

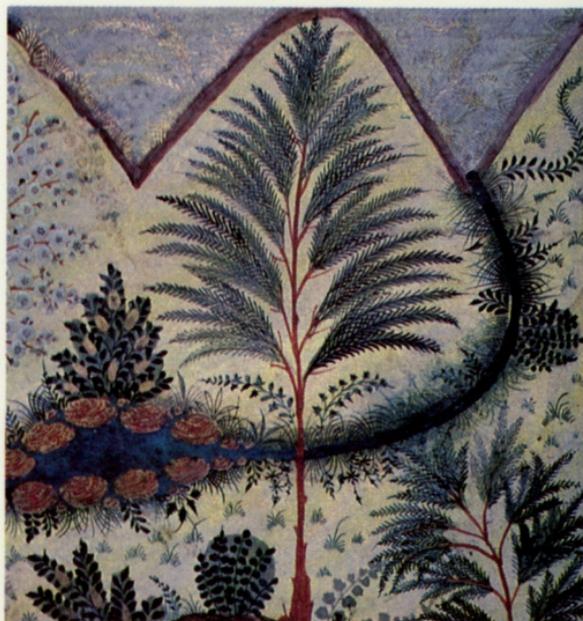
# HENRY CORBIN

## en islam iranien

aspects spirituels et philosophiques

II

sohrawardî et  
les platoniciens de perse



*tel* gallimard

Extrait de la publication









© *Éditions Gallimard, 1971.*

Extrait de la publication

## ARGUMENT DES LIVRES I ET II

Le monde islamique n'est pas un monolithe; son concept religieux ne s'identifie pas avec le concept politique du monde arabe. Il y a un Islam iranien, comme il y a un Islam turc, indien, indonésien, malais, etc.

Malheureusement, si une littérature abondante est à la disposition du lecteur curieux de connaître l'archéologie et les arts de l'Iran, avant et depuis l'Islam, peu de livres, en revanche, répondent à la question du chercheur qui s'interroge sur les « motivations » de la conscience iranienne ayant configuré ces formes.

A l'intérieur de la communauté islamique, le monde iranien a formé dès l'origine un ensemble dont les traits caractéristiques et la vocation ne s'élucident que si l'on considère l'univers spirituel iranien comme formant un tout, avant et depuis l'Islam. L'Iran islamique a été par excellence la patrie des plus grands philosophes et mystiques de l'Islam; pour eux, la pensée spéculative ne s'isole jamais de sa fructification et de ses conséquences pratiques, non point simplement quant à ce que nous appelons aujourd'hui le milieu *social*, mais quant à la totalité concrète que l'homme nourrit de sa propre substance, par-delà les limites de cette vie, et qui est son monde *spirituel*.

C'est en restant fidèle à cette prise de position que l'auteur a édifié le monument qu'il présente ici en sept livres, et qui est le résultat de plus de vingt ans de recherches, menées en Iran même, dans les bibliothèques comme dans l'intimité de ses amis iraniens, conjuguées avec l'expérience d'un enseignement donné à Paris et à Téhéran. Sa méthode se veut essentiellement *phénoménologique*, sans se rattacher à une école phénoménologique déterminée. Il s'agit pour lui de rencontrer le *fait* religieux en laissant se montrer l'*objet* religieux tel qu'il se montre à ceux

à qui il se montre. D'où le sous-titre essentiel donné à l'ouvrage : *aspects spirituels et philosophiques*. Qui dit *aspect* suppose *spectateur*, mais ici le spectateur, qui est le phénoménologue, doit devenir l'hôte spirituel de ceux à qui se montre cet objet et en assumer avec eux la charge. Toute considération *historique* restera donc immanente à cet objet, sans lui imposer du dehors quelque catégorie étrangère, considération dialectique ou autre. C'est à cette condition que sont possibles, synchroniquement, les croisements suggérés par l'auteur en maints passages, parce qu'il s'agit des variations d'un même objet.

Les deux premiers tomes contiennent les livres I et II de l'ouvrage.

Le *livre I<sup>er</sup>* s'applique à montrer quelques aspects essentiels du shî'isme duodécimain ou imâmisme, fortement implanté dès les origines en Iran, et devenu depuis le xvi<sup>e</sup> siècle religion officielle. Ces aspects sont dégagés et analysés à partir de ce que l'auteur a déjà proposé d'appeler le « phénomène du Livre révélé », tel qu'il se montre à ceux que le Qorân désigne comme *Ahl al-Kitâb*, cette « communauté du Livre » qui englobe judaïsme, christianisme et Islam. Dans chacun des rameaux de la tradition abrahamique, interprètes de la Bible et du Qorân se sont trouvés placés devant les mêmes problèmes et les mêmes tâches : pour tous il s'est agi de savoir quel est le sens *vrai* du Livre. De part et d'autre, la recherche du sens vrai, qui est le sens spirituel caché sous l'apparence littérale, a développé des méthodes semblables pour faire apparaître le sens *ésotérique*, c'est-à-dire intérieur, de la Révélation divine. Le « phénomène du Livre » est à l'origine de l'*herméneutique*, c'est-à-dire du « Comprendre ». Il est probable que les herméneutes ésotéristes de la Bible et du Qorân ont encore beaucoup à apprendre aux philosophes qui de nos jours se montrent si préoccupés, précisément, d'*herméneutique*.

Le terme technique désignant l'herméneutique ésotérique du Qorân est le mot *ta'wil*, lequel signifie « reconduire » une chose à son origine, à son archétype. La métaphysique shî'ite est dominée par l'idée du Dieu inconnaissable, inaccessible, innommable en son Essence, et par l'idée de son *épiphanie* dans le plérôme des Quatorze entités de lumière, manifestées sur terre en la personne des « Quatorze Immaculés » (le Prophète, sa fille Fâtima, les Douze Imâms). Le sens ésotérique que le *ta'wil* shî'ite dégage des données qorâniques littérales, concerne principalement ce plérôme des Quatorze. Il illustre, par le fait même, le concept proprement shî'ite de la prophétologie, duquel il résulte que le shî'isme refuse d'avoir son avenir derrière soi.

A la différence de l'Islam sunnite majoritaire, pour lequel, après la mission du dernier Prophète, l'humanité n'a plus rien de nouveau à attendre, le shî'isme maintient ouvert l'avenir en professant que, même après la venue du « Sceau des prophètes », quelque chose est encore à attendre, à savoir la révélation du sens spirituel des révélations apportées par les grands prophètes. Telle fut la tâche herméneutique dont ont été investis les saints Imâms, et leur enseignement remplit des volumes. Mais cette intelligence spirituelle ne sera complète qu'à la fin de notre *Âion*, lors de la parousie du Douzième Imâm, l'Imâm présentement caché et pôle mystique de ce monde.

L'herméneutique comporte ainsi une perception propre de la temporalité, laquelle s'exprime dans une périodisation de l'histoire : au temps de la mission des prophètes, succède le temps de l'initiation spirituelle. Là même, la prophétologie shî'ite recroise les aspirations du mouvement joachimite en Occident et son annunciation du règne de l'Esprit. Mais cette périodisation est en fait d'ores et déjà de la *métahistoire*, car sa dimension essentiellement eschatologique brise l'histoire.

De même que l'herméneutique, l'imâmologie a placé les penseurs shî'ites devant les mêmes problèmes que la christologie avait posés aux penseurs chrétiens, mais les penseurs shî'ites ont toujours tendu à les résoudre dans le sens rejeté par la christologie officielle. C'est peut-être ainsi que la gnose shî'ite s'est préservée de toute laïcisation en messianisme social.

Métaphysique shî'ite et spiritualité shî'ite sont la substance l'une de l'autre. Une information exclusivement limitée à l'Islam sunnite majoritaire, a trop longtemps conduit à identifier soufisme et Islam spirituel. En fait la spiritualité shî'ite déborde le soufisme. Certes, il y a des congrégations soufies shî'ites, l'arbre généalogique de la plupart des *tarîqat* ou congrégations remontant aussi bien à l'un des Imâms. Mais l'ésotériste shî'ite est d'ores et déjà, comme tel, sur la Voie (la *tarîqat*), sans même avoir à entrer dans une congrégation soufie. Au sommet d'un Sinaï mystique, la connaissance de l'Imâm comme de son guide personnel, le conduit à la connaissance de soi.

Le *livre II* est tout entier consacré à un autre aspect aussi fondamental que caractéristique de la philosophie et de la spiritualité de l'Islam iranien, aspect qui aussi bien s'alliera d'emblée avec le shî'isme de maints penseurs iraniens. C'est l'aspect que typifie par excellence le terme *ishrâq*, lequel désigne le lever du soleil (*aurora consurgens*), son « orient ». De même que la philosophie de l'*Ishrâq*, comme « théosophie » de la Lumière, est la

théosophie « orientale », les philosophes *ishrâqīyân* sont les philosophes « orientaux », au sens métaphysique du mot « orient ». Ils sont aussi souvent désignés comme les « Platoniciens », par opposition aux péripatéticiens de l'Islam. A l'origine de ces « Platoniciens de Perse » en Islam, il y eut la volonté héroïque d'un jeune penseur génial, originaire du nord-ouest de l'Iran, Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî, qui devait mourir à Alep, en Syrie, à l'âge de trente-six ans, en martyr de sa cause (1191). Ses œuvres énoncent elles-mêmes clairement son propos : ressusciter la sagesse de l'ancienne Perse, la philosophie de la Lumière et des Ténèbres; en quelque sorte rapatrier en Perse islamique les Mages hellénisés, et cela même grâce à l'herméneutique (le *ta'wîl*) dont la spiritualité islamique lui offrait les ressources.

Quelque trois siècles avant le grand philosophe byzantin Gémiste Pléthon, l'œuvre du penseur iranien opère la conjonction des noms de Platon et de Zarathoustra/Zoroastre, comme hérauts d'une même tradition « orientale » remontant à Hermès, le père des Sages. Les Idées platoniciennes sont interprétées en termes d'angélogologie zoroastrienne. L'herméneutique de l'être fait droit à un troisième monde dont les philosophies du concept étaient impuissantes à fonder l'ontologie : entre le monde intelligible et le monde sensible il y a le *mundus imaginális*, un monde parfaitement réel, non point l'« imaginaire » auquel en sont réduites nos philosophies exotériques, mais un monde qu'il faut désigner par un terme propre : l'*imaginal*. Sohrawardî eut conscience de fonder par l'ontologie de ce « tiers monde » la réalité objective des révélations des prophètes, des visions des mystiques, des événements de la Révélation, et le thème en restera présent au long des siècles de la pensée iranienne.

Il est caractéristique que cette métaphysique de la Lumière identifie la Source primordiale de celle-ci avec ce que la théosophie zoroastrienne désigne comme *Xvarnah* ou « Lumière de Gloire ». De cette Source procèdent les hiérarchies archangéliques, dont la structure correspond ici à une synthèse de l'angélogologie zoroastrienne et des hiérarchies célestes du néoplatonisme de Proclus. Le motif même du *Xvarnah* offre des résonances et des prolongements inépuisables. Des recherches antérieures en ont homologué les formes de manifestation avec celles du saint Graal dans nos traditions occidentales. Aussi bien le motif du Graal, de la coupe mystique miroir-du-monde, figure-t-il dans l'épopée héroïque de l'ancien Iran, et il est présent dans l'œuvre de Sohrawardî, où il typifie le passage de l'épopée héroïque à l'épopée mystique qui est un fait capital de l'histoire culturelle de l'Iran. C'est ce passage même qui s'annonce

dans un cycle de brefs romans initiatiques, composés presque tous en persan, et dont la richesse des symboles permet à Sohrawardî de conduire son lecteur au terme de son désir, mieux encore que ses grands ouvrages systématiques. L'auteur insiste spécialement sur deux romans spirituels, dont l'un a pour contexte la geste mystique iranienne, et dont l'autre s'ordonne à la geste gnostique en général.

La tradition « orientale » de Sohrawardî est demeurée active en Iran jusqu'à nos jours; elle eut une grande influence en Inde à l'époque de la réforme religieuse de Shâh Akbar.

Ces deux premiers livres de l'ouvrage présentent ainsi un double aspect essentiel de la gnose islamique, telle que l'a configurée l'esprit de l'Islam iranien. Au moment où des découvertes récentes ont donné un nouvel essor aux études gnostiques, aussi bien dans le domaine de l'ancien gnosticisme que dans le domaine de la gnose juive, ces recherches viennent à leur heure.

*Sous presse.* Le tome III contiendra le livre III de l'ouvrage (*Les Fidèles d'amour*); le livre IV (*Shi'isme et soufisme*).

Le tome IV contiendra le livre V (*L'École d'Ispahan*); le livre VI (*L'École shaykhie*) et le livre VII (*Le Douzième Imâm et la chevalerie spirituelle*), ainsi qu'un index général.



*Livre II*

SOHRAWARDÎ ET  
LES PLATONICIENS DE PERSE



## CHAPITRE PREMIER

### *Le grand projet d'une vie*

#### 1. - *La vie et le martyr*

Sohrwardî est traditionnellement désigné en Iran comme *shaykh al-Ishrâq*, le shaykh ou le docteur de l'*Ishrâq*. Ce dernier mot, désignation et emblème de la doctrine, est devenu inséparable du nom du maître de l'*Ishrâq*. Ce qu'il signifie littéralement, c'est le lever du soleil, *aurora consurgens*, l'illumination matinale. L'adjectif *ishrâqî* qualifie l'auroral, l'oriental, ce qui revêt la splendeur du matin, l'astre à son lever. *Ishrâqî-namâz*, c'est la prière du matin, l'« heure de Prime » parmi nos heures canonales. La doctrine *ishrâqî*, c'est la *theosophia matutina*. Les *Ishrâqîyûn*, ce sont tous les penseurs et spirituels qui professent cette doctrine. Nous verrons bientôt comment Sohrwardî dévoile les différents aspects de cet *Orient*, pour en faire l'emblème de la spiritualité iranienne. Nous verrons aussi comment et pourquoi sa doctrine est en connivence, secrète d'abord, puis déclarée, avec la théosophie shî'ite <sup>1</sup>. Nombre de penseurs shî'ites ont été des *Ishrâqîyûn*.

Leur cas typifie par excellence le sort de la méditation philosophique en Islam. Postérieurement à Avicenne (ob. 428/1037), il y eut, d'une part, la critique de la philosophie par Ghazâlî (ob. 505/1111). Plus d'un historien occidental, séduit par les analogies apparentes, a comparé cette critique avec celle de Kant.

1. On rappelle de nouveau que le mot *théosophie* est pris ici au sens étymologique du mot grec *θεοσοφία* dont l'arabe *hikmat ilâhiya* est l'équivalent littéral. Sohrwardî l'entend au sens du mot *'irfân* (une connaissance qui est *gnose*). Elle met en œuvre non point une représentation conceptuelle et abstraite des choses, mais une perception directe (*kashf*), une présence réelle (*hodûr, hozûr*) des mondes spirituels.

Il était entendu qu'ensuite il n'y avait plus de métaphysique possible, comme si l'abdication d'un ou de plusieurs philosophes pouvait suffire à convaincre les autres de renoncer aux raisons pour lesquelles, depuis toujours, l'être humain n'a pu se passer d'une métaphysique. Malheureusement la manière de comprendre ce que l'on a appelé l'« aventure philosophique », restait un peu trop limitée au champ d'horizon de l'Occident. Les conséquences de la critique ghazalienne, on les percevait dans l'effort, sans lendemain, d'Averroës (ob. 595/1198) en Andalousie. Après Averroës, ce que l'on désigna longtemps, par une regrettable erreur d'optique, comme philosophie « arabe », allait se perdre dans les sables, tandis que prospérait en Occident l'averroïsme latin. L'on perdait ainsi de vue ce qui s'était passé, d'autre part, postérieurement à Avicenne : du vivant même d'Averroës, et en puissant contraste, la montée de l'œuvre immense d'Ibn 'Arabî<sup>2</sup>, dont la spiritualité de l'Orient islamique devait vivre jusqu'à nos jours ; et en Iran, la métamorphose de l'avicennisme en cette « philosophie orientale » qui fut l'œuvre de Sohrawardî.

Ce que Sohrawardî s'est proposé, le grand projet de sa vie, tel qu'il l'a conçu et tel qu'il est apparu de génération en génération à ses disciples, c'est beaucoup moins l'idéal d'un « fondateur » que celui d'un « résurrecteur ». Son grand dessein fut de *ressusciter* la vision spirituelle de l'ancienne Perse, et c'est sur la voie d'un tel dessein qu'il déclarera n'avoir pas eu de prédécesseur. Qu'il n'y ait pas de malentendu. Le zoroastrisme existait encore, comme il existe encore de nos jours, en Iran. Il n'y avait pas à le « ressusciter », et Sohrawardî ne s'est jamais donné comme un zoroastrien, ni comme un « converti » ni comme un réformateur du mazdéisme. Né dans l'Islam, il resta un *moslim* et un *mu'min*, car c'est là même, au sein de l'Islam, que se présentait à lui le *lieu* de son projet.

Comme il nous le fait savoir lui-même, sa vocation et sa fonction furent en premier lieu celles d'un philosophe. Il connut à Ispahan un milieu philosophique où le souvenir d'Avicenne était encore vivant. Il ne nous dit pas à quel moment exact il connut le soufisme dont ses traités attestent l'expérience personnelle, ni ce qu'il connut exactement de la théosophie et de la prophétologie shî'ite dont les traces sont décelables dans son œuvre et finalement expliquent les raisons du procès qui lui fut intenté à Alep. Ce dont il nous fait la confiance au cours de son

2. Voir dans notre livre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris 1958, pp. 33-36, le récit pathétique de l'entrevue du jeune Ibn 'Arabî avec Averroës, ainsi que le récit des funérailles du grand philosophe de Cordoue (1198).

livre majeur, c'est l'illumination soudaine qui lui révéla le sens et les sources de la sagesse de l'ancienne Perse. De cette vision prit naissance le projet qui mobilisa dès lors toutes ses forces, et lui permit de faire se rejoindre les noms de Platon et de Zaratroustra/Zoroastre, quelque trois siècles avant que le grand philosophe byzantin Gémiste Pléthon († entre 1450 et 1464) tente lui-même semblable entreprise.

Mais ce projet, bien qu'il fût inconcevable dans les limites de la religion littérale purement exotérique, Sohrawardî ne l'éprouvait nullement comme un combat contre l'Islam. Loin de là, ce sont toutes les énergies de la foi mystique, celles de l'Islam spirituel vivant en lui, qui lui permirent d'assumer son projet et de le mener à bien. Porté par l'inspiration prophétique de la spiritualité islamique, Sohrawardî entrevit que l'herméneutique du sens caché des Révélations divines, le *ta'wil*, avait la puissance d'englober le sens de la prophétie zoroastrienne, le sens qu'il appartenait précisément à ce seul *ta'wil* de découvrir. De même que, par l'idée de la *walâyat*, la théosophie shî'ite, nous l'avons vu, pénètre le sens de la mission des prophètes antérieurs au « Sceau des prophètes », en incluant dans sa prophétologie la mission des prophètes de la Bible, de même dans l'éclat de la Lumière-de-Gloire (le *Xvarnah*), entrevue à son tour au « Lotus de la Limite », Sohrawardî discerna que le prophète et les héros de l'ancienne Perse partageaient, eux aussi, les destins marqués dans la hiérophistoire des « peuples du Livre ». A l'égard de la sagesse de l'ancienne Perse zoroastrienne, il assuma en quelque sorte le rôle médiateur de Salmân le Pur (*Salmân Pâk*, ou Salmân le Perse, *Salmân Pârsî*) entre la communauté iranienne et la Famille du Prophète (*Ahl al-Bayt*). Selon les mots mêmes prononcés par le Prophète, « Salmân est l'un des nôtres, un membre de notre Maison ». A leur tour les *Ishrâqîyân* firent que les motifs sohrawardiens devinrent, eux aussi, les adoptés de la théosophie shî'ite. C'est pourquoi l'apparition de Sohrawardî dans la vie philosophique et spirituelle de la Perse islamique fut d'une telle importance que la trace ne s'en effaça plus. Lui aussi, en pleine jeunesse, devait sceller par sa mort en martyr, loin de son Iran natal, à Alep, le sens de sa cause : celle des *'orafâ*, les théosophes mystiques, toujours exposés à la vindicte des docteurs de la Loi, quand il arrive que ces derniers soient un peu trop proches des ambitions du pouvoir.

La courbe de sa vie et de son œuvre, nous avons eu déjà l'occasion de l'esquisser ailleurs, puisque une admiration de jeunesse nous avait conduit à nous faire l'éditeur du *corpus* de ses traités. Mais les livres deviennent rares, ou échappent à l'attention du

lecteur non orientaliste. Il nous faut donc en esquisser de nouveau ici l'essentiel<sup>3</sup>.

Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî, qu'il importe de ne pas confondre avec ses homonymes soufis<sup>4</sup>, naquit, comme son nom l'indique, à Sohraward en 549 h. (1155 A. D.) ou à peu près. La ville de Sohraward, au sud de Zanjân et à l'ouest de Soltâniyeh, dans la province de Jabal, l'ancienne Médie, au nord-ouest de l'Iran, était encore florissante et peuplée à l'époque (antérieurement aux invasions mongoles). Au cours d'un de ses ouvrages, dans la partie consacrée à la *Physique*, l'auteur, à propos de phénomènes de pétrification observés par lui, fait expressément allusion à sa ville natale : « Comme nous l'avons observé, dit-il, dans notre pays... à proximité de la ville de Sohraward<sup>5</sup>... »

Tout jeune encore, il vint étudier à Marâgheh, en Azerbaïdjan, auprès du Shaykh Majdoddîn Gilî. Celui-ci eut alors aussi comme élève Fakhroddîn Râzî, autre nom célèbre dans l'his-

3. Indiquons ici une fois pour toutes l'état des œuvres de Sohrawardî publiées jusqu'à maintenant. Nous en avons nous-même publié deux volumes, munis l'un et l'autre d'une longue étude introductrice en français, à savoir : *Opera metaphysica et mystica I* (Bibliotheca Islamica, 16), Istanbul 1945. (Ce volume contient la partie métaphysique de trois ouvrages en arabe formant une trilogie : le *Kitâb al-Talwihât al-lawhiya wa'l-'arshtya*, le *Kitâb al-Moqâwamât*, le *Kitâb al-Mashâri' wa'l-Motârahât*, c'est-à-dire respectivement le « Livre des Éclaircissements inspirés de la Table et du Trône », le « Livre des résistances », le « Livre des carrefours et entretiens ».) Un second volume, *Œuvres philosophiques et mystiques I* (= *Opera metaphysica et mystica II*), Téhéran-Paris 1952 (Bibliothèque Iranienne, vol. 2) comprend : le *Kitâb Hikmat al-Ishrâq*, ou « Livre de la Théosophie orientale », la *Risâla fi i'tiqâd al-hokamâ'* ou le « Symbole de foi des philosophes », la *Qissat al-ghorbat al-gharbîya* (arabe et persan) « Récit de l'exil occidental ». Un troisième volume, *Œuvres philosophiques et mystiques II* (= *Opera metaphysica et mystica III*), contient les *Œuvres en persan*, publiées par les soins de Seyyed Hossein Nasr, avec introduction en français par H. Corbin (Bibliothèque Iranienne, vol. 17), Téhéran-Paris 1969. Ce troisième volume contient trois grands traités philosophiques, dix épîtres mystiques et deux autres traités dont l'authenticité très probable n'est pas absolument certaine. Nous nous référerons ici à ces trois volumes sous les sigles abrégés suivants : *Op. metaph. I*, — *Op. metaph. II*, — *Op. metaph. III*, et pour leurs parties françaises respectives : *Prologomènes I, II et III*. — (Les présentes notes étaient en cours de rédaction, lorsque nous avons reçu un exemplaire de la récente édition du *Kitâb al-Lamahât* [« Livre des aperçus en éclaircs »], ed. with. Introd. and Notes by Emile Maalouf, Beyrouth, 1969.)

4. Ne pas confondre Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî, notre *shaykh al-Ishrâq*, avec Abû'l-Najîb Sohrawardî (ob. 563/1167-68), élève d'Ahmad Ghazâlî, ni avec Shihâboddîn Abû Hafs 'Omar Sohrawardî (ob. 632/1234-1235), célèbre soufi de Bagdad.

5. Ms. Râghib 1480 (Istanbul), fol. 277. Pour la biographie de Sohrawardî, voir principalement la longue notice que l'on doit à son fidèle disciple Shamsoddîn Shahrâzôrî (dans son histoire des philosophes intitulée : *Nozhat*

toire de la philosophie islamique. Il y eut même plus tard entre Sohrawardî et Fakhroddîn Râzî des échanges de vues dont subsiste la trace<sup>6</sup>, mais le contraste entre les deux maîtres est aussi complet que possible. Fakhroddîn Râzî reste un éminent représentant de la Scolastique islamique (le *Kalâm*), et met rationnellement sa confiance dans les ressources de la dialectique héritée des philosophes grecs. Sadrâ Shîrâzî, à son tour, en tant qu'*Ishrâqî*, mettra en relief le contraste. Il semble, selon ce que rapporte Shahrazôrî, le fidèle disciple et biographe de Sohrawardî, que le jugement de notre shaykh était assez réservé, concernant les capacités philosophiques de Fakhroddîn Râzî. En revanche, le jugement de ce dernier sur Sohrawardî était tout admiratif. On raconte qu'après la mort de Sohrawardî, un exemplaire de ses *Talwihât* parvint entre les mains de Fakhroddîn Râzî, et que celui-ci baisa pieusement le livre.

Après ses études à Marâgheh, Sohrawardî s'en alla à Ispahan où, comme on le sait, Avicenne avait déployé son activité pendant plusieurs années, et c'est à Ispahan même que Sohrawardî prit contact avec la tradition avicennienne. Il y étudia à fond un ouvrage de 'Omar ibn Sahlân Sâwajî, qu'il discute à maintes reprises dans l'un de ses grands ouvrages. Ibn Sahlân avait lui-même commenté un traité mystique d'Avicenne, cette *Épître de l'Oiseau* que Sohrawardî, à son tour, traduisit en persan<sup>7</sup>. A Ispahan également il écrivit un de ses premiers traités en persan à l'intention d'un groupe d'amis<sup>8</sup>. Ensuite commença

*al-Qolûb*), publiée in *Three Treatises on Mysticism...* ed. and transl. by Otto Spies and S. Khatak, Stuttgart 1935. Cf. en outre Ibn Abî 'Osaybi'a, éd. Muller, II, pp. 167-171; Ibn Khallikân, *Wafiyat*, trad. de Slane, t. IV, pp. 153 ss.; Qazwîni, *Athâr al-bilâd*, éd. Wüstenfeld, p. 264; Yaqût, *Irshâd*, éd. Margoliouth, III, 269 ss. Qotboddîn Ashkevârî, disciple de Mîr Dâmâd (*infra* t. IV, liv. V), lui a consacré une longue notice dans son *Mahbûb al-Qolûb* (éd. en cours à Téhéran). Sur la ville de Sohraward, cf. nos *Prolégomènes III*, pp. 144 ss., ainsi que les deux planches panoramiques annexées.

6. Les relations entre Fakhroddîn Râzî et Sohrawardî ont été soulignées par le regretté Paul Kraus, *Les « Controverses » de Fakhroddîn al-Râzî* (Bulletin de l'Institut d'Égypte XIX, 1937), p. 194, n. 4. La notice de Qazwîni (*op. cit.*, p. 264) est, d'autre part, assez éloquente : il y eut, dit-il, des conversations (*mobâhathât*) entre les deux contemporains; c'est seulement après la mort de Sohrawardî qu'un exemplaire du livre des *Talwihât* tomba sous les yeux de Fakhroddîn; alors celui-ci pleura et baisa le livre. Comme nous le relevons ci-dessus, si le sentiment de Fakhroddîn à l'égard de Sohrawardî était tout admiratif, il semblerait, selon Shahrazôrî (cf. *Nozhat*, p. 100), que le jugement de Sohrawardî à l'égard de la valeur philosophique de son contemporain était un peu réticent.

7. Voir la traduction intégrale de cette « Épître » ou « Récit de l'Oiseau » dans notre ouvrage sur *Avicenne et le Récit visionnaire I* (Bibl. Iranienne, vol. 4), pp. 215-221.

8. C'est le traité *Bostân al-Qolûb* (Le Jardin de l'homme intérieur) en persan; cf. *Op. metaph. III* (*supra* p. 12, n. 3).

pour lui une vie itinérante, occupée à fréquenter les communautés de soufis, vie éprise de la solitude qui permet à la méditation de gravir les degrés de la Voie mystique. Il séjourna à Diyâr Bakr, dans le sud-est de l'Anatolie, où il reçut le meilleur accueil à la cour des Seljouqides de Roum. Il dédia même à l'un d'eux, 'Imâdoddîn Qarâ Arslân, émire de Kharpout, l'ouvrage qu'il intitula « Livre des Tablettes dédiées à 'Imâdoddîn » (*Alwâh 'Imâdiyyâ*)<sup>9</sup>. Ce qu'il cherchait au cours de ces longues pérégrinations, nous l'entendons, dans la dernière page de l'un de ses ouvrages majeurs, nous en faire la confidence.

Il s'acheminait ainsi vers un destin dont l'un de ses amis intimes, Fakhroddîn Mardînî, avait eu le pressentiment. Comme il s'entretenait de lui avec leurs compagnons, Fakhr Mardînî leur avait dit : « De quel feu, de quel éclat d'aurore brille ce jeune homme ! Je n'ai jamais de ma vie rencontré personne qui lui ressemble. Mais je redoute pour lui l'excès même de sa fougue, son peu de prudence à se garder. Je redoute que cela ne devienne la cause de sa perte. » Divination hélas ! trop justifiée. Lorsque lui parvint la nouvelle du meurtre de Sohrawardî, le même shaykh put dire à ses disciples : « Ne vous l'avais-je pas prédit, alors que j'étais dans l'anxiété à son sujet<sup>10</sup> ? »

Précisément, c'est après un long séjour auprès de son ami Fakhroddîn Mardînî, à Diyâr Bakr, que Sohrawardî se rendit en Syrie, à Alep, d'où il ne devait jamais plus revenir. Alep avait alors pour gouverneur al-Malik al-Zâhir, l'un des fils de Salâhoddîn, le *Saladin* de l'histoire des Croisades. Certains de nos romans de chevalerie ont paré le personnage de Saladin d'une auréole qui malheureusement s'évanouit, lorsqu'on le regarde du côté oriental. Son fanatisme le fit entrer en un violent conflit avec son propre fils, au sujet de notre *shaykh al-Ishrâq*. Une amitié profonde et fidèle avait en effet rapidement uni les deux jeunes gens, al-Malik Al-Zâhir et Sohrawardî, de même que quelques années plus tard le grand théosophe mystique, Mohyiddîn Ibn 'Arabî, devait également devenir l'ami intime du même fils de Saladin. Cependant le biographe, Shahrâzôrî, nous rapporte un écho des disputes véhémentes au cours desquelles se heurtèrent Sohrawardî et les juristes ou docteurs de la Loi, les *foqahâ*. Notre jeune shaykh semble avoir renoncé à toute prudence, à la salutaire pratique du *ketmân* ; il semble

9. Ouvrage en arabe, que l'auteur traduisit lui-même en persan, *Alwâh-e 'Imâdî* ; cette version persane est publiée par S. H. Nasr in *Op. metaph. III*.

10. Ibn Abî 'Osaybi'a, II, 167-168. Fakhroddîn Mardînî était né à Mardîn et y mourut le 21 Dhû'l-Hijja 594 (24 octobre 1198). Médecin et commentateur d'Avicenne, il professa, entre autres, à Damas. Sohrawardî venait de le quitter, lorsqu'il accomplit son fatal voyage à Alep.



# HENRY CORBIN

## en islam iranien aspects spirituels et philosophiques

II

sohrawardî et  
les platoniciens de perse

A l'intérieur de la communauté islamique, le monde iranien a formé dès l'origine un ensemble dont les caractères et la vocation ne s'éclairent que si l'on considère l'univers spirituel iranien comme formant un tout, avant et depuis l'Islam. L'Iran islamique a été par excellence la patrie des plus grands philosophes et mystiques de l'Islam.

Le monument que Henry Corbin présente ici en quatre volumes de sept livres est le résultat de plus de vingt ans de recherches menées en Iran même. Sa méthode se veut essentiellement *phénoménologique*, sans se rattacher à une école déterminée. Il s'agit pour lui de rencontrer le *fait* religieux en laissant se montrer l'*objet* religieux tel qu'il se montre à ceux à qui il se montre. Le phénoménologue doit donc devenir l'hôte spirituel de ceux à qui se montre cet objet et en assumer avec eux la charge. Toute considération *historique* restera donc ici immanente à cet objet, sans lui imposer du dehors quelque catégorie étrangère, considération dialectique ou autre.

"Le Paradis terrestre". Miniature persane (détail).  
Photo © R. et S. Michaud/Rapho.



9 782070 724055



Éditions de la publication

A72405

ISBN 2-07-072405-0

58 FF tc