât* (Ritter, n° 26).

20. "Ne sais-tu pas que de même que les puissances des créatures sont impuissantes à te donner l'existence, de même elles sont impuissantes à te conférer l'aptitude à te conduire spirituellement

en toute vérité. Non, c'est Dieu qui donne à toute chose sa nature. Ensuite Il guide. C'est Sa puissance qui t'existencifie et c'est Sa Parole qui te dirige". *Kalimat al tasawwuf*, I.

21. Cf. *Hikmat al isbrâq*, p. 367-371.

22. C'était le titre porté par les seigneurs féodaux du Tabaristan, au sud de la mer Caspienne, qui se maintinrent longtemps encore après la conquête : Spâdhapati > Ispehbed > ar. Isfehbed. Cf. *Grundriss der iranischen Philologie*, II, 547. L'intervention de ce terme est à retenir ; il semble appeler un correspondant grec tel que ἡγεμονικός.

23. Cf. H.S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, in *Journal asiatique*, avril-juin 1929.

24. Cf. *Grundriss*, II, 641.

25. *Kitâb al alwâb al 'imadîya* mss. Berlin, en particulier pour ce qui est mentionné ici, fol. 186 a – 189 a. Je compte poursuivre la collation de ce texte en vue d'une étude plus approfondie.

26. Cf. Hallâj, *Tawâsin*, III, 1, in Massignon, *Passion*, p. 845 et n. 7.

27. Cf. *Grundriss*, II, 639-641.

28. En raison du contexte, on rappelle ici spécialement l'aspect iranien de cet "ange protecteur", mais le motif recèle en lui-même un enchevêtrement de sources fort complexe. Dans l'une des invocations (*Da'wa*) qui sont au nombre des hymnes et prières de Suhrawardî, nous retrouvons l'étrange et belle apparition qui se manifeste à Hermès pendant son sommeil et qui, en réponse à sa question, lui déclare : "Je suis ta Nature parfaite". (Cf. H. Ritter, *Picatrix* in *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1921-1922, p. 121 sq. ; en outre pseudo-Majritî, *Das Ziel der Weisen (Ghayat al hakim)* I. Arabischer Text, hrsgb. v. H. Ritter, 1933, p. 187 sq.). Voici un premier essai de traduction de cette invocation, d'après le texte arabe du mss. Ragib 1480, fol. 314 a : lexique et construction correspondent sensiblement aux invocations sabéennes reproduites dans le pseudo-Majritî : "Invocation de la Nature parfaite – O Toi, Seigneur et guide, ange saint et être pneumatique qui m'es cher, Tu es le Père pneumatique (*al abû'l rūhânî*) et l'enfant spirituel (*al walid al ma'nawî*), qui veilles, avec la permission de Dieu, au gouvernement de ma personne, qui intercèdes auprès de Dieu, le Dieu des dieux, en comblant ma déficience ; Toi qui es revêtu de la plus haute des lumières divines, et qui parmi les degrés de la perfec-

tion réside au plus élevé, je t'implore, par Celui qui t'a comblé de cette sublime noblesse et qui t'as accordé cette émanation de grâce immense ; puisses-tu te montrer à moi à la dernière des épiphanies et me manifester la lumière de ta face éblouissante ; puisses-tu être mon médiateur auprès du Dieu des dieux par l'effusion de la lumière des Secrets, et enlever de mon cœur les Ténèbres des voiles, au nom du droit qu'il a sur toi et de la place qu'il occupe par rapport à toi".

Le Dr H. Ritter (à l'amabilité de qui je dois une photographie de ce mss.) a souligné la parenté de ce texte avec la tradition astrologique hellénistique que représente l'œuvre du pseudo-Majritî (*Der Islam*, p. 285, n° 36), comme avec le *Sirr al maktûm* de Fakhr al Dîn al Râzî. Il est vrai que des doutes ont été élevés sur l'authenticité de ce dernier livre (cf. P. Kraus, *op. cit.*, p. 203, n. 3), renforcés par les critiques de Fakhr al Dîn contre l'astrologie ; pourtant une déclaration expresse de ce dernier semble infirmer tous les doutes (Ritter, *ibid.*, n. 2). Quoi qu'il en soit, la question gardera ici toute son ampleur : définir, avec la modification qu'elle subit, la signification que présente toute considération astrologique (la personnalité des astres) dans l'ordre de la théologie suhrawardienne. On a souligné plus haut le facteur personnalisant qui convertit Suhrawardî de la physique aristotélicienne à un ordre angélogique ; c'est ce même facteur que révèle éminemment l'hymnologie composant une partie de son œuvre, mais là même nous ne sommes encore qu'à mi-chemin dans la délimitation du problème (cf. *infra* : ordre du 'aql et ordre du rūh). Les invocations en usage chez les "Sabéens" (pseudo-Majritî, p. 195-229) dénoncent bien un face-à-face, un "Tu" immédiatement présent (et dont la présence s'anémie, dans la mystique tardive moniste, jusqu'à la pâleur d'une simple métaphore). Mais si nous voulons définir la place de telles hymnes et invocations, il nous faut également tenir compte de tous les psaumes (*monâjât*) épars dans l'œuvre de Suhrawardî. Je signale, entre autres, le magnifique psaume qui clôt le chapitre introductif du *Kitâb kalimat al tasawwuf*, et dont l'ardeur aux prises avec la Toute-puissance de l'Unique semble l'écho direct du Psautier biblique. La structure si complexe de la pensée de Suhrawardî tient à ce qu'il a sauvé tous ces éléments fort divers, mais on ne peut pas parler d'un "jeu" de la pensée lorsqu'il s'agit du *shaykh shahîd*.

29. Ce *devancement* est le rapport entre la "Parole majeure" et les "Paroles mineures". Cf. l'intervention des versets qorâaniques 79 : 4-5 ("Et par celles qui sont devançantes") à la fin du *Bruissement de l'aile*

de Gabriel, éd. et trad. H. Corbin et P. Kraus, *Journal asiatique*, juil.-sept. 1935, pp. 56 et 77. Dans cette angélogologie de la connaissance, le prédicat n'est pas rattaché à l'essence, après coup, comme à un objet passif et neutre, mais c'est cette essence qui d'ores et déjà manifeste son prédicat. Cf. *ibid.*, la réponse prêtée à Salomon : "Non ! je ne suis pas un magicien ; je suis une Parole d'entre les Paroles de Dieu".

30. Telle est la signification du mot *barzakh* dans la doctrine *ishrâqî*. On sait qu'il a par ailleurs un sens eschatologique : c'est la limite du monde céleste et du monde terrestre, l'"entre-deux" (Cf *Encycl. de l'Islam*, s. v.). Qu'il désigne spécifiquement ici le monde des corps en général en tant que Ténèbres, cela a pour conséquence de rendre immédiate, en l'intériorisant, la signification eschatologique et de mettre le mystique, dépouillé de lui-même, situant en sa vision la pure Essence divine sans la pénétrer, dans la situation eschatologique de l'"entre-deux". Cf. ici § III.

31. Cf. *Hikmat al ishrâq*, pp. 285-286, 291-294.

32. Cf. le *taqdîs* de Bahmân, en tête des *Taqdîsât* de Suhrawardî : "Proclame saint le serviteur de Dieu et le voile du Dieu suprême, lumière du Dieu Très-grand, œuvre du Dieu Très-Haut, premier archétype, le saint et le plus rapproché (de Dieu), ange des anges, chef des compagnons archangéliques, Seigneur du monde céleste en présence de Dieu, Bahman..." (mss. Ragib 1480, fol. 182a).

33. Cf. Proclus, *Commentaire du premier Alcibiade*, éd. Cousin, 1864, col. 328.

34. Cf. *Hayâkil al nûr* (les temples de la Lumière), éd. Le Caire 1335 et traduction hollandaise par S. van den Bergh in *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, januari 1916, IV^e et V^e temples.

35. *Ibid.*, II^e temple, *in fine*.

36. Cf. Massignon, *Essai*, p. 61 sq.

37. Cf. *Hikmat al ishrâq*, p. 13.

38. *Ibid.*, pp. 28, 16, 18-20.

39. Cf. *Hayâkil al nûr*, VII^e temple.

40. Texte et trad. *Journal asiatique*, juil.-sept. 1935, pp. 40 et 66.

41. Cf. Proclus, In *Timaeum*, éd. Diehl I, 341 et *De Malorum subsistentia*, éd. Cousin, col. 213.

42. Sur cet acte de compréhension comme *audition* attentive (*ilqâ 'al sam'*) cf. *Journal asiatique, ibid.*, p. 17 en note.

43. Qui alors l'aveugle parce qu'elle s'interpose, cf. Massignon, *Passion*, pp. 712, 875.

44. In *Kalimat al tasawwuf*, dernier chap. *in fine*. C'est le principe de la compréhension "tropologique", également distante de l'attirail de la lettre morte et du mécanisme de l'allégorie. Pour ce qu'elle a de décisif chez Suhrawardî, cf. *ibid.*, chap. I : "Que n'ait point d'atteinte sur toi la diversité des expressions (*'ibâra*), car au jour de la Résurrection, *lorsque ce qui est dans les tombeaux sera projeté dehors* (Qorân 100:9) et que l'humanité tout entière sera présente dans l'intention de Dieu le Très-Haut, peut-être bien que sur un millier, neuf cent quatre vingt dix-neuf ressusciteront de leurs tombeaux, qui auront été des assassinés par les expressions (*'ibâra*), victimes des sabres des allusions (*ishârât*). Sur eux, la responsabilité de leur sang et de leurs blessures ! Ils ont négligé les significations spirituelles (*ma'ânî*), c'est pourquoi ils ont ruiné les fondements". – Sur les questions que pose l'étude expérimentale de la grammaire arabe aux mystiques, cf. Massignon, *Passion*, 699 sq., 715 sq. J'ai désigné ici par "tropologique" ce que peut-être, pour remonter à travers les thèses salimiyennes jusqu'à l'influence de Sahl Tostarî († 896), il conviendrait mieux d'appeler "anagogique" (*mottala'*). Cf. *ibid.* 703-710). Mais une fois posé le fondement herméneutique du "phénomène du Livre" dont la présente étude prit son point de départ, les techniques exégétiques se précisent et se ramifient ; un travail essentiel devra alors consister à établir les concordances, à rechercher ce qu'il y a de commun entre techniques exégétiques respectivement issues de l'introspection de la Bible et du Qorân. Je compte y revenir ailleurs. En outre Suhrawardî était shaf'ite, et le fait n'est pas indifférent quant à la conception du rapport entre la nomination (*tasmiya*) et le nommé (*mosammâ*) (Cp. le Zahirisme dans le cas d'Ibn 'Arabî).

45. Cf. Massignon, *Recueil de textes*, pp. 39-42. Pour les citations du *Qut al qulûb* d'al Makkî chez Suhrawardî, cf. en particulier *Kalimat al tasawwuf*, ch. III et V et *Risâlat-i-lughât-i-mûran* (Épître de la langue des fourmis) chap. II.

46. Cf. *Recueil*, p. 41 (recension d'Ibn 'Arabî de la cinquième thèse).

47. *Ibid.*, p. 40.

48. Le "récit sur l'état passé, transposé dans le présent", le "passage du style indirect au style direct", cf. Massignon (par qui le problème a été posé pour la première fois sous cet horizon), *Passion*, pp. 522, 576.

49. Cf. Sacy, *Anthologie grammaticale arabe*. Paris, 1829, pp. 342-343 où l'auteur transpose ainsi la figure en latin : "Ambos puto esse Koreischitas ? – Non sunt *Koreischitas*" Que le phénomène de la "temporalisation" du verbe pose aux grammairiens arabes une question qui, pour le mystique, ici d'inspiration salimiyyenne, devient celle de la licéité de sa lecture, ou de la possibilité de son investiture, ce n'est pas un des moindres cas où nous voyons surgir de ces données fournies par la langue arabe et par la réflexion qui s'exerce sur elles, l'énoncé de problèmes que la philosophie comme telle *devrait* ici poursuivre en commun. C'est l'ontologie de l'Histoire qui est en question. Cf. ce que nous avons essayé de marquer en français par la distinction entre *historial* et *historique* en traduisant Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la Métaphysique ? suivi d'extraits sur l'Être et le Temps*, Paris, 1938.

50. Cf. la monographie de D.B. Macdonald dans l'*Encyclopédie de l'Islam* : mais il faudrait encore de longs dépouillements.

51. Cf. *Kalimat al tasawwuf*, le chap. XXIV qui contient les définitions des termes du lexique suhrawardien.

52. R. *Kashf al ghitâ'li ikhwân al Safa*, n° 20 dans la bibliographie de Ritter. Il y a dans l'énoncé du titre comme un rappel des Frères de Basra ; le problème de la relation est avant tout à mesurer dans une communauté de lexique encore à préciser. La présente analyse est faite d'après le mss. Ragib 1480, fol. 307 a-b.

53. *Risâlat-i-safir-i-simorgh* (en persan). Bibliog. Ritter n° 18, éd. par Spies-Khattak dans *Three treatises*, trad. franç. dans *Revue Hermès*, 3^e série, III, 1939. Le texte analysé ici forme le chap. I de la 2^e partie.

54. Cf. Massignon, *Passion*, p. 521-522.

55. Cp. *Akbbâr al Hallâj*, éd. et trad. Louis Massignon et Paul Kraus, Paris 1936, n. 57 : "al Hallâj a dit : A Dieu seul appartient de proclamer Son Unité, et seul, l'Envoyé de Dieu, connaît le vrai sens de la Proclamation de l'Unité".

56. Cf. Massignon, *Recueil de textes*, p. 189, le texte d'Avicenne.

57. Comment. de Nasîr al Dîn Tusî, in *Passion*, 525, n. 3.

58. Elle nous a été conservée par Dawwânî, un des commentateurs de Suhrawardî. Cf. texte et traduction in Massignon, le *Dîwân d'al Hallâj*, 1931, p. 86, n° 52.

59. Réponse à al Nahrawânî, *Akbbâr al Hallâj*, n° 62.

60. Cf. *Akhhâr*, 50 (= *Diwân*, 55). "Une ipséité tienne s'exprime au fond de mon non-être toujours. Prétendre ajouter mon tout au Tout serait une double illusion."

61. *Akhhâr*, 63 : "(L'attestation de l'Unique) c'est discerner la temporalité d'avec la pérennité, puis s'écarter de l'une pour aller vers l'autre".

62. *Diwân*, n° 55 : "Oraison pour demander à être délivré de son heccéité" (= *Akhhâr*, 50). Pour les vers (3 a-b) cités ici, à la référence in *Kalimat al tasawwuf* (chap. III) ajouter la référence au *Kitâb al alwâh al'imadiya*, mss. Berlin, fol. 153 a.

63. Cf. *Passion*, p. 522, n. 3, et *Quatre textes inédits relatifs à la bibliographie de ... al Hallâj*, Paris 1914, p. 81, l. 23-25.

64. Cf. *Akhhâr*, p. 52, n. 6.

65. *R. munis al 'ushshâq*, cf. trad. française in *Recherches philosophiques*, 1932-1933, p. 400.

66. Cf. texte et trad. *Journal asiatique*, p. 41, l. 5-6 et p. 67.

67. Les citations d'al Makkî (*Qût al qulûb*) données dans le chap. II de l'*Épître de la langue des fourmis* sont reprises dans *Kalimat al tasawwuf* chap. III (on les a fusionnées ici). Le mot de Hallâj vient du *Kitâb al Tawâsîn*, cf. Massignon, *Passion*, p. 842.

68. Le sont aussi toutes les similitudes qui composent cette *Épître*. Ce n'est pas un "roman" avec une action qui progresse, mais une accumulation de figures où chaque fois le cas est repris totalement sous un de ses aspects possibles, jusqu'à sa fixation par la décision finale.

69. *R. al Ghurbat al gharbîya*. Dans *Journal asiatique*, p. 24-25, nous avons lu *gharîba* (l'Exil étrange). La leçon du Dr. Ritter (n° 19, p. 279) s'accorde mieux avec le texte.

70. Cela donc, malgré les reproches que Suhrawardî adresse par ailleurs à certaines thèses trop aristotéliennes d'Avicenne. Sur la question de leur rapport, cf. *Journal asiatique*, p. 31-33.

71. Cf. Mehren, *op. cit.* 1^{er} fascicule, p. 12 du texte, 21 de la trad.

72. La première citation qorânique (18 : 70) réfère au voyage de Moïse en compagnie d'al Khidhr, la seconde (11 : 43) à l'arche de Noé.

73. Cf. mss. Asir I, 451, fol. 30 a et 37 a (J'en dois la photographie au Dr. Ritter).

74. mss. Asir I, 451, fol. 37 b – 42 b.

75. Cette ville à l'extrémité méridionale de la Babylonie forme ainsi une antithèse mystique avec la cité occidentale de Qayrawân.

76. *loc. cit.*, fol. 39 b – 40 a.

77. Massignon, *Recueil* p. 189.

78. Texte et trad. *Dîwân* n° 61 et *Passion*, p. 517 ; cp. n° 68 "O conscience de ma conscience, qui Te fais si ténue, que Tu échappes à l'imagination de toute créature vivante..."

79. Pour ce qui suit, cf. *Alwâh*, mss. Berlin, fol. 152 a – 153 a.

80. Ce sont les premiers vers de la célèbre qâsida X ("sur la détente après l'extase") cf. *Dîwân*, p. 31-35. A la référence donnée p. 33 à *Lughât-i-mûrân*, ajouter *Alwâh*, fol. 153 a.

81. *Dîwân*, n° 53. A la source : Suhrawardî in Dawwânî, *Bostân*, ajouter *Alwâh*, *ibid.*

82. Massignon, *Passion*, p 852 sq., 860 sq.

83. Pour les détails de sa mort, cf. Shahrazûrî, *Nuzhat*, p. 97-100.

84. 'Imad al Dîn, *Bostân al jami'*, p. 398 ; ce texte est en cours d'édition dans le *Bulletin d'études orientales* par les soins de Claude Cahen, qui avait bien voulu attirer mon attention sur le passage invoqué ici.

85. Cf. Ibn Taimiya, *Majmu'at fatâwâ*, Le Caire, 1911, t. V, p. 93. Le cas de Suhrawardî y est comparé au cas d'Ibn Sab'în.

86. Cf. Massignon, *Mutanabbî devant le siècle ismaëlien de l'Islam* (Mém. de l'I. F. de Damas, 1936), et R. Blachère, *Un poète arabe du IV^e siècle de l'Hégire... Abou't Taryib al Motanabbî*, Paris, 1935, pp. 66-84.

87. Cf. la comparaison lexicologique rigoureuse de M. Massignon in *Akbbâr*, pp. 48-52.

88. Anticipation et pressentiment nettement exprimés par 'Ayn al Qodât al Hamadhânî (exécuté la nuit du 7 Jumâdâ II de l'an 525 = 7 mai 1131) "Nous demandons à Dieu la mort et le martyre... Nous demandons le feu, le pétrole et la natte de jonc." Cf. M. Ben Abd el Jalîl, *Journal asiatique*, janvier-mars 1930, p. 18.

89. Texte édité par O. Spies, in *Three treatises*, p. 105 ; correspond à *Akbbâr*, n° 33 (= *Dîwân*, n° 22).

LE GUIDE INTÉRIEUR PAR CHRISTIAN JAMBET	7
SUHRAWARDÎ D'ALEP PAR HENRY CORBIN	17
I. LA VIE ET L'ŒUVRE	23
II. DISCOURS MÉTAPHYSIQUES ET DISCOURS EN SIMILITUDES	31
III. L'ATTESTATION DE L'UNIQUE	45
NOTES DE L'AUTEUR	71

Sous le titre *Subrawardî d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (isbrâqî)*, ce texte constituait, en 1939, la seizième publication de la Société des Études Iraniennes.