



✓

دانشگاه مک‌گیل، مونترال - کانادا
مؤسسه مطالعات اسلامی، شعبه تهران
با همکاری دانشگاه تهران و انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران

جشن نامه هانری کربن

زیر نظر

سید حسین نصر

... (illegible text) ...



۲۵۳۶
تهران ۱۳۹۷

سلسله دانش ایرانی

۹

زیر نظر

مهدی محقق

استاد دانشگاه تهران

وابسته تحقیقاتی دانشگاه مکیل

چارلز آدامز

استاد دانشگاه مکیل

مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل

شعبه تهران

صندوق پستی ۱۴/۱۱۳۳

مرکز فروش کتابفروشی طهوری و انتشارات توس

خیابان شاهرضا مقابل دانشگاه

تعداد ۲۰۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانه بیست و پنجم شهریور چاپ شد
چاپ مجدد و ترجمه واقتباس از این کتاب منوط به اجازه ناظران این سلسله است

قیمت ~~۸۰۰۰~~ ریال

۸۰۰۰

مستول امور فنی: رجیبل عبدیان

مستول امور فنی: رجیبل عبدیان

سلسله دانش ایرانی

انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مك گیل کانادا - مونترال
شعبه تهران

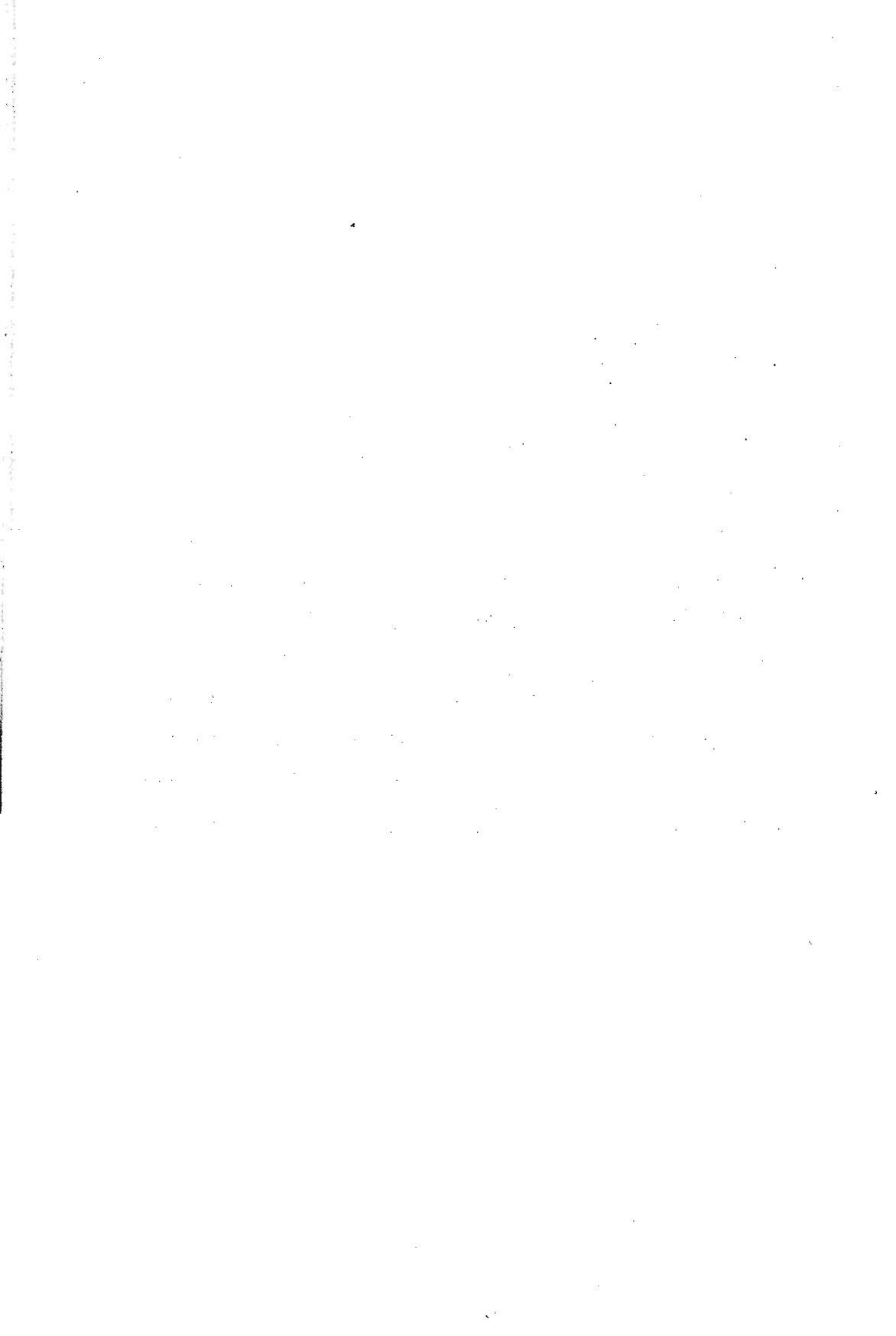
زیر نظر: مهدی محقق و چارلز آدامز

- ۱- شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت سبزواری، قسمت امور عامه و جوهر و عرض با مقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸).
- ۲- تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو (جلد اول چاپ شده ۱۳۵۲).
- ۳- تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، مقدمه فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیر چاپ).
- ۴- مجموعه سخنرانیها و مقاله‌ها در فلسفه و عرفان اسلامی به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰).
- ۵- کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی، یا ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه، به اهتمام دکتر هرمان لندلت (نزدیک به انتشار).
- ۶- مرموزات اسدی در مزمورات داودی، نجم‌الدین رازی، به اهتمام دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی و مقدمه انگلیسی دکتر لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲).
- ۷- قیسات میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفیسور ایزوتسو (جلد اول، متن، چاپ شده ۲۵۳۶ = ۱۳۵۶).

- ۸- مجموعه رسائل و مقالات درباره منطق و مباحث الفاظ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳).
- ۹- مجموعه مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفیسور هانری کرین، زیر نظر دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۲۵۳۶ = ۱۳۵۶).
- ۱۰- ترجمه انگلیسی شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، قسمت امور عامه و جوهر و عرض، به وسیله پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (نزدیک به انتشار).
- ۱۱- طرح کلی متافیزیک اسلامی بر اساس تعلیق میرزامهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت به زبان انگلیسی، تألیف پروفیسور ایزوتسو (آماده چاپ).
- ۱۲- قبسات میرداماد (جلد دوم)، مقدمه فارسی و انگلیسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ).
- ۱۳- افلاطون فی الاسلام، مجموعه متون و تحقیقات، به اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳).
- ۱۴- فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی، تألیف دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۲).
- ۱۵- جام جهان نما، ترجمه فارسی کتاب التحصیل بهمنیارین مرزبان، به اهتمام عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه (آماده چاپ).
- ۱۶- جاویدان خرد ابن مسکویه، ترجمه تقی الدین محمد شوشتری، با اهتمام دکتر بهروز لروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفیسور محمد ارکون و ترجمه فارسی دکتر رضا داوری (چاپ شده ۲۵۳۵ = ۱۳۵۶).
- ۱۷- بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی، دکتر مهدی محقق، با مقدمه انگلیسی پروفیسور ژوزف فان اس و ترجمه فارسی احمد آرام (چاپ شد ۲۵۳۵ = ۱۳۵۶).
- ۱۸- انوار جلیه، عبدالله زنوزی، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی، با مقدمه انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴).
- ۱۹- الدرة الفاخرة، عبدالرحمن جامی، به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر موسوی بهبهانی (زیر چاپ).
- ۲۰- دیوان اسیری لاهیجی شارح گلشن راز، به اهتمام دکتر برات زنجانلی با مقدمه دکتر مهدی محقق (زیر چاپ).
- ۲۱- نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص از رکن الدین شیرازی (= حکیم- رکن)، به اهتمام رجبعلی مظلومی و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو و پروفیسور لندلت (زیر چاپ).

فهرست مطالب قسمت فارسی

صفحه	عنوان
يك - بيستويك	مقدمه - زندگي و آثار و افكار استاد هانري گرين
۱ - ۶۲	سلسله الاوليا، نوربخش قهستاني
۶۳ - ۱۲۶	شهاب الدين سهروردي و فلسفه اشراق
۱۲۷ - ۱۴۰	رساله‌اي از ابن السمع در غايت فلسفه
۱۴۱ - ۱۵۰	اصول فلسفه صدرالدين شيرازي
۱۵۱ - ۱۷۰	منتخباتي از سه شاعر شيعي قرن هشتم
۱۷۱ - ۱۸۰	رساله‌اي از محيي الدين عربي يكي از مريدان خود
	سيد حسين نصر
	محمد تقی دانش پژوه
	سيد جعفر سجادی
	مهدی محقق
	جواد مصلح
	ايرج افشار
	علی شيخ الاسلامی



مقدمه

زندگی و آثار و افکار استاد هانری کربن

استاد هانری کربن، برجسته‌ترین مفسر غربی حکمت معنوی ایران و فلسفه اسلامی این سرزمین، در روز چهاردهم آوریل ۱۹۰۳ در شهر پاریس دیده بر این جهان خاکی گشود. در ایام طفولیت و جوانی از يك آموزش منظم مذهبی چنانکه در يك خانواده معتقد کاتوليك فرانسوی مرسوم بود برخوردار شد و سپس با نیت دنبال کردن دروس دینی به يك مدرسه عالی علوم مسیحی قدم نهاد، لکن علاقه خاصی که به عرفان و حکمت اشراقی داشت در درون محیطی که بیشتر به جنبه تشریعی دین و فلسفه‌های استدلالی محدود بود شکوفان نشد و طلبه جوان به اشتیاق کسب معرفت توجه خود را به نهضت پروتستان که در عصر رنسانس در آن تمایلاتی از حکمت الهی و عرفان موجود بود معطوف داشت و جهت ادامه تحصیلات رسمی وارد دانشگاه سوربن شد. او در سال ۱۹۲۵ موفق به دریافت لیسانس در فلسفه از آن دانشگاه شد و در سال ۱۹۲۶ شهادتنامه عالی فلسفه و در ۱۹۲۸ دیپلم مدرسه تبعات عالی دانشگاه پاریس و در سال ۱۹۲۹ دیپلم مدرسه السنة

شرقیه پاریس را به دست آورد، و علاوه بر تسلط کامل بر فلسفه غربی و زبانهای کلاسیک اروپائی با عربی و فارسی نیز کاملاً آشنا شد و حتی زبان پهلوی را فرا گرفت.

در این دوران که در واقع سازنده و تعیین کننده مسیر فکری محقق جوان بود، نفوذهای مختلفی در افق فکری او پدیدار شد که هر یک اثری پایدار در وجودش باقی گذاشت. از یک طرف او تحت تعلیم اتین ژیلسون (E. Gilson)، بزرگترین صاحب نظر در فلسفه قرون وسطای اروپائی در دوران اخیر، با میراث غنی فکری قرون وسطای غربی که در آن زمان بعد از قرنهای استوار در پس حجاب غفلت و بی علاقهگی احیاء می شد آشنا می شد و از این استاد بزرگ روش تفسیر افکار فلسفی را مبتنی بر یک متن دقیق که اتفاقاً همانا روش حکمای الهی اسلامی است آموخت. از طرف دیگر کربن در این دوره تحت تأثیر فلسفه پدیدار شناسی (Phänomenologie) ادموند هوسرل (E. Husserl) و فلسفه وجود (Existenz Philosophie) مارتین هایدگر (M. Heidegger) قرار گرفت و چند اثر مهم تا قبل از جنگ بین المللی دوم از این حوزه از آلمانی به فرانسه ترجمه کرد مانند «پدیدار شناسی مرگ» هایدگر و یاسپرز و کتاب بسیار معروف «مابعد الطبیعه چیست؟» از هایدگر که اثری اساسی در گسترش افکار این فیلسوف آلمانی در فرانسه داشت و حتی ژان پل سارتر دخول خود را به عالم فلسفه «اگزیستانسیالیسم» از هنگام خواندن این ترجمه می داند. کربن هنوز خود را یک پدیدار شناس محسوب می دارد گرچه دهها سال است که پس از کشف «فلسفه وجود» حقیقی که از مشرق دار هستی بر عقل آدمی اضافه می شود و او آنرا در آثار حکمای ایران به دست آورد، او را دیگر علاقه ای به حوزه هایدگر و اگزیستانسیالیست های فرانسوی نیست. راقم این سطور به خاطر دارد هنگامی که ده سال پیش با کربن به مناسبت انعقاد اولین کنفرانس راجع به تشیع به استراژبورگ رفته بودیم، روزی با هم بر قله تپه زیبایی که فرانسه و آلمان را از هم جدا می کند سفر کردیم. او نگاهی

به جنگل‌های آن‌بوه در آنسوی مرز افکند و گفت هنگامی که جوان بودم از همین راه عبور کردم و وارد آلمان شدم تا با هایدگر ملاقات کنم، لکن پس از کشف سهروردی و ملاصدرا و سایر حکمای الهی ایران دیگر مرا حاجتی به سفر به آن‌سوی این مرز نیست.

و اما آنچه او را از فلسفه‌های اروپائی زمانش مستغنی ساخت و زبونی و نقص و محدودیت این فلسفه‌ها را درمقابل حکمت حقیقی که در تمدن اسلامی و مخصوصاً در ایران طی قرون از نسل به نسل انتقال یافته بود نمایان ساخت، ورود کربن به عالم فکری و معنوی اسلامی و مخصوصاً تشیع بود. در همان دوران طلبگی او به تلمذ در محضر لئوئی ماسینیون (L. Massignon) اسلام‌شناس بزرگ فرانسوی نیز اشتغال ورزید و با هدایت او با تصوف و تشیع و فلسفه اسلامی آشنا شد. روزی در کلاس درس، ماسینیون نسخه‌ای از کتاب حکمة الاشراق سهروردی را به کربن داد و از او خواست تا آنرا بخواند. همین عمل حیات فکری شاگرد جوان را به کلی دگرگون کرد و او را به صرافت انداخت تا به شرق سفر کند و نسخ آثار این حکیم ناشناخته را که کربن شیفته او شده بود باز یابد. این امر که اولین مقاله چاپ شده کربن که در سال ۱۹۳۳ در نشریه بررسی‌های فلسفی (Recherches Philosophiques) در پاریس به طبع رسید، درباره مردم شناسی فلسفی مبتنی بر یکی از آثار فارسی سهروردی بود و نیز اینکه نخستین اثر مستقل به زبان فرانسه راجع به این حکیم توسط کربن در سال ۱۹۳۹ تحت عنوان «سهروردی مؤسس حکمت اشراق» به چاپ رسید، اتفاقی نیست بلکه تمثیلی است از مقامی که شیخ اشراق در حیات فکری کربن از اولین دوران فعالیت علمی او تا به امروز داشته است.

در آغاز جنگ جهانی دوم کربن به منظور بررسی نسخ آثار سهروردی و دیگر حکمای اسلامی رهسپار اسلامبول، آن مرکز بی نظیر گنجینه‌های نسخ خطی، شد غافل از آنکه آتش جنگ او را از بازگشت به وطنش برای مدت مدیدی محروم خواهد ساخت. به مدت شش سال یعنی

تا پایان جنگ کربن در اسلامبول بماند و فرصتی طلائی یافت تا با دقت آثار چاپ نشده سهروردی و بسیاری دیگر از حکمای اسلامی را مطالعه کند و ضمناً با استفاده از روشی که هلموت ریتز (H. Ritter) مستشرق معروف آلمانی برای تصحیح نسخ عربی و فارسی بوجود آورده بود اولین مجلد از مجموعه آثار سهروردی را در سال ۱۹۴۵ به طبع رساند، مجموعه‌ای که به سرعت نایاب شد و اکنون پس از سپری شدن بیش از سی سال دوباره توسط انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران نشر یافته است.

نخستین مجلد مجموعه آثار سهروردی که بخش‌های الهیات کتابهای مقاومات و مطارحات و تلویحات را با مقدمه‌ای بزرگ و محققانه در برداشت شهرت کربن را به عنوان پژوهشگری برجسته و متفکری پر قدرت مستقر ساخت و بالاخره با اصرار لوئی ماسینیون منجر به انتخاب او از برای کرسی اسلام‌شناسی در مدرسهٔ تتبعات عالیّه دانشگاه سوربن و جانشینی ماسینیون شد، مقامی که او تا زمان بازنشستگی حفظ کرد و هنوز نیز در قلمرو آن فعالیت آموزشی و راهنمایی رساله‌های دانشجویان را بر عهده دارد. لکن تماس با آثار سهروردی، کربن را متوجه موطن آن حکیم بی‌بدیل ساخته بود و کربن در جستجوی فرصتی بود تا بتواند پس از خاتمه جنگ به ایران سفر کند. در سال ۱۹۴۶ وزارت امور خارجه فرانسه او را به عنوان رئیس بخش ایران شناسی مؤسسه ایران و فرانسه در تهران برگزید، و او سلسله انتشاراتی را تحت عنوان «مجموعه کتب ایرانی» (Bibliothèque Iranienne) آغاز کرد. کربن از آن پس منظمأ سالی چند ماه به ایران می‌آمد و آنچنان شیفته فرهنگ فلسفی و معنوی این سرزمین شده بود که حتی پس از بازنشستگی به عنوان استاد محقق در انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران برنامه سفر به ایران را ادامه داد و هنوز نیز نیمی از سال را زیر آسمان نیلگون ایران زمین سر می‌کند.

به قول خود کربن، سهروردی دست فیلسوف و محقق جوان فرانسوی را گرفت و او را به ایران آورد و وارد عالمی وسیع از فکر و معنویت کرد

که تا آن زمان از آن در محافل علمی غرب خبری نبود. کربن با حکمای معروف وطن ثانی خود همچون مرحوم استاد سید محمد کاظم عصار و مرحوم استاد مهدی الهی قمشه‌ای از نزدیک تماس حاصل کرد و سالیان دراز با علامه سید محمد حسین طباطبائی همکاری مستمر علمی داشت. هرپائیز پس از ورود کربن به تهران جلساتی منظم در منزل آقای احمد ذوالمجد طباطبائی که از وکلای فاضل و شیفته و مشوق فلسفه و معارف الهی اند تشکیل می‌شد که در آن علاوه بر علامه طباطبائی و کربن گروهی معتابه از فضلا و فلاسفه شرکت داشتند همچون مرحوم بدیع الزمان فروزانفر و استاد مرتضی مطهری و دکتر عیسی سپهبدی که علاقه و الفتی خاص با کربن داشت و این بنده که وظیفه ترجمه و تفسیر گفتار طرفین را عهده‌دار بود. نتیجه این جلسات پرشور و هیجان و مشوق تفکر و مبادله نظر دو مجلد چاپ شده از مصاحبات علامه طباطبائی و استاد کربن است که نزد صاحب نظران معروف است. و انگهی ورود به عالم فکری ایران کربن را نه تنها با تشیع و تصوف و فرقه‌های شیعه همچون شیخیه از نزدیک آشنا کرد، بلکه او را به مرحله جدیدی از شناخت حکمت الهی هدایت کرد و جهان اندیشه متفکرانی همچون سید حیدر آملی و ابن ترکه و میرداماد و ملاصدرا و سبزواری را برای اولین بار بر او مکشوف ساخت.

برای مدت بیست سال زندگی کربن ضربانی نوین یافت. اول پائیز به ایران می‌آمد و به تدریس در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران با همکاری این بنده و تنی چند دیگر از دوستان و مخصوصاً دکتر عیسی سپهبدی می‌پرداخت و ضمناً به طبع کتب معتبر فلسفه و حکمت اسلامی در «مجموعه کتب ایرانی» با همکاری ایرانیانی مانند مرحوم محمد معین و محمد مکرری و سید جلال الدین آشتیانی و سید حسین نصر و مرتضی صراف اشتغال می‌ورزید و به تقویت کتابخانه مؤسسه ایران و فرانسه که به همت او به صورت یکی از بهترین کتابخانه‌های فلسفی تهران در آمد سرگرم بود. در پایان فصل خزان او رهسپار پاریس می‌شد و دروس خود را در دانشگاه

سورین که تقریباً تماماً به حکمت و عرفان اسلامی در ایران ارتباط داشت آغاز می کرد، و بالاخره تابستان را به نوشتن و شرکت در کنفرانس های گوناگون مخصوصاً مجتمع های سالانه ارانوس (Eranos) می پرداخت و هنوز نیز تقریباً همین برنامه را دنبال می کند. او به صورت یکی از اعضای اصلی بنیاد ارانوس درآمده است و بسیاری از مقالات مهم او که ابتدا در آنجا ارائه شد بعداً به صورت کتب معتبر به طبع رسیده است. در این مجمع و در بسیاری از کنفرانس های بین المللی فلسفی و علمی دیگر کربن توانسته است در حکمت و عرفان اسلامی ایران را در معرض توجه برخی از برجسته ترین متفکران جهان قرار دهد و از این راه، علاوه بر از طریق نگاشتن کتب و رسائل متعدد، خدمتی ارزنده به گسترش فرهنگ و معارف اسلامی و ایرانی در جهان انجام دهد. ایرانیان از خدمات او به فرهنگ فلسفی و معنوی شان غافل نبوده اند و علاوه بر نشانهای گوناگون علمی و کشوری دکترای افتخاری از دانشگاه های تهران و فردوسی به او اعطا شده است.

* * *

با کوششی مستمر و فعالیتی خستگی ناپذیر، کربن موفق شده است در دورانی نزدیک به نیم قرن کتب و مقالات و رسائل متعددی به رشته تألیف در آورد که هم از لحاظ کمّی و هم کیفی در خور توجه فراوان است و کاملاً استثنائی است (برای فهرست کامل آثار او رجوع شود به مقدمه فرانسوی راقم این سطور بر این مجموعه). او شب زنده داری را پیشه خود قرار داده و از چند ساعت بعد از غروب آفتاب تا سپیده دم به نوشتن می پردازد و سپس به خواب می رود و روز را از نزدیکی ظهر آغاز می کند. با تمرکز فراوان در ساعات طولانی شب و با مدد همسری که خود را کاملاً وقف او کرده و در تنظیم نوشته هایش او را یاری می کند و با نیروئی حیرت آوراین محقق بزرگ بیش از هردانشمند دیگر غربی به طبع و ترجمه و

تحلیل آثار بزرگان اندیشه ایران توفیق یافته و مجموعه‌ای پدید آورده که باعث حیرت اهل علم است.

از «مجموعه آثار ایرانی» که به علت چاپ و نشر آن در تهران و اهمیت متونی که به جامعه علمی عرضه داشته است از لحاظ محیط داخلی ایران استثنائست آغاز کنیم. تاکنون بیست و دوم جلد در این مجموعه به طبع رسیده و در تهران و پاریس در یک زمان نشر یافته است. کتب این مجموعه عبارت است از:

۱- کشف المحجوب، رساله در آئین اسماعیلی از قرن چهارم هجری، تصنیف ابویعقوب سجستانی با مقدمه به زبان فرانسوی به قلم هانری کرین - ۱۳۲۷/۱۹۴۹.

۲- مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق شهاب الدین یحیی سهروردی مشتمل بر:

۱- حکمة الاشراق (متن عربی) ۲- رساله فی اعتماد الحكماء (متن عربی) ۳- قصة الغربة الغریبة (متن عربی با ترجمه و شرح فارسی) با تصحیحات و مقدمه به زبان فرانسوی به قلم هانری کرین ۱۳۳۱/۱۹۵۲.

۳- کتاب جامع الحکمتین، تصنیف ناصر خسرو قبادیانی مروزی یمگانی، مؤلف به سال ۴۶۲ هجری قمری به تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی هانری کرین و محمد معین - ۱۳۳۲/۱۹۵۳.

۴ و ۵- ابن سینا و تمثیل عرفانی، به قلم هانری کرین - ۱۳۳۳/۱۹۵۴.

۶- شرح قصیده فارسی خواجه ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی منسوب به محمد بن سرخ نیشابوری (قرن چهارم و پنجم هجری) به تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی هانری کرین و محمد معین - ۱۳۳۴/۱۹۵۵.

۷- مجموعه در احوال شاه نعمت اله ولی کرمانی مشتمل بر:

۱- رساله عبدالرزاق کرمانی ۲۰- فصلی از جامع مفیدی ۳- رساله عبدالعزيز واعظی، به تصحیح و مقدمه ژان اوبن - ۱۳۳۵/۱۹۵۶.

۸- کتاب عبر العاشقین، تصنیف شیخ روزبهان بقلی شیرازی (۵۲۲/

۵۶۰۶. بحث در تصوف به فارسی، به تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی و ترجمه اول به زبان فرانسوی هانری کرین و محمد معین. ۱۳۳۷/۱۹۵۸.

۹- ایران و یمن یعنی سه رساله اسماعیلی مشتمل بر: ۱- کتاب الینابیع از ابویعقوب سجستانی. ۲- رساله المبدء والمعاد از سیدناالحسین بن علی. ۳- بعضی از تأویلات گلشن راز. به تصحیح و ترجمه فرانسوی هانری کرین - ۱۳۴۰/۱۹۶۱.

۱۰- کتاب المشاعر صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا)، متن عربی با ترجمه فارسی بدیع الملک میرزا عمادالدوله و ترجمه و مقدمه فرانسوی هانری کرین - ۱۳۴۲/۱۹۶۴.

۱۱- مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل، تصنیف عزیزالدین نسفی به تصحیح و مقدمه ماربژان موله - ۱۳۴۱/۱۹۶۲.

۱۲- شرح شطحیات شیخ روزبهان بقلی شیرازی (۵۲۲/۵۶۰۶). متن فارسی به تصحیح و مقدمه فرانسوی هانری کرین - ۱۳۴۴/۱۹۶۴.

۱۳- اشعار پراکنده قدیمترین شعرای فارسی زبان با تصحیح و مقابله و ترجمه و مقدمه به زبان فارسی، بکوشش ژیلبر لازار - ۱۳۲۲/۱۹۴۶.

۱۴- شاهنامه حقیقت (تاریخ منظوم پیران اهل حق) از حاج نعمه-اله مجرم مکرری جیحون آبادی با مقدمه و تصحیحات و یادداشت ها و تفاسیر دکتر محمد مکرری بخش اول: متن شاهنامه - ۱۳۴۴/۱۹۶۶.

۱۵- شاهنامه حقیقت، بخش دوم، جلد اول: فهرست ها - ۱۳۵۰/۱۹۷۱.

۱۶- جامع الاسرار ومنبع الانوار به انضمام رساله نقد النقود فی معرفة الوجود. از تصنیفات شیخ سید حیدر آملی، با تصحیحات و دو مقدمه هانری کرین و عثمان یحیی. ۱۳۴۷/۱۹۶۹.

۱۷- مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، شهاب الدین یحیی سهروردی، با تصحیحات و مقدمه سید حسین نصر و تجزیه و تحلیل فرانسوی هانری کرین ۱۳۴۸/۱۹۷۰.

- ۱۸- منتخبانی از آثار حکمای بزرگ الهی ایران در چهار قرن اخیر، از زمان میرداماد و میرفندرسکی تا عصر حاضر، قسمت اول به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی، و قسمت دوم از پروفیسور کرین، ۱۳۵۰/۱۹۷۰.
- ۱۹- منتخبانی از آثار حکمای الهی ایران از زمان میرداماد و میرفندرسکی تا عصر حاضر، جلد دوم، قسمت اول، از سید جلال الدین آشتیانی و قسمت دوم از پروفیسور کرین - ۱۳۵۲/۱۹۷۳.
- ۲۰- رسائل جوانمردان به تصحیح دکتر صراف با مقدمه و خلاصه ترجمه فرانسوی هانری کرین - ۱۳۵۳/۱۹۷۳.
- ۲۱- مکاتبات عبدالرحمن اسفراینی با علاءالدوله سمنانی به- تصحیح و مقدمه هرمان لندلت - ۱۳۵۱/۱۹۷۲.
- ۱/۲۲- المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی، از تصنیفات سید حیدر آملی با تصحیحات و دو مقدمه هانری کرین و عثمان یحیی، جلد یکم متن و دو مقدمه ۱۳۵۳/۱۹۷۴.
- ۲/۲۲- المقدمات من کتاب نص النصوص، جلد دوم: حواشی و تعلیقات و فهرست‌ها.
- ۲۳- منتخبانی از آثار حکمای الهی ایران، جلد سوم (در دست طبع). چنانکه از عناوین آن برمی آید، این مجموعه جوانب گوناگون تفکر فلسفی و عرفانی و دینی این سرزمین را در بر می گیرد و از چاپ منقح آثار معروف مانند جامع الحکمتین و حکمة الاشراق گرفته تا آثار ناشناخته متفکران اسمعیلی و صاحبان فتوت را شامل است. این مجموعه با همان خصائصی که تا کنون داشته است اکنون توسط انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران وزیر نظر خود استاد کرین ادامه می یابد و از مهمترین هدفهای آن به پایان رسانیدن دوره منتخبات حکمای الهی ایران است که نه تنها برای غریبان بلکه برای دانشمندان ایران نیز افق جدیدی را گشوده است و اتمام آن از هر حیث ضرور است. در واقع بدون زحمات و کوشش های متمادی استاد کرین و مخصوصاً استاد آشتیانی که بیشتر نسخ آثار ناشناخته

مندرج در منتخبات حکمای الهی ایران را از گوشه و کنار کتابخانه های ایران جمع آوری کرده است، شناخت دقیق سیراندیشه در ایران و تدوین تاریخ فلسفه اسلامی ایران امری است غیرممکن.

بررسی آثار کربن نمایشگر این حقیقت است که او با تقریباً تمام جوانب تفکر در ایران نه تنها در دوران اسلامی بلکه حتی در دوران قبل از اسلام سروکار داشته است و کوشیده است پیوستگی برخی از جوانب فلسفه و جهان‌شناسی را در ایران از دوران باستانی گرفته تا قرون اخیر نشان دهد. مقالات او دربارهٔ سرودشناسی مانوی، و مجوسان شمال، و ترجمهٔ پندنامهٔ زردشت از پهلوی، و زمان دوری در آئین مزدائی و تفکر اسماعیلی، و مانویت و مذهب زیبائی حاکی از تحقیقات عمیق او در جنبهٔ فلسفی ایران باستان است در حالیکه کوشش او در نشان دادن رابطهٔ بین ایران باستان و ایران اسلامی در دو کتاب اصلی «روابط حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران باستان» که توسط مرحوم عبدالحمید گلشن و استاد سید احمد فردید به فارسی برگردانیده شده و «زمین آسمانی و جسد رستاخیز» (به فرانسه) منعکس است. کربن مقالات متعددی نیز در فرهنگ معنوی ایران به طور کلی نگاشته که در آن از تمامی تاریخ ایران سخنی به میان رفته است.

لکن اکثر آثار کربن اختصاص به دوران اسلامی و آثار عربی و فارسی حکما و عرفای اسلامی دارد. برخی از این آثار مانند مقالاتی پیرامون ابن سبعین و ابن طفیل و ابن باجه و ابن رشد مرتبط به مناطق غیر ایرانی تمدن اسلامی است و برخی مانند تاریخ فلسفهٔ اسلامی (که با همکاری سید حسین نصر و عثمان یحیی نوشته شده و به زبانهای متعدد من جمله فارسی [به وسیلهٔ اسداله مبشری] ترجمه شده است) با تمام فلسفه و معارف اسلامی سروکار دارد. ولی تعداد این نوع آثار در مقابل آنچه کربن پیرامون اسلام در تجلّی ایرانش نگاشته است کم است. نوشته‌های او در زمینهٔ معارف و فلسفهٔ اسلامی ایران آنچنان متنوع و گسترده است که باید به ناچار آنرا تحت مقولات مختلف تقسیم کرد.

از لحاظ معنوی و درونی کربن همواره کشش خاصی نسبت به تشیع دوازده امامی احساس کرده است و در طول عمر خود پیوسته در طلب جزیرهٔ حضری و ملاقات با پیردرونی و رهبر باطنی بوده است. لذا در بسیاری از نوشته‌هایش به بحث دربارهٔ امامت ازدیدگاه شیعهٔ دوازده امامی و رابطهٔ بین ظاهر و باطن و تأویل و سهم امام غایب در هدایت خلق و جهد و کوشش ازدیدگاه تشیع و نیز تحلیل آثار دینی بزرگانی از تشیع همچون سید حیدر آملی و میرداماد و ملاصدرا و قاضی سعید قمی پرداخته است. نیز از توجهی قابل تأمل به فرقهٔ شیخیه و نحوهٔ بیان تفکر شیعی ازدیدگاه خاص آنان داشته و علاوه بر تماس مستقیم با سران این فرقه همچون مرحوم سرکار آقا و بررسی بسیاری از نوشته‌های ناشناختهٔ آنها، مقالاتی نیز دربارهٔ شیخ احمد احسائی و میرزا محمد کریم خان کرمانی تصنیف کرده و به تدریس راجع به این فرقه در دانشگاه سوربن پرداخته است.

از آغاز فعالیت علمی و آگاهی از جهان فکری اسلام، کربن علاقهٔ وافری نیز به فلسفه و کلام اسمعیلی نشان داده و سهم ارزنده‌ای در احیای آثار مهم این فرقه مانند جامع الحکمتین ناصر خسرو و کشف المحجوب سجستانی داشته و بیش از هر محقق دیگر به تحلیل فلسفهٔ اسمعیلی پرداخته و مقالات متعددی دربارهٔ فلسفهٔ داعیان فاطمی و نیز متفکران نهضت بعد از قیام الموت به رشتهٔ تحریر درآورده است. بدون اغراق می‌توان ادعا کرد که کوشش کربن تقریباً به تنهایی باعث شناختن فلسفهٔ اسمعیلی به عنوان یکی از حوزه‌های مشخص فلسفهٔ اسلامی شده است.

اگر به آثار کربن دربارهٔ شخصیت‌های برجستهٔ تفکر اسلامی بنگریم، می‌بینیم که هر چند او دربارهٔ بسیاری از بزرگان اندیشهٔ مطالبی ارزنده نگاشته و برخی را مانند ابن ترکه و علاءالدوله سمنانی برای بار اول به علاقه‌مندان به فلسفهٔ اسلامی معرفی کرده است، نوشته‌های او بیشتر مرتبط است به چهار شخصیت برجستهٔ تفکر اسلامی: ابن سینا، سهروردی، ابن عربی، و ملاصدرا.

موفقیت کربن در شناساندن ابن سینا در غرب به صورتی نوین و در عین حال اصیل یکی از بزرگترین خدمات او به فلسفه اسلامی است. قریب به هزار سال، غرب آثار شیخ الرئیس را مطالعه می کرد و می پنداشت که او را به خوبی می شناسد، لکن تصورش محدود بود به یک ابن سینای ارسطوئی که حلقه ای بیش نبود در انتقال میراث ارسطوئی و نوافلاطونی به غرب. کربن به مطالعه ابن سینائی که در جستجوی حکمت مشرقیه بود و فلسفه ای که مقدمه ایست لازم از برای درک حکمت اشراق پرداخت، آن ابن سینائی که سهروردی در مقدمه رساله خود تحت عنوان «قصة الغریبة الغریبة» به او اشاره کرده است. پس از مطالعه آناری همچون اشارات و تنبیهات و قصیده عینیه و مخصوصاً رسائل تمثیلی سه گانه یعنی حی بن یقظان و رسالة الطیر و سلامان و ابسال، کربن در کتاب بسیار اساسی خویش به نام «ابن سینا و تمثیلات عرفانی» که اول در تهران به مناسبت هزاره ابن سینا به چاپ رسید و سپس قسمت فرانسوی آن به صورت علیحده نشر یافت و به انگلیسی نیز ترجمه شد، برای اولین بار در مغرب زمین تصویری دیگر از ابن سینا ارائه داد که به جای اینکه او را در زنجیر فلاسفه غربی بین ارسطو و قدیس طوماس اکوئینی قرار دهد، به زادگاهش باز گردانید و نمایانگرش ساخت چنانکه طی هزار سال حکمای ایران از خواجه نصیرالدین طوسی گرفته تا ملاعلی زنوزی و حاجی ملاهادی سبزواری و میرزا ابوالحسن جلوه به او نگریسته اند. اثر این کتاب در تمام مطالعات بعدی درباره معروف ترین فیلسوف اسلامی دیده می شود، و حتی می توان گفت که جهت بسیاری از تحقیقات در زمینه فلسفه اسلامی را تغییر داده است.

این کوشش کربن در بهتر شناساندن ابن سینا در واقع پیش درآمدی بود برای آنچه کربن می خواست درباره سهروردی به جهان غرب عرضه دارد. در واقع شیخ اشراق، چنانکه قبلاً ذکر شد، از دوران جوانی کربن راهنمای فکری او بوده است، گوئی که عالم فرشتگی که سهروردی مفسر بزرگ آن است کربن را بعد از هشت قرن جهت شناساندن مؤسس حوزه اشراق

برگزیده و او را در این راه رهبری کرد. راجع به هیچ يك از فلاسفه اسلامی کربن به اندازه سهرودی مطلب ننوشته است و در واقع معرف حکمت اشراق در غرب و حتی احیاء کننده علاقه به سهرودی در خود ایران امروز بیش از هر کس کربن است. علاوه بر تصحیح و چاپ الهیات مقاومت و مطارحات و تلویحات و نشر اولین متن منقح حکمة الاشراق و رسائل کوتاه عربی مانند فی اعتقاد الحكماء و رسالة الابراج و تحلیل این آثار، کربن مقالات متعددی در زمینه جوانب گوناگون حکمت اشراق نوشته و مجموعه رسائل فارسی سهرودی (که توسط بنده تصحیح و به نشر رسید) و حکمة الاشراق را به زبان فرانسوی ترجمه کرده است. بدون شك مهمترین خدمت کربن به فلسفه اسلامی و به معارف ایران زمین همانا احیای تفکر سهرودی و نمایان ساختن اهمیت او در تحولات فکری قرن های بعدی در ایران و سایر بلاد شرقی و نیز ضرورت شناخت او برای بشر معاصر است.

با علاقه خاصی که به عرفان دارد و با درک بیشتر تاریخ تفکر اسلامی در قرون اخیر، کربن نمی توانست نسبت به آثار عارف بی همتای اندلس یعنی محیی الدین بن عربی بی علاقه بماند. برعکس استادش ماسینیون که به تصوف در قرون اولیه و شخصیت هائی همچون حلاج دلبستگی داشت و شاید به پیروی از میگول اسین پالاکیوس (M. Asin Palacios) که کربن با او در اسپانیا قبل از جنگ جهانی ملاقات کرد و از مطالعات وسیع او درباره ابن عربی بهره مند شد، کربن بیشتر به عرفان حوزه ابن عربی و بسطی که در زمینه های حکمت الهی و جهان شناسی و معرفت النفس و علوم خفیه دارد توجه داشت، و بالاخره پس از مطالعات متعدد، کتابی ژرف و شیوا پیرامون قوای متخیله خلاق در عرفان ابن عربی نگاشت که از ارزنده ترین آثار غربیان در عرفان اسلامی است و دارای فصلی است زیبا و گیرا به نام «بین اندلس و ایران» که خواندن آن برای هرایرانی که به اسپانیا سفر کرده و نسبت به زیبایی های معنوی آن دیار حساس است از اهمیتی خاص برخوردار است. البته علاقه کربن به تصوف محدود به حوزه ابن عربی

نیست بلکه در مطالعات متعدد او دربارهٔ شخصیت‌هایی همچون عزیزالدین نسفی و مخصوصاً روزبهان بقلی دیده می‌شود. کربن نه تنها عبهرالعاشقین روزبهان را برای بار اول به صورت منقح به طبع رسانید، بلکه در نو- سازی مزار ابن عارف بزرگ شیراز نیز شخصاً سهیم بود. لازم به تذکر است که خدمت کربن به شناخت ابن عربی و دریای بسی کران آثار او تنها در نوشته‌های خودش خلاصه نمی‌شود بلکه باید به اثری که او در مسیر تفکر و تحقیق دانشمند معروف سوری عثمان یحیی داشت اشاره کرد. عثمان یحیی سالها با کربن در دانشگاه سوربن به مطالعه و تحقیق پرداخت و در اثر نفوذ کربن به تحقیق در آثار ابن عربی اشتغال ورزید و با کمک کربن از بسیاری از کتابخانه‌های معتبر در کشورهای دوردست همچون مالی و یمن دیدن کرد و بالاخره توانست اثر محققانهٔ دو جلدی خود را تحت عنوان «تقسیم‌بندی آثار ابن عربی» به طبع رساند و سپس به طبع متن منقح کتاب عظیم فتوحات مکیه که تا کنون چهارمجله آن با کمک آکادمی قاهره به طبع رسیده است همت گمارد. خدمات عثمان یحیی به شناساندن ابن عربی نمی‌تواند بیرون از دائرة تفکر کربن و علاقه‌ای که او به ابن عارف بزرگ داشته است مطرح شود. وانگهی عثمان یحیی با خود کربن در تفحص دربارهٔ شروح آثار ابن عربی در ایران و نفوذش در عالم تشیع همکاری کرد و به کمک او شرح مهم سید حیدر آملی، که او نیز همیشه مورد علاقهٔ خاص کربن بوده است و چاپ اثر بزرگش را در عرفان شیعی یعنی جامع الاسرار ایرانیان مدیون کربن هستند، به طبع رسید. همان‌طور که حوزه‌های فلسفی و حکمی ابن سینا و سهرودی و ابن عربی پس از چهار قرن تحول فکری در ایران به تلفیق آنها در حکمت متعالیهٔ صدرالدین شیرازی منجر شد، تحقیقات کربن نیز او را به شخصیت عظیم و تا حد زیادی ناشناختهٔ ملاصدرا کشانید مخصوصاً که تماس‌های شخصی او با فلاسفه بزرگ ایران او را متوجه زنده بودن حوزهٔ فکری ملاصدرا در ایران معاصر کرده بود. کربن سالها شرح اصول کافی و حکمت عرشیه و شواهد و مشاعر ملاصدرا را در دانشگاه سوربن تدریس می‌کرد و هنوز نیز چه

در انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران در تهران وجه درپاریس به تدریس آثار صدر المتألهین اشتغال دارد.

گرچه ماکس هورتن (M. Horten) در آغاز این قرن راجع به ملاصدرا کتابی مفصل به زبان آلمانی نوشته بود، هنوز محققان در فلسفه اسلامی توجهی به این حکیم بزرگ نداشتند و فقط در ده سال اخیر است که در نتیجه مجاهدات کربن و یکی دو محقق دیگر، نام ملاصدرا ناگهان همه جا طنین افکنده و همه به آثارش علاقه مند شده اند. کربن مقالات متعددی درباره ملاصدرا نوشته و یکی از آثار مهم او یعنی مشاعر را با ترجمه فارسی بدیع الملک هم به صورت منقح چاپ کرده و هم به زبان فرانسوی ترجمه کرده است. تا به امروز این تنها اثر ملاصدرا است که به یک زبان اروپائی برگردانیده شده است.

گرچه ابن چهار عارف و حکیم بزرگ یعنی ابن سینا و سهروردی و ابن عربی و ملاصدرا بیش از دیگران مورد توجه کربن قرار گرفته اند، نباید به خدمات ارزنده او به روشن ساختن جنبه های ناشناخته فیلسوفانی همچون جابر بن حیان و محمد بن زکریای رازی و حمیدالدین کرمانی و ناصر خسرو و معرفی حکما و عرفائی مانند ابن ترکه و علاءالدوله سمنانی و میرداماد و قاضی سعید قمی که تا کنون در غرب کاملاً گمنام بودند غافل ماند.

در این زمینه اشاره علیحده به «منتخباتی از حکمای الهی ایران» ضرور است. کربن در جوانی در کتابخانه ملی پاریس مدتی به بررسی نسخ خطی پرداخته و سپس طی سالیان دراز در اسلامبول و بعداً در تهران و سایر شهرهای ایران از نزدیک با نام و نشان نسخ متعدد خطی در زمینه های فلسفه و عرفان که محتویات آن تا کنون ناشناخته مانده است آشنا بود، برعکس بسیاری از مورخان فلسفه و اسلام شناسان که هیچ آگاهی از قلمروهای وسیع فکری که هنوز بکر مانده و آثار مربوط به آن در گوشه و کنار منتظر دست توانای مصححی است که آنرا به حلیه طبع بیاراید ندارند. به همین جهت کربن همواره شاگردانش را به تصحیح متون فلسفه و عرفان تشویق

می‌داشت و صرفاً به تحلیل افکار فیلسوفی که متن منقح آثارش هنوز در دست نیست اکتفا نمی‌کرد. پس از سالها بررسی و جمع‌آوری نسخ خطی و عکسی در کتابخانه بخش ایرانشناسی مؤسسه ایران و فرانسه، کرین به فکر چاپ منتخباتی از آثار حکمای ایران افتاد که بتواند مانند «انتولوژی‌های» (Anthologie) متداول در غرب قلم تفکر اسلامی ایران را اقلاباً نمودار سازد. اندیشه خود را با این بنده مطرح ساخت و به اتفاق استاد سید جلال‌الدین آشتیانی را که از پرکارترین حکمای جوان ایران‌اند و خود خدمت بلیغی به احیای فلسفه اسلامی در ایران کرده‌اند آماده ساختیم تا در این کار بزرگ شرکت کنند و قرار بر این شد که مجموعه فعلاً از دوران صفویه آغاز شود. کاوش‌های وسیع استاد آشتیانی در کتابخانه‌های عمومی و نیز خصوصی نسخ ارزنده فراوانی را مکشوف ساخت که حتی براهل علم این دیارپنهان مانده بود. سه مجلدی که تاکنون از «منتخباتی از حکمای الهی ایران» به چاپ رسیده است غنای فوق‌الوصف حیات فکری را در قرون اخیر در ایران نمودار می‌سازد و این تحقیق خود تصور دانشمندان را از تاریخ فلسفه ایران در قرون اخیر تغییر داده است. برنامه بر آنست که منتخبات در هفت مجلد توسط انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران به چاپ رسد، و خلاصه‌ای از آن به زبان فرانسوی ترجمه شود، و سپس منتخبات دیگری که دوران بین سهروردی و میرداماد را دربر می‌گیرد تهیه شود.

نیز لازم است جداگانه از اثر بزرگ کرین «در سرزمین اسلام ایرانی» (En Islam Iranien) که در چهار مجلد از سال ۱۹۷۱ تا ۱۹۷۳ در پاریس انتشار یافت سخن گفت. مجلدات این اثر که حاصل چهل سال تحقیقات کرین است و بسیاری از نوشته‌های پراکنده قبلی او را دربردارد به ترتیب به شیعه دوازده امامی، سهروردی و افلاطونیان ایران، سالکان طریق عشق، و مکتب اصفهان اختصاص دارد. بدون شك این تصنیف یسکی از بزرگترین آثار است که تاکنون درباره ایران نوشته شده است. خوشبختانه به زودی ترجمه انگلیسی آن چاپ خواهد شد و امید است که متن آن به زبان

فارسی نیز که توسط انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران آغاز شده است به زودی پایان یابد.

در وجود کربن ترکیب نادری از یک فیلسوف و شرق شناس جمع شده است. گرچه در زمینه هندشناسی و ژاپن و چین شناسی و غیره بوده اند محققانی مانند آناندا کورماراسوامی و هانریش زیمر (H. Zimmer) که هم به زبانهای این تمدنها تسلط کامل داشته اند و هم خود متفکر و حکیم بوده اند، در زمینه اسلام شناسی چنین تقارنی بسیار نادر بوده است و حتی می توان گفت که کربن اولین مستشرق اروپائست که هم فیلسوف و هم اسلام شناس است. لذا گرچه سروکار او با متون قدیمی و میراث فکری گذشتگان است، به این معارف به عنوان سنتی زنده می نگرد و از دید یک فیلسوف که کاملاً از فقر فکری و معنوی غرب آگاه است و در راه چاره ایست از برای رهائی بخشیدن بشری که زندانی جهل دانش نمای خویش است حکمت معنوی اسلامی را بررسی می کند. بالتجیه نفوذ او در غرب محدود به محافل شرق شناسی نیست.

البته در اثر چهل سال تدریس و تألیف کربن شاگردان بی شماری در زمینه فلسفه و عرفان اسلامی تربیت کرده و اثر مستمری بر روی تقریباً تمام زمینه های تحقیق در فلسفه و عرفان اسلامی و اسلام شناسی به طور کلی از خود باقی گذارده است. ولی از این گذشته نفوذ کربن در بین گروهی از فلاسفه و روانشناسان و مردم شناسان فرانسوی و حتی انگلیسی و آلمانی و آمریکائی نیز دیده می شود و مخصوصاً در زمینه تاریخ ادیان افکارش در برخی از بزرگان این رشته همچون میرشیا الیاده (M. Eliade) که با او دوستی و الفتی خاص دارد مشهود است. حتی بعضی از ادبا و شعرا و هنرمندان جوان غرب از ترجمه ها و تفسیرهای او پیرامون سهروردی و جهان شناسی عرفانی و تمثیل الوان و غیره بهره های فراوان برده اند. وسعت علاقه و نیز نفوذ او در تنوع زمینه تخصص دانشمندانی که مقالاتشان در

این مجموعه به دست آمده است نمایان است.

نفوذ آثار و تفکر کربن در داخل ممالك اسلامی و مخصوصاً در ایران نیز دیده می شود. گرچه به علت جهاد او در تغییر دادن اصطلاح «فلسفه عربی» به «فلسفه اسلامی» و نشان دادن سهم اصلی ایران در پیشبرد معارف اسلامی برخی از متعصبان قومی در دنیای عرب در آغاز با او مخالفت ورزیدند، به تدریج در مصر و تونس و لبنان و سایر کشورهای عربی آثارش مورد توجه قرار گرفت و برخی به عربی ترجمه شد و توسط او گروهی از دانشمندان عرب برای بار اول به حکمای بزرگ ایران همچون سهروردی و ملاصدرا متوجه شدند.

ولی در خود ایران حضور کربن توأم با نشر آثارش نفوذ دیگری داشت. او هنگامی به ایران آمد که هنوز طبقه «تحصیل کرده» در جستجوی افقی طلائی در مغرب زمین بود و نام سهروردی و میرداماد و میرفندرسکی فقط بین چند تن از حکمای الهی معمر در قم و اصفهان و غیره شهرت داشت. ولی تحول درونی جامعه ایران به زودی این وضع را تغییر داد و هر روز بیشتر جوانان را علاقه مند به خود یابی و بازگشت به اصل خویش ساخت. در این تحول نوشته ها و دروس و سخنرانی های کربن سهمی قابل توجه داشت، چون بودند گروهی ایرانی که در عین علاقه به مطالعه سهروردی یا ابن عربی از استفاده از اصل متون عاجز بودند و نوشته های فرانسوی کربن را جمع به حکمای سرزمین خودشان تنها راه بازیابی حوزه های بزرگ فلسفی این دیار بود. به همین جهت گروهی معدود ولی با نفوذ از استاد فلسفه گرفته تا نویسندگان و حتی فیلمساز با کربن تماس حاصل کردند و نوشته هایش را مرکز توجه خود قرار دادند. به علت پیچیدگی کلام کربن به زبان فرانسوی متأسفانه به رغم کوشش اشخاصی همچون عبدالحمید گلشن و سیداحمد فردید و عیسی سپهبدی و سیدضیاءالدین دهشیری و سید حسین نصر فقط تعداد ناچیزی از آثارش به زبان فارسی برگردانیده شد. شاید تأثیر کربن در ایران بیش از هر چیز در این بود که او به عنوان

يك فرانسوی که در سرزمین دکارت و ولتر و دائرةالمعارفی ها تولد یافته و در بهترین مراکز علمی آن دیار فلسفه غربی را آموخته بود، از فلسفه اسلامی ایران دفاع می کرد، و در مقابل عظمت حکمای ایران فلسفه غربی را از دکارت تا به امروز يك بازی کودکانه با مفاهیم ذهنی می دانست. هنوز هستند کسانی که به علت عقده حقارت در مقابل غرب باید حتی تعریف و تمجید از ادب و فلسفه و تاریخ خود را از غربیان بشنوند تا آنرا باور کنند. اگر یکی از حکمای بزرگ حوزه های علمیه همین نظریات کربن را عرضه می داشت یقیناً در این طبقه خاص که متأسفانه تعدادشان نیز کم نیست اثری نمی گذاشت. به هر تقدیر طی قریب سی سال که از اولین مسافرت کربن به ایران می گذرد، وضع آنچنان تغییر کرده است که در آن روز حتی دانشجوی فلسفه در دانشگاه های ایران فقط نامی از سهروردی شنیده بود و در اولین سمینارهایی که این بنده و استاد کربن در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران می دادیم فقط پنج الی شش مستمع بیش حضور نداشت، درحالی که امروزه نام رسائل فارسی سهروردی بر روی نه تنها کتب خاطرات و نوشته های انتقادی و داستانهای نویسندگان برجسته معاصر نهاده می شود، بلکه حتی فیلمسازان هم از آن استفاده می کنند و برخی از آنان رسائل تمثیلی را سرچشمه الهام خود محسوب می دارند. در این تحول عوامل متعدد و شخصیت هایی چند سهم اساسی دارند، که بدون شك یکی از آنان همان کربن و نشر آثار اوست. کربن با پشت کار و نیروئی تمام نشدنی بر موانع فائق آمد و توانست به رغم مخالفت های گوناگون اهمیت سنت فکری ایران را به بسیاری از ایرانیانی که از خود بیگانه شده بودند به ثبوت رساند. البته خدمات کربن به فلسفه و عرفان چه در سطح جهانی و چه در درون ایران هنوز خاتمه نیافته است. او با شوق همیشگی خویش از شب تا سپیده دم با صفحات کتب حکمای این سرزمین هم آغوش است و در ساعات روز درس خود را چه در پاریس و چه در تهران دنبال می کند. پس از بازنشسته شدن از دانشگاه سوربن، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران

این افتخار را داشت که بتواند از او به صورت دائم هر سال چند ماه به عنوان یکی از مدرسان اصلی انجمن استفاده کند و امیدوار است این همکاری سالیان دراز ادامه یابد.

سال ۱۳۵۲ هجری شمسی مطابق با ۱۹۷۳ میلادی مصادف بود با هفتادمین سال ولادت کربن. این بنده که از دوران دانشجویی با آثار کربن آشنا بود و از سال ۱۳۳۷ با او همکاری داشته است، در صدد برآمد جشن نامه‌ای به این مناسبت به افتخار او به چاپ رساند. برای کمک دست به سوی جناب آقای امیرعباس هویدا، نخست وزیر دانش پروری که خود از ایام تحصیل با کربن آشنا بوده و بانوشته‌های او انس و الفت خاص دارند و از اهمیت آثارش برای شناساندن ایران کاملاً واقفند، دراز کرد و ایشان عنایت فرموده کمک شایانی به هزینه چاپ این مجموعه فرمودند. دوست و دانشمند فاضل آقای دکتر مهدی محقق موافقت فرمودند که مؤسسه تحقیقات اسلامی دانشگاه مک گیل در تهران در این کار سهیم باشد و بالاخره قرار شد با همکاری این مؤسسه و انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران که سال بعد از آغاز جمع آوری مقالات بوجود آمد کتاب طبع و نشر یابد. بسیاری از دانشمندان برجسته داخلی و خارجی مقالات ارزنده‌ای برای این مجموعه ارسال داشتند و در سال ۱۹۷۳ طی مراسمی در دانشگاه تهران و با حضور جناب آقای نخست وزیر و رئیس وقت دانشگاه تهران جناب آقای دکتر هوشنگ نهاوندی از پروفیسور کربن به مناسبت هفتادمین سالش تجلیل شد و نسخه ناقصی از این جشن نامه که فقط شامل بخش فارسی و عربی آن بود که چاپش تا آن زمان به خاتمه رسیده بود به کربن تقدیم شد. متأسفانه به علت تعلل در تصحیح خبر توسط چند تن از محققان خارجی و نیز مشکلات غیر قابل تصور مطبعه و اشکال در چاپ متون مشکل و نقطه دار لاتین در ایران چاپ قسمت لاتین کتاب سه سال به تأخیر افتاد. در خاتمه وظیفه خود می‌دانم در درجه اول از جناب آقای هویدا

که کمک و تشویقشان این مجلد را امکان‌پذیر ساخت مراتب امتنان خود را ابلاغ دارد. نیز از آقایان دکتر مهدی محقق و دکتر هادی شریفی و دکتر ویلیام چیتیک و خانم ایرانا حاکمی که هریک به نوبه خود زحمات فراوان در راه چاپ این کتاب کشیده‌اند متشکراست و از هر نوع نقصی که ممکن است در چاپ این اثر رخ داده باشد پوزش می‌طلبد.

سیدحسین نصر

آبان‌ماه ۲۵۳۵

ذی‌الحجه ۱۳۹۶

محمد تقی دانش پژوه

سلسله الاولیاء نوربخش قهستانی

سید محمد نوربخش فرزند عبدالله قطیفی لخصوی قهستانی (قاین ۷۹۵ - سولغان شهریار ری چاشتگه روز پنجشنبه ۱۴ ع ۸۶۹/۲) شاگرد ابن فهد حلّی شیعی و مرید و پیرو خواجه اسحق ختانی که در ۹۶ سالگی در ماه رمضان ۸۲۷ او را کشته‌اند بوده است.

از او دو مشجره بیادگار مانده است :

۱- صحیفه الاولیاء که دربارهٔ اولیاء زمان خود نگاشته است. در روایات الجنان و جنات الجنان کربلائی (۱: ۵۲۱) سرگذشت شاه حسین سرپلی از آن نقل و گفته شده که او در آن اولیاء زمان خود را باز نموده است. نسخه‌ای به نظم فارسی بهمین نام از همو در مجموعه ش ۵۴۹۵ بنیاد خاورشناسی تاشکند خوانده‌ام.

۲- سلسله الاولیاء که قاضی نورالله شوشتری در مجالس المؤمنین از آن به نام «مشجر» یاد کرده و سرگذشت رضی الدین علی لالا و نجم الدین کبری و صدرالدین موسی را از آن آورده است.

در طرائق الحقائق سرگذشت اویس قرنی و ابراهیم ادهم و سلسلهٔ ادهمیه و علی لالا (به نقل از قاضی شوشتری) و محمد سوار شوشتری از همین رساله آمده و دربارهٔ آن

گفته شده است: «مشجره اولیاء ومشجره در ذکر مشایخ» (۲: ۵۲ و ۱۱۰ و ۱۳۰ و ۱۶۵ و ۳۳۵ و ۳۶۹ و ۷۱: ۳).

هدایت در ریاض العارفین (۱۵۴) از «شجره در ذکر مشایخ» او یاد می کند. در بهارستان آیتی (۲۱۱) درباره آن آمده است «کتاب شجره مبارکه در ذکر مشایخ عرفان وسلسله اهل ارشاد وایقان» که هدایت طبرستانی در ریاض العارفین از آن یاد کرده است.

در روضات الجنان و جنات الجنان کربلائی از سلسله المشایخ او سرگذشت عمار یاسر بدلیسی وعصار تبریزی وپیر محمد همدان (محمد بن سعید همدانی) و جمال الدین باکونی ونصرالله ارسطوی باکونی را آورده و درباره آن «سلسله الاولیاء» هم گفته است. (۲: ۲۳۵ و ۱: ۳۶۶ و ۳۹۶ و ۶۹۸ و ۴۱۰).

دانشمند گرامی آقای جعفر سلطان القرائی در حواشی همین روضات الجنان چندین بند از این رساله را آورده و آن را سلسله الاولیاء خوانده و مأخذ خود دانسته و درباره صحیفه الاولیاء گفته است که درباره حالات شیوخ او است (۲: ۵۸۳).

شادروان فروزان فر در دیباچه ترجمه رساله کشمیری (۴۸ و ۵۲ و ۶۲) از این رساله نقل کرده و همین نسخه ما را در دست داشته است. او آن را مشجره خوانده است.

شوشتری می نویسد که محمد بن حاجی محمد سمرقندی مرید میر تذکره ای در بیان احوال ومقامات او نوشته است و ازین تذکره بهره برده وسرگذشت او را آورده است. (نیز بنگرید به: طرایق الحقایق ۱: ۴۸۵ و ۲: ۳۱۹ و ۳: ۷۱ - رجال القاین ص ۶ - روضات الجنان کربلائی ۲: ۲۴۷ و ۲۵۰).

شجره سلسله نوربخشی چنین است:

سلطان علی بن موسی الرضا (۱۴۸ - ۲۰۳)

ابو محفوظ معروف بن فیروز کرخی (در گذشته ۲۰۰)

سری بن مغلس سقطی (در گذشته ۲۵۷)

- ابوالقاسم جنید بن محمد بغدادی (درگذشته ۲۹۹)
 ابوعلی احمد بن محمد رودباری (درگذشته ۳۲۲)
 ابوعلی حسین بن احمد کاتب (درگذشته ۳۴۰ و اندی)
 ابوعثمان سعید بن سلام مغربی نیشابوری (درگذشته ۳۷۳)
 ابوالقاسم علی بن عبدالله کرکانی طوسی (درگذشته ۴۵۰)
 ابوبکر محمد بن عبدالله نساج طوسی (درگذشته ۴۸۷)
 شیخ احمد غزالی (درگذشته ۵۱۷)
 ابوالنجیب سهروردی (درگذشته ۵۱۷)
 عمار بن یاسر بدلیسی (درگذشته ۵۸۳)
 نجم الدین طامه کبری خیوی ولی تراش (۵۴۰ - ۶۱۸)
 مجدالدین شرف بغدادی (۵۶۵ - ۶۱۶)
 رضی الدین علی لالا (درگذشته ۶۴۲)
 شیخ جمال الدین احمد ذاکر گورپانی (جورفانی) (درگذشته ۶۶۹)
 نورالدین عبدالرحمن کسمرقی اسفراینی (۶۳۹ - ۷۳۶)
 علاءالدوله سمنانی (۶۶۶ - ۷۳۶)
 شیخ شرف الدین محمود بن عبدالله مزدقانی (درگذشته ۷۶۶)
 سیدعلی همدانی (درگذشته ۷۸۶)
 خواجه اسمعیل ختلاتی (کشته در رمضان ۸۲۷ در بلخ در ۹۶ سالگی)
 سید محمد نوربخش (۷۹۵ - ۸۶۹)
 سید شاه قاسم فیض بخش (درگذشته ۸۸۱)
 حاجی حسین ابرقوهی
 کمال الدین جوینی
 حاج محمد سوداخری سبزواری

ملک علی جوینی

درویش علی جوینی

درویش حسن

درویش محمد رضا

درویش کمال الدین

درویش مجید مشهدی

شیخ محمد مؤمن سدیری

شیخ بهائی و محمد محسن فیض کاشانی و میر محمد تقی شاهی

حاج عبدالوهاب نایینی شاگرد همین شاهی

حاج محمد حسن نایینی و حاج میرزا ابوالقاسم سکوت شیرازی

حاج سید محمد تقی کاشانی پشت مشهدی شاگرد نایینی

و حاج محمد حسین شیرازی شاگرد همان شیرازی^۱

نسختی از سلسله الاولیاء در دست آقای سلطان القرائی بوده که اکنون در مجلس شورای ملی است و آن به خط نستعلیق است با عنوانهای درشت در ۲۲ ص رحلی در هریک چندین دایره و به شماره ۸۸۶۶ فهرست نشده.

آغاز و انجام این نسخه افتاده و گویا اصل نسخه به ساخت شجره نسب بوده است و اکنون هم باخطوطی این دایره ها بهم می پیوندند و می توان به حساب آنها سرگذشتها را بهم مربوط ساخت و پیروان و رهبران و شاگردان و استادان را معین نمود ولی نمی دانیم که از میانه هم چیزی افتاده یا نه.

این نسخه از ابوعلی رودباری (با پنج صوفی دیگر پیش از آن) آغاز می شود و

۱ - بنگرید به: طرائق الحقایق ۲: ۳۲۰ - مجالس المؤمنین در سرگذشت شمس الدین

محمد گیلانی لاهیجی نوربخشی - روضات الجنان کربلائی ۱: ۶۸ و ۹۷ و ۲۵۱ و ۳۴۲ و

۴۷۳ و ۲: ۱۱۵ و ۲۵۰ و ۵۸۸ - تذکرة المشایخ در مجموعه مقالات و سخنرانیها انتشارات

موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکه گیل.

می‌رسد به عبدالرحمن اسفراینی سپس پنج عارف دیگر که سرگذشت یکی (محمد بن المذهب) هم سفید مانده است. سرگذشت و شاگردان چهار پیر عارف آغاز شجرهٔ سلسلهٔ نوربخشی و چهار پیر پایان این شجره در نسخه نیست و شاید در آن سرگذشت خود نوربخش و شاگردان او هم بوده است پس گویا کمینه هشت و نه برگی از آن افتاده است. باید مترصد بود که شاید نسخهٔ دیگری از آن پیدا شود و باید هم نسخهٔ دیگر از آن درجایی باشد چه نسخهٔ ما ننویس است گویا از سدهٔ ۱۲ و ۱۳. چون همین اندازه که پیدا شده غنیمت است به نشر آن پرداختم باینکه پراست از غلط که تصحیح پاره‌ای از آنها بر ایم ممکن نشده است.

سلسلة الاولياء

١ - أبو بكر الشبلي

قدس الله سره ، كان اوحـد الوقت حـالاً وعـلماً ، فـقيها عـلى مـذهب المـالك ، محدثا كتب الحديث الكثير ، صحـب ايضاً النورى ومن فى عصره من المشايخ ، خراسانى الاصل . كان سنه سبع وثمانون سنة ، توفى فى بغداد فى ذى الحجة اربع وثلثين وثلثمائة .

٢ - ابو سهل الصعلوك

ابن سليمان الصعلوك ، صحـب ايضاً المرتعش ، توفى سنة تسع وستين وثلثمائة .

٣ - أبو القاسم النصر آبادى

قدس الله سره ، اسمه ابراهيم بن محمد بن محمود ، شيخ الخراسان فى وقته ، نيشابورى الاصل والمنشأ والمولد ، صاحب انواع العلوم ، وحفظ السنن وجمعه وعلم التواريخ ، وما كان يختص به علوم الحقائق ، كان اوحـد الاولياء فى وقته علماً وحالاً ، صحـب ايضاً ابا على الرودبارى و ابا محمد المرتعش وغيرهم ، و اقام نيشابور . ثم خرج فى آخر عمره الى مكة وحج سنة ستين وثلثمائة ، و اقام الحرم مجاورا ، وتوفى سنة سبع وستين وثلثمائة . وروى الحديث ، وكان ثقة .

٤ - أبو محمد المرتعش

النيشابورى ، قدس الله سره ، صحـب ايضاً اباحفص و ابا عثمان الحيرى ، و اقام

بيغداد، ومات بها سنة ثمان وعشرين وثلثمائة، وصار احداً المشايخ [في] العراق. قال بعض المشايخ : عجائب البغداد في التصوف ثلث : زعقة الشبلي ، ونكتة المرتعش ، وحكايات جعفر الخلدي ، رحمهم الله تعالى .

٥- أَبُو نَصْرِ السَّرَّاج

قدّس الله تعالى سرّه ، اسمه عبدالله بن علي ، كان من اكابر الاولياء وسالارهم ، وروى كلامهم ، وهو من طوآف هذه الطائفة واعيان المرشدين في زمانه من الاولياء الذين صحبهم يوسف بن حسين ، وجعفر الخلدي ، و ابو عبدالله الرودباري ، وابوبكر محمد بن داود الدينوري ، وابوالحسن علي بن بُندار النيشابوري ، وغيرهم . وكان من ارباب الاحوال والمقامات العالية من المكاشفات والمجاهدات والرياضات والتجليات والقراسة والكرامات . وله مصنفات في شرح كمالات الاولياء وبيان المقامات وفي بناء علوم الاولياء ، كتاب اللمع من مصنفاته .

٦- أَبُو عَلِي الرُّودْبَارِي

قدّس الله سرّه ، صحب ايضاً النوري واباحزة والحسن المسوحى وابعبدالله الجلاء . وكان عالماً فقيها حافظاً للمحدث ، اعلم الاولياء [في] زمانه بالطريقة واطرفهم ، من الارشاد [له] شأن يفتخ به ، سكن بمصر ، وصار شيخها ، وهو من اهل بغداد ، توفى بمصر سنة اثنين وعشرين وثلثمائة .

علي رودباري آن شه دين خسرو بارگاه ملك يقين

٧- أَبُو مُحَمَّد رُوَيْمِ البَغْدَادِي

قدّس الله روحه ، كان عالماً بالفقه والقراءة وغيرهما ، عارفاً بالحقايق كبير آيين الاولياء ، توفى ببغداد في سنة ثلث وثلثمائة .

٨- أَبُو عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَفِيفِ الشَّيرَازِي

قدّس الله سرّه ، صحب ايضاً الحريري وابن عطاء وغيرهم . كان شيخ الاولياء

المرشدين وواحد وقته ، كاملا في علوم الظاهر والباطن ، وفي المجاهدة لانظير له في زمانه ، وفي المشاهدة لاشييه له في اقرانه . توفى سنة احدى وسبعين وثلثمائة ثلث وعشرون يوما مضى من رمضان .

٩ - أبوبكر ابن أبي سعدان البغدادي

قدس الله سرّه ، صحب ايضاً النورى . كان اعلم اولياء زمانه بعلوم الحقايق والشرائع ، واماماً فيها ، وعلى مذهب الشافعى ، وعرف من علوم الصنعة وغيرها ، وفي الشأن والبيان والفصاحة والفضل هو وابو على الرودبارى متعين في زمانه ، واحد بين الاولياء بمصر وبغداد .

١٠ - أبوبكر الواسطى

قدس الله سرّه ، اصله من فرغانه ، خرج من العراق وسكن واقام بمرور ، وهو من علماء هذه الطائفة ، ومن قدماء اصحاب الجنيد ، صحب ايضاً النورى ، وكان عالماً بالاصول في العلوم الظاهرة ، وفي علم التصوف له شأن يختص في زمانه . توفى بمرور بعد العشرين وثلثمائة رحمه الله تعالى .

١١ - أبوالعبّاس النيسابورى المروزى

قدس الله سرّه ، كان عالماً بعلوم الظاهر والباطن ، وهو اوّل من تكلم بمرور من اهل بلدهم في حقايق الاحوال ، وكان احسن المشايخ لساناً وفيه يتكلم في علوم التوحيد ، وله اصحاب كثير من المرازمة ، بل اهل السنة كلهم بمرور كانوا من اصحابه ، وهو محدث ، وكتب الحديث ، واسند ، وكان ثقة . توفى سنة اثنين واربعين ثلثمائة . [١]

١٢ - ابو عبد الرحمن السلمى

اسمه محمد بن الحسين ، قدس الله سرّه ، صحب ايضاً ابا عثمان المغربي ، وابا الحسين الحصرى ، وابا عبد الله بن خفيف الشيرازى ، وابانصر السراج الطوسى ، وابابكر محمد بن عبد الله بن العزيز شاذان ، وابا الحسن على بنندار النيشابورى ، ومحمد بن احمد بن حمدون

الفراء ، ومحمد بن احمد النشهي ، و ابا القاسم المقرئ ، و ابا محمد الراسي ، و ابا عمر السلمي ، وغيرهم . كان من كمل الاولياء ، في زمانه علما وحالا ، وهو من ارباب الاحوال الرفيعة والمقامات العلية والمكاشفات الغيبة والمشاهدات العينية والتجليات الصفاتية والذاتية ، وله مصنفات كثيرة في علوم الاولياء .

١٣ - بُندار بن الحسين الشيرازي

قدس الله سرّه ، سكن ارجان ، كان عالما بالاصول وساير الظواهر ، وله في الحقائق شأن عظيم ، وكان ابوبكر الشبلي يعظمه ويعظم قدره ، بينه وبين ابي عبدالله بن خفيف مكاتبات في مسائل شتى ، توفي سنة ثلث وخمسين وثلثمائة ، وغسله ابو زرعة الطبري .

١٤ - اَبُو عَلِي الدِّقَاق

قدس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء واعيان هذه الطائفة ، هو صاحب الاحوال العلية والمقامات السنية والمكاشفات والمشاهدات وتجليات الصفات والذات ومشرب الحقائق في التوحيد ، وكان عالما بعلوم الظاهر مفسرا محدثا واعظا سياحا في الارض ، ومن طوآف هذه الطائفة ، مجاهدا مرتاضا زافرا ، صاحب الكرامات وخرق العادات ، وله في العشق والشوق وحرارة القلب وحرارة الكبد شأن يختص به .

١٥ - ابو الفضل بن الحسن السرخسيّ

قدس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء ووحيد الفتيان ولطيف الاقران ، وهو من اهل الورع والزهد والتجريد والتفريد والتوكل والتوحيد ، وله في الرياضة والمجاهدة والفراسة والكرامة شأن كبير ، وفي الانصاف ومعرفة مقامات الاولياء ومراتبهم ومحافظة حرمتهم والادب معهم ، يمتاز عن الاقران ، وكان عالما بعلوم الظاهر ، مجذوبا سالكا على الطريقة المحبوس (؟) ، كان من سكر واشتغل بالعبادة والرياضة ومقام الصديقين والمقربين ، من الاقطاب .

١٦ - اَبُو مُحَمَّد الجريري

قدس الله تعالى سرّه ، كان من كبار الاولياء ومن اصحاب الجنيد ، وصحب ايضا

سهل بن عبدالله ، وهو من علماء الاولياء ، اقعده الجنيد فى مجلسه اتمام حاله وصحة علمه وكماله ، توفى فى سنة احدى وعشرة وثلاثمائة .

١٧ - محمد بن عبدالله الطيرى

قدس الله سره ، كان من اكابر الاولياء واعيان المرشدين ، وكان عالما بعلوم الظاهر ، وله احوال عالية ومقامات رفيعة من المجاهدات والرياضات والمكاشفات والتجليات والمعارف والحقايق وسائر المقامات ، وكان من المخصوصين بالصدق والاخلاص والاجتناب عن الرياء والوحشة من الدنيا والانس بالله ، يمتاز فى زمانه عن اقرانه .

١٨ - الحسين بن محمد [لا] كار

قدس الله سره ، كان من اكابر الاولياء ومسورى (؟) هذه الطائفة ، صاحب الاحوال العالية والمقامات الرفيعة ، صرافاً فى الولاية والمعنويات من المكاشفات والمغيبات والتجليات ، وما يطلع على احواله الا ابي عبدالله بن خفيف ، لانه كان يحب قباب غيره من سبحات الجلال وسراداتك الجلال .

١٩ - ابو اسحق ابراهيم الكازرونى

قدس الله سره ، كان من الاولياء الكبار واعيان الابرار ، عالما بعلوم الظاهر ، ورعا زاهدا محتشما بصفات الشريعة ورعاية الطريقة وآدابها بين الاولياء ، وفى حدة الفراسة وكثرة الكرامة ، يمتاز عن اقرانه ، وفى دعوة الخلق الى الحق رزق توفيقا عظيما ، كما يقولون ان اربعة آلاف نفر من المجوس واليهود تابوا على يده وقبلوا الاسلام .

٢٠ - ابو الفرج المعروف بيزرد

قدس الله سره ، كان من كبار الاولياء وعلماء الاتقياء ، وهو صاحب الاحوال والمقامات الصورية والرياضات والمجاهدات والعزلة والخلو والاستقامة على الشريعة والطريقة المعنوية ، ذوالكشف والبيان ، والسير فى الملكوت والطير فى الجبروت والاستفاضة من اللاهوت ، رحمة الله عليه .

٢١ - مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ

المعروف بعموية السهروردي قدس الله تعالى سرّه ، كان كبيراً بين الاولياء والمرشدين ، عالماً بعلوم الظاهر ، وله الورع والتقوى والمجاهدة والرياضة والمشاهدة والمكاشفة ، وكان بيّتهم بيت العلم والورع ، وهو من اولاد الصديق ، رضى الله عنه ، وابو وجيه الدين القاضي السهروردي ، رحمه الله .

٢٢ - أَبُو الْعَبَّاسِ النَّهَّائِنْدِي

قدس الله تعالى سرّه ، كان من الاولياء الكبار وملوك الاخيار والابرار ، وله في الاحوال والمقامات والمكاشفات والمشاهدات والرياضيات والمجاهدات والفتوة والكرم والفراسة والكرامة شأن كبير ، وفي التواضع والصبر على المكاره والبلاء والشفقة على الناس والحلم يمتاز عن الاولياء في زمانه ، وفي القناعة والتوكل والاعتدال لانظير له في اوانه ، رحمه الله .

٢٣ - اسد الجبال

قدس الله سرّه ، كان من كبار الاولياء المرشدين وهو من ارباب الاحوال والمقامات والرياضات والاربعينات والمشاهدات والمعانيات والفراسة والكرامة ، وله في الزهد والفتوة والهمة والعزلة والكمالات الصورية والمعنوية شأن كبير بين الاولياء العارفين المحققين المكاشفين . [٢]

٢٤ - أَبُو الْقَاسِمِ الْقَشِيرِي

قدس الله سرّه ، اسمه عبدالكريم بن هوازن ، صحب ايضاً ابا عبدالرحمن السلمى ومنصور بن خلف المغربي وغيرهم ، وكان من اكابر الاولياء والمرشدين واجلة العلماء المجتهدين ، وله الاحوال والمقامات والمكاشفات والمشاهدات والمجاهدات والرياضات والسلوك والاربعينات ، ورعاية احكام الشريعة وآداب الطريقة المضبوطة ، وقد صنف كثيراً من الكتب والرسائل في علوم هذه الطائفة ، توفي سنة خمس وستين واربعمائة

في مدرسة ابي علي الدقاق .

٢٥ - عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ الْقَشِيرِي

قدّس الله تعالى سرّهما ، صحب اباه ابا القاسم ، وكان من العلماء والاولياء ، نحريرا في فنون العلوم ، وله في الورع شأن كبير بين اولياء النيشابور ، وكنيته ابوسعيد .

٢٦ - ابوالاسعد بن عبدالواحد

بن ابي القاسم القشيري قدّس الله تعالى اسرارهم ، صحب اباه عبدالواحد القشيري ، وكان عالما بعلوم الظاهر ، ورعا بين الاولياء ، متعينا في زمانه بالفتوة والتقوى ، وله شأن كبير .

٢٧ - ابوالعباس القصاب الآملي

قدّس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء ، وملوك هذه الطائفة ، وهو من ارباب الاحوال العالية والمقامات الرفيعة من المكاشفات والتجليات ، وله في الفتوة والمروءة والهمة العالية والغيرة الكاملة ومعرفة آفاق النفس وعيوبها والرياضة والمجاهدة والكرامة والفراسة شأن كبير يختصّ به ، وكان عالما بعلوم الظاهر نحريرا في فنون العلوم ، عارفا بمعارفه الباطن (؟) والحقايق والتوحيد ، وكان وحيد زمانه وصديق اوانه .

٢٨ - ابوسعيد بن ابي الخير

قدّس الله سرّه ، كان من كمل الاولياء وسلاطين هذه الطائفة ، وصاحب الاحوال والمقامات والمكاشفات والمشاهدات وتجليات الصفات والذات ، وله مشرب عميق في حقايق التوحيد ، وكان من اهل السكر والبسط ، وفي الفتوة والمروءة والكرامة والجلود والكرم والتواضع والحكم لانظير له في زمانه ، ومن كثرة الكرامة والفراسة يلقب بجاسوس القلوب ، عارفا بحقايق التوحيد ، ملامتيا ، وكان يعظ الناس بلسان المعرفة ، ولبس الخرقه من يد عبدالرحمن السلمي ، وبعد وفات ابي الفضل راح الى ابي العباس بآمل وصحبه ، وكان مستوحشا من الناس سنين كثيرة ، ويمشي في النيه والبادية ، ويقنع بالعلف ، ويشغل بالرياضات

والمجاهدات ، ويستأنس بالوحوش والجن ، ويمتد رياضته ، حتى اشار اليه بصحبة الناس ونصيححتهم وارشادهم ، فجاء الى العمران واشتغل بالارشاد .

٢٩ - أبو النصر الشيرازي

قدس الله سرّه ، كان من التجار ، ففي الاسفار وصل صحبة ابي سعيد بن ابي الخير ، واشتغل الى السلوك وترك الدنيا ، جاهد وارتاض ، وصار من الاولياء الكاملين و[ارباب] المقامات والاحوال العالية ، واقام الى الشروان ، و[صار] مرجع اهاليه ، وله في الاجتناب عن الرياء وستر الاحوال وصيانة الوقت شأن كبير .

٣٠ - ابو بكر الدينوري

قدس الله سرّه كان من كبار الاولياء و ارباب الاحوال والمقامات ، كالكشف والشهود والمعرفة للاسماء والصفات والاصول والتجليات ، وارتكاب الاربعة من العزلة والخلو وسائر الرياضات ، وله في العلم والورع والزهد والفتوة شأن كبير بين السالكين والمكاشفين رحمه الله .

٣١ - سديد الدين بن ابي الفخر الهمداني

قدس الله تعالى سرّه ، صحب ايضا ابا عثمان ، و[كان] من كبار الاولياء والعلماء والعرفاء بين هذه الطائفة ، كبير الشأن بالرياضات والمجاهدات وكثير من الاحوال والمقامات والورع والزهد والتزكية والتصفية والاستقامة على الشريعة والطريقة .

٣٢ - شمس الدين محمد بن عبد الملك الديلمي

قدس الله سرّه ، كان من كبار الاولياء وزهاد العلماء ، وله مصنفات كثيرة في علوم هذه الطائفة ، وصاحب الاحوال والمقامات كالرياضة والمجاهدة والمحاسبة والمراقبة والمواظبة على الطاعات ومحافظة الاوقات والخلو والعزلة والكشف والشهود وتصفية الباطن والهيبة والوقار وغيرها .

٣٣ - أَبُو اسحق الجِشْتِي الشَّامِي

قدّس الله سرّه ، كان من كبار الاولياء والمجذوبين السالكين والمكاشفين للملكوت
والمشاهدين للجبروت ، وله في الرياضيات والمجاهدات واختيار الاربعينات والتجريد
والتفريد والتوحيد والمعرفة والسياحة والوصول الى صحبة الاولياء المرشدين والمجذوبين
[مقام رفيع] و [كان] صاحب المروة والفتوة والكرامة ، وله شأن عظيم بين هذه الطبقة ،
توفى في عكة من بلاد الشام .

٣٤ - أَبُو أَحْمَد الجِشْتِي

قدّس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء ، ومن ارباب الاحوال والمقامات كالرياضة
والمجاهدة والمكاشفة والمشاهدة والمحبة والشوق والذوق والوجد والجدبة والسكر والحلاوة
العجيبة والكرامات الغريبة ، وله في الهمّة العالية والاجتناب عن الرياء مقام رفيع بين
الاولياء والبلاء في الخراسان .

٣٥ - أَبُو مُحَمَّد الجِشْتِي

قدّس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء واعيان ارباب الاحوال العالية من الجدبة
والاستغراق والمكاشفة والمشاهدة والمراقبة والمجاهدة وستر الاحوال من الاعيان ووصول
الوقت كالأحرار ، وله في الفتوة والفراسة والكرامة والمحبة والوجد شأن كبير في
الخراسان . [٣]

٣٦ - رَضَى الدِّين الطَّالْقَانِي

اسمه احمد بن اسمعيل ، قدّس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء والعلماء في هذه
الطايفة ، نحريرا في علوم الظاهر واسناد الحديث ، ولبس الخرقة عن ابي الاسعد في رباط
ابى على الدقاق بنيشابور ، عاش ثمان وسبعين سنة ، توفى سنة تسعين وخمس مائة .

٣٧ - أَبُو الْحُسَيْن الحَصْرَمِي

.....

٣٨ - أَبُو الْفَضْلِ عَبْدُ الْوَاحِدِ

قدّس سرّه ، كان من اكابر الاولياء المرشدين واعيان هذه الطائفة ، [له] في علوم الاحوال ورفعة المقامات من المكاشفات والمجاهدات والرياضات ورعاية الشريعة والطريقة وحفظ الاوقات شأن يمتاز عن اخوانه واقرانه .

٣٩ - مَدَكَانُ الشَّيْرَوَانِيّ

قدّس الله سرّه ، كان من كبار الاولياء واعيان البدلاء ورئيس الفقهاء وصاحب المقامات بشروان ، وله في علو الاحوال والتجريد والتفريد والفراسة والكرامة شأن كبير ، وكان اكثر المشايخ في شروان من مريديه .

٤٠ - أَبُو الْقَاسِمِ بْنِ عَبْدِ الْكَرِيمِ الرَّافِعِيّ

قدّس الله تعالى سرّه ، كان من علماء الاولياء وائمة هذه الطائفة ، وله في الورع والرياضة حظّ وافر ، ومن الاحوال والمقامات والكرامات شأن كبير .

٤١ - أَبُو الْفَرَجِ الطَّرْسُوسِيّ

قدّس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء واجلة المرشدين ، صاحب الاحوال والمقامات والمكاشفات والمعانيات والتجليات ، وعالما بعلوم الظاهر من الشرعيّات ، وله [في] حفظ آداب الطريقة ورعاية السنن وطريق الشريعة شأن ، ينتج بركاته لكثير من اصحابه من الولاية والكمالات الحالّية والعلميّة ، رحمة الله عليه .

٤٢ - مَجْدُ الدِّينِ

.....

٤٣ - وَجِيه الدِّينِ الْقَاضِي السَّهْرُورْدِيّ

قدّس الله سرّه ، لبس الخرقة من يد محمد بن عبد الله السهرورديّ بمشاركة يداخي

فرج الزنجاني ، ونسبة ابي النجيب اليه كانت نسبة المخرقه [اليه] ، وهو من اكابر الاولياء وعلماء هذه الطبقة ، وعم ابي النجيب السهروردي .

٤٤ - اخي فَرَج الزَّنجاني

كان من كبار الاولياء المرشدين واعيان العرفاء الزاهدين ، صاحب المقامات والكرامات والمكاشفات والمعانيات ، توفي صبيحة يوم الاربعاء شهر رجب سنة اربع وخمسين واربعمائة .

٤٥ - ابُو يُوْسُف الجَشتي

قدس الله سرّه ، كان من كبار الاولياء ورؤساء هذه الطائفة من ارباب الكشف والشهود والعشق والذوق والوجد والمحبة والمعرفة والاخلاق الحميدة والهمة العالية والفتوة والمروءة والشفقة على خلق الله والتعظيم لامر الله ، وله شأن كبير بين هذه الطائفة في خراسان .

٤٦ - مَوْدُودُ الجَشتي

قدس الله سرّه كان اعيان الاولياء في زمانه ، وهو مع اربعة من آبائه كانوا من الاولياء ، كما هو مسطور في سلسلة الاولياء بخراسان وبلاد الهند ونواحيها ، وتوفي بچشت .

٤٧ - حاجي شريف زندي

قدس الله سرّه ، كان من سليل الاولياء وزهاد هذه الطائفة وهو مجاهد ومرتاح خلوة وعزلة ، ومكاشف ومجاهد بين الابرار والاحرار ، وله شأن كبير في رعاية احكام الشريعة وصيانة آداب الطريقة والغيرة على الاغيار والهمة العالية المصروفة بمتابعة الاخيار . [٤]

٤٨ - ابُو سَعِيد المَخْزُومِي

قدس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء والمرشدين المحققين المكاشفين المخلصين في المعاملات والصدّيقين في الارادات والمبايعات ، الذي كان في الولاية ينبوعا من بحر

عميق ، مثل عبدالقادر الجيلی ، لاحاجة الى بيان حاله ووصف كماله .

٤٩ - ابو مُحَمَّد يونس

القصار الهاشمي قدس الله سره ، كان من اكابر الاولياء ، لانه برزخ بين البحرين : بين عبدالقادر ومحبي الدين ، ومن كان له مريد مثله فلا حاجة الى بيان حاله ووصف كماله .

٥٠ - علي بن عثمان الوجوهي

قدس الله سره ، صحب ايضاً شهاب الدين السهروردي ، وكان من علماء الاولياء واعيان المرشدين ، وله في الورع والتقوى والرياضة والمجاهدة والمروءة والفتوة شأن كبير .

٥١ - ابو الحسن علي بن بندار النيشابوري

قدس الله سره ، صحب ايضاً ابا عثمان ومحفوظ ومحمد بن الفضل ومحمد بن حامد واباعلى الجوزجاني ويوسف بن الحسين والجنيد ورويم وسمنون وابن العطاء والحريري وطاهر المقدسي وابابكر المصري والدقاق ، وكان محدثاً ثقة من كمل الاولياء بنيشابور ، توفي سنة سبع وخمسين وثلثمائة .

٥٢ - محبي الدين عبدالقادر الجيلی السيد الحسيني

قدس الله سره ، كان من اولياء اهل البيت ومن كمل اولياء المرشدين واعيان علماء المحدثين ، وكان امام زمانه وحيد دهره ، وله شأن كبير في هذه الطائفة علماً وحالاً ، جامع العلم والولاية والسيادة والشرافة ، توفي ببغداد ، رحمه الله عليه .

٥٣ - عمر البزاز

قدس الله تعالى سره ، كان من زهاد الاولياء والمرشدين واعيان هذه الطائفة ، وله في الورع ورعاية آداب الشريعة والسنن وآداب الطريقة والمجاهدات والمعاملات والرياضات شأن كبير ، رحمه الله .

٥٤ - ابو عبدالله احمد بن عطاء الرودباري

قدس الله سره ، كان شيخ الشمام في التصوف ، صاحب الاحوال العالية والمقامات

الرفيعة ، عالم بعلوم الظاهر وعلم القراءة وسائر الشرعيات ، عارفا بالحقايق ، وله فى الاخلاق الحميدة والشمايل المرضية وتعظيم الفقر وصيانه وملازمة آدابه ومحبة الفقراء شأن عظيم يختص به . توفى فى الصور فى ذى الحجة سنة سبع وسبعين وثلثمائة .

٥٥ - الحسن السجزي

قدس الله سره ، كان من الاولياء الزاهدين والعابدين المرتاضين المجاهدين فى الاربعينات والخلوات ، وله من المكاشفات والمشاهدات والاحوال والمقامات حظوظ كثيرة ، وكان عارفا بالعلوم الدينية والمعارف اليقينية ، رحمه الله .

٥٦ - نظام الاولياء

قدس الله سره ، كان من زهاد الاولياء واتقياء هذه الطائفة ، من اهل التزكية والتصفية والاخلاق الحميدة والمشاهدات والمجاهدات والوصول الى العوالم الغيبية والانوار الروحانية ، وله فى الكرامة والفراصة شأن كبير .

٥٧ - عثمان الهرونى

قدس الله سره ، كان من الاولياء السالكين وطريقه العبادة والطاعة والرياضة والمجاهدة والاستقامة ورعاية الشريعة والطريقة ومحافظة السنن ، وله فى المكاشفات والمجاهدات وتزكية النفس وتصفية القلب والحضور والمراقبة شأن كبير .

٥٨ - قطب الدين بختيار الموسوى الكاكي

قدس الله سره ، كان من الاولياء السالكين المرتاضين بالخلوة والعزلة وقلة الطعام وقلة المنام وقلة الكلام والذكر على الدوام ، صاحب المقامات وواظب على الاربعينات ، وله فى الاحوال الباطنية والمعلومات المعنوية شأن كبير بين السالكين .

٥٩ - فريد الدين شكر كنج

قدس الله سره ، كان رئيس الاولياء ببلاد الهند ، وكان من اهل الرياضة والمجاهدة والمكاشفة والمشاهدة ، وهو عالم بعلوم الظاهر والباطن ، وله فى الفراصة والكرامة شأن كبير . [٥]

٦٠ - محي الدين محمد المغربي

قدّس الله سرّه ، كان اكمل الاولياء المحققين في زمانه حالا وعلمًا ، وهو رئيس الموحدين وله مشرب عميق عياني في التوحيد والحقايق منفرد به في اولياء الامة ، وكان صنف كثيرا من الكتب في التوحيد والحقايق وسائر علوم الاولياء ، منها الفتوحات المكية وفصوص الحكم وغيرها في علوم هذه الطائفة ، بمراسل له ، وفي الاحوال من الكشف والشهود والتجليات الآثارية والافعالية والصفاتية والذاتية والمقامات العلية والمعاينات السنية له شأن عظيم يختص به . عاش سبعا وسبعين سنة وستة اشهر وخمسة وعشرين يوما ، وكان ولادته ليلة الجمعة السابع وعشرين من رمضان سنة ستين وخمسمائة ، وتوفى ليلة الجمعة الثاني والعشرين من ربيع الاول سنة ٦٣٨ .

٦١ - أبو القاسم بن رمضان [البليخي الجوزي]

قدّس الله سرّه ، كان من كمل الاولياء المرشدين واکابر العارفين المحققين من ارباب الاحوال والمقامات من الرياضات والمجاهدات من الاربعينات والخلوات والمكاشفات والمشاهدات والمعاينات والتجليات والسير في العوالم الكلية والحضرات ، وله في محافظة احكام الشريعة ومراعات آداب الطريقة والمعاينة واحوال الحقيقة شأن كبير . كان من بلخ خراسان ، سافر كثيرا ، و اقام بخوارستان ، وتوفى بها بنواحي دزفول .

٦٢ - أبو العباس ادريس

قدّس الله سرّه ، كان من كمل الاولياء واکابر الرجال ، من ارباب المقامات والاحوال في الرياضات والمجاهدات والسلوك والاربعينات والمكاشفات والمشاهدات والمعاينات والتجليات والفراسة والكرامة ، وهو مرشد كامل مكمل استفاض منه كثير من الاولياء ، وله في الفتوة والمروءة والشفقة على الطالبين وحفظ السنن والشرعيّات ورعاية آداب الطريقة والحالات مقام رفيع وشأن منبع .

٦٣ - صدر الدين القونوى

قدس الله سرّه ، كان من اكمل الاولياء المحققين علماً وحالاً ، وله مصنفات في الحقايق ، منها النصوص لانظير له في الدقة والتعمق وسلاسة الالفاظ ، ومنها ايضاً تفسير فاتحة الكتاب وتاويلها مجلد واحد ، وايضاً منها التبصرة ، ومطالع الايمان في الحقايق بالفارسي ، وغيرها من الكتب . توفى بمولده ، رحمة الله عليه .

٦٤ - داود بن محمد

المعروف بخادم الفقراء قدس الله سرّه ، كان من كمل الاولياء واكابر الاصفياء ، من اهل الاحوال العالية والمقامات الرفيعة من الكشف والشهود والعيان والاخلاق والاطلاع على المغيبات والسير في الملكوت والطير في الجبروت والوصول الى التجليات ومعرفة الاسماء والصفات والفناء في الذات ، وهو مرشد كامل مكمل ينشعب منه الاولياء المرشدين المحققين وله في الفتوة وخدمة الفقراء والاولياء جدّ حتى لقب بخادم الفقراء ، توفى بمحال الرستان في جوار خوزستان .

٦٥ - أبو علي الكاتب

قدس الله سرّه ، اسمه الحسن بن احمد ، كان من كبار الاولياء بمصر ، وواحد المرشدين في زمانه ، صحب ايضاً بابكر المصرى وغيره ، كان ابو عثمان المغربى يعظمه ويعظم شأنه وتفردّه من اولياء زمانه ، توفى سنة ثلث واربعين وثلثمائة ، رحمة الله تعالى عليه .

٦٦ - عبيد العزيز

قدس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء وقدماء الاصفياء والكاملين ، وسبق بالمجاهدة والمجاهدة الاتقياء السالكين ، وله طيران في عالم الملك والملكوت واللاهوت والجبروت ، وهو من اكمل الاولياء ومرشديهم ومربى الفضلاء ومهديهم ، توفى في جوار الله الملك المنان .

٦٧ - صديق الأشواقاني

قدس الله سره ، كان من اكابر الاولياء ، وله ورع وتقوى وزهادة ورياضة كثيرة والمجاهدات والمشاهدات والمعانيات ، وهو من كمل الاولياء المحققين والصدّيقين بالاحوال ، وله اطوار شريفة وشأن كبير ومشرب لطيف .

٦٨ - سراج الدين عثمان

قدس الله سره ، من صلحاء الاولياء واخيار هذه الطائفة من اهل العبادة والطاعة والاستقامة على الرياضة والمجاهدات في الاربعينات والخلوة والعزلة والصفات البشرية والشرعية والطريقة ، وله في المكاشفات والمشاهدات شأن عظيم ببلاد الهند .

٦٩ - محمود الكرخي

قدس الله سره ، كان من الاولياء والاصفياء ، وله خصال حميدة وخلق جميلة من مجاهدة النفس وسلامة العقل والحس ، ويشغل بالرياضة فوق الحد والغاية ، وهو فريد عصره ووحيد دهره ، وله خلق عظيم وشأن كبير ، والسلام والحمد لله والمنة .

٧٠ - علاء الدين التلاهوري

قدس الله سره ، كان من ابرار الاولياء واخيار هذه الطائفة المحظوظين من الاحوال المخصوصين بمقامات الرجال ، كالرياضة والمجاهدة واتباع السنة والاستقامة على آداب الطريقة وزكاء النفس وانوار الباطن ، رحمة الله عليه . [٦]

٧١ - اسمعيل القصيري الاصفهاني

قدس الله سره ، كان من اكابر الاولياء المكاشفين المحققين في زمانه ، وهو احد مشايخ نجم الدين الكبرى ، وهو لبس الخرقة منه . اقام بدزفول ، وتوفى بها . وكان عالماً بعلوم الظاهر متبحراً فيها ، عارفاً بحقائق الباطن محققاً في دقائقها ، وفي المجاهدة والمجاهدة والمكاشفة له شأن عظيم ومرتبة كبيرة .

٧٢ - محمد المحبوب

قدس الله سرّه ، واحد الاولياء ، خادم ابى عثمان المغربى ، مقبولا عنده بمعرفة وفطنة ، كان محظوظا من الاحوال ومقامات الرجال ، وله فى ملازمة الاولياء وخدمة هولاء شأن يختص به ، رحمة الله عليه .

٧٣ - فضل الله بن سراهنگك بن على الاهوازى

قدس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء بعراق العجم ، من ارباب الرياضات والمجاهدات واتباع السنة والشرعيات ومراعات آداب الطريقة والاوراد والاقوات والمكاشفات والمشاهدات والوصول الى المغيبات والعروج على الملكوتيات ، وله فى الفتوة والورع شأن كبير من اهل العراق .

٧٤ - محمد [بن] المانكيل

قدس الله سرّه ، كان من كمل الاولياء واكابر هذه الطائفة ، من اصحاب الاحوال والمكاشفات والمشاهدات والتجليات والرياضات والمجاهدات والعزلة والخلوة والاربعينات والوصول الى المنازل الرفيعة والمقامات ، وهو مرشد واصل موصل مربى السالكين ومكمل الطالبين والمريدين بالترقى على مدارج معارج العلوية العينية الكلية الاسماوية والصفاتية ، حتى اتصلوا وصلوا وشرفوا بالفناء فى الله والبقاء بالله ، وله فى الفتوة ورعاية الشريعة والطريقة شأن كبير .

٧٥ - منصور المغربى

قدس الله سرّه ، وهو ابن الخلف ، كان من اعيان الاولياء ، وصاحب الاحوال والمقامات والمكاشفات والمشاهدات المجاهدات والرياضات ، وله فى حرمة الاولياء وآدابهم شأن كبير يختص به .

٧٦ - ابو عثمان المغربى

قدس الله سرّه ، اسمه سعيد بن سلام ، صحب ايضا حبيب المغربى واباعمر الزجاجى

وابايعقوب النهرجورى و اباالحسين بن الصائغ الدينورى وغيرهم ، وكان اوجد الاولياء فى طريقه وتصفيه وتاريخهم (؟) ، ولم ير مثله فى الاحوال العالية وفنون الوقت وصحة الحكم بالفراسة وقوة الهية . اقام بالحرم مدة ، وكان شيخاً بنيشابور ، توفى بها سنة ثلث وسبعين وثلثمائة ، وعمره كما قيل مائة وثلثين سنة .

٧٧ - ابوبكر علويه الابهرى

قدس الله سره ، كان من اكابر الاولياء وعلماء هذه الطائفة ، صاحب الاحوال والمقامات فى الرياضات والمجاهدات والكرامات والفراسة ، وله فى الورع والزهد والطاعة والعبادة وحدة الفراسة شأن كبير . وكان وفاته بعد شيخه بقليل رحمة الله عليه .

٧٨ . ابو على رصاص الابهرى

قدس الله سره ، كان من كبار الاولياء ، وله فى الاحوال والمقامات والمكاشفات والمجاهدات والمشاهدات والرياضات حظ كبير وشأن كبير .

٧٩ - ابوبكر بن طاهر الابهرى

اسمه عبدالله ، قدس الله سره ، كان من اكابر الاولياء وعلمائهم ، وله شأن فى الورع واسناد الحديث ، وكان من اقران الشبل ، وكان من اولاد حاتم الطائى السخى ، صاحب السلسلة . وتوفى بآهر فى سنة ثلثين وثلثمائة ، صحب ايضا الجنيد و ابراهيم الخواص .

٨٠ - ابوبكر بن ابى اسحق

بن ابراهيم ابى حماد الاسدى الابهرى قدس الله سره ، كان من اكابر الاولياء ، توفى فى سنة ثمان واربعين وثلثمائة . [٧]

٨١ - محمد بن حمويه بن محمد

قدس الله سره ، صحب ايضا ابا الفضل البسطامى السهلكت ، وكان من ائمة الاولياء وعلماء هذه الطائفة ، صاحب الاحوال والمقامات والرياضات والمجاهدات والمكاشفات والمشاهدات والمعانيات والتجليات ، وكان نحريرا فى علوم الظاهر ، محدثا ثقة مفسرا

فقيها ذا فنون ، وله مصنفات فى علوم الظاهر وعلوم هذه الطائفة ، وفى الارشاد وتربية السالكين [له] شأن كبير .

٨٢ - ابو على الفارمدى

قدس الله سره ، كان من كمل اولياء وعلماء هذه الطائفة واثمتهم ، وله شأن كبير بين الاولياء والمرشدين وعلماء المحدثين بخراسان ، وله فى المشاهدات والمعانيات والتجليات وحدة الفراسة وجودة الخلدس شأن كبير ، وهو نحرير فى فنون علوم الظاهر والباطن ، وكان ورعا من ارباب الرياضة والمجاهدة مستقيما على آداب الطريقة واحكام الشريعة .

٨٣ - ابو يعقوب يوسف الهمدانى

قدس الله سره ، كان من كمل الاولياء ، عالما بعلوم الظاهر والباطن ومكاشفة ارباب القلوب ، وهو من ارباب الاحوال العالية والمقامات ومرشد لاصحاب المكاشفات العينية والمشاهدات والتجليات الجبروتية واللاهوتية من الصفات والذات ، وله مصنفات فى علوم هذه الطائفة ، اقام بمرور من خراسان وقبره فيها .

٨٤ - ابو المحاسن الزنجانى

قدس الله سره ، كان من اكابر الاولياء والمرشدين ، ومن ارباب الاحوال والمقامات كالرياضة والمجاهدة والمكاشفة والمشاهدة ، وكان عالما بعلوم الظاهر ، عارفا بمعارف الباطن ، ورعا ذا صفات واخلاق الرجال من الفتوة والمعرفة والمحبة والوفاء والتفرد والصفاء وغيره ، وله بين اولياء الزنجان شأن رفيع تمتاز به عن اقرانه .

٨٥ - معجدود بن آدم السنابى الغزنوى

قدس الله سره ، كان من كمل الاولياء المحققين وحكام هذه الطائفة ، وكان عالما بعلوم الظاهر ، نحريرا فى فنون العلوم ، وهو اوجد هذه الطائفة ، لانظير له فى الدهر والاعصار ، وله مشرب عميق فى الحقائق ، وفى الاحوال والمقامات والمكاشفات والمشاهدات وتجليات الصفات والذات له شأن كبير يختص به . رأى عبدالغفار الزنجانى فى الواقعة ان

الاولياء في هذه الامة مائتان وتسعون الف رجل، وكان اخص هؤلاء مائتين وتسعين ولياً، منهم اويس القرني والسناي الغزنوي، رحمهما الله. وله مصنفات كثيرة بالنظم والنثر في علوم الاولياء من الحقايق والحكمة.

٨٦ - ابو القاسم الكرجاني

قدس الله سره، كان اواحد اولياء زمانه بالمجاهدة والمجاهدة ومعرفة الطريقة وارشاد المرشدين وتربية السالكين، وله في الاحوال السنية والمقامات العلية والتجلية البية والمشاهدات شأن كبير بين اهل الاحوال وارباب الولاية من كمل الرجال، وكان بالولاية وابصالها الى السالكين والمرشدين يمتاز عن هذه الطائفة في وقته.

٨٧ - محمد الدينوري

قدس الله سره، كان من كبار الاولياء باهر، وهو صاحب ايضاً اباطيب الابداء وابراهيم الخواص، وله في رفعة الاحوال والمقامات والمشاهدات والمكاشفات والرياضات والمجاهدات والفراسة والكرامة شأن كبير بين اقرانه.

٨٨ - ابوبكر محمد بن برد الابهري

قدس الله سره، كان من كبار الاولياء باهر، عالماً بعلوم الظاهر، صاحب الاحوال والمقامات والمكاشفات والمشاهدات والكرامات والفراسة والرياضة والمجاهدة، وهو صاحب ايضاً اباطيب الابداء وعلي بن طاهر الابهري، توفي سنة احدى وستين وثلثمائة.

٨٩ - ابوسعيد بن قاسم بن علقمة الابهري

قدس الله سره، كان من خلف الاولياء باهر وعلمائهم، صاحب الرياضات والمجاهدات والمكاشفات والمشاهدات والاحوال والمقامات.

٩٠ - علي بن ظاهر الابهري

قدس الله سره، كان من اكابر الاولياء ومن الابدال، عالماً بعلوم الظاهر، مجاهداً مرتاضاً ورعاً زاهداً، وله احوال رفيعة ومقامات شريفة وكرامات غريبة. كان ابوالطيب

الابادى يحكى عن الخضر عليه السلام ان على بن طاهر قطب الابدال . وكان مستترا احواله عن الخلق . توفى سنة ثمانين وثلثمائة ، وقبره في مقبرة قريب بقبر ابى بكر بن طاهر .

٩١ - احمد الجمال الابهرى

قدس الله سره ، كان من كبار الاولياء باهر ، صاحب المجاهدات والمشاهدات والكرامات والرياضة والقراسة وكثير من الاحوال والمقامات ، وله في الورع شأن كبير ، توفى في سنة سبع وثلثين وثلثمائة . [٨]

٩٢ - سعد بن عبد الجليل اللالاء الغزوى

قدس الله سره ، كان من اكابر الاولياء واعيان هذه الطائفة ، وهو ابن عم السنائى وابورضى الدين على لالا ، لقب شيخه بلالا واراد به الاخ بلسان المروى والمروى باختصاصه وقبوله عند شيخه الامام ابى يوسف الهمدانى . عاش مائة وثلث وخمسين سنة . وهو من اهل الكشف والشهود والتجليات الصورية والمعنوية والصفاتية والذاتية .

٩٣ - محمد بن محمد بن محمد بن الغزالى

قدس الله سره ، كان من اكابر الاولياء واعيان المرشدين واعاظم العلماء وكبار المجتهدين ، نحريرا في جميع فنون العلوم من الشريعة والطريقة والحقيقة والحكمة ، وهو وحيد الاولياء بالجامعية وواحد العلماء ، كان في الفقه والاصول والورع من اتقياء القوم ، وفي الحكمة من حكماء الامة ، وله مصنفات كثيرة من الكتب والرسايل بالعربية والفارسية في الشريعة والطريقة والحقيقة ، وكان مظهر جامع للمكاشفات والحقايق والحكمة في علوم الظاهر ، لانظير له في الامة . كان ابوبكر التايادى كوشف له ان القيامة قامت والانبياء والاولياء كلهم حاضرين ، فجاء موسى الى محمد عليهما السلم ، وقال : يا محمد انت قلت علماء امتى كانبياى بنى اسرائيل ؟ فقال في جوابه : بلى . فساله من هم ؟ فالتفت النبي الى يمينه ، ووقع نظره على محمد الغزالى ، فنادى . فلما جاء اليهما ، قال رسولنا : هذا منهم . فساله موسى سبعين مسألة ، وهو اجابه . فصدق موسى محمد ، وقال : صدقت يا رسول الله ، فلا حاجة

الى تعريف آخر. توفى بطوس سنة خمس وخمسمائة .

٩٤ - ابراهيم الباكوبيّ

قدس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء المرشدين ومن ارباب الاحوال والمقامات والرياضات والمجاهدات والمشاهدات والمكاشفات والخلوات والاربعينات والكرامة والفراصة، وله في الورع وصيانة الشريعة والزهد ورعاية الطريقة والفتوة والاخلاق الحميدة شأن كبير .

٩٥ - عبد الخالق الغجدواني

قدس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء واعاظم المرشدين بما وراء النهر، وهو اشهر الاولياء المتأخرين في بلادها علما وحالا، بعض الاولياء من البدلاء ينتمون اليه لفرط محبته في قلوبهم مرسلا لامسندا، والمرسل لا يعتبر في السلاسل والا شاهده، ولا شريعة ولا طريقة، والسلام .

٩٦ - اوحد الدين بدل الشيرواني

قدس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء واعيان المرشدين من ارباب الاحوال والمقامات والرياضات والمجاهدات والمكاشفات والمشاهدات ، ذي العلوم والمعارف، وله في الشريعة والطريقة والحقيقة مقام رفيع وشأن كبير .

٩٧ - ابوبكر النساج

قدس الله سرّه ، كان من كمل الاولياء والمرشدين ، متعیناً في زمانه بالكشف والحقايق والارشاد بين الاقطاب والافراد والاولاد، وله في الاحوال والمقامات والمكاشفات والمشاهدات وتجليات الذات والصفات وحدة الفراصة والكرامات وكثرة المجاهدة والرياضات شأن عظيم ومقام جليل .

٩٨ - ابوبكر بن عبد الله بن صالح المالكي البهری

قدس الله سرّه ، صحب ايضاً ابوبكر محمد بن مردكاني ، من كبار الاولياء وعلماء

هذه الطائفة، وله فى الاحوال والمقامات والرياضات والمجاهدات والمكاشفات والمشاهدات والورع والزهد شأن كبير ، توفى سنة ثلث وسبعين وثلثمائة .

٩٩ - ابوالمحامد احمد القروى

قدس الله سره ، صعب ايضاً سعيد بن جابر وابراهيم الخواص ، وكان من كبار الاولياء وعلماء هذه الطائفة ، صاحب الاحوال والمقامات والرياضات والمجاهدات والمكاشفات والكرامات والفراصة ، وله فى الغيرة والهمة ومحافظة قوانين الشريعة وآداب الطريقة والورع وصحبة الناس شأن كبير .

١٠٠ - عبدالله بن حسن بن سعدويه الابهرى

قدس الله سره ، كان من اوجد الاولياء بابهر ، صاحب الرياضة والمجاهدة والمكاشفة والمجاهدة وكثير من الاحوال والمقامات، وله شأن عظيم لايحتاج الى ذكرها ، وهو اصدق الزهاد المعاهدين ، رحمة الله عليه .

١٠١ - ابرعبدالرحمن بن ابى يزيد

بن عبدالسلام العصمى الابهرى قدس الله سره ، كان من اكابر الاولياء وعلماء هذه الطائفة ، وهو صاحب الاحوال والمقامات والمكاشفات والمعانيات والتجليات، كان شيخه ابوبكر [بن] طاهر كنية ، وشار الى مقام معرفة كماله واحواله واختياره من العوام ، وتوفى بابهر سنة خمس وتسعين وثلثمائة .

١٠٢ - احمد الخباز الابهرى

قدس الله سره ، كان من اجلة الاولياء فى الابهر ، صاحب الاحوال والمقامات والمكاشفات والمشاهدات والفراصة والكرامة، وله فى سير الاحوال والتواضع شأن كبير ، صعب ايضاً ابراهيم الخواص وغيره ، توفى فى زمان شيخه ابى بكر بن طاهر ، قدس سرهما . [٩]

١٠٣ - نورالدين الجبلى

قدّس الله سرّه ، كان من كمل الاولياء واعيان المرشدين والمستغرقين في بحار الاحوال والمقامات والتجليات من الآثار والافعال والصفات والذات ، وهو مرشد كامل مكمل ، وكان عالماً بعلوم الظاهر ، عارفاً بحقايق الباطن ، اوجد هذه الطائفة بعراق العجم في زمانه . توفى بقزوين ، رحمة الله عليه .

١٠٤ - محمد بن ابي اسعد

قدّس الله سرّه ، كان من كبار الاولياء والمرشدين ، ومن ارباب الاحوال من المكاشفات والمشاهدات والرياضات والمجاهدات ، وكان عالماً بعلوم الظاهر ، وله في الورع والزهد وحفظ احكام الشريعة وآداب الطريقة شأن كبير .

١٠٥ - رئيس الدين محمد القزويني

قدّس الله سرّه ، كان اوجد الاولياء المرشدين ، وكان عالماً بعلوم الظاهر ، وله في الاحوال والمقامات والرياضات والمجاهدات والمكاشفات والمشاهدات وصيانة الشريعة والطريقة والحقيقة شأن كبير .

١٠٦ - سيّد نعمة الله ولي

قدّس الله سرّه ، صحب ايضاً صدرالدين الشيرازي ، كان من الاولياء العارفين الموحدين ، وهو من ارباب التزكية من الاوصاف الرذيلة ، وله في التوحيد كتب ورسائل كبيرة واشعار كثيرة صريحة في التوحيد ، وكان من اهل البسط والنشاط واللفظ والحكمة مع كل احد . وقد عمر طويلاً قريب مائة سنة ، اشتهر بالعلم لعلمه في زمان حياته . نعمت الله ولي

زين منزل پر فريب رحلت فرمود

در هشتصد و سی و چار از هجرت بود

کين واقعه در ماه رجب روى نمود .

١٠٧ - امام الدین عبدالله البافعی الیمنی

قدّس الله سرّه ، کان من کبار الاولیاء الانقیاء المرتاضین واکابر الاولیاء والمحدثین ، وله فی العلم والورع والزهد وصیانة الشریعة وحفظ السنن ورعاية الطریقة وکثرة الطاعة والعبادة وملازمة الاوراد فی الاوقات وقيام اللیل وصیام النهار وزیارة بیت الله الحرام شأن بین الاخیار والابرار .

١٠٨ - صالح التبریزی

قدّس الله سرّه ، کان من الاولیاء وارباب الرياضات والمجاهدات والعبادات والمعاملات والسلوک فی الاربعینات والمکاشفات والمجاهدات وکثیر من الاحوال والمقامات ، وله فی الورع ورعاية الشریعة والصدق ومحافظة الطریقة والحاسبة والمراقبة والتوجه بالحق وایقان الباطن عن الخلق شأن کبیر بین هذه الطبقة فی زمانه .

١٠٩ - ابو حفص المشتهر بجار پاره الابهري

قدّس الله سرّه ، کان من اکابر الاولیاء وائمة هذه الطایفة ، عالماً بعلوم الظاهر ، صاحب الاحوال والمقامات والمجاهدات والمغایبات والرياضات والمجاهدات ، وله فی الزهد والورع بین هذه الطایفة شأن کبیر .

١١٠ - ابو الفضایل الابهري

اسمه عبدالسلام ابن عبدالعزيز العبسمی ، قدّس الله تعالى سرّه ، کان من ائمة الاولیاء وعلماء هذه الطایفة ، وله مصنفات ، وکان مالکی المذهب فی غایة التقوی ، اجلس بعد ابی حفص مجلسه ، و [له] فی الورع والمکاشفات والمجاهدات والمعاينات والاحوال والمقامات شأن کبیر .

١١١ - ابوالمحامد عبدالماجد

ابن ابی الفضایل عبدالسلام العبسمی ، قدّس الله تعالى سرّهما ، کان مرید ابیه ، وهو من علماء الاولیاء وائمة هذه الطایفة ، وله فی ستر احواله وترك التکلف والزهد والورع

والتقوى شأن كبير .

١١٢ - ابو الطيب الابادى البهرى

قدّس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء والمرشدين واعيان العلماء والمحدثين ، وهو من ارباب الاحوال والمقامات والمكاشفات والمشاهدات والمعانيات والتجليات ، وله فى الورع والزهد والتقوى والمجاهدة والرياضة والفراصة والكرامة وترك الدنيا شأن كبير .

١١٣ - بابا جعفر البهرى

المقيم بهمدان ، قدّس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء واعيان المرشدين ، صاحب احوال الرفيعة والمقامات العالية والرياضات والمجاهدات والمكاشفات والمعانيات والتجليات والجنبة والمحبة ، وله فى الفراصة والكرامة شأن كبير ، توفى رحمه الله فى سنة ثمان وعشرين واربعمائة .

١١٤ - حسين بن محمد القاضى

قدّس الله سرّه ، كان من كبار الاولياء ، وعلماء هذه الطائفة ، وله فى الورع والزهد والمجاهدة والرياضة والكشف والشهود والاحوال المعنوية والمقامات العالية شأن كبير بين الاولياء بابهر ، ومنه انتشر مذهب الشافعى بابهر ، والسلام والحمد لله رب العالمين . [١٠]

١١٥ - ابو الفتوح السعدى

قدّس الله تعالى سرّه ، كان من كبار الاولياء وعظماء هذه الطائفة ، وله فى الاحوال والمقامات والرياضات والمجاهدات والمكاشفات والمشاهدات والاخلاق الحميدة والاصواف المرضية وصيانة الشريعة والاستقامة على الطريقة ورعاية الاوقات حظوظ كثيرة ، يمتاز عن اقرانه فى المواجد .

١١٦ - ابو مدّين المغربي

قدّس الله تعالى سرّه ، كان من كبار الاولياء السالكين ، ومن اعيان اكابر المكاشفين المرشدين المرتاضين فى طريقة المحققين فى التوحيد والحقيقة ، وله فى الرياضة والمجاهدة

والخلوة والعزلة وصحبة هذه الطائفة وخدمتهم شأن كبير بين اهل الصدق والارادة والاخلاص والعبادة ، وكان عالماً وعارفا ورعا عفيفاً .

١١٧ - زين الدين عمر الزنجاني

قدس الله سره ، كان من علماء الاولياء واتقياء هذه الطائفة ، وهو سالك مرتاض مجاهد معتزل من الناس بالاربعينات ، مكاشف مشاهد من ارباب الاحوال والمقامات والمحاسبة والمراقبة والمعاملات ، وله في الورع ورعاية السنة والشرعة والمواظبة على الاوراد والاوقات مقام بين الابرار والاخيار . توفى بزنجان .

١١٨ - كمال الدين الكوفي

قدس الله سره ، كان اواحد الاولياء المرشدين المتصفيين بالاوصاف المرضية الصورية كالعبادة والطاعة والرياضة والزهد والورع ، المخصوصين بالصفات الكلية المعنوية كالكشف والشهود والسير في العوالم الغيبية والطير في الحضرات الروحانيات ، وله شأن كبير بين هذه الطبقات في زمانه ، والسلام .

١١٩ - ابوسعيد الاتدلسي

قدس الله سره ، كان من كبار الاولياء ، وهو كبير بين الاولياء السالكين المرتاضين المكاشفين العارفين بآداب الطريقة العالمين والعاملين باحكام الشريعة ، وله في الورع والزهد والتقوى والخوف من خشية الله تعالى ورعا [ية] دقائق السنن شأن كبير في زمانه بين اقرانه ، والسلام .

١٢٠ - ابو البركات

قدس الله سره ، كان من اعيان الاولياء وكبار المرشدين من ارباب العبادة والرياضة والمجاهدة والمجاهدة والاشتغال بالسلوك في جميع اوقاته ، وصاحب الخلوة والعزلة ، والاربعينات ، وله في حفظ السنن والشرعيات وملازمة آداب الطريقة شأن كبير بين السالكين المكاشفين العارفين في زمانه ، والسلام . توفى في الدرجين .

١٢١ - عبد الجبار السّلمى البهرى

قدّس الله تعالى سرّه ، كان من اوحّد الاولياء باهر ، وله فى الورع والزهد والتقوى والرياضة والمجاهدة والمكاشفة والمشاهدة شأن كبير . توفى فى شهور خمس وخمسمائة . والسلام والحمد لله رب العالمين .

١٢٢ - مؤيد بن مدكان الميانى

قدّس الله تعالى سرّه ، كان من اكابر الاولياء وزهاد هذه الطائفة ، صاحب الاحوال والمقامات والمكاشفات والمشاهدات والرياضات والمجاهدات ، وله فى الفراسة والكرامة شأن كبير بين اقرانه باهر ، وتوفى فى شهور سنة تسعين وخمسمائة ، وكان قبره على مقبرة سنجار .

١٢٣ - ابو عمّر القروى

قدّس الله تعالى سرّه ، كان من كبار الاولياء باهر ، صاحب الاحوال والمقامات والرياضات والمجاهدات والمكاشفات والمشاهدات وتجليات الصفات والذات ، وله فى الزهد والورع والتقوى شأن كبير ، والسلام .

١٢٤ - عبد الله الابهري

المشتهر بسابقان ، قدّس الله تعالى سرّه ، كان من عرفاء الاولياء ، وصاحب الاحوال والمجاهدات والمشاهدات والتجليات ، وله فى الورع والزهد شأن كبير . توفى فى شهور سنة خمس واربعين وخمسمائة ، وترتبه باهر . والسلام .

١٢٥ - عبد الغفار بن الحسين بن محمد

بن الحسين الرازى قدّس الله روحه ، كان من اكابر الاولياء واعيان المرشدين ، ورعا زاهدا ، عالماً بعلوم الظاهر ، وله فى الاحوال والمقامات والمكاشفات والمشاهدات والمعانيات والتجليات والرياضات واتمام الطالبين شأن كبير بين هذه الطائفة ، وفى الفراسة والكرامة لانظير [له] بين اقرانه فى اهر .

١٢٦ - اسفَه سالار بن بدر بن ماما الاسفاسى

قدّس الله سرّه ، كان من كبار الاولياء بابه ، وله فى الزهد والورع وزيارة الحرم وكثرة السفر والمجاهدة والرياضة والمكاشفة والمشاهدة والفراسة والكرامة شأن كبير ، توفى فى شهور سنة ثلث وخمسين وخمسمائة ، وكان قبره على درب فلاحه باد بابه . [١١]

١٢٧ - عبد الغفار الشكاكى الزنجانى

ب عراق العجم ، قدّس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء وكان مجذوبا سالكا ، صاحب الاحوال الرفيعة والمقامات العالية والكرامات الظاهرة والفراسة الحادة ، وله مصنفات فى علوم هذه الطائفة ، مع انه لم يشتغل بالعلوم الصورية ، سمع مواعظ شيخه احمد الغزالى مائة مجلس ، وصنف مائة كتاب فى كل مجلس كتابا ، وكان ابوه ايضا من الاولياء وارباب الاحوال ، وهو صحتب ايضا اباه ابالمعالى .

١٢٨ - ابوالمعالى عين القضاة

القاضى الميانجى يعرف بهمدانى قدّس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء واعيان المحققين ، عالما بعلوم الظاهر وعلوم هذه الطائفة ، تخريرا فى العلوم ، وهو صاحب الاحوال والمقامات والمجاهدات والمكاشفات والمعانيات والتجليات من الآثار والافعال والصفات والذات ، وكان من اهل السكر والمستغرقين فى بحر التوحيد ، وله مصنفات فى الحقايق وسائر علوم هذه [الطائفة] ، وكان كلامه كلام السكران . [استشهد] بهمدان .

١٢٩ - روزبهان الفارسى

قدّس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء وخلصاء المحققين ورؤساء السالكين رئيس الحيين والعاشقين سلطان الموحدين ، وله فى الرياضة والمجاهدة والمكاشفة والمعانية حالات عظيمة وتجليات رفيعة ، وهو من صالح الاولياء والمتورعين ، والسلام .

١٣٠ - ابوالفضل البغدادى

قدّس الله سرّه ، كان من كبار الاولياء وارباب الاحوال و [له] كثير من مقامات

الرجال كالرياضة والمجاهدة والمكاشفة والمشاهدة والمعرفة والتوحيد والتجريد والتفريد ، وله في الاستقامة ورعاية قواعد الشريعة وقوانين الطريقة والورع والزهد ومراعات السنن شأن بين اقرانه واولياء زمانه .

١٣١ - الحسن الملكاني

المشتهر بدادا قدس الله سره ، كان يربى شهاب الدين السهروردي من ايام الصبي ، توفي ببغداد ، ودفن عند قبر شهاب الدين السهروردي ، ويعرف محله . وله مقامات رفيعة بين الامة مثل المكاشفات والمشاهدات والتجليات والاستقامة على قواعد الشريعة وقوانين الطريقة . والسلام على اهل السلام .

١٣٢ - احمد الغزالي

قدس الله سره ، كان وليا مرشدا مجتهدا في الطريقة ، وهو الذي كان في الشريعة من فحول العلماء ، وفي الطريقة من كمل الاولياء ، وفي الحقيقة بحر لاساحل له ، وكان يلقب بين الاولياء بالجنيد الثاني ، بعلو شأنه وفضله على اقرانه واتمام حاله من الاطوار العلية والمكاشفات العينية والمشاهدات والمقامات وتجليات الذات والصفات . وله مشرب عميق في التوحيد والحقايق ، وكماله في تربية السالكين ، ومعالجه قلوب المسترشدين . وله مصنفات لطيفة . توفي بقزوين سنة سبع وعشر وخمسمائة ، وعمره ثلثا وسبعين سنة .

١٣٣ - محمد بن ابي المعالي الصوفي

قدس الله سره ، كان من الاولياء المجاهدين الزاهدين الامرين بالمعروف والناهين عن المنكر ، وكان [من] السياح ، وله في خدمة الاولياء شأن كبير ، توفي سنة سبعين وخمسمائة ، رحمه الله تعالى .

١٣٤ - جمال الدين ابوالفراس الابهرى

وهو ابن عبدالوارث الابهرى الاسدى ، قدس الله سره ، من كبار الاولياء وائمة ، عالما بعلوم الظاهر ورعا ، وله في الحكم والكرم والحق والشفقة على الناس من شأن يختص

به . توفى سنة اربع وخمسين وخمسمائة ، وكان قبره في مسجد الجامع بابه . والسلام على اهل الاسلام .

١٣٥ - هاشم الصوفي الابهرى

قدس الله سره ، صحب يعقوب واباعاصم ، وكان من جملة الاولياء بابه ، وفي الاحوال والمقامات والمجاهدات والرياضات والمجاهدات والمكاشفات له شأن كبير . في آخر العمر عميت عيناه . توفى سنة اثنين وثلثين وخمسمائة ، وكان قبره [فى] مقبرة ببغداد .

١٣٦ - بندار بن على الابهرى

قدس الله سره ، صحب ايضاً اباعاصم ويعقوب وبابا ابى الحسين ، وكان من كبار الاولياء بابه واعيان مرشديهم ، وهو صاحب الاحوال والمقامات والرياضات والمجاهدات والمكاشفات والمجاهدات والفراسة والكرامة وملازمة الاولياء وخدمة الفقراء والانصاف وصدق الارادة . توفى سنة اربع وثلثين وخمسمائة ، وكان قبره قريب مشهد ابى بكر طاهر الابهرى ، وفي آخر عمره عميت عيناه .

١٣٧ - ملكدا [د] ابن عبد الله الابهرى

قدس الله سره ، صحب ايضاً هبة الله الزنجاني المعروف بخالو ، ولبس الخرقة من يده ، وكان من كبار الاولياء بابه ، وله في خدمة الفقراء والصبر على البلاء والزهد والورع شأن كبير . توفى فى شهور سنة اربع وستين وخمسمائة ، وكان قبره قريباً بمشهد ابى بكر ابن الطاهر الابهرى ، رحمه الله . [١٢]

١٣٨ - زين الدين عبد السلام الكاموئى

قدس الله سره ، كان من كبار الاولياء بعراق العجم ومن ارباب الاحوال والمقامات والمكاشفات والمجاهدات والرياضات والمجاهدات والعزلة فى الاربعينات ، وهو مرشد كامل ، ينشعب منه كثير من السالكين والمكاشفين المستقيمين على الشريعة والطريقة والزهد والورع ،

توفى رحمه الله بكامو من نواحي اصفهان .

١٣٩ - شيخ شهاب الدين السهروردي

قدس الله سرّه ، كان من كبار الاولياء المرشدين وارباب الاحوال والمقامات من العبادات والطاعات والرياضات والمجاهدات والمكاشفات والمعانيات والتجليات والحقايق وسائر الكمالات ، وكان عالماً بعلوم الظاهر ، تحريراً في فنون الظاهر وعلوم الشريعة والطريقة والحكمة ، مجتهداً في احكام الشريعة ، مرشداً في اصول الطريقة ، عارفاً في دقايق [الحقيقة] ، وقد صنّف كثيراً من الكتب والرسائل في علوم هذه الطائفة ، وله في رعاية الشريعة وصيانة الطريقة وطهارة الظاهر والباطن ورعاية السنن والورع والزهد شأن عظيم .

١٤٠ - السيد حسين الهروي

قدس الله سرّه ، كان ولياً مرشداً مكاشفاً محققاً بحقايق الاشياء ، عالماً بعلوم الظاهر والباطن ، وله اشعار ومصنفات في علوم هذه الطائفة ، وجامع بين الولاية والسيادة ، وهو صاحب ايضاً الشيخ شهاب الدين السهروردي قدس الله سرّه . توفى ببلدة هراة .

١٤١ - ركن الدين الباليهي الطارمي

قدس الله سرّه ، كان من اهل المجاهدة والخدمة والرياضة والعبادة وكثرة السلوك والاستقامة على احكام الشريعة وآداب الطريقة ، وكان من الابرار بين الاولياء والمرشدين ، وله في الورع والزهد والتقوى شأن كبير . اقام مدة ببغداد في ملازمة شيخه ورجع الى باله وتوفى بها .

١٤٢ - بهاء الدين زكرياء الملتاني

قدس الله سرّه ، كان رئيس الاولياء ببلاده الهند ، وكان عالماً بعلوم الظاهر ، صاحب الاحوال والمقامات من المكاشفات والمشاهدات ، مرشداً ينشعب منه كثير من الاولياء ، ورجع خلق كثير من الكفر الى الايمان ومن المعصية الى الطاعات ببركته وحق صحبته ، وله شأن كبير بين الاولياء خصوصاً في بلاد الهند .

١٤٣ - ابونجيب السهروردي

قدس الله سره ، كان وليا مرشدا مجتهدا في الطريقة ، ينشعب منه كثير من الاولياء والمحققين والمكاشفين ، وله مصنفات في علوم هذه الطائفة ، وهو من علماء المشايخ . سكن ببغداد ، وصار شيخها ، وتوفى بها في غرة رجب سنة اثنين او ثلث وستين وخمسمائة ، وعمره ثلثا وسبعين سنة . وكان اوحدا الاولياء في زمانه بالاحوال والمقامات من المكاشفات والمشاهدات وتحليات الذات والصفات ومشرب الحقايق ومعرفة الدقايق في الطريقة وآدابها ، وما وجد في زماننا من السالكين والمرشدين الا ان يكون نادرا ومجذوبا مطلقا من طبقة الابدال . والسلام .

١٤٤ - ابوالنصر الخرقاني الابهرى

بدربك من ابهر ، قدس الله سره ، كان واحدا الاولياء وارباب الاحوال والمقامات والمكاشفات والمشاهدات والمجاهدات والرياضات والورع والزهد والتقوى والفراسة والكرامة ، توفى في شهر سنة ست وعشرين وخمسمائة ، وكان قبره بابهر .

١٤٥ - بابا ابوالحسن

ابن ابى طاهر الابهرى العصار قدس الله سره ، كان من كبار الاولياء واکابر الابدال ، وله في الاحوال العلية والمقامات البهية والمكاشفات والمشاهدات والرياضات والمجاهدات والفراسة والكرامة شأن كبير ، وهو من اهل السكر والوجد والمحبة والعشق والملازمة ، حتى كان الناس منكرون عليه ويزعمونه من الذين لا يجتنبون عن المناهى والملاهى ، وله في الورع والزهد وترك الدنيا شأن يختص به . توفى سنة ثلث عشر وخمسمائة ، وكانت تربته على مقبرة درب المذوق .

١٤٦ - محمد الجوهري الابهرى

قدس الله سره ، كان من الاولياء [في] ابهر وزهاد هذه الطائفة ، وله في الاحوال والمقامات والرياضات والمجاهدات والمكاشفات والمشاهدات والافصاف المرضية والاخلاق

الرضية شأن عظيم . توفى فى شهور سنة ثلثين وخمسمائة فى بلدة ابهر .

١٤٧ - عبد الجليل بن عبد الجبار

الابهرى المقرئ ، قدس الله سره ، كان من اوجد الاولياء باهر ، وله فى الورع والزهد والمجاهدة والرياضة والمكاشفة والفراصة والكرامة شأن كبير بين اقرانه . قبره قريب روضة سعيد بن جابر رضى الله عنهما .

١٤٨ - بابا ابوالخير

قدس الله سره ، كان من اكابر الاولياء وبدلاء هذه الطائفة ، وله فى الاحوال الرفيعة والمقامات والمكاشفات والمشاهدات والمجاهدات وتجليات الصفات والذات والفراصة والكرامة شأن كبير بين الاولياء فى زمانه ، عبد الغفار القاضى يعظم شأنه ومحلته . توفى بهمدان . [١٣]

١٤٩ - مسعود الشويدي

قدس الله سره ، كان من اكابر الاولياء والمرشدين وارباب الاحوال والمقامات والمكاشفات والمعانيات والتجليات ، وظاهره كان متجليا بالرياضات والمجاهدات والخلوة والعزلة والاربعينات ، وله فى العزة شأن عظيم ، وفى حدة الفراصة والكرامة لانظير له فى وقته بالعراق . توفى بالتواز من نواحى درجزين .

١٥٠ - مشرف بن مصلح

المشتهر بسعدى الشيرازى ، قدس الله تعالى سره ، كان لطيفا ، عمر مائة وعشرين سنة ، وسافر كثيرا ، ولقى كثيرا من الاولياء ، وهو من علماء هذه الطائفة ، واهل الملازمة ، وله اشعار لطيف وكتب شريف . توفى فى شهور سنة احدى وتسعين وستمائة بشيراز ، رحمة الله عليه .

١٥١ - شبان الاومانى

قدس الله سره ، كان من الاولياء وارباب الاحوال ، وله مقام هؤلاء الرجال ،

وهو من اهل الكشف والشهود والرياضة والمجاهدة ، و [له] في رعاية الشريعة والطريقة والمواظبة على آدابها شأن بين الفقراء . توفى باومان من نواحي درجزين .

١٥٢ - فخر الدين ابراهيم العراقي

قدس الله سره ، كان ولياً مكاشفا عارفا محققا بحقايق التوحيد ، عالما بعلوم هذه الطائفة الشريفة ، صحب ايضاً الشيخ صدر الدين القونبوى ، وله اشعار لطيفة . توفى بدمشق ، ودفن عند مشهد الشيخ الغربى .

١٥٣ - نجم الدين عبدالغفار القزوينى

قدس الله سره ، كان من اكابر الاولياء المرشدين وجملة اعيان العلماء المجتهدين ، وله مصنفات في علوم الظاهر ، منها الحاوى في الفقه ، لم يصنف مثله متن .

١٥٤ - ركن الدين عبدالغفار

التميمي الزنجاني قدس الله سره ، كان من ارباب الاحوال والمقامات والرياضات والمجاهدات والمكاشفات والمشاهدات ، وله بين الاولياء والمرشدين شأن كبير في الورع .

١٥٥ - بشار بن محمد الماركوzy

الابهرى قدس الله سره ، كان من زهاد الاولياء ، وله في الفتوة شأن كبير . توفى في شهور سنة ستين وخمسمائة ، وكان قبره على باب مشهد بابا ابى الحسين بن ابى طاهر الابهرى .

١٥٦ - بشار بن ابى العاصم الابهرى

قدس الله سره ، كان من اعيان الاولياء باهر ، وهو يريد ابيه ابى عاصم وقائم مقامه بخانقاه وصومعة ابى بكر بن طاهر . وكان وفاته في شهور سنة اربع وخمسين وخمسمائة ، وقع قبره على المقبرة التى على جنب الصومعة .

١٥٧ - ابو عاصم بن اسماعيل الخرقانى الابهرى

قدس الله روحه ، وهو كان من كبار الاولياء باهر ، عالما بعلوم الظاهر ، ورعا زاهدا

مرشدا قائم مقام المشايخ بخانقاه ابي بكر بن طاهر ، وهو صاحب الاحوال والمقامات والرياضات والمجاهدات والكرامات والمكاشفات والمجاهدات ، وله شأن كبير بين هذه الطائفة علما وحالا . توفى سنة ثلثين وخمسمائة ، وكان قبره على باب صومعة ابي بكر بن طاهر بآبهر .

١٥٨ - يعقوب بن على بن ابراهيم القصوى

.....

١٥٩ - محي الدين بن احمد الابهرى

قدس الله سره ، كان من علماء الاولياء واكابر الاتقياء ، وله في الاحوال والمقامات والرياضات والمجاهدات والزهد والورع والمكاشفات والمجاهدات ومحبة هذه الطائفة الرفيعة شأن كبير ، والحمد لله رب العالمين .

١٦٠ - عيسى بن بندار الابهرى

قدس الله سره ، كان من زهاد الاولياء والامرين بالمعروف والنهي عن المنكر ، صاحب الاحوال بالمجاهدات والمجاهدات والمعانيات . وتوفى ببغداد سنة اربعين وخمسمائة . [١٤]

١٦١ - رشيد الدين ابو عبد الله بن ابي القاسم

المقرى قدس الله سره ، وكان من كبار الاولياء والمحققين والكاملين ومكمل [...] ، وله في الرياضات والمكاشفات والمجاهدات والمجاهدات والزهد والورع والتقوى واليقين شأن كبير .

١٦٢ - عماد الدين السهروردي

قدس الله سره ، كان من اكابر الاولياء المرشدين ومن ارباب الاحوال والمقامات كالرياضة والمجاهدة والخلوة والعزلة في الاربعينات ومحافظة السنن والشرعيات وآداب الطريقة والاوراد والاقوات وتزكية النفس والمكاشفة وتصفية القلب والمشاهدة ، كان

علما بعلوم الظاهر وعارفا بمعارف الباطن، وهو مريد ابيه الشيخ شهاب الدين السهروردى، وله فى الولاية شأن يختص به من ابناء الاولياء .

١٦٣ - جمال الدين الدرجينى

قدس الله سرّه ، كان من كبار الاولياء المرشدين من ارباب الاحوال والمقامات والرياضات والمجاهدات والاربعينات والمكاشفات والمشاهدات والمعانيات والتجليات ، وهو صاحب كثيرا من اولياء زمانه، لكن فى آخر الامر لبس خرقه الارشاد من يد عماد الدين السهروردى، وهو ابو شرف الدين الدرجينى وشيخه ، وهو عمر كما قيل فوق مائة سنة ، والسلام عليه ورحمة الله وبركاته .

١٦٤ - نور الدين خداداد

قدس الله سرّه ، كان من كبار الاولياء واعيان العلماء، وفى الكمالات الصورية والمعنوية كالمجاهدة والمشاهدة وكثير من الاحوال ومقامات الرجال والاخلاق الحميدة له شأن كبير بين الاولياء .

١٦٥ - نور الدين [الدر] جزينى

قدس الله سرّه ، كان ابوه شرف الدين وجدّه جمال الدين من الاولياء وارباب الاحوال والمقامات كالرياضة والمجاهدة والخلوة والعزلة والمحاسبة والمراقبة والمكاشفة والمشاهدة وحفظ السنن والشرعيات وآداب الطريقة والاوراد والافاق وآداب الحقيقة .

١٦٦ - شرف الدين الدرجينى

قدس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء المرشدين واعيان العلماء المحدثين، من اقران الشيخ علاء الدولة السمنانى ، قدس سرّه، ولم يعظم احد من الاقران مثله، وهو احد مشايخ امير سيّد على الهمدانى ، قدس الله سرّه ، اجازه ، توفى بدرجيزين يوم الخميس الحادى عشرين شهر شعبان سنة ثلث واربعين وسبعمائة ، وعاش قريب مائة سنة .

١٦٧ - ابوالمكارم العقبلي الابهرى

قدس الله سرّه ، كان من زهّاد الاولياء ، وهو محفوظ من الاحوال والمقامات والرياضات والمجاهدات والمكاشفات والمجاهدات ، توفى ببغداد سنة اربعين وخمسمائة ، والسلام .

١٦٨ - قطب الدين الابهرى

قدس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء والمرشدين من ارباب الخلوة والعزلة والاربعينات والرياضات التامة والمجاهدات العامة والاستقامة على آداب الشريعة والطريقة ورعاية الاوقات ومتابعة جميع السنن والشرعيات والوصول الى المكاشفات والمجاهدات والمعانيات والتجليات ، وله فى الارشاد والفتوة والفقر والولاية شأن امتياز عن كثير من هذه الطائفة ، وسلسلته باقية الى يومنا هذا .

١٦٩ - ركن الدين السجاسى

قدس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء المرشدين ، وهو من ارباب الاحوال والمقامات كالرياضات والمجاهدات والمكاشفات والمجاهدات والمعانيات ، وله فى رعاية احكام الشريعة وآداب الطريقة شأن كبير ، وكان عالما بعلوم الشريعة واركان الحقيقة ، وعظيم القدر بين الاولياء العارفين .

١٧٠ - اوحد الدين حامد الكرمانى

قدس الله سرّه ، وهو من اجلة اكابر الاولياء والمرشدين ، صاحب الاحوال والمقامات والمكاشفات والمجاهدات والمحبة والمودة ، توفى ليلة الاثنين من شعبان بعد العشاء الآخرة سنة خمس وثلاثين وستمائة .

١٧١ - جلال الدين محمد البلخى الرومى

قدس الله سرّه ، كان من افراد الاولياء والمحققين : سرّ الله فى الارضين ، حجة الله

على الخلايق اجمعين ، وله الاحوال العجيبة والمقامات الغريبة ، ولدت فى بلخ فى سادس شهر ربيع الاول سنة اربع وستمائة ، ومات فى بلدة قونية يوم الاحد وقت غروب الشمس خامس جمادى الآخر سنة اثنين وسبعين وستمائة .

١٧٢ - شمس الدين محمد بن على التبريزى

قدس الله سره العزيز ، كان من الاولياء المجذوبين المستغرقين فى بحار الولاية ، ومن ارباب الاحوال من المكاشفات والمجاهدات المعينات والتجليات ، وهو من اشراف المجذوبين المشاهدين ، قتل فى بلدة قونية ليلة الجمعة سنة خمس واربعين وستمائة . [١٥]

١٧٣ - محمود المكي السراوى

قدس الله سره ، كان من اكابر الاولياء المرشدين ، وهو من ارباب الاحوال والمقامات والرياضات والمجاهدات والخلوات والاربعينات والمكاشفات والمجاهدات والتجريد والتفريد والاخلاق ، وله مقام رفيع بين هذه الطائفة بأذربايجان .

١٧٤ - نجيب الدين شيخ على بن بزغش

كان من اكابر الاولياء والعرفاء ، توفى فى شعبان سنة ثمان وسبعين وستمائة ، قبره فى شيراز .

١٧٥ - نور الدين عبدالصمد النطنزى

قدس الله سره ، كان من اكابر الاولياء واعيان المرشدين من ارباب المجاهدة والمجاهدة والرياضة والاستقامة على قواعد الشريعة وقوانين الطريقة ، وهو من اهل الكشف والشهود والعيان والبيان ، ويتخلّى صفاته من الكدورات البشرية ، وله شأن كبير بين الاولياء فى العراق توفى [.]

١٧٦ - محمود السراوى

قدس الله سره ، كان من اكابر السالكين المجاهدين المتراضين المعتكفين فى الاربعينات ،

صاحب الخلوة والعزلة ، وهو وليّ مكاشف مشاهد متجلّي له ، وهو وابوه وجده وولده كلّهم كانوا من الاولياء وارباب الاحوال والمقامات .

١٧٧ - عزيز الدين ظاهر السراوى

قدّس الله سرّه ، كان من كبار الاولياء المرشدين وهو السالك المجاهد المرتاض ، و[له] فى الاربعينات يد ، وله فى الخلوة والعزلة والمكاشفة والمشاهدة والمعاينة والتجلّي والتحلّي والتخلّي والحالات العالية شأن كبير ، وهو ولد شيخه محمود المكيّ السراوى .

١٧٨ - شهاب الدين السراوى

قدّس الله سرّه ، لقيته وهو وليّ مكاشف عارف ، احد الفتيان بين الاولياء ، وله ثلثون مجلّدة فى علوم هذه الطائفة بالعربى والفارسى ، ولم يقرأ شيئاً على استادٍ قطّ .

١٧٩ - عمّار [بن] ياسر البديلى

، قدّس الله سرّه ، كان وليّاً مرشداً عالماً بعلوم الظاهر والباطن ، مجتهداً فى الطريقة ، اوحّد الاولياء فى زمانه ، وله مصنّفات فى علوم الاولياء ، وفى الاحوال والمكاشفات والمشاهدات والمقامات وتجلّيات الصفات والذات والمجاهدات والرياضات ورعاية الآداب فى الطريقة والشرعيات له شأن كبير ، توفى ببديس .

١٨٠ - شهاب الدين محمود

التبريزى القسقى (العتيقى) الاهرى قدّس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء السالكين المجاهدين المرتاضين المكاشفين المشاهدين العارفين ، وهو ذومحبة وشوق وذوق وسكر ووجد وجدة ، وله فى الاحوال والمقامات ومقامات الرجال كالمعاينات والتجلّيات والفناء والبقاء شأن رفيع بعراق العجم فى زمانه ، المتوفى فى اهر من بلاد آذربايجان .

١٨١ - عزيز بن محمد النسفى

قدّس الله سرّه ، كان من علماء هذه الطائفة ، وله مصنّفات كثيرة فى علوم القوم

من المعارف والحكم والحقايق ، لكن كلامه لا يخلو من الغث والسمين .

١٨٢ - السيد جمال الدين التبّريزى

قدس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء المرشدين وظاهره [كان] مزيّنا بمتابعة السنن ورعاية الشريعة والطريقة والرياضة والمجاهدة والعزلة والخلوة على طريق الاربعينات وباطنه متجلّيا بالمكاشفات والمشاهدات والمعاينات والتجليات وسائر الاحوال والمقامات ، وهو من الاولياء جامع الولاية والسيادة .

١٨٣ - اخى محمد الشّيروانى

قدس الله سرّه ، كان من الاولياء المستغرقين فى بحار الاحوال والواصل الى مقامات الرّجال ، مرتاض مجاهد مكاشف متحلّى بالخلوات ومتجلّى بالاسماء والصفات ، وله [فى] مقامات هذه الطائفة شأن عظيم ورتبة رفيعة .

١٨٤ - ابراهيم الزّاهد الجيلانى

قدس الله سرّه ، كان من ابرار الاولياء واخيار هذه الطائفة من ارباب العبادة والطاعة والرياضة والمجاهدة ، و [له] فى الاربعينات والخلوات والمواظبة على الطاعات والاوراد والاقوات ومتابعة السنن والشرعيات فى المكاشفة والمجاهدة والتجليات شأن كبير . [١٦]

١٨٥ - حسام الدين حسين الشمشيرى

قدس الله سرّه ، كان من اكابر العلماء المرشدين واعيان الطائفة ، وهو مرشد مكاشف مشاهد عارف بأداب الطريقة ، عالم باحكام الشريعة مستقيم ، وله مصنفات فى علوم هذه الطائفة ، وكان شمشير قرّبة من نواحى فارج بكرديستان ، وهو انتقل منها الى اعلان واقام وتوفى بها .

١٨٦ - عبدالعزيز الخراسانى

قدس الله سرّه ، المقيم ببيت المقدس ، كان احد هذه الطائفة صاحب المجاهدة

والمشاهدة .

١٨٧ - عبدالرحمن الروحي

سَلَّمَهُ اللهُ، كان من المكاشفين، وهو اكمل اخوانه بالكشف والشهود ، سمع بعض اصحابنا من واقعاته ومقاماته ، لانظير له من اصحاب شيخه عالما ورعا ،

١٨٨ - زينا الدين ابوبكر الخوافي

سَلَّمَهُ اللهُ وابقاه ، لقيته عالما بعلوم الظاهر ، عارفا بآداب الطريقة ، سالكا ناسكا مكاشفا مشاهدا مرتاضا ، مشهورا بين الاولياء والمرشدين ، غيورا في صيانة الشرع وامر المعروف، توفي سنة ثمان وثلثين وثمانمائة .

١٨٩ - سراج الدين عالم الهندوستانى

المقيم بهرات ، سَلَّمَهُ اللهُ ، كان عالما بعلوم الظاهر ، عارفا بآداب الطريقة مكاشفا مشاهدا .

١٩٠ - محمود الاصفهاني

قدّس الله سرّه ، من كبار الاولياء المخلصين المجتنبين عن الرياء ، وهو ذو الاحوال والمقامات والرياضات والمجاهدات والخلوة والعزلة والاربعينات والمكاشفات والمشاهدات والذوق والسكر والمعرفة والمحبة ، وكان من اهل الملامة ، وله مصنفات في علوم هذه الطائفة ، انتقل من اصفهان الى كردستان واقام وتوفى بها .

١٩١ - يوسف الجوراني

قدّس الله سرّه ، من اتقياء الاولياء وزهاد هذه الطائفة ، وكان ظاهره مزيّنا بالعبادة والطهارة والورع والتقوى والاستقامة على الشريعة والطريقة والرياضة من المجاهدة والخلوة والعزلة ، وباطنه متجلّيا بالتزكية والتصفية والمكاشفة والمشاهدة ، وهو من اهل جوران بكردستان من قبيلة مملح « مرهوركلور » من نواحي « ديورا » انتقل منها الى مصر ،

صار شيخنا ، وتوفى بها .

١٩٢ - نور الدين عبدالرحمن القرشي

قدس الله سرّه ، كان من كبار الاولياء واعيان هذه الطائفة ، وهو [من] ارباب الاحوال والمقامات والرياضات والمجاهدات وكثرة السلوك والاربعينات والعزلة والخلاوات، واشتغل سنين كثير بالرياضة بعد ستين سنة، فتح عليه ابواب المكاشفة والمشاهدة والمعاينة والاحوال العالية، حتى صار من اهل السّكر، وله في الكشف والشهود شأن كبير .

١٩٣ - نجم الدين الكبّرى

قدس الله سرّه ، وهو صاحب بابا فرج التبريزى ، وروزبهان الكبير الفارسى المتوطن بمصر ، واحمد الموصلى ، والقاضى الامام ابن الدمشق ، وكان يقول اخذت علم الطريقة عن روزبهان ، والعشق عن القاضى الامام ابن الدمشق ، وعلم الخلوة والعزلة عن عمار بن ياسر ، والخرقة عن اسمعيل القصرى ، والنظر عن بابا فرج التبريزى ، وكان اكمل الاولياء المرشدين في زمانه ، واعلم العلماء بين اقرانه ، وهو صاحب الاحوال الرفيعة والمقامات والمكاشفات والمشاهدات وتجليات الصفات والذات والسير في الملكوت والطير في الجبروت والفناء في الله في عالم اللاهوت ومشرّب التوحيد والحقايق والتصرف في الاطوار القلبية وايصال افياض العينية الى المسترشدين ، فينشعب من ذيل ولايته كثير من الاولياء واهل الارشاد ، وهو مجتهد في علوم الظاهر والباطن ، وله في الارشاد وتربية السالكين شأن يختص به ، وقد صنّف في الشريعة والطريقة والحقيقة كتباً كثيرة ، قُتِلَ غازيا في خوارزم في صفر سنة ثمان عشر وستمائة : وكانت ولادته سنة اربعين وخمسمائة .

١٩٤ - سعد الدين الحموى الخراسانى

قدس الله سرّه ، من كُمل الاولياء في زمانه ، نحريرا في علوم الظاهر ، محققا في علوم الباطن ، وله مصنفات في الحقايق وعلوم هذه الطائفة باصطلاح الحروف وغيرها ، وصحب كثيرا من الاولياء ، واقام في بحر آباد من خراسان ، وتوفى بها في عصر يوم الجمعة عيد

النحر سنة خمسين وستمائة .

وفات قطب جهان سعد دين حموى

كه نور ملت و خورشيد اهل معنى بود

بروز جمعه نماز دگر به بحر آباد

به سال ششصد و پنجاه عيد اضحى بود

١٩٥ - مجدالدين شرف البغدادى

قدس الله سرّه ، كان من الاولياء المحبوبين و اكابر المحققين ، وهو كان عالماً بعلوم الظاهر والباطن ، وله مصنفات فى علوم الاولياء ، عبر على جميع المقامات العالية والتجليات الذاتية والصفاتية من حضيض الناسوت الى اوج اللاهوت فى تسع وعشرين يوماً من ايام الاربعين ، قتل شاباً بخوارزم .

١٩٦ - سيف الدين الباخري

الخراسانى المقيم ببخارا ، قدس الله سرّه ، كان من اعيان الاولياء و اكابر العلماء ، وله فى الحقايق وعلوم هذه الطائفة لسان فصيح يختص به فى زمانه ، توفى بفتح آباد بخارا فى ذى القعدة سنة تسع وخمسين وستمائة .

١٩٧ - نجم الدين ابوبكر الرازى

قدس الله سرّه ، صحب ايضا مجدالدين شرف البغدادى ، كان من علماء المشايخ و محققهم ، ومن اعيان هذه الطائفة ، صاحب المقامات السنية والاحوال المرضية ، وله مصنفات فى علوم الطريقة والحقيقة ، منها تفسير بحر الحقايق و مرصاد العباد توفى ببغداد .

١٩٨ - فريدالدين محمد العطّار النيشابورى

قدس الله سرّه ، كان من كمل الاولياء المحققين المكاشفين وله مصنفات كثيرة بالنظم والنثر فى الحقايق والتوحيد وساير علوم هذه الطبقة العالية ، وله شأن كبير فى الحراقة بنيران العشق والذوق والشوق وعلو الهمة ، والاولياء كلهم يعظمون شأنه ، قتل فى ايدى

كفرة الترك بنيشابور . [١٧]

١٩٩ - بايماچين قدس الله روحه

كان من اعيان الاولياء فى ذاته ، حال من الجن الى ان يمشى الى صحنه ، شيخه احمد اليسوى ، هو اذبه وضربه و اشار الى اصحابه بقلم اظفاره و حلق رأسه وغسله و امن من الجن ، فهو تاب و اناب و اقام عنده ، و اشتغل بالسكوت والرياضات والمجاهدات والاربعينات والخلو والعزلة والخدمة والصحبة ، حتى صار من اهل التزكية والتصفية والكشف والشهود وكثير من الاحوال ومقامات الرجال .

٢٠٠ - سلمان اتا

قدس الله سره ، كان من كبار الاولياء و علمائهم ، من ارباب الاحوال والمقامات والاطوار والانوار والسير والطير فى عوالم الغيب من الملكوت والجبروت ، وله فى المعرفة والارشاد والشفقة والمروة والفتوة شأن كبير بين اولياء الترك .

٢٠١ - احمد اليسوى العلوى

قدس الله سره ، رئيس الاولياء بتركستان ، وهو عالم بعلوم الظاهر والباطن ، وله كلام واشعار فى علوم هذه الطائفة العلية ، صاحب الاحوال البهية والمكاشفات العينية ، جامع العلم والولاية والسيادة ، وشيخه ابويعقوب يوسف الهمدانى .

٢٠٢ - الياس اتا

قدس الله سره ، كان من سلاك الاولياء ومجاهديهم هو مكاشف مشاهد صادق صديق ، وله فى المحبة والفتوة شأن كبير بين هذه الطبقة .

٢٠٣ - زين الدين كوى عارفان

قدس الله سره ، كان من اعيان الاولياء و اكابر العلماء ، من ارباب المكاشفات والمشاهدات وتبديل الاخلاق والرياضات والمجاهدات ، وله بين الاولياء شأن كبير .

٢٠٤ - اخى يوسفُ الشروانى

قدّس الله سرّه ، كان من اعيان الاولياء بشروان ، من ارباب التزكية يبدل صفاته الشيطانية والسبعيّة والبهيميّة الى الصفات الملكيّة وتصفية الباطن بالانوار الروحانيّة والاسرار الربانيّة ، فكان اصله من خوارزم ، انتقل الى شروان ، وصار من المكاشفين وصاحب الصحبة والسلسلة ، والسلام .

٢٠٥ - حاجى عثمان الشروانى

قدّس الله سرّه ، كان من الاولياء المبدلين بالتبديلات المصطلحة بين الصوفيّة الزاهديّة بشروان ، وله فى المكاشفة والمشاهدة والرياضة والمجاهدة والفراسة والكرامة شأن بين اقرانه من الفقراء الشروانى .

٢٠٦ - كلبير الشروانى

قدّس الله سرّه ، كان من سلاك الاولياء وارباب التبديل ، يعنى يتبدّل باطنه من الصفات البشرية الى الصفات الملكيّة والوصول الى صفاء الباطن والانوار والاسرار ، وهو صحب ايضا ابراهيم الزاهد فى الصبى وهو لقبه « كلبير » هذه بلسان الشروانيّة ، يعنى الشيخ الكبير ، وابوه اخى يوسف كان يربّيه ، والسلام .

٢٠٧ - صفى الدين اسحاق الاردبيلى

قدّس الله سرّه ، كان من الاولياء السالكين ومن ارباب التبديلات والتزكية ، والتصفية ، صاحب السلسلة ، مرشد مكاشف مشاهد ، وله فى الورع والزهد واكل الحلال شأن كبير .

٢٠٨ - صدرالدين موسى الاردبيلى

قدّس الله سرّه ، كان من الاولياء واولاد الاولياء وفتيانهم واعيان الاسنياء والانتقياء ، وهو سالك مجاهد مكاشف مشاهد ، بدّل صفاته البشرية النفسانية بالملكيّة الروحانيّة ،

وكان من اهل الفراسة والكرامه والاستقامة على الشريعة والطريقة وكمال الفتوة وعلو الهمم واطعام الفقراء والمساكين ، لقبه بخليل العجم ، وهو ولد صفي الدين ، وامته بنت ابراهيم الزاهد .

٢٠٩ - خليفة الاردبيلي البَحْرِي

قدّس الله سرّه ، كان من الاولياء واهل الصدق والصفاء ، وهو منير بالانوار الروحانية والاسرار الربانية باطنا ، معمور بالطاعات والعبادات والطهارة والاستقامة على قواعد الشريعة وآداب الطريقة والاوراد والاذكار ظاهرا ، وله في كمال الارادة ومحبة الاولياء شأن كبير ، كان من الاولاد الترك ، توفي بها . [١٨]

٢١٠ - ابراهيم 'انا

قدّس الله سرّه ، كان من الاولياء السالكين ، المستقيمين على قواعد الشريعة وآداب الطريقة ، المرتاضين بالرياضات الكاملة ، المكاشفين بالملكوت والمقامات ، المشاهدين للجبروت والاسماء والصفات .

٢١١ - محمد بن حمّاد

قدّس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء في خراسان ، وله مقامات عالية من المكاشفات والمشاهدات والمعانيات والتجليات ، وهو من ارباب الرياضات واصحاب المجاهدات ، وكان وحيد عصره وفريد دهره بخراسان ، وكان محمد الاسفرايني الادكاني في لبس الخرقه من مريديه .

٢١٢ - صدر 'انا

قدّس الله سرّه ، كان من الاولياء الصادقين الصّديقيين ببلاد الترك ، وهو مرشد محقق مكاشف مشاهد سيّار في الملكوت طيّار في الجبروت ، وله في الفتوة وكمال المروءة شأن كبير .

٢١٣- بَدْرُ التَّائِبِ

قدّس الله سرّه ، كان من كبار اولياء الترك ، وله الحالات والمقامات من تزكية النفس وتصفية القلب والرياضة والمجاهدة والخلوة والمكاشفات والمشاهدات والمعانيات والتجليات ، وفي الفتوة والمروءة لانظير له ، والسلام .

٢١٤- نور الدين سالار

قدّس سرّه ، كان من اكابر الاولياء واعيان المرشدين في الخراسان ، وله في الفتوة شأن كبير بين هذه الطائفة ، وهو من ارباب المكاشفات والمشاهدات واصحاب المعانيات والتجليات ، المجاهدين المرتاضين المكاشفين المشاهدين ، والسلام .

٢١٥- رضى الدين على التلالا الاسفراينى

وهو على بن سعيد الجوينى ، قدّس الله تعالى سرّهما ، كان اوجد الاولياء في زمانه بكثرة المجاهدة وترك الدنيا وزينتها ، وسافر كثيرا راجلا ، وصحب مائة وثلاثة عشر شيخا ، حتّى وصل الى صحبة ابى الجنّاب نجم الدين احمد الكبرى ، ويرجع تربيته الى مجد الدين شرف البغدادى ، قدّس الله سرّه ، حتّى صار سيّد المرشدين ، توفى باسفرين .

٢١٦- مرهم الشروانى

المشتهر بحسان ، قدّس الله سرّه ، كان من اعيان الصوفية الشروانية المبدلة صفاته البشرية بالملكىة ، الواصل في الاذكار والانوار والاسرار ، وهو سالك مجاهد مرتاض مشاهد مستقيم على الشريعة والطريقة .

٢١٧- عمر الشروانى

سلمه الله ، كان من الاولياء والصلحاء في هذه الطبقة المبدل صفاتهم الشيطانية والسبعية والبهيمية بالصفات الرحانية والروحانية والملكىة ، وكان عمره مائة سنة وانا لقيته ، دامت بركته .

٢١٨ - الحسن الشروانى

المعروف بعمره ، قدس الله سرّه ، كان اوحدا الاولياء الشروانيّة ، وهو من ارباب المقامات والانوار والاسرار ، وله فى صيانة الشريعة والطريقة شأن كبير ، والسلام على اهل السلام .

٢١٩ - حاجى عز الدين الشروانى

قدس الله سرّه ، كان من الاولياء السالكين ، مبدل الصفات النفسانيّة بالروحانيّة والرحانيّة ، كاطمينان النفس وتصفية الباطن والوصول الى الانوار والاسرار والمكاشفة والمشاهدة .

٢٢٠ - اسماعيل الشروانى

قدس الله سرّه ، كان من صلحاء الاولياء والابرار فى هذه الطائفة الرفيعة ، وهو بدّل صفاته الشيطانيّة والسبعيّة والبهيمة بالصفات الملكيّة بالرياضة والمجاهدة ، صاحب المكاشفة والمشاهدة ، وله شأن كبير على استقامة الشريعة والطريقة فى الطبقة الشروانيّة . [١٩]

٢٢١ - عمر التاشكندى

قدس الله سرّه ، كان من الاتقياء الاولياء وكبراء هذه الطائفة ، وهو ذوالحالات والمكاشفات والمشاهدات والمجاهدات والرياضات والخلوات ، وله فى الاستقامة على الطريقة وملازمة الاوراد والاوقات ومحبة الاولياء شأن كبير .

٢٢٢ - قطب الدين حيدر المجدوب

قدس الله سرّه ، كان من اولاد ملوك الترك وبدلاء هذه الطائفة ، من ارباب السكر والوجد والخدمات والحالات العالية والحراقة من نيران العشق والشوق والذوق والكشف والشهود وصفاء الباطن ، وله فى مخالفة النفس والهوى والاجتناب عن الرعونة والرياء وقطع النظر عن الخلق وطريق الملازمة شأن كبير ، المتوفى بترشيش وزاوه قبره بترت .

٢٢٣ - عاشق انا

قدس الله سرّه، كان من مشاهير الاولياء بتركستان، من اهل صفاء الباطن والمكاشفة والمشاهدة والرياضة والمجاهدة والعشق والوجد والذوق والشوق والفتوة والمروة والكرم والكرامة والفراسة وغيرها، وله في صدق الا[را]دة بالاولياء [و] كمال الاخلاص في محبتهم شأن كبير .

٢٢٤ - سُسُك انا

قدس الله سرّه، كان من اهل الانابة [و] الطهارة والتقوى وترك الهوى، وهو وليّ مكاشف وصاحب صفاء الباطن والصفات الملكية، [وله] في الصدق والاخلاص وكمال الارادة والفتوة شأن بين الاولياء والاتقياء .

٢٢٥ - احمد الصّوفي

المشتهر بدانشمند، قدس الله سرّه، كان من كبار الاولياء بتركستان، وهو عالم بعلم الظاهر، مجاهد مرتاض عارف مكاشف مشاهد واصل الى المقامات والاحوال ومراتب الرجال، وله في صدق الارادة شأن كبير .

٢٢٦ - زنگی انا

قدس الله سرّه، كان من كبار الاولياء والمرشدين بتركستان، ومن ارباب الرياضات والمجاهدات وصدق الارادة وثبوت الاقدام على بساط العبودية وملازمة الاولياء وخدمتهم، فوصل الى المكاشفات والمشاهدات والاحوال الرفيعة والمقامات السنية .

٢٢٧ - شرف الدين اخضر الطّاري

قدس الله سرّه، كان من علماء الاولياء وارباب تزكية النفس وتصفية القلب وتبديل الاخلاق الشيطانية والنفسانية الى الرحمانية والروحانية، وهو عالم بعالم الظاهر والباطن، وله في الورع والزهد شأن كبير .

٢٢٨ - على الصّوفى الجبلىّ

قدّس الله تعالى سرّه ، كان من زهاد هذه الطائفة وصلحائهم ، وهو ذاكر وواصل الى الاسرار والانوار ، وبدّل صفاته النفسانيّة بالروحانيّة وواظب على الطاعات والعبادات والرياضات ، وحصل له من الاحوال والمكاشفات وصفاء الباطن واطمئنان النفس ، وصار من الاولياء .

٢٢٩ - محمود الوافسوىّ

قدّس الله روحه ، كان من كبار الابرار ورؤساء الاخيار بين الاولياء وارباب النفوس الزكية ، وبدّل صفاته الشيطانيّة والسبعيّة والبهيميّة ، وهو مستقيم على الشريعة والطريقة ، ووصل الى الحقيقة وباطنه ، منور بانوار الملكوتية واسرار اللاهوتية .

٢٣٠ - عمر الخلوّى

قدّس الله سرّه ، كان من الاولياء المجذوبين السالكين بطريق الرياضة والمجاهدة وملازمة الطاعات ومواظبة الاوراد في الاوقات ، وله في المكاشفات والمجاهدات والمعانيات والتجليات وكثير من الاحوال ومقامات الرجال شأن كبير بين الشروانيين .

٢٣١ - حاجى هارون الجبلىّ

قدّس الله سرّه ، كان من اتقياء الاولياء واخيار هذه الطائفة ، وهو بدّل اوصافه الذميمة بالحميدة ، وزكّى نفسه اللوامة والبهيميّة بالمطمئنة ، واشتغل بانواع الاذكار ، وتوجّه الى الحق ، ووصل الى الانوار وحاصل الاسرار .

٢٣٢ - مرهم الشروانىّ

المشتهر بابو طالبان ، قدّس الله سرّه ، كان من الاولياء وارباب الصفاء والكشف والشهود وصاحب السلسلة ، ومرشد عارف محقق ، وله في المجاهدة والرياضة وصيانة الشريعة والطريقة شأن كبير بين الاولياء . [٢٠]

٢٣٣ - محمد الاسفراينى

قدس الله سرّه ، كان اوحدا الاولياء المرشدين والعلماء المحدثين فى زمانه ، لانظير له بين الكمّل من اهل الصحو ، وامير سيّد على الهمدانى قدس سرّه لبس الخرقة منه ، وقرأ الحديث عليه احد الاولياء اللذين اجازوا فى الارشاد والاستاد ، وكانت ولادته سنة خمس وتسعين وستمائة ، ووفاته سنة ثمان وسبعين وسبعمائة ، سنّه ثلثا وثمانين .

٢٣٤ - نور [الدين] الحسين الاسفراينى

يعنى : ابن الحسن ، قدس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء فى خراسان ، وفحول علمائهم ، وله فى ترك الجاه شأن كبير ، وفى البغداد تعين بكمال التصرف والمكاشفات الصوريّة والمعنويّة ، ورجع الى خراسان ، وتوفى بها .

٢٣٥ - محمد التسنيم (؟) قدس سرّه

كان من الاولياء السالكين المتورّعين ، وله فى السلوك ورعاية آداب الطريقة شأن كبير ، وهو سالكت مجاهد مرتاض ، صاحب العزلة والخلوة والاربعينات والمكاشفات والمشاهدات العينيّة والانوار القلبية ، وكثير من المقامات والاحوال وسير الرجال .

٢٣٦ - فريد اليزدى

قدس الله سرّه ، كان سيدا عارفا محققا زاهدا مرتاضا مجاهدا متورّعا ، صاحب التوبة والانابة والمريد والمراد والسلسلة ، مبدّل الصفات الشيطانيّة بالروحانيّة ، والسلام عليه ورحمة الله وبركاته .

٢٣٧ - ابوبكر الفارسى

المشتهر بكাকা ، قدس الله سرّه ، كان من الاولياء واهل الباطن ، وكان كثير السن ، توفى فى زماننا ، وهو وحيد المكاشفين بنواحى شيراز فى زمانه ، وله فى التجريد والتوجه والتفرد والفتوة والمروّة شأن كبير .

٢٣٨ - احمد الذّاكر الجوزقانى الاسفراينى

قدّس الله سرّه ، كان اوحدا الاولياء مرشدا صاحب همّة عالية ، وهو حفظ وصية شيخه ، اختار الخلوة واعتزل من الناس مدّة ، واشتغل بالذكر والرياضة والمجاهدة كما امر به حتّى لقب بالذاكر ، وصار وفاته فى يوم السبت سلخ ربيع الآخر سنة سبع وستين وستّمائة .

٢٣٩ - صدر الدين الخياوى

قدّس الله سرّه ، كان من ابرار الاولياء وزهادهم واخيار هذه الطائفة وعبّادهم ، وهو من اهل الرياضة والمجاهدة والمواظبة على الاذكار وملازمة الاوراد فى الاوقات والرسوخ على الورع والتقوى فى جميع عمره ، وكان عمره قريب مائة سنة ، ولم يغتر فى الاستقامة على الطاعة والعبادة .

٢٤٠ - السيّد يحيى الباكوفى

قدّس الله سرّه ، كان سيدا عارفا محققا زاهدا مرتاضا مجاهدا متورعا ، صاحب التوبة والانابة والمريد والمراد والسلسلة ، مبدّل الصفات الشيطانية بالروحانية ، والسلام عليه ورحمة الله وبركاته .

٢٤١ - عز الدين محمد بن الشروانى

سامه الله وادام بركته ، كنت لقيته بشماخى ، وهو من الاولياء المكاشفين السابرين فى المنازل والطايرين فى المقامات ، وهو مرشد عارف محقق مستقيم العبادة والطاعة ، دام تقواه .

٢٤٢ - حاج محمد الحلوئى

قدّس الله سرّه ، كان من عرفاء الاولياء وفتيان هذه الطائفة ، مبدّل الصفات الشيطانية والنفسانية بالرحمانية والروحانية ، وله فى قبول القابوب والاخلاق المرضية ومجالسة العرفاء والفقراء ومحبتهم شأن كبير .

٢٤٣ - شمس الدين الشرواني

المعروف بلآلى ، قدس الله سرّه ، كان من الاولياء المبدين صفاتهم النفسانية والشیطانية بالروحانية ، ومن المستقيمين على الشريعة والطريقة ، المشغول بذكر « لا اله الا الله » وذكر لفظة « الله » وذكر لفظ « الحق » والمحفوظ من الانوار والاسرار والمكاشفة والمشاهدة . [٢١]

٢٤٤ - عبدالرحمن الاسفراينى

قدس الله سرّه ، كان كالشمس بين الكواكب بالنسبة الى الاولياء المرشدين في زمانه ، ينشعب منه كثير من الاولياء واهل السلوك واهل الارشاد ، وارسله شيخه الى بغداد وفي صحبته نور [الدين] الحسن العالم العارف المكاشف ، فصار متعينا بين اهل البغداد بالولاية والارشاد وهو امام الطائفة ، توفى ببغداد سنة اثنين وعشرين وسبعمائة ، و[كان] عمره ثلاثا وثمانين سنة .

٢٤٥ - عبدالستلم الفارسى

قدس الله سرّه ، كان من الاولياء القاطعين مفاوز النفس ، الواصلين الى مراتب القلب بالتدريج ، وهو من اهل المجاهدة والرياضة ، وله في الورع والتقوى شأن كبير ، ارسل بعض واقعانه ومكاشفاته مكتوبا الى شيخه نور الدين عبدالرحمن ، وهو اشتغل بتعبير واقعانه ونصيحة الاليفة له ، وبعث اليه الجواب ، فحوى كلام شيخه يفهم الاستتمام في شأنه .

٢٤٦ - خالد الترسنانى

قدس الله سرّه ، من مال امير اتابكك ، كان اوحدا الاولياء المرشدين في زمانه ، ومن ارباب الاحوال والمقامات والرياضات والمجاهدات والخلوة والاربعينات والمكاشفات العينية والاطوار القلبية والمشاهدات الملكوتية والمعانيات الجبروتية ، وهو من الاولياء المحدثين بالارشاد لامير سيد على الهمداني ، قدس سرّه العزيز .

٢٤٧ - جبرئيل الكردي

قدس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء في زمانه ، ومن اعيان المرشدين بين اقرانه ، وهو مشايخ السيد على الهمداني ، قدس سرّه ، واجازه [في] الارشاد ، صاحب احوال عالية ومقامات رفيعة من المكاشفات والمشاهدات والمعانيات والتجليات ، وله في الرياضات والمجاهدات والخلوات والاربعينات شأن كبير .

٢٤٨ - برهان الدين الساعرجي

قدس الله سرّه ، كان من اكابر المشايخ والعلماء في زمانه ، وهو من نواحي سمرقند ، اخرج منها فدخل ختاي واقام وتوفّي بها ، وله لسان وفصاحة ، وكان يعظ الناس ويتكلم في المعرفة ، كان احد المشايخ للسيد على الهمداني المجازين .

٢٤٩ - ابوبكر اللرستاني

قدس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء المرشدين في مال امير اتابك من ارباب المكاشفات العينية والاطوار القلبية والمشاهدات والمجاهدات والمواظبة على قوانين الطريقة من الخلوة والعزلة والاربعينات ورعاية قواعد الشريعة من الصوم والصلوة والحج والزكوة .

٢٥٠ - شرف الدين السمناني

قدس الله سرّه ، كان اوحد الاولياء المرشدين المكاشفين في زمانه ، ارسله شيخه من بغداد الى سمنان ، لاصطياد الشيخ علاء الدولة ، فاصطاده والقنه الذكر ورباه وعبره واقعاته ثلاث سنين ، حتّى وصل في بغداد الى نور الدين عبدالرحمن وباعه واخذ التلقين واجلس في الخلوة .

٢٥١ - محمد بن المهذب

.....

٢٥٢ - نظام الدين يحيى الغورى الخراسانى

قدس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء واعيان العلماء ، وهو احد الاولياء الذين اجازوا عليًا الهمدانى السيد قدس سرّه فى الارشاد، وله فى ترك الجاه والتكلف والتصنّع شأن كبير ، وكان غيورًا ذا هبة وهمة عالية فى التجريد والتفريد وترك الدنيا، اقام بتبريز، وتوفى بها، ودفن بسرخاب .

٢٥٣ - محمد التبريزى المغربى

المشتهر بشيرين ، قدس الله سرّه ، كان من اكابر الاولياء ، عالما بعلوم الظاهر ، عارفا بحقايق التوحيد والتصوّف ، سالكا محفوظا من الكشف والشهود ، وله تصانيف مشهور فى عاوم هذه الطائفة واشعار فى غاية اللطافة فى التصوّف والتوحيد، توفى فى تبريز سنة عشر وثمانمئة .

٢٥٤ - حاجى محمد العصار التبريزى

قدس الله سرّه ، كان عالما بعلوم الظاهر ، عارفا بحقايق الباطن ، زاهدا ورعا، وله فى التصوّف وغيره اشعار لطيفة ، توفى فى تبريز سنة ثلث او اثنين وتسعين وسبعمائة ، ودفن بچرنداب .

بقلم دکتر سید جعفر سجادی
دانشیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی

شهاب الدین سهروردی و فلسفه اشراق

شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرك مكنی به ابو الفتح سهروردی ، در سهرورد یکی از دهات زنجان بدنیا آمد به گفته شهر زوری در ۵۴۵ و یا ۵۵۰ هـ ق متولد شد و در ۵۸۱ بمرد و یا مقتول گردید بعضی تاریخ وفات او را ۵۸۷ گفته اند، در نام و لقب وی ظاهراً اتفاق نیست ، قطب الدین ویرا عمر بن محمد مکنی بابوالفتح می شناسد .

شهاب الدین در اقسام حکمت و فنون دیگر اسلام تبجّری داشت در علوم غریبه نیز دستی داشت اهل ریاضت و سیر و سلوک بود ، ازدودمان و اصل و نسب وی اطلاع دقیقی در دست نیست گویند حکمت و اصول فقه را در مراغه بنزد مجدالدین جیلی بیاموخت ، مجدالدین همان استاد متکلم و مفسر معروف فخر رازی است . باصفهان مسافرت کرد ، بسیاری از کتب فلسفی را در آن سامان آموخت و بقولی استاد عمده وی در آن سامان ظهیر الدین قاری و یا فارسی بوده است . با بزرگان و صوفیان برخورد ها و ملاقات ها داشته است چنانکه از چند رساله فارسی وی نموده می شود^۱ از همان اوان جوانی بر ریاضت پرداخت و بمقام مکاشفت نائل آمد ، پس از سیر آفاق و انفس درس سی سالگی به شام

۱ - رجوع شود به مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق که به تصحیح دکتر سید حسین نصر (تهران ۱۳۴۸) چاپ شده است .

و حلب رفت ، ملک ظاهر حاکم حاب فرزند صلاح الدین ایوبی شیفته وی شد ، مجالس مناظره ترتیب می داد ، در یکی از این مناظرات همه فیلسوفان و دانشمندان مجلس را مجاب کرد و حسد و کینه آنها را شعله ور ساخت به سعایتش زبان گشودند و سرانجام ویرا به فساد عقیدت متهم کردند و بالاخره صلاح الدین ایوبی قتل او را از فرزند خود ملک ظاهر بخواست ، درمورد کیفیت قتل او اختلاف است .

در هر حال شهاب الدین در طول عمر کوتاه خود بطور مدام بکار علم و اندوختن دانش و تحمل ریاضت اشتغال داشت و نتیجه فکر سرشار و جوال خود را مدون نمود که اکنون بصورت کتب و رسائل بسیاری در دست پژوهندگان دانش است . از جمله آثار اوست : مطارحات ، تلویحات ، لمحات ، حکمة الاشراق ، الواح العبادیه ، الهیاکل النوریه ، المقامات ، بستان القلوب ، البارقات الالهیه ، لوامع الانوار ، اعتقاد الحكماء ، رسالة العشق ، رسالة فی حالة الطفولية ، رسالة عقل سرخ ، روزی با جماعت صوفیان ، آواز پر جبرئیل ، پرتونامه ، یزدان شناخت ، صفیر سیمرخ ، لغت موران ، رسالة الطیر ، دعوات الکواکب ، الواح الفارسیه ، الهیاکل الفارسیه ، الواردات الالهیه ، طوارق الانوار ، النغبات السماویة و رسائل بسیاری دیگر :

آقای کرین چند رساله کوچک و بزرگ شهاب الدین را بنام مجموعه اول مصنفات شیخ شهاب الدین و متن حکمة الاشراق را با حواشی و تعلیقاتی که از شرح شهرزوری نقل کرده اند و رساله الغریبة الغریبه را بنام مجموعه دوم مصنفات چاپ کرده اند .

و مجموعه ۱۴ رساله فارسی ویرا آقای دکتر سید حسین نصر بنام مجموعه سوم مصنفات شیخ با مقدمه عالمانه و حواشی و توضیحات لازم به چاپ رسانده اند .

شیخ شهاب الدین خود علت تألیف حکمة الاشراق را در مقدمه همان کتاب بیان کرده است و نامی از چند کتاب و رساله خود برده است و گوید : پیش از این کتاب (حکمة الاشراق) کتبی دیگر مدون و مرتب کردم و همین طور در اثنا ی این کتاب و سپس گوید : آن کتب و رسائل را بروش مشائیان نگاشتم و سپس نام آنها را برمی شمرد و گوید

این کتابها عبارتند از تلویحات لوحیه و عرشیه و لمحه یا لمحات .

قطب‌الدین شیرازی شارح کتاب گوید : از این بیان روشن می‌شود که شیخ تلویحات و لمحات را قبل از حکمت اشراق شروع کرده است و پیش از اینکه آن دو کتاب بپایان رسد به تدوین حکمت اشراق پرداخته است . باز در متن کتاب گوید بجز آن دو کتاب کتب دیگری تحریر کردم . قطب‌الدین توضیح می‌دهد که منظور وی مقامات و مطارحات است . البته این عبارت شیخ و توضیح قطب با توجه به بیان شیخ در آخر کتاب مقامات بدرستی روشن نشده است زیرا شیخ خود در آنجا گوید من قبل از این کتابی تألیف کرده‌ام بنام حکمت اشراق . سپس شهاب‌الدین گوید : بعضی از کتب و رسائل فلسفی خود را در ایام کودکی نوشتم ، قطب‌الدین گوید منظور وی الالواح و هیاکل و بسیاری از رسائل دیگر اوست .

شهاب‌الدین پس از بیانی در باب اصول کار و کتب خود گوید : این کتاب یعنی حکمت اشراق را بروش و اسلوبی دیگر برنگاشتم که همان روش ذوق و کشف و شهود است برخلاف روش و سیاق مشائیان که بر اساس بحث و جدل است .

شهاب‌الدین طریق ذوق و کشف و شهود را نزدیک‌تر به دریافت حقایق حکمیه می‌داند .

شیخ شهاب‌الدین از دیدگاه قطب‌الدین شیرازی

قطب‌الدین شیرازی در مقدمه‌ای که بر حکمت اشراق نوشته در باب فضائل و کمالات شیخ اشراق چنین آرد :

اما بعد نیازمندترین آفریده‌ها و بندگان خدا محمود بن مسعود بن مصلح شیرازی که خدا پایان کار او نیکو دارد ، گوید : که این کتابی است مختصر و کوتاه بنام حکمت اشراق تألیف فاضل و عالم کامل ، مظهر حقایق ، مبدع دقایق ، شهاب‌الملة والدین ،

پادشاه حکمت متألّقیّن، پیشوای مکاشفین، ابوالفتح عمر بن محمد سهروردی که روح وی از آلودگی‌ها پاک باد.

بطوریکه ملاحظه می‌شود، قطب‌الدین شیرازی نام ویرا شهاب‌الدین عمر بن محمد مکنی بابوالفتح آورده است نه ابوالفتح و عمر نه یحیی. تذکره نویسان اغلب کنیه ویرا ابوالفتح و نام اورا یحیی ذکر کرده‌اند. در هر حال تحقیق در این امر بعهده تذکره نویسان است. باری قطب‌الدین گوید: این کتاب یعنی حکمت اشراق اندوخته عجایب و مالا مال از غرائب است و اگرچه حجم آن کم ولیکن حاوی دانش بسیار است، نام او بس بزرگ، شوکت و مقامش بس والا است. مشتمل است بر براهین واضح، تا آنجا که در زمین پهنای کتابی بهتر و شریفتر و نفیس‌تر از این در بخش الهیات و راه و روش رسیدن به حق وجود ندارد و سزا است که سطور آن بامداد نور برگونه حور نوشته آید و معانی آن با خامه اعلی بر لوح نفس برنگاشته شود.

این کتاب شامل حکمت اشراق و متضمّن اعتقادات شیخ اشراق و مورد اعتماد ویست و خلاصه‌ایست از مسائل حکمی که بنزد او محقق شده است و بدان گرویده است، یعنی مباحث و مطالبی که پاک از شبهه و مبرا از شکوک است.

خلاصه‌ایست از مسائل ذوقی که در سیر و سلوک راه راست و پیوند بانوار مجرّده اورا حاصل شده است. و بوسیله همین دانش است که شیخ بمقام جبروتی خدا رسیده است و خوشی‌ها و لذتهای نعیم الهی را دریافته است.

این کتاب از یک سو شامل مهمترین و سودمندترین مسائل حکمت بحثی است و از سوی دیگر مشتمل است بر والاترین و روشن‌ترین مسائل حکمت ذوقی، زیرا شیخ در هر دو بخش از حکمت یعنی حکمت ذوقی و بحثی سرآمد بود، اورا اندیشه‌های ژرف و مقامی بس بلند است تا آنجا که اندیشه‌های هیچ دانائی به ژرفنای وی نرسیده است زیرا شیخ در این کتاب مسائل و اموری بس شریف و رازهای بس نفیس بر نهاده است و بدان گویا شده است.

این کتاب متضمن اشارات دانایان گذشته و تلویحات اولیاءالله است .

از جمله رازهای شریف که در این کتاب نهاده است بیان و توجیه جهان اشباح است . که بسیاری از امور و از جمله بعث آدمیان و وعد و وعید و آنچه مربوط به پیامبرها و خارق عادت است مانند کرامات و معجزات و بیان علل انذارات و اسرار لاهوتی و انوار قیومی همه بر اساس آن یعنی وجود اشباح است .

آن اموری که بجز از راهی که شیخ برفته و منهجی که او بگذرانده است هر آنچه درباره آن گفتگو شود جز خیالی بیش نیست ، زیرا چنین نباشد که هر دانشی به قیل و قال و هر معرفتی به گفتار حاصل شود چه آنکه بعضی از دانشها از راه توجه بر از نهانی و قوت قدسیه حدسیه و احوال بدست آید نه به گفتار .

همچنانکه شیخ الرئیس ابن سینا بدین اصل نیز توجه کرده است و آگاه شده است و در مواردی از کتاب اشارات و شفا و نجات گوید « تَلَطَّفْ مِنْ نَفْسِكَ » روح و نفس خود را لطیف و باریک بین گردان . و نیز گوید : « فَاحْدَسْ مِنْ هَذَا » در این مورد از نیروی حدس و قوت قدسی خود امداد گیر و کمک بخواه .

و بالجمله این کتاب دستور غریب و فهرست عجایب است و اسرار و رموز آنرا در نیابند مگر آنانکه در قلعه بلند حکمت و دانش باشند و در میدان وسیع دانش و ذوق بتازند و بدانند که هر سیاهی خرما نباشد و هر قرمزی شراب نه و این امر خود گواه است که شیخ در حکمت گامهای راسخی برداشته و در فلسفه ید طولای دارد و دلی روشن و استوار و ورا نیروی کامل قدسی باشد در کشف امور و حقایق جهان و ذوقی شامل و روشن دارد در دریافت انوار الهیه .

روشن شد که حکمت ذوقی و بحثی هر دو راه و روش اشراق است و این همان چیزی است که صدور حکمت و اعلام نخستین آن که در شمار پیامبران و اصفیاء و اولیاء خدایند بمانند « آغااثا ذیمون و هرمس و انباذقلس و فیثاغورس و سقراط و افلاطون » و امثال آنان مقرر داشته اند و بنای آنرا بر نیخته اند ، آن کسانی که دانایان و بزرگان به فضل و دانش

و حکمت آنان اعتراف دارند و در پیش کسوتی آنان ملل مختلف سخن گویند. اینان همان کسانی هستند که خود را متشبه بمبادی و متخلّق باخلاق الهی کرده‌اند و از قید تعلّقات مادی برهنه گردیده‌اند و بدانش‌ها و معارف حقیقی آراسته شده‌اند. آنان که شایسته و لایقند که فیلسوف نامیده شوند، زیرا فلسفه عبارت از تشبّه بذات پاک باری تعالی است باندازه توانائی انسانها بمنظور دریافت و بدست آوردن خوشبختی جاودانی. چنانکه امام صادق فرمودند «تخلّقوا باخلاق الله» یعنی خود را بواسطه احاطت تامّه بمعارف و علوم حقّه و برهنه شدن از جسمانیات شبیه به خدا گردانید.

این بخش از حکمت یعنی حکمت اهل خطاب «حکمت ذوقی» که این کتاب حاوی آنست همان است که بارها خدا در مقام احسان و امتنان در قرآن مجید از آن یاد کرده است که «ولقد آتینا لقمان الحکمة» و نیز فرموده است «ومن یؤت الحکمة فقد أوتی خیراً کثیراً» و بجز اینها از آیاتی که دلالت بر شرف حکمت و مرتبت بلند آن دارد.

ومی نمایاند که حکمت از اموری است که شایسته است انسان در تمام مدّت عمر خود بدان توجّه کند و بیندوزد چنانکه حضرت رسول فرمودند «من اخلص لله اربعین صباحاً ظهرّت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه».

در شرف و مرتبت بلند حکمت همان بس که خدای جهان خود را حکیم بخوانده است که فرمودند «الذی هو تنزیل من حکیم حمید» و این همان حکمتی است که خدای بزرگ بر اهل آن منت گذاشته و از نااهلش منع کرده است، نه آن حکمتی که مردم زمان ما بر آن افتاده‌اند و بدان توجّه دارند.

زیرا آن حکمت رسمی باوجود آنکه اساس و پایه اش معلول است، خود مورد جدال و نزاع و خلاف است و فروع و مسائل آنهم درهم و پراز اباطیل و سخنان بیپوده است، از کثرت جدل و خلاف بمانند درخت بید بی بهره و ثمر است.

و بدین جهت است که هیچ خواستار دانشی در طول زندگی خود از آن بهره‌ای برنگیرد و هیچ بدبختی بدان خوشبخت نشود و بلکه آدمیان را از راه حق و راست بدور

کند . بسیاری از مردم را گمراه کند وعده‌ای را رهبری ، اجمالی است که نیاز به تفصیل دارد و مانند قرآن است که آنرا تأویل لازم است و لکن نادان ستمکار است و انصاف و داد از میان مردمان رخت بر بسته است .

ونه آن حکمتی که مشائیان و یاران معلّم اوّل یعنی ارسطو بدنبال آن رفته‌اند ، زبرا قواعد آن بس ناتوان و مسائل آن باطل است ، چنانکه در مطاوی بیانات شیخ و شرح این کتاب روشن گردد ، یعنی درموردی که پوست‌ها از مغزها جدا گردد .

مضافاً براین ، اینان حکمت ذوقی را کلاً رها کرده‌اند و از اصول بفروع رفته‌اند و حتی حکمت بحثی را هم با ایرادات بسیار و نقوض بی‌شمار در واقع مطرود و مردود می‌دانند و باین همه خود را حکیم دانند . این همه کارها برای حبّ ریاست کردند و بدین جهت از رسیدن به مقام والا و مشاهدات حقایق جهان و ادراک انوار مجرّده محروم ماندند ، زیرا مشاهده مجرّادات و رسیدن به حقایق و اسرار عالم ملک و ملکوت از راه فکر و انتظام دلیل قیاسی و از راه نصب تعاریف حدّی و رسمی ممکن نباشد و بلکه تنها از راه دریافت مجرّادات و رسیدن به حقایق از راه انوار اشراقیه که بی در پی آید و تابد ، نفسی آدمی از بدن جدا گردد و تعلّق و ارتباط آن بانوار مجرّده آشکار گردد و تواند مجرّادات نفسی و عقلی را اندر یابد و متطوّر به نفوس مجرّده شود و نقشها پذیرد همچنانکه آینه در برابر صورت زیبای زنان منقّش به جمال و صورت او گردد .

و هیچ کس را نتوان حکیم و دانا خواند و دانست مگر آن کس که بر جهات مقدّسه و انوار ملکوتیه که وجهه کبری است آگاهی یابد که فرمودند «ولکل وجهه هو مولیّا» . و هیچ کس را نتوان از متألّهان شمرد مگر آنکه بدن و کالبد وی بسان پیرهن شود که هرگاه خواهد بدر آرد و هرگاه خواهد به تن کند ، هرگاه خواهد خلع کالبد کند ، تواند که تن را رها کند و باسمانها و عالم نور بالا رود و اگر ارادت کند بهر شکل و صورتی اندر آید .

این قدرت و توانائی از راه نور تابنده و بارقه‌های الهی ممکن گردد .

نمی بینی که آهنی گداخته از راه مجاورت آتش متشبّه با آتش سوزان گردد و همان کار کند که آتش کند .

پس شگفت نباشد که اگر نفوس آدمیان از انوار مجرّده ملکوتی اشراق گیرد و از نور خدائی روشنائی پذیرد ، همه موجودات جهان هستی از وی پیروی کنند همچنانکه از قدسیان پیروی نمایند .

بشارات این نفوس چیزها آید و هر آنچه را تصوّر کرده و بخواهند واقع شود و بدین ترتیب و بدین بیان باید کار کرد که « فلیعمل العالمون » و این چنین باید در این راه گام گذارد و قدم برداشت .

از خواب غفلت بیدار شوید و بپا خیزید و فرصت را غنیمت دانید .

ای کسانی که دل روشن و چشم بینا خواهید تا از راه تخلیه نفس بفضائل روحانی و تخلیه آن از رذائل جسمانی نیروی عقلی بدست آرید که بدان نفسهای خود را بعالم ملکوت رسانید تا در زمرة سکنه جبروتیان قرار گیرید و از قید طبیعت رها شوید و از وابستگی های حوادث کون برهید . بواسطه عیان از بیان بی نیاز گردید و معارف حقّه را از نفوس افلاک دوآر اندر یابید و در عنصریات تصرف کنید ، همچنان تصرف خداوندان ثروت و مکنّت در ملک خود .

هر که خواهد این مراتب و مدارج بدست آرد و بدین مقام و منزلت رسد بناچار باید این کتاب را بخواند و مبانی و معانی آنرا دریابد و شرایط آنرا برعهده گیرد ، آن سان که بمعانی آن دست یابد . هر آن کس که بیازماید بناچار تصدیق کند و بدان گردد ، هر آن کس که در این راه ریاضت کشد این حقایق ویرا مسلم گردد .

زیرا که این کتاب میدان و جولانگاه خداوندان بحث و کشف است ، در شهرت و اشتها بر مانند آفتاب نیمروز است ، چشم ها بدان دوخته ، اندیشه ها در این میان بمسابقست و پیش دستی پرداخته دست های آزمایش آنرا نقّادی و صرافانی کرده است ، سرشت و طبیعهای خرد و کلان آنرا پسندیده و نیکو داشته اند ، و باین وصف هیچ یک از دانایان

حقایق آنرا دریافته و مطالبی بدین سان برنگاشته و درّی بدین درخشندگی نسفته‌اند و اگرچه دانایان در این باب و مسائل سخن بسیار رانده‌اند، لکن مطالب و حقایق آن همچنان پنهان مانده‌است و بمانند گنجی پنهان و سرپوشیده می‌باشد و درّی است که همچنان نامسفته است و مرمری است که ترکیب و پیوند نیافته .

زیرا کتانی است در فنّ خود بس غریب و در صنعت خود بس شگفت آور تا آنجا که از لحاظ ایجاز و کوتاهی سخن است شبیه معماها و اگرچه از لحاظ حسن ایراد و اظهار و انسجام عبارات در حدّ اعجاز است .

پس نفس من را خوش نیامد که این سخنان گهربار و مطالب تازه بدیع و درخشان که مغز و لبّ دانش و خلاصه و زبدهٔ سیر و سلوک است همچنان در حجاب ابهام بماند و از فهم و درک آدمیان پنهان و بدور باشد .

پس لازم آمد که آنرا شرحی کنم و دشواریهای آنرا باز نمایم . باشد که ازین راه مشکلات آن روشن شود و از الفاظ ، معانی باریک و دقیق آن بفهم آید و نقاب ابهام از چهرهٔ معانی آن برداشته شود من تنها به گشودن مشکلات و روشن کردن الفاظ نارسای آن اکتفا کردم و بر ایضاح و نمودن معانی باریک و دقیق آن بسنده کردم .

بطوریکه ملاحظه می‌شود در مقدمهٔ قطب‌الدین علاوه بر مقام و موقعیت این کتاب یعنی کتاب حکمة الاشراق مقام شیخ را از لحاظ حکمت بحثی و ذوقی و شخصیت علمی نموده است و در ضمن اشاراتی به بنیان حکمت ذوقی کرده است که ما در این باب بعداً بحث خواهیم کرد .

حکمت ذوقی چیست ؟ و مستند و مأخذ شیخ اشراق چیست ؟

مقصود از حکمت ذوقی همانطور که خود شیخ گوید حکمتی است که بر اساس یافت و کشف و شهود استوار است نه بر بنای برهان و استدلال ، زیرا بنظر شیخ استدلال و برهان آدمی را بر حقایق رهبری نمی‌کند . وی خود گوید : من مسائل حکمت ذوقی را

ابتداء از راه یافت و کشف و شهود بدست آوردم و سپس در جستجوی برهان و دلیل بر آمدم نه بر عکس ، در حالی که در فلسفه بحثی نخست مبنای آن استدلال است بدون آنکه مسائل و مباحث آن محقق شده باشد و حتی برای استدلال کننده نیز باور نشده است و خود در آنچه اثبات می کند تردید و شک دارد و دل او آنچه بزبان گوید و استدلال کند نپذیرد، در حال که در حکمت ذوقی نخست دل می پذیرد و آن را باور می کند و سپس بدنبال برهان می رود . وی گوید : من خود آنچه را یافته ام باور دارم و برای خود نیازی به برهان و استدلال ندارم و اگر استدلال و برهانی اقامت کرده ام ، در مقام تعلیم و آموزندگی می باشد .

درباره اینکه حکمت ذوقی از کجا آمده است و شیخ چگونه بدان دست یافته است سخن بسیار گفته شده است که بعضی از گفتارها بطور کلی دور از واقعیت است و بعضی دیگر مطنون و یا مشکوک است .

برای روشن شدن قسمتی از این واقعیت و اینکه شیخ اشراق چگونه و از چه راهی متوجه حکمت اشراق شده است و انگیزه وی در این امر چه بوده است عیناً قسمتی از مقدمه خود او را نقل می کنیم :

بطور مسلم شیخ از حکمت یونانی و بحث و جدال و مناظرات بی فایده سخت فرسوده و خسته می شود و با ذهن جوّال خود متوجه دریافت حقایق از راهی دیگر شده است که دور از اجلد و جنجال مدرسه باشد و احیاناً ممکن است غرور ملّی او را بدین راه و روش واداشته باشد ، در این مورد بعداً سخن خواهیم گفت و تا آنجا که توانائی این حقیر باشد نکات باریک و مبهم آن را روشن می کنم .

قسمتی از مقدمه شیخ بر حکمت اشراق

بارخدا یا نام نامیت بس بزرگ است ، ساحت ذات و صفات بس پاک و منزّه است ، هر کس نزدیکی ترا جوید و در جوار رحمت تو قرار گیرد ، عزیز و توانا شود ،

عظمت و جلال و شکوهت برتر و بالاتر از همه هستی‌ها است و بزرگی تو بالاتر از همه بزرگی‌ها است. درود بی پایان بر همه برگزیدگان تو و یاران پاک سرشت و خاندان فرستادگانت عموماً و بویژه محمد مصطفی بزرگ مرد بشریت پس از حمد و درود گوید :

اما بعد ای برادران من بدانید که چون خواست شما از من فزونی یافت و در نگارش حکمت اشراق اصرار شما از حد بگذشت تا آنجا که عزم راسخ من را از خودداری و امتناع در نگارش حکمت اشراق سست گردانید و اعراض و امتناع مرا دگرگون کرد و نتوانستم که از خواست روزافزون شما سر باز زم .

اگر خدای توانا در جهان ازلی از دانایان پیمان و میثاق نگرفته بود که دانش خود را بنمایانند و آدمیان را از نور دانش خود بهره‌مند گردانند و نیز اگر نه این بود که فرمان و حکم خدایی از مصدر جلال و عظمت صادر شدی آن فرمانی که اعراض و سرپیچی از آن آدمیان را از حق بدر کند، زیرا از فرمان خدای نتوان روی گرداند و حکم ازلی او را نادیده گرفت و راهی که نموده است نپیمود، هر آینه من را داعی گام نهادن در این راه و اقدام بر این کار و اظهار آن نمی‌بود و در این راه دشوار گام نگذاردمی، زیرا شما ای برادران آشکارا و به نیکی می‌دانید که این راه راهی است بس دشوار .

از این بیانات معلوم می‌شود که اولاً کسانی دیگر بوده‌اند که خواستار زنده شدن حکمت اشراق و میراث گذشته بوده‌اند .

و ثانیاً خود شیخ از اقدام باین کار وحشت داشته‌است و آن را راهی بس دشوار می‌شمارد .

سپس گوید : شما ای برادران همواره از من خواسته‌اید که کتابی برنگارم که یافته‌های ذوقی خود را یعنی آنچه در خلوات و سیر و سلوک و ریاضت و هنگام تجرد از دنیا یافته‌ام بنمایم، زیرا هر کس در این راه گام گذارد و کوشش کند و ریاضت کشد حقایق را دریابد، چه آنکه هر کوشش کننده‌ای را ذوقی است و هر ریاضت کشنده‌ای را

یافتی ، ناقص یا کامل ، فزون یا کم .

شیخ پس از این بیان به روشنی و روشن بینی و دل آگاهی خاص گوید : دانش و حکمت بردسته و گروهی خاص وقف نباشد ، تا لازم آید که پس از آن درهای تابش انوار روحانی بسته گردد و راه حصول و فزونی دانش بر جهانیان بند آید و دریافت حقایق حکمیه ممنوع گردد . بلکه دانش حقیقی حقّه همگان راست و راه فزونی آن همچنان باز می باشد و خداوند بخشنده دانش غیب بخل نمی ورزد و بخیل نمی باشد .

و بدین ترتیب به حکومت مطلقه ارسطو بر حکمت خاتمه می دهد و نظر و رأی کسانی که حکمت و فلسفه را به ارسطو و افلاطون پایان یافته می دانند مردود می شناسد و گوید : بدترین روزگاران آن روزگاری است که بساط ریاضت و کوشش برچیده شود و اندیشه ها از جریان باز ایستد و درهای مکاشفات مسدود گردد و راه مشاهدات حقایق بسته گردد .

بطوریکه ملاحظه می شود شیخ این رأی و عقیدت را که حکمت به ارسطو ختم شده است بدیجته و سیه روزی بشری داند .

سپس در باب کتابهای دیگر که قبل از حکمت اشراق بروش مشائیان تألیف کرده است مانند تلویحات و لمحات و کتابهای که در ایام کودکی تألیف کرده است مانند الواح و هیاکل بیاناتی دارد و گوید : اما این کتاب را روشی دیگر است ، آن روشی که نزدیک تر از روش اول است و منظم تر و مضبوط تر است .

مطالب و حقایقی که در این کتاب نهاده و نوشته ام نخست از راه فکر و اندیشه مرا حاصل نشده است و بلکه از راهی دیگر یعنی از راه ذوق و یافت آمده است نهایت پس از آن برای اثبات آنها به جستجوی برهان برآمده ام و برهان و دلیل آورده ام ، بطوریکه هرگاه خود از آن دلائل و براهین اعراض کنم ، و روگردانم و بدانها دست نیاورم مرا نیازی بآنها نباشد . و رخنه ای در باور من نیاید و شکّ شکاکان مرا به شکّ نیندازد .

و بر آنچه من از علم و دانش انوار روحانی بیاورده‌ام و یادآوری کرده‌ام و همه مسائل و مطالب و قواعدی که بر آنها نهاده شده و بر بنیان آن استوار گردیده است هر آن کس که راه خدا عزّ و جلّ پیماید و سالک این راه باشد، مرا مساعد و همراه باشد و در وقوف بر این حقایق با من همگام و همراه باشد و آن دریابد که من یافته‌ام زیرا راه درست و حق یکی است.

این راه یعنی علم و دانش انوار روحانیه، راه و طریقه دریافت و ذوق پیشوای حکمت و رئیس آن و سرآمد همه حکیمان و دانایان یعنی افلاطون خداوند نعمت‌های ظاهره و باطنه است.

و همین طور راه و روش کسانی است که در روزگاران پیش از وی بودند، بمانند پدر حکیمان یعنی هرمس تا زمان وی از بزرگان حکماء و استادان دانش بمانند انبیا و فلاسفه و فیثاغورس و جز آن دو.

و البته سخنان پیشینیان همه بر رمز بیان می‌شده است و بنابراین هر آنچه دیگران بر آنان ایراد کرده و بتاخته‌اند اگر چه متوجه جهت و روی آشکار سخنان آنان می‌تواند باشد و با ظاهر کلمات آنان سازگار است لکن با خواست و مقصود و جهت و روی نهانی کلمات آنان سازگار نمی‌باشد و ایرادات آنها ناموجه می‌باشد.

زیرا رمز را نتوان ردّ کرد و مطرود داشت و ردّ و جرح آن از خرد بیرونست، که نخست فهم باید کردن و سپس ایراد.

و اصولاً قواعد و ضوابط اشراق در باب نور و ظلمت که راه و روش حکماء و دانایان سرزمین پارس است بمانند جوامع و فرشادشور و بوذرجمهر و کسانی که پیش از اینان بودند بر رمز نهاده شده است و این قاعده یعنی قاعده نور و ظلمت که اساس حکمت اشراق است، نه آن اساس و قاعده گبران کافراست و نه مانیان ملحد و نه آنچه به شرک کشاند.

و گمان مبرید که حکمت و دانش در همان برهه از روزگار وجود داشته است و راه آن

مسدود شده است. زیرا عالم وجود و جهان هستی هیچگاه از دانش حکمت و دانائی که نمودار وقائم بدان بود و حجت و بیّنات خدای بنزد او بوده و هست تهی نباشد و وی همان خلیفه و جانشین خدای بزرگ باشد بر روی زمین و تا روزی که زمین و آسمان پایدار و استوار است نیز این چنین خواهد بود.

بطوریکه ملاحظه می شود شیخ کسانی را که دل آنان منور باشد به حکمت الهی پیامبر و بالاتر از آن خلیفه و جانشین خدا می داند.

وی مراتب حکمت و حکماء را برمی شمارد و آنها را بر حسب توغل در حکمت بحثی و ذوق طبقه بندی می کند و سرانجام گوید: و هرگاه چنین اتفاقی افتد که حکیمی آید که هم متوغل در حکمت الهی باشد و هم متبحر در حکمت بحثی او را ریاست تامه باشد و خلیفه و جانشین خدا باشد و اگر چنین اتفاقی نیفتد آنکه متوغل در تائله و متوسط در بحث باشد ریاست کامله خواهد داشت و اگر چنین کسی نیز نباشد ریاست کامل آن حکیمی باشد که متوغل در تائله باشد.

و گوید جهان هیچگاه از حکیمی که متوغل در تائله باشد خالی نخواهد بود. و آن حکیم متوغل در بحث را که متوغل در تائله نباشد ریاستی بر سر زمین نخواهد بود. زیرا صاحب مقام خلافت را بایسته است که امور و حقایق را بلا واسطه از مصدر جلال گیرد. و می گوید: مراد من از این ریاست ریاست ظاهر نیست و بلکه ریاست واقعی است و هرگاه سیاست واقعی جهان بدست وی افتد یعنی همانطور که در باطن رئیس و پیشواست سیاست ظاهری نیز به دست وی افتد روزگار بس روشن و نورانی خواهد بود.

بدین بیان معلوم می شود که شیخ اشراق هیچ زمان و عصری را خالی از نبی و پیامبر نمی داند و بامقدمه دیگری که خود را متوغل در حکمت بحثی و ذوقی می داند این نتیجه را می توان بدست آورد که شیخ خود را قطب زمان دانسته است و ما بعداً در این باب سخن خواهیم گفت.

وی گوید: این کتاب ما آن کسانی است که هم جویای حکمت ذوقی باشند و هم خواستار حکمت بحثی و آنان که جویا و خواستار حکمت بحثی صرفند و اهل ریاضت می‌باشند باید بدنبال کتبی روند که روش مشائیان را شرح می‌دهد و گوید اصولاً روی سخن ما با این گونه افراد نیست.

آیا شیخ آنچه در باب مآخذ کار خود گفته است درست است؟

آنچه مسلم است و از دیر زمان تا عصر حاضر نوشته‌اند این است که سرزمین ایران دارای تمدن و فرهنگ درخشان قدیمی است و یکی از کشورهای معدود دنیا است که تمدنی کهن و ریشه دار دارد و بدیهی است که اساس و پایه هر تمدنی مبتنی بر افکار و اندیشه‌های بزرگان و فلاسفه و علماء ذیقنون است، بناهای تاریخی و معابد و شاه‌راه‌ها و باقی مانده کتیبه‌ها و آثار مکتوب دیگر وجود تمدن و فرهنگ کهن ایران را بخوبی نشان می‌دهد.

وجود مدارس عالی قبل از اسلام را در شرق و غرب ایران مانند: شوش و بلخ و جز آنها همه مورخان نوشته‌اند و درباره آنها سخن گفته‌اند در این مدارس بجز علوم و فنون یونان و طب و فلسفه مسائلی که مربوط به فرهنگ اصیل ایران بوده است نیز مورد بحث بوده است.

و در این امر تردیدی نیست که پس از تسلط اعراب و خلفای اسلام بر ایران عناد و لجاج خاصی به تمدن و فرهنگ ایران ورزیده شد.

اعراب و مؤثرتر از آنان ایرانیانی که به دین اسلام گرویدند بواسطه تعصب شدید دینی و یا ترس از زمامداران و عمال حکومتی آنچه از آثار آباء و اجداد آنان باقی مانده بود مخفی و یا معدوم کردند.

قدرت و نیروی اسلام از یکطرف و ترس از اتهامات و نسبت کفر و زندقه از طرف دیگر سبب شد که خود مردم آثار و کتبی که نمودار مذهب زردشت بوده است و

فرهنگ و تمدن مبتنی بر آن را از بین ببرند .

اگر مسأله کتاب سوزی و از بین بردن کتابخانه‌ها بدست خلفاء اولیه اسلام و عوامل آنها افسانه باشد باز هم این مطلب مورد شک و تردید نیست که اعراب بویژه مردم بین‌النهرین با آثار و تمدن ایران دشمنی خاص داشتند و این امر نه تنها جنبه مذهبی داشته است بلکه جنبه‌های سیاسی و احیاناً حسادت و کینه دیرینه آن فزون بوده است . زیرا می‌دانیم که قرن‌ها ملت ایران بر این سرزمین‌ها تسلط قاهرانه داشته است و طبیعی است که پس از ظهور و تسلط اسلام موقعیتی بود که حس حسادت دیرینه این ملل بیدار شود و در حرق و نهب مدنیت ایران اقدام کنند و این کار پیش از اینکه بدستور مراکز حکومتی انجام شود بدست عمال آنها که اکثر از مردم بین‌النهرین بودند انجام شده است .

در چنین وضعی بدیهی است که خود به خود آنچه از آثار تمدن و فرهنگ ایران موجود بوده است از بین می‌رود . با این وصف در نواحی و اطراف و دهات آثار و افکاری از دوران قبل از اسلام همچنان باقی می‌ماند که بسیاری از آنها در کتب تاریخی و با بصورت اخبار و در خلال تواریخ مذهبی مانده است .

مضافاً بر آن بانفوذ علمای ایران در مرکز وحی از همان نخست مرحله ظهور اسلام و سپس در مرکز خلافت اسلامی اعم از خلافت بغداد و یا حکومت فاطمیان مصر و ایران آثار تمدن ایران رنگ اسلامی به خود می‌گیرد و بانحاء مختلف چه بصورت اخبار و روایات و چه بصورت مسائل تاریخی و جز آن وارد در تمدن اسلام میشود . چنانکه در بسیاری از کتب تاریخی این معنی نمودار است .

بدیهی است که دانشمندان ایرانی با همان زمینه‌های فکری که از رسوم و فلسفه

ذوق ملت خود داشتند وارد در تحقیقات و تتبعات اسلامی می‌شوند ، نهایت همانطور که [شیخ اشراق اشاره کرده است اصولاً روح شرقی روح ذوق است و آنطور که بنای کار مشائیان است فکر نمی‌کرده‌اند و خود را مقید و محدود در چهارچوب منطق خشک نوع

ارسطوئی نکرده‌اند و بلکه فلسفه‌ای که در ایران معمول بوده همان نوع عرفان و فلسفه ذوقی بوده است که شیخ اشراق از آن دفاع کرده است.

اگرچه این مسأله که فیثاغورس حکیم یونانی بایران مسافرت کرده‌است و بافکار و فلسفه ایرانی آشنائی حاصل نموده مورد شک و تردید است لکن دلیلی هم ندارد که بکلی عاری از حقیقت باشد.

شاید از همین جهت باشد که اخوان‌الصفاء به فلسفه فیثاغوریان توجه کامل کرده‌اند و آن را بنای کار خود قرار داده‌اند.

در سفرنامه فیثاغورس ظاهراً راجع بمذاکراتش با زردشت مطالبی آمده‌است که وی اهمیتی به‌سزا برای آراء و افکار زردشت قائل بوده است. نظریه وی بآتش مرکزی و اهمیتی که برای آتش قائل است بعید نیست از همین راه گرفته شده باشد.

افلاطون و بدنبال وی فلوطین اساس کار فلسفه خود را بر مبنای ذوق گذارده‌اند و جنبه‌های شاعرانه و ذوق صوفیانه فلسفه آنان بر جنبه‌های بحثی آن رجحان دارد و در حقیقت فلسفه آنان فلسفه اشراق است و از همین جهت است که شیخ شهاب‌الدین خود را شاگرد مکتب ابنان می‌شمرد.

حال این وجه تشابه تا چه اندازه است نیاز به مقالتی دیگر دارد.

البته از زمان فیثاغورس و افلاطون و رواقیان نوعی فلسفه دیگر بوجود آمد که تاحدی خود را از بحثهای خشک برکنار می‌داشت و بدنبال یافت‌های عقلی رفتن را بر بحث و جدال رجحان می‌داد و این همان روشی است که شیخ اشراق آن را می‌ستاید و خود را شاگرد آن مکتب می‌داند.

درباب اعلام و نامهائی که از پادشاهان و بقول شیخ پیامبران ایرانی برده است تردیدی نیست که علاوه بر مآخذی که در دسترس وی بوده است به داستانهای گذشته از طریق شهنامه‌ها و اساطیر منقوله آگاهی داشته است.

امثال و حکم و سخنان مردم را بررسی کرده است، آثار و رسوم و عادات مذهبی

زردشت را مورد مطالعه قرار داده است و احیاناً به متون مذهبی زردشت دسترسی پیدا کرده است .

به ملل و نحل قدیم ایران بخوبی آشنائی داشته است .

شیخ اشراق در مقدمه خود گوید : منظور از نور و ظلمت دو خدائی مجوسیان کافر و مانویان ملحد نمی باشد .

شهرستانی نیز گوید : مجوس به قدیم بودن نور و حدوث ظلمت قائل است و باین فرض قائل به توحید است نه دو خدائی .

باری این امر که فلوپین به ایران مسافرت کرده است یانه جای بحث و گفتگو است . گویند افلاطون زردشت را ستایش کرده و از فلسفه او آگاهی داشته است .

ارباب انواع افلاطون با خدایان و ارباب انواع ایران قدیم سخت مشابهت دارد . و چنانکه خواهیم دید شیخ اشراق از ارباب انواع ایران قدیم مانند بهمن ، اردی بهشت ، شهریور ، سپندارمذ ، خرداد و مرداد نام برد .

بهر حال در متون مذهبی زردشت مسائلی مطرح شده است که بطور قطع شیخ اشراق از آنها مطلع بوده است . و قطعاً مسائل فلسفه ذوقی در خلال آنها بیان می شده است بویژه اینکه بسیاری از مسائل مذهبی زردشت مبین اخلاقیات و انذارات مذهبی و روابط اجتماعی است .

در متون مذهبی ایران قدیم و زردشت آنچه اکنون بدست ما رسیده است علاوه بر ذکر شاهان و پیامبران و مسائل اخلاقی ، مباحثی مانند عناصر چهارگانه ، سیارات هفت گانه ، فروهرها ، قوای پنج گانه انسان ، اهورا مزدا و صفات او ، نور و ظلمت ، و آثار آن دو و اموری دیگر مورد بررسی قرار گرفته است .

شهرستانی گوید : زردشت حضرت ربوبیت را ستایش می کرد و شیطان را تکفیر نموده است ، نور و ظلمت را دو اصل متضاد می داند چنانکه یزدان و اهرمن را و این هر دو را مبدء موجودات عالم می داند لکن گوید : خدا خالق نور و ظلمت است ، نور

بر ظلمت غالب آمد و خیر بر شر. در هر حال آتش مورد ستایش ایرانیان بوده است. لکن اینکه آیا آتش را خدای حقیقی می‌دانسته‌اند بدرستی محقق نشده است.

البته احترام به آتش مسأله‌ای که اختصاص بایران قدیم داشته باشد نیست، آتش یکی از ارکان زندگی و نیازهای مهم انسان بوده است و جای تعجب نیست اگر مورد احترام و ستایش واقع شده باشد.

روشن کردن آتش در آتشکده‌ها فوایدی برای انسانها داشته است، زیرا هم نمودار سکونت و مسکونی بودن آن منطقه بوده است و هم راهنمای مردم در شب‌های تاریک چنانکه سیر بنای مناره‌ها ظاهراً همین باشد.

و بهر حال آتش هم جنبه نورانیت و روشنائی دارد و هم حفظ و نگهداری از سرمای زمستان و هم وسیله‌ای است برای رفع نیازمندیهای دیگر و بدین جهت افسانه‌هایی برای آن ساخته‌اند و آن را مقدس دانسته‌اند و بدان جنبه الوهیت داده‌اند و کانون آن را آسمانی و در افلاک دانسته‌اند و آن را در پنج نوبت نیایش می‌کردند و پاک‌کننده نجاسات نیز می‌دانستند چنانکه در دین اسلام نیز آتش یکی از مطهرات است.

از جهت نورانیت نیز در فواید آن شکی نیست و اصولاً نور در تمام مذاهب و ادیان مورد احترام و مقدس بوده است.

در دین اسلام نیز نور یکی از عناوین مهم است و قرآن خدای عالم را به نور تشبیه کرده است چنانکه فرماید «الله نور السموات والارض» البته در این باب تأویلات و تعبیری شده است لکن این تأویلات هیچگاه جنبه تقدس نور را کم نمی‌کند.

در دین زردشت بظن قوی همانطور که شیخ شهاب گفته است آتش مظهر نورانیت خدا دانسته شده است.

و بعید نیست که عوام مردم جنبه‌های دقیق ذوقی اینگونه اطلاقات را ندانسته باشند و اصولاً آتش را خدا دانسته باشند.

شیخ شهاب‌الدین گوید: ایرانیان قدیم آتش را خلیفه خدا بر روی زمین دانسته‌اند

و برادر نور و با این فرض آتشکده‌ها عنوان معبد و عبادتگاه خدا را داشته‌است نه آنکه آتش خود مستقلاً معبود باشد و شاید عنوان مظهریت نور حقیقی را داشته‌باشد چنانکه شیخ اشارت کرده است .

و بدین جهت است که نام یکی از ماه‌ها را آذر و روز نهم هر ماهی را نیز آذرروز نامیده‌اند^۱.

در اوستا فروهرها بعضی جاویدند که قبل از خلقت کالبد انسان موجودند و در موطن خود یعنی جهان مینوی و عالم بالا باقی‌اند و پس از اینکه کالبد آدمی به‌خود شکل گرفت فروهر در کالبد وی دمیده می‌شود و این معنی در مقام خلقت آدم نیز در قرآن آمده است که فرمود «ثُمَّ انشأناها خلقاً آخر» .

شیخ اشراق در مورد انوار مینویه بحثی دارد که خواهد آمد .

در باب فرّ ایزدی که نیروی است که از جهان مینوی شاهان و فلاسفه و بزرگان را تأیید می‌کند و آنها را برمی‌کشد سخن بسیار رفته‌است که شیخ اشراق نیز بدان اشارت کرده است . بطور قطع مردم عوام مسئله آتش را به صورت مبتذل بیان کرده‌اند بطوریکه شاید بدست مغان بی سواد آتش جای خدای یکتای جهان را گرفته باشد .

در باب عالم قضا و قدر مسائلی مطرح بوده است که در ادبیات نیز انعکاس تام دارد . مراحل آفرینش بدین ترتیب دیده می‌شود : آسمان ، آب ، زمین ، گیاه ، جانور و انسان و این خود مبسّط نوعی از فکر منطقی است .

و اما اینکه شیخ فلاسفه و شاهان ایران را پیامبر می‌دانند و از آنها بعنوان برگزیده خدا نام می‌برد بر اساس همان عقیده ایست که در باب فرّ ایزدی موجود بوده است . اگر این فرض درست باشد که همه سلاطین و فلاسفه از انوار مینویه و فرّ ایزدی که بنام کیان خرّه نامیده است بهره‌مند گردند و مؤید شوند و ملهم بالهامات غیبی باشند بناچار

۱ - رجوع شود به حکمة الاشراق مقدمه قطب و شیخ شهاب و رجوع شود به ملل و

نعل شهرستانی و رجوع شود به فرهنگ ناسهای اوستا ص ۶۲۰ تا ۶۲۸ . م .

مصدق کامل نبوت خواهند بود و معنی پیامبری و برگزیدگی چیزی جز آن نخواهد بود، نهایت امر ممکن است شبهه در اینجا شبههٔ مصداقی باشد و یا اصولاً پیامبری و نبوت از نظر شیخ چیزی دیگر باشد که از مخنن وی در مقدمهٔ کتاب و تقسیماتی که برای ارباب حکمت بحثی و ذوقی می‌کند همین معنی دانسته می‌شود.

شیخ اشراق و فردوسی

اشارت کردیم که بسیاری از نسبت‌هایی که بایرانیان قدیم و مذهب زردشت داده‌اند در باب ثنویت قطعی نیست و اشارت کردیم که پس از اینکه ایران دین اسلام را پذیرفت علاوه بر اینکه کتب مذهبی ایران جزء کتب ضالّه محسوب می‌شد لزومی به حفظ و نگهداری آنها احساس نمی‌شده است و از لحاظ اخلاقی و اجتماعی و عبادی همان قرآن و دستورات پیامبر اسلام کافی بوده است.

دین اسلام پس از حضرت رسول اکرم واژگونه گردید و بدست مشتی مردمی که هیچگونه تقوی و پرهیزکاری نداشتند و احیاناً عقیدهٔ آنان نیز درست نبود رنگی دیگر بخود گرفت و تنها وسیلهٔ حکومت و خلافت گردید، جنبه‌های معنوی و اخلاقی و صلح و صفارا از دست داد و توأم بانژادپرستی بعضی از اقوام و ملل عربی گردید و همانگونه افکاری که در یونان قدیم وجود داشته است که مهاجران را برده می‌دانستند اینان مردم غیر عرب را برده و دست نشاندهٔ خود می‌خواندند و ملت فارس را موالی خطاب می‌کردند که پایهٔ فکر شعوبی را باین ترتیب می‌ریزند در حالی که حضرت رسول خود ملت فارس را مورد احترام قرار می‌دادند^۱ و دستوراتی دربارهٔ ملت ایران صادر فرمودند.

نمونهٔ آن روایاتی است که ابو نعیم اصفهانی در کتاب ذکر اخبار اصفهان آورده است از جمله در روایاتی مسلسل آرد که حضرت در تفسیر آیهٔ «وآخرین منهم لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ» فرمودند منظور سلمان است.

و فرمودند «لوکان الایمان عند الثریا لنا له رجال من هؤلاء» و اشاره به سلمان کردند و روایاتی که فرماید «لوکان الدین معلقاً بالثریا لنا له رجال من الفرس» و یا «لوکان الدین مناطاً بالثریا لنا له رجال من الفرس» و یا «اعظم الناس نصیباً فی الاسلام اهل فارس لوکان الاسلام فی الثریا لنا وله رجال من اهل فارس» و یا «لوکان البر بالثریا لنا له رجال من اهل فارس» و یا «لوکان العلم معلقاً بالثریا لتناوله ناس من ابناء فارس» و «لوکان الایمان معلقاً بالثریا لاتناوله العرب لثالثه العجم» و «لوکان هذا الدین معلقاً بالنجم لتمسک به قوم من اهل فارس لرقه قلوبهم» و اینکه فرمودند مردم فارس عصبه ما اهل بیت اند و یا «ان اسعد العجم بالاسلام اهل فارس واشقی العرب هذا الحی من بهراء و ثعلب» .

و روایاتی دیگر و نامه ای که درباره توصیه فامیل و خویشاوندان سلمان نوشته اند بمردم ایران . البته تحقیق در صحت و سقم این روایات از عهده این مقاتل خارج است .

لکن آنچه مسلم است فکر نژاد پرستی و تحقیر ملت فارس در صدر اسلام و در زمان حضرت رسول مطلقاً وجود نداشته است و دستور صریح شریعت اسلام این است که «اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰیْکُمْ» و مسلم است این افکار موقعی پدید می آید که از اسلام تنها جنبه حکومت و کشورداری آن باقی می ماند و بالکل زمامداران اسلامی از اسلام و روح آن منحرف می شوند .

در هر حال فکر شعوبی در ایران همه از آثار برخورد مردم بین النهرین با مردم غیر عرب بوده است ، نه مناطق دیگر عربی .

بحث در اینکه کلمه موالی از چه تاریخی بر مردم فارس یا غیر عرب اطلاق شده است از عهده این مقاتل خارج است .

ملت ایران پس از تحمّل خشونت های بی مورد عرب بین النهرین حالت روحی خاصی نسبت به وضع موجود و نفوذ خلافت بغداد پیدا کرد .

این نکته را باید یادآور شد که دین مبین اسلام که بوسیله پیامبر بزرگ آن از سرزمین اصلی عربستان ظهور کرد در مدّت کوتاهی آن چنان موج گرفت و افکار پاک

و انوار تابناک آن دنیا را روشن و مسخّر و مقهور خود گردانید که تا آن تاریخ برای هیچیک از ادیان گذشته این وضع بوجود نیامده بود. این امر نبود مگر بواسطه قدرت معنوی دین اسلام و استعداد محیط و در برداشتن آن دین تمام مسائل اجتماعی و اخلاقی و تکفّل اداره تمام شئون زندگی بشری و اعتقاد واقعی گروندگان بآن و همین دین باچنان قدرت و نیروی خود به سرزمین‌های شامات و نینوا و عراق عرب که رسید دگرگون و واژگون گردید و بالاخره باید گفت بدست خلفای اموی و عباسی مدفون گردید و چیزی دیگر بنام اسلام و احکام آن در دستگاه خلافت برقرار شد و ما در تاریخ اسلام می‌خوانیم که هر نوع نهضت‌های اصلاح طلبی در این منطقه از خاور میانه عربی خنثی شده است و زعما و بزرگان آن گرفتار آمده‌اند و بجای آن نهضت‌های بی‌معنی و شورش‌های بی‌حقیقتی برقرار شده است.

در هر حال احساسات وطن پرستانه ملت ایران تحریک می‌شود و نهضت‌های ضدّ عربی بوسیله جمعیت‌های سرّی و یا از طریق مجامع و محافل محلی یا علمی برقرار می‌شود در این قسمت باید اخوان‌الصفّا را از نظر دور نداشت، زیرا خلاصه افکار و نظریات آنها یک هدف مشخص را می‌رساند و آن مخالفت و مبارزه با حکومت‌های فاسد و ستم‌گر خلافت بغداد است.

و چنانکه اشارت رفت بسیاری از اصطلاحات و افکار اخوان‌الصفّا در شهاب‌الدین بی‌تأثیر نبوده است، از جمله توجه به حکمت قدیم و گروش به جنبه‌های ذوقی حکمت، دیگر اصطلاحاتی مانند **هیاکل**. بطوریکه در اربع رسائل اسماعیلیه نیز از هفت هیکل نام برده شده است.

و می‌دانیم که شیخ اشراق رأساً رساله‌ای بنام **هیاکل النور** دارد و اتفاق نیست که وی این کتاب را در هفت هیکل پایان می‌دهد.

اگر بسیاری از محققان گفته‌اند که کار اخوان‌الصفّا همان تأیید اسماعیلیه است

معنی بگزاف نگفته اند^۱.

باری در چنین وضعی گروهی بنام اخوان الصفا در جنبه‌های مختلف حکمت و ریاضیات پدید می‌آیند که اصولاً حکمت معمول در دربار خلافت را رها می‌کنند و بنای حکمت نوینی را می‌ریزند و اگر خوب بنگریم بنای کار آنها سازندگی شریعت محمدی است به سبکی دیگر بجز آنچه بوسیله دانشمندان تا آن زمان ساخته شده بود.

پس اخوان الصفا در مخالفت با حکمت معموله پیشرو شیخ شهاب الدین اند و این خود نیاز به مقالاتی دیگر دارد.

فردوسی شاعر معروف خلاصه و چکیده آن زمان است و در حقیقت باید گفت اقتضای زمان وجود شخصی مانند ابوالقاسم فردوسی را ایجاب می‌کرد و اگر این خصوصیت اجتماعی که حاکی از احساسات شدید وطن پرستی است در وجود فردوسی مجسم نمی‌شد در وجود دیگر مجسم می‌شد.

نهایت مردی باید وارد به آداب و رسوم و فرهنگ و تمدن گذشته ایران و این چنین شخصی در هر حال می‌باید بوجود می‌آمد تا احساسات ملت خود را ابراز کند و مردم را بپاد گذشته بیاورد و تمدن فراموش شده را که مدت چند قرن محو و نابود شده بود بیاد آورد، بدیهی است که در این راه اغراق گوئی هم شده است و احیاناً انحرافی هم حاصل شده است.

بحث در اینکه مأخذ شاهنامه فردوسی چه بوده است هم از عهده بنده و هم از عهده این مقالت خارج است.

آنچه می‌توان گفت اینکه فردوسی جهات پهلوانی و مبارزه و زور آزمائی اجداد و نیاکان خود را زنده می‌کند و خود می‌داند چه می‌کند و با آگاهی تمام اقدام باین کار می‌کند و شیخ شهاب الدین باز مینه‌های قبلی و باتوجه باوضاع محیط و افکار بزرگان قبل از

۱- رجوع شود به اربع رسائل اسماعیلیه چاپ سوریه ۱۹۵۲ - باهتمام عارف تاسرو و هیاکل النور شیخ اشراق - مصر ۱۹۵۷.

خود واحساسات وطن پرستی و مطالعات بسیار و سیر و سیاحت در برابر تمدن کهن و قدیمی اجداد خود قرار می‌گیرد و بویژه اینکه افکار فلسفی یونان که همه براساس استدلال خشک و بی‌روح است روح و ذوق ویرا سیراب نمی‌کند لاجرم بفکر احیای میراث گذشته خود می‌افتد و درصدد زنده کردن فلسفه ایرانی برمی‌آید.

شیخ گوید: این حکمت مشارقه را روشی دیگر است ممتاز از روش حکمت مشاء. خلاصه کلام، شیخ شهاب‌الدین و فردوسی هر دو درصدد بیدار کردن حس ملیت و زنده کننده میراث گذشته‌اند نهایت هریک برنگی دیگر.

گفته شد مأخذ شیخ اشراق علاوه بر کتب مذهبی اوستائی بعضی از رسائل دیگری نیز بوده است که بعدها ازین رفته است.

شیخ ظاهراً از طرق مختلف باین فلسفه دست یافته است که از جمله فلسفه فیثاغوریان و فلوطن و احیاناً اسماعیلیه، اخوان الصفا و ماللهند پیرونی است.

عمرالدسوقی در رساله‌ای که در باب اخوان الصفا نوشته است گوید: کتب دیوانی در زمان حجاج بن یوسف از فارسی عبری در آمد و یکی از راههای نقل فلسفه و منطق یونان بعالم عرب ایرانیان بودند مانند عبدالله بن مقفع و گوید اهتمام مسلمین ایران به فلسفه‌ای بود مختلط از افکار افلاطون و نوافلاطونیان و فیثاغوریان که جنبه‌های ذوقی و عرفانی دارد.

چنانکه اخوان الصفا توجه کاملی به فلسفه ذوقی داشتند و فیثاغورس را امام خود قرار دادند. توجیه و تأویلات خود را براساس ذوق نهادند و فلسفه ارسطویی را طرد کردند^۱.

مذهب سهروردی

چنانکه شیخ در مقدمه کتاب خود اظهار کرده است وی از لحاظ مذهب از

ثنویت مجوس و الحاد مانی دوری و بیزاری می جوید و خود را مبرا می داند و گوید منظور از نور و ظلمت همان ثنوبتی که به مجوسان کافر و مانیان ملحد نسبت می دهند نیست و رمزی است از چیزی دیگر .

از این بیان معلوم می شود که شیخ در معرض این اتهام بوده است که احیاناً او را مجوس یا مانوی می شمرده اند و با صراحتی که خود شیخ دارد محلی برای این که ویرا زردشتی بدانیم باقی نمی ماند .

بویژه اینکه در رسائل دیگرش در مواردی بر زنادقه حمله می کند چنانکه در کتاب المشارع والمطارحات در مشرع سادس عنوانی دارد در ابطال قاعده ابوالبرکات بغدادی و گوید : از جمله کسانی که مهملات و امور بیهوده و باطلی را عنوان کرده است از متأخران شخصی است بنام ابوالبرکات متفلسف که در ذات واجب الوجود اراده را متجدد و حادث می داند .

شیخ گوید : این شخص مخالف با تمام اصول و حتی مذهب یهود سخن گفته است یعنی مذهبی که خود پیرو آن بوده است و نیز مخالف با مذهب اسلام است که بعداً بدان گرویده است .

منظور شیخ این است که هم مخالف با مذهب قبلی اوست و هم مخالف با مذهب کنونی او .

سپس گوید : چون در جهان برای حکمت قاعده و روشی نهاده نشده است ، هر کس تواند خود را فیلسوف نامد لذا این مرد دیوانه نجس جرأت یافته است که از اینگونه مهملات بگوید و حال آنکه کسانی لایق مباحث حکمیه اند که از آثار انوار قدسیه مؤید شده باشند و از حبّ و جاه و ریاسات دنیویّه مجرّد و مبرا باشند و علت اینکه حکمت از دنیا رخت بر بسته است ظهور گروهی است از متفلسفان که گفتارهای بیهوده گویند و کسانی را که از آنان برترند مقدّوح و مجروح کنند و در این راه عده ای کوشش کردند که فلسفه را از بابل و فارس و نواحی دیگر برگیرند و خود از پیش خود جرح و تعدیل و

باصطلاح اصلاح کنند و بدین جهت حکمت را دگرگون کردند تا آنجا که از دانش فلسفه منقطع شدند و انوار ملکوتیه از آنها بریده شد و از حکمت غافل ماندند . و بنابراین شیخ از لحاظ ظاهر امر مسلمان و مؤمن باسلام بوده است و این امر را نمی‌توان از باب قضیهٔ اتفاقیه دانست زیرا مکرر در مکرر از توحید و اصول عقاید اسلام دفاع می‌کند .

نهایت مذهب زردشت را مذهب آسمانی می‌داند و در صدد این امر است که زردشت را پیامبر بدانند و آن را از شرک و الحاد مبرا کنند و اثبات کند که زردشت یکتاپرست بوده است و ی سعی کرده است ستایش آتش و آتشکده را بنحو معقول توجیه کند . بدیهی است که وی از لحاظ مذهب قشری نیست و هدف و غایت همهٔ ادیان را انسان سازی می‌داند و خود را قطب و اصل .

بررسی افکار و کتب و رسائل شهاب‌الدین

در شرح حال و بیان افکار شیخ شهاب بعضی نوشته‌اند که وی نخست مشائی محض بوده است و سپس به یکباره مسیر و هدف خود را تغییر می‌دهد و متوجه فلسفه اشراق می‌شود . این مطلب را خود در مقدمهٔ کتاب حکمت اشراق صریحاً گفته است . در مقدمهٔ کتاب حکمة الاشراق گوید: قبل از این کتاب و در اثناء آن کتبی بر طریقهٔ مشائیان نوشتم و قواعد آنها را در آن کتب و رسائل ملخص کردم مانند «التلویحات اللوحیه و العرشیه» و دیگر «لمحات» و در ایام کودکی نیز رسائلی در باب قواعد فلسفی مشائیان بنگاشتم و لکن این حکمت که اکنون بدان اشتغال دارم طریق دیگری است که نزدیکترین راه و روش رسیدن به حقیقت است لکن از این بیان معلوم نمی‌شود که از ابتدا معتقد به حکمت مشاء بوده است سپس متوجه حکمت اشراق شده است تنها این معنی را افاده می‌کند که پیش از اشتغال به تحریر حکمت اشراق قواعد مشائیان را در حکمت و منطق نوشته است .

مطلب دیگری که از مقدمه شیخ مستفاد می‌گردد این است که وی پس از فراغت از کتاب بر آن مقدمه نوشته است زیرا در مقدمه گوید: قبل از اشتغال باین کتاب در اثناء آن چنین کردم ...

نکته دیگری که از مقدمه حکمة الاشراق مستفاد می‌شود اینکه شیخ حکمت را امری طبقاتی و ویژه عده معدودی نمی‌داند چنانکه گوید: «هر خواستار و جوینده علمی را سهمی و نصیبی باشد از دانش کم یا زیاد». این مطلب اشارت و اعتراض به پیروان مشاء است که دانش را اختصاصی می‌دانستند.

و چنانکه بعداً خواهیم دید شیخ اساس ارسطو را در منطق و حکمت واژگون کرده است و البته می‌دانیم که دین اسلام نیز دانش و حکمت را عمومی اعلام کرده است. باری از کتب و رسائل شیخ این امر بدست می‌آید که وی از بدو امر ذوق اشراقی داشته است و حتی قواعد فلسفه مشاء را با توجه بذوق اشراقی خود تدوین و تفسیر کرده است و اکنون ما بعضی رسائل ویراکه در قواعد مشاء است بررسی می‌کنیم و نکات اشراقی آن را باز می‌نمایم.

در کتاب التلویحات اللوحیة والعرشیة پس از طبقه بندی علوم و بحث در مقولات دهگانه ارسطو گوید: اصولاً مقولات برخلاف شهرت، ابتکار ارسطو نیست و بلکه شخص دیگری بنام اریخوطس که اصلاً فیثاغورسی است ابتکار کرده و اصول آن را بنا نهاده است.

وی انحصار این مقولات را در ده مقوله مردود می‌داند، که بعداً گفته خواهد شد. وی در این کتاب میزان و قسطاسی برای اعتبارات ذهنی و عینی بدست می‌دهد که جالب است که بعدها صدرالدین شیرازی از آن استفاده‌ها کرده است.

حاجی سبزواری در این قسمت عبارات شهاب‌الدین را عیناً بنظم درآورده است.

۱ - رجوع شود به تلویحات ص ۳۳ و شرح منظومه سبزواری در ذیل:

صرف الحقیقة التي ما کثرا من دون منضماتها العقل یری.

وی بر مبنای مقولات پنجگانه خود صفات و افعال خدا را بررسی می‌کند و قاعدهٔ الواحد لا یصدر عنه الا الواحد را بروشی دیگر بجز روش مشائیان بررسی کرده است. قاعدهٔ امکان اشرف را نیز در اینجا مورد تحقیق قرار می‌دهد. نکته‌ای که از لحاظ تاریخ فلسفه قابل توجه است این است که شهاب‌الدین اصطلاحاتی در این کتاب بکار برده است و عنوان مباحث خود قرار داده است که بعدها ملاصدرا عیناً بکار برده است مانند طریقهٔ عرشیّه، نکتهٔ عرشیّه و جز آنها.

مقولات

البته می‌دانیم که در فلسفهٔ اسلام مقولات ده‌گانه بنام ارسطو ثبت شده است و گویند اساس الهیات بمعنی اعم برده مقوله است. یعنی کلیّهٔ موجودات را در ده مقوله خلاصه کرده است بدین بیان که گفته است موجودات جهان به تقسیم نخست بر دو قسم اند یک قسم که وجود آنها پایدار بخود است و در موضوعی از موضوعات نیست و آن جوهر است و قسم دیگر آنها که وجودشان در غیر و پایدار به غیر است که عرض است.

جوهر بر پنج قسم است: صورت، ماده، جسم، عقل و نفس. عرض نه قسم است: متی، این، ملک یا جده، وضع، اضافه، ان یفعل و ان ینفعل، کم و کیف.

شهاب‌الدین اولاً قبول ندارد که این مقولات را ارسطو وضع کرده باشد و ثانیاً گوید همهٔ مقولات قابل شدت و ضعف اند حتی «کم» و مثلاً خط اقصر ضعیف تر از خط اطول است و بنا بر این وی تمام اختلافات کمی را هم باختلافات کیفی برمی‌گرداند و بالعکس و این خود مسألهٔ قابل توجهی است^۱. و ثالثاً گوید: مقولات وضع، متی، این و ملک همه تحت مقولهٔ اضافه است زیرا در همهٔ آنها نسبت و اضافه مأخوذ است و دو مقولهٔ فعل و انفعال هم در تحت مقولهٔ حرکت است نهایت در «ان یفعل» حرکت مضاف

به فاعل است و در آن ینفعل مضاف به قابل . چون یکی تأثیر تدریجی است و آن دگر تأثیر تدریجی .

وی پس از این بیان مقولات را منحصر در : جوهر ، کم ، کیف ، نسبت و حرکت می داند و بدین ترتیب از تعداد مقولات کم می کند و حرکت را نیز یکی از مقولات می داند و این امر قابل توجه است در اساس حرکت جوهریه^۱ متلاصدرا .

وی گفتار عمر بن سهل الصاوی را در باب مقولات ذکر کرده است و گوید : وی به چهار مقوله گوید که آن جوهر ، کم ، کیف و نسبت باشد و حرکت را داخل در مقولات ندانسته است^۱ .

نکته جالب این است که وی علاوه بر آنکه حرکت را وارد در مقولات کرده است همه مقولات را مشمول حکم شدت و ضعف می داند .

اشارت کردیم که شیخ در آن رسالات و مقالاتی که بروش مشاء نوشته است روح اشراق را نموده است مثلاً در کتاب تلویحات ص ۱۱۲-۱۱۳ یکبار متوجه اشراق شده است و گوید :

بدانکه خدای جهان هرگاه برای ارباب دانش و حکمت خیر و خوبی بخواهد آنان را بروش گذشتگان رهبری می کند آن کسانی که در مشاهده انوار و صعود باسمانها و پیوستن به علویات و سوار شدن بر گرده افلاک گام برداشته اند و آنان را از بحث بیهوده در مقولات باز میدارد و از نفحات روحانی و بارقات خدائی در وجود آنها می دمد .

و بدانکه دانش حکمت از همان زمان باستان که بصورت و شکل خطابی بود حکمائی مانند پدر حکیمان جهان یعنی هرمس و پیش از وی آغاذاذیمون و نیز فیثاغورس و انبازقلس و افلاطون از لحاظ مرتبت عظیم قدرتر و والا شان تر بودند از فیلسوفانی که در فلسفه برهانی خود را مبرز می دانند و این گروه یعنی اهل استدلال و برهان گرچه نهایت دقت را کرده اند و بسیاری از غوامض را شرح کرده اند و تفصیل داده اند لکن بر بسیاری

از رازهای نهانی عالم همچنان ناآگاهند آن رازهایی که دانایان نخستین بویژه پیامبران آنها را دریافته‌اند و بسیاری از سخنان این گروه بر رمزاست آنطور که قابل ردّ و نقض نمی‌باشد. شیخ در اینجا موضوع خلع کالبد افلاطون را همانطور که در حکمت اشراق آورده است شرح داده است^۱. وی گوید: تنها صوفیان و مجردین از مسلمانان طریق حکمت و دانش راستین را دریافته‌اند و به سرچشمه^۲ نور رسیده‌اند^۳.

در باب اهل تجرید و سیر و سلوک گوید: این گروه همواره بیادآوری خدا بوند و حرکات و جنبش‌هایی که در سوی ماده است رها کنند و در زاویه‌ای آرام‌گزینند و خواطر از خود بدور افکنند آن خواطری که پریشان حالی آرد و آدمی را بدنای مادی کشاند. این گروه همواره قرآن خوانند و در تاریکی‌های شب نماز گذارند و در روز روزه دارند، در دلهای شب آیاتی از قرآن بخوانند که آنان را به هیجان و شوق آرد از افکار و اندیشه‌های باریک و لطیف و تخیلاتی که سازگار یا جهان‌قدسی است بهره‌مند گردند تا درون آنها لطیف شود، از نغمه‌های ظریف و پرشور و وعظ و اندرز که بزبان‌گوینده با وجد و حال آید بهره‌مند گردند، تا نخستین چیزی که بر آنها وارد شود خاطفات خوش آیند باشد که طوابع و لواجش گویند و آن بمانند بارقه‌ای باشد که با شتاب آید و نباید، آنگاه بر ریاضت مداومت کنند تا آنکه بارقات الهی پی در پی آید و بردل آنها فرود آید تا آنجا که خاطف استوار و ثابت شود و در این مرحله، سکینه‌اش خوانند و بدین سان او را نیروی پرواز با آسمانها و سراج آید و از احساس و شعور خود پنهان گردد و این را قناء نامند^۴.

بطوریکه ملاحظه می‌شود شیخ از همان نخستین گامی که در فلسفه گذارده است شور و حالی داشته است که او را بطرف ذوق اشراق بطور آگاه و یا ناخودآگاه می‌کشانده است چنانکه این معنی حتی از مبحث مقولات و صورت و هیولی و مباحث منطقیات وی نیز آشکار

۲ - تلویحات ص ۱۱۳

۱ - تلویحات ص ۱۱۲

۳ - تلویحات ص ۱۱۴

است. در باب عالم آفرینش و عقول ده گانه در این کتاب همان قواعد فلسفه^۱ مشاء را بیان می کند، لکن کلماتی مانند «تعشق، عشق و معشوق» که در باب انوار طولیه و عرضیه^۲ حکمت اشراق بکار برده است بکار می برد که نمودار ذوق اشراقی است و در حکمت اشراق تکیه گاه قاعده^۳ وی در ترتیب عالم آفرینش است.

سپس مسائلی مانند: عنایت، قضا، قدر، سعادت، شقاوت و تناسخ را مورد بحث و بررسی قرار می دهد که در اینگونه مباحث نیز جنبه های اشراقی دارد و بویژه در مبحث نبوت و منامات و خوارق عادات و انذارات.

وی در پایان این کتاب تحت عنوان مرصاد عرشی گوید: اگر رادمردی هستی کوشا و خواستار حق به خود مبال و بر تخت طبع و خوی خود منشین و از خود خوشنود مباش و در این ویرانه خراب آباد نجس و آلوده بزندگی خوش مباش و پاهای خود را دراز مکن و بگو که من آن چنان کسی هستم که به فلسفه و دانش های حقیقی ره یافته ام و اکنون که بدین مرتبت رسیده ام باید به خود برسم و مرا بر خود حقی است و برتن و کالبد وظیفه ایست و من بر همگنان خود فزونی دارم و باید از بهره های این جهان فزون تر برم و بهره مند شوم.

زیرا این دانشها همه صفیری است و ندائی که باید تورا از خواب غفلت بیاگاهاند و بیدار کند و تورا نیا فریده اند که در مهلکات نفس فرو روی و آن سان در خود روی که از غایت آفرینش خود باز مانی.

در چند فصل دیگری بیاناتی دارد که بر رمز است و کسانی که با اصول و زبان وی آشنائی ندارند از درک آن سخنان ناتوانند.

در بند ۸۳ در فصل جدائی گوید: در یکی از شب ها هر مس در برابر آفتابی که در هیکل نور بود بایستاد و نماز گذارد و چون سپیده صبح دمید سرزمینی را بدید که همچنان تاریک و ظلمانی است و چنان دریافت که خشم و غضب خدا آن سرزمین را بگرفته است پس به خدای پناه برد و گفت ای پدر مرا از همسایگان بد نجات بده پس ندا آمد که

دست خود به طناب شعاع نور بیاویز و خود را به جایگاه شرفات کرمی برسان و همچنین فصولی دیگر برمز بیاورده است و آخر الامر در وصیت نامه خود گوید: خوی و اخلاق شما نباید بمانند اخلاق زنان در حجله باشد. حکماء بزرگ در روزگاران گذشته یعنی آن زمان که حکمت بروش خطابی بود نه برهانی مانند... مردانی بودند بس بزرگ و خداوند شأن و شوکت.

و بطور اختصار قواعد زاویه نشینی و ذکر اهل الله را شرح داده است و بشرح بعضی از اصطلاحات ذوق پرداخته است.^۱

شیخ در کتاب مقوامات خود گوید: این کتاب یعنی مقوامات تقریباً بمنزله لواحق همان کتاب تلویحات است و در این کتاب آنچه از مطالب تلویحات نیاز باصلاح داشته است اصلاح کرده ایم. و بنابراین کتاب مقوامات چیزی نیست بجز تکرار و توضیح آنچه در تلویحات آمده است بانظری که جنبه های اشراقی بیشتری دارد.

کتاب المشارع والمطارحات: شیخ در مقدمه^۲ این کتاب گوید: این کتاب مشتمل بر علوم سه گانه است که بر حسب خواست شما برادران نوشتم و مباحث و ضوابطی را در آن نهادم آن مباحث و ضوابطی که در کتب دیگر یافت نمی شود و بطور جدّ نافع و سودمند است و از مستخرجات و متصرفات خرد خود من می باشد و مع ذلک در این ضوابط از مآخذ مشائیان خارج نشدم و اگر نکته ها و لطیفه هایی در آن نهادم که از قواعد شریف دانش اشراقی است بطور قطع فزون است از آنچه مشائیان آورده اند و هر آن کس که کوشش و انصاف دهد درمی یابد بعد از اندیشه در کتب مشائیان، و بدان امر برخوردند که دیگران برخوردند و هر آن کس که در علوم بحثی مهارت کامل نیافته باشد او را راهی بدریافت حکمت اشراق نباشد و لازم است که این کتاب قبل از حکمت اشراق مورد مطالعه قرار گیرد.

باید دانست که من در این کتاب رعایت ترتیب را نکرده ام و بلکه اصولاً غرض

ما در این کتاب بحث است و اگرچه احیاناً معلوم متفرقه پایان یابد و شخصی که خواستار حکمت بحثی است هنگامیکه این بخش را (حکمت بحثی را) بدرستی دریافت و دانش او او در این باب استوار شد آن گاه روا باشد که گام در ریاضات گذارد و وارد در اشراق شود تابعی از مبادی اشراق را مشاهده کند .

اما صورتهای سه گانه حکمت اشراق عبارت است از : ۱- اینکه علوم حکمت اشراق حاصل نمی شود مگر پس از اشراق انوار الهی . ۲- نخستین شرط شروع در حکمت اشراق انسلاخ از دنیا است و اوسط آن مشاهده انوار الهیه است و آخر آن را پایانی نیست .

در اینجا سومین صورت حکمت اشراق را باجمال برگذار کرده است و پس از بیانی گوید : این کتاب شامل یک دوره فلسفه است در قسمت الهیات و مباحثی از طبیعیات در این کتاب همانطور که خود گوید روش مشائیان را رعایت کرده است نهایت در پاره ای از موارد همانطور که در سایر رسائلش دیده می شود از روش مشائیان خارج می گردد و جنبه های ذوقی را ابراز می کند و حلقی بر پیروان مشاء می کند . پس معلوم شد که اصولاً شهاب الدین معتقد است که طالب حق باید نخست حکمت بحثی را به کمال رساند و سپس به حکمت ذوقی پردازد . و بنابراین روش تعلیم وی این بوده است که اولاً قواعد حکمت مشاء را شرح داده و برای پیروان خود بنویسد و سپس پردازد به حکمت اشراق و در حقیقت حکمت بحثی را مقدمه حکمت ذوقی می داند و از همین جهت است که در مشرع هفتم این کتاب بطور کلی از روش مشائیان خارج می شود و در مسائلی مانند علم واجب الوجود ، مفارقات ، بقاء نفس ، سعادت و اموری دیگر روش ذوقی را دنبال می کند . در مباحث مربوط به علم به مغیبات مطالبی را عنوان می کند که تقریباً همان مباحث حکمت اشراق است :

و گوید : « اما الفضلاء ریاضاتهم و علومهم مرموزة و ربما توجد فی حکمة الاشراق ان کان لطالب له فطرة تامه » منظور وی از حکمت اشراق در این کتاب ، کتاب حکمت

اشراق نیست بلکه منظور حکمتی است که مبتنی بر روش اشراق است. سپس گوید: «على أَنَّ للحكمة خيرة ما انقطعت عن العالم ابداً».

در آخر کتاب شمه‌ای از حال خود را شرح داده و گوید: «قد بلغ سنّی الى قرب من ثلاثين سنة واكثر عمری فی الاشعار والاستخبار والتفحص عن مشارک مطلع ولم آجِد من عنده خبر من العلوم الشریفة ولا یؤمن بها. اوصیکم اخوانی بالانقطاع الى الله والمداومة على التجريد ومفتاح هذه الاشياء مستودع فی کتابی (حکمة الاشراق) ولم تذکره فی موضع على ما ذکرناه هنالك وقد رتباً له خطأ یخصّه حذراً لا ذاعته» بطوریکه ملاحظه می‌شود مطلب عجیبی را ویا راز عجیبی را فاش کرده است لکن برای من معلوم نشد که منظور وی از خطی که اختصاص به حکمت اشراق داده است چیست.

نظام آفرینش

بعداً در باب نظام آفرینش از نظر شیخ اشراق بحث خواهیم کرد در این جا فقط باین نکته اشاره می‌کنم که نظام آفرینش از نظر فلسفه مشاء اسلامی بر مبنای عقول عشره بر اصل یافتن سنخیت تامه میان علت و معلول و اینکه از امری بسیط از تمام جهت تنها یک معلول صادر می‌شود قرار گرفته است زیرا در فلسفه مشاء موجودات کلاً متباینه الوجوداند و جهان مادی و روحانی مطلقاً بهم ارتباطی ندارند و در جهان ماده هم موجودات متباین الوجوداند.

پس باید راهی پیدا کرد که صدور ماده را از امر مجرد بسیط و همچنین صدور کثرت را از وحدت توجیه کرد و همین طور نظام آفرینش شیخ شهاب‌الدین بر مبنای انوار طولیه و عرضیه و اشراقات متعکسه بر اصل و اساس تباین موجودات عالم غیب و شهادت است و همین سنخیت میان موجودات جهان شهادت و پیدا کردن تکرر در نور دوم که منشأ اشراقات متکثر باشد و همین طور راه حلی که افلاطون در ارباب انواع و مثل عقلانی و نوری پیدا کرده است که از اشخاص شروع می‌کند تا به مثل الامثال و مثل اعلی پایان

می‌پذیرد. همه این نظرها و اقوال بر مبنای اختلاف و تباین موجودات است لکن بنا بر اساس اصالت وجودیان که وجود را مشترك معنوی می‌دانند و آن را در تمام موجودات از لحاظ ذات یکی می‌دانند نهایت در مراتب و مدارج مختلف این اشکالات وجود ندارد تا متوسل باینگونه توجیهات شوند و بلکه یک طرف وجود مبدء المبادی است و طرف دیگر آن هیولای اولی است و در این وسط بر حسب مراتب موجودات مختلف واقع اند.

مجموعه سوم مصنفات شیخ شهاب‌الدین

این مجموعه با همام آقای دکتر سیدحسین نصر چاپ شده است و شامل چهارده رساله است. مجموعه این چهارده رساله که رسائل فارسی شیخ شهاب‌الدین است با تفاوتی که در آنها هست مباحث و مسائلی را که اغلب بزبان رمز و اشارت است در موضوعات مختلف فلسفه بحثی و ذوقی مطرح می‌کند و احياناً مسائل کلامی و عرفانی را بیان می‌کند. آن رسائل عبارتند از:

۱- پرتوانه که شامل یکدوره فلسفه الهی است بطور خلاصه و مسائلی مانند زمان، مکان، کون و فساد نفس را که از دشوارترین مباحث فلسفه است مطرح می‌کند. بحث جالب این رساله «من» متفکر است یعنی آنچه در نظری مبدء اندیشه اثبات وجود است همانطور که بعدها دکارت این روش را بکار برده و البته شیخ‌الرئیس نیز در آخر کتاب اشارات بیان خاصی در این خصوص دارد و شیخ شهاب در رسائل دیگرش نیز مطالبی در این باب دارد.

او گوید: استبصار دیگر آنست که خود را می‌گویی «من» و هر چه در تن تست همه را اشارت توانی کرد به «او» و هر چه «او» را «او» توانی گفت نه گوینده «من» است از تو، که آنچه ترا اوست «من» و «تو» نباشد.

ملاحظه می‌شود که در این رساله از «من» مشارالیه که محور شخصیت‌ها است شروع می‌کند تا وجود او را جسماً و روحاً ثابت کند و بعد از آن قوای نفس و روح مجرد

را مورد بحث قرار می‌دهد و از این طریق از ادنی باعلی می‌رود و طرق برهان «ان» را می‌پیماید و از این راه ذات مبدء المبادی را ثابت می‌کند.

در این رساله نظام عالم وجود را بروش مشائیان بیان می‌کند لکن در خلال مباحث آن رنگ فلسفه اشراق هست.

۲- هیاکل النور، در این رساله بحث دگرگون می‌شود و اصولاً کلمه «هیکیل» خود نمودار دگرگونی فکری اوست در این برهه از زمان او همانطور که اشارت رفت. این رساله شامل هفت هیکیل است و یکی از دلائلی که وی از باطنیه متأثر شده است برگزیدن همین نام است زیرا اسماعیلیان نیز از هیاکل هفت گانه نام برده‌اند. البته اگرچه سخن آنها مرموز است لکن ممکن است منظور آنها از هفت هیکیل عناصر اربعه باشد باضافه موالید ثلث.

شیخ اشراق کلمه هیکیل را در کتب دیگرش نیز بکار برده است و ظاهراً در آن کتب بمعنی جسم و کالبد انسان بکار برده است و می‌دانیم که کلمه هیکیل و هیاکل در ادبیات پارسی قدیم بکار برده شده است. صابثیان نیز این اصطلاح را بکار برده‌اند و ظاهراً بمعنی سیارات سبع گرفته‌اند.

بحث در اینکه شیخ بطور تحقیق هفت هیکیل را از کجا گرفته است و آیا با هفت ستاره‌ای که صابثیان پرستش می‌کردند رابطه دارد یا نه و یا مربوط به معابد زردشتی است از عهده این مقال خارج است.

در کتاب حکمة الاشراق کلمه هفت مسلک را نیز آورده است که بقول قطب منظور حواس پنجگانه ظاهری باضافه قوه متخیله و ناطقه است و از این جهت است که عالم مثل معلقه را اقلیم هشتم نامیده است.

یکی از اموری که جالب توجه است اینکه شیخ اوراد و دعاها را خود را متوجه سیارگان و کواکب آسمانی کرده است و این معنی در ادب پارسی همچنان جلوه‌گری داشته و دارد.

ممکن است منظور شیخ از هیاکل محورهای وجودی باشد که مظاهر حق اند .

در این رساله نیز از «من» اندیشنده و خرد بحث کرده است .

۳- الواح عمادیه - برگزیدن کلمه « الواح » برای این رساله نیز جالب است و ظاهراً بدین مناسبت است که بحث اساسی این رساله حواس ظاهره و نحوه ادراک است .
در این رساله قاعده امکان اشرف مورد بررسی قرار گرفته است .

۴ - رساله الطیر - بدیهی است که توجه بنام این رساله ما را بسیر و سیاحت روحانی می کشاند و از این نام معلوم می شود که شیخ روش سیر و سلوک را نموده است البته این سیر و سلوک را بزبان رمز و در لباس حکایت گوید .

حکایت این است که چند تن شکارچی برای شکار به صحرا می روند و دامهای خود را می گسترند و دانه های لازم می پراکنند تا مرغان را بدام اندازند .

۵ - آواز پر جبرئیل : در این رساله که از نام آن نفحات روحانی استشمام می شود داستان کوچکی مطرح می گردد و آن اینکه : شیخ اشراق به خانقاهی می رود که آن را دو در است یکی از آن دو به صحرا و دشت و بیابان است و آن دگر به شهر و آبادی . وی از در شهری وارد می شود و آن را محکم و استوار می بندد و بسوی آن در که بطرف صحراست روان می شود در بین راه به ده تن مردان کارآزموده و پیر خوش سیما بر می خورد که هیبت و ابهت آنها ویرا مرعوب می کند مدتی بنزد آنان می ماند و مسائلی از راز آفرینش مطرح می کند و پرسش های شگفت آور می نماید که همه را پاسخ می شنود .

۶ - عقل سرخ - این عنوان نیز خود رمزی است که کمتر بکار برده شده است و ناچار متصف کردن عقل که امری مجرد و غیر مادی است به صفت مادی غیر از رمز و کنایت نمی تواند باشد .

در این رساله از زبان مرغان و پرندگان حکایت کند شیخ خود در این سیر و سلوک به کالبد و صورت پرندگان در می آید و سفر می کند آن پرنده ای که شیخ به کالبد آن در می آید « باز » است و ناچار در جمع بازان به سیر و سیاحت می پردازد و مدت ها با آنها

همنشین می‌شود و بهر طرف پرواز می‌کند و از شگفتیهای روزگار و حوادث جهان آگاه می‌شود و از همسفران خود چیزهای آموزد و از اسرار کوه قاف آگاه می‌شود.

۷ - روزی باجماعت صوفیان - در این سیر نیز اصول سیر و سلوک عملی مطرح مطرح می‌شود که شیخ روزی را با گروهی از صوفیان در خانقاه می‌گذرانند و از هرسو سنی گفته می‌شود. هرکس از زبان مرشدش گفتاری گوید و پرسشهایی که از مرشد و راهنمای خود کرده است بازگو می‌کند، نوبت به شیخ شهاب می‌رسد. وی که در خرقة درویشان قرار گرفته است از زبان نخستین مرشدش حکایتها کند و پرسشهایی که از پیر خود کرده و پاسخهایی که شنیده باز گوید و از این راه بسیاری از اسرار جهان را بشکافد.

۸ - در حال طفولیت - ممکن است نظر شیخ طفولیت در دانش باشد در هر حال در این رساله از دوران کودکی خود سخن می‌گوید و وقایع آن زمان را بیاد می‌آورد و گوید چگونه انوار ملکوتی در دل من بتابید و به دانش روی آوردم و در این راه رنجها کشیدم تا آموزگاری بیافتم و از انفاس قدسی او بهره‌ها برگرفتم و بیک بارگی از برکت انفاس این استاد و پیر و مرشد خود متجلی شدم و دم قدسی او در من دمیده رسوخ کرد و درهای علم لدنی برویم باز شد.

۹ - در حقیقت عشق - اصولاً شیخ اشراق در باب نظام آفرینش جهان برای عشق اهمیت بسیار قائل است در این رساله حقیقت عشق را بنحو جالبی بیان کرده است. عشق بمعنی عام را ساری در تمام موجودات جهان می‌داند همچنانکه ملاصدرا ی شیرازی بعدها این عنوان را برای حل بسیاری از مسائل برگزیده است.

شیخ شهاب گوید: همه موجودات بحکم عشق فطری در جریان و حرکت‌اند و اساس جهان آفرینش بر عشق است از خلقت آدم خاکی متصاعداً تا ملکوتیان مجرد، همه متحرک به عشق‌اند، عشق حقیقی که عشق اکبر است شوق به لقای حق است و این است نیروی جاذبه جهان و این است مبدء شور و شرهای آفرینش و آنچه حافظ و نگهبان موجودات جهان است عشق عالی است، عشقی که ساری در تمام موجودات است، اگر

عشق نمی بود موجودات کلاً و طراً مضمحل می شدند .

سپس بزبان رمز و اشارت سیر و سلوک حقیقی را شرح می دهد و باز می نماید که سالک باید از پنج دروازه بگذرد و آن پنج دروازه عشق است و این همان پنج دری است که زلیخا از آن می گذرد تا بوصال معشوق خود برسد (البته در داستان یوسف و زلیخا هفت در) .

همه موجودات جهان در سیر بطرف معشوق خود رنجها می کشند و دشواریها تحمل می کنند تا بوصال او برسند و از شراب عشق ازلی سیراب شوند ، غایت و نهایت این عشق تشبیه به خداست که مرتبت یحییهم و یحییون الله است . عاشقان حقیقی می دانند که دیده خفّاش را طاقت مشاهده جمال آفتاب نیست ، هم نظر محبوب را بر جمال او گماشتند و خود به تمام از میان بیرون رفتند .

۱۰- لغت موران - در این رساله شیخ به کالبد موران در آید و صورت و شکل موران به خود گیرد و با آنها همگام شود و بزبان رمز و اشارت راه و روش سیر و سلوک را بیان کند و از موران چیزها آموزد .

موران رنجور جهت بدست آوردن روزی خود بدشت و صحرا روند و تحمل دشواریها کنند و ریاضتها کشند که فرمود « یا ایّتها النمل ادخلوا مساکنکم لا یحطمنکم سلیمان و جنوده » .

و همین مور ، گاهی آن چنان متجلی بانوار ملکوتی شود که رهنمای سلیمان گردد و ناجی وی شود :

چون سلیمان کرد با چندان کمال

پیش موران از سر عجز این سؤال

گفت برگو ای ز من آغشته تر

تا کدامین گل بغم بسرشته تر

داد آن ساعت جوابش مور لنگ

گفت خشت واپسین در گور تنگ

واپسین خشتی که پیوندد بخاک

منقطع گردد همه امید پاک

در این رساله حکایاتی دیگر از زبان حیوانات وحشرات و مرغان همانند لاک‌پشت و خفاش و هدهد و بومان و آمدن مرغان بنزد سلیمان به جز عندلیب و عقاب و عتاب سلیمان عندلیب را و پرسش از علت غیبت آن و حکایت جام‌گیتی نمای کیخسرو که کنایت از دل صافی عارفان است و داستان انس گرفتن شخصی با پادشاه جنیان بطور اختصار آمده است که هریک برای نتیجه خاص عرفانی است.

۱۱- صغیر سیمرغ - در این رساله که جنبه‌های رمزی آن بسیار است و سابقه تاریخی عمیقی نیز دارد بزبان رمز و کنایت مراحل از سیر و سلوک بیان شده است. سیمرغ از زمان باستان در ادبیات ایران نقش مؤثری داشته است و از آن بعنوان شاه مرغان نام برده شده است.

در ادبیات قدیم و متون مذهبی و ادبی ایران باستان سخت مورد توجه قرار گرفته است بیش از آنچه هدهد در عهد عتیق.

ممکن است سیمرغ کنایت از ربّ النوع بزرگ باشد، البته در کتاب منطق الطیر، عطار اساس کار خود را بر رسیدن به سیمرغ قرار داده است. مرغان همه طالب وصال او می‌شوند. بنابراین در منطق الطیر سیمرغ سمبل الوهیت است.

و عجیب است که هدهد مرغ سلیمان سمت ارشاد و هدایت مرغان را پیدا می‌کند. از این مرغ اخوان الصفا بعنوان واسطه محبت نام برده‌اند.

در هر حال شیخ شهاب‌الدین در این رساله بدایات سلوک و مقاصد آن را شرح می‌دهد و گوید کمال انسانیت فناء فی الله است که آخرین مرحله سیر و سلوک است.

۱۲- بستان القلوب - این رساله را ظاهراً شیخ در سپاهان نوشته است چنانکه

خود در مقدمه آن باین معنی اشارت کرده است. در این رساله مسائلی از فن منطق و فلسفه الهی را مورد بحث قرار می دهد و معجزات و خوارق عادت را توجیه و تفسیر می کند.

۱۳- رساله یزدان شناخت - در این رساله که شامل سه بابست شیخ شهاب مسائلی مانند اثبات مبدءالمبادی، معرفت نفس و نبوت را مورد مطالعه و بحث قرار می دهد.

۱۴- رساله الابراج - این رساله شامل دستورات و توصیه هائی است برای اخوان التجرید و اهل سیر و سلوک.

همانطور که اشارت رفت شیخ از نخستین گامی که در بحث و حکمت می گذارد با زمینه های ذوق و عرفانی که ذاتاً داشته است وارد می شود نهایت معتقد است که فلسفه بحثی مقدمه فلسفه ذوق است و طالبان حکمت اشراق بناچار باید نخست حکمت بحثی را فراگیرند و آن مرحله را بگذرانند و سپس به حکمت ذوقی پردازند و اصولاً خلیفه و قطب زمان کسی است که هم در حکمت بحثی سرآمد باشد و هم در حکمت ذوقی و چون شیخ خود در هر دو بخش سیری به سزا کرده و بمرتب کمال رسیده است قطب زمان است. و همانطور که صوفیان شریعت را پل و قنطره طریقت می دانند و طریقت را وسیله نیل به حقیقت و گویند: «الشریعة قنطرة الطریقة والطریقة قنطرة الحقیقة» شیخ شهاب الدین حکمت بحثیه را قنطره حکمت ذوقی می داند گو اینکه شیخ کاملاً خود را پای بند شریعت نشان می دهد و حقایق ادیان را پذیرفته است همچنانکه در مطاوی کلمات خود از آیات و اخبار اسلامی و سخنان بزرگان و انبیاء دیگر نیز طرفی بسیار می آورد و بدانها استناد می کند.

سخنی چند در اطراف کتاب حکمة الاشراق

چنانکه اشارت رفت شیخ گوید: من زنده کننده حکمت مشارقه ام. قطب الدین در توضیح متن گوید: چه آنکه اشراق را بمعنی تابش و تجلیات انوار بدانیم و یا حکمتی که معمول در مشرق زمین بوده است تفاوتی ندارد زیرا حکمت مشرق زمین همان حکمت

اشراق است و اساس و پایه آن بر ذوق و اشراق است نه بحث.

باری کتاب حکمة الاشراق شامل دو بخش است: بخش اول در ضوابط فکر است که همان منطق باشد و بخش دوم در انوار الهیه است و ترتیب صدور انوار طولیه و عرضیه و مسائلی دیگر.

بخش اول شامل سه مقالت است باین ترتیب: مقاله اول در معارف و تعریف، مقاله دوم در برهان و مبادی آن، مقاله سوم در مغالطات و بعضی از حکومات و نکته‌هایی که بین مشائیان و اشراقیان است.

بخش دوم شامل پنج مقالت است: مقاله اول در نور و حقیقت آنست و در نور الانوار و آنچه از و صادر می‌شود، مقاله دوم در ترتیب وجود است بطریق اشراقیان، مقاله سوم در کیفیت فعل نور الانوار و انوار قاهره است، مقاله چهارم در برازخ و هیأت آنها و ترکیبات عنصری است، مقاله پنجم در معاد و نبوات و منامات است.

نوآوریهای شیخ در منطق

قبلاً باید تذکر داد که شیخ شهاب‌الدین در ترتیب کار خود از مشائیان اسلامی پیروی کرده است باین معنی که نخست ابوابی از منطق را بیاورده است و سپس مسائل فلسفی را مورد بحث قرار داده است و این کاری است که اغلب فیلسوفان پیش از وی کرده‌اند بهجز اخوان الصفا که منطق را بانی از ریاضیات بحساب آورده‌اند.

منطق ارسطویی که بنام منطق صوری نامیده شده است شامل اصول و قضایائی است که مدت چندین قرن افکار و آراء همه مردم اندیشمند را بنجود کشیده است و در تمام دوره‌های فکر بشری در قرنهای متعادی حاکم بر اندیشه‌های مردم بوده است و به جهاتی که جای بحث آن در این مقالت نیست گام فراتر گذاردن از اصول ارسطویی در حکم کفر و زندقه و خیانت شمرده می‌شد و بطوریکه از منابع تاریخی بدست می‌آید در قرون وسطی در بعضی از کلیساهای عالم مسیحیت کلمات و قواعد و روش فکری ارسطویی را آن چنان مقدس

می دانستند که هر آن کس که در صدد تخطی برمی آمد بانواع عقوبتها و کیفرها دچار می شد. برخلاف آنچه محقق نمایان غربی و مقلدین نا آگاه آنان گفته اند و افکاری نادرست در میان دانش پژوهان پراکنده اند قرون وسطائی باین معنی در جهان اسلام وجود نداشته است و همزمان با قرون وسطای مسیحیت دین اسلام آزادی بی قید و شرط فکری به پیروان خود می دهد. اصولاً یکی از پایه های اساسی دین اسلام آزادی بی قید و شرط فکری به پیروان خود می دهد. و پیروی از افکار و عقاید آباء و اجدادی و این معنی بارها در قرآن مجید آمده است و اخبار و روایات نبوی نیز آن را تأیید کرده است.

دین اسلام پیروان خود را برمی انگیزد که بدنبال دانش درست و اندیشه صحیح به اقصی نقاط کشورها سفر کنند و در این راه چین و ماچین و هند و حبش برایش برابر و مساوی است و ملیت در این مورد نقشی ندارد، حتی فرمان می دهد که از اعماق دریا و یا اوج ستارگان دانش بگیرند.

تقلید نه تنها از فلاسفه یونان و ارسطو ممنوع است بلکه از هر نوع فکری نباید تقلید کرد. انسان را خدا اندیشمند و آزاد آفریده است و باید آزاد فکر کند و دانش درست و مفید را از هر جا هست و ممکن است بگیرد. و از روی فکر درست حقایق را کشف کند و بر همین اساس است که پس از نقل علوم به جهان اسلام افکار یونانیان و بویژه ارسطو بطور در بست و بعنوان وحی منزل پذیرفته نشده است و دانشمندی به نقد و بررسی و جرح افکار متقدمان پرداختند و حتی در منطق کسانی پیدا شدند مانند ابن تیمیه که اصول افکار و قضایای ارسطویی را بیاد انتقاد گرفتند. چنانکه اخوان الصفا نیز با وجود پیروی از مکتب فیثاغوریان نحله و مکتبهای دیگر را مورد انتقاد قرار دادند افکار و اندیشه های اشعری و معتزلی پراست از اینگونه نقد و بررسیها.

و کسانی دیگر مانند امام غزالی در منطق تحولی خاص بوجود آوردند و منطق نوینی ترتیب دادند که در حقیقت می توان آن را منطق عملی نامید.

شیخ شهاب الدین از همان ابتداء تفکر فلسفی خود نه تنها اصول فلسفه مشاء را

برای رسیدن به حقایق معنوی کافی ندانست مسائل وقضایای منطقی را واژگون کرد و تازگیهای در آن ایجاد کرده است که ما اکنون پاره‌ای از بررسی‌های ویرا بازی نمائیم :

۱- در باب تعاریف و حدود حقیقی گوید : بعضی از مردمان گفتاری که دلالت بر ماهیت چیزی کند حدّ نامیده‌اند و به گمان آنها دلالت بر ذاتیات و امور داخل در حقیقت چیزها می‌کند و در مقابل ، آنچه خارج از حقیقت چیزهاست و در مقام شناساندن و تعریف واقع می‌شود رسم نامند .

و بدین ترتیب تعاریف حدّی و رسمی را از نظر منطق ارسطوئی بیان می‌کند و سپس بردّ و جرح آن می‌پردازد .

و گوید : اصولاً ذاتیات و اجزاء چیزها و آنچه در ماهیت و یا خارج از آن می‌باشد و امتیاز هریک از دیگری ، قابل شناختن نمی‌باشد و بطور کلی هیچ امری به کنه شناخته نمی‌شود تا اجزاء داخلی و یا خارجی آن از یکدیگر ممتاز گردد و آدمی بدان حد از دانش نمی‌رسد که دریابد چه چیزی داخل در ذات است و چه چیزی خارج از ذات و از همین جهت است که در دانش‌های آدمی شکوک و نقوض و ایرادات بسیار است .

و با این ترتیب تعریف به ذاتی چگونه ممکن است و آنچه از تعریفات بعنوان تعریف حدّی آورده‌اند درست نیست و تعریف و شناساندن و شناسائی چیزها تنها به لوازم و عوارض محسوس است که موجب ویژگی هریک از چیزها از جز آن می‌گردد .

و باین ترتیب شیخ تعریف به حدّ را مردود می‌داند و خود همه جا نام رسم می‌برد نه حدّ . در اینجا مثالی آورد و گوید : دانایان انسان را تعریف حدّی کرده‌اند به دو جزء با اصطلاح ذاتی یکی حیوان و دیگری ناطق و گفته‌اند انسان حیوانی است ناطق . از آنها می‌پرسم که منظور از « ناطق » استعداد نطق است و یا نفس ناطقه است . اگر منظور استعداد نطق باشد که امری است عرضی و اگر منظور نفس ناطقه باشد که نفس ناطقه همچنان ناشناخته مانده است و شناسائی آن بامور عرضی و لوازم محسوسه است .

و هنگامیکه انسان ذاتیات خود را نتواند بشناسد و حال آنکه نزدیکتر از او به خودش

چیزی دگر نیست چگونه تواند ذاتیات چیزهای دیگر را بشناسد .

ویرانی قاعدهٔ مشائیان در تعریفات

و بدین بیان قاعدهٔ مشائیان را در باب تعریفات که مهمترین پایه‌های منطق ارسطوئی است زیر و رو می‌کند . وی در زیر همین عنوان می‌گوید: اکنون باید ذاتیات عامه و خاصه را که مشائیان بنام « جنس و فصل » نامیده‌اند بررسی کنیم پس بآنها گوئیم شما از کجا و از چه راه دانسته‌اید که فلان امر جنس است و فلان امر فصل آیا قبلاً و در جای دیگر شناخته‌اید که امری جنس است و امری دیگر فصل؟ و سپس در تعاریف ذکر کرده‌اید و یا در همان هنگام تعریف شناخته می‌شود، هر دو صورت ناممکن و محال است زیرا تا قبلاً جنس و فصل شناخته نشوند نتوان بعنوان اصل مسلم در تعریف قرار داد نقل کلام در همان هنگامی شود که جنس و فصل شناخته می‌شوند زیرا جنس و فصل نیز باید به تعریف حدی به جنس و فصل شناخته شود و اگر هنگام تعریف شناخته شود دور لازم آید، مضافاً بر این، ما را رسد که گوئیم از کجا علم حاصل می‌شود که ذاتیات فلان امر همان باشد که ما شناخته‌ایم و در مقام تعریف آورده‌ایم و چه بسا ذاتیاتی باشد که همچنان بر ما نامعلوم باشد پس چگونه می‌توان حکم جزمی کرد که فلان تعریف حدی است و بهمان تعریف رسمی. این ایراد در کلمات متأخران مانند میرسید شریف و جز آنها دیده می‌شود لکن تا آنجا که نگارنده بررسی کرده است پس از زمان شیخ اشراق اینگونه نقوض و ایرادات مستدل پیدا شده است و پیش از وی ایرادات به صورت و شکل دیگر شده است که اکنون جای بحث آن نیست .

۲- در باب محصورات و تقسیم قضایا از لحاظ موضوع شیخ اشراق نخست قضایای شخصی را بی اعتبار می‌داند چنانکه دیگران هم گفته‌اند که جزئی نه کاسب است و نه مکاسب .

وی منکر قضیهٔ جزئیّه است و ثانیاً قضایای مهمله را هم با بیانی خاص از درجهٔ

اعتبار ساقط می‌داند و ثالثاً گوید قضایای بعضیه بناچار باید به کلیات بازگردد زیرا در قضیه «بعض الحیوان انسان» گوید بعض مهمل است و ابعاض هر چیزی بسیار است و مثلاً حیوان را بعض‌های زیادی است که بعضی انسانند و بعضی گاوند و بعضی حمار و ... پس عنوان بعض را موضوع قضیه قرار دادن مفید فائده نیست مضافاً بر اینکه آن عده از حیوانها که انسانند همانند نه بعضی‌زیرا حیوانات را چند گروه است یک گروه آن همه انسانند و یک گروه آن همه گاوند و ... پس آن عده از حیوانات که انسانند همه انسانند پس بعض حیوان انسان باین باز می‌گردد که آن افراد حیوان که انسانند همه انسانند و بدین ترتیب همه قضایا را به کلیه برمی‌گرداند.

۳- پس از اینکه همه قضایا را به کلیه باز می‌گرداند قضایای محصله و معدوله را بررسی می‌کند و ثابت می‌کند که همه قضایا موجه‌اند و در هر قضیه نوعی از ایجاب است باین بیان:

هر قضیه‌ای مرکب است از موضوع و محمول مانند «زید کاتب است». و قضیه سالبه عبارت از قضیه ایست که در آن بوسیله حرف سلب ربط و رابطه برداشته می‌شود و مثلاً اگر قضیه بالا بصورت سالبه آید و گفته شود «زید کاتب نیست» باین معنی است که کتابت برای «زید» نیست و بوسیله حرف سلب «نیست» کتابت از زید برداشته می‌شود.

معمولاً در زبان عربی در سلب بسیط حرف سلب مقدم بر رابطه است تا اینکه آن رابطه را نفی کند. چنانکه گفته می‌شود «زید لیس هو کاتباً» و اگر حرف سلب و رفع نسبت نکند باین معنی که وابسته به رابطه شود، قضیه موجه می‌شود نهایت موجه معدوله مانند «زید هو لا کاتب» یعنی «زید لا کاتب است» و یا «زید غیر نویسنده است» و در این صورت حرف سلب بعد از رابطه ذکر می‌شود. و در پاره‌ای زبانها تقدم و تأخر حرف سلب اثری ندارد بلکه تا آن هنگام که ربط وجود داشته باشد و حاصل باشد قضیه موجه است.

در هر حال در هر قضیه‌ای اعم از اینکه سالبه باشد یا موجه، محصله باشد یا معدوله، موضوعی لازم است که وجودی باشد، حال آن موضوع در ذهن باشد یا در خارج، نهایت حکم موجب ذهنی را موضوع ذهنی لازم است و خارجی را، موضوع خارجی، زیرا در قضایا نفیاً و اثباتاً موضوعی لازم است تا چیزی بدان حاصل شود یا از آن برداشته شود که ثبوت شیء لشیء و نفیه عنه مستلزم «ثبوت مثبت له» آن موضوع گاه در ذهن است و گاه در خارج. البته در هنگامیکه در خارج موجود است در ذهن نیز موجود است، پس همه قضایا بنوعی موجه است و نیاز به موضوع دارد و بدین ترتیب قضایا منحصر می‌شود در موجه کلتیه.

۴ - در باب جهات قضایا شیخ شهاب همه جهات را به ضروریه بازگرداند و با بقول وی بتمامه، بدین بیان :

نسبت محمول به موضوع فی نفس الامر یا ضروری الوجود است که در این صورت قضیه واجبه است و یا ضروری العدم است که ممتنع است و یا غیر ضروری الوجود والعدم است که ممکن است مثال اول «انسان حیوان است» مثال دوم «انسان حجر است» مثال سوم «انسان کاتب است» .

در اینجا گوئیم اولاً نسبت نفس الامری قضایا و امور آنطور که هست برای ما معلوم نیست و آنچه ما می‌دانیم نسبت هائی است که در ذهن خود ساخته‌ایم و بر ساخته ذهنی خود را بصورت ضرورت و امتناع و جز آن بیان می‌کنیم و آنچه در واقع هست که احیاناً ما را بدان آگاهی نیست تابع اراده و اختیار و دانش ما نیست و خود آنطور که آفریده شده است هست اعم از اینکه موجود اندیشنده‌ای باشد یا نباشد پس واقعیت چیزها تابع دانائی و نادانی ما نیست و ثانیاً نسبت‌های خارجی به یکی بیش نیست و آن وجوب و ضرورت است که «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و امکان، امتناع و وجوب از مفاهیم اعتباری ذهنی اند با این بیان گوئیم اما همین مفاهیم و اعتبارات ذهنی بدین صورت است که مثلاً عامه مردم از امکان آن خواهند که تنها ممتنع نباشد که هم شامل ممکن شود و هم شامل واجب. حال به بینیم که ضرورت یعنی چه .

منظور از ضرورت این است که امری برحسب وجود برای چیزی ضروری و حتمی باشد و در این صورت می‌توانیم بگوئیم که ممکن را امکان ضروری است و ممتنع را امتناع ضروری است و واجب را وجوب، پس حق داریم که وجوب، امکان و امتناع را جزء محمول قرار دهیم و قضایا را در همه احوال به ضروریه برگردانیم و مثلاً بگوئیم «هر انسان بالضروره ممکن است که نویسنده باشد» یعنی امکان کتابت برای او ضروری است و یا وجوب حیوانیت برای او ضروری است و یا امتناع حجر بودن برای او ضروری است و این همان ضروریه بتاته است.

پس ما اگر در علوم از امکان و امتناع چیزی جستجو می‌کنیم از این باب است که جزء خواست و مطلوب ماست، البته در آن صورت نمی‌توانیم امتناع و امکان را جزء محمول مقطوع خود قرار دهیم چون هنوز برای ما مجهول است و مطلوب است حصول آن. و باین فرض ما می‌توانیم حتی قضایای وقتی و یا منتشره را بصورت ضروریه بیاوریم و مثلاً بگوئیم «کل انسان بالضروره هو متنفس وقتاً ما» و یا «بالضروره هو ممتنع النفس وقتاً ما» البته اگر قضیه بالذات و در نفس الامر ضروری باشد آنرا تنها جهت ربط کافی است «کل انسان بالضروره حیوان».

و اصولاً می‌توانیم پس از اینکه متعرض جهات شدیم حرف سلب را برداریم زیرا سلب تمام و کامل همان ضرورت است.

و نیز این را باید دانست که قضیه تنها بمجرد ایجاب قضیه نیست و بلکه باعتبار سلب نیز قضیه است زیرا همانطور که اشارت رفت احکام سلبی نیز ایجاب می‌کند که موضوع حکم آنها در موطنی موجود باشد تا بتوان از آن سلب نسبت کرد.

حتی سالبه بانتفاء موضوع هم باید در ذهن موضوعی داشته باشد.

۵ - پس بنابراین آنچه گذشت فرق بین سوالب و موجبات از لحاظ نیاز بموضوع و عدم آن منحصر به قضایای شخصی است نه کلیه. زیرا بیان شد که در کلیات، سالبه آنها هم موجب است.

- ۶ - دیگر آنکه حرف سلب در قضایای سالبه جزء تصدیق است نه برطرف کننده تصدیق و مثلاً در قضیه « زید لیس بکاتب » تصور زید و تصور کتابت و تصور نفی آن کتابت همه از اجزاء تصدیق اند تا حکم حاصل شود .
- ۷ - بنا بر مقدمات بالا در شکل اول یک ضرب بیش نخواهد بود و آن ترکیب قیاسی است از دو موجه کلیه بقاته .
- ۸ - وی گوید اصولاً شکل چهارم صورت قیاس ندارد و از درجه اعتبار ساقط است و شکل کامل همان شکل اولست که آنهم با مقدمات یاد شده یک ضرب بیش در آن نمی توان فرض کرد تا بقول مشائیان منتج و غیر منتج آن را برشمرد . شکل دوم و سوم نیز بازگشت به شکل اول می کنند .
- ۹ - شیخ شهاب الدین حدسیات را طبق قاعده اشراق با قسامی منقسم کرده است و استقراء را جزء حدسیات بحساب آورده است زیرا استقراء تام غیر مقدور است و ناقص هم مفید هیچ چیز نیست پس احکام استقرائی داخل در احکام حدسی است .
- ۱۰ - شیخ در باب مغالطات مسائلی را مطرح کرده است و بر اساس کار خود که همه قضایا را به یک قضیه موجه کلیه برمی گرداند و با توجه باینکه شناخت ذاتیات چیزها ناممکن است مواردی از مغالطات را برشمرده است و اشتباهاتی که مشائیان هم بر مبنای خود و هم بر مبنای واقع و یا غفلت از نکته هائی که اشراقیان بدانها دست یافته اند مرتکب شده اند برشمرده است .
- ۱۱ - در باب عکس قضایا گوید : مشائیان عکس قضایا را از دو راه ثابت کرده اند یکی از راه برهان اقتراض و دیگر از راه دلیل خلف و حال اینکه خلف در اثبات عکس بر اساس اقتراض است و در این مورد توضیحاتی ارزنده داده است .
- ۱۲ - در تعریف عرض مشائیان سخت اشتباه کرده اند زیرا گفته اند « عرض چیزی است که قائم بغیر یعنی جوهر باشد » و یا موجود در موضوع باشد با قید اینکه « لاجزء منه » در حالی که نیازی باین قید نیست و تعریف کامل آن این است که گفته شود « عرض

چیزی است که حالّ و شایع در غیر خود باشد بالکل» .

و البته مشائیان این قید را از این جهت آورده‌اند تا صورت را که خود جوهر می‌دانند و جزء جسم از تعریف خارج کنند و حال آنکه جسم مرکّب از ماده و صورت نیست.

۱۳- مشائیان گویند موجودات در حال وجود و آن‌گاه که از حالتِ لا اقتضائی خارج شوند و بسبب وجودِ علتِ موجود شوند حالتِ امکان را از دست می‌دهند و تبدیل به واجب می‌شوند . شیخ گوید این بیان درست نیست و ممکنات در هر حال ممکنات‌اند چه قبل از تحقق علت وجود آنها یا بعد از وجود، زیرا امکان امری است ذاتی آنها البته این بحث هست که ممکنات تنها در وجود و ایجاد نیاز بعلت دارند و یا هم در وجود و هم در بقاء و این بحث امر دیگری است .

۱۴- وجود و ماهیت و امکان ... و امثال آن همه از اعتبارات عقلی‌اند برخلاف آنچه مشائیان گویند .

۱۵- شیخ گوید بنا بر گفته مشائیان که تعریف حقیقی تعریف حدّی است لازم آید که هیچ چیزی در عالم شناخته نشود زیرا اشارت رفت که فصول جواهر مجهول است و جوهریت و جوهر را هم خود مشائیان بامری سلبی تعریف کرده‌اند که «موجود لاموضوع» باشد و باز خود قبول دارند که نفس و مفارقات دیگر را فصولی است که مجهول است و بنابراین لازم آید که همه امور مجهول باشد و هیچ امری شناخته نشود ، و علم و دانشی حاصل نشود .

۱۶- جسم عبارت از مجرد مقدار است که قابل امتدادات سه گانه است و آنطور که مشائیان گفته‌اند مرکّب از ماده و صورت نمی‌باشد و اینکه مشائیان گویند اجسام همه در جسمیت مشترکند و در مقدار مختلف پس مقادیر خارج از جسمیت است سخنی فاسد است و ما را رسد که گوئیم اجسام در اصل مقدار مشترک‌اند و در جسمیت مختلف .

۱۷- تخلخل و تکاثف حقیقی وجود ندارد و دلائل کسانی که قائل به تخلخل و تکاثف حقیقی شده‌اند باطل است . در این مسأله اصولاً اتفاق رأی وجود ندارد و در علم کلام

نیز بطور مستوفی مورد بحث قرار گرفته است. در باب طبیعیات شفا نیز راجع بآن بحث شده است.

۱۸- هیولای عالم عناصر عبارت از مقداری است که قائم بنفس خود است و بجز مقدار قائم بنفس خود امری دیگر که پذیرای مقادیر باشد وجود ندارد.

البته شیخ شهاب الدین مسأله مقدار مجرد را سخت مورد توجه قرار داده است و جسم را نفس مقدار قابل امتداد می داند و شاید این مطلب را بدین جهت دنبال می کند که در باب عالم اشباح و قالبهای مثالی و صورتهای مقداری از آن بهره هایی برگیرد.

۱۹- جواهر فرد وجود ندارد و قول بآن باطل و دور از حقیقت است و هر جزئی از اجزاء اجسام عالم هر اندازه ریز و ناچیز باشد باز هم قابل انقسام است.

۲۰- خلأ امری است موهوم و تحقیق خارجی ندارد و مابین اجسام بدان سان که عده ای گویند خلأ نیست و کسانی که پندارند میان اجسام خلأ وجود دارد سخت در اشتباه اند و اجرام بی رنگ و شفاف را با خلأ اشتباه کرده اند.

۲۱- در جهان مفارقات و مجردات مطلقاً عدم راه ندارد زیرا از ترکیب و عواملی که موجب نیستی و عدم است میرا هستند.

۲۲- آنچه مشائیان در باب ابطال مثل افلاطونی گفته اند بی اساس است و وجود جهان مثل و ارباب انواع امری است مسلم و بسیاری از مسائل جهان هستی بر آن استوار است.

۲۳- اینکه مشائیان گفته اند که امور بسیطه از علل مرکبه پدید نیایند قول و گفتاری بی اساس است و جایز است که چیزی را علتی باشد مرکب از چند امر چنانکه این مطلب بالحسّ والوجدان دریافته شده است.

۲۴- اجسامیکه عديم الميل اند حرکت قسری می پذیرند و شرط قبول حرکت قسری وجود میل طبیعی نمی باشد.

۲۵- ابصار آن چنانکه دیگران گفته اند عبارت از خروج شعاع از چشم و ملاقات

آن با مبصرات نمی باشد بلکه ابصار نتیجه اشراف و اشراق نفس است نهایت بشرط مقاببات منیر با مستنیر .

۲۶- بنابراین شعاع جسم نمی باشد .

۲۷- شنیدن بواسطه تشکل هواء به مقاطع حروف نیست و بلکه وجود هواء شرط انتقال صداست برگوش .

۲۸- دانش ذات واجب الوجود بذاتش عبارت از صرف ظهور او است لذاته و بودن اوست نور لذاته و علم او به چیزهای دگر به بودن آنهاست ظاهر برای ذات حق .

۲۹- برخلاف آنچه مشائیان گویند عناصر سه است و آن آب ، خاک و هواء است و عنصر آتش نوعی از هواست نه آنکه عنصری جداگانه باشد .

۳۰- قوه و اومه همان قوت متخیله است و دوقوت ممتاز وجدای از هم نمی باشند .

۳۱- نور نیاز به تعریف ندارد همچنانکه وجود نیاز به تعریف ندارد .

۳۲- همه چیزها درجهان بدو قسم منقسم شوند یکی نور فی نفسه و آن دگر آنچه نور وضوء فی نفسه نمی باشد ؛ و نور هم بدو قسم است نور فی نفسه و لنفسه و نور عارض و آنچه غیر نورست نیز دو قسم است آنچه نیاز به محل دارد و آنچه بی نیاز از محل است آنچه بی نیاز از محل است جوهر غاسق است و آنچه نیاز به محل دارد هیئت است یعنی هیئت ظلمانی .

پس جوهر مساوی است یا جوهر غاسق و عرض مساوی است با هیئت ظلمانی و جسم را شیخ برزخ نامیده است و غواسق برزخیه را امور ظلمانیه بمانند اشکال و جز آن .

۳۳- هرچه ذات خود را همواره ادراک کند نور مجرد است .

۳۴- اختلاف انوار مجرد به کمال و نقص است نه بنوع .

۳۵- مبدء آفرینش نور الانوار است .

۳۶- از واحد حقیقی نتواند امور متکثره صادر شود . بیان او در این باب نحوه بیان مشائی است لکن در نحوه نظام آفرینش با مشائیان اختلاف کلی دارد وی قائل بانوار

عرضیه نامتناهی است .

۳۷- یکی از ویژگی های شیخ بحث در طلسمات یعنی انواع و بحث در ارباب طلسمات یعنی ارباب انواع و مثل نوریه است .

۳۸- بیان ویژه دیگر او بحث در ثوابت و سیارات است بطریق خاص و ایراد اصطلاحاتی که جنبه های ایرانی دارد مانند : سلطان انوار مدیره ، هو رخش یعنی طلسم شهریور . قطب در توضیح آن گوید : هو رخش نام آفتاب است به پهلوی و شهریور نام اعظم انوار طبقه عرضیه است که ارباب اصنام نوعیه اند (حکمت اشراق ص ۱۵۶) .
۳۹- قول باضواء مینویه و خرّه والرأی (حکمت اشراق ص ۱۵۷) .

۴۰- بیان عقیده حکماء فرس در باب انوار مینویه و بیان مشاهدات افلاطون .
۴۱- در طبقه بندی موجودات حد فاصل بین انسان و حیوان را میمون می داند (حکمت اشراق ص ۱۶۶) .

۴۲- آثار نفوس متناهی است و لکن اثرات و آثار عقول نامتناهی است .
۴۳- عالم قدیم است ، حرکات افلاک دورانی است ، فعل نور الانوار ازلی است .
۴۴- زمان موجودی است ازلی و ابدی .

۴۵- هدف از حرکات افلاک رسیدن بامری قدسی است .
۴۶- برازخ منقسم می شوند به مفرد و مرکب ، حاجز و لطیف .
۴۷- همه حرکات بانوار جوهریه و عرضیه پایان می پذیرد .

۴۸- شیخ گوید : ایرانیان آتش را بدان سبب مقدس می دانستند که برادر نور و منبع بهاء و روشنائی است و خلیفه خداست در جهان نه از آن جهت که آن را خدا می دانستند .

۴۹- انسان داوای کاملترین مزاجهاست و صاحب طلسم نوع ناطق «روان بخش» است که در زبان اسلام جبرئیل گویند و بدین ترتیب مسأله جبرئیل را با آنچه در باب

آن در مقام وحی گفته شده است توجیه می کند .

۵۰ - اسفندارمذ ، رب النوع زمین است و بجای مستوفی در این باب^۱ دارد.

۵۱ - یکی از مباحث مهم شیخ در حکمة الاشراق بحث در حواس پنجگانه^۲ ظاهره است . وی برای هریک از حواس ظاهره خصوصیتی بر شمرده است و بعضی را بر بعضی دیگر ترجیح داده است و مثلاً گفته است کار قوه^۳ سامعه بسی مهم است و احیاناً می تواند جایگزین حاسه^۴ باصره شود .

۵۲ - شیخ گوید : هریک از صفات نفس را نظیری هست در کالبد و بطور مشبع در افعال نور اسفهد بدن یعنی نفس ناطقه بحث کرده است و بیان این معنی که « النفس فی وحدتها کل القوی » .

۵۳ - شیخ اشراق گوید : حواس پنجگانه^۵ باطنی که قدماء و فلاسفه^۶ مشاء بر شمرده اند تحقیقی نیست و اصولاً ممکن است - نس و یا حواس دیگری وجود داشته باشد^۷ .

۵۴ - همانطور که اشارت رفت در باب مناظر و مرایا و همین طور صور مرایا و حقیقت بینائی و تجلّی بحث جالبی دارد .

۵۵ - در باب تناسخ نیز بحث خاصی دارد و گفتار بسیاری از مشرقین مانند بوذاسف و کسانی دیگر را ذکر کرده است و سپس به بیان اختصاصی و عقیده^۸ خاص خود پرداخته است .

۵۶ - وی در باب ادعیه و اوراد عبارات جالبی دارد و همچنین مناجاتنامه هائی دارد که مبین ذوق اشراقی کامل وی می باشد .

در پایان کتاب حکمة الاشراق وصیت نامه ای دارد و ضمن آن پایان تألیف کتاب را آخر ماه جمادی الآخر سال ۵۸۲ ذکر کرده است . بطوریکه ملاحظه می شود خود صریحاً می گوید در سال ۵۸۲ این کتاب را پایان رسانده است و در پایان کتاب مطارحات می گوید :

۱ - حکمة الاشراق ص ۱۹۹

۲ - حکمة الاشراق ص ۲۰۸

من کتاب حکمة الاشراق را قبلاً تألیف کرده‌ام و اگر فرض شود که همزمان هم پایان یافته باز هم وفات او در ۵۸۱ نمی‌تواند باشد .

رساله در اعتقاد حکماء

این رساله حاوی پاره‌ای از مسائل فلسفی و کلامی است که روشنگر اعتقاد حکماء است، البته بدرستی معلوم نیست که این رساله در چه تاریخی و در چه برهه‌ای از عمر وی نوشته شده است، قبل از حکمة الاشراق یا پس از آن .

در مقدمهٔ این رساله گوید : چون بدیدم که مردمان حکیمان را سرزنش کنند و گفتارهای ناروایی دربارهٔ آنان گویند و گمان برند که حکیمان همه دهری مذهب‌اند و آئین دهری دارند و به‌خدای جهان و پیامبران باور ندارند و روز رستاخیز را نپذیرفته‌اند و کيفر و پاداش‌خدائی را پس از مرگ نپندارند این رساله را که نمودار معتقدات حکیمانست برنگاشتم .

از این بیان بخوبی آشکاری می‌شود که خود شیخ شهاب در معرض اتهام و سرزنش مردم زمان خود بوده است و ویرا بی‌دین و ناباور به پیامبران می‌دانستند و این رساله را در مقام بیزاری کردن از آنچه مردمان بدو بسته‌اند نوشته است و تبرئه نامه‌ایست که خود برای رهایی از سرزنش مردم نگاشته است و خواسته است که از حمله‌های مردم و احیاناً روحانیان برهد و از همین جهت است که در این رساله مسائل ضروری و دینی کلامی مطرح شده است و در باب روز رستاخیز و حساب و کتاب سخنانی سازگار با دید مردم زمان خود بیاورده است .

قصه غریبه غریبه

در مقدمهٔ این رساله شیخ شهاب گوید : چون داستان حی بن یقظان تألیف شیخ الرئیس را بخواندم اندر یافتم که این کتاب شامل سخنانی روحانی و اشاراتی بس

ژرف است و باین وصف از اشاراتی دیگر که روشنگر طور اعظم یا طامه الکبری باشد عاری است .

منظور وی این است که این رساله درست است که حاوی اشاراتی روحانی است لکن نارسا و ناقص است و داستان سلامان و ابسال را آنطور که بایسته است پرداخته و پرده از رازهای آن برنگرفته و بدین جهت من این رساله را بنوشتم تا رمز و اشارات داستان سلامان و ابسال را که هدف سیر و سلوک راه و برهان حق است بدرستی بگشایم . پس وی خواسته است در برابر شیخ الرئیس رساله ای برنگارد ، و این رساله را به جهاتی که از توان این مقالت بیرون است نام غرۃ الغربیّة نهاده است .

کفر شیخ شهاب

بطوریکه دیده می شود و از میان مطالب کتاب حکمة الاشراق و رسائل دیگرش دریافت می شود این است که شیخ شهاب را ملت و مذهب جدا است و آن مذهب و آئین حقیقت پرستی است و آئین عشق است ، عشق به حق و وصال به معشوق حقیقی .

شهاب الدین تمام فلسفه را اعم از بحثی و ذوقی نزدبانی برای بالارفتن بمقام قرب خدائی و لاهوتی می داند و برای هیچ یک از دو نوع حکمت اصالتی نمی داند و هر دو را راهی برای رسیدن به حق می داند ، نهایت نخست باید حکمت بحثی را بسزا دانست و مسائل آن را بدرستی دریافت تا ذهن و خرد انسان ورزیده شود و آماده گردد برای دریافت حکمت ذوقی و از آن مرتبت نیز باید بالاتر رفت و به فرشتگان و ملکوتیان پیوست . بدیهی است که شیخ باین گونه اندیشه نمی توانسته است پیر و خدای بازاری که بر ساخته ذهن و خرد ابتدائی عوام الناس است باشد .

شیخ این گونه خدایان را خدایان بازاری و معامله گر می داند و گونه ای از بت پرستی می داند و بتی می داند که سوداگران دنیا برای خود بر ساخته اند که در زیر حمایت او بتوانند روز بازار خود را همچنان گرم نگهدارند و در سوداگریهای خود موفق شوند تا مقامات

ظاهری خود را نگهدارند و به جاه و ریاست رسند و این نه آن خدائی است که پیامبران و فرستادگان خدا پرستند و برگزیده آنند.

بنظر شیخ همه ادیان و آئین‌های آسمانی را یک هدف است و آن برکشیدن انسان به کمال ممکن خود و رساندن اوست بمرتبه خلافت کبری که فرمودند « اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً ». انبیاء همه سفرای حق‌اند تا مردم را از نادانی نجات دهند و از سوداگری‌های دنیا بدور دارند که فرمودند « وَذَرُوا الْبَیْعَ وَالتَّجَارَةَ » خرید و فروش و بازرگانی را در هنگام ستایش خدا بیک سو نهید تا بمرتبه و مقامی رسید که « هُمْ فِی رَوْضَةٍ مِنْ رَبِّهِمْ یَجْبُرُونَ ».

بدیهی است که با چنین اندیشه‌ای مورد سرزنش مردم واقع می‌شود، آن مردمی که دین را ابزار دنیا کرده بودند و « یَقُولُونَ بَا فَوَاهِیْهِمْ مَالِیْسَ فِی قُلُوبِهِمْ ».

شیخ بدون ریب و ریا آنچه بدان گرویده است بگفته است. حقیقت هر مذهبی را که در هدف عالی انسانیت بکار می‌آمد پذیرفته است و عطاروار گوید :

منم آن گبر دیرینه که بت خانه بنا کردم

شدم بر بام بت خانه در این عالم ندا کردم

صلای کفر در دادم شما را ای مسلمانان

که من آن کهنه بت‌هارا دگر باره جلا کردم

از آن مادر که من زادم دگر باره شدم جفتش

از آنم گبر می‌خوانند که بامادر زنا کردم

بیکری زادم از مادر از آن عیسم می‌خوانند

که من این شیر مادر را دگر باره غذا کردم

اگر عطار مسکین را درین گبری بسوزانند

گوا باشید ای مردان که من خود را فنا کردم

گم شدم در خود چنان کز خویش ناپیدا شدم
 شبمنی بودم ز دریا غرق در دریا شدم
 سایه‌ای بودم زاوّل بر زمین افتاده خوار
 راست کان خورشید پیدا گشت ناپیدا شدم
 ز آمدن بس بی نشان و وز شدن بس بی خبر
 گوئیا یکدم برآمد کامدم من یا شدم
 نه پرس از من سخن، زیرا که چون پروانه‌ای
 در فروغ شمع روی دوست ناپروا شدم
 در ره عشقش قدم در نه اگر با دانشی
 لاجرم در عشق هم نادان و هم دانا شدم

حکیمانی که از مکتب شیخ شهاب بهره گرفته‌اند

باتمام نا کامیها و نابسامانیها که شیخ در دوران زندگی خود در راه عقیده و اندیشه‌های خود تحمل کرده است و همواره مورد سرزنش و بد گوئی مسلمانان قشری و روحانیان بود تا آنجا که خود گوید: سعی و کوشش کرده است که کسی از راز وی آگاه نشود و افکار و اندیشه‌های او را دریابد. چنانکه در پایان کتاب مطارحات گفته است برای تحریر کتاب حکمة الاشراق خطی ویژه ترتیب دادم تا دست تطاول مردم نابکار آنرا از بین نبرد (گفتم که منظور وی از خط خاص بدرستی معلوم نشد). پس از مرگش فلسفه اشراق مورد توجه عده‌ای از اندیشمندان اسلامی واقع شد و معنأ و روحاً آن چنان تحت تأثیر اندیشه‌های وی واقع شدند که با وجودیکه کوشش می کردند بسر نوشت شیخ شهاب پیشوای خود گرفتار نشوند باز هم در نوشته‌های فلسفی خود متأثر از او شدند و احیاناً عین عبارات و سخنان ذوق او را نقل کردند و در مواردی که با پای چوبین استدلال ارسطویی نتوانستند گام بردارند و از حقایق جهان پرده بردارند متوسّل به ذوق اشراق شدند و از این راه از تنگنای بحثی که

گرفتار آن شده بودند رهائی یافتند که نه هر راهی را بتوان با پای چوبین استدلال ارسطویی پیمود که ذوق می‌خواهد و حالت روحی اشراقی .

فاضل معاصر آقای سید جلال آشتیانی گوید: مکتب‌های فلسفی در ایران از عصر خواجه طوسی و در برخی از زمینه‌ها از دوران قبل از خواجه طوسی تا عصر صفوی و از عصر صفوی تا عصر حاضر کاملاً ناشناخته است در حالی که میراث فلسفی ما در این ادوار بسی غنی و وسیع است ... قبل از صفویه یعنی در حدود یک قرن قبل از ظهور سلاطین صفوی دانشمندانی محقق در فلسفه مانند سید شریف ، محقق دوانی ، میر صدر دشتکی ، غیاث‌الدین منصور ، فخرالدین سماکی و محقق خفری آثاری عالی از خود باقی گذاشتند و همین‌ها مقدمه برای فلاسفه بزرگی مانند میرداماد و میر فندرسکی و ... شدند وی سپس درباره حکماء ایران بحث مختصری کرده نتیجه گرفته است که رساله نوریه لاهیجی اثری از آثار مهم این دوره است که این رساله بطور کامل نمودار فکر اشراقی است که بطور بدیعی در فلاسفه ادوار پس از شیخ شهاب نمودار شده است .

در مقدمه این رساله گوید : در ایران باستان جمع بسیاری از حکمای فارس معتقد به عوالم سه‌گانه بوده‌اند و پس از آن خلاصه‌ای از گفتار شیخ شهاب را در این باب نقل می‌کند و بالاخره تحقیقاتی ارزنده در عقاید شیخ اشراق و فلسفه او کرده است^۱.

باری افکار و اندیشه‌های سهروردی پس از وی مورد جرح و نقد واقع شد و بسیاری از فلاسفه و متکلمان بر اندیشه‌های وی حمله کردند ، عده‌ای او را مجوس و پیرو آئین زردشت خواندند و دسته دیگر مانی مذهبش دانستند و لکن بهر صورت حکمای بعد از او از لحاظ فلسفی کاملاً متأثر از وی شدند بویژه متلاصدرا در اغلب رسائل و کتبش بطور محسوس متأثر از شیخ است ، چنانکه حکمت متعالیه او تلفیقی است از مشاء و اشراق و عرفان و مذهب و این نوع اندیشه در فلسفه ایرانی خود جای بحث و

۱ - رجوع شود به مجله دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد ، شماره

تعمق است .

در رساله^۱ دیگری که در باب تاریخیچه^۲ منطق نوشتیم گفتیم که شیخ اشراق گوید : مقولات آنطور که ارسطو گفته است ده مقوله نمی باشد زیرا مقولات اضافه ، متی ، وضع ، این ، فعل ، انفعال و جیده که در تعریف همه آنها نسبت مأخوذ است همه یک مقوله اند که مقوله^۳ اضافه باشد پس یک مقوله مقوله^۴ اضافه است که شامل چند مقوله است و دیگر مقوله^۵ کیف و مقوله^۶ کم و مقوله^۷ حرکت است .

این مسأله که حرکت خود یک مقوله است از مطاوی کلمات حمیدالدین کرمانی نیز بدست می آید .

دیگر اینکه شهاب الدین جسم را بسیط می داند نه مرکب از ماده و صورت و بعضی از فلاسفه^۸ پس از او در این عقیده از وی متأثر شده اند .

شهاب الدین باکوار و ادوار در وجود قائل است و بعید نیست که این اندیشه از فلسفه^۹ خاص تناخیه^{۱۰} هند گرفته شده باشد .

نکته^{۱۱} دیگری که باید بآن اشاره شود اینکه وی وجود را رابطه^{۱۲} اعتباری می داند لکن در بحث نور الانوار و انوار طولی و عرضی همان صفات و خصوصیات که ملاصدرا برای وجود اصیل و عام مصداق خود می داند وی برای نور برمی شمارد . حتی در مقام بیان اینکه وجود حقیقی ذو مراتب است آن را تشبیه به نور می کند .

از بررسی افکار عزیزالدین نسفی این طور فهمیده می شود که وی در انسان کامل خود باندازه^{۱۳} زیادی از شیخ شهاب الدین متأثر شده است .

این مطلب را نیز باید تذکر داد که نحوه^{۱۴} کار شیخ شهاب الدین در چند رساله^{۱۵} فارسی وی باروش کار عطار در منطق الطیر یکسان است و باتوجه باینکه این دوزرگوار در یک عصر و تقریباً همعصر بوده اند و باتفاوت عمری که دارند هر دو یکزمان را درک کرده اند این اندیشه بخاطر انسان می آید که وضع خاصی در آن زمان وجود داشته است که روحیه^{۱۶} خاصی را در سیر و سلوک^{۱۷} ایجاد می کرده است .

شیخ شهاب در رساله^۱ عقل سرخ در سیر و سلوکی که با مرغان می کند به شخصی برخورد می کند که ارشاد و راهنمایی او را بدست می گیرد و پرسش ها و پاسخهای مطرح می شود که همه مبتنی بر رمز است بدین طریق :

پس گفتم ای پیر از کجا می آیی ؟ گفت از پس کوه قاف که مقام من آنجا است و آشیان تو نیز آن جایگاه بود اما تو فراموش کرده ای ، گفتم این جایگاه از چه می گردی ؟ گفت سیاحم پیوسته گرد جهان گردم و عجایبها بینم ، گفتم از عجایبها در جهان چه دیدی ؟ گفت هفت چیز ، اول کوه قاف که ولایت ماست ، دوم گوهر شب افروز ، سوم درخت طوبی ، چهارم دوازده کارگاه ، پنجم زره^۲ داودی ، ششم تیغ بلارک^۳ ، هفتم چشمه^۴ زندگانی . سپس از یکایک این هفت چیز می پرسد و پیر جواب می دهد ، بدین سان : اول کوه قاف گرد جهان در آمده است و یازده کوه است و چون از بند خلاصی یابی آن جایگاه خواهی رفت ، زیرا که ترا از آن جایگاه آورده اند و هر چه هست عاقبت باشکل اول رود ، گفتم بدانجا راه چگونه برم ، گفت راه دشوار است .

در اینجا روش کار را در سیر و سلوک بیان می کند همانطور که مرغان در منطق الطیر عطار راه سیر و سلوک را از هدهد می پرسند ،

بعد حکایت گوهر شب افروز مطرح می شود ، پیر جواب می دهد این گوهر در کوه سوم کوه قاف است و از وجود آن شب تاریک روشن می شود . اما روشنائی آن از درخت طوبی است که هر گاه که در برابر آن قرار گیرد روشن می شود که ظاهراً شبیه انوار بواسطه است که از نور الانوار روشنی گیرند .

معلوم نیست که طوبی و کوه قاف و عدد یازده کنایه از چیست و مراد از گوهر شب افروز چیست ؟ فقط پیر شیخ شهاب گوید : درخت طوبی درختی عظیم است هر کس که بهشتی بود چون به بهشت رود آن را در بهشت ببندد و در میان آن یازده کوه که شرح دادیم کوهی است که او در آن کوه است بعد عباراتی دارد که گویا درخت طوبی را رب النوع درختان می داند و گوید همه میوه های درختان از آن درخت است .

سپس بحث و پرسش به سیمرخ کشیده می‌شود که پیر گوید: سیمرخ آشیان بر سر طوبی دارد، بامدادان از آشیان خود بدرآید و بر زمین بال گستراند، از اثر پرت او میوه بر درخت پیدا می‌شود.

بطوریکه ملاحظه می‌شود این داستان جنبه کاملاً ایرانی دارد.

شیخ شهاب گوید: پرسیدم که من شنیده‌ام که زال را سیمرخ پرورد و رستم اسفندیار را بیاری سیمرخ کشت، پیر گفت بلی درست است، گفتم چگونه بود؟ سپس حکایت تولد زال و داستان پدرش سام را بیان می‌کند و درست سیمرخ در این داستان جنبه خدائی پیدا می‌کند، همچنانکه در داستان منطق الطیر عطار.

سپس دوازده کارگاه بزبان رمز و اشارت مطرح می‌شود که معلوم نیست آیا منظور دوازده برج است یا چیزی دیگر و بالاخره دوازده کارگاه و هفت استاد بمان می‌آید که بعید نیست سیارات هفتگانه باشد. این استادان در آن کارگاه‌ها بقول پیر همه دیبا می‌بافند.

سپس از زره داودی می‌پرسد که پیر گوید: بندهائی که در این دنیا بر تو نهاده‌اند زره داودی است که چهار حلقه دارد که هر سه کارگاه یک حلقه آن را درست می‌کنند که شاید عناصر اربعه یاثلاثه می‌باشد.

بعد می‌پرسد این زره را چگونه باید از خود دور کرد؟ جواب می‌دهد به تیغ بلارک. شیخ از تیغ بلارک سؤال می‌کند جواب می‌دهد که در ولایت ما جلادی است که آن تیغ در دست اوست، شاید منظور ملک الموت باشد. سپس از چشمه زندگانی می‌پرسد. شیخ جواب می‌دهد که اگر از آن بنوشی از رنج و عذاب تیغ بلارک راحت خواهی شد گوید آب زندگانی بجای است. گوید درظلمات.

بطوریکه ملاحظه می‌شود شیخ شهاب همه داستانهای کهن را رمزی از چیزهائی می‌داند و آن را بصورت نمایشنامه درآورده است.

دکتر مهدی محقق
دانشکده ادبیات و علوم انسانی - تهران

رساله‌ای از ابن السّمح در غایت فلسفه

در کتابخانه مرکزی دانشگاه مجموعه خطی نفیسی بشماره ۵۴۶۹ وجود دارد که مشتمل بر ۲۲ رساله است و در سالهای ۵۵۶ و ۵۵۷ نوشته شده است. این مجموعه متعلق به کتابخانه حاج شیخ علی علوی یزدی بوده و در دفتر چهارم نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه (تهران ۱۳۴۴) ص ۴۴۹-۴۴۷ معرفی شده است.

از آنجا که این رساله‌ها که بیشتر آنها منحصر بفرد است باید تدریجاً در اختیار اهل علم گذاشته شود نویسنده این سطور مصمم گشت که دو رساله از این مجموعه را مورد بررسی قرار داده و متن عربی و خلاصه فارسی آن را منتشر سازد. برای این منظور ششمین رساله این مجموعه را که تحت عنوان: «فصل فی صناعة المنطق و فیما ذاینفع بها» آورده شده در ضمن مجموعه متون و مقالاتی که بوسیله مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل تحت عنوان «منطق و مباحث الفاظ» بزودی منتشر می‌شود چاپ و معرفی کرده است و اینک سیزدهمین رساله این مجموعه را که عنوان آن چنین است «جواب الحسن بن سهل بن غالب بن السّمح عن السؤال عن الغایة التي ینحو الانسان نحوها بالتفلسف». و در سوم رجب سال ۵۵۷ نوشته شده به اهل دانش عرضه می‌دارد. پیش از آنکه از رساله بحث شود ناچار است که درباره نویسنده آن تا آنجا که از

منابع و مأخذ موجود برمی آید شمه‌ای یادآور شود و بطور اجمال باید بگوید که:

ابوعلی حسن بن سهل بن غالب بن السمّح از منطقیان بغداد و از مفسّران آثار ارسطو بوده است. او و ابو الخیر خمار از شاگردان ابو زکریا یحیی بن عدی بشمار می آیند، در ضمن این ابن السمّح را نباید با ابن السمّح مهندس غرناطی که از شاگردان مجریطی بوده و در سال ۴۲۶ وفات یافته اشتباه کرد^۱.

منابع و مأخذ اسلامی به شرح حال تفصیلی ابن السمّح پرداخته اند و اطلاعاتی که ما درباره^۲ او داریم مبتنی بر فقراتی است که در ذیل نقل می شود:

۱- ابو حیان توحیدی در کتاب «المقاسبات» در دو مورد از او یاد کرده: مورد اول در آنجاست که گوید: روزی نزد ابن سعدان سخن از اخلاق به میان آمد و در آنجا جماعتی گرد آمده بودند از جمله عیسی نظیف^۳ رومی و ابن السمّح و دیگران که از مشایخ نصاری و از متوغلان فلسفه و دوستان اهل فلسفه بودند^۴.

مورد دوم در آنجاست که گوید: در دکان ابن السمّح بباب الطّاق از ابن سوار پرسیدند که آیا سیرت و اعتقادی که مردم بر آنند همه اش یا بیشترش حق است و یا آنکه همه اش و یا بیشترش باطل است^۵ و نیز ابو حیان توحیدی در «الامّاع و الموائس» هنگامی

۱- ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ص ۴۸۳. این ابن المسح دارای زیج بزرگی بنابر مذهب سند هند بوده است. رجوع شود به: تاریخ نجوم اسلامی نالینو، ترجمه احمد آرام ص ۲۱۹.

۲- ابو حیان توحیدی، المقاسبات (چاپ حسن السندوی، قاهره ۱۳۴۷ هـ - ۱۹۲۹ م) در متن اشتباهاً بجای «نظیف» «ثقیف» و بجای «ابن السمّح» «ابو السمّح» آمده و استرن Stern در مقاله ای که پس از این بدان اشاره می شود بر اساس نسخه خطی کتابخانه لیدن شماره ۱۴۴۲ آن را اصلاح کرده است.

۳- المقاسبات، ص ۱۶۰، در متن اشتباهاً بجای «فی دکان» «وکان» آمده و استرن از روی نسخه لیدن آن را به نحوی که ما یاد کردیم اصلاح کرده است.

که به توصیف ابوسلیمان منطقی و ابن زرعه و ابن الخمّار و ابن السّمح و قومسی و مسکویه و نظیف و یحیی بن عدی و عیسی بن علی می‌پردازد ابن السّمح را در حفظ و نقل و نظر و جدل از ابوسلیمان و ابن زرعه و ابن خمار پائین‌تر می‌داند و می‌گوید که او به مقلّدان مانده‌تر است، و علت پائین‌بودن او را کندفهمی و حرص او بر مال دنیا یاد می‌کند.^۱

۲- ابوالعلاء معری در «لزوم مالایزم» خود در قطعه زیر از ابن السّمح نام برده است:

كَفَّتْكَ حَوَادِثُ الْإِيَّامِ قَبْلَا فَلَا تَعْرِضْ لِسَيْفٍ أَوْ لِرُمَحٍ
تَرَاضِي أَهْلُ دَهْرِكَ بِالْمَخَازِي فَكَيْفَ تَعِيبُ رَامِقَةَ بِلِمَحٍ
و أَصْحَابُ الشَّرِيفِ وَلَا تَسَاوِ كَأَصْحَابِ ابْنِ زُرْعَةَ وَابْنِ سَمَحٍ
مَقْصُودُ أَوْازِ «شَرِيفِ» سَيِّدِ مَرْتَضَى عِلْمِ الْهَدَى صَاحِبِ أَمَالِي اسْت.^۲

۳- قفطی در تاریخ الحکما گوید :

ابوعلی بن السّمح العراقی در صناعت منطق فاضلی فائق بوده و مردم از هر سوی نزد وی آمده ، استفاده فواید نمودندی غوامض آن فن را نیکو شرح و بیان نمودی شروح وی کتب ارسطو طالیس را در میان طلبه مشهور است ، در سنه ثمانی عشره و اربعائه وفات یافت^۳. و نیز هنگام یاد از آثار ارسطو و ذکر سماع طبعی یعنی سمع الکیان گوید : «و همچنین ابن السّمح شرحی مجمل بر آن نوشته است»^۴

۴- ابن ابی اصیبعه می‌گوید: ابن بطلان با خط خود نوشته است که در زمان او جمع

۱- ابوحیان توحیدی ، الامتاع و العوانسة (به تصحیح احمد امین و احمد الزین)

ج ۱ ص ۳۴ .

۲- لزوم مالایزم (۱۹۲۴ قاهره) ، ص ۲۲۱ .

۳- قفطی ، اخبار الحکما ، (لیبزیک ۱۹۰۳) ، ص ۴۱۱ . و ترجمه فارسی (تهران

۱۳۴۷) ، ص ۵۵۳ ، عبارات نقل شده از ترجمه فارسی است و در متن عربی تاریخ وفات او جمادی الاخریاد شده .

۴- قفطی ، مأخذ پیشین ، ص ۳۹ و ترجمه فارسی ، ص ۶۳ .

کثیری از فقیهان وقاضیان و فیلسوفان و ادیبان رخت از این جهان بر بستند و از فیلسوفان که تعبیر به اصحاب علوم قدما کرده ابوعلی بن الهیثم و ابوسعید الیامی و ابوعلی بن السّمح و صاعد الطّیب و ابوالفرج عبدالله بن الطّیب را نام برده است^۱.

گذشته از منابعی که تاکنون یاد شد استرن S. M. Stern مقاله‌ای تحت عنوان ابن السّمح Ibn al-Samh در مجله سلطنتی آسیائی - Journal of the Royal Asiatic Society (۱۹۵۶ ص ۴۴-۳۲) نوشته و در آن به شرح حال اجمالی او پرداخته و سپس نسخه خطی شرح ابن السّمح را بر کتاب الطّبیعه و همچنین بر کتاب الخطابه ارسطو معرفی کرده است.

از آثار ابن السّمح آنچه که تاکنون چاپ شده یکی همین شرح کتاب الطّبیعه ارسطو است که بوسیله اسحق بن حنین ترجمه شده و ابن السّمح و ابن عدی و متی بن یونس و ابوالفرج بن الطّیب آن را شرح کرده‌اند. نسخه منحصر بفردی از این کتاب بشماره ۵۸۳ درلیدن موجود بوده که بوسیله عبدالرحمن بدوی در سال ۱۳۸۴/۱۹۶۴ در قاهره به چاپ رسیده است.

و دیگری رساله ایست تحت عنوان: «قولُ الحَسَنِ بنِ سَهْلٍ ابنِ السّمحِ ابنِ غَالِبٍ فی الاخبارِ الّتی یُخَیِّرُ بها کثیرون» که در آن به نقد تحلیلی خبر متواتر پرداخته و درباره معیار حجّیت آن بحث کرده است. این رساله در ضمن مجموعه‌ای نفیس^۲ بشماره ۷۴۷۳ کتابخانه موزه بریتانیا محفوظ است و آقای محمد تقی دانش پژوه آن را در «مقالات و بررسیها» نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی (دفتر سوم و چهارم، پائیز و زمستان ۱۳۴۹) منتشر ساخته‌اند و آقای علی رضوی غزنوی دانشجوی افغانی دانشگاه تهران این رساله را بزبان فارسی ترجمه کرده‌اند ولی هنوز منتشر نشده است.

۱- ابن ابی اصیبه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۳۲۷.

۲- نویسندگان این سطور این مجموعه را در کتاب فیلسوف ری (انتشارات انجمن آثار ملی، تهران ۱۳۴۹)، ص ۹۴ معرفی کرده و اشاره به رساله ابن السّمح نیز کرده است.

بنابراین، رساله مورد بحث سومین اثری است که از ابن‌السمح یافت شده و به اهل علم و دانش معرفی می‌شود.

اینک ترجمه فارسی قسمت اول این رساله که مربوط به غایت فلسفه نظری و فلسفه عملی است در این گفتار آورده می‌شود تا چگونگی بیان آن دانشمند فیلسوف برای فارسی زبانان روشن گردد و سپس متن عربی آن بتمامه نقل می‌گردد.

پاسخ حسن بن غالب بن‌السمح - خدای او را رحمت کند -

بنام خداوند بخشنده مهربان . اعتماد و اعتصام به خداوند است .

پرسنده‌ای پرسید و گفت : « چیست غایتی که آدمی به وسیله فلسفه بدان گرایش پیدا می‌کند » پاسخ این پرسش - و توفیق از خداوندست - اینست که غایتی که آدمی با فلسفه بدان میل می‌کند عبارت است از اینکه او بوسیله آن ذات خود را کامل سازد . و از آنجا که این پاسخ در بردارنده اجمالی است که دشواریهای آن نیازمند به تفصیل و ایضاح است ، با یاری جوئی از خدا و اعتماد بر او گوئیم که ذات انسان آن معنی است که انسان بوسیله آن انسان گردیده است ، و معنی که انسان بوسیله آن انسان است همان معنی است که خداوند جلیل و عزیز از بهر آن او را بوجود آورده است و آن برترین چیزی است که در اوست ، زیرا هر حکیمی که چیزی را ایجاد می‌کند آن را برای برترین چیزی که در آن است ایجاد می‌کند ، و آشکار است که برترین چیزی که در انسان است عقل است .

و عقلی که در انسان است بر دو نوع است یکی معنی که انسان بوسیله آن در آنچه که قصد دانستن آن را دارد به یقین اشتیاق پیدا می‌کند و دیگری معنی که بوسیله آن به فعلی که آن را خیر می‌پندارد شوق می‌ورزد . اولی عقل نظری و دومی عقل عملی نامیده می‌شود . عقل نظری کمال تامش بوسیله علم یقینی به افضل موجودات حاصل می‌شود و افضل موجودات خداوند جلیل و عزیز است . پس عقل نظری کامل و تمام آنگاه باشد که علم یقینی به خداوند جلیل و عزیز پیدا کند ، و چون خداوند جلیل و عزیز افضل موجودات است بعلم آنکه خیر محض است واجب است بالضروره که جولان او در عقل شیرین‌تر و برتر و گوارا تر باشد از جولان جمیع موجودات جز او ، و از این آشکار می‌گردد که واجب

می آید بدین سبب که زندگی این انسان افضل واجلّ والذّ از هر زندگی جز این زندگی باشد که بخاطر انسان بیاید .

و علم یقینی به خداوند را آدمی از علم الهی استفاده می کند آن علمی که بحث می کند از موجوداتی که نه اجسام اند و نه در اجسام . پس از این جهت مورد بحث قرار می گیرند و آشکار می گردد که آنها موجود و بسیار و متناهی و کامل اند و آشکار می گردد که آنها متفاضل در کمال هستند و آشکار می گردد که آنها با کثرت و تناهی و تفاضل در مراتب کمالیه از مرتبه کم تر در کمال به مرتبه بالاتر در کمال ارتقا می یابند تا منتهی گردند به کاملی که چیزی از آن کامل تر نباشد و ممکن نیست چیزی در مرتبه وجود آن باشد نه نظیر و نه ضدّ . و به اوّلی می رسند که ممکن نیست چیزی پیش از آن اوّل باشد و به موجودی می رسند که وجود آن از چیزی اصلاً استفاده نشده و این واحد آن ازلی است در حقیقت و متقدّم بر اطلاق است بر هر چه که جز آن است و آشکار می گردد که سایر موجودات در وجود متأخّر از آنند و اوست موجودی که به هر موجودی جز خود وجود بخشیده است و این بخشندگی از هر جهت بوده است و ممکن نیست که در آن کثرتی یافت شود و واجب است که هرگاه در ذاتش که از هر نسبت و حالی مبرّی است نظر شود اوصاف در برابر آن منقطع گردد و بوصفی موصوف نگردد حتی به اینکه او بسیط است . و آنچه که این حکم درباره او رواست همانست که سزاوار است که معتقد گردیم که خداوند عز و جلّ است ، سپس بشناسیم که چه گونه موجودات از اوصاف گذشته و چه گونه وجود از آن بهره مند گردیده است ، آنگاه بحث از مراتب موجودات کنیم که چه گونه آن مراتب حاصل گشته و برای چه هر یک در مرتبه خاص خود قرار گرفته است ، و بیان کنیم که ارتباط و انتظام هر مرتبه با مرتبه دیگر چه گونه است و این ارتباط و انتظام به چه چیزی حاصل می گردد .

سپس بحث و بر شماری کنیم افعال او را - که جلیل و عزیز است - در موجودات چنانکه همه آن افعال استیفا گردد . و بیان کنیم که در هیچ یک از آنها ستمی نرفته و سوء نظام و نقص و شرتی هرگز در آنها وجود ندارد .

سپس شروع کنیم در باطل گردانیدن گمانهای نادرست دربارهٔ خدای جلیل و عزیز و افعال او که با آن گمانها نقص در او و در افعال او و در موجوداتی که او سبب وجود آنهاست وارد گردیده‌پس، آن گمانها را با بیبنانی که موجب علم‌الیقین است و شکی بر آنها وارد نمی‌شود باطل گردانیم.

و بسیار آشکار است که هرگاه آدمی باین حال برسد وجود او به کامل‌ترین و فاضل‌ترین پایه‌ای که ممکن است حیاتش بر آن استوار باشد می‌رسد و حیات او با روح یقین باین معلومات شریف به فاضل‌ترین و جلیل‌ترین و گوارترین حیات‌ها می‌رسد. این بود آگاه گردانیدن از روی تفصیل و ایضاح مرآنچه را که آدمی با آن ذات خود را در عقل نظری از فلسفه کامل می‌گرداند.

و اما کمال عقل عملی به جزء عملی از فلسفه است و همهٔ عنایت آن به تفصیل خیرات از شرور مصروف است و اقامه برهان بر اینکه خیر مورد گزینش است، زیرا آن مناسب بقای نفس است بر برترین وجهی که ممکن است بر آن بوده باشد و شر مورد نکوهش و دوری است زیرا آن مهلک گوهر نفس است در آنچه که او گوهر و اصل است.

سپس بیان می‌کنیم که فضیلت انسانی چیست و آشکاری می‌سازیم آن را بدین بیان که فضیلت است که تصرفات آدمی را نزد خدا و موجود می‌سازد. آن گاه بیان می‌کنیم که چه گونه و به چه چیز فضیلت انسانی برای انسان یافت می‌شود، پس روشن می‌سازیم که فضیلت در مناسبت خرد است بانیروهای شهوانی و غضبانی، و این مناسبت چنان پیدا می‌گردد که نسبت عقل به شهوت مانند نسبت فزونی عقل بر غضب به فزونی عقل بر شهوت باشد. سپس بیان می‌کنیم چه گونه می‌توان به فضیلت انسانی دست یافت، و روشن می‌سازیم دست یافتن بدان بدین نحو است که آدمی نفس خود را مورد بررسی قرار دهد، پس هرگاه آن را بر خلقی مذموم یافت چنانکه گویی نفس خود را آزمند یا ترسان یافت واجب است بر او که این رذیلت را از نفس خود زایل کند و ضد آن خلق را بگیرد، چنانکه اگر حریص بود نفس خود را به کم خواستن غذا و روزه داشتن و دوری از میل به طعام ملزم گرداند و به غذای خشن و خشک روی آورد و غضب را بر نفس خود مسلط گرداند تا آنکه

نفس او رام و آرام گردد، و اگر ترسان است نفس خود را به مباشرت امور ترس آور، و مشاهده جنگهای بزرگ و رکوب در دریاها و معارضه خطرهای بزرگ و مانند اینها وادارد، تا آنکه نفس او از حرص به عفت و از ترس به شجاعت رهایی یابد . . .

اینک متن تمام رساله نقل می گردد :

جواب الحسن بن سهل بن غالب بن السمح رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الثقة والاعتصام بالله .

سأل سائلٌ وقال : «ما الغايةُ التي يَنحو الانسانُ نحوها بالتفلسف ؟» .

الجوابُ عن ذلك - وبالله التوفيقُ - هو أنَّ الغايةَ التي يَنحو الانسانُ نحوها بالتفلسف هي أنَّ يُكَمِّلَ الانسانُ بذلك ذاته . ولأنَّ هذا الجواب يتضمَّنُ جملةً، نحتاجُ الى تفصيلٍ وایضاحٍ ما فيها من غامضٍ ، مُستعینين بالله و مُتَّكِين عليه ، و نقولُ إِنَّ ذاتَ الإنسانِ هي المعنى الَّذی بِهِ هُوَ انسانٌ ، والمعنى الَّذی بِهِ هُوَ انسانٌ هُوَ المعنى الَّذی من أَجْلِهِ أو بجدِّه الله ، جلَّ و عَزَّ ، هو افضلُ ما فيه ، اذْ كانَ كلُّ حَكیمٍ مُوجدًا شيئًا إِنَّمَا يُوجدُهُ لافضلٍ ما في ذلك الشيء الموجد . وظاهر أنَّ افضلَ ما في الانسانِ هو العقلُ .

والعقلُ الَّذی في الانسانِ ضربانٍ : احدهما هو المعنى الَّذی به يَشْتاقُ الانسانُ الى اليقينِ فيما يقصِّدُ الانسانُ الى علمِهِ ، والآخرُ منهما هو المعنى الَّذی يَشْتاقُ الانسانُ الى فعلٍ ما يَراه خيرا . اما الاولُ منهما فيُسمَّى عقلاً نظرياً ، و اما الآخرُ فيُسمَّى عقلاً عملياً .

اما العقلُ النظريُّ فكما هُوَ على التَّمامِ انما يحصُلُ له بالعلم اليقين بافضلِ

الموجوداتِ ، وافضلُ الموجوداتِ هو اللهُ ، جلَّ وعزَّ . فالعقلُ النَّظَرِيّ اذا يكونُ كاملاً على التَّمام بان يحصلُ له العلمُ اليقینُ بالله ، جلَّ وعزَّ ، ولانَّ الله ، جلَّ وعزَّ ، افضلُ الموجوداتِ ، اذ كان الخیرُ المحضُ ، فواجبُ ضرورةً ان يكونَ بجلالتهُ في العقلِ احلی وافضلُ والذَّمنَ جَوَّ لَانَّ جميعَ الموجوداتِ سواه في العقلِ . وظاهرٌ من هذا انه يجبُ لذلكَ ان يكونَ حياةُ هذا الانسانِ افضلُ وأجلَّ والذَّمنَ أي حياةٍ اخطرها الانسانُ بباله سوى هذه الحياة .

والعلمُ اليقینُ بالله انما نستفيدُهُ من العلمِ الالهي ، وهو الفاحصُ عن الموجوداتِ التي ليست باجسامٍ ولا هي ايضاً في اجسامٍ . فنفحصُ من هذه الجهةِ ونبينُ أنَّها موجودةٌ وانها كثيرةٌ وانها متناهيةٌ وكاملةٌ ، ونبينُ انها متفاضلةٌ في الكمالِ ، ونبينُ انها على كثرتها وتناهيها وتفاضلِ مراتبها في الكمالِ ، يرتقى من اقلها كمالاً الى الاكملِ فالاكمل . الى ان ينتهي في آخر ذلك الى كاملٍ لا يمكنُ ان يكونَ شيئاً اكمل منه ولا يمكنُ ان يكونَ شئٌ في مرتبةٍ وجوده ، لانظيرَ له ولا ضدَّ ، و الى اولٍ لا يمكنُ ان يكونَ شئٌ قبله اول ، و الى موجودٍ لا يكونُ استفاد وجوده من شئٍ أصلاً وأن ذلك الواحد هو الأزلّی المتقدّم بالحقيقة على الإطلاق لكلِّ واحدٍ سواه ، ونبينُ ان سائر الموجودات متاخّرة عنه في الوجود ، و انه هو الموجود الذي افاد كلَّ موجودٍ سواه الوجود ، و على اى جهة افاد ذلك ، و انه لا يمكنُ ان يوجد فيه كثرة البتة . ولذلك يجب ، اذا نظر في ذاته عريّةً من كل نسبةٍ وحالٍ ، ان ينقطع دونه الاوصاف فلا يوصف البتة (؟) ولا بانّه بسيط .

و هذا الذي حكمه هذا الحكم هو الذي ينبغي ان يعتقد فيه انه الله ، عزَّ وجل . ثم نعرف كيف صدرت عنه الموجودات وكيف استفادت عنه الوجود . ثم نفحص عن مراتبِ الموجودات كيف حصلت لها تلك المراتب ، ولم حصل كل واحدٍ منها في المرتبة التي هو عليها ، ونبينُ كيف ارتباطُ بعضها ببعضٍ وانتظامه ، و باى شئ يكون ارتباطها وانتظامها . ثم نفحص ونخصي ما في افعاله ، جلَّ وعزَّ ، في الموجودات الى ان

نستوفيهما كلها . ونُبيّن انه لاجورّ فى شئٍ منها ولا سوء نظامٍ ولا نقص فى شئٍ منها ولا شرّاً اصلاً .

ثم نشرع بعد ذلك فى ابطالِ الظّنونِ الفاسدة التى ظنّت بالله ، جلّ وعزّ ، وفى افعاله فيما يدخل النقص فيه وفى افعاله وفى الموجودات التى هو سببُ وجودها ، فنبتلها ببيناتٍ توجب العلم اليقين الذى لا يخالجه شكّ .

ومن البينّ غاية البيان انه اذا حصل الانسان على هذه الحال ، كان وجوده على اكملٍ وافضلٍ مما يمكن ان يكون حياته عليه ، وحياته بروح اليقين بهذه المعلومات الشريفة على افضل واجلّ والذّمّ من كلّ حياة سواها . فهذا هو الاخبار على جهة التفصيل والايضاح لمّا يكمل به الانسان ذاته فى العقل النظرى من الفلسفة .

وامّا كمال العقل العملى فيكون بالجزء العملى من الفلسفة ، وهذا ، فالعناية كلّها مصروفة الى تفصيل الخيرات من الشرور ، واقامة البرهان على ان الخير مؤثر ، لانه مناسب لبقاء النفس على افضلٍ مما يمكن ان يكون عليه ، وعلى ان الشرّ مردّول مهروب منه ، لانه مهلك لجوهر النفس فى باب ما هو جوهر واصل .

ثم نبيّن ما [١] لفضيلة الانسانية و نوضح ذلك بان نُبيّن انها هى التى تكون تصرفات الانسان بحسبها عند عقله .

ثم نبيّن كيف وبأى شئ توجد الفضيلة الانسانية للانسان ، فنبيّن انها فى مناسبة العقل لقوى الشهوة والغضب . وهذه المناسبة تكون بان تكون نسبة العقل الى الشهوة كنسبة زيادة العقل على الغضب الى زيادة الغضب على الشهوة .

ثم نبيّن كيف التوصل الى اقتناء الفضيلة الانسانية ، فنبيّن انها تقتضى على هذا النحو وهو بان يعتبر الانسان نفسه ؛ فاذا وجدها على خلق مذموم ، كانك قلت انه يجد نفسه نهمة او جبانة ، فيجب عليه ، اذا رام ازالة هذه الرذيلة من نفسه ، ان ياخذ نفسه بضدّ ذلك الخلق حتى أنّه ، ان كان نهماً ، الزم نفسه الاقلال من الغذاء والصيام ومجانبة اشها الطعام اليه ، والاقبال على الاعتذار باخشته وايبسه والحرم (ع) على نفسه بذلك ويسلّط الغضب

عليها حتى تنطاع له وتثبت عليه. وان كان جبائناً، الزم نفسه مباشرة الامور الهائلة ومشاهدة الحروب العظيمة والركوب في البحار و تعريض نفسه للاخطار العظيمة وما شاكل ذلك، ليكون متى خاتي نفسه من ذلك تخلصت ، اما من النهم ، فالى العفة ، واما من الجبن ، فالى الشجاعة التى هى الثبات للاهوال فى جنب تقدير العقل لهذا الفعل ، ويكون مسروراً مبتهجا بهذا .

و يجرى هذا فى ما يداوى به نفسه المنحرفة عن الخلق الفاضل الحاصلة فى الخلق الرذل مجرى المقوم للخشبة المعوجة ، فانه ظاهر من امر هذا انه يعوجها الى ضدّ الجهة التى هى معوجة فيها ، لالان قصده ان تكون على ذلك الاعوجاج ، لكن لكي تكون عند تخليته ايتاها تصيرُ على مانحائها نحوه من استقامتها . فعلى هذا الوجه يكون توصّل الانسان الى اقتناء الفضيلة الانسانية .

ثم نبين باى شروط تكون الفضيلة الانسانية فى الانسان على الكمال ، و باى شروط تكون فيه على النقصان .

اما الشروط التى بها تحصل الفضيلة الانسانية فى الانسان على الكمال ، فهى اربعةٌ شروط : احدها ان يولد الانسان عن ابوين حسنى السيرة ، محتشمين لاصغر صغير الرذائل ، متصرفين بالاخلاق العالية فى الفضيلة الانسانية ويكونا حسنى الاهتمام والاجتهاد فى تهذيبه واخذه بالتصرف بالفضائل و تجنب الرذائل ، وان يحذر من اقارانه بذى خلق ردى و تصرف ذميم و ان يصحبه ولو اقصر زمان ، فان سماعه كلمة ذميمة تعشش فى صدره و يبعد انقلاعها من نفسه ، بل يقرناه بذوى الفضائل و سماع الفاظهم ومفاوضاتهم فى اصناف الحكم ، و مائلته عمّا سمعه منهم و وعاه من كلامهم عند اجتماعه معهم يوماً بيوم و وقتاً بوقت و عمّا اثر ذلك فى نفسه، ويحررا تلك الثمرة و يهذباً بانها بغاية ما يمكنهما من ذلك .

واخر منها ان يكون الانسان مطبوعاً على قبول الاخلاق الفاضلة تاماً موثراً اتمّ الايثار لاقتنائها ، نافراً نفوراً تاماً من سماع شىء من الرذائل .

وآخر منها ان يكون حسن الإكباب على التصرف بحسب الفضيلة الانسانية ، جيّد الجدل

فى ذلك ، مسروراً به نادماً على فرطات كانت منه . فانه اذا جرى امره هذا المجرى ، فظاهر أنه كلما طعن فى السن رنخت فى نفسه الأخلاق الفاضلة ، وعسر انقلاع شىء منها من نفسه وثقل عليه السماع لشىء من الرذائل .

و آخر منها ان يثبت عنده بالبراهين ان الخير مناسب لجوهر النفس يفضل به جوهرها ويسعد ، وان الشر ضرار بجوهر النفس مُفسد له فى باب ما هو جوهر فاضل . فاجتماع هذه الشروط للانسان تكون الفضيلة الانسانية فى الانسان على الكمال . واما الشروط التى بها تحصل الفضيلة الانسانية على النقصان ، فبان يخل الانسان بشرط او بشرطين من هذه الشروط . فبحسب ذلك تكون الفضيلة الانسانية فيه على النقصان .

ثم نقول : فباى شىء يعلم الانسان ان الفضيلة الانسانية قد حصلت له ، وبباى شىء يعلم انها لم تحصل له . فنقول فى هذا قولاً حسناً فى غاية الاختصار . وهو قوله : « ان الخيرات والسرور انما هى فى السرور والأحزان » . وتفسير هذا القول هو هذا :

يجب على الانسان ، اذا تصرف تصرفاً تقتضيه الفضيلة الانسانية ، ان يعتبر نفسه و ينظر هل يجد نفسه متألّمة بذلك حزينة على ما يفوتها من التصرف فيما يضاد ذلك ، وقائلاً ما الفائدة فى ذلك . فان وجد نفسه كذلك ، فليتقرر فى نفسه انه رذل ، لان المتألم بالفضيلة هو ضد الفضيلة ، وضد الفضيلة هو الرذيلة . و من نفسه متحلية بالرذيلة رذل فالتألم بما يصدر عنه من الفضيلة و طلب العوض على ذلك هو رذل لا محالة ، على ما قد تبين .

وان وجد نفسه مسروراً مبتهجة بالتصرف فى الفضيلة الانسانية ، مبتهجة بما يصدر عنه منها متلذذاً بذلك ، حتى لو قدرنا ان متوعداً يتوعدّه على هذا التصرف ، اهوون بتوعدّه على ذلك ، وكان على ما هو عليه من الإكباب عليه او الالتذاذ بالتصرف بحسبها . وكذلك لو قدرنا ان موعداً وعده بخيل الثواب على التصرف فى ضد ما يقتضيه

الفضيلة الانسانية لاهون توعده ، و لم يزعه ذلك عن التوفر على التصرف بحسب الفضيلة الانسانية ؛ وكذلك لو وعده موعد بجزيل الثواب على التصرف بحسب الفضيلة الانسانية ، لم يزد ذلك حثاً وحرصاً على حسن الإكباب على التصرف بحسبها والالتداد به ؛ وبهذا يتقرر في نفسه انه فاضل .

مثال ذلك ان يتصرف انسان ماتصرفا يوجبه العفة ، و هو أن يتصرف الانسان في غذائه و شرابه مثلاً بحسب ما يقدره له فيهما العقل ، لا بحسب ما يدعو اليه اللذات البدنية . فليعتبر نفسه ؛ فان وجدها كتيبة حزينة على ما يفوته من الإنهماك في دواعي الشهوات ، وقائلاً لنفسه « ما الفائدة في ذلك ؟ بل الواجب هو الإنهماك في دواعي الشهوات والإكباب عليها » فليتقرر في نفسه انه ليس بعفيف ، بل هو شره . فاما ان وجد نفسه مسرورة بهذا التصرف ، مبهجة بذلك ، متلذذة به و باى ما قيل في ذلك ، فليتقرر في نفسه ان الفضيلة التي هي العفة حاصلة له . وكذلك يعتبر نفسه في غير العفة من باقى الفضائل الانسانية .

فقد ظهر ان بهذا الوجه من الاعتبار يجب أن يعتبر الإنسان نفسه ليعلم : هل قد حصلت له الفضيلة الانسانية على التمام ام لا ؟ وانه مع ذلك الاعتبار في غاية الصحة . فهذا قدر ما قيل في كمال العقل العملى . و ظاهر ايضاً انه يحصل عيش الانسان على افضل واحلى والذم من اى عيش رعى انسان وهمه اليه .

فقد ظهر بهذا القول من التفصيل و الايضاح للقول بان الغاية المقصودة نحوها بالتفلسف هو تكميل الانسان بذلك ذاته ، وظهر بظهور ذلك انه معنى شريف حقيق على الانسان ان يكون مُجداً مُكبّاً عليه ، ما لم يعقه عن ذلك عائق من العوائق ، اذ كان قد تبين ان به تكون حياة الانسان افضل و احلى و الذم من اى حياة اخطرها الانسان بباله سواها .

والله تعالى المعين على ايضاح ذلك ، ذى الجود و الحكمة و الخول ، و لى العدل و

واہب العقل ، و له الحمد دائماً كما هو أهله ،

و السلام علی خیرتہ من خلقہ ، سیدنا محمد نبیہ . وسلم تسلیما علی آلہ الطاہرین .

و لله ، جلّ و عزّ ، سرّ اودعه اولیاءه و خصّ به اصفیاءه لایعلمہ الا الله تعالیٰ

والمخصوصون به ، وهو ممّا لا یوضع فی کتاب ولا یقرأہ الناس .

یقول النبیؐ ، صلی الله علیہ وسلم : لاتحدّثوا الناس الا بما یبلغہ عقولہم الله . . .

و رسوله صدق ، صلی الله علیہ وسلم .

اصول فلسفه صدرالدین شیرازی

مقدمه

آخوند ملاصدرا ملقب به صدر المتألهین که در آسمان علم و دانش همچون خورشیدی است که از فروغ و تجلی وی بسیاری از رموز و اسرار حکمت و فلسفه که بر غالب حکما و فلاسفه عالم مکتوم مانده بود در شرق و غرب جلوه گری نمود. او در فلسفه مکتبی جدید و اساسی نوین آغاز کرد و تعصب و جهودت در رأی و تقلید از رؤسای حکمت و کلام و عرفا و صوفیه را در جستجوی راه حق و حقیقت تحریم نمود و در نتیجه بحث و فحص و مطالعه کتب اعلام و دقت کافی در کلمات بزرگان حکمت و فلسفه و داشتن عقلی تابناک و هوش و ذوق سرشار و با تأییدات آسمانی و الهام ربانی و قلبی که در نتیجه ریاضات شاقه و مجاهدات نفسانیه ابواب حکمت از دریچه غیب بروی تابش نموده بود اصول و قوانینی تأسیس نمود و بر مبانی حکمت و فلسفه افزود که با توجه بآن اصول و قوانین معضلات و مشکلات مباحث فلسفی که حل آنها بر اساتید فن دشوار بود بروی و پیروان او سهل و آسان گردید.

اصول و قوانینی را که صدر المتألهین در فلسفه تأسیس نمود بدو قسم متقسم می گردد: یکی اصول و قوانین کلی که اساس و شالوده فلسفه او را تشکیل می دهند و در بسیاری از مباحث فلسفی چه در الهیات و چه در طبیعیات از آنها استفاده نموده و بدان استناد می جوید و ذکر و بیان آنها حتی بطور اجمال در این مقدمه کوتاه مقدور نیست. دیگری یک سلسله

مطالب و مسائل خاصی که در خلال مسائل فلسفی بآنها اشاره می‌کند و نظیر آنها را با این صراحت و ظرافت در هیچ یک از آثار و نوشته‌های فلاسفه یونان و اسلام نمی‌توان پیدا کرد.

یکی از مباحث مهم فلسفی مبحث وجود و اقسام و احکام اوست که صدر المتألهین در این باره اصول و قوانینی ابداع نموده است که ما در این مقاله یک سلسله از آنها را بطور اجمال و خلاصه بیان می‌کنیم.

خلاصه‌ای از عقائد اختصاصی صدر المتألهین درباره وجود

۱- صدر المتألهین برخلاف شیخ اشراق و گروهی دیگر از حکما و متکلمین اساس خلقت و آفرینش را بر محور وجود استوار نموده، وجود را اصل اصیل و متحقق در خارج و منشأ و مبدأ کلیه آثار و ماهیت را حد وجود و امر اعتباری و در تحقق و سایر احوال و اوصاف تابع وجود می‌داند، و در عین حال ماهیت را در خارج متحد با وجود و فانی در وجود دانسته و معتقد است که در نتیجه اتحاد و فناء احکام هر یک بدیگری سرایت می‌کند. مثلاً حکم تحقق که مختص بوجود است از ناحیه وجود بماهیت سرایت کرده و ماهیت بتبع وجود در خارج متحقق است چنانکه کثرت که از مختصات ماهیت است از ناحیه ماهیت بوجود سرایت می‌کند و وجود بتکثر ماهیات متکثر می‌شود.

۲- او می‌گوید حقیقت وجود در کلیه موجودات یکی است و در عین وحدت ذات و حقیقت دارای درجات و مراتبی است که از نظر ذات و حقیقت وجودیه متحد و از نظر ضعف و شدت مختلف. و بهترین مثال برای مجسم کردن وحدت وجود در ذات و حقیقت و کثرت وی در درجات و مراتب، نور است زیرا حقیقت نور عبارت است از روشنائی و ظهور، و کلیه انوار موجوده در عالم همگی در حقیقت روشنائی و مفهوم ظهور متحدند یعنی هر نوری در هر جای عالم دیده شود بمعنی روشنائی و ظهور است و نمی‌شود نوری را در محلی بمعنی روشنائی و ظهور تفسیر نمود و نور دیگری را که در محل دیگری است

بمعنای دیگری، ولی حقیقت نور باوحدت ذات و ماهیت دارای درجات و مراتبی است که از نظر ضعف و شدت متفاوتند و تفاوت انوار در درجات و مراتب موجب اختلاف و تفاوت آنها در ماهیت نیست. همین طور کلیه موجودات از واجب و ممکن همگی در اصل ماهیت و حقیقت وجود متحدند و اختلاف مابین موجودات تنها باختلاف مراتب و درجات وجود است و اختلاف در درجات و مراتب موجب اختلاف در ذات و حقیقت مراتب نیست.

درجات و مراتب اولیه وجود عبارتند از مرتبه ذات و مرتبه اسماء و صفات و مرتبه عقل و مرتبه نفس و مرتبه وجود مثالی برزخی و مرتبه اجسام و اجرام.

۳- او معتقد است که وجود ماسوای واجب الوجود همگی اطوار و تجلیات و اشعه و لمعات وجود واجب الوجودند و واجب الوجود در عین تنزه و تقدس و جلال در کلیه عوالم وجود از غیب و شهود بصور و مظاهر گوناگون تجلی نموده و خود را بهر صورت و بهالی که از آن زیباتر نیست نشان داده، و این تجلی ازلی و ابدی است تا که هر بهال و کمالی از کمالات غیر متناهی نهفته در ذات را آشکار سازد. و این است معنی کنت کنزا مخفیا فاحبیب ان اعرف فخلق الخلق لکی اعرف و معنی جمله معروف (داخل فی الاشیاء لا کدخول الشیء فی الشیء و خارج عن الاشیاء لا کخروج الشیء عن الشیء) و معنی آیه (هو الاول والاخر والظاهر والباطن) و آیه (اینها تولو فتم وجه الله).

۴- او معتقد است که صادر اول وجود منبسط است نه عقل اول چنانکه مشهور است. وجود منبسط عبارت است از شعاع و تجلی اول و پرتو نخستین وجود که می توان او را برای تجسم در اذهان عموم از جهتی بشعاع خورشید تشبیه نمود که بر کلیه اجرام و اجسام علوی و سفلی منظومه شمسی تابیده و در هر جرم و جسمی بشکل آن جرم و جسم نمودار است.

این تجلی وحدانی که عبارت است از وجود منبسط نیز در کلیه موجودات امکانیه متحقق است و در هر موجودی از عقل و نفس و انسان و حیوان و فلک و ملک و غیره

بصورت همان موجود نمودار گشته با این فرق که وجودات خاصهٔ امکانیه خود اطوار و مظاهر وجود مطلقند و مابین آنها و وجود مطلق جز باطلاق و تقیید فرقی نیست ولی اجرام و اجسام مابین بانور خورشیدند نه عین آن.

مولوی رابطهٔ مابین وجودات خاصه و وجود مطلق را بعبارتی دقیق و بیانی لطیف توجیه نموده میگوید:

چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد
چونکه این رنگ از میان برداشتی موسی و فرعون کردند آشتی

حافظ نیز باین نکته نغز و شیوا اشاره کرده و می گوید:

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود

یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

۵- او معتقد است که وجود در هر موجودی عین ذات و حقیقت اوست یعنی حقیقت هر چیزی وجود اوست نه ماهیت بلکه ماهیت حد وجود و شکلی است که از وجود در ذهن متصور می گردد. و شیخ شبستری عارف و حکیم عالقدر باین مطلب نیز اشاره کرده و می گوید:

وجود اندر کمال خویش ساری است تعینها امور اعتباری است

و مسألهٔ اصالت وجود نیز از این بیت استفاده می شود.

۶- او معتقد است که وجودات خاصهٔ امکانیه نظیر معنی حرفی می باشند یعنی وجود ممکنات عین ربط و تعلق بوجود واجب الوجودند و از خود هیچ گونه استقلالی ندارند نه استقلال در تصور و نه استقلال در تحقق زیرا اعیان وجودیه در سر تا سر عالم وجود عبارتند از تجلیات و اشراقات نور وجود و بدیهی است که با این فرض تصور آنها فرع تصور وجود واجب و تحقق آنها فرع تحقق وجود واجب است. و چون تصور آنها بدون تصور واجب الوجود ممکن نیست و از طرفی تصور کنه و حقیقت وجود واجب محال و ممتنع است، بنابراین تصور اعیان وجودیهٔ ممکنات نیز محال و ممتنع است زیرا وجود واجب

مقوم وجودات امکانیه است و تصور هر چیزی بدون تصور مقوم وی محال است .
 توضیح اینکه نسبت اعیان وجودیه^۷ ممکنات به مبده نسبت ضوء است بمضیء نه
 نسبت مستضی بمضیء بدین معنی که از تجلی و اشراق مبده وجود اعیان وجودیه نمودار
 شدند و بنابراین چیزی قبل از تجلی ذات بنام ماهیت در کتم عدم نبوده است تا اینکه
 بواسطه تجلی ذات هستی پذیرد تا عالم در برابر مبده مانند جسم تاریکی در برابر نور
 خورشید باشد چنانکه جمعی چنین پنداشته اند. پس نباید برای صدور عالم و خلاقیت مبده
 سه چیز تصور نمود یکی مبده مفیض و دیگری فیض و دیگری مستفیض زیرا قبل از تجلی
 و افاضه مستفیضی نبوده است بلکه عالم از تجلی ذات بوجود آمده است و لذا اضافه و
 نسبت بین حق و خلق برخلاف سایر نسبتها یک طرف بیش ندارد و چون سر تا سر عالم
 عبارت است از تجلیات او و تجلی شیء عین ربط و تعلق است نه مرتبط و متعلق ، لذا
 صدرالمتألهین می گوید وجودات امکانیه عین ربط و تعلقند نه مرتبط و متعلق و می گوید
 اضافه^۸ مبده بعالم اضافه^۹ اشراقیه است که این اضافه خود سبب وجود مضاف الیه است
 نه مانند سایر اضافات که مابین دو طرف قرار دارد مانند اضافه مالکیت که پس از وجود
 مالک و وجود مملوک تصور می شود .

۷- او معتقد است که نسبت بین واجب و ممکن نسبت علیت و معلولیت نیست
 بلکه برای توجیه خالقیت و جاعلیت او باید بجای علیت باشراف و تجلی و تشان و تطور
 تعبیر نمود زیرا علیت و معلولیت در عرف اهل علم بمواردی اطلاق می شود که مابین
 علت و معلول جدائی و بینونت بوده و معلول پس از صدور از علت مستقل در وجود
 و قائم بخویش باشد در حالی که اعیان وجودیه^{۱۰} ممکنات فاقد استقلال اند و همچون شعاع
 متصل و مرتبط بذی شعاع بلکه عین اتصال و ربط باویند، و همین است مقصود مولوی
 که می گوید :

اتصالی بی تکلیف بی قیاس هست رب الناس را با جان ناس

۸- او وجود را بوجود حق ، وجود مطلق و وجود مقید تقسیم می کند .

وجود حق عبارت است از وجود واجب الوجود که نفس حقیقت وجود و وجود محض و عاری از هر قیدی حتی قید اطلاق است .

وجود مطلق وجود منبسط است که عبارت است از تجلی اول و نور ساری در جمیع اشیاء و روح عالم و حیات موجودات و او را اضافه اشراقیه و تجلی عینی و فیض مقدس و فعل حق و مشیت و نفس رحمانی نیز نامند . وجود مقید عبارت است از وجودات خاصه که هر یک جلوه‌ای است از وجود مطلق که در هر موجودی بصورت همان موجود و با تعیین و حدود مخصوص بوی جلوه نموده .

در کتاب اسفار و همچنین در کتاب الشواهد الربوبیه عبارتی را از قول یکی از عرفا نقل می‌کند که ناظر بتقسیم فوق است و عبارت مزبور این است (الوجود الواجب هو الوجود الحق والوجود المطلق فعله والوجود المقید اثره) .

۹- و چون واجب الوجود مشتمل بر هر جمال و کمالی است و جمال و کمالات او غیر متناهی است و کلیه عوالم وجود همگی مظاهر جمال و کمالات اوست و خود را بهر جمال و کمالی نشان داده و می‌دهد، لذا معتقد است که سر تا سر عالم وجود از غیب و شهود صورت حق است و حق روح و معنای عالم است و لذا در کتاب الشواهد الربوبیه می‌گوید فالعالم صورة الحق و مثاله .

۱۰- او بر خلاف مشائنی که قائل بکثرة وجود و کثرة موجودند معتقد است بوحدهت وجود و کثرة موجود زیرا چنانکه قبلاً گفته شد وجود در نظر او حقیقت واحدی است که از نظر درجات و مراتب و هم بواسطه اضافه بماهیات، مختلف و متکثر است .

او در کتاب اسفار پس از بیان این نظریه در خاتمه فصل هفتم از مسلک اول می‌گوید : اعتقاد ما بوحدهت وجود و کثرت موجود نیز بر اساس نظر فلسفی و رعایت اصول و قوانین حکمی است والا نظر عرفانی دقیق حکم می‌کند بوحدهت وجود و موجود چنانکه قاطبه اولیاء و بزرگان اهل کشف و شهود بدان معتقدند چون در عالم وجود بجز

حق و جلوات او چیزی نیست و در دار وجود غیر وجود اثری نیست (لیس فی الدار غیره دیار) (ما رایت شیئا الا و رایت الله قبله و معه و بعده) (الهی الغیرک من الظهور مالیس لک حتی یکون هو المظهر لک).

۱۱- او معتقد است که وجود دارای دو نوع کثرت است یکی کثرت طولی و دیگری کثرت عرضی.

کثرت طولی عبارت است از کثرتی که در نفس حقیقت وجود بلحاظ درجات و مراتبی که دارد پدید آمده است و این کثرت را از آن جهت کثرت طولی می نامند که مراتب شش گانه در طول یکدیگر قرار گرفته و مابین درجات و مراتب، علیت و معلولیت و ترتب است.

مراتب کثرت طولی عبارت است از مرتبه ذات و مرتبه اسماء و صفات و مرتبه عقول و مرتبه نفوس و مرتبه برزخ و عالم مثال و مرتبه اجرام و اجسام.

کثرت عرضی عبارت است از کثرتی که در هر یکی از عوامل نامبرده مابین افراد موجودات آن عالم پدید آمده است و این کثرت بلحاظ اضافه وجود بماهیات مختلفی است که هر یک دارای نوع واحد معینی است مانند کثرت مابین اجرام و اجسام از لحاظ ذات و ماهیت.

۱۲- او وجود را مشکک به تشکیک خاص می داند زیرا مشکک خاص آنست که مافیه الاختلاف عین ما به الاختلاف باشد نظیر اختلاف مابین زمان قیصر و زمان طویل که زیادی زمان طویل بر زمان قیصر نیز از جنس خود زمان است. و چون اختلاف مابین درجات و مراتب وجود بضعف و شدت در حقیقت وجود است و آنچه که وجود شدید اضافه بر وجود ضعیف دارد نیز از جنس وجود است لذا وجود مشکک بتشکیک خاص است.

۱۳- او وجود را در بسیط و درجات آنرا نیز بسیط می داند یعنی وجود قوی مرکب از وجود و قوت نیست بلکه قوت شرط وجود قوی و مقوم مرتبه این وجود است

پس قوت عبارت است از کمال و شدت درجه وجود .

۱۴- اکثر حکما وجود را در خارج عین ماهیت و در ذهن عارض بر ماهیت می دانند ولی صدر المتألهین وجود را نه در خارج و نه در ذهن عارض بر ماهیت نمی داند بلکه می گوید وجود عبارت است از تحقق ماهیت در خارج و در ذهن و بنابراین وجود را در هر موطنی از موطن خارج و ذهن اصل اصیل و ماهیت را تابع وجود قرار می دهد، و وجود را در خارج و ذهن متحد با ماهیت می دانند و می گوید مادر قضیه ، «الانسان موجود» و یا امثال آن می گوئیم در حقیقت باید صورت قضیه را تغییر داد و باید گفت هذا الوجود انسان زیرا وجود است که در خارج و یا در ذهن بصورت انسان و غیره جلوه می کند و ماهیت شکل وحدی است برای وجود که در هر جا فانی در وجود و تابع وجود و فاقد استقلال است. و چون چنین است پس ماهیت در طرف مقابل وجود قرار نمی گیرد تا اینکه ما آنرا عارض و یا معروض وجود قرار دهیم .

در عین حال هرگاه بخواهیم رابطه مابین وجود و ماهیت را از نظر فلسفی توجیه کنیم می گوئیم اگر ذهن توانست بادقت و تأمل مخصوصی مابین وجود و ماهیت تفکیک وجدائی تصور کند در این صورت باید گفت وجود در ذهن عارض بر ماهیت است اما این تفکیک وجدائی از لحاظ دیگری عین خلط و اتحاد است چنانکه در خارج نیز مابین وجود و ماهیت کمال اتحاد و فناء است. و اگر بخواهیم رابطه ای مابین وجود و ماهیت در خارج تصور کنیم باید بگوئیم در خارج برعکس ذهن ماهیت عارض بر وجود است چنانکه شیخ شبستری می فرماید :

من و تو عارض ذات وجودیم مشیکهای مرأت شهودیم

۱۵- حکما وجود را بوجود نفسی و رابطی تقسیم می کردند و می گفتند وجود نفسی مانند وجود جواهر که در تحقق مستقلند و وجود رابطی مانند وجود اعراض که در تحقق تابع وجود جواهرند ولی صدر المتألهین وجود را بنفسی و رابطی و رابط تقسیم نموده و می گوید وجود اگر هم در خارج و هم در ذهن و تصور دارای استقلال است

وجود نفسی است و اگر در تصور مستقل و در خارج تابع وجود دیگری است این وجود وجود رابطی است و اگر نه در خارج و نه در ذهن استقلال ندارد این وجود وجود رابط است. و در نظر صدر المتألهین وجود نفسی سه قسم است یکی وجود فی نفسه بنفسه لنفسه مانند وجود واجب الوجود دیگری وجود فی نفسه بنفسه بغيره مانند وجود جواهر دیگری وجود فی نفسه بغيره لغيره مانند وجود اعراض.

بنابراین وجود رابط در برابر وجود نفسی قرار گرفته و وجود اعراض نیز از جمله اقسام وجود نفسی است. و بنابراین اصل وجود کلیه ممکنات در نظر صدر المتألهین وجود رابط است زیرا چنانکه گفته شد وجودات امکانیه نه در ذهن و نه در خارج استقلال ندارند.

۱۶- او در مسأله جعل قائل به معمولیت وجود است و می گوید چون وجود مبدء عالم است پس بحکم لزوم سنخیت بین علت و معلول باید وجود مجعول بالذات و صادر از مبدء باشد.

منتخباتی از سه شاعر شیعی قرن هشتم

(نصره علوی رازی - حمزه کوچک ورامینی - شهاب سمنانی)

اخیراً بیست و پنج ورق از نسخه‌ای خطی مورّخ به سال ۷۲۹ هجری، به قطع وزیری و با کاغذ نخودی رنگ کلفت سمرقندی وار و مجدول به شنگرف و به خطّ دو کاتب (و شاید هم سه کاتب به شرحی که بعداً گفته خواهد شد) به دستم افتاده است. این نسخه اوراقی است بازمانده و جدا شده از جنگی که احتمالاً اکثر اوراق آن محتوی اشعار شاعران شیعی بوده است و چون در روی بعضی از اوراق موجود ارقام مربوط به شماره گذاری قدیم صفحات با شماره‌های ۱۷۱ تا ۱۷۵ و نیز ۱۸۶ و ۱۸۷ دیده می‌شود طبعاً عدد اوراق نسخه در زمان سلامت به حدود دویست یا بیشتر می‌رسیده است .

این نسخه با کمی حجم از حیث باز شناخت سه شاعر شیعی مذهب که تاکنون نام و نشانی از آنها در مراجع معروف و رایج دیده نشده است، و هم از حیث اطلاع بر مضامین اشعار آنها که برای تاریخ رواج تشیع در نواحی عراق فوایدی در بردارد، واجد اهمیت خاصّ است و لذا به معرفی آن در این صفحات از طریق به دست دادن مطالب و محتویات آن می‌پردازد .

«سلطان قلندران» نام رفته است و ظاهراً هموست که اشعاری را از خود در اوراق بعد با تخلص شهاب نقل و نام خود را در ورق ۱۷ ب چنین رقم کرده است : شهاب بن علی بن کمال سمنانی . چند بیت آن نقل می شود :

چون مرکب عشق برنشستیم	از خیل خیال باز رستیم
با اهل کمال هم نشینم	در حضرت قدس هم قرینم
خورشید سپهر و عز تمکین	فرزانه شهاب ملت و دین
سلطان قلندران عالم	کوراست قلندری مسلم
تا دهر بود بقای او باد	اخلاص من و صفای او باد

ورق اب و ۲ الف - بندی در دعا به عربی.

-۲-

خط نصره علوی رازی

ورق ۲- ب ۱۱ ب : حاوی قصایدی از نصره بن محمد العلوی الرازی و حمزه کوچک . نصره رازی خود کاتب قسمتی از نسخه است و در ورق ۲۵ در انتهای قطعه ای منشور که در جای خود معرق می شود رقم زده : « کتبه نصره بن محمد العلوی الرازی فی شهر سنة تسع عشرین و سبعمائة الهجرية . » همانطور که در ابتدای نقل قصاید خود نوشته است : « لکاتبه نصره بن محمد العلوی الرازی » .

درین قسمت شش قصیده و یک رباعی (تا ورق ۸ الف) از نصره بن محمد علوی رازی و نیز سه قصیده از حمزه کوچک که قصیده سوم ناتمام است ، بدین معنی که ورق بعدی افتاده (ورق ۸ ب تا ۱۱ ب) درج شده است .

بنحوی که مستفاد می شود نصره رازی از علویان است و اشعارش نیز در مدح حضرت امیر مؤمنان . این است مطالع و بعضی از ابیات قصاید :

قصیده اول (۴۸ بیت)

لکاتر نصرته من مجسمه العلوی الرازی

صبحم چون افق از جهره تنم بگوید
 شبم که جامه قیری تنم از غم ببرد
 عفره بین ثریا همه بگسته شود
 ز مهره راز مهره شود خاک و عطار در بند
 دست تقدیر در کار بهار بشیرین عساری
 هر عبیری که بود در دهن باد صبا
 نو عروسان حسن زلف سمن شانه زنند
 سر و پستان و درختان همه در رقص آیند
 باد مشاطه بستان شود و ابرو تنق
 بلبل از شوق کل تازان دگمت شود
 آن دکان کش و آن دق لطیف و دم خروش
 نو دم آسوده من و عقل یک گوشه بفر
 کفتم ای راه طایفه معرفت سبجانی
 حکما هر که جرم ره اخلاص و صواب
 ناگرا میرو و احلم از بسا هر کوم
 گفت اگر بشنوی از من سخنی بگر لطیف
 آن بود منی که او سابق اسلام آید
 این بود منی که در روز هوا با ملا
 آن بود منی که در خیبر و آن حسن صبی
 آن بود منی که در خیبر و حرب و تاب
 آن بود منی که در روز اسلام جز ظیل
 آن بود منی که با لشکر دیند و زوفا

دکان سپاس جنبش خضر و خادو لایق
 روزی بر این شاذی که بر اندر کیم
 ترک لشکر و رشید و بیکر لایق
 نقش و خنجر و لک سر زده بر سر کیم
 بای طایوس افق راهه دراز کرد
 جمله آله و خیری و کل ترک کیم
 نامه روی زمین سنبلا و عنبر کیم
 شاخ شمشاد و صابو و حم و جنبر کیم
 تاد کمر حصه کل شیوه اخبر کیم
 نهی مار و دکان و فلک کر کیم
 که جهان جامه عیش سه در بر کیم
 چون انیس که همی صحت دلو کیم
 شاهد فکره من کی زور بود کیم
 تا بخش سرم از ریب وی افسر کیم
 تا درخت دل و دینم و نعم و بر کیم
 زان درخت دل و دینت کل عیار کیم
 تا از اول به اسلام پیوست کیم
 جهرش یار و روی عیلم و برادر کیم
 از صفا و درو در بندر جنان در کیم
 زان عمر افکند و سینه منقار کیم
 از عراضه ده آل در جو کیم
 افق کفایت جمیل فکر ز کیم

صبحدم چون افق از چهره تنق برگیرد
 ملکت شاه حبش خسرو خاور گیرد
 شب همه جامه قبری به تن از غم بدرد
 روز پیراهن شادی ببر اندر گیرد
 عقد سیمین ثریا همه بگسسته شود
 یزک لشکر خورشید دو پیکر گیرد . . .
 نو عروسان چمن زلف سمن شانه زنند
 تا همه روی زمین سنبل و عنبر گیرد . . .
 بودم آسوده من و عقل به یک گوشه به هم
 چون اندیسی کی همی صحبت دلبر گیرد . . .
 بعد احمد ز که جویم ره اخلاص و صواب
 تا به محشر سرم از زیب وی افسر گیرد . . .
 پس از چند بیت به مدح یازده امام می پردازد و سپس می سراید :
 مؤمن آنست کی بیشک ره تزویر و دروغ
 در تنش تا رمقی مانده کمتر گیرد
 یا چو نصره ز میان خلوت و عزلت طلبد
 پاک و بکرنگ ره احمد و حیدر گیرد
 بشکند نصره رازی سپه بدعت و کفر
 تا عیان ملکت اسلام سراسر گیرد
 بر همه ملک و ملک نعره زنان فخر کنند
 چون ز اشعار علی نسخه و دفتر گیرد
 هر که با نوح نشیند غم طوفان نخورد
 با سلامت ز کف بحر ره بر گیرد

قصیده دوم (۳۷ بیت)

هزبر معرکه دین مصطفی علی است
 وصی احمد مختار مرتضا علی است ...
 اگر تو میل به بهمان و بر فلان داری
 همان فلان کس و بهمان ترا، مرا علی است
 خدا گواه و محمد که نصرة رازی
 بذین ... و بذان سرش مدّعا علی است

قصیده سوم (۳۲ بیت)

سقانی شربة یشق کلوم القلب ختانی
 ترنم لی نحتیاتی الا یا ایها الغانی ...
 شکایت دارم از ایام و از یاران نافرجام
 چنانکه ارسورتی بینی زرویم نقش برخوانی ...
 دلم گنجینه غم شد، تم حمال هر محنت
 رخم گشت آشکارا زرد از آفتهای پنهانی
 دریغاروز ورنائی (= برنائی) کی رفت از من به ناکامی
 چه سودا رمن خورم چندین درین پیری پشیمانی ...
 اگر با گنج قارونی و گر با خضر و الیاسی
 به زهد ارچون مسیحائی به بطش ار پور عمرانی ...
 طریق اهل ایمان دان اساس ملت حیدر
 امام و سرور مردان امیر دین یزدانی ...
 خدایا نعمت ایمان و حب آل پیغمبر
 در آن ساعت کی مرگ آید به نصرة داری ارزانی

قصیده چهارم (بیت ۳۹)

شهریاری کو امامت ز [۱] یزد جبّار داشت
 خون و اندام و روان از احمد مختار داشت ...
 آن علی ، کاسیابانی ز یثرب دلش
 برد در پیک شب به کاشان چون عدو را خوار داشت ...
 (درین قصیده ذکر و مدح یازده امام دیگر هم به میان آمده است)
 آفتابی گشت نصرة بر سپهر منقبت
 تا ز نعت آل یاسین دفتر و اشعار داشت
 شکر ایزد را به تیر نعت و تیغ نظم و نثر
 جان خصم مرتضی را مُستمند و زار داشت

قصیده پنجم (بیت ۴۳)

شهنشهی کی به حقّ « قل تعالوا » افسر داشت
 نهمتنی کی هزاران چو سام چاکر داشت ...
 چو احمد قرشی ار میان کرانه گزید
 امام دین و ولی عهد خویش حیدر داشت ...
 (پس از چند بیت به مدح یازده امام پرداخته ...)
 خنک روان ابو لولوه شجاع زمان
 که بر سرای نبوت رسوم قنبر داشت
 اساس داس وی اندر سرای کون و فساد
 قرار دین خدای و نبی سراسر داشت
 به ضربتی کی زد آن مرد پاک دین در آس
 اساس شاذی آل نبی معمّر داشت ...

مدام صورة عیش و نشاط و کام و مراد
 خدای عزّوجلّ شیعه را مخمّر داشت ...
 که نصرة است بدین فریه ارچه بار خدای
 همیشه در همه حالش به جسم لاغر داشت

قصیده ششم (۳۶ بیت)

میری که شرع و دین پیمبر تمام کرد
 تاحقّ به عزّتش بقران در سلام کرد ...
 اسب دعاش نصرة رازی بیسته زین
 با دعوت مجاب ز جان هم لگام کرد ...

قصیده هفتم (۳۴ بیت)

سپیده دم کی برین چرخ نیلگون برجیس
 شود قرین قمر در منازل تسدیس ...
 نه روزگار مساعد نه دوستان یکک دل
 جزا همه ز شریعت انیس لیلی و ویس^۱ ...
 نه محرمی که توان گفت سرّ دل با وی
 نه مونس، نه رفیقی، نه غمخوری، نه جلیس
 خود این گروه چه چیز اند یا چه معجون اند
 به صورۀ اند چو آدم ولی به فعل ابلیس
 یقین بدان کی به دنیا ازان بهشتی شد
 کزین گروه مشعبد کرانه جست ادریس ...
 خلاص خویش بیابی مگر ز حبّ علی
 کلید مشکل دین و صلاح را تأسیس ...

۱ - اشاره است به ویس و رامین که خواندن آنها حرام می‌شمرده‌اند !

همیشه نصرة بیچاره در غم این است

نه مُستمند زرو طالب هریس و مریس

مناقب علی و نعت آل شان وی است

نه شعر و شاعری و بذله گفتن و تجنیس

از اشاره به مناقب علی درین بیت می‌توان استنباط کرد که نصرة علوی رازی

احتمالاً از زمره مناقب خوانان بوده است.

رباعی

بیرون شدن از دایره آب و دلی (؟) وز عالم علوی و محیط سفلی

یکتا شدن اندر همه فن چون جبلی بتوان ، نتوان بریدن از مهر علی

ورق ۸ ب - ۱۱ ب

سه قصیده است از حمزه کوچک که بنا بر اشارات خودش در قصیده اول از

مردم ورامین بوده است و قطعاً از همزمانان نصرة علوی رازی است. ازین حمزه کوچک

چند بیتی در جنگ شماره ۳۵۲۸ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ضبط شده است.^۱

قصیده اول (۴۲ بیت) :

« حمزه کوچک فرماید »

۱ - مطالع و ابیاتی از اشعار مندرج در جنگ دانشگاه

ای نور چشم احمد مختار یا حسین ای یادگار حیدر کرار یا حسین ...

نازد همیشه حمزه کوچک به مدح تو مدح ترا شد دست خریدار یا حسین ...

(صفحه ۱۱۶)

هر دم رضای ایزد جبارم آرزوست دربارگاه مغفرتش بارم آرزوست ...

میگو همیشه حمزه کوچک بروز و شب کاظهار و مدح آن شه ابرارم آرزوست ...

دیدار آن امام اسامانم آرزوست وقت خروج آن شه ایمانم آرزوست ...

دایم حدیث حمزه کوچک برین بود کز جاه و دولتت سرو سامانم آرزوست ...

آنکس منم کی آل نبی را ثنا کنم
 راهی که نهی کرد پیغمبر بدان شدن
 از مهر و از محبت زهرا و مرتضا
 گر اقتدا به آل زیادست مر ترا
 آل زیاد را که به نفرین حق درند
 بعد نبی سزای امامت علی بوذ
 جانی که من و سلوی یابم ز کردگار
 تا پیش من نهاده بوذ در شاهوار
 شمرویزید و هند که هر سه به لعنت اند
 بر دوستان احمد و حیدر دعا کنم
 آن راه را و رهبر آن ره رها کنم ...
 هر صبح دم نگاه سوی «هل آتی» کنم ...
 من اقتدا همیشه به آل عبا کنم
 از اعتقاد لعنت بی منتها کنم
 من خر نیم که روی سوی ناسزا کنم
 ابله نیم که آرزوی گندنا کنم
 احق نیم که میل سوی کهر با کنم
 بر هر سه لعنت از سر صدق و صفا کنم

(در چند بیت بعد بجز نعت حضرت علی مدح یازده امام را گفته است)

... اندر عراق حمزه کوچک منم که هست

زادی که در قیامه به دفع بلا کنم
 زاد و مقام من به ورامین ازان بوذ
 تا سور دشمنان علی چون عزا کنم^۱
 در بند سیم و زر نیم و شاعری و شعر
 مدّاحی از برای شه اوصیا کنم

قصیده دوم (۹۰ بیت)

این قصیده در باب قرآن کریم است و به اغلب سور آن اشاراتی شده است،
 مخصوصاً در باب آنچه شاعر معتقدست که به حضرت امیر اشاره شده است.

یکی روزی به راهی در مرا گفت که مدح میرتان یزدان کجا گفت
 جوانی دادم او را از سر علم که چون بشنید او صد مرحبا گفت

۱ - این بیت صریح است به اختلاف و نقارهائی که در آن قرن و پیش و پس آن
 میان اهل سنت و شیعیان درین نواحی دیده می شد.

چنین گفتم که او ماهی است روشن
 ز قرآن خواه مدح او که یزدان
 بخوان الحمد کاول سورة آمد
 «صراط المستقیم» اندر حق اوست
 بخوان از آل عمران «قل تعالوا»
 بهر صبحی بخوان «انا فتحنا»
 «ضحی» را با «الم نشرح» چو خوانی
 به فیل آی و قریش و دین و کوثر
 ز خاطر حمزه کوچک در افشاند
 بالای روز محشر او نیند
 به هر بیتی ترا بیتی است فردا
 که مؤمن مدحش از شوق و هوا گفت...
 به قرآن بی حد و بی انتها گفت
 درو مدح علی یزدان دوجا گفت
 اگر «انعمت انعمت» ورا گفت...
 که وی در حق آن فرخ لقا گفت
 که حق در حق آن بدرالدجی گفت...
 بدان ناحق چرا گفت و کرا گفت...
 که کوثر بر نبی خیرالنسا گفت...
 به رغم آنک و صف کهر با گفت
 که مدح آن شهید کربلا گفت
 علی گفت و نبی گفت و خدا گفت

قصیده سوم (آنچه مانده ۳۳ بیت)

این قصیده فقط در مدح حسن و حسین (ع) است.

منم زجان و روان چاکر حسین و حسن
 دو آفتاب هدی افتخار و زین زمن
 دو نور دیده زهرا که گردش ایام
 ندیده دیده دگر مثلشان به سر و علن...
 دو صبحدم، دو سعاده، دو گلستان، دو چمن
 به کین جهانی گشتند هر دو را دشمن
 نیافتند امان از جهان بی آرم
 گذاشتند زبس قصد وطن جای و وطن

که کند از خار ما از مدح بیه
من چه نیلای سرشخم می خد بر در جان
کش در راه و سالم از جد او مستی بجای
نیاید جلوز جان مرید یختم خند
بالم روشن چشم از جد رو برو سیاه
صد عشق من طوبی الا نشین
جز هواش در جهان باصل کلمه هیچ چیز
بر آب دیده خیزد غم توان نشاند
که به اسان فرات میران بر طبعی
لیه

دار عشق از موج دریا مر که او بر نیاید
لایق ام بر جای خود حیران که ام در خلقت
عشقش من جاوم دور و کل مشت جلیست
کو پیرو باران خردند صافی غافلست
چون بی دلم که مام در خدا امیر میزنست
مینه را از آن صبر خواندند و طبعش
ز من هر مانع مرد از سوخته نیایدست
که غباری از گذارم بردل او نازش
رایشی آب بر شایسته نوا پس مشک

در مکرز لای زلفت حوسر برار ۵
در جهان فروخته را فروغ بخشد
عمر روز اسر در دل که دودا هضم
زین بیان چه بیخ نوبت پیرایه اشکم
که در اشر جالت بر مهر شعله افند
تا چند چشم هست در عین آخر این
باز آید از زو جلت این بحر دفته
از عیانان ختم چندان غریب نبوده
کام شایسته در این سیدت از لبت

فرایسته داری ز اهل نظر برادر
لعل کهر نشانت شود از شکر برادر
ز آینه جالت ناگاه میز برادر
ناخ آید داری مکرز بر برادر ۵
دو دسیاه روی از شع خور برادر
بچان عاشقان از خواب جور برادر
زندان دوید با نام در برادر ۵
که چون پیرو نازی یک روز در برادر
آخر قضا چه باشد کدایت قدر برادر

ای یسای شیخ غیر در خلوت مرادم
امشب جانت از شب صد دردی نیاید
آن چون نازد با این نیزم نهاند
جز لطف عالی الله للعلی المصطفی
و اولاده الطاهرین علیهم السلام

از سر طشی همزه با تیغ خور ز نامه
چون روی زنجیان شد تیره هوای
کایشت در حقیقت ناصبت زانه
ستاره کمال انعمانی یونان ناله
محمد المصطفی ز ازاله خطا و اهل انوار

-۳-

خط شهاب سمنانی

ورق ۱۲ الف - ۲۱ ب : این قسمت طبق رقم ورق ۱۷ ب بدین شرح :
 « حرّره اضعف عبادالله العلی المتعالی شهاب بن علی بن کمال السمنانی ... تذکرة لصاحبه
 وهو الصاحب المعظم عمدة الاکابر شمس الدولة والدين محمد المقری لازال معظماً وامور دولته
 منظمماً » که قسمتی به خط شهاب بن علی بن کمال سمنانی است که اشعاری از خود بطور
 یادگار و تذکره برای شمس الدولة والدين محمد مقری از اکابر و افراد دیوانی و دولتی درین
 اوراق نوشته است. تفصیل آثار نوشته به خط او بدین شرح است :

قسمتی از قصیده (۹ بیت)

که در مدح دوازده امام است با تخلص نصرة (قطعاً نصرة علوی رازی)
 طرف جانب از علوم و [۱] ز عمل پرکن مدام
 کاسه پر باید تو خواه از چین و خواه از مرودشت^۱
 گرهی خواهی خلاص خویش ازین غرقاب جهل
 حب اهل البیت جو یعنی جناب چار و هشت
 دین اهل البیت دار و مهر آل طاهرین
 خواه در کاشان نشین و خواه در رستاق خشت^۲
 منت ایزد را که نصرة در میان این گروه
 عهد اول تازه کرد و واپشیدن باز جشت
 در ره دین خدا مردانه و ثابت قدم
 خانه دل دار از مهر علی و آل مشّت^۳

۱ - در گلستان سعدی هم از کاسه چینی و مردشتی یاد شده است.

۲ - خشت از شهرکهای فارس (ابن بلخی)

۳ - مشّت = لبریز

کار مردان است دین پروردن و تن کاستن
 نیست کار هر خسی بیپوده رانی سست نشت^۱
 تا بود نام طبایع در مجامع آخشیج
 تا بلفظ عام باشد سنگ برد و خاک رشت^۲
 مؤمنان معتقد را سال و ماه و روز و شب
 باد میمون اخترو فرخنده چون نوروز و جشت^۳
 هر که با ما یک دلست^۴ از روی دین جانفش فدا
 و آنک باشد منکر ما بی ریا گو «طون و طشت»^۵

قصیده (۷۶ بیت)

از شهاب سمنانی در منقبت علی بن ابی طالب (ع)
 پیش ازان کین چار طاق هفت منظر کرده اند
 فرض بر ارواح انسان حبّ حیدر کرده اند ...
 چشم اقبال شهاب از مهر رویت در ازل
 کوری چشم خوارج همچو عبهر کرده اند ...
 ای عزیز از خوار و سمنان کم طلب روزی خود
 رزق انسان چون مقدر جای دیگر کرده اند
 زین سخن بگذر شهاب و بد مگو از نیک و بد
 چون ترا در نیک و بد گفتن مخیر کرده اند ...

قطعه (۱۱ بیت)

از شهاب سمنانی

- ۱ - نشت = زبون
 ۲ - برد در لهجه های جنوب هنوز هم به سنگ گفته می شود مثل مسجد بردی در فارس
 ۳ - جشت به قرینه عبارت از مراسم شادمانی بوده است، در لغت دیده نشد.
 ۴ - اصل : + و
 ۵ - از امثال بوده است.

شیر خدا و ابن عم مصطفی علی است روح بتول و خسرو آل عبا علی است...
 بهر نجات آخرت از فضل ایزدی ورد شهاب در گه بیگاه یا علی است
 قصیده (۵۷ بیت)

از شهاب سمنانی در مباحث حکمی
 دلا مگو که بد و نیک ز اقتضای قضا است
 که اختلاف قضایا ز اختلاف هواست...
 چراغ خلوت روح از ان ندارد نور
 که شمع فکرت تو بر مهتاب باد ریاست...
 شهاب را که به فسق و فجور همتا نیست
 امید عفو به فضل خدای بی همتاست
 درین محاربه رو بر نتابد از تنها
 اگر چه عاجز و مسکین و بی کس و تنهاست

قصیده (۲۳ بیت)

از شهاب سمنانی در نصیحت، و ذم دنیا .
 ای دل ز حال دنیا و دین بی خبر مباش
 چون شیخ و شاب در هوس خواب و خور مباش
 مانند کوزه دسته هر انجمن مشو
 همچون پیاله مایل طرف کمر مباش...
 برخانه حیوة که رسم بقاش نیست
 گوجام منکسر شو و گو سقف و در مباش
 چون روی و موی دلبر بی مهرت ای شهاب
 آشوب خلق و فتنه دور قبر مباش

قصیده (۲۴ بیت)

از شهاب سمنانی در نصیحت

بر صفحهٔ زمان ز مروت نشان مجوی
 رسم وفا و شرط کرم از جهان مجوی ...
 چون گوسفندت ار بدرد گرگ حادثات
 راه نجات خویش به سعی شبان مجوی
 در تاب آفتاب محبت بسوز تن
 وز دوستان مهر نما سایه بان مجوی ...
 آب روان و گل اگر ت جان دهد شهاب
 آب روان نخواه و گل بوستان مجوی

قطعه (۲۴ بیت)

از شهاب سمنانی - فی مديح سلطان القضاة والعلماء فی عهده و او انه مجد الملة والدين
 الشیرازی علیه الرحمة .

مصطفی را به خواب دیدم دوش
 با ملایک میان خلد برین ...
 گفتمش کای خلاصهٔ اطوار
 سخی بشنو از شهاب حزین ...
 کیست بر روی روزگار امروز
 آنک باشد خداش یار و معین ...
 گفتم محبوب و برگزیدهٔ حق
 خسرو شرع مجدد ملت و دین
 غزلیات (هفت غزل) از شهاب سمنانی
 بطور مثال نقل می شود :

ای صیت عشقت غلغلی در ملک جان انداخته
 مهر تو هر دم آتشی در انس و جان انداخته ...
 جان شهاب خسته دل تا بسته در عشقت کمر
 بخشش کلاه سروری بر آسمان انداخته

قطعه (سه بیت)

ای بس که شمع عنبر در خلوت مرادم از سرکشی همی زد باتیغ خور زبانه

قصیده (۴۷ بیت)

از شهاب سمنانی - در مدح خواجه جلال الدین عزیز الله مشهور و معروف به شاه جهان
که به هندوستان فرستاده شده است

زان سنبل که زلف تو بر ارغوان نهاد
در راه تیسیر هجر تو گردون دل مرا
از روی مهر سایه فکن بر سر شهاب
بگذشت از آسمان ز شرف هر که چون تو پای
والا جلال دولت و دین آنکس حکم او
شاه شهاب قصر ثنای ترا بنا
بکر ضمیر من چو به طاوس میل داشت
نظم چو آب و آتش من آتش حسد
ای کاج دیر زود رسیدی به حضرتت

آشوب در نهاد من ناتوان نهاد ...
از بس غرض که داشت بجای نشان نهاد
نام مبارکت چو قضا مهربان نهاد
در بارگاه عالی شاه جهان نهاد
در معدلت قواعد نو شیروان نهاد ...
نی از برای سیم و زر و آب و نان نهاد
بگرفته فارس روی به هندوستان نهاد
تبریز و فارس چیست که در اصفهان نهاد
کاندر رهت قدم پی آرام جان نهاد ...

من کلام فردوسی

نخط دیگری - ۲۵ بیت

از اینجا ببعد شیوه خط با خط شهاب سمنانی تفاوت یافته است .

اشعار

از افضل العلماء شهاب الدین کمال مدظله: در سه قطعه جمعا در هشت بیت در مدایح .

قصیده (۶۳ بیت)

از شهاب سمنانی در مدیح خواجه ظاهر سمنانی (عزالدین)

سراز مکن بر آوردند ناگه لشکر بهمن

جهان زال را کردند طوق سیم در گردن

چنان سر رشته عالم به زیر برف پنهان شد
 که در سوراخ مروارید غلتان رشته سوزن
 نظام ملک عزالدین که از رشک کف بذلش
 به هایاهای می گرید دمام ابر تر دامن...
 چو باشد اشتها صادق چه لوزینه چه گوزینه
 چه مانند تن عری خواهی نمد خواهی خزا دکن...
 گرم سمنان نیاید خوش روم تاجونه و دهلی
 ورم دهلی نباشد خوش روم تاروم یا ارمن...
 ملاذ دهر عز دین و فخر مملکت طاهر
 که چون زبیق همی گردد ز سهم اودل دشمن...

قصیده (۳۶ بیت)

از شهاب سمنانی در مدح صاحب اعظم خواجه جلال الدین یونس
 هر گه که در دلم هوس یار بگذرد
 آهم ز چرخ آینه کردار بگذرد...
 در راه عشق از... سر بگذاری شهاب
 سهل است کار آنک ز دستار بگذرد...
 اکثر ابیات این قصیده به علت پارگی لب کاغذ و سائیدگی غیر قابل قرائت است.

-۴-

خط نصرة علوی رازی

ورق ۲۲ الف - ۲۵ ب : قسمتی است از داستان منشور به خط همان نصرة
 علوی رازی که اوراق اول نسخه نیز به خط اوست. عباراتی از این اوراق به شرح زیر
 نقل می شود.

«... و نقش دیگر انگشتی : انا مستجیرك یا امان الخائفین و آن انگشتی

صلوات الله علیه تا مدینه محمدر رسول الله صلی الله علیه وآله همه آبادانی باشد
و چون صادق بوقت از سخن گفتن فارغ شد محمد بن زید گفت یا بن
رسول الله این جهان عالم غیب است و از کجای گوئی صادق صلوات الله علیه
دست فرآستین کرد و نسخه خط امیرالمؤمنین و جبریل

المساینه قاید الشریک این صلوات الله علیه و آله پدید آمد کرد بروی
او لا کرده بود... هر صلی الله علیه و آله چون آن نسخه بدید در پیش
صادق علیه السلام تضرعها کرد و گفت اگر چه ترک ادب کردم و مرا علم
الیقین بود و اما عالم الیقین چون عین الیقین نباشد تو بیت گزیده
یا بن رسول الله مرا عفو فرمای پس صادق صلوات الله علیه و آله بفرمود
و این تخت در دهان منتقل شد و تمت الرسالة

امته و صلی الله علیه و آله

و اما لا خیال که نسخه خطی

العلوی الازکی

به راجع به کتب و شواهد دیگر

و سبایه

البریه

این نسخه خطی
در کتابخانه
موزه و کتابخانه
جمهوری اسلامی
ایران موجود است
و در دسترس
محققان است

حسین بن علی بن ابی طالب باشد علیهم السلام . محمد گفت کدام روز خروج کند؟ گفت روز پنجشنبه باشد پدید آید و روز آذینه وقت نماز پیشین خروج کند . سید هزار مرد با وی نماز کنند . محمد گفت او را چه معجز باشد . صادق علیه السلام گفت هر معجز که جمله پیغمبران را بوزه باشد خدای تعالی بردست وی ظاهر گرداند . اما در عهد وی کارها باشد که اگر چنان پدید نباشد . اول هفتصد هزار مردی بروی گرد آیند . دوم آن باشد که هر کجا که لشکرگاه وی باشد اگر در بیابان باشد و اگر در سر کوه هفتاد هزار چشمه آب پدید آرد خدای تعالی . سیوم هر سنگی هموار که به امام دهی و انگشتی بروی نهد نقش درگیرد چنانکه ما بر موم نهیم . آنگاه برسند که لشکرگاه وی چند باشد؟ گفت چهل میل باشد... و در لشکرگاه وی هفتاد هزار جای قرآن خوانند و جمله نماز جماعت کنند و هر که از پس فرزندان من نماز کند و دعا کند هر حاجت که از خدای تعالی بخواهد روا شود و جمله گنجهای روی زمین پدید آید و جمله روی زمین عدل گیرد....

دکتر علی شیخ الاسلامی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

رساله‌ای از محیی الدین عربی بیک از مریدان خود

بسم الله الرحمن الرحيم

رساله مختصری که از نظر خواننده محترم می‌گذرد ترجمه فارسی یکی از رسائل عارف معروف محی الدین عربی است که مترجم آن شناخته نشد. لیکن نسخه خطی آن در ضمن مجموعه شماره ۲۵۹ کتابخانه شخصی آقای دکتر اصغر مهدوی آمده و بنا بر آنچه در ص ۸۹ فهرست نامه این کتابخانه یاد شده، این مجموعه، دارای ۲۰ رساله فلسفی و عرفانی است که ترجمه مورد بحث ما پنجمین رساله آن و تاریخ تحریرش ۴-۱۰۷۳ است.

به نسخه خطی متن عربی این رساله که در مجموعه شماره ۶۶۳ نسخه‌های خطی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران آمده و در ص ۳۵۲ فهرست نامه نسخ خطی آن دانشکده معرفی گردیده است، نیز دست یافتیم و با آنکه لازم می‌نمود که آن را همراه این ترجمه بیاوریم اما چون این تنها نسخه عربی، اغلاط فاحش و سهو قلم فراوان داشت، و در تطبیق با ترجمه حاضر، افتادگی بسیار در آن دیده می‌شد و از جهت کتابت هم متاخر تر از ترجمه بود، و چنین می‌نمود که مترجم رساله ما نسخه بهتر و مبسوط تری در اختیار داشته است، از آوردن آن متن عربی تا دست یافتن به نسخه صحیح دیگری خودداری شد. اما ناگفته نمی‌گذاریم که همین نسخه ناقص عربی در تصحیح متن فارسی و رفع نقائص و نارسائی‌های پاره‌ای از عبارات آن بسیار مفید و مؤثر بوده که به برخی از

این بهره‌مندی‌ها در ذیل متن ترجمه اشاره کرده‌ایم.

موضوع رساله چنانکه از نامش پیداست، بحث‌های کوتاهی در علوم حقائق است که رؤوس مطالب آن درشش فصل و باین ترتیب آمده‌است.

فصل اول: در حقیقه الحقائق و بحث از واجب و ممکن و اینکه جهان ممکن دلیل وجوب وجود واجب است و اینکه عالم دو عالم است، عالم اکبر و عالم اصغر و معرفت حق موقوف به شناختن این دو عالم است.

فصل دوم: در معرفت و انواع آن که بردونوع است: معرفت بر حسب عقل و از طریق استدلال و معرفت حق به حق و عارف کامل محقق کسی است که حق را به خود حق بشناسد.

فصل سوم: در ظهور حق در مظاهر اسماء و اینکه ظهور عالم موقوف به او و ظهور او موقوف به عالم و عالم آئینه تجلی اوست

فصل چهارم: در معانی غریبه و اینکه انسان اصل است در ایجاد، و وجود موجودات فرع او، و محل ظهور حق و مشاهده اسماء و صفات او، انسان کامل است

فصل پنجم: انسان آئینه تمام‌نمای حق است و ظهور حق در این آئینه بر حسب استعداد و قابلیت آئینه‌ها مختلف است.

فصل ششم: در اینکه انسان موصوف به همه صفات کامله حق است مگر وجوب ذاتی

فصل هفتم: در قادح نبودن ظهور وحدت، در کثرت مظاهر
در پایان برای رعایت امانت متذکری گردد، که در نسخه خطی ترجمه جای سر فصلها خالی مانده بود و بناچار همان کلمه فصل در میان دو قلاب آورده شد.

باسمه سبوحانه

اما بعد این رساله ای است که شیخ محیی الدین عربی از برای یکی از مریدان خود نوشته و فرموده، که این رساله مددی است در تحصیل علم حقائق و در او فصول ترتیب داده و در هر فصلی اصول به لغت عربی بود، پارسی کرده شد ترجمه صرف، که اگر کسی از عربی عاجز باشد، در پارسی آن تأمل نماید. اما توفیق ادراک معانی آن از الله تعالی باید طلبید، والله المستعان و علیه التکلیل.

[فصل] در حقیقه الحقائق : حق موجودی است که ذات او اقتضای وجود او می کند یعنی وجود او از غیر نیست و واجب الوجود است و وجود ممکن این است [که] ذات او مقتضی وجود و عدم نیست که اگر مقتضی وجود بودی، ذات او، واجب بودی نه ممکن، و اگر مقتضی عدم بودی ذات او ممتنع بودی نه ممکن. و ممکن دلیل است بر وجوب وجود واجب الوجود، پس عالم که ممکن است، دلیل است بر واجب، و واجب مدلول این دلیل است که عالم است، و دلیل که عالم است بر دو نوع است، عالم کبیر و آن هیأت سموات علی و ملکوت اعلی است تا تحت الثری، و عالم اصغر، و او احسن انواع عوالم کلیه است و آن صورت انسانیّه است، چنانکه حق فرموده: «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم». و این دلیل ثانی که نام او عالم اصغر است، اول دلیل است بر او از جمیع دلائل قاطعه و آیات ساطعه. از برای آنکه انسان که عالم اصغر است، دلیلی است مخلوق بر صورت مدلول خود، و مطابق وافی الواقع، بحسب کمال، و موافق در موازنه و مثال. چنانکه فرموده حضرت مصطفی (ص) است: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ». پس حق ناطق شد باین

دودلیل که ذکر رفت که آن عالم و آدم است، در کتاب انطلق او، جلّ ذکره چه فرمود: «سنریم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم» پس خلافت الهیة لایق نیست الاّ باین خلیفه که انسان است، از برای آنکه این خلیفه مخلوق بر صورت مستخلف خود است و در او جمع گشته، ابل کلیّه از جمیع کائنات پس هر که انسان را شناخت، حق را شناخت، از برای آنکه انسان موجود در احسن صورت است، بر مثال موجود^۱ احسن و به این معنی اشارت است «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و نفرمود که: «من عرف الکائنات عرف موجد الموجودات». پس از اینجا باید دانسته شود که انسان کامل مطابق صورت رحمان است و در بعضی روایات آمده است که خلق آدم علی صورة الرحمن و اگرچه این مناسبت نه مناسبت کلیّه است و این مطابقه، نه مطابقه معنویه، میان صورت انسان و حضرت رحمان چه انسان در همه جهتی و صفتی مطابق رحمان نیست که حضرت حق بوجوب وجود قیومیت مخصوص است. نگویند چه می گوئی در: «انّ الله خلق آدم علی صورته» که الّهیة اقتضای مناسبت تامّه می کند، چرا که صورت الهیة صورت جمیع اسماء است نه صورت مطلقه ذاتیه. حاصل شد از این مقدمات آنکه انسان اول دلیل است بر موجد عالم و اکمل آیات علای خدای علیّ اعلی، پس معرفت حق موقوف است بر معرفت انسان و معرفت انسان موقوف است بر جمیع علوم ظاهره و بر علم تشریح و بر علم هیأة در معرفت افلاک علویه و بر علوم باطنه از معارف قدسیه و حقائق الهیة.

[فصل] در معرفت: معرفت بر دو نوع است: معرفت بحسب عقل یعنی به طریق استدلال عقل به آیات کبری و علامات صغری. چنانکه می فرماید: «اولم ینظروا فی ملکوت السموات و الارض». و معرفت حق به حق. و این معرفت ممکن نیست الاّ بشهود

۱ - می نماید که موجد باشد، چه عبارت عربی متن چنین است: لانه موجود فی احسن

صورة علی مثال موجد الاحسن.

صرف و تجلی محض . و معرفت حق بر دو قسم است . معرفت کسبی و معرفت بلدیهی که احتیاجش به کسب نیست و نزد بعضی همه معرفتها کسبی است و نزد محققان بعضی کسبی و بعضی بلدیهی است هر گاه که عارف واصل شود به حق نه به استدلال عقل آن زمان واصل باشد چنانچه فرموده نبی (ص) است: «عرفت ربی بر بی» و نزد عقلا معرفت حق کسبی است چرا که عاقل به حسب عقل نظر در اثر می‌کند ، پس می‌شناسد مؤثر در آثار و قدم به حدود محدثات و خلق او به مخلوقات . اگر شناسد معروف حقیقی را به او ، عارف کامل محقق باشد و اگر به اثرش بشناسد نه عارف محقق باشد بلکه عاقل مستدل^۱ باشد . هر چه هست از اشیاء ، دلیل است بر معرفت حق . و این معرفت در حق است نه از چیزی خارج از او چرا که ذات او شناخته می‌شود به صفات او و ذات او از آن رو که ذات است ، شناخته نمی‌شود ، چرا که آن زمان اعتبار صفت نیست و مفروض آن است که ذات به صفات شناخته می‌شود ، پس اگر عارفی حق به حق شناس نه به خلق چنانچه عاقل . چه وجود منبسط است بر اعیان موجودات و موجود در ممکنات ظاهره حق است . بنگرد در موجودات و ظاهر بین در او . پس بشناس در او^۱ ؟ چرا که عالم آئینه‌ایست که ظاهر شده است حق در آن و عالم عبارت است از آیات الله و شناخته اگر نشود حق^۱ الا^۱ به آیات و آیات شناخته نشود^۱ الا^۱ به احاطه تامه و احاطه تامه نه ممکن است ، پس معرفت حق^۲ لازم است یعنی هر آیتی دلیل است بر ذات حق که از آن دلیل حاصل می‌شود علم

۱ - این عبارات چندان روشن و رسا نیست . اتفاقاً یکی دو کلمه از متن عربی این جملات نیز ، خوانا نیست . شاید صورت درست عبارات عربی آن چنین باشد : « فانظروا فی الموجودات واشهد فیها فاعرفه فیها » .

۲ - عبارات عربی رساله چنین است : « والعالم آیات الله فلا يعرف الحق الا بآياته ولا يعلم آياته الا بالاحاطة الكلية والاحاطة الكلية لا يمكن فالععرفة لا يمكن ولكل آية علم لازم ... » و با توجه به این عبارات ، می‌نماید که جمله‌ای از متن ترجمه افتاده باشد و در این صورت درست آن چنین می‌شود : پس معرفت حق نه ممکن است و هر آیتی را علمی ...

به او . و آیات کثیره است و دلائل کثیره . پس علوم غیر متناهی باشد . پس معرفت نیز چنین باشد، متناهی نبود . فهم کن این معنی که مطّاع شوی بر سرّی بزرگ^۱ . در تحقیق صفات حق و معرفت ذات به آن ، چه ذات مقدّس شناخته نمی شود - آلا بصفات علیّه و صفات علیّه شناخته نمی شود - آلا به اسماء حسنی . و اختلاف کرده اند علماء در حقائق صفات و دقائق اسماء او . پس بعضی از علما گفته اند، که صفات او غیر ذات اوست و قائم است به ذات او و بعضی کاملان گفته اند که صفات عین ذات است اما ذات را مقتضائی است به حسب کمالات او . پس او اقتضا کرد ظهور آن کمالات را، در صورت تجلیات صفات او . پس تجلّی کرد ذات و ظاهر شد عالم و بیرون آمد از ممکن غیب وجود آدم . پس اگر تجلّی کرد به صفت حیات ظاهر شد در موجوداتی که متّصف اند به حیات و اگر تجلّی کرد به صفت علم ، ظاهر شد در ذوی العلوم و چون تجلّی کرد به ارادت، پس موجودات، مراد شد و چون تجلّی کرد به قدرت ، اعطا کرد، هر چیزی از ممکنات مقدوره الوجود را وجود و هدایت به سوی او یافت^۲ . چنانچه فرمود: « اعطی کل شی خلقه ثم هدی » . و بدانکه هر چه هست از اشیاء، آن چیز مظهری از مظاهر اسماء اوست که حق ظهور کرده در او به صفتی . پس موجودات مظاهر صفات اوست و مطالع انوار اسماء او و مشارق طوابع آن . و اعظم مظاهر صفات او آدم است که مخلوق گشته از برای حصول جمیع قوایل کلیّه در او . پس ظاهر شد حق در مظاهر به حسب استعداد هر مظهری و قابلیت هر موجودی و معرفت هر چیزی به حسب ظاهر شدن حق است تعالی در او . اگر آن چیز مظهر صفتی واحده است ، پس شناخته می شود

۱ - در اینجا نیز میان متن عربی موجود و این ترجمه ، اختلاف است چه در آن متن پس از عبارات « فافهم ففی هذا المعنی لطائف کثیرة » ، فصلی جدا گانه به تحقیق در صفات حق ، اختصاص یافته ولی در ترجمه ما چنانکه ملاحظه میشود این بخش به فصل قبل پیوسته شده است .

۲ - در متن عربی چنین آمده است : « فتجلّی بالهدایة فصار الخلق مهتدیا » .

به آن صفت واحده در او . و اگر مظهر بعضی صفات است پس معرفت حق بر مقدار ظهور این صفات بعینه است و اگر آن مظهر جوامع قوایل کلیّه است ، پس معرفت حق در او اعظم معارف است و علم آن مظهر الطف لطائف است . و موجود جامع از برای قوایل کلیّه ، نیست - الا انسان کامل و اوست اعظم موجودات از جهت معرفت تامّه و علم کامل .

[فصل] در ظهور حق در مظاهر اسماء و ظهور او در اسم ظاهر گفتیم از برای آنکه حق ظاهر است به اسم ظاهر بر خود ، بحسب آیات خود و عالم که مظهر اسم ظاهر است مجموع آیات اوست ، پس او ظاهر شد بواسطه عالم پس ظهور او موقوف باشد بظهور عالم و نیست عالم را ظهور - الا به او . پس چنان دان که قائم است ظهور عالم به او و ظهور او به عالم . هر گاه که که نظر کرد عارف در عالم - و عالم آئینه حق است - پس دید حق را ظاهر در عالم چنانکه فرموده بعضی عارفان است : « ملارایتُ شیئاً - الا رایْتُ اللهَ فیهِ » . پس حق باطن عالم باشد و محتجب بود به حجب ظلمانی و نورانی ، چنانچه پیغمبر (ص) فرموده : « انَّ لِلّهِ سَبْعِينَ اَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُوْرٍ وَظُلْمَةٍ » ، پس او تعالی محتجب است باحتجاب ذات او به حجب و حجب عالم است و محتفی است به کمال ظهور خود در این مظاهر ، چنانچه آفتاب به نور خود از چشم خلایق محتفی است از غلبه نور ظهور ، نه از آن که محتفی است .

[فصل] در معانی غریبه : وجود انسان اصل است در ایجاد و وجود موجودات فرع او از برای آنکه عالم از برای انسان آفریده اند و انسان مقصود کلتی ، چنانکه فرموده است تعالی : « یابْنَ اَدَمَ خَلَقْتُ الْاَشْیَاءَ لِاَجْلِکَ وَ خَلَقْتُکَ لِاَجْلِی » و مقصود کلتی که گفتیم ، ظهور حق است در انسان و مشاهده اعیان اسماء و صفات خویش در او . و محلّ ظهور حق مشاهده او اسماء صفات خویش را نیست - الا انسان کامل ، چرا که او جمع کرده در خود جمیع قوایل کلیّه را ، هر گاه که حق تعالی خواهد که در عالم نگیرد ، به

انسان بسوی عالم نگرد ، از برای آنکه انسان کامل عین الله است ، از برای آنکه او انسان العین معنوی است حق را ، چنان [که] انسان العین ظاهر انسان را ، پس هر که خواهد که بیند جمیع عالم در یک چیز و یک مظهر که جمع باشد در او عوالم کلیه از جواهر و اعراض و اجسام باید که در انسان کامل نگرد که او جامع جمیع عوالم علویه و سفلیه و ملکویه و ملکوتیه است ، پس انسان به این صفات جامعه ، سزاوار خلافت مرتبه حق است و اوست که اعظم واصفاء آئینه های حق است از کائنات .

[فصل] انسان آئینه تمام است و ظهور حق در این آئینه مختلف است به حسب اختلاف استعداد آئینه ، و تجلی حق نفوس کامله انسانی را در دنیا و آخرت بر حسب استعداد آن نفوس است و هر نفس کامل می بیند حق را به حسب اعتقاد خود و علم خود و معرفت خود . پس اگر نفسی کامل ، دید حق را بر صورت غیر معتقد می شناسد و آن نفس دیگر نمی شناسد او را ، از جهت مخالفت اعتقاد . چه هر عارفی می شناسند و می بیند او را ، بر صفتی که ظاهر شده است او بر آن صفت بر عارف ، پس عارف ، اکمل از همه عوالم باشد ، اگر ببیند حق را به جمیع صفات و بشناسد او را به همه نعوت و کمالات . و اوست مقصود ایجاد موجودات و او مراد است از ابداع مخلوقات .

[فصل] انسان موصوف است به صفات کامله ای که حق تعالی بآن متصف است غیر از وجود ذاتی و هر صفتی که در نفس خود آن صفت از جانب حق سبب معرفت حق است ، آن صفت ، صفت حق است پس هر صفتی که آئینه ای است که متصف است به حدوث ، دلیل است بر قدم حق و سبب در معرفت او ، و وجود ما از حق دلیل قاطع است بر آنکه وجود حق از ذات حق است نه از غیر ، چه او واجب الوجود است پس ذات ما دلیل است بر ذات او و صفات ما دلیل است بر صفات او . بشناس نفس خود را تا بشناسی عالم و بشناسی حق را از برای آنکه انسان مندرج است در او جمیع قوایل کلیه . پس چون بشناخت نفس خود را و حال آنکه او بعض عالم است ، پس بشناخت همه عالم را ، حاصل شد معرفت انسان او را به حضور معرفت کل .

[فصل] واحد اگر ظاهر شود بر حسب کثرت در مظاهر قادح نباشد آن کثرت در وحدت وجود واحدیکه توحید کرده‌ای . او را نسبی ذاتی است ، همچون نسبت واحد به جمیع اعداد که متحقق نمی‌شود هر عددی ^۱ الا به واحد و اگر فرض کنند که مرتفع شود واحدی از اعداد ، متحقق نشود حقائق اعداد نفس معنی را ، معنی حقیقی . چه دو به یکی دو باشد و سه به دو دو چهار نسبت^۱ همچنین مراتب عددی این است آخر رساله که ترجمان یافت .

nelles, Dominicus Gundissalinus parle d'anges, non d'intelligences. Nous citerons un seul texte, parce que l'évocation des philosophes semblerait de nature à y induire la présence du mot *intelligence*—mais ne le fait pas: «Ministerio enim angelorum dicunt philosophi ex materia et forma novas cotidie creari animas, caelos etiam moveri»; *De processione mundi*, éd. C. Baeumker, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 24 (1925), p. 51.

51. M.T. d'Alverny, *Alain de Lille, Textes inédits, avec une introduction sur sa vie et ses oeuvres*, Paris, 1965.
52. M.T. d'Alverny, *op. cit.*, p. 172
53. *Ibid.*, p. 170-180.
54. Guillaume De Conches, *Glosae super Platonem*, éd. E. Jeauneau, Paris, 1965.
55. «Intelligentia vero qua percipit (anima) incorporalia cum certa ratione»; *op. cit.*, p. 173; «Et notandum quod si incorporea illa sint substantiae ut Deus, angelus, anima, ex illorum consideratione vera nascitur intelligentia»; *ibid.*, p. 175. Pour l'intelligence comme *animalis virtus*, voir p. 241.
56. Voir p. 234. De même que l'intelligence naît de la considération des substances, la *ratio* naît de celle des incorporels que sont les prédicables: p. 175.
57. «... et intelligentie id est archetipi mundi. Et... intelligit... per intelligentiam ideas quae in intelligibili mundo sunt»; *ibid.*, p. 261. Cf. p. 126: «In divina igitur mente que est archetipus mundus...»
58. Il faudrait ajouter que le lexique de Guillaume dépend aussi de la traduction latine du *Timée* (Chalcidius) et de son jeu propre sur *intellectus* et *intelligentia*.
59. «Notandum vero quod Boethius intelligentiam eum tantum intellectum hoc loco vocat qui simpliciter et pure absque animi (*sic*; pour *omni*?) forma rem capit. veluti cum simplicem Dei substantiam circumscripam absque omni similitudine formae attendimus, quae quidem intelligentia solius Dei est et valde paucorum hominum»; *Logica Ingredientibus*, éd. B. Geyer, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 21, Münster i.W., 1919, p. 330-331.

- 9; voir aussi 126, 393-394.
40. Elles se trouvent dans *Die philosophische Abhandlungen des Ja'qûb ben Ishâq Al-Kindî*, zum ersten Male herausgegeben von Dr Albino Nagy, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 2, Münster 1897. La plus récente édition du texte arabe est dans J. Jolivet, *L'intellect selon Kindî*, Leiden, 1971, p. 158-160.
 41. «Haec igitur forma, quae jam materiam non habet nec phantasiam, est intellectus adeptus animae ab intelligentia prima, quae est specialitas rerum, quae est in actu»; *op. cit.*, 5, 9-12; voir aussi *ibid.*, 1. 14: «... intelligentia prima est semper in actu». *Intelligentia prima* traduit *al-'aql al-awwal*; *intellectus adeptus animae* traduit *al-'aql al-mustafâd li-nafs*.
 42. «Anima igitur est intelligens in potentia, sed exit ad effectum per intelligentiam primam...»; *ibid.*, 7, 3-4.
 43. «Igitur intellectus et intellectum sunt unum secundum quod sunt in anima. Intellectus vero qui est in actu semper et qui extrahit animam ad hoc ut fiat in effectum intelligens, postquam fuerat intelligens in potentia, ipse et intellectum ipsum non sunt res una. Intellectum igitur in anima et intellectus primus ex parte intelligentiae primae non sunt res una; ex parte vero animae intellectus et intellectum sunt res una»; *ibid.*, 7, 9-16.
 44. Pour les problèmes posés par ce texte, voir J. Jolivet, *op. cit.*, p. 20.
 45. Elle est éditée dans G. Thery, *Autour du décret de 1210: II.-Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique*, Kain, 1962, p. 74-82. Pour l'arabe, voir: J. Finnegan, *Texte arabe du π ΕΡ' Νογ d'Alexandre, d'Aphrodise*, Beyrouth, 1956, p. 25-43.
 46. «Tercius autem est preter duo predictos, qui est intelligencia agens per quam intellectus materialis fit ut habeat habitum»; *op. cit.*, p. 76. «... hec intelligencia facit intellectum materialem, qui est in potencia, esse intellectum in effectum...»; *ibid.*
 47. Voir J. Finnegan, *op. cit.*, p. 15 et suiv.
 48. «Et quia ipse semper est intelligens in effectum, tunc ipse est semper tantummodo intelligencia»; *op. cit.*, p. 78.
 49. «Sic intellectus adeptus sit causa nobis ut intelligamus... sed est, de natura sua, intelligencia»; *ibid.*, p. 80.
 50. L'origine, mais peut-être pas le début: dans ses oeuvres person-

- de creaturis, II, q. 5, a. 4; cité par C. Baeumker, *op. cit.*, p. 537, n. 3.
30. Voir A.M. Coichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinâ (Avicenne)*, Paris, 1938, p. 225-233.
 31. *Avicenna latinus. Liber de anima seu sextus de Naturalibus*. Edition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet. Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke, Louvain-Leiden, 1968.
 32. *Op. cit.*, p. 1*.
 33. «... anima rationalis cum conjungitur formis aliquo modo conjunctionis, aptatur ut contingant in ea ex luce intelligentiae agentis ipsae formae nudaе ab omni permixtione. Primum autem quod percipit de eis humanus intellectus est id quod de eis est essentielle et accidentale»; *ibid.*, 128, 61-65.
 34. «Sed causa dandi formam intelligibilem non est nisi intelligentia in effectu, penes quam sunt principia formarum intelligibilium abstractarum»; *ibid.*, 126, 33-127, 35.
 35. *Psychologie d'Ibn Sinâ (Avicenne) d'après son oeuvre aš-Šifâ'*. I, Texte arabe, édité par J. Bakoš Prague, 1956, p. 231.
 36. On observe le même usage dans le traité anonyme *De causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas*, que son éditeur, le Père de Vaux, date des dernières années du 12^e siècle ou du premier quart du 13^e (R. De Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII^e-XIII^e siècles*, Paris 1934, p. 70; le traité occupe les pages 88-140). Mais le concept d'intelligence, tel qu'il apparaît dans ce traité, doit aussi quelque chose au *Liber de causis*.
 37. *Maqâlât fî ma'ânî l-'aql*, éd. M. Bouyges, Beyrouth, 1938. Le texte latin est édité par E. Gilson dans les *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 4 (1929-30), p. 108-126. Pour l'attribution de cette traduction à Gundissalinus, voir E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New-York, 1955, p. 653.
 38. «Intellectus vero de quo loquitur in libro de anima, ipse ponit eum quatuor modis. Unus est intellectus in potencia, alius intellectus in effectu, alius intellectus adeptus, alius est intelligencia agens»; *op. cit.*, 117, 81-83. L'intelligence agente, c'est, chez Fârâbî, comme ce le sera chez Ibn Sinâ, *al-'aql al-fa'âl*.
 39. «... intelligencia quam ponit in libro de metaphisica»; *ibid.*, 115,

- born, 1963, p. 86. Les remarques du Père Wéber sur la datation de ces *Questions* ont été faites oralement, au cours de recherches poursuivies en commun à la 5e section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. Voir son livre: *L'homme en discussion, à l'Université de Paris en 1270*, Paris, 1970.
19. «Utrum intellectus agens sit intelligencia separata»; *op. cit.*, 290, 55.
 20. «Intellectus debet esse intelligencia pura ut prima causa»; *ibid.*, 292, 104. Notons que Dieu est appelé *prima intelligentia* dans des textes antérieurs à 1240 (F. Van Steenberghen, *op. cit.*, p. 140).
 21. «... motricem intellectus possibilis in hominibus»; *op. cit.*, 294, 149.
 22. «... ponebant agentem substantiam separatam»; *ibid.*, 293, 142.
 23. «Alexander enim Peripateticus... ponebat intellectum agentem esse separatum et non partem animae, ut aliquam intelligenciam irradiantem lumine spiritali super hujusmodi possibilem»; *ibid.*, 293, 131-137.
 24. *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, éd. F.S. Crawford, Cambridge Mass., 1953.
 25. «Manifestum enim quod qui intendebat quod anima totius, v.g. illud quod dictum intelligentia, et sic non intendebat sensibilem animam, neque desirativam»; *op. cit.*, p. 63. Le texte d'Aristote ainsi traduit (sur une version arabe) est au livre I du traité *De l'âme*, 3, 407 a 5.
 26. «Cum enim intellexerit formas materiales. dignior est ut intelligat formas non materiales; et illud quod intelligit ex formis abstractis, v.g. ex intelligentia agenti, non impedit ipsum intelligere formas materiales»; *ibid.*, p. 410. *Intelligentia agens* se lit en plusieurs autres endroits.
 27. «... quia illud per quod agit aliquid suam propriam actionem est forma, nos autem agimus per intellectum agentem nostram actionem propriam. necesse est ut intellectus agens sit forma in nobis»; *ibid.*, p. 499-500. Il y a de nombreux autres emplois de la formule *intellectus agens*.
 28. «Et innuit... aliquod proprium intellectui agenti, in quo differt a materiali, scilicet quod in intelligentia agenti scientia in actu eadem est cum scito...»; *ibid.*, p. 443.
 29. «Intelligentias autem vocat Commentator substantias separatas a corpore omnino; et illae sunt substantiae angelicae»; *Summa*

- p. 689, n. 4.
12. «In litera scribitur quod intelligentie sunt motores orbium»; *Questiones super undecimum Prime Philosophie Aristotelis (Metaphysica XII)*, dans *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, VII, éd. R. Steele - F.M. Delorme, Oxonii, 1926 p. 36-37. Ce commentaire a été fait «aux alentours de 1245» (F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-Paris, 1966. p. 143-144).
 13. *Op. cit.*, p. 92.
 14. «Queritur hic primo utrum ipsum primum ab intelligentiis et animabus separatis cognoscatur, intelligatur, vel sciatur»; *ibid.*, p. 118. Roger Bacon, à la page 10, emploie aussi le mot *intelligentia* au sens de *νόησις* —en l'assimilant d'ailleurs à l'*intelligentia* du *De causis*.—On ne fait pas état de ce dernier ouvrage (traduit par Gérard de Crémone, donc avant 1187), parce que la fonction qu'y assume l'intelligence est toute différente, et que d'autre part on n'y rencontre pas le mot *intellect*.
 15. *De intelligentiis*, dans L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 9, Münster i. W., 1912.
 16. «Voluisti insuper a me scire, quid sentiam de intelligentiis, h. e. de angelis: utrum sint distinctae loco, an in quolibet loco simul?»; *op. cit.*, 112, 1-3. Le mot *intelligence* ne revient plus ensuite dans cet opuscule, qui doit dater d'avant 1235 (F. Van Steenberghen, *op. cit.*, p. 174). La *Summa Philosophiae* attribuée à Robert Grosseteste dit que les substances intellectuelles sont appelées *anges* par les théologiens à cause de leur fonction (*a ministerio*), *démons* ou *intelligences* par les philosophes à cause de leur savoir ou de leur nature (*op. cit.*, 421, 15-18); remarque voisine chez Roger Bacon. *Opus majus* VII, 1, cité par C. Baeumker, *op. cit.*, p. 541, n. 4. On pourrait encore citer la transposition philosophique qu'applique aux anges le pseudo-Witelo, c'est-à-dire Adam Bellefemme, dans son traité *De intelligentiis*, publié par C. Baeumker, *op. cit.*
 17. Sans compter son emploi au sens de *νόησις*, et, comme on l'a dit, le sens spécifiquement néoplatonicien qu'il a dans le *De causis*.
 18. J. Vennebusch, *Ein anonymes Aristoteleskommentar des XIII. Jahrhunderts. Questions in tres libros de anima*, Pader-

Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 3, Münster i. W. 1908, p. 537, n. 3.

7. «Dicit Avicenna et Algazel et Alpharabius, quod in somniis anima conjungitur intelligentiis superioribus quae dicuntur angeli»; *Summa de creaturis*, II,1, q. 43, a. 1; cité par C. Beaumker, *op. cit.*, *ibid.* D'autres textes d'Albert sont cités dans la même étude: p. 537, note 3 encore; p. 537, note 4 (p. 538); p. 540, notes 1, 2 et 3. En outre, des passages d'autres auteurs du 13^e siècle qui identifient les intelligences et les anges; Bonaventure (p. 541, n. 1), Gilles de Lessines (p. 541, n. 2), Roger Bacon (p. 541, n. 3 et 4).
8. «Uterius erravit quia ex hoc processit in errorem, ut diceret animas coelestes produci ab intelligentiis, sive ab angelis, et unam intelligentiam produci ab alia»; *Tractatus de erroribus philosophorum*, dans P. Mandonpent, *Siger de Brabant et l'overroïsme latin au XIII^e siècle*, II, 2^e éd., Louvain, 1908, p. 12. «... intelligentiae sunt creatrices animarum coelestium», *ibid.*; «Uterius, animas nostras posuit esse productas ab ultima intelligentia», *ibid.*, «Uterius erravit ponendo intellectum agentem intelligentiam ultimam vel decimam, quae praeest sphaerae activorum et passivorum, et posuit felicitatem nostram in hos consistere quod intellectus noster sibi conjungitur. sive ipsum speculatur», p. 14.
9. «Uterius posuit quod ex primo angelo procedit secundus angelus et primum coelum. Et ex secundo angelo procedit tertius angelus et secundum coelum, et sic deinceps, donec deventum sit ad ultimum coelum et ultimam intelligentiam»; *ibid.*, p. 15; «Uterius erravit ponens totam scientiam nostram provenire ex intelligentia, dicens istam intelligentiam esse ultimam; nam secundum ipsum ab ultima intelligentia quae est intelligentiarum, provenit tota scientia nostra», p. 16; «Uterius erravit critica poenam animae, ponens talem poenam esse solum ex eo quod separatur ab intelligentia agent», p. 16.
10. «Uterius, quod non erat vel non esset intelligentia movere potens nisi actu moveret...»; «... dixit tot esse angelos, vel tot intelligentias, quot sunt orbes. ut patet XII^e Metaphysicae...»; *ibid.*, p. 6.
11. Voir Aristote, *La Métaphysique*, trad. J. Tricot. Paris. 1953, II,

NOTES

1. «In quibusdam tamen libris de arabico translatis, substantiae separatae quas nos angelos dicimus intelligentiae vocantur, forte propter hoc quod huiusmodi substantiae semper actu intelligunt. In libris tamen de graeco translatis dicuntur intellectus seu mentes»; *Summa theologiae*, Ia, q. 79, a. 10, *respondeo*. Voir *ibid.*, Ia, q. 65, a. 4, *respondeo*: «...ces créatures spirituelles que certains appellent *intelligences*, et nous *anges*» (creaturarum spiritualium... quas quidam intelligentias, nos autem angelos dicimus).
2. «...sub ordine harum specierum seu unitatum ponebat (Plato) ordinem intellectuum separatorum»; *De substantiis separatis*, éd. R.M. Spiazzi, Taurini-Romae, 1954, § 47, p. 22. «Sic igitur patet quod inter nos et summum Deum quatuor ordines ponebant (Platonici): scilicet deorum secundorum, intellectuum separatorum, animarum caelestium, et daemonum bonorum seu malorum»; *ibid.*, § 49, p. 23.
3. «(Dionysius) frequenter eos (*scil.* angelos) nominat caelestes intellectus, seu divinas mentes»; *ibid.*, § 157, p. 23.
4. «Inferiores vero intellectus separati, quos Angelos dicimus...»: *ibid.*, § 127, p. 45; «Sed superiores intellectus sunt universalioris virtutis in cognoscendo»; *ibid.*, § 134, p. 47; «si ponamus daemones incorporeos esse, et intellectus quosdam separatos»: *ibid.*, § 163, p. 55.
5. «Unde etiam Avicenna posuit, causam primam non esse immediatum finem alicujus caelestium motuum, sed quamdam intelligentiam primam»; *ibid.*, § 56, p. 25; voir aussi § 101, p. 37-38.
6. «Dicit Avicenna, quod intelligentiae sunt quas populus et loquentes in lege angelos vocant. Hoc idem dicit Algazel ante finem metaphysicae suae. Rabbi Moyses dicit hoc in secunda collectione *Ducis neutrorum*; *Sent.* II, d. 3. a. 3; cité par C.

si, dans les gloses sur le *Timée* dues à Guillaume de Conches⁵⁴, le mot *intelligence* a des valeurs assez différentes; il désigne ce par quoi «l'âme perçoit les incorporels avec une détermination exacte», ou ce qui naît de la considération des substances incorporelles; c'est alors une «vertu de l'âme»⁵⁵. Mais c'est aussi l'un des deux cercles que les puissances divines nouent autour de la terre, l'autre étant la *ratio*⁵⁶. Elle est le «monde archétype», lui-même analogue à la *mens divina*, et ce par quoi Platon entend «les idées qui sont dans le monde intelligible»⁵⁷. Ainsi l'intelligence est tantôt une puissance de l'âme, tantôt une réalité séparée: mais elle se situe toujours dans le domaine des substances incorporelles—voire en Dieu⁵⁸. — Après avoir passé de la substance à la puissance de l'âme, on peut remonter encore de celle-ci à l'activité; le témoin de ce sens sera Abélard, chez qui *intellectus* signifie *intellection*, et qui fait de l'*intelligentia* un cas particulier de l'*intellectus*: «Boèce appelle *intelligence* seulement cette intellection qui saisit la chose simplement et purement, sans aucune forme; par exemple, quand nous considérons la substance simple de Dieu, déterminée même en l'absence de toute similitude de forme; cette intelligence n'appartient qu'à Dieu et à très peu d'hommes»⁵⁹.

Ainsi les étapes sont maintenant repérées. Le moment crucial est évidemment celui où des traducteurs de textes de noétique écrits (ou déjà traduits) en arabe ont voulu souligner la différence de l'intellect agent par rapport à l'intellect humain—sa pérennité, sa transcendance—et ont puisé pour cela dans le lexique élaboré par des contemporains—spirituels, théologiens, philosophes, chez qui l'intelligence est supérieure à l'intellect, et en relation avec les choses divines. A partir de là le reste suit logiquement, comme on l'a dit plus haut.

au 12^e siècle d'une façon assez complexe. Au point de départ il y a des textes de Boèce: dans la *Cconsolation de la Philosophie*, cet auteur attribue à Dieu l'*intellegentia*; dans son premier commentaire sur l'*Isagage* il met l'*intellectus* au-dessus de l'*intellegentia*: celle-ci est attribuée à des êtres en qui «les lecteurs médiévaux ont reconnu les anges»⁵; dans son *De Trinitate* il expose que les choses divines sont connues «intellectuellement» (*intellectualiter*), sans autre distinction. En présence de ces données, les auteurs du 12^e siècle se comportent différemment, quand ils entreprennent d'énumérer et classer les facultés de l'âme. Tous sont d'accord pour citer d'abord, et dans cet ordre, le sens, l'imagination, la raison discursive (*ratio*). A partir de là, ils divergent. Les uns ne reconnaissent que quatre puissances en tout; la quatrième est appelée soit *intellect* (Jean de Salibury), soit *intelligence* (Hugues de Saint-Victor dans le *De unione corporis et spiritus*), soit d'un nom ou de l'autre indifféremment (Guillaume de Conches, Achard de Saint-Victor). Les autres—et cela s'affirme surtout dans la seconde partie du siècle—comptent cinq puissances, et distinguent l'intellect et l'intelligence; on observe cela chez Hugues de Saint-Victor (dans les *Miscellanea*), dans les deux commentaires du *De Trinitate* de Boèce attribués à Thierry de Chartres par le Père N.M. Häring, chez Isaac de l'Etoile, chez l'auteur du *De spiritu et anima* attribué à saint Augustin, chez Alain de Lille. Les nuances diffèrent d'un auteur à l'autre, mais l'intelligence est toujours mise au-dessus de l'intellect: soit considérée comme un don divin, soit mis en rapport avec la théologie, ou avec la partie supérieure de la théologie, dans tous les cas, elle mène au-dessus des créatures⁶.

A remonter plus haut que ces textes, ou à chercher dans leurs alentours, on parviendrait semble-t-il à un état du vocabulaire où les significations sont encore fluides. Ain-

lect acquis est cause de ce que nous pensons... mais il est, de sa nature, l'intelligence»⁴⁹. A vrai dire le second de ces passages, pour une raison qui nous échappe—autre leçon ou contre-sens?—ne rend ni l'arabe ni le grec: «l'intelligence» y est ajouté, pour achever une phase qui en réalité se poursuit. Mais le premier est fidèle à son original et les deux, rapprochés, montrent que le traducteur a bien saisi l'intention de son texte et la rend plus sensible par le choix entre les mots *intellect* et *intelligence*: même au cas où en un endroit il aurait ajouté indûment le second, cela n'en témoignerait que mieux de la valeur précise qu'il lui attache. Ce principe de traduction paraît bien quelque chose de constant chez les traducteurs de textes arabes en latin, du moins au 12e siècle: ainsi s'explique l'anomalie que semblaient contenir les *Questions* anonymes citées plus haut: Alexandre a passé chez les Latins à travers l'arabe.

Entre les éléments de la chaîne sémantique du mot *intelligentia* (chez les auteurs des 12e-13e siècles et au-delà) nous pouvons déterminer maintenant des relations claires: les moteurs des sphères sont des intelligences parce qu'ils sont des anges; les anges sont des intelligences parce qu'ils sont des substances intellectuelles séparées, et qu'ils sont donc de même nature que l'intellect agent tel que l'avaient compris les commentateurs d'Aristote et leurs traducteurs latins du 12e siècle. C'est donc à cette époque qu'il faut situer l'origine de la distinction entre l'intellect et l'intelligence, et de l'attribution aux anges du second de ces noms⁵⁰. Il ne reste plus qu'à chercher quelles ont pu être les raisons qui l'ont fait choisir de préférence au premier (ou à tout autre de sens voisin).

Elles nous sont suggérées par M.T. d'Alverny, dans quelques pages de son étude fondamentale sur Alain de Lille⁵¹. Les deux mots qui nous intéressent prennent place dans la nomenclature des puissances de l'âme, qui s'élabore

ducteur médiéval avait-il un autre texte à sa disposition, ou a-t-il fait une correction de son propre chef, peu importe ici: il vaut mieux noter que le dédoublement de 'aql en *intellect* et *intelligence* est solidaire de la leçon *ma'qûl*, *intellectum*. Si le 'aql bi-l-fi'l a un *ma'qûl*, un objet, il est difficile de l'identifier à l'intelligence première, définie plus haut comme «la spécificité des choses», en quelque sorte le monde intelligible. Il faut donc que ce soit un intellect—encore que le texte n'impose nullement cette différence de traitement d'un même mot. On pourrait ajouter que les distinctions entre l'intellect toujours en acte et l'intelligence première, entre celle-ci et l'intellect premier, soulèvent à leur tour des difficultés, mais ce n'en est pas le lieu⁴⁵. Il suffit d'avoir montré comment le simple choix entre deux mots latins implique toute une interprétation du texte traduit et un véritable remaniement de la doctrine qui y est exprimée.

La traduction latine du *περὶ νοῦ* d'Alexandre d'Aphrodise n'est pas faite sur le grec, mais sur un intermédiaire arabe⁴⁶. On y trouve les deux mots *intellect* et *intelligence*, avec la même spécialisation que nous connaissons bien; nous avons déjà noté cela à propos des *Questions* anonymes sur le traité *De l'âme*. Plusieurs passages l'attestent: «il y en a un troisième, outre les deux qu'on a dits plus haut, c'est l'intelligence agente par l'opération de laquelle l'intellect matériel a un habitus»; «... cette intelligence fait être intellect en acte l'intellect matériel, qui est en puissance»⁴⁷. Comme le traducteur de Kindî, celui d'Alexandre joue très subtilement de la différence des deux mots, en fonction de la doctrine d'Alexandre et, plus précisément encore, de la façon dont le traducteur arabe (Ishâq ibn Hunayn) appuie sur un trait de celle-ci: l'extériorité, par rapport à l'âme, de l'intellect agent, même quand il est pour elle intellect acquis⁴⁸. Ainsi: «puisque l'intellect est toujours en acte, alors il est toujours seulement intelligence»⁴⁹; ou encore: «l'intel-

C'est aussi ce dernier mot qui est employé à propos du *voûs*, ou 'aql, de la *Métaphysique*, dont Fârâbî fait mention tout au début de son opuscule.

Nous avons deux traductions latines médiévales de la *Risâla fî-l-'aql* de Kindî⁴⁰. L'une, due à Gérard de Crémone, traduit 'aql par *ratio*. L'autre, anonyme, rend ce mot soit par *intellectus*, soit par *intelligentia*, selon le sens que lui donne le contexte. Ainsi: «Donc cette forme, qui n'a plus de matière ni d'image, est l'intellect que l'âme a acquis de l'intelligence première, qui est la spécificité des choses, qui est en acte»⁴¹; ou encore: «l'âme est intelligente en puissance, mais elle passe à l'acte par le moyen de l'intelligence première...»⁴². Il y a même un passage de cette traduction où le choix des mots latins équivaut à une véritable glose implicite, dans la mesure où il impose au texte arabe un sens qui ne s'en dégage pas clairement: «Donc l'intellect et l'intelligé sont une seule chose en tant qu'ils sont dans l'âme. Quant à l'intellect qui est toujours en acte et qui rend l'âme intelligente en acte après qu'elle était intelligente en puissance, cet intellect et l'intelligé lui-même ne sont pas une seule chose. Donc l'intelligé dans l'âme et l'intellect premier du point de vue de l'intelligence première ne sont pas une chose une; mais du point de vue de l'âme, l'intellect et l'intelligé sont une chose une»⁴³. Deux points sont à noter. D'abord, en appelant *intellectus qui est in actu semper*, «l'intellect qui est toujours en acte», ce qui se nomme dans le texte de Kindî *al-'aql alladî bi-l-fi'l 'abad an*, le traducteur entend bien le distinguer de l'«intelligence première», *intelligentia prima*, *al-'aql al-'awwal* dans le texte arabe. D'autre part, selon le latin, cet intellect est mis en relation de différence avec un objet, un *intellectum* (ce que nous avons traduit plus haut par *intelligé*); mais le *5^e* *sc*ul manuscrit arabe connu n'a pas ici *ma'qûl*, mais *'âqil*: il n'y est pas question de ce qui est pensé, mais de ce qui pense. Le tra-

à la description et l'analyse de la connaissance intellectuelle, on verra énumérés les divers degrés de l'intellect: *intellectus materialis*, *intellectus in habitu*, *intellectus adeptus*, *intellectus sanctus*... L'intellect en acte s'appelle *intellectus in effectu*, et à ce propos il semble qu'on constate une exception à la règle d'emploi des mots que nous avons dégagée: on lit une fois l'expression *intelligentia in effectu*, «intelligence en acte», «en qui sont les principes des formes intelligibles séparées»⁴³. Le sens est clair, il ne peut s'agir ici que de l'intelligence agente; mais pourquoi le traducteur l'appelle-t-il *intelligence en acte*? Est-ce une autre forme de cette intelligence, ou quelque chose qu'on pourrait assimiler plus ou moins à l'intellect en acte? Le texte arabe fournit la solution du problème: il porte '*aql an bi-l-fi'l*, une intelligence — ou un intellect — en acte'⁴⁵. Il ne s'agit donc pas d'une spécification de l'intelligence, ni d'un doublet de l'intellect en acte. Le sens du texte et de son contexte est: le passage d'une chose de la puissance à l'acte, requiert un agent en acte, donc, dans le cas de l'âme humaine (pensante en puissance), *une intelligence qui soit en acte* — '*aql an bi-l-fi'l*'; ce qui devient en latin: *intelligentia in effectu*. Et si le traducteur latin use du mot *intelligentia*, c'est parce qu'il s'agit là, bien entendu, de l'intelligence agente. Il est donc resté dans tous les cas fidèle à sa norme⁴⁶.

C'est peut-être aussi Dominicus Gundissalinus qui a traduit en latin le traité de Fârâbî consacré à l'intelligence⁴⁷. En tous cas le parti du traducteur, quel qu'il soit, est aussi net: chaque fois que '*aql* désigne l'intellect humain, il devient en latin *intellectus*, *intellect*; sinon, il devient *intelligentia*, *intelligence*. Ainsi, dans l'énumération des sens qu'a ce mot dans le traité *De l'âme*: «Quant à l'intellect dont il parle dans le livre *De l'âme*, il le prend en quatre sens: l'un est l'intellect en puissance, un autre l'intellect en acte, un autre l'intellect acquis, un autre l'intelligence agente»⁴⁸.

Commentaire au traité *De l'âme*, le cas d'Averroès est confus.

Il n'en est pas de même de l'Ibn Sinâ latin—Avicenne. Laissons aussi de côté les traductions publiées au 16^e siècle, et où le mot *intelligence* désigne régulièrement soit des substances séparées, soit l'intellect agent³⁰. Le *De anima* dans sa forme médiévale, accessible dans l'excellente édition qu'en a donnée S. Van Riet, nous fournit tout ce que nous pouvons souhaiter³¹. Cette traduction, qui date d'après 1150 et est l'oeuvre commune de Dominicus Gundissalinus et d'Ibn Daûd³², utilise les mots *intelligence* et *intellect* d'une façon parfaitement régulière et précise. Le premier désigne toujours l'agent de la connaissance intellectuelle, comme sans les *Questiones* anonymes sur le traité *De l'âme*; c'est, disait Gilles de Rome, la dixième intelligence, que lui-même, comme bien d'autres, nomme *intellect agent* et qui ici s'appelle quelquefois *intelligence* tout court, mais le plus souvent *intelligence agente* (*intelligentia agens*). Quant au mot *intellect*, la traduction latine l'emploie quand il est question de ce qui est intellectuel dans l'âme humaine. Ainsi l'intellect est intérieur à celle-ci, et l'intelligence, extérieure. Les exemples de ces faits sont si abondants qu'on ne sait lesquels citer. Nous en donnerons un seul, où les deux mots sont employés successivement: «Quand l'âme rationnelle se joint aux formes par un mode quelconque de jonction, elle est préparée à ce qu'arrivent en elle, du fait de la lumière de l'intelligence agente, les formes mêmes exemptes de tout mélange. Or ce qu'on perçoit d'abord l'intellect humain est ce qui est, d'elles, essentiel et accidentel...»³³. On trouvera la liste complète des références dans l'index latin-arabe de S. Van Riet; on y vérifiera ce à quoi on s'attendait: *intelligentia* aussi bien qu'*intellectus* traduisent le seul mot 'aql. Dans le cours des chapitres 5 et 6 de la 5^e partie de ce *De anima* d'Avicenne, qui sont consacrés

lait pas parler de l'âme sensible, ni de la désirante»²⁵. Le choix de ce mot, de la part du traducteur, nous rappelle son emploi pour signifier les substances séparées: de fait l'Ame du monde n'est pas présente en l'homme. De même, dans la traduction du commentaire d'Ibn Rušd aux chapitres 4 et 5 du livre III, nous rencontrons plusieurs fois l'expression *intelligence agente*; ainsi: «Puisqu'il a connu les formes matérielles, à plus forte raison il connaît les formes immatérielles; et qu'il connaisse du fait de formes séparées, par exemple de l'intelligence agente, ne l'empêche pas de connaître les formes matérielles»²⁶. Mais nous y rencontrons aussi bien *l'intellect agent*; ainsi: «puisque nécessairement ce par quoi quelque chose agit son action propre est sa forme, et que nous agissons par le moyen de l'intellect agent notre action propre, il est nécessaire que l'intellect agent soit forme en nous»²⁷. La distinction intellect/ intelligence est si peu significative que les deux mots peuvent être employés comme synonymes dans une même phrase: «il évoque quelque chose de propre à l'intellect agent, en quoi il diffère de (l'intellect) matériel: à savoir que dans l'intelligence agente la science en acte est identique à ce qui est su...»²⁸. Ainsi Averroès, ou l'Ibn Rušd latin si l'on préfère, s'écarte de la tradition dont nous avons constaté l'existence dans des œuvres variées. Du moins en noétique: en cosmologie, ou astronomie philosophique, nous ne pouvons le savoir sûrement. Nous avons au moins ce témoignage d'Albert le Grand: «Le Commentateur appelle *intelligences* les substances absolument séparées des corps; et ce sont les substances angéliques»²⁹; il est clair que l'auteur de la *Somme des créatures* fixe ici un point de vocabulaire; et si les versions publiées à la Renaissance usent du mot *intelligence* en ce sens même, elles ne font peut-être que suivre une voie tracée dès le 13^e siècle. Quoi qu'il en soit, et surtout en tenant compte de ce qu'on a vu à propos du Grand

«mérées plus haut, il n'y a là rien de surprenant. Ce qui l'est davantage à première vue, c'est que l'identification de l'intellect agent à une intelligence est attribuée aussi à Alexandre: il «affirmait que l'intellect agent était séparé et n'était pas une partie de l'âme; qu'il était une intelligence répandant une lumière spirituelle sur l'intellect possible»²³. Pour la seconde fois nous rencontrons un Grec qui, selon des auteurs du 13e siècle, aurait fait une distinction qui, disait Thomas d'Aquin, était propre aux «livres traduits de l'arabe». Nous n'avons pas la ressource d'expliquer ce second cas comme nous avons fait le premier; réservons la solution à plus tard.

La lumière est encore loin d'être faite sur l'histoire des traductions de l'arabe en latin aux 12e et 13e siècles; mais ce qui nous importe ici, c'est de consulter celles où nous avons le plus de chances de rencontrer les équivalents donnés au mot *'aql* par les traducteurs latins, sans nous poser guère d'autres problèmes d'attribution ou de datation que celui-ci: le texte que nous avons sous les yeux est-il de ceux qu'on pouvait lire au 13e siècle? Ce critère nous conduit à éliminer les traductions imprimées à la Renaissance pour lesquelles nous ne disposons pas de version médiévale — du moins de version publiée.

C'est essentiellement le commentaire d'Ibn Rušd sur la *Métaphysique* qui de ce fait nous manquera. Mais du moins nous disposons de la version médiévale du Grand Commentaire sur le traité *De l'âme*²⁴; souvent attribuée à Michel Scot, elle daterait alors du premier tiers du 13e siècle. Or, sur le point du moins qui nous intéresse, son vocabulaire n'est pas fixé. Dans le texte 46 du livre I, donc dans la traduction du passage où Aristote parle, pour la critiquer, de la théorie platonicienne de l'Âme du monde, on lit le mot *intelligence*: «Il est clair qu'il voulait parler ici de l'Âme du monde, qu'on peut appeler intelligence. et ainsi il ne vou-

traductions.

En 1963, J. Vennebusch a édité des *Questiones in tres libros de anima*, anonymes il les date de 1260 environ; de l'avis du Père E.H. Wéber, grand connaisseur de cette période, et notamment des controverses relatives à l'intellect qui l'ont marquée, ce texte révèle un état de maturation des problèmes qui n'était pas atteint en 1260¹⁸. Quoi qu'il en soit de ce point, nous retiendrons que le commentateur anonyme d'Aristote se demande «si l'intellect agent est une intelligence séparée?»¹⁹. Nous retrouvons ici le dédoublement entre l'intellect et l'intelligence; cette distinction posée dans l'énoncé de la question se retrouve plusieurs fois dans les arguments, *quod sic* et *quod non*; par exemple, tout à la fin de la première série d'arguments: «l'intellect doit être une intelligence pure, comme la cause première»²⁰. Il faut noter que les deux premiers arguments de cette série rappellent les passages où Aristote décrit l'intellect agent comme «non mélangé, immuable, séparé», etc...: cela fait pendant aux textes de Gilles de Rome relatifs à l'astronomie philosophique d'Aristote. — Cette question est suivie d'un exposé doxographique où sont énumérées les opinions d'un bon nombre de philosophes relativement à la nature de l'intellect, possible et agent; y sont cités entre autres Algazel (Gazzâlî) et Avicenne (Ibn Sînâ), qui distinguent des «ordres d'intelligences» (*ordines intelligenciarum*); dix «intelligences secondes», dont la dernière est «celle qui meut l'intellect possible dans les hommes»²¹: c'est là, dans la philosophie avicennienne, un élément bien connu qui combine la cosmologie et la noétique; la connaissance intellectuelle résulte d'une relation entre une *intelligence* et un *intellect*: ce dernier est «dans l'homme», mais la première est séparée: ces philosophes «faisaient de l'agent une substance séparée»²². Ces données historiques fournies par le commentateur anonyme rejoignent celles qu'on a énu-

Dans les traductions de la *Métaphysique* et du traité *De l'âme* commentées par Thomas d'Aquin, et faites directement sur le grec par Guillaume de Moerbeke, *intellectus* traduit νοῦς, et parfois νόησις; *intelligentia* traduit νόησις et non νοῦς. Mais elles ont été précédées par quantité d'autres documents; dans son commentaire sur le livre Λ de la *Métaphysique*, Roger Bacon demande «si l'intelligence meut le ciel», et note dans son argumentation: «il est écrit dans le texte que les intelligences sont les moteurs des sphères»¹². S'il y avait cela dans la *Métaphysique* en latin que lisait Roger Bacon, ce ne peut être que par l'effet rétroactif des commentaires, et on avait là, répétons-le, un Aristote «arabisé».

Dans ce même commentaire Roger Bacon emploie tout naturellement le mot *intelligence* au sens de *substance séparée*¹³ et se demande si «le Premier est connu, pensé, ou su, par les intelligences et les âmes séparées»¹⁴. Un écrit un peu plus ancien témoigne de même usage: c'est le traité *Des intelligences*, de Robert Grosseteste¹⁵. Il commence ainsi: «Tu as voulu en outre savoir de moi ce que je pense des intelligences, c'est-à-dire des anges: sont-elles distinctes par le lieu, ou sont-elles en même temps dans un même lieu?»¹⁶ Tous ces textes, d'origines et de natures diverses, nous permettent donc de constater que le mot *intelligence* pouvait désigner également les anges, les substances séparées motrices des sphères, l'intellect agent¹⁷. C'est en ce dernier sens qu'il nous intéresse le plus, parce que, comme nous le disions plus haut, le couple intelligence/intellect met une dualité là où les vocabulaires grec et arabe n'avaient chacun qu'un seul terme. Comme d'autre part le lieu où ce concept a commencé d'être élaboré est le traité *De l'âme* d'Aristote (la *Métaphysique* a joué dans son histoire un rôle capital certes, mais non principal), nous allons maintenant examiner quelques textes de noétique — un commentaire, des

en posant qu'une telle peine venait seulement de ce qu'elle était séparée de l'intelligence agente»⁹. Ces divers textes confirment ce que nous disions plus haut à propos des fonctions des «intelligences» dans le néoplatonisme; à plusieurs reprises elles sont expressément identifiées aux anges; on notera aussi, dans le dernier passage concernant Avicenne, la distinction entre l'intellect et l'intelligence (Avicenne a pris *l'intellect* agent pour une *intelligence*), et le dédoublement, secondaire ici, entre l'intellect agent et le nôtre: nous pouvons pressentir que, dans le problème qui nous occupe les questions de noétique tiennent une place sans doute importante.—Avant de quitter Gilles de Rome notons un dernier point: le mot *intelligence* se rencontre dans son chapitre concernant Aristote, qui s'est trompé en prétendant «qu'il n'y avait ni ne pourrait y avoir d'intelligence capable de mouvoir, qui ne meuve en acte», et qui «a dit qu'il y avait autant d'anges, ou d'intelligences, que de sphères, comme il est manifeste au livre 12 de la *Métaphysique*»¹⁰. Aristote est un Grec, le témoignage de Gilles de Rome signalerait donc une exception à ce que Thomas d'Aquin semblait poser comme une règle. Il faut donc y regarder de plus près. Une remarque s'impose pour commencer: il est impossible d'appliquer à Aristote la lettre du dernier texte de Gilles; non seulement parce que c'est le mot *ange* qui s'y explicite en *intelligence*, mais aussi pour une autre raison: si l'idée exprimée est bien, sans discussion possible, celle d'Aristote — elle se dégage clairement des chapitres 7 et 8 du livre Λ de la *Métaphysique*, l'expression littérale ne s'y trouve pas¹¹. Or la question traitée ici, et le texte de Thomas d'Aquin, concernent le *vocabulaire* des traductions latines. L'Aristote de Gilles de Rome est un Aristote interprété, au lexique remanié par toute une série de commentateurs — notamment les Arabes, ces philosophes dont les œuvres traduites en latin comportaient le mot *intelligence*.

quelconque des mouvements célestes n'était pas la cause première, mais une certaine intelligence première»⁵. Albert le Grand nous offre un passage qui nous ramène à la question des anges: «Avicenne dit que les intelligences sont ce que le peuple et les *mutakallimûn* appellent des anges. Algazel (Gazzâlî) dit la même chose vers la fin de sa *Métaphysique*. Rabbi Moyses (Maïmonide) dit cela dans la deuxième partie de son *Guide des indécis*»⁶. Un passage de sa *Somme des créatures* cite encore un autre philosophe arabe. «Avicenne, Algazel, Alfarabi disent que dans les rêves l'âme se joint aux intelligences supérieures, qu'on appelle des anges»⁷.

Gilles de Rome, dans son *Traité des erreurs des philosophes*, attribue lui aussi ce trait de vocabulaire à plusieurs auteurs; à Avicenne (Ibn Sînâ): «De là il a passé à cette erreur, de dire que les âmes célestes sont produites par les intelligences, ou par les anges, et qu'une intelligence est produite par une autre»; «les intelligences sont les créatrices des âmes célestes»; «il a posé que nos âmes étaient produites par la dernière intelligence»; «il s'est trompé encore en posant que l'intellect agent était l'intelligence dernière, ou dixième, qui préside à la sphère des êtres actifs et passifs, et a posé que notre félicité consistait en ce que notre intellect se joigne à lui (l'intellect agent), ou le contemple»⁸. A Algazel (Gazzâlî; on sait que les Latins le prenaient pour un disciple d'Ibn Sînâ): «Il a posé que du premier ange procèdent le second ange et le premier ciel. Du second ange procèdent le troisième ange et le second ciel, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive au dernier ciel et à la dernière intelligence»; «il s'est trompé encore en posant que toute notre science provient d'une intelligence, disant que cette intelligence était la dernière; car selon lui toute notre science provient de l'intelligence qui est la dernière des intelligences»; «il s'est trompé encore à propos de la peine de l'âme,

chez qui les anges ont une importance capitale—c'est Denys, qui «nomme souvent (les anges) *intellects célestes*, ou *esprits divins*»³. C'est sans doute à cause de lui que Thomas emploie plus volontiers le mot *intellect* qu'un autre quand il veut désigner les substances séparées, telles qu'on peut les considérer en philosophe: «Quant aux intellects séparés inférieurs, que nous appelons anges...»; «mais les intellects supérieurs sont d'une puissance plus universelle dans l'ordre de la connaissance»; «si nous posons que les démons sont incorporels, et des intellects séparés...»⁴.

Cela dit, ce sont les «livres traduits de l'arabe» qui nous retiendront: nous chercherons, dans les textes en langue arabe traduits en latin, ou dans les citations qui en sont faites, des passages où le mot *intelligentia* désigne des substances intelligentes séparées. Celles-ci peuvent bien être des anges pour les théologiens latins, mais on se souviendra que les néoplatoniciens font jouer à de tels êtres des rôles capitaux dans l'économie générale des existants, dans l'organisation et le mouvement des sphères célestes, dans la connaissance intellectuelle. Ainsi le *νοῦς* d'Anaxagore s'est comme diffracté, chez Aristote d'abord (*Métaphysique*, *De l'âme*), puis chez ses successeurs. Mais il a gardé son nom à travers toutes ses transformations: c'est-à-dire qu'on n'observe dans leurs textes rien qui corresponde au doublet intelligence/intellect que note Thomas d'Aquin. De même les traducteurs des ouvrages grecs en langue arabe usent du mot *'aql* pour rendre le mot *νοῦς*. Il s'est donc passé quelque chose chez les Latins: le dédoublement d'un mot, donc probablement de son signifié. Nous allons établir ce fait plus en détail, et tâcher d'en déterminer le sens.

Nous resterons dans le 13^e siècle, pour y recueillir quelques témoignages sur la présence du mot *intelligence* chez les auteurs traduits de l'arabe. D'abord, celui de Thomas encore: «Avicenne a posé que la fin immédiate de l'un

Intellect et intelligence

Note sur la tradition arabo-latine des 12^e et 13^e siècles

Jean Jolivet

Dans sa *Somme de théologie* Thomas d'Aquin écrit ceci: «Dans certains livres traduits de l'arabe les substances séparées que nous autres nommons *anges* sont appelées *intelligences*, peut-être parce que les substances de cette sorte pensent toujours en acte. Mais dans les livres traduits du grec elles sont nommées *intellects* ou *esprits*»¹. On ne s'arrêtera pas ici aux «livres traduits du grec», sinon pour noter quelques textes du même auteur tirés de son traité *Des substances séparées*. On y voit que les livres grecs traduits en latin, ou du moins cités ou résumés par des auteurs écrivant en cette langue, et où le mot *in ellect* désigne une substance séparée, peuvent être d'abord des «Platoniciens»: «... sous l'ordre de ces espèces ou unités (Platon) mettait l'ordre des intellects séparés»; «ainsi donc il est clair qu'entre nous et le Dieu suprême (les Platoniciens) mettaient quatre ordres, à savoir: (ceux) des dieux seconds, des intellects séparés, des âmes célestes, et des démons bons ou mauvais»². Outre ces philosophes il est un auteur grec infiniment plus important pour un théologien médiéval et

- 1939, p. 40.
11. Ibid., p. 51.
 12. Ibid., p. 52.
 13. Cf. Henry Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Editions Présence, 1971, pp. 14-15 et 90.
 14. Cf. Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Flammarion, Paris, 1958, p. 133; p. 182.
 15. En particulier in *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I (Collection Idées, 38) Paris, Gallimard, 1964 et in *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques* (Bibliothèque des Idées) Paris, Gallimard, 1971, voir les index.

impostures, pour des motifs différents, par des chrétiens et par des libres penseurs, si les erreurs grossières du Dictionnaire de Moreri sont reprises dans ses différents Abrégés qui sont partout répandus (voir par ex. le *Dictionnaire historique portatif* de l'Abbé Ladvocat, 2ème éd., Paris, 1755, Article Mahomet, tome II, p. 105 et 5), la vigoureuse réplique de Bayle dans son *Dictionnaire Historique et Critique* a donné le ton à toute une littérature qui se développe alors. L'Islam, moins rebelle à la raison que les dogmes chrétiens, peut servir d'arme contre la religion établie. En comparant les religions entre elles, on donne toujours l'avantage à celle qui n'est point du lieu. La critique du Christianisme au nom de l'Islam affaiblit le premier sans risquer d'amener au second les croyants ébranlés (cf. entre autres ouvrages, les *Lettres Juives* du Marquis d'Argens, la Haye, 1738, tome III pp. 87-98).

7. Dans l'inventaire qu'il dresse de sa bibliothèque et de celle de son ami Linder, sous le nom de *Biga bibliothecarum* (S.W., V), figurent deux éditions et une traduction du Coran :
 - Alocranus arab ev. ed. Abr. Hinckelmanni, Hamb., 1694, 25/149, p. 28.
 - Der Alcoran aus dem Engl. des Sale übersetzt von Arnold, Lemgo, 1746, 61/57, p. 16;
 - Alcoranus, Lips., 1721. 67/138, p. 49.
 Hamann avait en outre à sa disposition trois grammaires de la langue arabe et un dictionnaire :
 - Th. Erpenü grammatica Arabica cum Lockmanni Fabulis cet., Amst., 1636, 62/72 p. 47.
 - J.C Clodii Compendium Grammaticae Arabicae, Lips., 62/75, p. 47.
 - J.C Kaldii Fundamenta Linguae Arabicae, Han, 1760, 62/76, p. 47.
 - Jac. Golii Lexicon Arabicum Lugd., 1653, 58/13, p. 45.
8. S.W., II p. 281. Et elle se termine curieusement par une invocation à la Fée des Vapeurs : « Soeur gentille du goût et du luxe... venez égayer le berceau d'un HUMANISTE que l'ennui a fait tourner vers l'étude deserte et aventureuse de l'Orient, sous les auspices des *Croisades* à la moderne... » Ibid, p. 28.
9. S.W. II, p. 139.
10. Ibid., p. 198 et s. Traduction Henry Corbin in *Mesure*, janvier

juridisme et au dogmatisme officiels. Hamann illustre enfin à sa manière cette «philosophie prophétique» dont parle Henry Corbin.¹⁵ Il refuse cette laïcisation de la métaphysique caractéristique de la pensée occidentale et il écrit en 1784: «Est, ergo cogito». Comme l'est en Islam la grande tradition des Soufis, sa philosophie est d'essence religieuse, elle se fonde sur une Révélation, elle se veut hermétique. Si l'on peut s'interroger sur la nature du mysticisme d'Hamann, on ne peut mettre en doute la profondeur de sa foi qui, d'un bout à l'autre, anime toute son entreprise. Celle-ci témoigne avec d'autres qu'à l'intérieur des religions du Livre, quels que soient l'époque et le lieu, des hommes, ont cherché à unir, par la méditation du message prophétique, le temps à l'éternité.

1. Johann Georg Hamann, *Sämtliche Werke*, historisch-kritische Ausgabe von Joseph Nadler, Wien, 1949-1957. 6 volumes en abrégé S.W.; S.W. I, p. 308.
2. *Kreuzzuge des Philologen*, 1762. S.W. II, pp. 113-240.
3. S.W. IV, pp. 43-129.
4. Reprenant les attaques des scolastiques et en particulier celles de Saint Thomas, *l' historia critica philosophiae* de Brucker (Leipzig 1742) brossait un portrait peu flatteur de la pensée musulmane dont elle dénonçait les erreurs, les insuffisances, le manque d'originalité. Par la suite les jugements se nuanceront davantage. Kant est un peu mieux informé grâce au renouveau des études arabes en Allemagne (cf. J. Ferrari, *Note sur quelques références à la pensée arabo-musulmane dans l'oeuvre de Kant*, Etudes philosophiques et littéraires n° 2, Rabat, 1968). Mais on ignore tout de la pensée iranienne.
5. S.W. IV, pp. 193-207.
6. Il serait intéressant d'étudier les diverses images de la Révélation coranique que se fit la pensée occidentale au XVIII^e siècle. Si le Coran est souvent rangé au musée des superstitions et des

ture? — Par des pèlerinages vers l'Arabie heureuse, par des croisades vers l'Orient et par une restauration de sa magie qu'il nous faut reconquérir par une ruse de vieille femme, parce qu'elle est la meilleure...¹¹. Et un peu plus loin s'adressant à Dieu: «Fais se lever de nouveaux feux follets en Orient; fais se réveiller la témérité de ses sages par de nouvelles étoiles, afin qu'ils apportent aussi chez nous tous leurs trésors. La myrrhe, l'encens et leur or, auquel nous tenons plus qu'à leur «magie».¹² A coup sûr, l'Orient évoqué par l'épisode des mages n'est pas un lieu géographiquement déterminé, ni, comme chez les littérateurs de l'époque, le procédé commode d'un art «hypo-critique». Le bonheur dont s'auréole l'Arabie est celui de l'homme au premier matin du monde. Il s'agit de retrouver, avec la simplicité de l'origine, le sens de la parole créatrice. L'Orient de lumière où s'allument les étoiles et d'où viennent les présents est un Orient mystique: il est l'origine et la fin du pèlerinage humain. Sa quête doit se faire non pas à l'horizontale, mais à la verticale ainsi qu'elle est définie dans le Soufisme iranien.¹³ Sans que jamais Hamann ait pu s'en rendre compte à travers les images appauvries que pouvait lui donner de la philosophie musulmane la science de son temps, il est frappant de remarquer en effet la convergence de certaines intuitions de Hamann avec quelques-uns des thèmes majeurs de la pensée shî'ite, telle que nous la font connaître aujourd'hui les admirables travaux de la Bibliothèque Iranienne. Dans une histoire comparée de la mystique, il faudrait étudier ici, avec une certaine typologie de la vie religieuse, l'affirmation du symbolisme universel, le rôle d'une imagination spirituelle dont il serait nécessaire de suivre l'idée d'Ibn Arabi à Jacob Boehme¹⁴ et à Hamann; on retrouverait une même attitude envers le Livre, qui crée «la situation herméneutique» et qui est corrélative d'une définition d'une religion en esprit et en vérité, opposée au

de leurs regards, les conduit vers un enfant pauvre; la cruauté des événements qui les accompagnent semble accentuer encore l'absurdité de leur voyage. Mais leur destin contradictoire est pour Hamann à l'image des contradictions de toute vie humaine. L'essentiel est voilé. Leur quête de la lumière est symbolique et exemplaire. Que des orientaux, dont le culte de la lumière remonte du fond des âges, soient ici les modèles n'est pas indifférent.

La grandeur spirituelle de l'Orient apparaît mieux encore dans *l'Esthetica in nuce* qu'a traduit, admirablement, Henry Corbin et qui répond au projet de fonder une esthétique sur la foi. Dans ce texte rapsodique, le meilleur peut-être que Hamann ait écrit, tout devient révélation et la nature, l'Écriture, l'histoire exigent du philosophe qu'il interprète ces différents langages que Dieu parle à l'homme. «Parle que je te voie» Ce souhait fut accompli par la Création qui est un discours à la créature par la créature; car un jour le dit à l'autre; et une nuit l'annonce à l'autre. La parole de la Création traverse tous les climats jusqu'à la fin du monde, et dans chaque idiome on entend sa voix. Mais la faute peut en être où elle veut, *en dehors de nous ou en nous*: il ne reste plus rien d'autre à notre usage dans la Nature que des fragments, *disjecta membrapoetae*. Les rassembler, voilà la tâche du savant; les interpréter, celle du philosophe; les imiter, ou avec plus d'audace encore! — les mettre en forme, celle du poète». ¹⁰ Mais les idolâtres de la raison, «lévites de la moderne littérature» ou théologiens obtus, par leurs abstractions, ossements desséchés sur lesquels nul prophète ne vient prophétiser, ont imposé le silence à la Nature comme à l'Écriture. Celles-ci qu'une parole vivante constitue deviennent, au sens propre du mot, lettre morte. «Comment donc réveillerons-nous d'entre les morts», se demande Hamann, «la langue morte de la Na-

Mohammed et le Coran, sous le prétexte de l'impartialité, sont rapportés à des causes purement humaines⁶. Telles sont les images, grossières et déformées, de la pensée musulmane, que laissèrent à Hamann ses premiers travaux.

Aussi est-il étonnant de voir que, quelques années plus tard, après son retour de Londres où il découvrit dans la Bible la vérité de sa propre histoire, il s'est mis à apprendre l'arabe pour lire le Coran dans le texte. Trente deux feuilles in-quarto où Hamann a recopié en arabe les premières sourates du Coran d'après l'édition d'Hinckelmann, et où il a noté la signification latine des mots d'après le lexique de Galius, révèlent le sérieux de son étude.⁷ Sa *Lettre néologique et provinciale sur l'Inoculation du bon sens* (1761) commence ainsi: «Pendant qu'on fait négocier le Grand-Vizir avec le Philosophe de Sans-Soucy: — me voici en conférence avec le Prophète musulman, dont je déchiffre les rapsodies».⁸

De ces études et de cette lecture, Hamann ne nous dit rien, mais désormais la pensée arabo-musulmane s'inscrit dans cet ensemble plus vaste qui pour Hamann est le lieu privilégié de toute révélation: l'Orient. A cet égard les deux pages qu'il écrivit en 1761 sur les *Mages d'Orient à Beth-léem* sont déjà révélatrices du mouvement qui le porte à rejeter la civilisation gréco-latine fondée sur l'imperium de la raison et à chercher au levant la vérité sur nous-mêmes. «La vie humaine semble être constituée d'une suite d'actions symboliques à travers lesquelles notre âme est capable de révéler sa nature invisible et une connaissance intuitive de son être».⁹ Rois d'un royaume intérieur, visionnaires d'une étoile invisible, ces mages ont devant la raison et l'expérience le comportement le plus fou qui soit. Leur marche vers l'occident, à l'opposé de la direction habituelle

génie religieux, lui-même se voulait un prophète, cherchant derrière la lettre le feu brûlant qui l'anime. Cet auteur insolite n'a cessé en effet d'interroger le langage. Il réunit sous le nom de *Croisades du Philologue* quelques-uns de ses essais les plus suggestifs². Considérant toutes choses comme symboliques, s'attachant à découvrir partout le sens caché derrière l'apparence, son oeuvre est toute entière une herméneutique.

Or dans cette recherche qui se voulait universelle, Hamann s'est particulièrement intéressé à l'Islam et à l'Orient, les références assez nombreuses dans ses ouvrages témoignent d'une certaine familiarité avec la tradition arabo-musulmane. Alors qu'il était encore presque un jeune homme, il fit, vers 1755, la traduction de deux textes qui présentaient l'un, la philosophie, l'autre, la religion musulmanes, dans l'esprit de l'époque. *Les Réflexions sur l'Eloquence, La Poétique, L'histoire et La Philosophie* du Jésuite français René de Rapin (1621-1687) dont Hamann traduisit la partie philosophique sous le titre de *Betrachtungen über die Philosophie*³ contiennent quelques pages consacrées à la pensée musulmane. Mais celles-ci reprennent les lieux communs des premières histoires de la philosophie: on ne retient qu'Avicenne et Averroes, dont on fait des répétiteurs sans génie de la pensée d'Aristote.⁴ Plus étonnant est le second texte d'un italien Alberto Radicali, comte de Passeran, réfugié en Angleterre pour échapper aux persécutions que ne manquait pas d'attirer sur lui son incessant besoin de comparer entre elles les différentes religions, dans le but déclaré d'abaisser la chrétienne. Hamann traduisit les 56 pages de *La Religion Muhammedane comparée à la païenne de l'Indostan* par Ali-Ebn-Omar, Moslem, Londres, 1737. Si le ton n'est pas ici celui des détracteurs chrétiens de l'Islam — c'est un musulman prétendu qui parle — la vie de

La pensée musulmane et l'Orient dans l'oeuvre de Hamann

Jean Ferrari

«Nous sommes tous capables d'être des prophètes»¹

Peu de répliques aux exigences de son époque sont aussi insolentes que celle de Johann Georg Hamann (1730-1788), surnommé par ses contemporains «le Mage du Nord». Au rationalisme du siècle des Lumières, il oppose l'expérience singulière d'une conversion et la certitude d'une foi qui passe et confond ensemble toutes les raisons; au déisme triomphant il montre la Bible comme l'unique nécessaire; dans un temps où l'idéal est d'exprimer une pensée commune en un langage agréable, il offre les éclats d'un style ésotérique qui emprunte citations et symboles à toutes les langues connues.

Ce petit fonctionnaire des douanes de Königsberg, ami de Kant, mais adversaire de sa philosophie, qui correspondit, sa vie durant, avec Herder, laisse une oeuvre éclatée en quelques dizaines d'opuscules dont un grand nombre restèrent inédits. Hegel pourtant l'a placé au commencement du romantisme, Kierkegaard rendit hommage à son

Sixième Partie:
L'influence de la Pensée
Islamique en Occident

NOTES

1. He mentions as one of his teachers a certain Baruch Togarmi, who functioned as precentor in one of the Spanish communities (perhaps Barcelona), whose name, however, doubtlessly points to his oriental origin. Togarma, in mediaval Hebrew, designates Turkey. A kabbalistical treatise by this Rabbi Baruch which I published in my Hebrew lecture course on Abulafia (Jerusalem, 1965, pp. 229-244), shows no definite signs of Sufic influence.
2. Cf. the text published by me in the above mentioned course. p. 245/46, and the English translation in *Major Trends in Jewish Mysticism*, p. 147.
3. I am inclined to assume definite Sufic influence in the writings of Isaac from Acre who spent his first 20 - 30 years in Acre before it fell to the Moslems. His work *'otsar ha-hayyim* deserves particular study also from this point of view as is shown by E. Gottlieb's paper on «Illuminations, Communion with God and Prophecy» in this work, published in *Acta of the 4th World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1969, vol. II, pp. 327-34. Isaac was obviously acquainted with some form of the teaching on the «perfect nature» of man about which Henry Corbin has enlightened us in his *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, 1954, vol. I, pp. 102-106. See also my book *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Zurich, 1962, pp. 251-55, 307-8. The first source for the quotations from a later kabbalistical book mentioned there has been established by Gottlieb as to be found in Isaac's *'otsar ha-hyyim*, Ms. Gunzbutrg 775, fol. 103a (in the Lenin Library, Moscow).
4. Cf. Vital's autobiographical notes *sefer ha-ḥezyonoth*, Jerusalem, 1954, pp. 12-18, 37.
5. The book is preserved in holograph in a manuscript, formerly in the possession of the Library of the Jewish Community in Vienna, cf. A. Z. Schwarz, *Die hebräeischen Handschriften in Oesterreich*, I, Leipzig, 1931, No. 200 (p. 203-4). A photograph of the manuscript is in the Jewish National and University Library in Jerusalem.

truth and faith where there is no comprehension but faith alone. The second is the mentioning of the essence itself, without images, phantasmata and [pictorial] tracings of any kind, but, through the comprehension of the mind, aiming at what can be only hidden». These «illuminations» cannot be explained in writing, and the author refers to the many talks he had with the addressee of the present «scroll» about this mystical way of contemplation.

The thirteen *middoth* which are mentioned as the subjects for meditation are not, as might be expected, the thirteen qualities of divine mercy summed up, according to talmudic tradition, in a verse of the Tora (Ex. 34: 6), but concepts such as emanation, creation, formation, action, force, craft (*'omanuth*), existence (*qiyyum*), truth, substance, ability for realization (*tushiyah*), fullness (*rewayyah*), sustenance (*mihyah*). The 32 paths are of the same type. Among them he names e.g. divinity, unity, simplicity, undistinctness, sanctity, eternity, and also the kabbalistic term for the infinite absolute being, *'en sof*, and other kabbalistic terms. Everyone of these paths is conceived as an aspect under which God should be meditated. He is Himself «all of these and each one separately». What is happening in such contemplation is the kindling of the «spiritual flames» which the heart absorbs when it opens up to receive this mystical «faith». This also is the meaning of the mystical intention, *kawwanah*, of prayer. Such *kawwanah* has in no way a magical character as far as this author is concerned. About half of the booklet is taken up by instructions on the specific meditations connected with the concepts mentioned above. The text surely deserves to be studied and perhaps edited by a competent scholar.

essence different from His.» But the thirteen *middoth*, qualities or attributes of God, and the thirty-two paths through which He acts in creation according to classical Kabbalist teaching, are transformed by him into so many rungs in the «ladder» of contemplation by which an understanding of the real meaning of the Kabbalistical symbols can be gained. This, according to the author, is the true «science of faith», *hokhmah ha-'emunah*, to which he wants to introduce the reader. The names of God, of His qualities and of His 32 paths are in fact mystical lights which illuminate each other, «that is to say: from the light of one name the light of the next is revealed until [all of them] are united to enlighten the mind which itself then becomes one light. And for this reason, man should study them and their explanation. For if they are mentioned explicitly [literally: by mouth] without uniting lips and tongue, they have a specific effect, that through them the power of the supernal flames is aroused which are lighted up in all the 32 paths, until they flow together and form one flame and light. And from there, they introduce the flame into the 13 chambers of the memory, and this is the mystery of the lights of faith.» The ladder of Jacob is mystically nothing but the ladder on which the contemplative thought moves up and down, being illuminated and illuminating. It is this contemplation of the divine lights and the ways the human mind is impregnated with them which form the main interest of the booklet. From the supernal flame sparks go forth and are sparkling above the thought (of the contemplating mystic), «and these flames preserve the faith within the hearts». Several times the author mentions another tract of his, called *yesod ha-yesodoth*, «Fundament of Fundaments», where he had given a detailed explanation of this theory. The author knows of two different ways to contemplate the divine realm. «One is the way of traditional

life in Damascus,⁵ is invariably of Arabic character. The problem remains whether an analysis of texts concerning meditation and contemplation written in these parts may not reveal closer structural affinity to Sufic practices in these fields. This is still an open question awaiting the labours of a competent scholar.

As a contribution to such future enquiries, I wish to draw attention here to a treatise which I consider relevant in this connection. In the Hebrew Codex 456 of the Vatican Library, fol. 1-13, I found an anonymous tract called *megil-lath 'emeth we-'emunah*, «Scroll on Truth and Faith», copied in Angora (Ankara) in 1557 by Jehudah ben Solomon Raggosi. Written in a fluent oriental cursive hand, it is difficult to decipher. In fact, a baptised Jew, formerly Raḥamim Mizraḥi from Bagdād, now Sebastiano Solari, copied it in 1836 for the famous Cardinal Mezzofanti in Rome. This copy, Vat. Hebr. 547, although written in a beautiful and easily readable oriental hand, is full of mistakes and lacunae, obviously because Solari could not read his prototype. But it helped me anyway to recognize the interest inherent in this text. The author's Hebrew style is rather poor and shows obvious influence by Arabic usage and syntax although trying to imitate the Hebrew of earlier Kabbalists. Nothing points to a possible influence of 16th century Kabbala and it seems to me that the author wrote in a Middle Eastern country between 1350 and 1500. He obviously uses well-known earlier Kabbalistical sources but he distills from them some kind of Kabbala of his own making. The original turn he introduces into his Kabbalistical material reflects his preoccupation with one main subject: contemplation and contemplative procedures. His theology is strictly orthodox and theistic, eschewing any formula which might possibly be tinged with pantheism. «Everything is outside of His essence and constitutes an

lism.

This lack of contacts is not surprising as far as Europe is concerned, where the main developments of the Kabbalistic movement took place between 1200-1500. Kabbalism, however, was brought back to the Middle East even in this period, and a great upsurge of mystical religion occurred in Palestine during the 16th century, accompanied by parallel developments in Egypt and Syria. It would therefore be logical to look for documents of Kabbalistic thought coming from these parts which might enlighten us about a possible impact of Sufic ideas and concepts on some Kabbalists. Jews living in the Orient could scarcely escape acquaintance with the existence of the many orders of dervishes in those countries and their practices and rituals, many of which were common knowledge. There were, of course, some Kabbalists of oriental origin even in the 14th century who wrote in the vein of Spanish Kabbalism, such as Isaiah ben Joseph Halevi ibn Leb from Tabriz, Joseph from Hamadan and Isaac ben Samuel from Acre, who could have had encounters with such orders before they came, as some did, to Spain, but no traces of this have as yet come to light.³ The absence of such traces is all the more remarkable in the 16th century when the creative heart of Kabbalism had been transplanted to the Orient itself. One wonders why the Kabbalists of Safad, Jerusalem, Damascus or Cairo who lived all their lives in immediate proximity of great centres of Sufic circles and masters, never took any notice of them in their writings, whereas there is no lack of acquaintance with Arabic magic and demonology. Hayyim Vital who lived in Safad, Jerusalem and Damascus (1543-1620), tells of masters of these arts whom he met.⁴ The black magic to which much reference is made in Joseph ibn Sayyah's *she'erith jsoeph*, written in 1549 in Jerusalem by an author who spent most of his

A Note on a Kabbalistical Treatise on Contemplation.

Gershom Scholem

The problem of possible relations between Jewish mysticism and esoterism as crystalized in the Kabbala and Islamic Sufism is intriguing. Historical analysis has produced no proof for a connection between the beginnings of Kabbalism and parallel movements in Islam, and hypotheses about such a connection such as those advanced in August Tholuck's «De Ortu Cabbalae» (Hamburg, 1837) must be discarded. On the other hand, there can be no doubt that in the second half of the thirteenth century some elements of Sufism found their way into Abraham Abulafia's brand of «prophetic Kabbala» as I have shown in the fourth chapter of my book, *Major Trends in Jewish Mysticism*. This is easily understandable, for Abulafia, a native of Saragossa, travelled as a young man, about 1260-70, in the Middle East, where he could have come into contact with Sufic ideas or practices.¹ One of his pupils, an anonymous author in 1295 (perhaps in Hebron), has left us definite testimony about his knowledge of Sufic ideas.² But I have been searching in vain for such contacts in later Kabbalistic literature after 1300, when Kabbalism had blossomed into several elaborate systems of thought and symbo-

ways and the glow of a will o' the wisp caught in the rays of
a sinking sun.

1. E.g. in my «What is Theology?», in my *Freedom and History*,
chapter XVII.
2. 249.

perience, the complexities of personal relations and conflicts and that unavoidable interiority of personal existence which threatens to engulf us if we do not learn how to cope with it. These writers are often much better preachers than we are, now that we have become too sophisticated to put the pulpit to its proper use. All the same we must not hand over our own responsibilities to poets and novelists, and we must at least be wary when gifted atheistic writers make truly perceptive use of central Christian ideas and symbolism—as in the exceptionally interesting case of Iris Murdoch in the *The Sovereignty of Good* where she rings the changes very movingly on the ideas of guilt and grace and redeeming love, only to assure us also that of course she does not believe in God.

In theology proper the temptation is to find some solution to central doctrinal problems, such as those of how we are to understand the ideas of incarnation or atonement, in terms of some type of philosophy which has interesting novelties and a strong current appeal. At the crudest level this is found in various forms of linguistic philosophy where it is thought that we have now a once for all key to all perplexities in severely formal considerations which will relieve us of the hard creative task of finding just how the central ideas of our religion are to be understood today. In more attractive and plausible moves we find ourselves turning to Process Philosophy or its like for ways of understanding religious truth without acknowledging effectively the distinctiveness of its central themes and the peculiar way in which they are to be apprehended. To move with the times is one thing, to capitulate to them another. There was never a time when religious faith stood in greater need of profound theological study conducted in effective relation to the culture and thought of the day. But we are succumbing instead to the allurements of agreeable by-

and even appear to be propounded in some cases by simply taking the main items of Christian terminology and exploiting their associative power in the interest of a meaning for these terms which has hardly any relation to a Christian context. St. Paul spoke of 'the wiles of the Devil'. The Devil is very active today in these cool and daring take-over bids which it needs a truly Satanic nerve to undertake.

Closer to our own concerns is the proneness of many to respond to the challenge of World Religions by seeking, in that organic relation of religious commitment (of which I spoke earlier) to formative elements of culture, a means of attenuation or demythologizing which sends us, like cautious pilots, circling round all the storm centres and not venturing at all into the area where divisive issues have to be squarely faced. We are all ecumenically minded, but that relieves no one of responsibility as custodians of very precious truths. The task is much harder, namely to probe with true sensitivity into the depths of other cultures and religions to find the ways in which we may most profitably continue the confrontation, and make the 'meeting' a creative one, in the interest of the truth which we hope will prevail in time. Variety we must always have, but division is to be eliminated, and not by being burked or slurred over.

Likewise in the highly significant ways in which contemporary literature borders on religion. Poets and novelists speak the language of religion, and often with a very sensitive grasp of its real import. They are not always borrowers and thieves, even when they seem outwardly engaged in parasitic activities for atheist or humanist ends. They often speak to our conditions in the terms in which our religion should address us. In an age that is outwardly concerned so much with the aridities of merely materialistic concerns, they probe and expose the deeper levels of ex-

add here is that it is not invariably so laudable a business as might at first appear to set out to effect a synthesis. Philosophical fashions change, and theology should properly grow out of living religious experience and thus have its autonomy properly safe-guarded.

In our own time we have the striking example, and the very grave warning, of forms of idealist metaphysics which tried to force our ideas of worth and freedom and of the distinctness of persons into the mould of a monistic system in which considerable liberty had to be taken with most that we normally feel disposed to think about ourselves and with religious ideas about our eventual destiny. Closely allied to this are the systems in which the idea of evolution plays the predominant part, leading to notions of inevitable progress or of vague dialectical processes in history for which there is little factual or historical evidence. In very recent times the vogue of the ideas of Teilhard de Chardin has prepared the way for a mixture of obscure metaphysics and ill-digested science, and the growing influence of Process philosophy affords us very sobering examples of the foreclosing or distorting of fundamental questions in religion for which the main assessment needs to be in specifically religious terms.

At the more popular level we have vague attempts to baptise the themes, or at least the language, of Christianity into whatever social or political or artistic movements seem to be 'on'. Even the avant-garde moulders of theatrical fashion have woken up to the fact that Jesus is news — with quite shockingly obtuse and irreverent results in some cases. And just as we were given by Rousseau in his day 'a religion of man' and 'of the Gospel pure and simple' as he understood this, so today we have Marxist or Christian Democrat versions of Christianity which seem to be based on no attempt to understand what the New Testament is like

In other ways it is appallingly rigid and inhibiting. No one can take it seriously in practice. Freedom has to be conceived in terms of the adequacy of our thoughts and not of genuine initiative; what we do in the attribute of thought is the other expression or aspect of what comes about in the course of strictly physical determination in the world of space. Spinoza arrived at these ideas in a very a priori position, though temperament and cultural background would have inclined him to them in some ways, beginning with direct consideration of the way we are forced to conceive the idea of substance, etc. This gives us a supreme example of a system being completed in essentials without due regard to aspects of our life and experience which should first be considered on their own account, our understanding of worth and freedom for example, and then allowed in due course to make their own contribution to our final view of ourselves and our place in the universe.

In other words, if there is a place for metaphysics in the more ambitious and wide-ranging sense of an over-all view of reality, and not just in the more modest form of the analysis of non-empirical notions, it must be built up out of what we feel impelled to believe independently about the world and experience—and not be set up initially of itself and compel us to tailor the rest to qualify for inclusion. Ambitious metaphysics has thus to be managed with very great caution.

I have selected two rather glaring examples, but the history of speculative thought provides indications at almost every point of a proneness to move ahead with the system regardless of what we feel we should think independently of it. This may be seen for example in many attempts to 'build bridges' between the kind of philosophy that prevails at a particular time and religious thought or theology. This is a vast theme, and all I will allow myself to

disguise his love of poetry in the very business of berating the poets. But the main drift of his thought towards the glorification of impersonal pursuit of truth, with very faint appreciation of the way the intimacies of personal regards and concern open up for us insights and vistas of truth which might not otherwise be available to us at all, is plain enough. And for this not a little of the blame must be placed to the account of the special way the 'forms' were conceived and their dependence on the Form of the Good. The latter shares much with the Christian or Islamic idea of a transcendent God, but it is also in another way far removed from the idea of 'a living God'. At times Plato himself is aware of this lack, as in the famous insistence in the *Sophist*² that there be room for 'change, life, soul'. The place of the idea of *dunamis* in these dialogues is also not insignificant. The Good is also glimpsed in a visionary experience which takes us beyond all ordinary exercise of reason. But even here the central ideas communicate to Plato's system as a whole, and to his view of practical problems and of what counts in this life, a diminution of personal relations and those values which are preeminent in various religious contexts. A different understanding of transcendence and of the ultimate dependence of all on God, as in subsequent concepts of creation, would have made a radical difference to Plato's thought at all major points, and thereby to a great deal of subsequent thought and practice.

We find in Spinoza an even more striking example of metaphysical ideas independently arrived at and predetermining the view to be subsequently taken of matters which might themselves have very much modified the initial metaphysical system. Spinoza's system is in some ways an excitingly open and plausible one, most of all perhaps in the notion of 'infinite attributes' and dimensions of being extending far beyond anything we can now comprehend.

dently of the bearing of religion upon them is not very great. Such faults as our answers may have, as affecting religion, can best be corrected at their own level or in the initial discussion. But the danger of coming to a final conclusion which may be prejudicial to religious claims without heeding the appropriate religious considerations is substantially greater where the propounding of some over-all metaphysical view is concerned.

There are notable examples we could consider here from the general history of philosophy. Plato and Spinoza are names that come very readily to mind. It is not easy to find the correct terms for the ontological status that Plato accorded to 'the forms', but he seems clearly to have envisaged their having some distinct reality more substantial than we would normally accord to universals. They are, as it is sometimes put, the 'supreme' reality, and this has repercussions on all that we think about what Plato would regard as 'the world of particulars'. The reality of particulars is a doubtful one, being exhausted it seems by their participation in the forms or by 'imitation' of them or approximation to them. This has in turn very important ramifications for the way Plato thought of personal existence and personal relations. In the main he took a dim view of these. It is a weakness to depend much upon them or to allow them to come between us and public service and the best deployment of our intellectual gifts. The body is likewise accorded a very inferior status, regardless of the place it may have in the expression and refinement of affection and regard. The body is not evil, but it is trivial. We must keep fit to do our work and not be hindered in the serious business of developing our minds. But physical activity and other day to day concerns are of little account in comparison with the apprehension of eternal and immutable truth. There are times when Plato forgets this, as he also fails to

just a rarefied intellectual process which we associate with a series of influential thinkers from Schleiermacher and Kierkegaard to the existentialists of our own time, is not without substance. Faith is a way of life, and belief is not a merely notional assent to doctrinal statements; it is the surrender of «all that is in me». But this should never be understood as a surrender to a play of irrational forces. There should always be playing over it, and indeed penetrating into it deeply at every point, the clear light of reason.

The position is thus not at all a Kantian one of reason making way for faith, which is then super-added and proceeds by a momentum of its own, and this may not in fact be so completely the position of Kant himself as some who claim him as their progenitor today suppose. We may take our cue more effectively from Kant if we heed what he says elsewhere in his critical philosophy about the permeation of a body of experience by rational concepts. There is no partitioning of a healthy religious life or the relegation of reason and faith into separate compartments.

This is often overlooked in the position which many have accorded in the past to metaphysical ideas and systems in their bearing on religious affirmations. The metaphysical system is advanced and completed on its own account, and religious concerns have then to be fitted in or tailored to make them fit a body of ideas which it has not helped to shape. Not all metaphysics are of the over-all system kind. The term sometimes stands for any philosophical notions which go beyond the area of strictly empirical investigation. In this sense G.E. Moore, for example, in his doctrine about non-natural properties and in his views about mental and physical reality, was a distinctly metaphysical thinker. In this second respect the danger that metaphysical questions, in some form in which they are especially important for religion, should be settled indepen-

ligious discourse and the proclamation of religious faith itself have often been badly stained by the recrudescence of sheer unreason, as was reflected in the warning earnestly given some years ago against 'the religious revolt against reason'. As one who took some part in such a protest at the time, I yield to none in my detestation of unreason and the evasions in which men indulge by exploiting the emotive and imaginative aspects of our commitments. The recent history of religion shows how ugly this can be. This is why religious thinking is a very treacherous business, and a much more demanding and taxing one, as I have stressed elsewhere¹, than we sometimes realize. It is more so than the study of art or morality which share with it much that I have in mind at the moment. That is not because it affects us yet more profoundly, as indeed it does, but because the symbolic imaginative play of elements which have their roots very deep in our history is more powerful and formative in religion. The challenge is to come out of the ivory tower of innocuous abstractions and at the same time move with the greatest circumspection around the many pitfalls of an obscurantist exploitation of determinants of thought which lie below the surface of deliberate argument.

Perhaps this is why so many have been attracted today to the idea of 'ways of life' as the final determinant and arbiter of belief, or to the sort of commitment theory which goes so well with naive forms of pietism. These seem to me to be gravely misleading approaches to the problem of truth, and I do not see how they can fail to end in disastrous relativism. But there is point in saying that no one is converted by mere philosophical argument, though many have their attitudes changed by the climate of philosophical opinion. Sheer weight of argument does sometimes make a difference, but usually because it is taken up into other determinants of our thought. The insistence that religion is not

standing by the principles of our faith in the world of today. Doctrinal issues are also real, and those concern specific issues as well as over-all religious attitudes; we must not drift away to the safer edges of theological debate in disregard of more disconcerting divisive issues. The issues are there, and while men have argued and quarrelled in the past over questions that are not live concerns for us today and which we may well dismiss as wrongly conceived, there are within particular religions as in the confrontation of religions, sharp and challenging differences of belief and interpretation. To recognize these is quite compatible with an ecumenical spirit, and in the long run we militate against the true ecumenical movement of our time if we seek to move forward with it on the basis of clever evasive formulations rather than on the basis of the recognition of genuine and understandable differences within the consensus of our general commitment.

One consequence of what I am maintaining is that the discussion of religious issues can never be adequately conducted at the level of merely philosophical or doctrinal argument. It is not that I, of all people, should belittle such argument. On the contrary, the more careful and professional it is the better. We have made considerable advances in shaping the traditional issues today, notwithstanding that certain extreme forms of the cultivation of professionalism have been both misleading and prohibiting. But when we come to the crux, the professional discussion must proceed in constant (dare I use the somewhat out-moded word 'organic'?) relation to the meeting of cultures and determinative attitudes of mind. The professional argument must be taken up into the more subtle impingement of emotional and imaginative matrices of overt belief on one another. That is undoubtedly a risky business. It is where the dogmatist and the obscurantist finds his strength. Re-

common declaration that one is a Christian because brought up in a Christian community and would probably be a Hindu if one had been born of a Hindu family in India. The implication of this for many is that truth is relative or, at least, that there is no objective truth in religion or morals or aesthetics. That is a mistaken conclusion. One is not bound to go with the customs and attitudes of one's community, and the more sophisticated we become the more we realize the appropriateness of criticism. Even where we deviate from accepted assumptions we may, however, be very much helped in our discernment of truth by the sensitivity made possible by being within the ambit of ideas which make us appreciative of facts of existence which we could not discern at all in too great an isolation from the cultural background in which we develop. There are, in addition, many common features in seemingly opposed religions and cultures, and the differences are also sometimes different ways of apprehending the same truths or a different impression of their significance. Where radical differences remain, and this is unavoidable in religion at present, the areas of difference can be more clearly discerned by remaining responsive to a cultural background, and the firmness of adherence to opposing claims is in the same way more effectively justified while also allowing of proper tolerance and appreciation of other views than our own.

The approach to the study of religions as well as the 'believer-atheist' confrontation have in fact gained a great deal in these ways in our time, and the study of these subjects may in this respect be thought to have entered a new and much more promising phase. Not that we lack abuses and distortions of the new approach, including a proneness to facile attenuations. There are genuine conflicts of claims, and to blunt the edge of these is no service to the study of religion or to the business of living a religious life and

judgement which will enable us to turn our sensitivity into genuine discernment of truth. The pursuit of truth is creative, not mechanical. At some levels it is highly individual, but it is usually most conspicuously so, as in great art, when drawing upon resources other than one's own. This is not a matter mainly of co-operation in contrived and deliberate ways but of drawing our nourishment effectively from our appropriate environment.

It is thus inevitable that people's ideas should be coloured by the age and place in which they live; and a proper understanding of the teaching and activities of people in times past involves the ability to enter in a sensitive and appreciative way into their modes of thought and the conditions which shaped them. We must likewise be sensitive and responsive to modes of thought in our own day and the conditions which shape the attitudes prevalent in our community. We have to reckon with the way other people think and at the same time extend the range of our own thought beyond these conditioning factors. There is no rule for this but rather the cultivation of the aptitude which Aristotle had in mind in what he said about Practical Wisdom.

I shall not go further into this particular question, but within it there is the question of the more explicit and deliberately framed body of ideas by which a group of people or community shapes its life and the bearing of this on formulations of belief or affirmations of the basic truths by which people claim to live. Some of these come about in the course of general reflection and some take their shape as a systematic body of ideas resulting from more specifically philosophical thought. Whichever it is, the effect on fundamental attitudes can be extensive and it needs to be carefully watched.

It is the danger in the influence of prevailing culture or basic attitudes that is reflected at the popular level in the

Theology and Ideology

H. D. Lewis

The major beliefs that we hold are profoundly affected, both in their substance and in the occasions of them, by our cultural background and the history of the community in which we live. No man is an island. This does not mean that truth is subjective, but only that our apprehension of it is conditioned by circumstances of which full account should be taken in our efforts to penetrate to the genuine core of truth and conviction in the many-sided and sometimes obscure affirmations of the faith to which we profess allegiance. Some bias is perhaps unavoidable, but that is no reason for just drifting along with the bias to which we are prone by temperament or upbringing. We should seek to be rid of bias as far as is humanly possible, setting our hearts solely on the pursuit of truth, however strenuous and at whatever cost of adjustment and surrender of ideas and attitudes precious to us by circumstance and association.

Let us not suppose, however, that this means a retreat to some highly rarefied sphere where we go round in cautious circles far removed from the formative influences within which we acquire properly novel and creative insights. We have to go with the grain of the culture to which we belong but from within this acquire the perspective and

ne cessant d'éperonner son cheval).

8. *Ibid.*, t. I, v. 3685.
9. Éditions: Potvin pour Manessier, Roach pour le *Didot-Perceval*. Nitze pour le *Perlesvaus*, Pauphilet pour la *Queste* (C.F.M.A.); trad. Tonnelat du *Parzival*; la fin de la *Continuation* de Gerbert, encore inédite, est citée d'après le ms. B.N. fr. 12576.
10. Voir H. Corbin, «Au pays de l'Imâm caché», dans *Eranos Jahrbuch*, XXXII, 1963, 31-87 (et dans *En Islam iranien*, t. IV).
11. Mais l'île ou la Cité de l'Imâm est verte (*L'Île Verte*, «à la végétation luxuriante», «terre de verdure enchanteresse», etc.), ce qui la rapproche sigulièremment du vallon du *Conte del Graal*.
12. Trad. par F. Amiot dans *La Bible apocryphe*, Paris, 1952.
2. H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Téhéran/Paris. 1954, p. 215 et ss.
13. *Poétique de l'espace*, p. 40. Le poète est en l'occurrence un prosateur, Henri Bosco (*L'antiquaire*), ce qui ne change rien à l'affaire.
14. Cf. mon *Perceval et l'initiation*, Paris, 1972, p. 282.
15. G. Bachelard, *op. cit.*, p. 40.
16. Je crois en effet que, contrairement à ce que pense M. J. Frappier, cette hypothèse n'est pas à écarter. Je vois mal l'impatient sauvageon arrêtant net son destrier sur la ligne de crête. Ou alors, si l'on veut, disons que Perceval commence à s'étonner et à maudire le pêcheur dès qu'il arrive en vue de la crête, et dès que, dans le prolongement de celle-ci, il voit l'horizon (d'autres crêtes, le reste de la forêt); il continue d'avancer et, dès lors, le paysage se creuse devant lui et il peut apercevoir le sommet de la tour, puis les tourelles, puis le toit de la *sale*.
17. Cf. Corbin, *Au pays de l'Imâm caché*, p. 56.
18. M. Delbouille, art. cité, p. 907.
19. H. Corbin, «'Mundus imaginalis', ou l'imaginaire et l'imaginal», dans *Cahiers internat. de symbolisme*, n° 6, 1964, p. 8.

une Imagination rénovée (à condition, bien sûr, que quelque chose change chez nous). Le second, c'est qu'un pont soit jeté entre la *rêverie* — la vraie, celle qu'a si bien vécue et exprimée Bachelard — et cette *ekstasis* qui donne aux «spirituels» orientaux l'accès au «huitième climat». Le troisième, c'est que j'aie pu convaincre notre éminent ami que, une génération avant Wolfram von Eschenbach et tout aussi parfaitement que lui (et, à coup sûr, beaucoup plus subtilement que lui), Chrétien de Troyes, en «inventant» le premier «conte du Graal», nous a livré, non seulement l'oeuvre littéraire la plus importante (je le crois) de l'Occident, mais un précieux témoignage sur ce que pouvaient encore être les facultés d'un Vivant Pensant occidental du XIIe siècle.

1. M. Delbouille, «Réalité du château du Roi-Pêcheur dans le 'Conte del Graal'», dans *Mél. R. Crozet* (Poitiers, 1966), p. 903-913; — J. Frappier, «Féerie du château du Roi-Pêcheur dans le 'Conte du Graal'» dans *Mél. J. Fourquet*, Paris, 1969, p. 101-117.
2. G. Bachelard, *Poétique de l'espace*, Paris, 1957.
3. Éd. et trad. par H. Corbin et P. Kraus dans *Journal asiatique*, CCXXVII, 1935, p. 64 et ss. (voir aussi *En Islam iranien*, t. II, Paris, 1971, p. 219 et ss.).
4. G. Bachelard, *op. cit.*, p. 42.
5. *Ibid.*, p. 44.
6. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, 3e éd., Paris, 1969, p. 278.
7. *Première Continuation du Perceval*, éd. Roach, t. III, ms. L, v. 7154: Gauvain arrive dans une *sale*, située dans une île (sur un roc?) en pleine mer, à l'extrémité d'une interminable chaussée que le héros a mis trois ou quatre heures pour parcourir (en

l'imagination active de Perceval qui le «visionne» avec une telle intensité qu'il y dort, qu'il y mange, qu'il en sort avec une preuve tangible de son passage: l'épée donnée par le Roi-Pêcheur. Comme les pieux shî'ites qui reviennent de la Cité de *l'Imâm* et qui conservent de leur passage qu'une bourse, qu'un texte (penser au «livret» de *l'Apocalypse* et de *l'Estoire*). Je n'entreprendrai pas de démontrer par la logique discursive ni le *flatus vocis* ordinaire que le Châteaueu du Graal est une image-archétype — celle de la *meison* du père — et je demanderai à mes contradicteurs ce qu'ils connaissent des posibilités de *l'Imagination active*, cette faculté (précieuse entre toutes) qui était certes bien moins appauvrie et dégradée au XIIe siècle — même en Occident — qu'elle ne l'est devenue après les triomphes répétés de l'aristotélisme, du thomisme, du cartésianisme, du scientisme et du positivisme. Toutes belles choses en *-isme* qui nous ont aménagé le pire des mondes et nous ont abâtardis au point que nous y pouvons vivre — si cela s'appelle vivre. Il est assuré que la faculté de perception des Orientaux ne se limite pas au sensible, et il est tout à fait plausible qu'à l'époque de Chrétien des expériences comparables à celle des «spirituels» iraniens pouvaient encore être faites en Occident, et que le *mundus imaginalis* où pénétraient ceux qui en bénéficiaient n'avait rien à voir avec ce qu'est devenu l'imaginaire, le monde de la fantaisie et du fantastique où se dévergonde une Imagination qui a perdu sa fonction propre, son axe et son sens.

Je formulerai trois vœux en terminant. Le premier est que, dans ce terrain de la «philologie» médiévale qu'ont si diligemment déblayé et si admirablement fouillé nos maîtres occidentaux (au premier rang desquels je place MM. J. Frappier et M. Delbouille), leurs continuateurs aillent encore plus loin et qu'ils le scrutent encore plus profondément avec

mé. Il n'est pas l'objet de la perception ordinaire, sensible et intellectuelle, mais d'une perception autre: cette «puissance imaginative» qui nous fait pénétrer, selon l'expression d'Henry Corbin, dans le *mundus imaginalis*, dans le «monde de l'Image... monde aussi réel ontologiquement que le monde des sens»¹⁹. Hors de l'Espace et Hors du Temps, ce monde-là n'est pas «situé» sur les atlas et les cartes: il est «situatif», c'est-à-dire que c'est le fait même d'y avoir été et d'en être revenu qui a *situé* le héros, qui lui a fait découvrir son être véritable — aussi est-ce juste après avoir quitté la *meison* du Roi que Perceval «devine» son propre nom; aussi est-ce peu après que Perceval va réaliser qu'il aime Blancheflor.

Peu après, en effet, Perceval *verra* Blancheflor dans les trois gouttes de sang sur la prairie enneigée. Entendons-nous bien: ce n'est pas du sang sur la neige qu'il voit, c'est le visage de son amie. Il ne resterait pas toute une matinée à regarder des gouttes de sang sur la neige: celles-ci ne sont qu'un miroir, à travers lequel Perceval *voit* Blancheflor. Cette «extase» (cette «sortie de soi», cette projection de soi hors de soi), manifestation d'une Imagination active (faculté considérablement sclérosée dans l'Occident de nos jours), est toujours déclenchée par une *attente* inconsciente. Perceval a «refoulé» son désir de revenir près de Blancheflor; eh bien! Blancheflor surgit devant lui, et il la contemple, ravi, une matinée durant. Mais bien plus profond encore était le «refoulement» du désir de connaître son père et sa vraie *meison*: bien plus vive encore a été la vision qu'il en a eue.

Je me doute bien que cette interprétation laissera perplexes à la fois M. Delbouille et M. Frappier. Comment donc! Ce château n'existe pas objectivement, et Perceval y mange et dort. Ce château n'est pas produit par magie mais par

«château» n'est pas magiquement invisible, il l'est objectivement, d'abord, *parce que nul ne le cherche là où il est*, qu'on ne peut le voir de la prairie, ni même peut-être de la rivière (dont la colline gravie par Perceval, ou une autre, plus parallèle au cours d'eau, le sépare sans doute), qu'on ne peut le voir qu'en grimpant précisément sur ce *pui* et pas sur un autre; bref, qu'on peut passer à cent ou deux cents mètres de lui sans le voir; il l'est subjectivement, ensuite, puisque, comme je le disais, *Perceval ne le cherche pas là où il est*. Ce château ne *disparaît* peut-être pas «aux regards profanes»: il se contente de *ne pas apparaître* à ceux qui ne sont pas expressément «avoiïés» vers lui. L'Ile Verte des récits shî'ites n'a aucune raison d'apparaître et de disparaître: tout simplement ceux qui n'ont rien à y faire ne risquent pas de s'en approcher — d'autant plus que la Mer Blanche engloutit leurs navires alors qu'ils distinguent encore à peine l'Ile Verte, «là-bas, à l'horizon»¹⁷. Ainsi la forêt et la rivière gardent jalousement leur secret, et doivent-elles s'ingénier à «desvoïier» ceux qui n'ont rien à faire au Château du Graal, à la *meison* du Roi.

M. Delbouille frôle de tout près la vérité lorsqu'il reconnaît dans le *Conte del Graal* un récit mythique du type du «Roi de la montagne»: qu'il accepte donc les implications de ses prémisses. Oui, cet au-delà où arrive le héros «n'est qu'un monde soustrait au flux du temps et donc à toute mort réelle»¹⁸. L'Autre Monde est absolument semblable au nôtre, ou plutôt c'est le nôtre qui est semblable à lui; comme une image l'est à son modèle. L'Autre Monde est tout proche du nôtre, et quasi à portée de la main: il suffit de franchir un cours d'eau ou un rideau d'arbres, de descendre en un puits ou de monter sur un puy, et le voilà qui surgit. Mais ce n'est pas avec les yeux ordinaires que nous le voyons: si nous le voyons, c'est parce que notre regard s'est transfor-

Château du Roi-Pêcheur n'a, en lui-même, rien de merveilleux: Chrétien n'emploie à son sujet aucun des termes, aucune des expressions qu'il utilise pour signaler le caractère fantastique du Palais de la Merveille et de ses enchantements; M. Delbouille a encore raison de dire que, si Perceval ne voit pas d'emblée le Château, c'est qu'il regarde «mout loing devant lui» (v. 3038), au lieu d'abaisser son regard sur le «val», où le Roi-Pêcheur lui a pourtant dit qu'il habitait (v. 3032); il a toujours raison lorsqu'il trouve que cette «apparition» du Château est, somme toute, moins «merveilleuse» que celle du château de Gornemant de Goort, château qui semblait au jeune homme sortir et naître de la falaise rocheuse contre laquelle il s'élevait (cf. v. 1312/34). Tout ceci manifeste le grand et subtil art de Chrétien, qui s'efforce de *voir avec les yeux de son personnage*, et ces yeux sont, lorsque Perceval arrive en vue du château de Gornemant, fort peu habitués à voir des châteaux-forts (de toute sa vie, il n'a encore vu que Tintagel). Quand Perceval rencontre le Roi-Pêcheur, ses yeux sont davantage accoutumés à voir des châteaux-forts — ils ont vu Goort et Beaurepaire — et ils cherchent celui-ci là où il devrait être, c'est-à-dire sur une hauteur. Eh bien! il n'y est pas. Et il n'y a rien de merveilleux au fait que Perceval, après son rapide tour d'horizon, baisse un peu les yeux — ne serait-ce, peut-être, que parce qu'il se met à redescendre la colline¹⁶ — et qu'alors il découvre la *meison* du Roi, partie par partie (en commençant par ce qui est le plus saillant: la tour).

Mais M. Frappier n'a pas tort, lui non plus, lorsque, se fiant plus à son intuition et à son imagination qu'à sa raison raisonnante, il revendique pour la *meison* du Roi un «caractère mythique». A vrai dire, je préférerais «archétypal» — ce qui, dans un certain sens, revient au même. Même si le

que celle du pape, on peut déduire que la *chambre* du Vieux Roi est plus sainte que le plus saint des oratoires. N'est-ce pas là — et là seulement — que se reproduit le plus éclatant des miracles? N'est-ce pas dans ce centre de la *meison*, dans ce centre du centre, que l'humanité parvient à son plus haut degré de spiritualisation, «*tant sainte chose est li Graaus*»?

«La fleur est toujours dans l'amande», écrit le poète cité par Bachelard¹³. C'est dans cette chambre que le Graal jette les feux les plus vifs de ses pierres précieuses. Cette chambre secrète — secret pour Perceval —, nous nous plaisons à nous l'imaginer au fond, derrière la salle, c'est-à-dire sous la tour. Ainsi serait réactualisée l'ordonnance du Temple — le vestibule (le prostyle, les «loges»), le saint (le *naos*, la «sale») et le saint des saints (le sanctuaire, la «chambre») — ainsi serait parfaite la correspondance avec Palais du Roi dans le *Récit de l'Oiseau* (première enceinte — salle spacieuse — oratoire)¹⁴. L'important, pour nous, est que ce Temple et ce Palais soient aussi, soient surtout, une *meison*. Cela n'enlève rien, cela ajoute beaucoup. Alors on comprend que la question de savoir si cette *meison* est féérique ou pas n'a aucune espèce d'importance. Cette *meison* est par dessus tout une maison, la maison, c'est-à-dire en dernier ressort, le «mésocosme» de l'homme, qui est en même temps son *mundus imaginalis*.

Cette maison du Roi, entre la rivière et la colline, cette «grande plante de pierre... solidaire de la montagne et des eaux qui travaillent la terre»¹⁵, comment s'étonner que Perceval ne la voie pas immédiatement, avec son «oeil extérieur»? M. Delbouille a raison lorsqu'il affirme que, mises à part la goutte de sang perpétuellement jaillissante de la Lance et l'hostie indéfiniment renouvelée dans le Graal, le

expériences surviennent quand on est sur le point de se perdre, lorsque l'on a été séparé de la caravane, lorsque l'on risque de faire fausse route? Le héros du premier récit analysé par H. Corbin a voyagé d'Irak en Égypte, d'Égypte en Andalousie, c'est-à-dire toujours *vers l'Occident*: ne risque-t-il pas de se perdre? C'est l'Orient qui est sa véritable patrie, c'est en Orient que l'attend son Père, comme il en allait déjà pour le jeune prince parthe du *Chant de la Perle*¹³. De même, Perceval s'obstine à quêter sa mère: mais c'est de son Père qu'il a besoin, comme du vrai pôle qui, enfin, *l'orientera* convenablement.

Mais Perceval à cette première visite, ne verra pas son *Imâm*, car il n'est pas encore digne de le voir. Son *Imâm* — le lecteur l'aura compris — n'est pas le Roi-Pêcheur, mais le Vieux Roi «esperitaus». J'aurais sans doute mieux fait de toujours parler de la «*meison* du Vieux Roi», mais Perceval ignore (et ignorera pendant cinq ans encore) quel est le vrai maître de céans. Pour simplifier, appelons cette demeure la Maison du Roi. Et évoquons encore l'un de ces beaux textes «orientaux» dont nous devons la révélation à Henry Corbin: le *Récit de l'Oiseau* d'Avicenne². Quelque magnifique que soit le palais du Roi où arrivent enfin les pèlerins, ce n'est pas dans sa *cort*, ou dans sa *sale*, que le Roi les attend et les reçoit: c'est dans son oratoire secret, derrière le dernier rideau. C'est aussi dans l'oratoire de la montagne que se manifeste *l'Imâm* dans *l'Ile Verte*; c'est dans un pavillon que le pieux shî'ite du troisième récit traduit par H. Corbin voit le XIIe *Imâm*. Ainsi est-ce dans la *chambre* que réside le Vieux Roi, le vrai Roi. C'est de cette *chambre* qu'il règne, bien plus magnifiquement que son fils, puisqu'il est servi, lui, avec le Graal d'or pur, alors que le Roi-Pêcheur n'a droit qu'au tailloir d'argent. Si la nappe sur laquelle mange le Roi-Pêcheur est plus blanche

et sans l'avoir cherché, que la demeure du Roi-Pêcheur peut être une vraie *meison*. Surtout lorsqu'on y arrive en cherchant (inconsciemment) son père.

Le Roi-Pêcheur n'habite pas le genre de demeure à laquelle on s'attend. Il n'habite pas un *palés*, mais une *meison*, la plus belle, la plus riche des maisons. Elle convient, cette maison, à un « riche roi » (v. 3533), à condition que ce roi ne soit pas comme les autres rois. Alors, comment ne pas évoquer, de nouveau, les récits des « spirituels » iraniens, des shî'ites ? Il y a la même opposition entre le palais d'Arthur et la maison du Roi-Pêcheur qu'entre la capitale du khalife et la cité de *l'Imâm*¹⁰. L'un se dresse orgueilleusement sur un front de mer ou de fleuve, l'autre s'élève dans une île¹¹ ou au milieu d'un vallon ; l'un attire le regard, l'autre se cache à la première vue : pour le voir, il faut que le regard n'*outrepasse* ni ne *dévie*, qu'il s'adapte, qu'il se transforme peut-être. Les palais des rois de ce monde s'imposent à la vue, mais on ne voit la Cité bénie de *l'Imâm* ou la *meison* du Roi-Pêcheur que si l'on est digne de les voir. Les images de la fertilité ambiante, de l'abondance, du confort, de la paix, de l'intimité, de la plus exquise et de la plus reconfortante des courtoisies se multiplient et se groupent en une « constellation » de telle sorte que cette expérience — le séjour chez *l'Imâm* ou chez le Roi-Pêcheur — ne peut ressembler à aucune autre. Et cette expérience est si insolite, si nouvelle, qu'on ne peut même pas la vivre consciemment : on est chez *l'Imâm*, mais on ne le sait pas, et si on le sait, on ne le « réalise » pas. On ne peut que réaliser après coup, que se souvenir.

L'apparition de la cité de *l'Imâm* ou de la *meison* du Roi-Pêcheur n'a d'autre fonction que d'éprouver ou de confirmer si l'on est dans la bonne voie. Est-ce un hasard si ces

doit s'élargir en «maison» dès lors qu'il y a des enfants). La vraie *meison* a une forme extérieure, et donc une verticalité qui n'est pas moins importante que son intimité. Elle se dresse, comme l'homme, comme le père. L'appartement des femmes peut être une caverne, une grotte de troglodyte: la *meison* du père, non. La *meison* se voit de l'extérieur: elle ouvre sur l'extérieur et dialogue avec lui: telle est la fonction spécifique de ces *loges* sur lesquelles Chrétien insiste (v. 3075/8) et qui complètent parfaitement la *sale* (intimité) et la *tor* (verticalité).

Le paradoxe, ici, c'est que celui qui demeure en cette *meison* est un roi. Un roi ordinaire ne peut habiter qu'un *paëls*, qu'un *cort*, qu'un super --*chastel*. Et c'est bien ce que vont comprendre tous les continuateurs de Chrétien. Si le premier d'entre eux (mais le continue-t-il vraiment?) est encore fidèle à l'esprit de Chrétien — je veux dire si son imagination met en oeuvre les mêmes archétypes (bien que rien ne soit plus différent que les deux Visites): en effet, dans la rédaction courte, il semble répugner à employer le mot *chastel*⁷ — tout de suite après, les épigones vont le trahir. La *meison* du riche Roi-Pêcheur devient une *forteresce* (interpolation de la rédaction longue)⁸, une *cort* (*Seconde Continuation*, v. 20956, etc.), et toujours un *chastel* (*Seconde Continuation* v. 32270; etc; *Continuations* de Manessier, v. 44610, etc., et de Gerbert, ms. T, fol. 219 v°; *Didot-Perceval*, l. 1173, 1188, etc.; *Perlesvaus*, l. 2280, 3398, 6232, 7179; *Parzival*, 226, et traduction française, t. I, p. 198; *Queste*, p. 79, l. 17, et.)⁹. D'ailleurs c'est un endroit où tout le monde passe — Gauvain, Lancelot, Arthur, Bohort, Galaad, etc.—pour tenter de guérir le méhaignié, ou de découvrir les «granz secrez» du Graal. Quand on y passe et repasse, cette *meison* est un *chastel*, voire un *palés*, une *cort*, et aussi, bien sûr, un *ostel*; ce n'est que lorsqu'on y arrive pour la première fois.

Comment ne pas évoquer ici l'admirable *Bruissement de l'aile de Gabriel*, de Sohrawardî³, qui a si souvent inspiré la méditation de l'ami que nous voulons honorer?

«Je réussis une fois à me frayer un chemin hors de l'appartement des femmes, et à me délivrer de la ceinture et des entraves dont on emprisonne les enfants. Le désir me prit de pénétrer dans l'habitable de mon père...»

L'appartement des femmes. Le *manoir* de la mère est tout à fait cela, et rien que cela: le lieu où se satisfont les seules fonctions naturelles, comme le réfectoire-dortoir de nos cités modernes, où tout est de plain pied. Ce «chez soi» qui n'est que «simple horizontalité»⁴, comme l'eau d'un lac, où toute verticalité ascensionnelle est absente, où toute idée ou image de construction et d'édification fait défaut. Si, à l'opposé, comme le fait remarquer Bachelard après Baudelaire, dans un palais« il n'y a pas un coin pour l'intimité»⁵ — et rien ne sera plus conforme à cette définition que le *palès* de la Merveille, à l'immense façade dépliée sur la rivière, aux fenêtres si nombreuses et si claires qu'il semble tout en verre (cf. v. 7720/7) — le *manoir*, lui, n'est qu'ombre et intimité: comme l'appartement, il n'a pas de *forme* extérieure. A la rigueur, le *manoir* peut avoir une cave, comme l'étang a une profondeur, qui ne font que redoubler l'image de l'intimité matérielle. «La maison, écrit G. Durand, est donc toujours l'image de l'intimité reposante, qu'elle soit temple, palais, ou chaumière»⁶; oui, mais cette intimité et ce repos peuvent avoir des caractères très divers: il y a l'intimité avec la mère, et c'est le *manoir*; avec le roi, et c'est le palais; avec Dieu, et c'est le temple. Et la *meison*, c'est l'intimité avec le père, en attendant d'être l'intimité avec l'épouse et les enfants (la «chaumière et deux coeurs»

reprendre le titre du premier chapitre du beau livre de Bachelard, «une maison de la cave au grenier»². Perceval ne s'en va explorer ni la cave ni le grenier, mais tout cela existe, ici, tout cela est impliqué dans le mot *meison*. Toute la charge affective, tout le poids d'images appelés par ce mot, «maison», est présent dans cette salle, dans les détails de cette ambiance. Cette salle avec ce feu, au milieu du château, au milieu du vallon, au milieu de la forêt: c'est le foyer, c'est le «nid» et la «coquille» — immenses de cette «immensité intime» qu'évoque Bachelard. C'est une maison où il fait bon vivre, où il fait chaud, où il fait clair (mais avec les coins d'ombre voulus et les chambres mystérieuses), où l'on mange bien, où l'on boit bien, où l'on dort bien. Une maison où rien ne manque, et sans doute s'oppose-t-elle en cela au *manoir* où la mère abusive séquestrait son dernier fils. La cave, le cellier, le fruitier sont abondamment garnis, et de choses les plus diverses — vins exotiques, fruits confits (cf. v. 3323/33). Tout cela est absolument nouveau pour Perceval (v. 3334/5). Le Roi-Pêcheur vit peut-être, lui aussi, replié sur lui-même, sur ses souvenirs, mais cela ne l'empêche pas d'avoir un sens exigeant du confort. Il passe peut-être son temps à pêcher, mais il ne tient visiblement pas à manger toujours du poisson. Il ne peut guère bouger, mais il tient à ce que tout se déroule selon les rites voulus et sans doute familiaux; on ne mange pas un morceau à la sauvette (comme Perceval devait souvent le faire chez sa mère), mais on fait disposer une table admirable, une nappe éclatante de blancheur. On met les formes, partout. Car la maison, c'est aussi la forme. Et le Père, aussi, c'est la Forme. Et c'est avant tout d'une forme que le sauvageon informe a besoin. D'une forme externe. il croit l'avoir obtenue en volant les armes de Chevalier Vermeil, mais il lui reste encore beaucoup à apprendre. Et surtout, d'une Forme interne, et, là, il en est loin... puisqu'il n'a même pas de nom.

de venir se perdre dans ces parages était un indice: il n'y a rien à chercher par là, et nul ne songerait à longer cette eau, sauf celui qui espère retrouver sa mère de l'autre côté. Dès sa seconde réplique, le Roi-Pêcheur montre qu'il a réalisé à qui il avait affaire. Perceval lui a demandé où il pourrait trouver *ostel*, et le pêcheur lui répond:

«De ce et d'el
avriiez vos mestier, ce cuit:
je vos herbergerai anuit.»

«De logement et d'autre chose, j'imagine.» Ce qui signifie: «Si vous êtes venu jusqu'ici, c'est que vous cherchez quelque chose, et quelque chose qui n'est pas ce que vous croyez.» Ce n'est pas sa mère que Perceval a besoin de retrouver, c'est son père. On va voir s'il est digne de le faire.

Eh bien! on a vite vu. Il est encore bien sot, bien trop sot pour savoir. Il manque de toutes les qualités que l'on était en droit d'attendre du fils de son père, d'un chevalier. Son hôte est infirme, il s'excuse de ne pouvoir se relever pour accueillir l'adolescent. Celui-ci va-t-il s'apitoyer, poser des questions, *s'intéresser* en un mot? Pas du tout. «Ne parlez pas de cela, répond Perceval. Vous savez, ça ne me gêne pas. Pourvu que, moi, je sois en bonne santé» (v. 3110/2). Dès le début, la gaffe monumentale, qui témoigne d'une étroitesse de cœur à peine imaginable. Le reste de la soirée ne démentira pas cette première impression. Non: Perceval peut repartir comme il était venu, et errer encore pendant cinq ans.

Si je dis que le château du Roi-Pêcheur est la vraie maison de Perceval, c'est que, à la différence du *manoir* de sa mère, ce château est une *véritable maison*. C'est, pour

rien. C'est ici qu'il trouvera *l'esprit* de son père, qui ne lui sera pas caché; et peut-être même ses armes (la Veve n'a pas pu les jeter à la ferraille, elle a dû accepter — et même demander — qu'on vienne l'en débarrasser, et elles ne peuvent être qu'ici). C'est ici qu'il trouvera sa famille: son vieil oncle «esperitaus», son cousin infirme, ses cousines (la Porteuse du Graal doit bien en être une; celle que Perceval rencontre ensuite dans la forêt montre qu'elle est familière du Château), d'autres petits-cousins, peut-être, parmi les *vaslets*. C'est ici qu'il saura ce qu'il doit faire, ce qu'il doit être.

Ici, à la *maison*, on est prêt à l'aider; on le met sur la voie, on le fait assister au Cortège, on lui fait don d'une épée qui a tout l'air d'être une relique de famille. Vraiment, on ne peut pas faire plus. On le fait même boire — peut-être cela lui déliera la langue? Eh bien! non. Perceval est chez lui, et il n'arrive pas à le comprendre, tant a été radical le travail d'élimination et d'occultation auquel s'est acharnée la Veve Dame. Il faudra le choc de l'expulsion (souligné par la brusque remontée du pont-levis), l'amertume de la déception, la honte éprouvée sous l'algarade de la cousine, pour que, enfin, Perceval *devine*, non pas encore qui il est, mais au moins quel est son *nom*. Car il n'avait même pas de nom! Rien que es tendres petits surnoms d'accaparement («*Biaus filz, biaux filz*», *plus de çant foiz*, v. 373).

Pourquoi, me demandera-t-on, si Perceval arrive vraiment à sa *maison*, pourquoi ne l'y accueille-t-on pas comme le fils? Pourquoi ne lui apprend-on pas, d'emblée, qui il est, ce qu'il doit faire? Quand même! Une identité, une initiation, un héritage, et — qui sait? — un trône peut-être ne se donnent pas comme cela. Sans doute le Roi-Pêcheur a-t-il tout de suite reconnu le fils de la Veve Dame. Le fait même

même pour un pèlerinage annuel à un moutier des environs (elle n'aurait pas abandonné son fils une journée entière!— et Perceval n'a jamais mis les pieds dans une église). Les membres de la famille n'avaient pas coupé toute relation avec elle, mais ils venaient la voir s'ils voulaient (c'est ainsi que la cousine de Perceval a été «norrie» chez elle, v. 3598/601, et elle a été à son enterrement, v. 3615/7); la veuve, elle, ne se déplaçait pas. Jamais elle n'est allée rendre visite à ses frères, même pas au Vieux Roi, dont le domaine n'est pourtant pas loin du sien puisque, lorsque Perceval arrive près du Château du Graal, il croit bien reconnaître son pays de l'autre côté de la rivière (v. 2990/3).

De l'autre côté de l'eau. La rivière où pêche le riche roi devrait unir les domaines situés sur les deux rives: elle ne fait que les séparer. La rivière sépare le *manoir* et la *maison*: en fait, c'est un monde qui sépare ces deux demeures, si analogues à première vue. Un fossé a été creusé entre elles, et il l'a été *par la mère*. D'un côté de l'eau, c'est le manoir de la mère, qui en a banni ou occulté toute trace du père. Aucun souvenir de l'époux disparu. Par exemple, qu'a-t-elle fait de ses armes? Son sauvageon de fils n'a jamais vu un écu ni une lance, un haubert ou un heaume. Il ne reste rien à traîner dans les armoires ni dans les greniers. Ce n'est pas une vraie maison. Tandis que, de l'autre côté de l'eau, c'est une vraie maison. La demeure de l'oncle et du cousin, c'est la véritable *maison* de Perceval, celle certainement où son père, à défaut d'autres cours royales plus ouvertes (mais trop éloignées, hélas! cf. v. 470 et ss.), aurait aimé le voir élever. Rien n'eût été plus normal: on a bien envoyé la cousine chez la Veuve Dame, on aurait pu envoyer le cousin chez le vieil oncle. Mais non: la mère était irréductible. Et voilà que Perceval arrive, au fond, chez lui, de ce côté-ci de l'eau, dans sa vraie *maison*, et il *n'en sait*

5758 et ss.), ou il devrait y en avoir, comme à Beaurepaire, ville désertée par ses nombreux habitants. La famille de Perceval, elle, s'est tenue—ou s'est mise?—à l'écart de tout cela: pas de mer, pas de port, pas de nef qui abordent, regorgeant de produits exotiques, pas de rues bourdonnantes d'activité, pas de bourgeois ni de commune. Rien que la forêt où chasser, çà et là éclaircie d'essarts à semer, traversée d'une rivière poissonneuse mais si peu utilisée pour les échanges économiques que, dit le Roi-Pêcheur, on ne trouverait ni pont, ni bac, ni passeur, à moins de vingt lieues amont comme aval (v. 3017 et ss). Une forêt si profonde que les chevaliers ne s'y aventurent quasiment jamais (depuis des années que le sauvageon y vagabondait, il n'en avait pas vu un seul). Un ermitage si difficile à retrouver au coeur de la forêt que les pénitents qui tiennent absolument à s'y rendre jalonnent le sentier de rameaux noués (v. 6321 et ss.).

Tout cela signifie quelque chose, et cette signification recoupe celle des appellations *manoir* et surtout *maison*. Dans ces demeures, il ne s'agit que de demeurer; les deux mots ont la même racine: *manere*, «rester, demeurer». On y est fixe (souvenons-nous que le mot *manant*, au moyen âge, désigne un riche paysan qui réside, qui n'est pas obligé de se déplacer au gré de son seigneur), on y vit «sur ses terres», en économie fermée, comme dans les grandes *villae* du Bas Empire et du haut moyen âge. On n'a nul besoin d'autrui, on ne cherche nul contact avec lui. On est en dehors du monde, en dehors de la société. Ceci est très net pour le *manoir* de la Veve Dame; un détail entre autres: aucune étoffe exotique, aucun produit manufacturé n'entre chez elle, puisqu'elle habille son fils d'un grossier vêtement de chanvre, bordé et cousu de cuir de cerf (v. 498-504); jamais, depuis une quinzaine d'années, elle n'est sortie de chez elle,

teaux. En tout cas, la ruine de la famille est très relative: une veuve qui fait employer six herses à la fois rien que pour herser ses avoines est une riche propriétaire foncière; quant au Roi-Pêcheur, l'épithète qui lui est donnée en premier (et qui revient le plus souvent) et qui lui convient à merveille (confirmée par le luxe de son service de bouche), c'est *riche* (v. 3495 et ss., 3533, 4671, 6417).

Ce qu'on me dira avec plus de raison, c'est que, si certaines demeures des membres de la famille de Perceval sont des châteaux, ce sont des *châteaux cachés*, dissimulés au fond d'une forêt ou d'un vallon, et donc ne remplissant nullement la *fonction* de *chastel*. C'est vrai. Ce ne sont pas des forteresses défensives, elles ne protègent nullement la région environnante; si amples et riches qu'elles soient, elles se blottissent dans la verdure, se replient sur leur intimité. A-t-on remarqué que, pour accentuer encore ce caractère contrastant, tous les autres châteaux sont bâtis au bord de la mer qu'ils dominent orgueilleusement: Carduel (v. 863, cela va de soi); Goort (v. 1322), Beaurepaire (v. 1709, 2525), Tintagel (cela va de soi), Escavalon (v. 5755), la Borne de Galvoie (v. 6661). Seule exception: celui des reines, mais il s'étale majestueusement au milieu de grandes prairies, elles-mêmes bordées par le plus large des fleuves (v. 7228 et ss.); et tout près il y a la grande ville d'Orquelenes (v. 8621 et ss.); à la Roche de Champguin même (c'est le vrai nom du Château de la Merveille), il règne une intense activité économique portant sur les étoffes que l'on y teint, que l'on y vend et achète (v. 8818/20).

Car c'est encore une autre opposition qui s'établit entre les châteaux de la famille de Perceval et les autres: dans ceux-ci il y a tout un peuple au travail, des artisans, des commerçants (description complète à Escavalon. v.

grandes guerres, les catastrophes, consécutives à la mort du roi Uterpandragon, qui ont entraîné l'exil du père de Perceval (v. 442 et ss.), peut-être aussi la retraite du Vieux Roi et de l'oncle ermite (et la blessure du Roi-Pêcheur peut aussi remonter à la même époque, de même que l'exil des reines du Palais de la Merveille, cf. v. 8740 et ss.). Bon, mais les reines se sont fait construire un splendide *chastel*; la demeure du Roi-Pêcheur et de son père est, objectivement, un château; il doit bien en aller de même pour le «manoir» de la Veve Dame, étant donné le grand nombre de domestiques (chambrières, ouvriers agricoles), le fait que le père de Perceval n'y menait pas tellement le train d'un vavas seur ruiné puisqu'il envoyait ses deux fils aînés servir chez deux rois puissants (v. 459 et ss.), la présence enfin d'un pont dont Chrétien ne dit pas qu'il ne soit pas un pont-levis (v. 623, 6397). Admettons que la demeure de la Veve Dame ne soit qu'un manoir, une (très) grosse ferme fortifiée, on aurait très bien pu la décorer du nom de «château». Il est certain que la mère de Perceval, qui a tout fait pour éviter d'éveiller en son fils l'idée de chevalerie, a dû se garder d'utiliser le mot de *chastel*, qui ranimait en elle trop de souvenirs pénibles: c'est elle qui a dû, la première, employer le mot *manoir* (cf. v. 450). Perceval va quitter sa mère sans savoir ce qu'est un *chastel*, sans avoir jamais entendu ce mot; la première fois, sans doute, qu'il l'entendra, ce sera de la bouche du charbonnier (v. 843, 846) et, effectivement, arrivé en vue de Cardule, il voit un «*chastel*» (v. 863). Car Perceval voit ce qu'on lui dit de voir; il ne connaît, il n'identifie que ce qu'il sait nommer. Sa mère n'a jamais nommé leur demeure autrement que «manoir»: donc c'est un manoir; le charbonnier nomme le palais d'Arthur un «château»: donc c'est un château; le Roi-Pêcheur nomme son château une «maison»: donc c'est une maison. Cela ne veut rien dire quant au fait que ces demeures soient ou non de vrais châ-

écrit «*meison*», ou bien il use d'une tournure comme *chiés le Roi Pescheor* (v. 4652, 6372). Cette demeure ne mérite-t-elle pas le nom de château? Si, pourtant, par sa forme (belle tour carrée flanquée de deux tourelles dominant un bâtiment principal précédé de galeries, v. 3051 et ss., le tout défendu par un fossé que l'on franchit sur un pont-levis qui fonctionne très bien, v. 3066/8, 3402 et ss.) comme par son ampleur (quatre cents hommes tiendraient à l'aise dans la grand'salle, et celle-ci est entourée de chambres, vv. 3083 et ss., 3242, 3370; la cour est encadrée de vastes dépendances que Perceval parcourt à cheval, v. 3383, avant de revenir à la grande porte au pont-levis). Pourquoi ce vaste ensemble de bâtiments, fort riche («come il covient a riche roi»), ne s'appelle-t-il pas un «château»? Chrétien réserverait-il ce terme aux forteresses entourées d'une agglomération, bourg ou ville, comme Beaurepaire, Tintagel ou Escavalon? Non, car il appelle *chastel* le palais d'Arthur à Carduel (v. 843 et ss.) autour duquel il n'évoque aucune autre habitation; il appelle *chastel* le château de Gornemant (v. 1323 et ss.) qui semble, lui aussi, isolé entre la rivière et la mer: il appelle *chastel* le Palais de la Merveille, entouré de prés et de vergers en fleurs (v. 7233 et ss.). Alors? Toutes les demeures où passe Perceval sont des *chastiaux*, sauf trois: celle de sa mère, au fond de la «gaste forest», qui est un *manoir* (v. 80, 365), celle de son oncle ermite, qui est donc un *ermitage* (v. 6338), et celle de son cousin, le Roi-Pêcheur, et du Vieux Roi, le père de celui-ci (autre oncle, donc, de Perceval), qui est une *meison*.

Autrement dit, chaque fois que Perceval séjourne ailleurs que dans sa famille, il est dans un *chastel*, mais quand il est dans sa famille, il n'est pas dans un *chastel*. La famille de Perceval, me dira-t-on, ne possède pas de *chastiaux*, et la raison en est bien simple: c'est qu'elle a été ruinée par les

romancier, et ne discutent que la nuance du produit imaginé. Ce produit est-il conforme ou non-conforme à la réalité réelle, concrète, qui tombe sous les sens? Est-il absolument positif et «rationnel», ou non? Chrétien pousse-t-il l'imitation du réel, la *mimesis*, au point qu'on croirait y être, comme dans la pharmacie de Flaubert ou le grand magasin de Zola? Ou bien laisse-t-il volontairement subsister un halo d'étrangeté, comme il le fait pour les Objets symboliques (et, d'ailleurs, en tant d'autres endroits de son oeuvre)? Il faut répondre oui aux deux questions: l'impression de réalité est très forte (et Chrétien met tout en oeuvre pour la souligner), l'impression d'étrangeté ne l'est pas moins (et Chrétien se complaît à la provoquer avec son art si personnel de l'ambiguïté). Les deux impressions prédomineront tour à tour sur l'imagination des continuateurs: il y aura un Château magique, qui apparaît et disparaît à volonté; il y aura un Château positif, comme Corbenic, dont on connaît toutes les coordonnées (pour un peu il y aurait des poteaux indicateurs). L'auteur de la *Continuation-Gauvain* verse dans le fantastique, celui de la *Queste* dans l'allégorie (qui, étant un jeu de la conscience claire, n'a nul besoin de s'écarter de la réalité). Chrétien, lui, n'est ni un visionnaire ni un prédicateur, mais tout simplement un poète: son Château du Roi-Pêcheur est un château de poète, un château, non pas de rêve, mais de *rêverie*, au sens bachelardien du terme.

La meilleure preuve en est que ce château n'est pas un château: c'est une *maison*. Le Roi-Pêcheur le désigne par ce mot («une *meison* ou je estois», v. 3033), et Perceval a bien retenu l'appellation exacte («et cil sa *meison* m'an-seigna», v. 3505); la cousine du héros fait de même («et s'i a fet tel *meison* feire/come il covient a riche roi», v. 3532/3). Le mot *chastel* n'apparaît pas à son sujet: ou bien Chrétien

La «maison» du Roi-Pêcheur

Pierre Gallais

Le Château du Roi-Pêcheur dans le *Perceval* de Chrétien de Troyes, est-il réel ou féérique? MM. Maurice Delbouille et Jean Frappier viennent de disputer fort savamment sur la question¹. Les arguments de chacun ne convainquent pas son adversaire, leurs arguments à tous deux me convainquent qu'il doit exister une autre façon de poser la question. Pour que deux philologues aussi avertis, deux critiques littéraires aussi avisés soient ainsi renvoyés dos à dos, il doit y avoir une faille. C'est cette faille qu'il convient d'explorer, c'est dans ce creux que nous poserons la question. Féérique ou réel? Ni l'un ni l'autre, et tous les deux à la fois. Si par «féérique» on entend «imaginaire», «fantastique», sur-, ou para-, ou extra-naturel, le Château du Graal l'est, puisque le *Conte del Graal* est un récit d'imagination. Mais, d'un autre côté, selon l'écriture de Chrétien, ce Château est bien réel, puisque Perceval y entre, y mange et boit, y couche, en repart, et qu'on lui reprochera assez d'y avoir été et de n'avoir pas posé les questions sur le Graal et la Lance-qui-saigne.

En fait, MM. Delbouille et Frappier savent bien que ce Château est le produit de l'imagination de notre premier

Saint-Martin et Duroy d'Hauterive (cf. René Le Forestier, *La Franc-Maçonnerie Templière et occultiste aux XVIIIe et XIXe siècles*, Paris, Aubier-Nauwelaerts, 1969, pp. 321 à 324.

4. Publiées par A. Faivre, in *ibid.*, p. 1021 à 1049. *Traité*. écrit en 1771, publié en 1899 (Paris, Chacornac) Titre complet: *Traité de la Réintégration des Êtres dans leurs premières propriétés, vertus et puissance spirituelles de divines* (388 pages).
5. *Conférences*, par. 3, 4, 5, 15. *Traité*, pp. 82 s, 86 s, 126, 136, 307. Rappelons que les chiffres arabes (cf. 2 lignes plus loin, et *supra* note I) renvoient au MS des Conférences de Lyon.
6. *Conférences*, par. 6, 43, 45, 77.
7. Sur le mot «spiritueux», cf. Robert Amadou, *Les Trois grandes Lumières du Martinisme*, in «L'initiation», juillet 1969, p. 139.
8. Cf. *Instructions Secrètes*, p. 1033, par. 4. Et A. Faivre, «De Saint-Martin à Baader: Le «Magikon» de Kleuker», in *Revue Etudes Germaniques*, avril juin 1968, p. 167, note 39.
9. Lyon, fonds Willermoz, MS 5922, p. 5. Je remercie M. René Guilly qui a bien voulu attirer mon attention sur ce point.
10. A. Faivre, «Pour une approche figurative de l'alchimie, in *Annales - économies - sociétés - civilisations*, mai 1971, p. 841 à 853, et l'introduction à *l'ésotérisme au XVIIIe siècle en France et en Allemagne*, Paris, Seghers - Laffont, 1973.
11. R. Amadou, *article cité*.
12. *Ibid.*, p. 142. *Traité*, p. 306.
13. R. Amadou, *article cité*, p. 142.
14. M. François Secret a attiré mon attention sur cet intéressant rapprochement.
15. Cf. Cf. François Secret, *les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, Dunod, 1964, index des noms.
16. A. Faivre, «Le 'Magikon' de Kleuker» (*article cité*), p. 637. Le dernier mot de la citation («Pard») réfère au *Pardes*.
17. R. Amadou, *article cité*, p. 142, note 8, et p. 143.
18. *Ibid.*, p. 144, et *Traité*, p. 253 s.
19. A. Faivre, «Pour une approche figurative» (*article cité*).

tion), tandis que Vénus coopère à la reproduction (c'est-à-dire l'hétérogénéisation) (*Traité*, p. 301 s). Nous voyons que l'homogénéisation, second principe de la thermodynamique, l'emporte statistiquement — disons, macroscopiquement — puisque Jupiter domine les deux autres planètes. Laissons, pour finir, la parole à Martines: «Tout s'opère dans l'univers par action et par contraction; sans cela, rien n'aurait ni mouvement ni vie et sans la vie, il n'y aurait point de formes corporelles» (*Traité*, p. 259).

Mis en présence d'horizons si vastes, la phrase de Shakespeare revient à la mémoire: «Il y a plus de choses sur la terre et dans le ciel que dans toutes nos philosophies». C'est que, précisément, il s'agit moins de philosophie que de théosophie, c'est-à-dire de grands symboles souchés sur des mythes fondamentaux déroulant leur discours et leurs images inépuisable selon une cohérence qui leur est propre et qui reflète celle peut-être, des ultimes réalités de l'univers.

NOTES

1. et 2. Sur les sens que l'auteur de cet article donne aux mots «ésotérisme», «théosophie», cf. *Encyclopaedia Universalis*, article *théosophie*, et *Histoire des Religions*, Paris, Gallimard, collection Pléiade, t. II, 1973, p. 1304 à 1307. Dans la suite du présent article, les chiffres arabes renvoient aux paragraphes des *Conférences de Lyon* (cf. infra, note II), selon le découpage que je propose.
3. Bientôt publié par mes soins, aux éditions de Baucens (Braine le Comte, Belgique) Il s'agit d'un Ms de la Bibliothèque Municipale de Lyon (MS. 5476), d'une centaine de pages, dont la plupart sont de la main de Willermoz. Ce texte est le procès-verbal de réunions tenues par les Elus-Cohens lyonnais après le départ de Martines et auxquelles avaient participé

sensible, ou enveloppe humide, coopère, par son fluide, à modifier et mitiger l'action et la réaction des deux principaux chefs de la vivification corporelle temporelle, qui sont l'axe central et le corps solaire. Ce sont ces deux chefs qui, par leur liaison et leur intime correspondance, coopèrent les premiers à l'action de tous les corps qui décorent cet univers» (*Traité*, p. 301 s). Il semble qu'ici la Lune joue un rôle de médiateur qui supprime le Soufre alchimique; c'est qu'il y existe une double série d'oppositions entre les mêmes termes.

Au fond, la logique de cette symbolique martinésiste repose sur le double principe d'antagonisme redécouvert par Stéphane Lupasco. Il est banal de le souligner à propos des trois essences spiritueuses: quand le Soufre domine, il y a potentialisation du Sel, et vice-versa, le Mercure étant le moyen terme, le lieu même de ce jeu contradictoire¹⁹. A un échelon supérieur, l'arrivée centripète, sur un corps, d'une flamme de l'axe et de son véhicule, actualise une forme qui demeurerait potentielle; le retrait centrifuge de cette flamme potentialise de nouveau le corps. On peut se demander dans ces conditions si un corps potentialisé est définitivement perdu. N'est-il pas toujours potentiellement actualisable? Les spectres de plantes en palingénésie, la Résurrection de la chair, etc., offrent ici à l'imagination symbolisante de l'ésotériste un vaste champ de réflexions. De même, l'action centripète de l'axe et de ses véhicules hétérogénéise, puisqu'il individue; son action centrifuge (retrait du feu vivificateur) homogénéise, puisque les principes deviennent inertes et ne se réactionnent plus naturellement. On pourrait multiplier les exemples. Limitons-nous à celui-ci: selon Pasqually, les trois planètes inférieures (Jupiter, Vénus et Lune) coopèrent à la vie et au mouvement de notre terre; Jupiter, «chef des deux autres planètes», coopère à la putréfaction (c'est-à-dire à l'homogénéisa-

duante, incessante, de l'axe, est possible grâce à une sorte de moyen terme entre l'extrémité de la flamme et le corps sur lequel elle git: nous avons vu que ce medium s'appelle le «véhicule»: être de vie passive, destiné seulement à l'entretien des formes, il rappelle l'attelage ailé de Platon ou le corps astral selon Paracelse¹⁷. Les véhicules sont de simples émanations des esprits de l'axe; après leur durée temporelle ils se réintègrent dans ces esprits; ils n'ont d'existence que momentanée, puisque la matière a pour vocation d'être réintégrée dans son principe, c'est-à-dire dans l'axe, ce que symbolise bien la cuisson de l'agneau pascal¹⁸.

Le *Traité de la Réintégration* nous fournit quelques précisions au sujet des «esprits» dont dépend l'axe. Celui-ci est évidemment «l'organe des esprits qui l'habitent» (*Traité* p. 306), ou causes supérieures; ce sont les agents septénaires (*ibid.*, p. 122 s); mais en même temps il est «produit» par les esprits ternaires (16). Ces derniers sont émanés et non pas créés, d'où l'adjectif «incrée» pour qualifier l'axe (cf. *supra*). Des esprits majeurs instruisent l'homme de la vérité divine (*Traité*, p. 178) tandis que les esprits de l'axe veillent à le maintenir en vie ou bien à détruire son corps. De même qu'il n'instruit pas l'homme des vérités divines, l'axe n'est pas à l'origine de certaines manifestations supra-naturelles comme par exemple les «nues» dont parle l'Ancien Testament (*Traité*, p. 284). Son domaine reste par définition celui de la nature, c'est-à-dire du monde non pas surcéleste mais céleste et terrestre, de ce monde dans lequel les habitants sont «sujets à être alimentés et substantiés par les éléments matériels et sont exposés au changement des saisons» (*Traité*, p. 333).

Terminons en soulignant l'importance des autres coupages antagonistes. Le rédacteur nous a entretenu (cf. *supra*) des trois feux complémentaires: soufre alchimique, axe, soleil. Martines de Pasqually écrit: «La Lune, cercle

ad conclusionem ultimam ex mente Porphyrii, quae sic se habet: Deus ubique est, quia nullibi est: intellectus ubique est, quia nullibi est: anima ubique est, quia nullibi est. Sed Deus ubique est & nullibi respectu omnium quae post ipsum. Anima in intellectu & Deo, ubique autem & nullibi respectu corporis [...] Et sic anima Mundi, quae est Deus Mundum, vivificans, dicitur linea viridis: quia omnigenum influxum, influit in creata omnia, sicut color viridis est capax cuiuscunque alterius coloris. Et ista linea circumdat universum: quia ubique est Deus Mundum vivificans. Cabalistae vero vocant hanc lineam viridem, ultimam midah seu proprietatem, quae omnes influxus totius sphiristici ordinis includit: qui ordo, dicitur Mundus archetypus: qui multigenos influxus misericordiae & iustitiae in se concludit. Alii Cabalistae appellant hanc lineam, cheter Elion: id est, coronam supremam, à qua, tam à dextris, quam à sinistris decidunt, primo omnes influxus Divini: Alii uero aliter sentiunt, dicentes hanc lineam esse nomen Tetrag. [...], a quo descendunt duodecim revolutiones, quae duodecim signa archetypha dicuntur, & praesunt duodecim signis coelestibus: cuius Tetrag. linea eclyptica est ipsum nomen, quod praeest primo coelo archetypo, quod omnes reliquos alios divinos circumdat, & in illo influit.» (P. 865 ss).

Le second ouvrage est la célèbre Cabala denudata de Knorr von Rosenroth (1677). On y lit:

«Qaw karoq ‘Linea flava’ (ad instar croci vel vitelli ovorum), quae circumdat mundum, nempe sex extremitates: quod est mysterium Daath. Flavedo autem ipsi tribuitur, quia continet rubrum et album. Et quamvis hoc nomen etiam referatur ad Binah; colore tamen differunt. Et in Tikkunim Tiphereth sic vocatur respectu Binah. Idem tamen nomen etiam tribuitur cortici exteriori, quo circumdatur mundus. Pard.»¹⁶

Revenons au manuscrit de Willermoz. L’action indivi-

intimes recoins bien que son action s'exerce surtout dans le domaine biologique, individuant les corps, projetant dans leur centre une étincelle de sa propre substance, envoyant dans le cercle de l'immensité terrestre», (dans le crée) «des protubérances qui croissent et décroissent», si bien que les extrémités de ses flammes «constituent autant de centres individuels»; on pourrait comparer ces protubérances à des «pseudopodes» grâce auxquels, selon une belle comparaison de Robert Amadou, «l'axe feu central porte chaque être à bout de bras»¹³.

Il semblerait qu'aucun commentateur de la doctrine martinésiste et saint-martinienne n'ait, jusqu'à présent, rapproché cette notion d'*axe feu central* de la *ligne verte* des kabbalistes juifs et chrétiens¹⁴. Limitons-nous à la kabbale chrétienne: deux ouvrages connus des historiens de l'ésotérisme des XVIème et XVIIème siècle fournissent à ce sujet de précieux renseignements.

Le volumineux ouvrage intitulé *De artis cabbalisticae*, publié en 1587 par Johannes Pistorius de Nida, présente des oeuvres de Johannes Reuchlin, Paul Ricius, Archangelus de Burgonovo, Leon l'Hébreu, ainsi qu'une traduction du *Sepher Yetzira*. Ce recueil fut «la Bible de la kabbale chrétienne»¹⁵. On y lit sous la plume de Burgonovo qui commente Pic de la Mirandole, un texte de cinq pages in folio consacré à la question: «*Quod dicitur à Cabalistis, quod linea viridis girat universum, conuenientissimè dicitur ad conclusionem ultimam, quam diximus ex mente Porphyrii*». Voici, tirés de ce texte, des extraits significatifs:

«*Ideo dicitur in conclusione ista, anima linea viridis, maximè anima primi mobilis, cuius ecliptica girat universum: cum secundum philosophis, sit ultimum coelum cuncta ambiens [...] Igitur anima istius Mundi, dicitur linea viridis, quae circumdat universum, eo quod anima sit in toto, & in qualibet parte: quod conuenientissimè dicitur*

des trois essences spiritueuses, elles ne font allusion à l'axe qu'en un seul endroit; il s'appelle alors «principe de force» (*Inst. Sec.*, p. 1044). Il est facile de comprendre la raison de cette discrétion: un développement de cette nature aurait pu rebuter par sa complexité en allongeant démesurément une lecture d'instruction maçonnique déjà passablement longue. Un enseignement plus détaillé était, de toute façon, destiné ultérieurement aux Grands Profès, presque tous appelés à la théognosie et à la théurgie cohens. Le *Traité de la Réintégration* est naturellement plus explicite sur ce point. Il précise que l'axe sépare les immensités divine et surcéleste des immensités céleste et terrestre, et qu'il sert, comme l'a déjà résumé un commentateur, de «barrière à la fois isolante et conductrice», de «bobine magnétique» dont les immensités céleste et terrestre sont le champ; c'est «le cercle ardent qui préserve» celles-ci «du froid cadavérique»¹¹. L'axe est donc tout à la fois l'enveloppe, le soutien et le centre de la création, il borne l'univers et tous les êtres qui contiennent celui-ci (*Traité*, p. 300); il organise et vivifie le monde. Les trois essences spiritueuses, ou principes alchimiques, sont le principe de toute corporisation, mais c'est l'axe qui tient toutes les formes en équilibre, c'est lui qui confère vie et mouvement (*ibid.*, p. 87, 300), donne forme à la matière cahotique en insérant — comme nous allons le voir — dans les trois essences spiritueuses un «véhicule» de ses feux. L'axe est vraiment le principe «de la vie matérielle», de toute animation; il rappelle «le grand agent magique» d'Eliphas Levi ou encore la «lumière astrale» de certains ésotéristes¹². Organe des esprits dits «inférieurs» (mais le terme n'est point péjoratif), il adhère au cercle surcéleste par le cercle quaternaire (*Traité*, p. 306). On le représente, certes, de façon circulaire. mais il ne faudrait pas prendre cette image à la lettre car au fond il est partout, pénètre l'univers entier dans ses plus

image de la double action divine» (50). C'est donc toujours le même principe «action-réaction», cette logique de l'antagonisme, qui sous-tend la représentation des martinésistes.

Remarquons que notre texte contient le mot «Soufre» non seulement pour désigner l'une des trois essences spiritueuses présidant à toute corporisation (les trois principes alchimiques), mais aussi pour désigner les flammes de l'axe agissant sur ces mêmes essences. Cela ne peut surprendre, car le jeu dialectique s'exerçant au niveau des trois essences spiritueuses se retrouve sur un autre plan: le feu provenu de l'axe (Soufre) agit sans cesse sur le feu intérieur de la terre (Soufre), et celui-ci réagit, il est «réactionné», par le feu solaire qui tient ce feu intérieur de la terre «en équilibre de son centre». Il y a donc trois feux dans la création: celui du Soufre alchimique, celui de l'axe, celui du soleil. Ces trois forces agissent en rapport dialectique d'action et de réaction, elles sont ce rapport même (51). La dualité antagoniste apparaît encore à un niveau supérieur: le ternaire divin descend sur le triangle inférieur de la matière (triangle, à cause des trois principes spirituels) déjà préparé par les esprits de l'axe, et vivifie ce triangle, c'est-à-dire l'univers. En d'autres termes, les deux triangles se rejoignent, formant l'étoile à six branches. C'est pourquoi la *Genèse* parle de la création du monde en six jours, qui signifient six opérations divines simultanées. Le triangle «supérieur, actif, opère sans cesse la réaction de l'inférieur passif»: l'Esprit de Dieu souffle sur les eaux. Les esprits de l'axe portent le nombre 3 (puisque'il y a trois principes dans la nature, sur lesquels ces esprits agissent); mais les esprits supérieurs à ceux de l'axe portent le nombre 6 (116) et schéma) car, si je comprends bien, ils participent à la fois de la divinité et de la nature (3+3)

Si les *Instructions Secretes aux Grands Profès* parlent

réaction»: notion essentielle, inséparable de la théosophie occidentale, selon laquelle il n'y a aucune vie, aucun mouvement, sans dualité contradictionnelle¹⁰. L'axe fixe donc les «bornes» de la création. C'est dans celle-ci, dans l'univers, que les démons et toutes choses créées sont enfermées. L'axe permet à la vie de se manifester biologiquement dans l'univers car il éveille les trois essences spiritueuses en rendant possible leur jeu, leur interaction (15). Il est «tout à la fois l'enveloppe, le soutien et le centre de la création» (16). Mais comment l'axe, qui est, à sa manière, feu, agit-il sur les trois essences spiritueuses? Comment son feu donne-t-il vie à la création? En produisant des «véhicules» que ses flammes viennent déposer dans cette création. Celle-ci est d'ailleurs impossible sans l'axe et sans ses véhicules auxquels est due toute vie, toute individuation. «Dans tous les êtres corporels matériels, chacune des petites parties qui le composent» subsiste grâce à ces véhicules. Lorsque ceux-ci cessent leur action sur un point de l'univers, c'est-à-dire, lorsque les flammes envoyées par ce feu entourant l'univers retournent vers la périphérie, alors «l'action ou la vie de l'être corporel cesse» car les 3 essences spiritueuses, désormais «dépourvues de tous liens, se désunissent et tombent en dissolution»; le véhicule, lui, «se réintègre dans les esprits de l'axe qui l'ont produit et les essences ainsi dégagées de leur véhicule particulier, dissoutes et décomposées par cet abandon, se réintègrent à leur tour dans ces mêmes esprits de l'axe qui les ont aussi produits» (47). Précisons donc que les trois essences spiritueuses, de même que les véhicules, sont produits «par les esprits de l'axe» (47, 116). Essences et véhicules, Esprit spirituel présidant à la création par l'intermédiaire de l'axe, enfin «Etre éternel divin Créateur de qui tout est émané», voilà une autre expression du grand ternaire (47). Il y a, écrit le rédacteur, une «double action universelle,

Dans le troisième grade du Rite Ecossais Rectifié, un mausolée représente de façon saisissante les rapports entre le ternaire qui préside à toute formation, et le neuvaire par lequel les formes sont dissoutes. Le mausolée est une colonne dont le socle à trois côtés repose sur neuf billes (trois billes par angle) elles-même soutenues par un autel à trois marches. Sur le socle on lit: *Ternario formatur Novenario dissolvitur*. Une devise accompagne ce dessin: *Deponens aliena ascendit unus*. Une urne émerge de la colonne, elle est comme dégagée de la matière et une flamme s'élève. L'étude du nombre 9, inséparable de celle des autres nombres, nous fera mieux comprendre ce symbolisme⁹.

Nous avons défini les trois principes ou «essences spiritueuses.» Il convient de savoir maintenant ce qui leur donne vie, ce qui leur permet de ne pas rester seulement juxtaposés — comme lorsque la terre était «informe et vide» — mais de s'articuler, de devenir action, cohésion, dynamisme dialectique. Ce qui leur donne vie, ce qui leur permet d'exercer leur action, c'est l'*axe feu central incréé*, ou plutôt les «esprits» de celui-ci, qui séparent la région surcéleste de la région céleste. On l'appelle «incréé» parce que «les esprits ternaires qui le produisent sont émanés et non créés» (16) — nous reviendrons sur ce point —, et également, sans doute, parce qu'il crée lui-même, se définissant moins en tant qu'être qu'en tant qu'action perpétuelle ignée s'exerçant par ordre des esprits majeurs aux ordres du Créateur. Je dirais qu'il représente, à un certain point de vue, la *natura naturans* à l'état pur. Pour abrégé, appelons-le l'*axe*.

L'axe «enveloppe» le chaos, c'est-à-dire, maintenant, la création. Ses «esprits» produisent les «éléments principes des corps». En d'autres termes, ils mettent en mouvement les trois essences spiritueuses en leur procurant un «véhicule». Le rédacteur ajoute: «Il n'y a point d'action sans

présentatif du principe solide et ténébreux désigné par la couleur noire». Mais chaque corps, chaque couleur aussi, ont plus ou moins d'analogie avec chacune des trois essences spiritueuses. Le Soufre, ou Feu, de couleur rouge, existe à l'intérieur de la terre mais également au-dessus d'elle — c'est-à-dire spatialement partout — «comme un foyer toujours entretenu par les esprits de l'axe». Le Sel, ou Eau, «humide grossier qui enveloppe la terre», tempère l'action du Feu de même que le Feu tempère celle de l'Eau. Par exemple, dans le corps humain, le Mercure est représenté par les os, le Soufre par le sang, le Sel par la chair; pour les plantes et les arbres, dans le même ordre on parlera du corps proprement dit, de la sève, de l'écorce. Les *Instructions* précisent bien que le Soufre est au centre, le Sel à l'extérieur, le Mercure entre les deux comme «dépositaire de la double action»: «le Soufre et le Sel ou l'Eau et le Feu sont deux principes d'une nature si opposée qu'ils ne s'uniraient jamais sans un medium qui modère leur action réciproque et en lie les effets»; le Mercure apparaît donc comme «l'être de double action puisqu'il reçoit d'une part et communique de l'autre» (51).

Le 25 juin 1776, l'Elu-Cohen anonyme avance que, dans le règne animal, les oiseaux représentent le feu, les quadrupèdes la terre, les poissons l'eau et qu'on pourrait faire des observations semblables dans les autres règnes (cailoux = Mercure; sels = Sel; métaux = Soufre, bien caché cette fois) (110). Pasqually avait enseigné que la terre a une forme parfaitement triangulaire (*Traité*, p. 133, 287) à cause des trois essences spiritueuses. Celles-ci émanent «de l'imagination et de l'intention du Créateur» (p. 86); notre terre est donc essentiellement vivante: elle «renferme en elle-même un être vivant émané du Créateur et semblable à celui qui est renfermé dans la forme apparente de tous les mineurs» (p. 287).

l'imagination créatrice de la divinité (I, 116). Le Sel est enveloppant, centripète, le Soufre actif et explosif, le Mercure étant comme le lieu même où joue cet antagonisme: voilà ce qu'enseigne l'alchimie traditionnelle, l'inversion des mots mise à part. Sans ces trois principes, point de formes. Ils existent toujours potentiellement, mais pour s'associer, donner naissance à une forme, ils ont besoin d'un agent qui les mette en branle — *l'axe feu central incréé*, sur lequel nous allons revenir, — sans lequel ils restent juxtaposés «dans leur état d'indifférence», formant «le chaos» (15). Ainsi, une «enveloppe chaotique» marqua le début de la création matérielle. Le texte mosaïque, dès le début de la *Genèse*, enseigne qu'au commencement la terre était «informe et vide» («tohu va bohu»). Mais il ressort de la doctrine de nos ésotéristes que ce commencement (moment où Dieu émane et émancipe l'homme primordial) est précédé d'un autre commencement, qui est la chute de Lucifer, véritable début de l'Histoire. Le chaos originel de la *Genèse* marque le début de la création proprement dite, qui est destinée à servir de prison aux anges prévaricateurs, c'est-à-dire pécheurs. Le maître de celle-ci, l'exécuteur des hautes oeuvres divines, ce devait être Adam, qui le fut en effet mais qui prévariqua à son tour. Le «tohu va bohu», ou le chaos, signifie que la création originelle selon la *Genèse*, au matin du monde, renferme les trois principes spiritueux (Sel, Soufre, Mercure) encore inorganisés, seulement juxtaposés, «dans un état d'indifférence et sans forme, ce que l'Ecriture appelle le Cahos» (116). C'est *l'axe feu central incréé* qui leur donnera vie (47, et *infra*).

Les trois principes spiritueux, avant l'action de cet axe, n'ont eux-mêmes qu'une action potentialisée mais ils représentent déjà «le principe de toute corporisation». Dans le *Traité de la Réintégration*, la terre occupe une place très inférieure dans laquelle le Mercure l'emporte «comme re-

de ce sénaire devenu ainsi septénaire (79). N'est-ce point l'image même de l'étoile à six branches complétée par le point central ou septième jour? (57 s).

Revenons aux trois principes alchimiques ou «essences spiritueuses»⁷. Il convient, d'entrée de jeu, d'insister sur ceci: ce que nos auteurs appellent «Mercure» n'est autre que le Sel de l'alchimie traditionnelle, mot inventé par Paracelse bien que la notion existât depuis qu'il y a des alchimistes; et ce qu'ils appellent «Sel» n'est autre que le Mercure des alchimistes! Il y a donc inversion de deux termes sur trois.

Que le Mercure de Willermoz soit bien le Sel traditionnel, tout ce qui suit le confirmera absolument. Car le Mercure de Willermoz, c'est-à-dire le Sel, est «revêtu de propriétés plus considérables et plus puissantes que les deux autres principes pour pouvoir subir et résister à ces réactions continuelles» du Soufre et du Sel (51). Nous conserverons naturellement la terminologie employée par Willermoz. Remarquons aussi que celui-ci assimile les trois principes spiritueux aux trois éléments Eau, Terre, Feu; partant, il ne parle pas des éléments en tant que tels au sens où l'entendent généralement les alchimistes qui distinguent trois principes (Sel, Soufre, Mercure) et quatre éléments (Feu, Eau, Air, Terre) très différents des trois principes. Willermoz ne retient que les trois principes et les appelle «éléments», ce qui lui permet d'affirmer qu'il n'y a pas de quatrième élément et que l'air n'en est pas un (*Inst. Sec.*, p. 1033). Il suffit de s'entendre sur les mots!⁸

Le Mercure est «passif et actif», le Soufre «végétatif et actif», le Sel «sensitif» (15, 79). Ou encore: le Mercure solide, le Sel fluide, aquatique, le Soufre igné. Voilà le principe fondamental constitutif de l'univers, conforme à la nature divine comme le suggère le premier paragraphe de la toute première instruction, si suggestif pour évoquer

m'apprirent tout à coup qu'il est possible de travailler en philosophe sans négliger pour autant l'histoire. Celle-ci, tout de même que la Belle au Bois Dormant tirée de sa nuit, n'est plus dès lors l'affaire du seul archéologue

C'est pourquoi il fallait que j'offrisse à ces *Mélanges* une vision aux dimensions du grand triptyque. La tradition occidentale n'en manque pas, par bonheur, de fulgurantes comme cet *axe feu central* selon Martines de Pasqually (1774), Saint - Martin (1743 - 1803) et Jean - Baptiste Willermoz (1730-1824), et que l'on retrouve sous des formes diverses chez d'autres théosophes aussi; mais ici l'archétype apparaît dans son éclat, avec la précision qu'affectionnent les amateurs de grandes images, d'*Urbilder* saisis dynamiquement dans leur jaillissement concret. Cet exposé s'appuie sur trois textes composés à la même époque et dans le même milieu spirituel: A/ *Les Conférences de Lyon* (1774 - 1777), manuscrit inédit³ ... B) *Les Instructions Secrètes aux Grands Profès*, instruction maçonnique du Rite Écossais Rectifié. C) *Le Traité de la Réintégration des Êtres* de Martines de Pasqually⁴.

Le ternaire, ou le double ternaire, voilà ce qui préside au scénario du mythe tout entier, puisque le trois est inhérent à Dieu même. Les trois facultés divines sont la Pensée, la Volonté, l'Action, mais aussi l'Intention, le Verbe, l'Opération. Pensée 1 + Volonté 2 = Action 3 = 6, ce qu'exprime la création du monde en six jours. Créé à cette image, l'homme doit s'en inspirer pour recevoir les secours dont il a besoin⁵ car la forme humaine, ternaire dans sa division (ventre, poitrine, tête), est animée par trois essences alchimiques (Mercure, Soufre et Sel) et soumise à trois «principes corporels»: le solide, le fluide, l'enveloppe (79); ou encore, différemment; l'eau, la terre, le feu (47). Ces trois essences et ces trois principes donnent le nombre 6, complété par l'homme lui-même comme centre

Le Ternaire alchimique et l'Axe Feu Central dans la tradition martinesiste

Antoine Faivre

Des *Mélanges* offerts au Professeur Henry Corbin appellent quelques contributions à l'histoire de la théosophie¹. Quoi de plus théosophique que les grandes images où cosmogonie et cosmologie, soudées ensemble, ne font plus qu'une même image dynamique dont découle naturellement une cosmogonie, troisième volet du triptyque? Il y a une profonde cohérence dans les raisonnements de la pensée ésotérique²; cette pensée suscite l'intérêt du chercheur qui comprend la valeur et l'intérêt de la démarche analogique et à qui la familiarité avec les textes ouvre les portes du monde imaginal — au sens que Henry Corbin donne à cet adjectif.

L'occasion m'est donnée de remercier un Maître à qui je dois de savoir distinguer une ivraie foisonnante — mais destinée à être engrangée elle aussi — d'un bon grain dont la qualité échappait au chercheur intéressé trop exclusivement par l'histoire diachronique et événementielle. Il y a environ huit ans, un article de Henry Corbin consacré à la Sagesse Divine, ainsi que sa préface au livre de C. G. Jung (*Réponse à Job*) et l'ouvrage consacré à Ibn 'Arabî, me révélèrent ce qu'on ne peut résumer en dix lignes et

61. Alexandre Soljenitsyne, Discours du prix Nobel.
62. Chen Houei, op. cit., i, 7; p. 109.
63. voir note 5.
64. Cicéron, *Acad.*, 1, 16.
65. Epictète, *Ench.*, 13.
66. Ibid, 48, 2.
67. *Diss.* 11, 1, 36.
68. Henry Corbin, t. II: *Sohrawardî et les platoniciens de Perse*, IV.
69. Voir *La Caverne*, Gallimard, «Bibliothèque des Idées», 1973, *Science et Nescience*, Gallimard, «Bibliothèque des Idées», 1970 et *Science et Philosophie*, *Encyclopaedia Universalis*, t. XIV.

51. *Parménide*, 137e-138a.
52. Ces instruments sont fatalement localisateurs.
53. Ce n'est pas du *permanent* que parle le Mahaparinirvana sutra mais, si l'on peut dire, du *non-impermanent*; de ce qui ne s'offre pas à la qualification d'impermanence.
54. Plus simple et plus fidèle à l'esprit que «le caractère insaisissable de la substance des choses» d'après la traduction de Gernet, car c'est de *sunyata* qu'il s'agit et non de *substance*. Cela rend compréhensible la fin de la phrase: «... il n'y a pas alors non-être.»
55. *Id est*: l'être n'est ni existence, ni inexistence.
56. Gernet traduit: «Du point de vue de la nature des choses comme absolu transcendant (*li*) il n'y a plus de permanent ni d'impermanent. C'est pourquoi on nomme cet absolu le permanent.» Le mot *li* n'est nullement absolu *transcendant*, mais *ordre, norme, ordonnance*. Le qualifier de permanent, c'est donc simplement le reconnaître comme ordre. En d'autres termes, c'est une commodité conventinnelle. Chen-Houei, *Entretiens...*, I, i, 7 (notes et commentaires de Claude Grégory).
57. Cette belle traduction qui retrouve le rythme du texte chinois a été rédigée spécialement en hommage à Henry Corbin par Claude Grégory.
58. *Phèdre*, 245 d (trad. Diéguez)
59. Ibid, 245 e. (trad. D.)
60. Les traductions occidentales sont «du chinois», puisque y est traduit par principe, afin de réduire l'origine même à un principe. Alors l'inengendré est lui-même un principe. Cela donne: «Or un principe est chose inengendrée; car c'est à partir d'un principe que, nécessairement, vient à l'existence tout ce qui commence d'exister, au lieu que lui-même, nécessairement, il ne provient de rien; si en effet il commençait d'être à partir de quelque chose, il n'y aurait pas commencement d'existence à partir d'un principe D'autre part, puisqu'il est chose inengendrée, l'incorruptibilité aussi lui appartient nécessairement. il est évident en effet que, une fois le principe anéanti, ni jamais il ne commencera lui-même d'être à partir de quelque chose, ni autre chose à partir de lui, s'il est vrai que c'est à partir d'un principe que toutes choses doivent commencer d'exister.» *Phèdre* 245 d (trad. Robin).

hommes encore vêtus, car on les juge de leur vivant. Or, beaucoup d'hommes, ayant des âmes mauvaises, sont revêtus de beaux corps, de noblesse, de richesse, et le jour du jugement, il leur vient en foule des témoins attestant qu'ils ont vécu selon la justice. Les juges alors sont frappés de stupeur devant cet appareil;

36. *Phil.* 67 a-b (t. Diéguez)
suite de la note (2) page précédente:
«En outre, comme ils siègent eux-mêmes dans un appareil analogue, ayant devant l'âme des yeux, des oreilles, tout un corps qui les enveloppe, tout cela leur fait obstacle, à la fois chez eux-mêmes et chez ceux qu'ils ont à juger (...) Le juge aussi sera nu et mort, son âme voyant directement l'âme de chacun aussitôt après la mort, sans assistance de parents...» (*Gorgias* 523 c-e, t. Croiset).
37. *Ibid*, 57 e - 58 a (t. D.)
38. Dans le *Sophiste* toute la critique des sophistes repose sur une dialectique critique à l'égard de la chasse et des chasseurs.
39. *Ibid*, 58 a - b (t. D.)
40. *Ibid*, 58 b-c (t. D.)
41. *Gorgias* 452 e (t. D.)
42. *Ibid*, 492 a (t. D.)
43. Entretiens du Maître de Dhyâna Chen-Houei du Ho-Tsö (668-760); trad. Jacques Gernet. Hanoi 1949. (Kivan I, i, 7; p. 109)
高卑, littéralement: haut et bas, signifie *altitude* (dans les deux sens d'altitude).
長短 long et court: mesure linéaire.
行止 aller-arrêter: procès, cheminement.
Il y a des dizains d'exemples similaires de notions notées par association des contraires. (note de Claude Grégory).
44. *Critique*, avril 1964.
45. Gérard Granel, *Critique* avril 1964.
46. *Parménide*, 137 d.
47. Le Tout auquel aucune partie ne manquerait comprendrait le nombre — à savoir la totalité des parties. Parménide introduit le nombre comme essence du multiple. Voir plus loin.
48. *Parménide*, 137 c-d (t. D.)
49. *Ibid*, 164 c-d.
50. Chen-Houei.

4. Henry Corbin, *En Islam iranien*, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1971. t. I: *Le shi'isme duodécimain*, p. 107.
5. Ibid, I, 106.
6. De *πρῶτος* premier et de *ἀρχή* commandement et commencement.
7. Ibid, 23 c (t.D.)
8. Ibid, 23 c-d-e (t. D.)
9. Ibid, 24 c (t. D.)
10. Ibid, 24 e (t. D.)
11. Ibid., 25 a-b (t. D.)
12. Ibid, 25 b (t. D.)
13. Ibid, 25 e (t. D.)
14. Ibid, 25 e- 26 c- (t. D.)
15. Ibid, 26 d (t. D.)
20. Henri Poincaré, *La science et l'hypothèse*, p. 114.
21. Ibid, pp. 135-136; chapitre: *la mécanique anthropomorphique*.
22. *Grand Hippias*, 296 e - 297 a (trad. Diéguez). La traduction de Diès montre à quel point c'est inconsciemment que le texte est tombé dans la dialectique occidentale de la cause et de l'effet: «Et ce qui produit un effet, c'est une cause; qu'en dis-tu? Mais la cause, Hippias, ne saurait être identique à son effet: car la cause ne peut être cause de la cause. Réfléchis: n'avons-nous pas reconnu que la cause est ce qui produit un effet?»
23. *Grand Hippias*, 297 a-b (trad. Diéguez)
24. *Philèbe*, 27 b-c (trad. Diéguez)
25. Ibid, 30 e (t. D.)
26. Ibid, 30 d (t. D.)
27. Ibid, 30 c (t. D.)
28. Ibid, 28 d-e (t. D.)
29. Ibid, 29 d-e (t. D.)
30. P. Valéry, *Inspirations méditerranéennes*, in *Valéry vivant*, p. 114.
31. L'animisme élémentaire est la projection d'une finalité humaine dans la matière.
32. Quand la sociologie est devenue aveugle, elle court par les rues en criant: «J'ai la réponse. Qui a la question?»
33. *Philèbe* 25 e (Voir note 13).
34. Ibid, 66a (t. Robin).
35. «Si les jugements jusqu'ici sont mal rendus, c'est qu'on juge les

«Les philosophes ishrâqîyûn sont les philosophes «orientaux» au sens métaphysique du mot «orient». Ils sont aussi désignés souvent comme les «Platoniciens» par opposition aux péripatéticiens de l'Islam.» (1)

Peut-être faut-il suivre ce jeune Sohrawardî en sa course vers l'«orient» de la pensée, en nous demandant si l'impasse de la philosophie occidentale et l'impasse de la philosophie orientale ne résulteraient pas toutes deux d'une peur panique de l'homme devant sa finitude. Cette peur aurait empêché le «troisième oeil» d'étudier la déréluction de la connaissance au niveau du quotidien, par une courageuse généalogie de la cécité naturelle. Le mythe dit fort bien que c'est «descendre du paradis» de prétendre toucher les «cogniscibles» avec des mains de chasseur. La cause est le gibier le plus «probatoire» du chasseur.

Mais que ferions-nous d'une philosophie qui verrait l'idole? Qui observerait l'animalité de la pensée fondée sur la répétition de la chose par la «cause»; qui étudierait ce redoublement et cette juxtaposition; qui verrait le meurtre rituel en son histoire la plus profonde, au coeur de l'objectivation spéculaire? ⁶⁹ Que ferons-nous d'une philosophie qui serait liée à la *μαρτεία* ? Qu'avons-nous à faire de *παίδεια* ? N'avons-nous pas vaincu le «troisième oeil»? Ne sommes-nous pas en possession d'une science universelle des causes, d'une *scientia scientiarum*, que nous appelons philosophie?

1. *Le Banquet*, 204 a (trad. Diéguez).

2. *La République*, VII, 518 b-c; t. D.

3. Heidegger, *Qu'est-ce que 'la métaphysique'?* (traduction, avant propos et notes par H. Corbin, Gallimard, «essais», 1938. p. 214.

Avec Heidegger, la métaphysique occidentale, a commencé de déconstruire une certaine philosophie du savoir, où la présence de la chose, en son «étantité», tenait un discours de la vérité. Mais l'impasse de la «déconstruction de la métaphysique» n'est-elle pas dans l'absence de toute trans-psychoanalyse métaphysique du constructeur et du déconstructeur du «grand» et du «petit», comme si c'était «Personne» le «partisan» qui a construit cette métaphysique-là? Et comme si c'était à nouveau Personne — un étrange Polyphème — qui la déconstruirait? N'est-ce pas faute d'une «psychoanalyse philosophique», dont l'objet serait la critique d'une étrange ignorance, puisqu'elle se présente nécessairement comme un savoir — le savoir de la petite et de la grande chasse à la cause dans le cosmos — n'est-ce pas le manque de cette *μαντεία* qui prive la métaphysique occidentale d'un regard sur le sujet piégé par la chose «parlante»?

Mais comment une telle critique porterait-elle sur le spéculaire et sur l'idolâtrie, si la critique de la cause continuait d'être passée sous silence? La cause est au fondement de la positivité de la preuve par la positivité de la chose; pas de critique du *on*, pas de critique de l'instrument fondamental de la «raison», au niveau du «sens commun», aussi longtemps que la critique de l'animalité de la pensée naturelle ne s'en prend pas à la cause comme à l'instrument même de la pensée magique.

Alors s'ouvre la question: par quel chemin passera-t-il, le dialogue avec l'Orient dans lequel Heidegger voit l'avenir de la métaphysique? Shihâboddin Yahya Sohrawardî figure-t-il le messager de l'Orient, celui qui, le premier, alla chercher la lumière, l'«orient» symbolique de la philosophie? Car le terme *ishrâq* désigne le lever du soleil, son «orient»;

re. Ce n'est pas de cette ignorance-là qui se connaît, qu'il est donc question dans la métaphysique; ni de celle qui s'exprime dans les métaphysiques de l'agrippement, où se révèle seulement l'angoisse du sujet d'être trompé par les choses. Cicéron dit de Socrate:

«Eoque praestare caeteris, quod illi, quae nesciant, scire se putant, ipse, se nihil scire, id unum sciat.»⁶⁴

Il faut donc démasquer ceux qui *scire se putant*.

Epictète affectionnait ce thème:

«Ne cherche pas à rien paraître savoir (μηδὲν βούλου δοκεῖν ἐπιστασθῆ.) Si tu parais quelqu'un aux autres, tu es infidèle à toi-même.»⁶⁵

«Le sage ne parle pas de lui-même comme s'il était quelqu'un ou savait quelque chose (οὐδὲν περὶ ἑαυτοῦ λέγει ὡς ὄντος πνός ἢ εἰδότες τι)⁶⁶

«Estime n'être personne et ne rien savoir (δόξον μηδεὶς εἶναι καὶ εἰδέναι μηδέν)⁶⁷.

Mais l'Orient n'est-il pas le gardien, lui aussi, du socratisme? Dans le *Tao Tö King*, on lit:

«Ne pas considérer savoir comme savoir est le comble. Considérer ne pas savoir comme savoir est une peste.» (LXXI)

Et dans les *Entretiens de Confucius*, ne lit-on pas:

«Le Maître dit: «Yeou, vous apprendrai-je ce que c'est que savoir? Considérer savoir comme savoir, et considérer ne pas savoir comme ne pas savoir, voilà ce que c'est que savoir.» (11, 17)

lement impossible de dire qu'elle est involontaire et inconsciente. Car s'il n'existait pas un regard virtuel de la métaphysique, si ce regard ne portait pas sur la volonté qui fonde la connaissance magique de type causatif sur l'accord entre le masque des sorciers et la violence, il n'y aurait pas de véritable histoire de la philosophie, pas de gnose visionnaire du leurre et de sa gestuelle, pas d'histoire de la cécité et de l'éveil. La philosophie occidentale se trouve donc confrontée à sa propre possibilité en tant que le problème de la *responsabilité de l'intelligence* est le problème fondamental: Qui est le veilleur à la frontière? Comment se fait-il qu'elle est observable, la trace, cependant inconsciente, du savoir spéculaire, en tant que devenir du leurre, et en tant que métamorphose de la chose en idole? Voir le marchand, le justicier, le masque, la puissance, l'ange, l'idole, le mensonge, la cécité, en leur généalogie est une possibilité vérifiable de la *γνώσις* en tant que discours communicable. Bien plus, ce discours n'est-il pas déjà entièrement contenu dans le texte de Qâzî Sa'îd Qommî déjà cité:

«Or, en touchant à l'arbre de la Connaissance qui lui était interdit, en «mangeant» son fruit, ses «cognoscibles», Adam *eo ipso* obligeait ceux-ci à «descendre»; et c'était cela même, pour lui, *eo ipso*, descendre du paradis.»⁶³

V

La métaphysique occidentale offre en vérité, un bien singulier spectacle: depuis Socrate, c'est bel et bien l'ignorance en tant que telle qu'elle voudrait voir. Cette ignorance-là est nécessairement inconsciente—si j'ignore l'existence d'un arbre à tel endroit, je n'ignore pas que je l'igno-

voir est violent d'être issu de l'acte idolâtre à l'égard de la force qu'est le mensonge. C'est en ce sens qu'il faut entendre le «Au commencement était l'acte» de Lucifer dans *Faust*.

Mais, plus profondément encore, ce mensonge est la mise en place du masque du sorcier au coeur même de la matière: la violence de la «raison naturelle» est née de l'acte idolâtre du sorcier qui, en son mensonge, a placé pour jamais son masque apeuré à l'origine du savoir parlant, fondant ce savoir sur la violence de l'alibi causatif. Une ignorance est mise ainsi volontairement en place, afin que le non-savoir demeurât masqué, dès l'origine, et que le chasseur pût tenir à l'égard de sa chasse, un discours raisonnable et rentable, fondé sur une violence ignorante à l'égard de sa propre structure épistémologique.

Si le masque ainsi plaqué sur le non-savoir est donc angélique, c'est que l'angélisme du «juste» est précisément, dit Pascal, la manière propre à l'homme de faire la bête. C'est le concept, en son abstraction, qui a «angélisé» le sujet en noyant son acte dans sa propre universalité, et en le masquant sous sa généralité absentifiante. Mais les concepts qui font les anges occupent le terrain à la manière qu'évoque Chen Houei:

«Puisque les choses reposent les unes sur les autres, comment en serait-il autrement pour les concepts?»⁶²

Comment les concepts échapperaient-ils à la dialectique des «partisans du grand» et des «partisans du petit»?

Ainsi est posée, par «la force des choses», la question de la virtualité du «troisième oeil» de la métaphysique dans l'angélisme de la raison cosmologiste, causative et justicière. Car, de la volonté d'ignorance qui fonde la «vérité» sur une violence rentable, il est impossible de dire qu'elle est volontaire, puisqu'elle est inconsciente; mais il est éga-

témoignera de l'accord profond, (au plus secret du masque naturel qu'est la dimension spéculaire de la «raison»), entre la *violence* et le *mensonge*.

Soljenitsyne a écrit:

«Mais n'oublions pas que la violence ne vit pas seule, qu'elle est incapable de vivre seule: elle est intimement associée, par le plus étroit des liens naturels, au mensonge. La violence trouve son seul refuge dans le mensonge, et le mensonge son seul soutien dans la violence. Tout homme qui a choisi la violence comme moyen doit inexorablement choisir le mensonge comme règle.

Au début, la violence agit à ciel ouvert, et même avec orgueil. Mais dès qu'elle se renforce, qu'elle est fermement établie, elle sent l'air se raréfier autour d'elle, et elle ne peut survivre sans pénétrer dans un brouillard de mensonges, les déguisant sous des paroles doucereuses. Elle ne tranche pas toujours, pas forcément, les gorges; le plus souvent, elle exige seulement un acte d'allégeance au mensonge, une complicité.»⁶¹

Pour le «troisième oeil» de la métaphysique, le rapport de la violence au mensonge est bien plus profond que ne le voit ici l'écrivain: car la violence épistémologique qui met en place la cause parlante est la forme fondamentale de ce que l'homme naturel appellera vérité, puisque la régularité de la matière, menée par les «causes», sera placée tyranniquement au coeur du signifiant rationnel, et reçu, dès lors, comme parole intelligible, donc comme *sens*. C'est donc en tant que mensonge ontologique de la «raison» que la violence est violence; c'est le mensonge originel de se masquer sous la régularité de la matière, afin de faire parler la chose, c'est ce mensonge-là, en sa violence, qui place la «vérité» sur la piste de la probation spéculaire où le sa-

chose. La figure collective du *moi* spéculaire ainsi installée dans un cosmos transformé en haut parleur ne peut être ébranlée, parce que son unanimité est assurée par l'accord de tous les chasseurs entre eux sur ce qui sera tenu pour preuve—à savoir la proie venant au rendez-vous du piège. L'idolâtre vit donc dans un univers de signes où les choses, pour lui, sont signes en tant que secrètement animées des motivations légales et justes dont témoigne leur comportement rentable dans le vide.

Le causalisme, ou esprit causatif universel, régissant l'ensemble des comportements réguliers de la matière, confère alors à l'idole, ou figure secrète du *moi*, sa dimension angélique. Le causalisme sera l'alibi ontologique de l'angélisme de la pensée où la régularité de la matière fait l'ange. La bestialité profonde de ce type de raison est de faire l'ange en sa «logique sauvage». L'anthropologie fondamentale scrutera le sujet dans l'enfer de l'angélisme de sa raison spéculaire.

Car l'angélisme de la pensée se ramène à une gestuelle: le sujet s'en lave les mains *du problème de l'intelligible*. Il s'en lave les mains dans le flux de la matière. La violence la plus profonde de la raison est donc celle qui se masque elle-même sous une ignorance ayant pris forme de savoir angélique donc «juste». L'idolâtrie, en sa violence masque son ignorance sous sa puissance. C'est en tant que puissance que l'ignorance organise donc sa cécité. Recourant au comportement de la chose qu'il interprète comme le signe de l'intention de cette chose, l'idolâtre s'abrite sous la cause qui lui sert d'alibi angélique: la cause masque le fait que l'idolâtre s'abrite sous la cause: la cause masque le fait que l'idolâtre interroge la matière comme un signe. Ce n'est pas la chose, c'est l'agent causal, ou esprit, qui est censé animer la chose. La raison des sorciers ainsi leurrée sans cesse par le type de preuve magique qu'elle s'est donnée;

IV

Pouvons-nous maintenant esquisser une généalogie du leurre telle que le rapport de cause à la puissance passerait par l'idée «cosmique» de justice puisque, aussi bien, c'est à Job, le livre du «juste» que nous avons été conduits? Pourquoi la cause, en tant que masque de la puissance, rend-elle le sujet idolâtre en tant que «juste» et en tant que justicier? C'est poser le problème de l'angélisme de la pensée sur les pistes de la cause; c'est poser la question du «plaisir» au niveau où la raison naturelle est une bête qui fait l'ange.

Car c'est la régularité de la matière en course, nous l'avons vu, qui engendre l'idée de légalité, donc de justice, chez les partisans du grand et du petit. L'imperturbable devient alors, l'image même de ce qui est *juste* dans la conscience spéculaire. C'est en tant que juste que le sujet se mirera dans le miroir de la régularité de la nature, où l'imperturbable devient signe, en retour, de la bonne conscience du justicier.

Le spéculaire est ainsi mis sur les rails d'un *commerce de la figure du juste* avec la *rentabilité* de sa justice dans la nature. Du fait même de leur régularité la justice et la régularité de la matière deviennent une sorte de puissance commerciale. Le «juste» retire de la sorcellerie causative de la matière un plaisir lié à la puissance d'une «justice» inhérente, croit-il, à la régularité des choses légalisées par leur propre dromomanie.

Invoquant force «esprits causatifs» rassurants derrière des rendez-vous immanquables avec la monotonie de sa chasse, le «partisan» projette ses motivations de chasseur sous forme d'abstractions parlantes dans l'univers. Le «juste» est idolâtre en tant qu'il est leurré, par le système entier de la régularité «parlante» qu'il a mis en place à l'instant où il a appelé «justice» la constance marchande de la

«S'il en est bien ainsi, l'âme n'est rien d'autre que le
'se mouvoir soi-même' (τὸ αὐτὸ ἑαυτοῦ κινεῖν) , et c'est né-
cessairement *inengendrée* et immortelle qu'elle devra
être.»^{59 60}

Face au type de pensée issu du mélange de l'infini et
du fini, la *Tao* à son tour s'exerce à l'annihilation des ex-
trêmes.

«L'Etre et le Non-être s'enfantent l'un l'autre; le diffi-
cile et le facile se complètent l'un l'autre; le long et le
bref sont formés l'un de l'autre; le haut et le bas se
renversent l'un l'autre; les sons et la voix s'harmoni-
sent l'un l'autre; l'avant et l'après se suivent l'un
l'autre.» (II)

Mais toute la déconstruction moderne de la métaphy-
sique ne renvoie-t-elle pas à Job? Le grand livre de Job
n'est-il pas celui de la destruction de la métaphysique de la
cause? La philosophie n'enveloppait-elle pas ses sentences
dans le discours des causes? Ne ceignait-elle pas ses reins
et ne posait-elle pas les fondements de la terre; ne fermait-
elle pas les portes de la mer? Ne donnait-elle pas des ordres
au matin? N'empoignait-elle pas les extrémités du monde,
faisant de son argile empreinte et vêtements? Ne disait-
elle pas où habitent la lumière et les ténèbres?

Le livre de Job est comme le lieu spirituel d'une cri-
tique métaphysique du cosmologisme, celui dont est frappée
une raison naturelle articulée sur la «logique sauvage» des
causes. Mais l'attention suprême, dans le Tchan, ne rejoint-
elle pas la leçon de Job? Dans le Tchan, l'attention ne porte
sur *rien*; elle est suspensive à l'égard de toute philosophie
de la présence de la chose.

Le *Tao Tö King* reprend le même thème:

«Le comment du tö pervasif n'est rien que l'ainsi du tao. Absolument le tao est l'inexplicable et l'obscur; obscure, inexplicable, en lui toute image; inexplicable, obscure, en lui, toute chose perceptible; invisible, hors d'atteinte par essence est le tao; et cette essence est vraie de sa vérité propre; son nom ne s'est pas perdu d'autrefois à aujourd'hui car le tao est transcendant à l'apparition commune. Comment le sais-je? — Tout est dit!» (XXI)⁵⁷

Cette transcendance de l'origine, Socrate l'exprime précisément dans le dialogue consacré à l'écriture, le *Phèdre* — on y sent l'effort du logos grec, construit sur une marche intrépide vers l'être, pour se retourner enfin, et laisser advenir l'être dans le sujet, selon l'inspiration orientale d'une révélation inverse, d'une marche de l'être vers la conscience qu'il vient visiter:

«Le commencement est inengendré; car il est nécessaire que tout l'engendré le soit par l'origine, mais l'origine ne peut naître de quelque chose; et si le commencement naissait de quelque chose, il ne naîtrait pas de l'origine. Puisque l'origine n'est pas engendrée, il est nécessaire qu'elle soit également indestructible. Si l'origine était perdue, elle ne pourrait renaître à partir de quelque chose, et rien d'autre ne pourrait plus venir à l'être, puisque tout ce qui vient à l'être doit être engendré par l'origine.»⁵⁸

Toute la philosophie de l'apparaître repose donc sur l'inengendré de l'origine, car «le tao est transcendant à l'apparition».

«L'Un n'est donc nulle part, ni en soi, ni en autre que soi.» (*Parm.* 132^b)

Il faut sentir, à l'origine de la dialectique grecque, la percée du «troisième oeil» de la métaphysique. L'effort est prodigieux, dans le *Parménide*, pour anéantir le «grand» et le «petit» à l'aide des instruments inadéquats du langage.⁵³ Toute la métaphysique occidentale ne remonte-t-elle pas au *Sophiste* où Socrate «assassine» et n'assassine pas «son père Parménide,» en soutenant (et en renonçant cependant à soutenir, dit-il) la thèse que le non-être «existerait». En vérité, ce qui se joue dans le *Parménide* est au-delà de toute la réflexion sur le concept qu'Aristote en a tirée; ce qui se joue, c'est le regard sur l'impermanence des choses, en tant que ce regard sait qu'il ne peut pas voir cette impermanence—et en tant que la métaphysique est la veille «permanente» sur ce savoir du non-savoir.

La dialectique du désarrimage cosmique n'est-elle pas la gestuelle de l'absolu? Chen-Houei ne fait-il pas écho au Parménide?

«L'espace est sans grandeur ni petitesse, ni milieu, ni extrêmes. C'est pourquoi on dit qu'il a le sens de non-impermanant⁵³. L'insaisissable des choses⁵⁴ n'est pas être (déterminé); mais si l'on est capable de voir cet insaisissable, on est plongé dans une constante quiétude et il n'y a pas alors non-être. C'est pourquoi on attribue à l'insaisissable des choses le sens de permanent. C'est par le non-exister qu'il y a de l'existence. et s'il n'y avait pas d'existence, il n'y aurait pas d'inexistence. Mais pour ce qui d'être, l'inexistence n'est pas non-être et l'existence n'est pas l'être⁵⁵ (.....) Quant à l'ordre qui régit la monotonie du monde, il n'y a ni impermanent, ni permanent. C'est pourquoi on le nomme permanent⁵⁶.»

plus minuscule parcelle, comme dans un songe, c'est plusieurs que cete parcelle apparaîtra instantanément au lieu de un qu'elle paraissait être, et, au lieu du moindre morceau qu'on tenait, c'est sans limite qu'il apparaît en face de son propre émiettement.»⁴⁹

Parménide procède à l'anéantissement de l'Un; il mène à la «substance insaisissable» des choses, et au total suspens de toute philosophie de la présence — Parménide figure, aujourd'hui encore le pont vers l'Orient de la Metaphysique. Avec lui, le cercle, la ligne droite, la limite, la mesure, le fini et l'infini, le mixte et la cause s'évanouissent vers le savoir qui dit que «le permanent», c'est savoir que l'on ne voit pas l'«impermanence des choses»⁵⁰.

«L'Un est sans figure; car il ne participe ni au rond, ni au droit. — *Πῶς* — Est circulaire la chose dont les extrémités sont à égale distance du milieu — *Ναί* — Et droite, la chose dont le milieu est équidistant des deux extrémités — *Οὕτως* — L'Un donc aurait des parties et serait pluralité s'il avait affaire à quelque figure droite ou circulaire. — *Πάνυ μὲν οὖν* — Il n'est donc ni droit ni circulaire, puisqu'il n'a point de parties.

Et un tel être ne saurait être quelque part; car il ne saurait être ni en une autre chose, ni en lui-même — Πῶς δὲ — En une autre chose, il serait enveloppé circulairement par ce en quoi il serait, et il la toucherait en de nombreux points; or ce qui est un et sans limite, et qui ne participe pas du cercle ne saurait être touché en plusieurs points par un cercle. — *Ἀδύνατον*.

Parménide montre ensuite que si l'Un était en soi, il serait deux, puisqu'il serait encore enveloppé par l'en soi. Et il conclut:

que occidentale est une gestuelle profonde de la dissémination, une « nuit obscure » en action, une machine qui ronge son frein, qui boit le large, qui peut aller en haute mer lâcher « un papillon de mai ». Qu'est-ce, chez Parménide déjà, cet appel de l'Un qui transcende toute mesure ? Si l'Un est, dit Parménide, « il n'y a ni parties, ni commencement, ni fin, ni milieu⁴⁶ ». Le *Parménide* ne fait-il pas écho à l'élaboration du mixte à partir du grand et du petit dans le *Philèbe* ? N'est-il pas, le « troisième oeil », au travail ?

« Si l'Un est, n'est-il pas vrai qu'il ne saurait être plusieurs ? l'Un ? — *Πῶς γὰρ ἓν* — L'Un ne saurait donc, ni posséder des parties, ni être lui-même un Tout. — *Τί δὴ* La partie est assurément partie du Tout. — *Ναί* — Et le Tout, n'est-ce pas ce à quoi ne manque aucune partie, qui serait le Tout ? — *Πάνω γε* — Des deux façons qu'on s'y prenne, l'Un serait donc constitué de parties, soit qu'on le déclare un Tout soit qu'on lui confère des parties⁴⁷ — *Ἀνάγκη* — Des deux manières, l'Un serait donc plusieurs et non pas un. — *Ἀληθῆς* — Or, ce qu'il faut, ce n'est pas « plusieurs », c'est « un » qu'il faut qu'il soit. — *Δεῖ* — Ni donc il ne sera un Tout, ni il n'aura de parties, si c'est un qu'est l'Un. — *Οὐ γάρ* — Mais s'il n'a point de parties, il n'aura ni commencement, ni fin, ni milieu ; car ce seraient des parties que ces choses là. — *Ὅπως* — Et le commencement et l'achèvement font la limite de chaque chose. — *Πῶς δ' οὐ* — Illimité, donc, l'Un, s'il n'a ni commencement ni fin. — *Ἄπειρον.* »⁴⁸

Inlassablement, le *Parménide* dissout, disperse et désarrime. Que dit-il de la chose ?

« Chez elle, à ce qu'il a l'air, la singularité d'une masse est infinie pluralité ; et si quelqu'un croit en saisir la

l'entendement». D'où une déréluction épistémologique qui n'accède pas à la profondeur, puisqu'il s'agit d'une déréluction de partisans du grand ou du petit, qui ne peuvent se voir en tant que tels. De l'homme, Pascal dira: «Que ferait-il donc, sinon d'apercevoir quelque apparence de milieu des choses, dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe, ni leur fin? Mais le «troisième oeil», celui de l'orient symbolique de la pensée, ne veille-t-il pas, au milieu de nous, puisqu'un pénétrant phénoménologue pouvait écrire à propos, précisément, de cette dilectique pascalienne du milieu—le *μεταξύ* du *Philèbe*—«La Terre où il est dressé, le sol où il est, c'est là, pour l'homme, un absolu qui ne le quitte jamais. Dans sa logique sauvage, ce maintenant solide commande toutes mes pensées.»⁴⁵

Cette «logique sauvage», pourquoi ne pas s'interroger sur le sauvage auquel elle renvoie? Car le sauvage s'épuise dans la décomposition du réel en parties; il conçoit un dieu consolidateur de son propre agrippement à «quelque apparence de milieu des choses»; il groupe ses instruments de plaisir autour de la cause et de sa puissance; il construit une métaphysique humaniste tout entière idolâtre de la projection de son propre corps cérébral dans le miroir du cosmos, où ledit corps cérébral s'exerce à la chasse giboyeuse de la cause. Car le partisan du grand et celui du petit pensent en termes d'arrimage à leur propre figure cérébrale—le «troisième oeil» observerait des corps mentaux. Il interpréterait la métaphysique occidentale à la lumière d'un signifiant ontologique: celui d'une gestuelle de la cécité, quand la pensée causative n'aperçoit pas sa propre et puissante projection spéculaire, son idolâtrie à l'égard d'elle-même.

Mais le «troisième oeil», ne commençons-nous pas de le voir, en son histoire, en son combat, quand, depuis les origines, il procède patiemment, secrètement, au désarrimage des partisans du grand et du petit? Car la métaphysi-

tisans» de ce type de preuve.

Le plaisir du spéculaire et sa puissance dans le bain de la cause ne sont-ils pas liés à une métaphysique du «grand» et du «petit»? L'idole fondamentale de ce type de métaphysique n'est-il pas un cosmos conçu comme le terrain de chasse de la cause? Voyez comme la cause chasse dans le grand et dans le petit. Il existe une gestuelle des chasseurs en tant que partisans du grand et du petit; car ils projettent sans cesse leur propre corps dans le cosmos; et ils conçoivent le cosmos comme un corps harmonieux et en bonne santé, à l'image de leur propre corps. Ne convient-il pas, au «troisième oeil», de poser la question: que signifie un tel comportement de la pensée occidentale — puisqu'une métaphysique idolâtre du cosmos renvoie à des sujets de conscience: les partisans du grand et les partisans du petit dont la preuve même est un *speculum corporis*.

Car on ne dira pas que, du *Philèbe* à l'orchestration pascalienne des «deux infinis de grandeur et de petitesse», ce que l'Occident appelle métaphysique est une méditation sur la situation cosmique de l'homme coincé entre le «grand» et le «petit». «Pourquoi appeler néant l'infiniment petit», se demandait-il y a quelques années G. Granel?

Parce que la métaphysique occidentale, prise dans l'axe du grand et du petit, cherche en vain le sens, en soi, de l'entre-deux, sans s'interroger jamais sur le signifiant ontologique de la geste cosmique, donc naïve de la raison spéculaire. Il ne saurait se produire aucune descente abyssale de la métaphysique dans le sujet soi-disant pensant en Occident, du seul fait que cette philosophie s'enferme tantôt dans l'arène étroite et superficielle de la psychologie de la représentation, tantôt dans la répudiation obscurantiste de toute psychologie abyssale dont la pensée occidentale elle-même ferait l'objet: répudiation qui n'est que réaction vomitive contre la maigre psychologie axée sur les «philosophies de

propre corps que le sujet projette ainsi dans un cosmos «harmonieux»? La psychologie occidentale ne possède aucun regard sur le sujet en tant qu'il s'exprime par projection spéculaire d'un corps cosmique dans l'espace. Il faut recourir à un sage chinois qui disait:

«L'espace est sans grandeur et l'on ne peut dire qu'il est grand, il est sans petitesse et l'on ne peut dire qu'il est petit. Car, si l'on disait qu'il est grand, ce serait d'une grandeur des partisans du petit, et si l'on disait qu'il est petit, ce serait d'une petitesse des partisans du grand.»⁴³

Voilà qui introduit dans la métaphysique un certain sujet de conscience tout ignoré de nos sciences expérimentales: l'expérimentateur du «grand» et du «petit». Il est étrange que l'activité philosophique à laquelle se livrent ces deux sortes de «partisans» n'ait pas donné naissance à quelque science occidentale qui aurait observé les expérimentateurs et les observateurs du «grand» et du «petit»... Car, depuis le *Philèbe*, que fait d'autre la métaphysique occidentale, sinon d'expérimenter le «grand» et le «petit» par le relais de l'infini, du fini, du mixte et de la cause?

En vérité, l'Occident ne possède aucune «science expérimentale» qui étudierait le sujet en tant que «partisan» du «grand» ou du «petit»; et cela pour la bonne raison qu'une telle «science» observerait la dimension cosmologique de la preuve dans la métaphysique occidentale, celle où s'exprime un arrimage viscéral du cosmos. Mais le «troisième oeil» de la métaphysique ne s'ouvrirait-il pas, en premier lieu, sur l'étrange projection spéculaire qu'est une preuve articulée sur le «grand» et le «petit»? puisque de telles preuves n'existent pas en elles-mêmes? Elles renvoient, nous dit le sage chinois, à *quelqu'un* et plus précisément, à des «par-

jection, donc faute de trans-psychanalyse de l'idolâtrie en son rapport au plaisir que donne la puissance.

Pourtant, l'idole constitue, dans l'histoire de l'homme, le seul témoignage irréfutable qu'une erreur peut régner universellement en raison du puissant plaisir qu'elle procure. La critique de l'idole fut toujours totalement solitaire. Bien plus: l'idole semble donnée tout exprès comme le témoignage que l'erreur réelle et abyssale est *toujours universelle*, puisqu'il n'y a pas d'homme qui n'ait commencé de «penser» en pliant le genou devant les idoles de son plaisir le plus profond. Seule une généalogie du spéculaire dévoilerait donc la pensée naturelle en son ignorance la plus profonde, puisque l'homme est le seul animal qui se réfléchit sans fin dans son plaisant savoir, et qui y vénère inlassablement sa propre figure du «plaisir». L'illusion humaine est de l'ordre du regard jeté dans un miroir; l'image que le miroir renvoie alors au chasseur est celle d'un être que comble de joie la réussite imperturbable de sa redite.

Mais quel est le champ du «plaisir»? Comment irions-nous au fondement du «plaisir» en son rapport avec la pensée dans le *Philèbe*, si nous ne jetions pas un regard nouveau sur la métaphysique occidentale tout entière en tant qu'elle se donne le cosmos comme terrain de chasse de son «plaisir»? Ne faut-il pas nous demander ce que *signifie* la chasse à la cause dans une forme de raison où ontologie et cosmologie ont partie liée — au point que le cosmos y est précisément conçu comme un corps harmonisé par des causes-et de telle sorte que toute intelligence de ce corps y traque pour proies des causes parlantes? Un regard est-il possible sur la projection au niveau d'une certaine déviation originelle de la pensée: déviation dans l'infini, le fini, le mixte et la cause, quaternité du spéculaire? Où est le *sujet* dont la pensée transforme son propre corps en corps cosmique par le relais de cette quaternité? En quoi est-ce son

conjure le mélange redoutable de toutes choses et tandis que le second proclame la permanence de feu cette distinction.

Car si le savoir, en tant qu'il invoque des esprits causatifs, capables d'intelligibiliser la matière, reposait sur un plaisir, et ce plaisir sur la violence d'un leurre, et ce leurre sur la volonté de mensonge, laquelle arborerait un masque étrange, afin que la proie prouvât, sous ce masque, non point seulement la rentabilité de la chose, mais l'intelligibilité de la prise; si ce masque renvoyait à l'animalité de la pensée naturelle en tant qu'idolâtre; et si tout cela s'enchaînait à peu près de la sorte en son plaisir, alors, seule une transpsychanalyse du spéculaire pourrait encore ouvrir un avenir à la métaphysique occidentale.

Or, le *Philèbe* contraint le sociologue de la raison qu'est le philosophe à descendre dans l'abîme de la projection spéculaire propre à la science occidentale classique, et à se poser la question du masque du chasseur de causes d'une manière scandaleuse, puisque ce sociologue de la cause est comme condamné à s'interroger sur le rapport profond entre la mentalité projective de type causatif et l'animalité universelle de la pensée humaine naturelle. Le sociologue de la cause est donc un anthropologue solitaire de la puissance des idoles savantes; un anthropologue transcendantal qu'une psychologie virtuelle, (celle qu'éclaire, faiblement encore, le «troisième oeil» de la métaphysique,) conduit pourtant à considérer, de la frontière, comme ressortissant à la «mentalité primitive», le savoir rationnel classique en sa projection mentale de causes dans les choses. Car c'est bien à une certaine réflexion sur le rapport de l'homme à l'animal que conduit la classification des plaisirs chez Platon—et peut-être, la comparaison humienne entre l'homme et l'animal au chapitre de la psychologie du lien de causalité a-t-elle avorté faute de métaphysique de la pro-

déchaînement des puissants parce que, ne pouvant assouvir pleinement ses propres passions, elle vante la tempérance et la justice à cause de sa propre lâcheté.»⁴²

Calliclès figure déjà ce démon grimaçant que Zarathoustra verra dans son miroir, quand «l'ivraie veut s'appeler froment».

Dans quel abîme n'allons-nous pas nous trouver précipités! Car c'est en tant qu'elle porte un regard virtuel sur le plaisir de la bête qui chasse dans le cosmos que l'anthropologie philosophique considère la tribu des chasseurs de causes. Mais cette bête, en sa chasse collective à son idole, quel est donc son plaisir unanime, si la cause est comme le plaisir tribal naturel de la raison; donc, ce qui, dans l'ordre de la proie, tenue pour probatoire de la «vérité», est du niveau des bêtes? En quoi la cause rameutée est-elle donc un gibier? Certes, la cause est une bête petite; elle court en tous sens dans la nature; elle tisse, comme une taupe, ses réseaux souterrains entre les choses. Il arrive que la cause croie voler dans les airs, comme un vautour. Comment abattre ce vautour sans arc ni flèche puisqu'ils sont verbifiques, donc magiques tous deux, la taupe et le vautour?

Pour l'apercevoir, cette bête commune aux chasseurs et à «tous les boeufs, tous les chevaux et à l'ensemble du reste des bêtes féroces», il ne suffit pas de remarquer qu'après avoir tenté de séparer la «cause» de la chose, Socrate les a ensuite mélangées, engendrant le fameux mixte épistémologique, ridicule et magique, où la permanence de la chose s'est mise à engendrer l'intelligible. Il ne suffit pas non plus d'autopsier la logique désopilante où l'induction n'est qu'une hypostase de la monotonie de la matière; ni d'observer les gestes profonds de la prise des chasseurs au coeur des principes d'identité et de non contradiction, où le premier

choses non par force, mais par consentement; et elle est de loin la meilleure de toutes les techniques artistiques.»³⁹

Socrate lui répond:

«Je ne me demandais pas pour l'instant, Protarque, quelle technique **ou** quel savoir (τίς τέχνη ἢ τίς ἐπιστήμη) l'emporte par sa taille et par son excellence, et qui nous est la plus utile, mais làquella étudie ce qu'il y a de plus fiable et de plus vrai, si petite et de peu d'utilité qu'elle puisse être. Voilà ce que nous cherchons pour le moment.»⁴⁰

Car Gorgias est précisément l'homme de la puissance, celui pour lequel le plus grand savoir est l'éloquence, parce qu'il assure la chasse la plus fructueuse parmi les hommes.

«Car en cette puissance (dit Gorgias) (ἐν ταύτῃ τῇ δυνάμει) tu feras ton esclave du médecin, ton esclave du pédotribe; et le grand financier, il apparaîtra qu'il aura dépensé non pour son propre profit, mais pour le profit d'un autre, à savoir pour toi-même, si tu as le pouvoir de parler à la multitude et de la persuader».

Le *Gorgias* est le dialogue qui traite de la violence—on y rencontre un certain Calliclès, premier théoricien de la puissance et de la violence déchaînées. Calliclès parle «sans déguisement» de ce qui n'est pas, dit-il« à la portée de la foule».

«D'où il résulte que la foule blâme les puissants parce qu'elle se cache ainsi à elle-même sa honte devant sa propre impuissance; et elle qualifie de honteux le

les devins aux oiseaux, quand elle juge que les plaisirs sont la source la plus puissante de la vie heureuse; et quand elle considère les amours des bêtes sauvages comme des témoignages royaux, plutôt que la puissance prophétique, toujours présente en la muse philosophique.»³⁶

Que le savoir ordinaire dût un plaisir de la puissance et que l'animalité naturelle de la raison des chasseurs se traduisît sur le plan épistémologique, par une tyrannie naïve de l'ignorance qui s'ignore, Socrate le soulignait dans sa définition même de la dialectique philosophique, celle qui a pour objet la quête de l'Être:

«Cependant, Protarque, la puissance propre à la dialectique nous renierait si nous mettions quelque autre puissance au dessus de celle-là! — PROT.: Mais qu'est-ce donc que cette puissance dont il nous faut encore parler?—SOCR.: Il est clair que chacun sait de laquelle nous parlons; celle qui traite de l'être et de sa réalité et de ce qui, par sa nature, est toujours et absolument, celle-là, j'estime qu'elle domine toutes les puissances pour tous ceux qui ont un grain de raison et que cette connaissance(γνῶσις) est, de beaucoup, la plus vraie. Et toi, qu'en dis-tu? Comment, Protarque, en jugeras-tu?»³⁷

Mais Protarque confond cette pensée avec celle de l'animalité d'une philosophie de la puissance, et propre aux chasseurs.³⁸

«J'ai entendu Gorgias dire en tout occasion que la puissance de persuader se distingue de toutes les sciences(πασῶν τεχνῶν). Cette puissance asservit toutes

te suggestion, selon laquelle une hiérarchie des valeurs règnerait dans l'ordre des plaisirs, si le bienheureux Lévy-Brühl, avec sa naïve machinerie projective, ne venait nous rappeler que le sociologue, même s'il est encore sorcier lui-même, est un juge, malgré qu'il en ait, un juge trompé par ses propres vêtements, et qui ne parvient pas à se dénuder comme ceux, dit Platon, que jugeront aux enfers Eaque, Minos et Rhadamante: car ceux-là seront jugés uns³⁵.

Or, que fait le philosophe, sinon dénuder l'intelligence humaine de la magie naturelle qui la compénètre? Que fait-il, sinon délivrer, s'il se peut, de son leurre, la raison animale forgée par l'accoutumance à la monotonie parlante? Le philosophe tente donc d'observer ce qu'il en est de cette raison et de sa paresse propre, sitôt que les croyances aux esprits innombrables des sorciers l'ont quittée. Mais sitôt qu'ils ont abandonné leurs parures magiques des corps dévêtus des puissances agissantes dont ils peuplaient la nature, en quoi nous reconduisent-ils à une méditation nue sur le plaisir du savoir en tant que plaisir de la puissance? Une métaphysique de l'éros devrait donc pénétrer dans la tartuferie cosmique de la cause chasseresse, dans sa volonté masquée, dans sa puissance sauvage, et remonter jusqu'à la source de la sorcellerie mentale — là où le mensonge inconscient du savoir devient le tissu ontologique de la volonté de l'espèce. Pourtant, Socrate, ayant récapitulé les biens qui s'offrent à l'homme, conclut ainsi:

«Ainsi, ce serait donc au cinquième rang, d'après la sentence que vient de prononcer notre raison, que viendrait la *puissance du plaisir*. — *PROTARQUE*. Apparemment. — *SOCRATE*: et non pas au premier, même si tous les boeufs et les chevaux et l'ensemble des bêtes sauvages disaient que la chasse au plaisir vient au premier rang. Mais c'est à eux que se fie la foule, comme

oublie la généralisation de la monotonie par l'abstraction; il oublie la puissance de Gorgias en cette science éloquente de la généralisation parlante.

Mais à peine sommes-nous tombés sur cette trace odorante, qui va de l'apparence sensible à l'idole, qu'une question nouvelle nous assaille, celle du plaisir. Car si la cause est une puissance chasseresse, elle donne du plaisir au chasseur. Une métaphysique de l'idole conduirait-elle à une méditation sur la notion de plaisir chez les chasseurs? Nous voudrions bien échapper à cette chasse, tellement le problème nous semble insaisissable au coeur de la sorcellerie de la cause agissante, qui s'évanouit tantôt dans le néant, tantôt dans le gibier censé lui servir de preuve. Mais il se trouve que le *Philèbe* est précisément le dialogue que Socrate a consacré à la question de la nature du plaisir. Comment se fait-il donc que la question de la magie naturelle à l'entendement des sorciers se rencontre principalement dans le traité dont l'objet avoué est une discussion sur l'essence du plaisir? Le plaisir de se masquer, quoique inconscient, serait-il lié à la puissance que donne la croyance à la cause «intelligible», de sorte qu'il y aurait, entre la violence et le mensonge, un rapport si profond que seul le dévoilement de l'essence de l'idole comme «plaisir» pourrait révéler à une sociologie du leurre le plus profond sa transcendance, son «troisième oeil».

La difficulté grandit encore quand Socrate dit à Protarque:

«Donc, Protarque, tu proclamerais pourtant, aussi bien en l'envoyant dire par des messagers qu'en l'expliquant toi-même aux personnes présentes, que le plaisir n'est pas un bien de premier rang.»³⁴

Nous serions donc terrorisés par l'impopularité de cet-

dent, il faut que cette trans-psychoanalyse s'articule sur la cause parlante dans la chose, *telle que les sorciers reçoivent cette chose en leur entendement à eux*. Il faut donc que la trace, dûment relevée en tant que leurre, soit une trace du passage de la chose à la cause; puis de la cause à l'idée; puis de l'idée à l'idole. Si la métaphysique occidentale de l'idole ne dévoilait pas cette chaîne-là, elle ne porterait pas sur l'idole en tant que magie issue de la philosophie grecque, et il n'y aurait pas lieu de traiter de l'idole dans l'enceinte conceptuelle propre à la philosophie occidentale. *L'Orient tiendrait un tout autre discours métaphysique que le nôtre sur l'idole, parce que l'idolâtrie n'y a pas pris le chemin de la rentabilité de l'expérience scientifique et de l'infailibilité du savoir positif qui s'attache à la course de la matière.*

Quête harassante, donc, et obéissant aux impératifs étroits d'un ajustement de l'éveil à la trace de la cause; quête heureuse, pourtant. Observant, de la frontière, les traces des chasseurs de causes, qu'est-ce donc ce chemin ouvert qui va de l'*εἶδος* (apparence, simulacre) à l'*ἰδέα*, et de l'*ἰδέα* à l'*εἶδωλον*? Qu'est-ce donc que la trace d'une racine si bien gravée dans le langage? Voici que l'apparence commune des choses (*εἶδος*) se généralise; voici que cette généralisation profitable se métamorphose en une idée (*ἰδέα*) (I); voici que cette abstraction généralisante devient agissante et prend le nom de cause (*αἴτιος*); mais tout cela ne demeure-t-il pas image (*εἶδωλον*), et le sujet ne se réfléchit-il pas en sa propre image, devenue invisible à ses propres yeux? Car voici que les idées sont déjà devenues des causes agissantes qui animent les genres; et, toutes ensemble, ces causes font un réseau dans le grand et dans le petit; ce réseau se substitue invinciblement aux choses, et les redouble, et devient le miroir universel de l'universel même qui le fonde. Ce miroir est oublieux; il

de causes. Il n'y a donc de **sociologie que transcendentale**, en son regard sur ceux qu'elle observe: c'est seulement parce que la psychologie de la projection selon Lévy-Brühl est un peu moins grossière que celle des sorciers des autres tribus qu'elle parvient à dénoncer «scientifiquement», en tant que naïve, la projection animale propre aux «sauvages»³². Il n'y aura donc de «sociologie» de l'idolâtrie en Occident que par un bond en avant, si je puis dire, de la virtualité de la métaphysique — aussi longtemps que la pensée occidentale ne voit pas elle-même le chasseur de causes, en tant que se projetant, elle ne saurait observer sa propre mentalité projective. La trace du chasseur occidental trompé par sa projection n'est visible qu'au «troisième oeil», encore en devenir, de la métaphysique.

Tentons donc de nous soumettre à la «muse philosophique» qu'évoque Socrate dans le *Philèbe* — il faut qu'il soit question de l'âme de la métaphysique et de la profondeur de cette âme pour que s'éveille une conscience à l'égard de la mentalité projective propre à toute la science occidentale — en tant que cette science définit l'intelligible par la projection de milliards de causes explicantes, donc d'êtres de raison, dans le mutisme du bois et de la pierre; et en tant que la métaphysique, hypostasiée en *scientia scientiarum* et en *mathesis universalis*, faisait trôner une seule cause théologique sur cette pyramide d'esprits causatifs.

C'est donc la trace de l'idole que le «troisième oeil» de la métaphysique quoiqu'encore viscéralement virtuel, doit cependant essayer de relever en demeurant à la frontière. Quête difficile, car il ne suffit pas de savoir que l'idole est un objet mental en lequel le chasseur se réfléchit complaisamment, se reliant trompeusement à la chose soi-disant parlante de son intelligibilité, et cela sur les pistes de sa rentabilité monotone. Pour que la trans-psychanalyse de l'idole tienne un discours philosophique propre à l'Occi-

phies de l'entendement et de la représentation par le *prolongement jusqu'à l'idole de la psychanalyse de la projection*; peut-être est-ce faute d'une critique radicale, et donc, portant sur l'idole en tant que dispension spéculaire de la raison naturelle, que la gnose n'a pas su distinguer le savoir portant sur l'intelligible du savoir portant sur la présence muette de la chose.

Car enfin, qu'est-ce, par définition, qu'une *chose parlante*, sinon une idole? Qu'est-ce que ces dieux de bois ou de pierre, qu'un artisan a faits, sinon des objets dotés de parole? Un cosmos parlant du **causalisme** ou du déterminisme, et croyant rendre intelligible sa propre dromomanie par des invocations jupitériennes à sa propre réalité n'est-il pas un objet cérébral doté d'une certaine parole, donc une idole? Ne faut-il pas étudier cette sorte de corps cérébral qu'est une idole? Et puisque la pierre est pierre, et le bois, bois, il faut bien que ce soit dans l'esprit des sorciers, et non point dans la nature, que se trouvent les idoles. Peut-être est-ce cela, la gnose: l'observation, dans l'esprit humain, de ce roi, de ce *νοῦς βασιλικός* qu'est un cosmos matériel se déclarant corps doté d'une âme causative.

Mais comment rendre expérimentale une trans-psychanalyse où l'observation porterait sur le leurre du chasseur se leurrant *lui-même* en tant qu'idolâtre? Si la sociologie selon Lévy-Brühl voulait observer la projection, dans la matière, d'un chasseur de causes, il lui faudrait, nous l'avons dit, explorer l'âme à un tout autre niveau de profondeur. Car Lévy-Brühl en personne ne parvient à dénoncer le leurre propre aux «primitifs» qu'en tant que le sociologue occidental qu'il incarne semble délivré, pour sa part, de ce leurre originel — et il est certain que le sociologue occidental «a de l'avance», car il ne projette pas, du moins, des animaux en chair et en os dans la nature, mais un puissant animal invisible, un animal cérébral, le chasseur

Si je dis: «Le lait bout», l'ébullition de ce liquide est reçue comme signe, donc comme intelligible, en tant qu'elle renvoie à une finalité concertée, puisque ce lait est préparé pour mon petit déjeuner. Il n'y a pas d'explication du phénomène physique de l'échauffement du lait: ce qui est reçu comme signe intelligible, c'est le signifiant, à savoir, l'utilité de cette préparation. Jamais le comportement des atomes sous l'effet de la chaleur ne sera rendu «intelligible», du seul fait que ce serait donner la parole à un comportement de la matière de prétendre l'expliquer. On ne peut que constater des faits physiques, et de plus en plus minutieusement, jusqu'aux particules élémentaires, et demain, encore bien au delà. Mais on ne trouvera jamais de particule intelligibilisante. «Il n'y a pas de fumée sans feu» veut dire — et dit fort bien — qu'il y a quelqu'un de caché derrière cette fumée; et non pas que la fumée serait rendue explicable de se produire constamment par évaporation de l'humide, si loin qu'aille l'observation du phénomène.

Qu'est-ce donc que la croyance à la chose parlante? A quel abîme de la chose parlante (ψυχή), — donc reçue comme totem — renvoie-elle?

Peut-être la notion psychologique la plus profonde de projection — celle qui demeure entièrement ignorée de toute la psychologie dite expérimentale — est-elle la notion d'idole: peut-être l'idole est-elle la forme suprême de la projection; peut-être l'abîme qu'ouvre la psychologie rudimentaire de la projection selon Lévy-Brühl est-il celui d'une trans-psychanalyse de l'idolâtrie où serait enfin observée, en tant que leurre, l'idolâtrie du chasseur; peut-être même n'y a-t-il pas d'autre avenir de la métaphysique qu'un renouveau profond de la critique des philoso-

Alors, la notion de projection pourrait recevoir un approfondissement insoupçonné — mais inapprochable dans l'antique critériologie probatoire, où la chose demeure précisément inaperçue en tant que porteuse du signe tenu pour «probatoire», du «signe» de la cause «juridique» qui y est inlassablement projetée.

Car il est évident que le «causalisme» et le «déterminisme», en tant que «signifiants», sont des motivations inconscientes sans cesse projetées par les chasseurs dans la matière: la matière ferait signe, croit-on, par sa régularité, à l'esprit d'ordre des cités et des citoyens. Causalisme et déterminisme — donc constantes magiquement dotées d'un pouvoir intelligibilisateur — ressortissent à l'animisme projectif, de type occidental. Causalisme et déterminisme sont l'âme moderne des choses, leur parole jupitérienne, leur *νοῦς βασιλικός*. Comme chez les sauvages, le signifiant paraît donc inscrit dans les choses même — les choses parleraient, aux sorciers, le langage de l'esprit humain en sa logique. Dans cet esprit projectif, et magique, J. Monod parle des «propriétés logiques» d'un enzyme.

Mais la machine de Lévy-Brühl n'est transportable dans la métaphysique du troisième degré que si elle se met elle-même en question — donc si elle ouvre à la question: *qui*, et à quelle profondeur est trompé par la projection? Quel est le *moi* projeté dans la chose, et en quoi ce moi abyssal est-il donc leurré? En un mot: qui est le chasseur, non pas en ce qu'il se trompe seulement au niveau d'un animisme élémentaire³¹, celui des sorciers, qui reçoivent les choses rentables comme des signes parlants, en croyant chasser des causes pour gibier, mais au niveau où l'inconscience à l'égard de ce qu'est un signe trompe à une profondeur d'oubli vertigineuse: l'oubli du «troisième oeil», donc de la virtualité de l'éveil métaphysique, celui de l'intelligence humaine proprement dite.

métaphysique dispose d'une psychanalyse du leurre naturel dont le chasseur est frappé dans l'empire du signifiant.

Quelle «catégorie» de la psychologie nous permettra-t-elle donc de cerner l'erreur propre à l'errance dans le royaume des signes auquel l'homme est entièrement livré — et par «nature»? Et dans lequel, se trompant, sa tromperie à l'égard de lui-même demeure à un niveau d'inconscience pour lequel l'approche dite scientifique ne dispose d'aucune critériologie? Car l'erreur se situe, maintenant, non plus dans le fait que le chasseur s'imagine saisir des causes, mais dans le fait qu'il se trompe en recevant comme signe ce qui n'en est pas un, et sans qu'il sache seulement que c'est au chapitre du signe qu'il se trompe — et que c'est *dans l'univers des signes qu'il rôde et qu'il est trompé* — puisque c'est toujours en sa double méprise, une cause qu'il croit capturer. Quel étrange jardin d'innocence, quel étrange Eden des Chasseurs que celui où, ne sachant même pas ce qu'il chasse en réalité — des signes — l'homme fait erreur en recevant des «cogniscibles» qui n'en sont pas!

Pourtant, le «troisième oeil» de la métaphysique, c'est à la frontière, parce que virtuel, qu'il veille. Serait-il possible, à titre provisoire, de nous servir d'une vieille machinerie de la psychologie scientifique de type causatif — la machine de la projection selon Lévy-Brühl? Est-il imaginable de transporter le principe de cette machine dans l'empire de la probation par le signe, afin de nous approcher de cette question: comment et pourquoi le chasseur reçoit-il la chose comme signe en tant qu'il se trompe: c'est-à-dire en tant qu'il projette dans la chose un *je ne sais quoi* qui leurrerait en retour? Dans ce cas, le causalisme nous renverrait à la «mentalité projective»; la cause serait la projection rationalisante propre aux sorciers des tribus occidentales. Lévy-Brühl aurait fort bien vu comment fonctionne le totémisme mais seulement celui des peuplades primitives.

comme le signe premier et irréfutable, donc comme le fondement des fameux esprits causatifs et probatifs censés ficeler, dans la science classique, les atomes les uns aux autres. La cause, création de type scolastique, échappe par définition et nécessairement à toute capture; elle s'évanouit, «et pour cause», dans le langage ou dans la chose, parce qu'elle est un être de raison engendré par les sorciers de la tribu, qui préfèrent interpréter la monotonie d'une manière jupitérienne, en la peuplant d'une tribu de causes agissantes, plutôt que selon les leçons de l'Ecclésiaste. Il y a donc erreur en ce que le chasseur, en son errance, s' imagine chasser la cause comme son gibier naturel, alors qu'il est à la chasse aux signes.

Mais déjà, nous voici face à face avec la seconde difficulté, celle qui est bien plus profonde, et qui doit conduire, disions-nous, à une anthropologie abyssale des masques naturels dont s'affuble la raison naturelle. Car nous découvrons que cette raison est une chasseresse des signes; que toute preuve est reçue, en réalité, comme signe, en tant qu'elle est reçue comme signifiance; et que la science classique ne peut recevoir, en tant que preuve, que des signes, qu'elle interprète en tant que signifiants de l'ordre.

Mais comment, en vigies du troisième oeil de la métaphysique, verrons nous l'erreur propre à l'interprétation des signes? Comment relèverons-nous les traces de l'*errance au chapitre des signes*, le chasseur se trompant en ce qu'il confère puissance de signe, donc signifiance, à des choses muettes par essence? Quelle psychologie expérimentale nous éclairera-t-elle sur l'expérience de cette errance-là, où le je, trompé par ce qu'il interprète comme signe, renvoie à un abîme du moi fort éloigné du champ superficiel de l'expérimentation monotone du rendez-vous des choses avec l'espace et le temps? Le masque du sorcier ne peut être observé à cette profondeur que si le troisième oeil de la

tion du pouvoir.»³⁹

Il va sans dire qu'un processus constant ou inconstant de la matière ne présente en soi aucune espèce d'intelligibilité. L'idée même que le «naturel» serait, de soi, intelligible, parce qu'il est régulier, témoigne évidemment d'un attachement tout animal du sujet à son rendez-vous rentable avec l'immanquable. Le chasseur est sans cesse rassuré par sa prise; l'infailible le *convainc* comme *signe de l'ordre civique* du cosmos, en son *νοῦς βασιλικός*, sans qu'apparaisse aucune réflexion dans la tête des sorciers sur ce dont l'infailible serait la preuve intelligible. Le cosmos est censé posséder une vie romaine, jupitérienne, en tant que corps en ordre; la science rassemble alors les signes de cet «ordre», en recevant la constance comme signifiante, parce que les magiciens naturels de la redite des choses ont tourné leur «raison» et leurs outils vers le postulat profitable qui dit que le régulier secrèterait naturellement de l'explicable sur le mode de l'«ordre».

Mais l'Ecclésiaste souligne puissamment que la régularité ne renvoie nullement, en soi, et nécessairement, à un signifiant plutôt qu'à un autre: la constance de la matière pourrait aussi bien être reçue comme signe de l'absurdité et du mutisme des choses:

«Un âge va, un âge vient, et la terre tient toujours. Le soleil se lève et le soleil s'en va; il se hâte vers son lieu, et là, il se lève. Le vent part au midi, et tourne au nord; il tourne et il tourne: et le vent reprend son parcours. Tous les fleuves marchent vers la mer, et la mer ne se remplit pas; et les fleuves continuent à marcher vers leur terme. Tout est ennuyeux.» (Eccl. I, 4-8).

L'*ennuyeux* pourrait donc tout aussi bien être reçu

Seule une transpsychanalyse abyssale de la sorcellerie naturelle de la «pensée» — seules de nouvelles catégories «psychanalytiques» — nous permettront de cerner l'erreur qu'est la magie quand elle métamorphose en signe un comportement de la chose — Car nos psychologies dites expérimentales n'ont aucun pouvoir d'expérimenter le masque humain à cette profondeur-là de l'observation de l'errance des chasseurs.

Tentons donc de nous approcher, en premier lieu, de l'erreur qui métamorphose en signe ce qui sera, nonobstant, baptisé du nom de *cause*; et efforçons-nous de toucher ce signe en tant qu'il engendre une croyance à l'intelligibilité de la chose.

La loi scientifique ne convainc-t-elle pas en tant qu'elle renverrait à un ordre, donc en tant qu'elle rendrait *signifiante d'un ordre* la constance des choses? La loi n'est-elle pas reçue, en réalité, comme signe de ce signifiant - là? Qu'est-ce à dire?

En Occident latin, c'est à l'ordre civique que renvoie le juridisme de la loi scientifique. La loi est alors interprétée comme créatrice d'intelligibilité en tant qu'elle signifierait une certaine gérance et une maintenance assurée des choses en leur procédure régulière:

«Qu'il s'agisse des lois naturelles ou des lois civiles, le type même de la loi a été précisé par des esprits méditerranéens. Nulle part ailleurs, la puissance de la parole, consciemment disciplinée et dirigée, n'a été plus, pleinement et utilement développée: la parole ordonnée à la logique, employée à la découverte de vérités abstraites, construisant l'univers de la géométrie ou celui des relations qui permettent la justice; ou bien maîtresse du forum, moyen politique essentiel, instrument régulier de l'acquisition et de la conserva-

gerait-elle pas une méditation toute nouvelle sur ce que serait enfin une preuve probatoire, en tant qu'il en existerait de telles? L'approfondissement de cette question du masque «probatoire» qu'est la soi-disant «probation» par la «cause», esprit de la chose, n'exige-t-il pas l'ouverture d'un champ de réflexion trans-causatif sur la nature de la preuve véritable, afin que la preuve magique, qui est propre aux bêtes — donc, la preuve par le recours à une instance causative qui animerait la matière — apparaisse au plus secret d'une anthropologie à venir, comme une invocation à la sorcellerie, celle de multiples êtres de raison (ou esprits causatifs), censés expliquer l'impertubable des choses? Qu'est-ce que le masque en tant qu'il s'agit d'un masque de sorcier? Qu'est-ce qu'un sorcier au coeur de la probation magique de type rationnel?

Tentons donc de nous retourner vers ce qui est reçu, en réalité, par l'imagination comme une preuve par la raison magique quand elle invoque la cause au coeur de la loi scientifique. Ce n'est pas la cause,—sorte d'être de raison, servant d'agent de liaison mythique dans l'univers de la répétition aveugle — qui convainc, dans cette scolastique, en tant que cet agent ferait preuve. C'est le signe qui convainc. La cause est interprétée, en réalité, comme un signe par la scolastique causative, et c'est ce signe, en lequel la cause est inconsciemment métamorphosée, qui possède le pouvoir magique de *prouver* aux sorciers — au sens où cette «preuve» *emporte la conviction qu'il y aurait intelligibilité par magie causative*.

Il y a donc double leurre, ce qui nous conduit à un abîme anthropologique: le premier leurre, c'est que la cause a beau se baptiser du nom de cause, c'est en tant que signe qu'elle est reçue. Le second leurre, c'est qu'il y a errance et erreur sur ce qui est *signe*, puisque le parcours régulier de la matière est reçu en tant que signe.

fonde où se vérifie le mécanisme de ce qui «emporte la conviction» du sujet dans l'expérimentation superficielle des comportements de la nature.

Mais pourquoi cette critique plus profonde a-t-elle été obturée tout au long de l'histoire de la philosophie? Pourquoi a-t-elle échappé à la recherche de la psychologie abusivement dite «des profondeurs»? Est-ce seulement parce que l'effondrement de l'intelligible au niveau des réalités naturelles et quotidiennes serait reçu unanimement comme scandaleux et traumatisant? Est-ce seulement parce qu'une épistémologie dérégulationnelle rendrait tragique la finitude humaine naturelle? Nullement: il s'agit de la carence dont souffre l'histoire même de la philosophie, en tant qu'elle tourne le dos, depuis les Grecs, à une anthropologie critique de la preuve; en tant que la critériologie n'y est pas le lieu privilégié de la méditation métaphysique; en tant que cette histoire est tout entière oubli du «troisième oeil».

Pour mettre en question tout le système de la preuve sur lequel est fondée l'«intelligibilité» naturelle cartésienne, il faut se maintenir à une certaine frontière d'où l'erreur du recours au «sens commun» devient visible en tant qu'errance abyssale du chasseur fasciné par sa proie en forme de preuve.

III

Mais, dira-t-on, si la «cause», être insaisissable, et témoignant du recours inconscient aux «esprits», ne fait pas preuve, qu'est-ce donc qui fera preuve? Suffit-il de montrer que la cause ne démontre pas ce qu'elle s'imagine magiquement démontrer par le surgissement de la chose? Une réflexion plus radicale sur la forme causative que prend, chez l'homme occidental, l'ignorance qui croit savoir, n'exi-

teurs. Mais, dans l'ombre, la cause, *flatus vocis*, devient le Tartufe sonore dont s'affuble l'inintelligibilité de la chose invoquant la cause. La cause sera la magie et la sorcellerie propres à l'Occident, puisqu'elle animera les choses verbifiquement. La scolastique de la cause multipliera les catégories verbifiques du concept de cause; et ces catégories seront, à leur tour, «distinctes» de la chose sans qu'on pût leur conférer un statut autre que verbifique — le langage devenant le masque du rentable.

Mais si la question du contenu psychologique du convaincant—la question de savoir *ce qui convainc*, en réalité, le sujet, dans la preuve par la chose (le profitable), et *de quoi* cette preuve le convainc (que le monotone, ce serait l'intelligible) — si cette question était entièrement réductible à la critique empiriste, la question du statut de l'intelligence demeurerait sans issue.

La critique de l'entendement naturel par les moyens de pensée d'une philosophie du conscient passera sans cesse à côté des véritables instruments d'une critique expérimentale de la croyance à l'intelligible, et cela du seul fait que la cause n'est pas un Tartufe bien visible, en chair et en os, dans la maison d'Orgon. C'est donc le niveau même de l'expérimentation qui est en question. La raison classique croit que la preuve peut être apportée par la chose; que la chose est le témoin de la logique; bref, que la preuve pourrait être un certain objet faisant preuve. Alors, le mixte de la chose et de la cause fait, dans la logique inductive propre aux sciences de la nature, un mélange épistémologique tel que l'instrument même de la preuve—le système universel de la chose probatoire—ne peut jamais être mis en question, puisque ce type de pensée s'est donné d'avance sa preuve par convention inconsciente sur «ce qui fait preuve». L'expérimentation du leurre en tant que tel doit donc se placer sur le terrain de la vérification plus pro-

que est celui de l'absence d'une certaine critique de la raison en tant que masque, où règne la cause, magie naturelle de l'entendement commun.

La preuve par la «cause» est une «preuve» par la production de la chose-tout le savoir occidental est précisément dit «expérimental» au sens où la chose y apparaît comme l'instrument magique du signifiant. Critiquer la cause en tant que gnose chue dans la magie de la production verbifique de la chose, c'est d'abord poser la question: «Quel est le masque que met en place la venue régulière de la chose?» Par surcroît, la chose, en tant que preuve du signifiant, est tautologique en ce qu'elle s'échine à rendre signifiant son propre parcours. Qu'est-ce donc que le masque en tant que tautologie de la chose «parlante»?

Si l'imperturbable secrète de l'intelligible dans les esprits magiques, c'est parce que la monotonie de la chose est hautement profitable; et puisque ce profitable-là est universel, la généralité des comportements de la matière deviendra signifiante. Il suffira alors à la raison dite naturelle, en tant que masque tautologique, de rapporter à des «causes» universelles l'universalité de l'imperturbable pour entrer en possession d'une sorte d'«intelligibilité» verbifique dont la rentabilité sera le véritable fondement. La cause sera donc ce qui confèrera un mystérieux pouvoir convaincant à la constance profitable du monde. Autrement dit, la cause sera l'opium de la raison tautologique engrangeant son profit. La cause ne parlera que du profitable dans la matière qui ira se répétant sous les apparences péremptoires de l'«intelligible». Le profitable sera donc le masque naturel du rationnel où la cause est une sorte de Tartufe du cosmos. Car si la chose était ouvertement saluée comme productrice de la chose, et la cause de la cause, l'intelligibilité de la matière deviendrait si flagrante que le masque qu'est le langage trouverait du moins des specta-

part, et les causes d'autre part censées rendre intelligibles les objets, à coller à eux, paraîtront se rassembler mixtes de choses et de causes, dans le corps harmonieux d'un cosmos dûment régi par l'intelligence causative; certes, l'intelligence des dieux aura été prédéfinie comme royale (βασιλική) dans l'ordre de la cause productive de l'avènement de la chose; certes, le calcul permettra plus tard à Cartésius de prévoir l'arrivée et le passage des choses par la lecture de leur horaire—mais quel étrange mélange opérant dans le mélange qu'une cause dont on ne s'explique ni son «pouvoir» sur la chose, ni pourquoi la chose serait rendue intelligible de survenir avec la régularité de métronome qui la rend si aisément prévisible. Si l'on examine froidement le comportement des choses, c'est monotones qu'elles apparaissent; et les causes semblent saluer seulement l'imperceptible. La monotonie est si peu expliquante d'elle-même, en vérité, qu'il faut invoquer un cosmos en tant que corps doté d'une âme causative si l'on veut paraître y comprendre quelque chose. La régularité, en tant que magie parlante, sera l'expression anthropomorphique de la gnose, quand elle a chu dans le sens commun, esclave de la coutume qui se prend pour un roi. Où est le manque dont souffrent les chasseurs, puisque les voilà nantis? Pourtant, le non-savoir veille; il remarque qu'entre une «cause» et un «effet» surgit une croyance. Puisque c'est en tant que croyance à la compréhensibilité que l'ignorance des chasseurs se manifeste, c'est donc inconsciente qu'est l'ignorance. Mais l'inconscience n'est-elle pas un masque? Qu'est-ce que la croyance à la cause expliquante en tant que masque? Et ne sommes-nous pas responsables de nos masques si nous sommes virtuellement réminiscents? Et ne commençons-nous pas d'apercevoir, en tant que manque, la souffrance de la métaphysique? Au coeur de la querelle qui la déchire, depuis les origines, entre la «raison» et l'intelligence, ce man-

conçue à son tour comme puissance expliquante liée à la cause. Bien plus: la raison sera pieuse au sens où elle sera cosmologiste. La piété de cette raison (*vous*) consistera à pré-définir l'intelligence de telle sorte que la cause, en sa piété, servira de fondement harmonieux au cosmos:

«Il s'agit de savoir, Protarque, si l'ensemble entier des choses et ce qu'on appelle «le Tout», nous devons dire que ce qui le gouverne est une puissance sans raison et livrée au hasard; ou bien si, comme le disaient nos devanciers, c'est une intelligence et une merveilleuse sagesse qui l'administre! — PROT.: Ce que tu viens de dire m'apparaît comme impie et étranger au sacré: l'intelligence me paraît ordonner toutes choses; cela est digne du spectacle du monde, et du soleil et de la lune et des astres et de l'ensemble de la révolution céleste, et je ne parlerai jamais autrement ni ne penserai autrement de ces choses.»²⁸

La cause intelligence «explique» donc l'harmonieuse composition d'une sorte de corps que serait le cosmos lui-même:

«Tous ces composants dont nous venons de parler²⁸ n'est-ce pas quand nous les voyons rassemblés en une unité, qu'à cet assemblage nous donnons le nom de «corps»?—Assurément.—Place-toi à ce même point de vue pour envisager cet arrangement que nous appelons *cosmos*: il sera également un corps puisqu'il est fait des mêmes composants.»²⁹

Mais que manque-t-il donc à la chasse des chasseurs de la cause? Certes, les choses devenues mystérieusement démonstratives de force causes distinctes d'elles-mêmes d'une

puisque capable d'engendrer, paraît-il, des événements. Pourtant, si la cause, cette alchimie cérébrale, est reléguée loin de la chose, la voilà livrée à l'autre forme de stérilité propre à tous les êtres de raison; car ceux-ci engendrent perpétuellement tantôt des choses, tantôt des êtres de raison, à leur image et ressemblance.

Et si la cause était la gnose chue à ras de terre? Si le sens dit «commun» était animé d'une gnose morte? Si la cause était la gnose de la foule, des πολλοὶ dont parle Socrate?

Car une sorte de raison ou *rationalitas* construite sur la puissance d'un esprit magique, et mystérieusement intelligibilisateur à l'égard de la chose, ne peut définir toute intelligibilité humaine que dans l'ordre de la causativité:

«L'intelligence est d'un genre qui accouche de la cause en toutes choses: or, la cause était précisément l'un des quatre genres à nos yeux.»⁵⁵

Une telle conception de l'intelligence convient à des dieux cosmologues; car, dit Platon:

«Tu affirmeras qu'il y a dans la nature de Zeus une âme royale, et qu'une intelligence royale est engendrée (ἐγγίγνεσθαι) par la puissance de la cause (διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν).»²⁶

Par conséquent, cette «intelligence royale» vient au secours de ceux (συμμάχος ἐκείνοις) qui «proclament que toujours l'intelligence régit toutes choses»²⁶ dans le cosmos. Il en résulte nécessairement que l'âme sera de l'ordre de l'intelligence causative, et régisseuse en tant que cette âme explique le cosmos; et qu'il ne pourra être engendré (οὐκ γενέσθην) «une sagesse et une intelligence sans âme»²⁷ — l'âme étant

ainsi produite par dissonance? N'est-elle pas distincte, à son tour, de la chose autant que de la cause, l'intelligibilité? Ne serait-elle pas sorcellerie, cette fameuse compréhensibilité de la chose, si elle était fournie à même la production de cette chose par le *ποίησις* que serait la causativité de la cause? Pourtant, chez Platon, c'est bien la chose qui sert de preuve à l'intelligibilité faute que la cause soit un gibier saisissable. Il y a substitution perpétuelle de la chose à la cause dans un leurre perpétuel de l'apparaître qui se donne apparence de *νόησις*.

Comment la cause serait-elle alors distincte de la chose, dont elle a besoin, absolument, pour sembler intelligente, puisqu'elle n'est pas capable de fournir seule l'intelligibilité? Que reste-t-il de la cause «distincte» si le *ποίησις* se manifeste par l'apparition de la chose. A ce qu'il paraît, la chose est si nécessaire à la cause qu'elle lui sert, par la «force des choses», de preuve d'«intelligence». Mais la chose, cette traîtresse, n'apporte d'autre preuve que son propre paraître. A la différence de tout autre gibier, qui paraît stupide de tomber dans les rets du chasseur, la chose, elle, nous la sacrons intelligible pour la récompenser de s'être laissé prendre.

Mais si nous demeurons à la frontière, et si nous observons, en vigies, la trace des chasseurs sur les pistes naïves de la cause capturante, quelle structure singulière l'intelligence occidentale s'est-elle donc ici donnée? De quoi la chose parle-t-elle, en réalité, dans les têtes confuses des chasseurs, si c'est d'intelligibilité qu'elle prétend leur parler au cœur du mixte fabuleux qu'elle fait avec la cause censée nous la livrer? Cette cause, fabulation naturelle à l'entendement des sorciers ne parvient décidément pas à demeurer à l'écart, et distincte de la chose; mais hélas, si elle se mélange aux objets naturels, voici qu'elle devient, plus que jamais, un «être de raison», gibier propre à la scolastique,

ment à l'existence, elle-même conçue comme production? Voilà tout soudainement la pensée grecque, et toute la philosophie occidentale de l'entendement après elle, livrée à un mixte d'un genre inquiétant, qui n'avait pas été prévu dans les quatre espèces de l'infini, du fini, du mixte, et de la cause. Rappelons-les:

«SOCR.: Une fois les quatre espèces bien séparées, il est bon, afin de garder chacune d'elles en mémoire, de les énumérer à la file.—PROT.: Allons-y. — SOCR.: En premier, je nomme l'infini, en seconde place, le fini, ensuite, en troisième rang, l'existence mélangée engendrée de la sorte; en mettant à la quatrième place, la cause du mélange et de la génération (μείζους καὶ γενέσεως) n'aurais-je pas commis quelques erreur?»²⁴

Etrange erreur. Depuis deux mille ans, cette fausse note (πλημμυλής) semble rendre impossible tout son pur de la cause: le concept de cause à l'état pur ne peut que s'engendrer éternellement lui-même en tant que magie intellectuelle, ou cause de cause; et alors, il s'évanouit; si, par contre, ce concept se met à engendrer la chose, en tant qu'il serait un faire, (ποιεῖν) que faut-il penser de la puissance d'un «être de raison» capable de produire la chose, donc capable de génération (γένεσις)? Etrange mélange perpétuel de chose et de concept.

Mais notre stupeur grandit si nous considérons que c'est l'intelligibilité de la chose que produirait la cause: En vérité, la cause est «intelligibilisante» parce que le *φαινέσθαι* de la chose est déjà reçu comme compréhensibilité, du seul fait que l'apparaître est une proie pour la pensée chasseresse. Le «se produire» est, de soi, «explicatif» sur le mode du gibier qui, jaillissant du taillis, est intelligible au chasseur de se présenter comme butin. Qu'est-ce que l'intelligibilité

considère bien ceci: la cause ne nous est-elle pas apparue comme un faire? (οὐ τὸ αἷτιον ποιοῦν ἐφάνη)

Voilà qui est étrange comme un songe d'Alice au pays des Merveilles: si les causes engendraient des causes, où les saisirait-on? Où faudrait-il alors placer les événements, fruits du ποιοῦν qu'est censé être l'αἷτιος ? Les événements matériels flotteraient, délassés par la procession des causes se'ngendrant les unes les autres, et il serait alors bien nécessaire que des causes devinssent visibles ou perceptibles en tant que telles d'une certaine manière, puisqu'elles sont bel et bien, il faut le concéder dit Socrate distinctes des choses. Mais oncques ne vit une cause—il faut donc que la chose soi-disant «produite» par la cause, qui serait un ποιοῦν se substitue à elle et lui serve en quelque sorte de preuve tangible. Mais alors, comment préciser le statut de la cause si elle est donc «vérifiée» par une chose? Mais, très bizarrement, c'est sur le mode de la production de la chose que la cause produit l'intelligible, puisque la chose est censée devenir intelligible à l'être, Socrate va donc tenter de préciser le rôle de la cause en tant qu'elle fournirait de l'intelligibilité dans le mixte qu'elle fait, malgré qu'elle en ait, avec la chose.

«Mais ne doit-on pas dire que, par le faire, (ὑπὸ τοῦ ποιοῦντος) rien d'autre n'est fait(οὐκ ἄλλο ποιεῖται) que la génération, la venue à l'être(τὸ γυγνόμενον), mais non pas le faire lui-même (ἀλλ' οὐ τὸ ποιοῦν).»

Comment saisir la puissance, le pouvoir, le ποιοῦν que serait la cause en tant qu'elle livrerait dans le même sac la compréhensibilité et la chose, si l'on ne voit rien, à la place de la cause, que l'événement en tant que production de la chose, donc rien d'autre que la chose reçue comme avéne-

que s'est révélé l'univers nucléaire, où aucun atome ni aucune particule élémentaire n'agissent jamais par choc ou frottement. La physique moderne est angoissante: elle nous retire le spectacle, hier si rassurant d'une action directe des corps les uns sur les autres—action causale de la chose que nous jugions «intelligible», dans les municipalités de la raison, à partir de notre notion tout anthropomorphique de force. Pourtant Henri Poincaré n'écrivait-il pas déjà:

«La géométrie n'est pas vraie, elle est avantageuse»²⁰ ?

Et la force disait-il est une «intuition directe» qui «provient de la notion d'effort qui nous est familière depuis l'enfance». Cette «notion d'effort»

«se réduit, en définitive, à un souvenir de sensations musculaires et on ne soutiendra pas que le soleil éprouve une sensation musculaire quand il attire la terre.»²¹

Transformons-nous donc en chasseurs à notre tour mais d'un genre très particulier, en ne nous rendant pas à la chasse de la chose, mais à la chasse de la question de la cause; et tentons de faire notre butin de cette étrange question. Car elle demeure béante, la faille entre la chose et la cause. Transportons un instant le terrain de cette chasse vers les parages du *Grand Hippias*, afin de vérifier la constance du vocabulaire platonicien de la cause:

«Or, le pouvoir de produire, le faire(ποιεῖν) n'est rien d'autre que la cause: est-ce vrai? — *Hippias*: Assurément.—*Socrate*: Et pourtant, la cause, *Hippias*, est autre chose que ce dont la cause peut bien être cause; car la cause, je pense, ne saurait être cause de cause.

sa compréhensibilité à surgir tout animée par la «cause», sorte d'«esprit» de son surgissement. Alors, la voie serait enfin ouverte à une critique profonde de l'«intelligible» en tant que croyance idolâtre forgée par l'avènement de l'objet. Une anthropologie fondamentale du sujet en tant qu'il s' imagine comprendre la chose par l'invocation à la cause serait en chemin—et la méatphysique deviendrait une radiographie transcendante de l'erreur en tant que leurre.

Avant de distinguer la cause de ce qui, dans le lointain, serait à son service(*δουλεύων*) , il conviendrait donc de distinguer radicalement dans le présent même de la présence de la cause de la chose, et de se demander par quel prodige épistémologique quotidien un concept serait agissant dans la routine des choses, et formerait un mixte épistémologique avec un objet coutumier afin de le doter d'une compréhensibilité mêlée à l'usage. Comment mélanger sans scandale une chose avec une compréhensibilité? La compréhensibilité ne peut résider, par nature, que dans une tête, et ressortir, par conséquent à la psychologie. Dans une chose, elle serait une «substance» intelligibilisante, une sorcellerie inhérente à la matière.

N'est-il pas extraordinaire que la critique des philosophies de l'entendement et de la représentation ait pris son essor dans la phénoménologie, en sautant par-dessus le problème de la cause, comme si la soi-disant intelligibilité de la représentation dans les philosophies de l'entendement, ne reposait pas sur les liens «explicatifs» que le'sprit imagine entre les événements au moins autant que sur la naïveté de la perception?

Examinons donc le destin *séparé* de la cause en sa magie. Où faudrai-t-il la chercher, si elle n'est décidément pas la chose elle-même, mais une réalité cérébrale? Que la cause soit cependant entièrement distincte de la chose dans les têtes des sorciers, voilà qui est devenu irréfutable depuis

comprendre en s'imaginant saisir des «causes» animatrices du «se produire» de la chose.¹⁸

Mais voici que le maïeuticien fait marche arrière, et qu'il en vient à une tentative de bien séparer la *proie du savoir* d'une part, de la «cause productrice» d'autre part. Mais celle-ci sera encore censée, nonobstant cette séparation, engendrer l'«intelligible» en même temps que la chose, d'où un étrange imbroglio épistémologique:

«Mais le pouvoir de produire *ποιεῖν* selon la nature *κατὰ φύσιν* ne guide-t-il pas et ne précède-t-il pas toujours dans le temps tandis que ce qui a été produit *ποιοῦμενον* suit ce qui fut engendré par ce *διὰ τοῦτο*.

Tout à fait - Autre donc, et non point identiques sont la cause et ce qui est à son service en vue de la génération par la cause *γένεσις διὰ τὸν αἰτίον* .»

Voilà donc la métaphysique grecque au rendez-vous avec le problème d'une «gnose» au service de la cause. Car la cause a été confondue, en fait, à la chose se produisant, et cela d'une manière qui renvoie la gnose en arrière, vers «ce qui serait au service de la cause» pour qu'elle se manifestât à même la chose. Le problème du soi-disant rapport de la cause à la chose—rapport tout magique—est ainsi escamoté au profit de l'arrière-monde qui donnerait puissance à la cause. Ce recul de la gnose la préserve de l'analyse de la sorcellerie de la pensée s'efforçant d'emmailloter la cause avec la chose venant au paraître. Pourtant, la vraie tâche de la gnose ne serait-elle pas d'élaborer, à titre prioritaire, une critique proprement philosophique du surgissement commun et immédiat de la cause emmitouflée dans la chose, ou vice-versa? Arracher le soi-disant intelligible au salmigondis de la cause-chose et de la chose-cause, ce serait soustraire toute la métaphysique occidentale au type d'explication naïf où la chose, est, en fait, censée engendrer

l'idée explique en engendrant la *γένεσιν εἰς οὐσίαν*.

D'Aristote à Heidegger, la question de l'intelligibilité sera donc celle de la venue des choses à l'être par l'intermédiaire de la «cause». Car la «cause» sera censée «expliquer» l'avènement de la chose au sens d'un «se produire».

SOCR.: Vois s'il te semble nécessaire (indispensable) que tout ce qui naît (*τὰ γιγνόμενα*) vienne à l'être par une certaine cause?—PRO.: C'est bien ce qu'il me paraît: comment naîtrait-il sans cela?»¹⁶

La philosophie a-t-elle chu parmi les chasseurs? Pour suivra-t-elle à son tour la proie, en chasseresse armée de l'arc de la cause? Pouvons-nous au coeur du *Philèbe*, cerner l'oubli en tant qu'oubli? Car Socrate commence par entraîner l'homme du commandement et du commencement, le beau *Protarque*, vers une certaine philosophie de la toute puissance de la cause; confusion dont il va ensuite le retirer pour y retomber à nouveau.

Il questionne d'abord de la sorte:

«Est-ce que la nature du faire (*φύσις τοῦ ποιούντος*) ne différerait pas nominalement seulement de la cause et ne serait-il pas juste de dire que le pouvoir et le causal serait une seule et même chose?—Parfaitement.—Et, bien sûr, le faire (pouvoir) et ce qui vient à l'être en tant qu'engendré (*τὸ γιγνόμενον*), nous le trouverons semblables (*οὐδὲν διαφέρον*) le, mot mis à part, comme tout à l'heure—.Oui».¹⁷

Nous saisissons ici la «cause» confondue pouvoir de faire *ποιεῖν*, et le faire consummé *δύναμις*, engendrement, au sens de venue à la *praesentia*: l'explicabilité de type occidental a pris la direction d'une intelligence qui s'imagine

té et la vigueur qui accompagnent la bonne santé, et, dans les âmes, une innombrable quantité d'autres perfections. Car la déesse elle-même, beau Philèbe, voyant que la démesure et la maladie en toutes choses ne présentent en elles-mêmes aucune limitation ni aux plaisirs ni à leur rassasiement, impose la loi et l'ordre en tant que porteurs de la limite.»¹⁴

A partir du fini, de l'infini et de leur mélange conçu comme (δρθὴ κοινωνία) ne voyons-nous pas le chemin que prendra nécessairement la soi-disant intelligibilité de la chose, et comment la compréhensibilité de la matière sera donc *produite*, en ce sens qu'elle sera engendrée par la venue de l'homme à la *juste mesure*? Et ne voyons-nous pas la limite engendrer l'«intelligible» par appel à un signifiant—à savoir une éthique du mélange comme «juste»? D'Aristote à la physique classique, en passant par les Pères de l'Eglise, une même éthique et une même théologie du mélange conçu comme harmonie se liera à la production de la chose venant au jour par la quantification, donc par la mesure qui engendre le fini. Toutes choses réelles seront de l'ordre du mélange, et tout mélange sera une production de fini mesurable; et tout ce qui sera «fruit du mélange du fini et de l'infini»¹⁵ viendra à l'existence par l'accomplissement des mesures concomitantes au fini.

«Ce troisième genre dont je parle en le posant comme unité de tout ce qui est fils (ἕκγονον) du fini et de l'infini, est engendré en vue de l'être (γένεσιν εἰς οὐσίαν) à partir des mensurations qu'y introduit la limite.»¹⁵

On ne saurait mieux préciser un ordre de l'«intelligible» lié à l'existence de la chose—et à partir de l'ἰδέα dialectique qu'est le mixte. Le γένος (genre) est ἰδέα, et

du mélange des deux autres quelle idée (τίνα ἰδέαν)
dirons-nous qu'il possède?¹²

Et Protarque répond:

«Je vois (μανθάνω): tu veux dire, je le comprends clairement, qu'en mélangeant deux choses (le fini et l'infini), il en résulte pour chacun d'eux certaines générations (τινὰς γενέσεις).»¹³

L'idée a donc jailli d'un genre, le mixte, lié au concept de génération, de *venue à l'être*. Tout est prêt pour l'entrée en scène d'une certaine idée de cause en tant que force générative. Il suffira que la cause fût un concept explicatif tiré d'un des trois genres pour que l'explicabilité, par l'intervention de l'ἰδαι causale, fût de l'ordre de la production de la chose dans tel ou tel genre:

«Dans le cas des maladies, l'union correcte de l'une et de l'autre (le trop et l'insuffisant), *n'engendre-t-elle pas la nature de la sante?* (τὴν ὑγιείαν φύσιν)—Tout à fait.— Dans l'aigu, le grave, le rapide, le lent, qui sont illimités, cette même union convenable quand elle est engendrée, *ne produit-elle pas la limite et ne crée-t-elle pas toute musique dans sa perfection?*—La plus belle.—Lorsque, des rigueurs du froid ou de la chaleur brûlante, le mélange convenable a retiré le beaucoup trop et l'illimité, la bonne mesure et en même temps la proportion sont réalisées.—Comment cela?—Et n'est-ce pas de là que sont engendrées les saisons tempérées et tous les biens qui en résultent pour nous, parce qu'il y a eu mélange des composants infinis avec ceux qui ont limite?—Comment n'en serait-il pas ainsi?—Et j'omets de mentionner des milliers d'exemples comme la beau-

cessé d'avancer.»⁹

Il faut nous arrêter un instant en ce lieu exact, afin de bien considérer la révolution de l'immobilité qui appartient à la mesure dans la dialectique du fini et de l'infini. Ici, la raison philosophique est devenue grecque; ici est né, ô Protarque, le commandement d'un certain commencement de la raison chasserresse.

Revenons un instant à l'heure où la mesure, immobile, a quantifié l'infini mouvant, le faisant s'évanouir dans le fini, qui seul demeure. Voici l'infini «cerné» à son tour par le concept de l'incommensurable, grand unificateur de tout «ce qui se montre en devenir du plus et du moins.»¹⁰

Pourquoi, dans cet «éveil» des yeux, désormais grands ouverts, des chasseurs, qui y voient si bien dans le mesurable, le problème de l'intelligible n'a-t-il pas rencontré les instruments proprement méditatifs de sa question au quantitatif?

Quels concepts immobiles cerneront-ils le fini immobilisé, sinon ceux qui seront issus de la quantification numérique?

«Ce qui ne reçoit pas les traits de l'infini, mais toutes les caractéristiques opposées, en premier lieu l'égal et l'égalité, puis, le double, avec tout ce qui est nombre face au nombre, et mesure face à la mesure, nous ferons bien, semble-t-il, de le faire entrer dans ce qui a limite.»¹¹

Le mixte est prêt à surgir de la quantification à l'infini; la science aristotélicienne prendra son essor dans ces quelques pages du *Philèbe*. Mais voici que l'idée surgit du mélange de l'infini et du fini. Car Socrate dit:

«Pour ce qui est du troisième genre, celui qui résulte

quadripartite, puis s'étendre à cinq portions, la cinquième étant la « quintessence ». Car Socrate ajoute :

« Ne disions-nous pas que le dieu nous a fait voir d'une part l'infini des choses, d'autre part le fini? — PRO.: C'est cela. — SOCR.: Posons donc là deux espèces de choses différentes (τὰ δύο τῶν εἰδῶν) te comme troisième quelque un (ἓν τι) issu du mélange de ces deux-là. Je suis, semble-t-il, ridicule à distinguer selon les espèces (κατ' εἶδη) et à les énumérer. — Que veux-tu dire? — Qu'il me semble avoir besoin encore d'un quatrième genre. — Dis lequel. — Du mélange de ces genres entre eux considère la cause, et pose-moi en plus de ces trois-là ce quatrième que voici — Eh bien donc ne t'en faudra-t-il pas encore un certain cinquième, capable de les interpréter? — Peut-être; mais pas pour le présent, je pense; s'il le fallait, tu me pardonnerais de me mettre en chasse de quelque cinquième être. »⁸

Qui donc aura le pouvoir d'introduire un « terme final » dans l'infini? La mesure, donc le calcul. A l'origine de l'histoire de la raison propre à l'Occident, le nombre a pris la parole, afin de soumettre à sa mesure la connaissance du fini en tant que tel. L'infini sera, avant tout, ce qui fera s'évanouir le *combien*. Là où se trouvent « le plus » et « le moins » indéterminés 'ils ne supportent ni l'un ni l'autre que la chose, en chaque cas, ait une quantité déterminée.'⁹

« Comme nous le disions, si le combien ne disparaissait pas, et si le plus et le moins lassaient subsister le mesurable et le quantitatif, ce serait au plus et au moins de quitter la place. Car ils ne demeureraient pas le « plus chaud » ni le « plus froid » s'ils recevaient le combien: ils vont ensemble de l'avant, toujours, et ils ne restent pas en place, alors que le combien se tient immobile — il a

qu'historie secrète de la question de l'«intelligible». Même si cette recherche ne devait que poser quelques jalons, ce dialogue entre l'«Orient philosophique» de Sohrawardî et l'Occident, amorcé par Henry Corbin, ne renouvellerait-il pas quelque peu l'espace spirituel de la philosophie, et cela dans le cadre même de la révolution, gnostique en son fondement, qu'a inaugurée Heidegger?

Mais nous entendons déjà résonner à l'oreille de l'Occident l'apostrophe de Protarque à Socrate dans le *Philèbe*:

«Tu méconnaiss que pas un de nous ne te laissera partir avant que, dans le débat, tu sois allé jusqu'au bout de ces questions.» (23b)

Car deux mille ans de philosophie occidentale répondent, en écho, à Socrate quand il dit:

«Oh! alors, Protarque, c'est en allant au bout d'un bien long propos, celui qui nous reste à tenir, et qui, d'autre part, n'est, sauf erreur, pas très commode pour l'instant.» (23b)

II

A l'écoute du premier commandement qu'est le commencement, et que suggère le nom de Protarque⁶, peut-être le débat entre la «raison» et l'intelligible s'en trouvera-t-il quelque peu éclairé. Car Protarque demande: «De quel commencement parles-tu?» Et Socrate lui répond:

«Toutes choses actuelles dans le Tout, divisons-les en deux, ou mieux, si tu veux bien, en trois.»⁷

Pourtant, cette division tripartite va devenir aussitôt

S'il en était ainsi, ce serait l'histoire ésotérique, et jamais vraiment mise à jour, de la gnose et de la *rationalitas* — celle-ci s'armant des deux yeux de l'espace et du temps cartésiens — qui constituerait le champ d'une histoire abyssale de la philosophie en tant qu'elle se déroberait, depuis les Grecs, à la critique de la cause. Retracer cette histoire cachée — au sens de retrouver les traces de cet alibi et de ce déplacement — ce serait raconter véritablement l'histoire secrète du savoir, en ses avatars causatifs, donc mythiques, et cela du point de vue d'une sentinelle qui veillerait sur le problème de la cause à la frontière entre la gnose et la *ratio*; et dans la perspective du cycle de nuit obscure et de vive flamme de l'intelligence qui écrit l'histoire du temps dans le cercle magique de la cause.

Voyons donc, en premier lieu, si une certaine histoire de la gnose — donc de la question de l'intelligible — en son rapport avec la *rationalitas* causale, est repérable; si ce rapport se laisserait décrire comme une certaine histoire de la chute de l'intelligible — donc de la gnose elle-même — dans la cause; si les échecs ou les timidités proprement philosophique de la pensée «gnostique» traditionnelle sont bien la source de la chute de toute la métaphysique occidentale dans la décadence de la pensée aristotélicienne; si une critique nouvelle de la raison des sorciers, au niveau même du sens commun et des évidences magiques dites naturelles, pourrait engager enfin la critique de la *rationalitas* causale dans sa véritable voie, et armer une «gnose» authentique, qui s'interrogerait philosophiquement, donc méthodiquement, sur ce qu'il convient d'appeler l'intelligence; si, enfin, par le biais de cette critique radicale de la preuve dite «matérielle», qui joue de la cause et de l'effet, la question: «Qu'est-ce que la vérité?» pourrait formuler son statut philosophique; et enfin, si l'histoire de la philosophie peut être racontée véritablement, quoique officieusement, en tant

n'a-t-elle pas fait porter tout son effort proprement philosophique sur la question fondamentale, celle qu'elle était vouée, par vocation et par définition, à poser — celle du statut de l'intelligence, au sens où seul ce qui donnerait l'intelligible serait appelé intelligence? La gnose, c'est l'intelligence au sens profond. Mais c'est avec Husserl, puis avec Heidegger, que la métaphysique occidentale, se vomissant enfin elle-même, a tenté d'entreprendre le travail propre à la gnose, dans une lecture de Platon qui se rapproche de celle de Sohrawardi.

Qu'y a-t-il de plus gnostique, semble-t-il, et de plus fidèle au «troisième oeil» de la métaphysique, que le gigantesque renversement heideggerien de l'espace cartésien et du temps hegelien? Sursaut inouï, en vérité, et digne d'admiration, que celui qui, avec *Sein und Zeit*, a entrepris de saper le fondement pseudo-aristotélicien du savoir, en soustrayant la question de la vérité de l'Etre à celle de la présence de la chose dans la *mathesis*! Faut-il donc parler d'une carence de la gnose traditionnelle, parce qu'elle aurait laissé à la métaphysique occidentale, parvenue enfin à bout de course dans la postérité de Descartes, le soin d'opérer en elle-même une formidable révolution «gnostique», ou bien ne faut-il pas bien plutôt pour retrouver, comme dit Rabelais, «tous nos navires au port», nous demander si le «troisième oeil» de la métaphysique est authentiquement réapparu — celui qui, depuis les origines, est une *gnosis* secrètement en travail dans la pensée? Peut-être, faute de s'être attaquée à la *cause* comme mythe, la «gnose» heideggerienne a-t-elle manqué son insurrection rimbaldienne au coeur de la métaphysique occidentale. Peut-être n'y a-t-il pas de véritable critique des philosophies de l'entendement et de la représentation hors d'une critique du fondement de l'entendement et de la «représentation» *intellectuelles* — à savoir de la *cause*.

son projet, *arracher à l'oubli* ce qu'elle capte dans ce projet.»³

N'est-il pas gnostique, ce thème de la chute dans l'oubli, qu'Henry Corbin souligne au coeur de l'Islam ismaélien?

«En voulant «dénuder» l'ésotérisme, ce qu'en fait Adam met à nu, c'est sa propre impuissance à connaître. Perdre le sens des symboles, c'est être dépouillé du vêtement de la Parole divine qui, à la façon d'une robe de lumière, dissipait en lui toutes ténèbres. Que reste-t-il alors? Le ressouvenir des symboles perdus; et c'est cela, pour l'homme, couvrir sa nudité des 'feuilles du jardin'.»⁵

La profondeur de cette vision gnostique ismaélienne rejoint celle du shî'isme que H. Corbin résume ainsi:

«Or, en touchant à l'arbre de la Connaissance, qui lui était interdit, en mangeant son fruit, ses 'cogniscibles' Adam *eo ipso* obligeait ceux-ci à 'descendre'; et c'était cela même, pour lui, *eo ipso*, 'descendre du paradis'.»

Essayons donc de relever la trace de l'erreur en tant que liée à la prise, et par conséquent, attachée à la capture «logique» de la proie, celle que le chasseur rabat à tous coups, et mathématiquement, afin de déclarer intelligible — «cogniscible» — son tableau de chasse. Tentons de nous maintenir à la frontière entre la «gnose» et les filets de la *rationalitas*, nous posant, avec vaillance et dans l'angoisse, la question de la confusion entre la capture conceptuelle de la proie et la capture de l'intelligible. Comment et pourquoi la raison est-elle devenue *rationalitas*, et la *rationalitas* une *mathesis universalis*, où la chose est censée être devenue parlante sous la toge de sa «logique»? Pourquoi la gnose

l'intelligible qui est son objet? Quand cette question de la compréhensibilité demeurerait précisément confondue avec celle de la course de la matière dans le vide? Car, aux yeux des historiens officiels de la métaphysique, cette course serait le gibier même de l'intelligence.

Le «troisième oeil» de la métaphysique serait donc un dieu officieux et socratique; il écrirait, très officieusement, l'histoire véritable de la philosophie en tant qu'histoire de la chute et de la rechute répétée de son soleil dans la matière parlante, ou idole. Alors l'étude de l'idolâtrie de la pensée serait la tâche spécifique du soleil de la métaphysique, en tant qu'elle serait en puissance d'un troisième oeil, qu'elle ne posséderait pas réellement, mais qui permettrait d'observer l'erreur en sa trace. Si elle demeurerait entièrement privée d'une sorte de soleil virtuel, comment la métaphysique concevrait-elle seulement une erreur liée aux rendez-vous infaillibles des choses avec elles-mêmes dans l'espace et dans le temps? L'idée même que l'objet ne fait pas preuve, que la probation par la proie est un leurre qui égare tout chasseur loin de la question véritable, cette idée, sans laquelle la métaphysique n'existerait pas, la définit donc comme transcendante «par nature» — donc comme au-delà de la chose, donc comme *méta-physique*. Mais cet oeil conquérir, puisque c'est en tant qu'ils l'oublient, qu'ils le conquérir, puisque c'est en tant qu'ils l'oublient qu'ils le cherchent. La métaphysique est un combat contre l'oubli du «troisième oeil»;

«La finitude de la réalité humaine — l'intelligence de l'être — *réside dans l'état d'oubli*. Cet oubli n'est ni fortuit, ni temporaire, mais il ne cesse de se former et se forme nécessairement. Toute construction d'ontologie fondamentale qui tend à dévoiler la possibilité intérieure de l'intelligence de l'être doit, en accomplissant

«Il n'y a pas de dieu qui s'occupe à philosopher, ni qui ait envie d'acquérir le savoir, car il le possède; et quiconque d'autre possèdera le savoir ne s'occupera pas non plus de philosopher.»¹

Et pourtant, la connaissance transcendante transcende l'avoir des chasseurs; elle n'est pas de l'ordre des choses qu'on peut accumuler:

«La *παιδεία* n'est pas ce que certains qui font profession de la donner disent qu'elle est. Ils prétendent, si je ne me trompe, que, dans une âme en laquelle le savoir n'est pas, eux, ils l'y déposent, comme si, en des yeux aveugles, ils déposaient la vision»².

Comment écrire l'histoire de ce qu'on ne possède pas? Il se trouve que la pensée, tout en demeurant virtuelle, parvient à suivre un chemin de la voyance philosophique. L'essence même de la philosophie, en tant que regard de l'intelligence sur la raison, est une marche. Car le philosophe possède, à l'état latent, et cependant utilisable, une sorte de «troisième oeil», à l'instar du poète.

La stratégie du «troisième oeil humain» revient à observer méthodiquement la trace des chasseurs égarés par leur proie. Les sillages de l'errance sont relevables en tant que le chasseur court après un gibier en s'imaginant courir après un autre, et nommément, en tant qu'il croit poursuivre la question: «Qu'est-ce que la vérité?», alors qu'il court, en réalité, après celle-ci: «Qu'est-ce qu'une chose?»

Une telle trace de l'errance de la raison dite «naturelle» ne serait-elle pas un vestige de l'erreur portant sur l'essence même de la pensée philosophique? Erreur qui se manifesterait chaque fois que ne serait pas posée la question de savoir sur quoi porte en réalité la connaissance quand c'est

En ce sens, l'idole est l'essence de la fausse preuve; la fausse preuve renvoie à une anthropologie de la peur qui s'exprime par un arrimage au cosmos.

Mais comment une auto-critique transcendantale, qui porterait sur l'impasse d'une raison égarée par sa propre preuve, préciserait-elle sa méthode et la stratégie du dévoilement de sa question? Un certain regard sur l'histoire de la pseudohistoire de la philosophie ne pourra naître qu'au spectacle de la chute de son propre regard dans le temps anecdotique de l'impasse, celui de l'historicité faussée par sa preuve. La critique qui poserait la question: «Qu'est-ce que la vérité?» dans la métaphysique écrirait donc, en ce sens, une certaine histoire de la «chute». Chute inconsciente de la raison dans l'aberration qu'est l'accessoire; chute de l'intelligence dans une histoire égarante. L'auto-critique propre à la métaphysique conduirait donc à une déconstruction du «mécanisme» de la chute de la raison dans le temps égaré. Mais où trouver un regard communicable sur la mort du regard? Comment faire voir l'oubli à ceux qui ont oublié ce que peut être l'oubli? Si c'est à l'errance, au coeur de sa propre histoire anecdotique du temps, que s'en prendrait la haute stratégie de la pensée transcendantale, n'est-ce pas en tant que regard «salvifique» sur l'oubli du regard que la pensée serait donc une critique authentique de sa propre chute? Une véritable auto-critique de la métaphysique occidentale ne serait-elle pas une gnose? Et, en ce sens, ne serait-elle pas «illuminative»? Mais, derechef où est l'illumination de celui qui sait qu'il ignore? Socrate dit admirablement que la philosophie existe parce qu'elle ne possède pas la connaissance haute: mais alors, comment peut-elle prétendre exister, puisque c'est à un regard des dieux sur l'oubli des hommes qu'elle se ramène? Et puisque ce regard, elle ne le possède pas?

mons, et la vérification de l'intelligible ou «explicatif»? En tant qu'elle se demande si la chose fait preuve, et si la preuve est bien du ressort de la chose? Et ce qu'il advient de nous si la preuve «expliquante» n'est ni du ressort de l'objet, ni de celui de l'idée?

Si la connaissance était un appontement ou même un cramponnement à la chose, toute la métaphysique reviendrait à savoir si les choses sont bel et bien là, où nous les voyons et saisissons, ou bien si nous avons, de surcroît, et par malheur, affaire à quelque Grand Trompeur, lequel ne pourrait nous leurrer plus cruellement qu'en nous retirant les choses, comme sa banane à un singe. De fil en aiguille, nous découvrons qu'une histoire *réelle* de la raison philosophique exigerait un regard transcendantal sur l'erreur «réaliste» qui habite les naufragés de la chose, en tant que leur erreur porte sur une confusion radicale qu'ils font entre l'histoire de la découverte du monde tangible et l'histoire de la quête de l'intelligible. L'histoire de la chose et de sa preuve est, au sens étymologique, «atterrante»: l'anecdote y fait preuve au coeur de la raison.

Cependant, la pensée philosophique virtuellement éveillée, et tout atterrée qu'elle soit par l'errance dans l'anecdote, demeure guettée, à son tour, par l'accessoire, puisque sa lucidité est «*in potentia*» Toute histoire véritable de la métaphysique est au futur; toute mémoire du futur est un déblocage passionnée et toujours inachevé de l'impasse de sa propre histoire passée de la chose et de la «raison» de cette chose, puisqu'il s'agit de démasquer «au futur» la futilité secrète de l'histoire ancienne de l'intelligence, quand n'y est pas soulevée la question de l'*idole* qui fait preuve dans une preuve. Lucidité ambiguë, et toujours menacée de perdre la mémoire, la philosophie est une auto-critique de sa propre perversion dans la «chose parlante», ou idole, forme ontologique de l'oubli en forme de «preuve».

tion de la chose à se présenter inlassablement au guichet des historiens naïfs du «sens», parce que l'historien inconscient aurait glissé d'avance *le mot de passe du sens* à l'oreille de cette sourde et de cette muette de naissance qu'est la chose. La métaphysique serait, par nature, une virtualité de regard, une ambiguïté de l'éveil, sinon *elle ne serait pas*: car elle ne pourrait même pas concevoir la naissance de la question de l'erreur au cœur de la preuve invincible qu'apporte, soi-disant, la chose. La métaphysique est la lucidité de l'homme à l'état latent; elle est une virtualité perpétuelle de la conscience à l'égard de l'«irréfutable» chose.

Mais voici plus inquiétant encore: l'errance résultant d'une histoire inconsciemment anecdotique de la métaphysique porte sur l'objet même de la métaphysique, à savoir la «valeur» de la connaissance; car l'impasse de la soi-disant «histoire» bloque l'interrogation essentielle, celle qui *porte* sur la question de savoir sur quoi *se porte*, en réalité, le savoir. Car tantôt la présence vérifiable de la chose est censée fournir, dûment, et de soi, le sens «intelligible» de la *praesentia*; tantôt la chose est citée à comparaître devant le tribunal de «la» ou de «sa» logique, qui la précéderait invisiblement dans le prétoire. Pourtant, la chose se dérobe effrontément à la sommation de fournir de l'intelligible que lui présente tour à tour l'huissier de l'idée et l'huissier de la chose.

La question de la vérité devient alors celle-ci: quel est le vérifiable propre à l'ordre de l'intelligible? Sur quoi porte donc la vérification du «compréhensible» dans ce mélange épistémologique confus de l'idée avec la chose, qu'on appelle *savoir*? La philosophie n'est-elle pas virtuelle, en tant qu'elle se pose la question de la vérification de la connaissance en introduisant une faille terrible entre la vérification de la réalité présente de la chose à laquelle nous nous arri-

que contradictoire, qui symbolise l'impasse. Le *récit* «historique», qui raconte, soi-disant l'«histoire de la philosophie», se trouve en conflit avec ses propres postulats, puisqu'il rêve de raconter l'histoire de l'intelligible dans le temps même où il raconte seulement l'histoire de la découverte de la chose, en sa présence propre. En ce sens, la chose est l'anecdote dont la métaphysique est pleine; car la chose est censée occuper la place de la question de l'intelligible, tout en la laissant déserte. L'exploration de la chose est alors le lieu imaginaire de la recherche du sens.

Mais cette position «interne» de l'impasse circulaire, où la chose circule en racontant, à qui veut l'entendre, son propre circuit, suppose un autre dédoublement interne, et tout extraordinaire, de la philosophie éveillée, dans l'hypothèse où un certain regard croîtrait progressivement en elle: un regard qui verrait non seulement l'impasse de la question de l'intelligible en tant que la chose y croît faire preuve, mais cette erreur même et cet échec en tant que fruits nécessaires d'une certaine histoire tout anecdotique de la philosophie, où la chose occupe, de son anecdote, la question originelle: «Qu'est-ce que la vérité?»

S'il y avait éveil en la métaphysique, ce serait donc par un regard étrange, qui verrait l'*histoire en plein air* de la pensée comme une histoire de l'*inconscient*; comme une histoire passant à côté de la question profonde qu'elle se pose pourtant à son insu. Seul un regard sur l'histoire de la pensée en tant que frappée de cécité *inconsciente* à l'égard de sa propre déviation serait alors une histoire profonde de la philosophie. Ainsi, la philosophie, observant son propre parcours, en son errance invisible au vulgaire, serait d'avance déchirée entre sa «nuit» et sa «lumière», selon qu'elle se temporaliserait tantôt dans l'histoire aveugle de la monotonie de la chose, où l'univers «ne cesse de fournir» ses cirons, et tantôt dans le dévoilement de l'histoire de l'obs-

remplit à ras bords.

Cependant, la catharsis socratique procède méthodiquement. L'impasse de la «raison» lui sert de preuve de son erreur de méthode; car le critère de l'erreur en forme d'impasse, en toute pseudo-histoire de la philosophie, c'est l'échec de son «histoire de la raison».

Où se fera le mieux voir l'échec fondamental de «la métaphysique» en tant qu'*impasse de la raison écrivant sa propre histoire*? Nulle part plus clairement que dans les «histoires» mêmes de la philosophie, quand les «historiens» ne démasquent pas, et pour cause la stratégie occulte de l'erreur, ni le rapport imaginaire qu'elle établit entre la «raison raisonnable» et l'«intelligible». Erreur déroutante et proprement erratique, parce que la question: «Qu'est-ce qui est reçu par le sujet en tant qu'intelligible?» n'est même pas approchée dans ces sortes d'«histoires de la philosophie» comme une question authentiquement philosophique, et encore moins comme la question qui serait vraiment propre à la métaphysique de la *raison en tant que croyance*. Que faut-il penser d'une erreur propre à un certain récit historique, lequel fait passer systématiquement sa propre histoire à côté de celle de son errance?

Peut-on imaginer une impasse plus propre à l'histoire traditionnelle de la raison racontée par elle - même que celle qui ne pose pas, la question de la vérité en tant que croyance à l'intelligibilité—tout en affirmant traditionnellement, depuis les origines de la philosophie, que la vérité intelligible serait cependant l'objet propre de la métaphysique? Une si troublante erreur d'aiguillage de l'histoire de la pensée pose la question du regard sur soi de la philosophie depuis les Grecs.

Car le lieu d'une critique transcendante de l'historicité déviée est déjà apparu comme interne à cette historicité. C'est le cercle, figure même de ce qui n'a pas d'issue, parce

Intelligence humaine et critique de la causalité

Manuel de Diéguez

Peut-être une seule question se pose-t-elle à la philosophie, celle de sa propre histoire. Car, cela même que le philosophe prétend cerner en tant qu'histoire *véritable* de la philosophie, prédéfinit, en fait, la philosophie; tranche d'avance de ce qui, en elle, sera pesamment baptisé de «problème fondamental de la philosophie»; formule la stratégie de la métaphysique; engage, enfin, le «temps» lui-même dans un certain comportement «logique» à l'égard de son «récit». La première ronde de la pensée tournant dans son histoire évoque déjà le cercle et le miroir. La raison fait la roue dans la durée.

Comment sortirions-nous suffisamment de cette arène des essences réfléchies pour formuler au moins une hiérarchie des «histoires de la philosophie»? Comment distinguerions-nous les superficielles de celles qui obéiront à quelque vocation de la profondeur?

Socrate, dans le *Sophiste*, compare la purification de la pensée à l'art du triage. Avant même d'entendre sa nuit et sa voix vive, le philosophe est donc un trieur. Son démon, qu'il vaudrait mieux appeler, de nos jours, un radar, le conduit à purifier sans cesse l'histoire de l'anecdote qui la

*

* *

L'aventurier de l'esprit suit le chemin qu'il invente en y marchant. «Ta parole est une lampe à mes pieds, une lumière sur mon sentier» dit le Psalmiste. La lampe n'éclaire que le terrain où je m'avance, ce chemin qui commence à mes pas. L'homme de la foi ne suit sa voie qu'en la frayant, «sentier étroit» dit le Buddha, et l'Evangile parle d'une «porte étroite», découpée à ta seule mesure, en sorte que toi seul puisses y passer. Elle n'est pas ouverte à l'avance: tu l'ouvres en osant la franchir tel que tu es en marche par la foi, et no ntel qu'on l'entend — maîtres, coutume d'Eglise ou règlements de la société.

*

* *

Comment pourriez-vous, «hérétiques», vous unir dans vos unicités? Cela ne se fera jamais dans aucun Siècle, mais seulement en chemin vers le vrai But de tous, et *en Lui* seul.

D'ici là, l'Eglise véritable ne saurait exister que dans l'attente ardente et dans cette anxieuse espérance commune à tous les «hérétiques» malgré eux: ceux qui ont un jour compris qu'ils étaient bien forcés d'inventer leur chemin sans aucune garantie, puisque le vrai chemin, qui conduit l'homme à Dieu, part toujours d'une personne dans précédent.

1. W. Pauli, «Wahrscheinlichkeit und Physik», in *Dialectica*, n° 8, Zurich, 1954.
2. H. Corbin, *Suhrawardi d'Alep*, Paris, 1939, p. 19 et p. 24.

porté à privilégier soit la personne, soit la communauté.

Il existe au surplus certaines correspondances entre ces types psychologiques et les grandes confessions chrétiennes. Certes, peu d'entre nous choisissent leur confession, la plupart se contentent d'y être nés; mais ils s'en accommodent plus facilement et d'une manière plus féconde selon que cette confession offre un climat de bonheur (ou si l'on veut de créativité) à tel tempérament plus qu'à tel autre: ainsi le luthéranisme et l'orthodoxie russe favorisent l'intériorité mystique mais non l'éthique sociale ou politique, le catholicisme tridentin (comme aujourd'hui le communisme «orthodoxe») attend des fidèles qu'ils optent en dernier ressort non pour l'Individu (au sens kierkegaardien) mais pour l'Eglise (ou le Parti), l'ordre et la gloire de l'Institution. Entre les deux, le calvinisme originel enseigne l'équilibre en tension permanente entre la vocation de l'individu «élu» et le service de la Cité.

Né ailleurs, mais, ayant choisi par une décision de ferveur — non moins profondément philosophique — les formes luthériennes d'une mystique aurorale, puis un temps la «Lumière de Byzance», Henry Corbin, *«en Islam iranien»*, cherche les voies de l'âme unique et de la vocation illuminante. Et cela nous vaut une oeuvre vaste et passionnée dans sa rigueur, dont la maîtrise technique favorise — ô miracle — l'ouverture à la haute poésie mystique, et qui possède une vertu de contagion que je voudrais dire *convertissante*.

(Pour, moi, s'il faut en croire les tests que j'ai passés, je me verrais plutôt entre deux pentes, soit sur le chemin de crête, tenté par deux vertiges, soit au fond de la vallée, et tout effort pour m'élever d'un côté ou de l'autre aggraverait la séparation. Reste une seule solution, qui est de longer la rivière jusqu'à sa source, là où les deux pentes se rejoignent—seul moyen de les remonter les deux à la fois!)

<i>mythe</i>	— <i>aventure individuelle</i>
<i>dogme</i>	— <i>expérience mystique</i>
<i>Ecriture sa-</i>	— « <i>vérification intérieure et person</i>
<i>crée</i>	<i>nelle du sens et des sens du Livre</i> »
<i>objectivité de</i>	— « <i>subjectivité comme vérité</i>
<i>la Révélation</i>	<i>présente à soi-même</i> » ¹
<i>Eglise</i>	— <i>fidèle</i>
<i>Religion</i>	— <i>Foi</i>
<i>Cité</i>	— <i>personne</i>

Orthodoxie désigne couramment en Occident «conformité aux dogmes reçus», mais pourrait aussi bien qualifier selon D. Suzuki «ce qui est dans la ligne authentique de transmission», i.e. la communication non des formules d'une vérité toute faite une fois pour toutes, mais des moyens de découvrir personnellement la vérité. Dans ce second sens, le témoignage de l'esprit ne consiste nullement à réitérer ce qui est vrai pour n'importe qui, et encore moins à s'y conformer en s'y forçant comme dans un lit de Procuste, mais au contraire: à la découvrir (ou la re-inventer) en se l'appropriant par la pensée, par l'onction, par le sentiment.

Alors seulement, l'orthodoxie et l'hérésie en leur sens littéral, s'évanouissent: il n'y a plus de contradiction entre l'orthologie et l'autologie, la première — selon sa mission — ayant provoqué la seconde à éveiller des vocations incomparables et par définition sans précédent.

*

* *

Dans le Post-scriptum récemment ajouté à *L'Amour et l'Occident*, je parle «d'hérésies libératrices des âmes et d'orthodoxie conservatrices de la Cité». Une attitude personnaliste cohérente m'incite à tenir balance égale entre communauté et vocation, entre universel et unique. Mais ce n'est peut-être qu'une question de tempérament. Selon que l'on relève du type introverti ou du type extraverti, on sera

ere dont on l'observe, et peut être vérifiée *ubique et semper*, — ou au contraire «l'actualité unique, irrationnelle» et donc «imprévisible»¹ d'un événement qui dépend de l'observateur et de sa position *hic et nunc*;

— Le *way of life* qui canalise les aspirations, uniformise les moeurs et unifie une société, — ou au contraire le cheminement secret qui conduit seul à l'intégration d'un moi distinct...

La «voie unique» peut donc désigner aussi bien l'orthodoxie que l'hérésie. On voit ici que ces deux phénomènes radicalement antinomiques sont *en relation de complémentarité*.

Note 1. Les hérésies qui se constituent en doctrine imposée à une communauté dont elles deviennent alors l'orthodoxie; et les systèmes dogmatiques imposés par les pouvoirs totalitaires ne m'intéressent pas dans ce contexte.

Note 2. Si, comme le veulent les dictionnaires, l'orthodoxie est la «droite opinion» et l'hérésie le «choix personnel d'une opinion», rien n'empêche en principe le «choix personnel» de se porter sur la «droite opinion». Mais en fait, «la droite opinion» est une route nationale où la circulation est uniformément réglée, tandis que le «choix personnel» est un sentier imprévisible; et ce n'est pas aux Ponts et Chaussées ni à la police de la route qu'il faut s'adresser si l'on cherche le chemin du Graal.

*

* *

La complémentarité de l'orthodoxie et de l'hérésie apparaît désormais homologue d'une série d'autres paires antinomiques inséparables, dont les tensions déterminent le champ de la vie spirituelle:

universel — *particulier*

Kierkegaard et sur Kafka.

Sohrawardi écrit: «Lis le Qorân comme s'il n'avait été révélé que pour ton propre cas».

Kierkegaard écrit: «L'Évangile doit être lu comme une lettre personnelle, adressée à toi seul»

Et Kafka imagine la parabole de la Porte du Palais de justice. elle est ouverte, mais le pauvre paysan n'ose la franchir, à cause des deux farouches gardiens qui se tiennent auprès, jusqu'au jour où il dit à l'un d'eux: Mais personne n'est jamais entré ni sorti, depuis des mois que j'attends ici! A quoi le gardien répond: Elle n'était là que pour toi. Maintenant, il trop tard, nous la fermons.

Nous pressentions qu'il n'y a de porte que pour celui qui osera la franchir, à tous risques, sans laissez-passer d'aucune sorte; qu'il n'y a de sens que pour celui qui se met en marche, et que la vraie voie est unique.

*

* *

Pour entrer dans la dialectique de l'hérésie et de l'orthodoxie, considérons l'ambiguïté fondamentale de l'expression de «*voie unique*». Elle peut signifier aussi bien qu'il n'y a qu'une vraie voie, qu'une vérité viable, la même pour tous, à la fois générale et objective — ou au contraire qu'il y a pour chacun une voie, une vérité qui ne vaut que pour lui seul, particulière et subjective.

La «voie unique» peut encore évoquer

— un système, de principes confirmés concernant la conduite et la pensée, praticable par tous, en tout lieu et tout temps, et qu'on ne saurait violer sans s'égarer, — ou au contraire une forme d'exister sans précédent, qui ne peut être décrite ni prescrite mais seulement vécue, et une seule fois;

— l'objectivité pure de la physique classique, dans laquelle la constitution de l'objet est indépendante de la mani-

«dont nous ne sommes pas les auteurs, mais dont l'essence même implique notre effort pour la réaliser».

Très paradoxalement, notre «orthodoxie» prétendue s'opposait à toute «transposition de l'événement fondamental de l'existence chrétienne en concepts en en idées, en une essence intemporelle, en une vérité générale...» Et par «existence» nous ne pouvions entendre que «*décision concrète... dans l'instant, hic et nunc.*»

Nous disions encore:

«Il ne s'agit pas de la concordance littérale de nos propositions théologiques avec les énoncés de la Bible, mais de juger si c'est la Parole de Dieu, donc Dieu, qui est le sujet de ces énoncés, ou bien au contraire si l'homme se les approprie, comme sa chose et son bien, qu'il posséderait sans l'actualité de cette Parole et avant elle.»

Les deux derniers passages cités sont justement d'Henry Corbin. Et je n'en trouve pas qui expriment mieux notre attitude commune d'alors.

*

* *

Après les années de *Hic et Nunc* (1932-1939), nos voies pour un temps se séparent. Henry Corbin part pour Byzance et le Proche-Orient; puis ce sera la guerre, et pour moi, plus de six années d'exil américain.

Et pourtant, le bravo silencieux par lequel j'accueille à Ferney l'exclamation de l'ami retrouvé ne marque aucune rupture avec notre passé, ni encore moins mon ralliement à quelque antidoctrine nouvelle élaborée dans l'entre temps, mais une prise de conscience renouvelée de ce qui animait en profondeur nos écrits de l'époque de *Hic et Nunc*.

Lui s'occupait déjà des grands mystiques soufis, et surtout de Sohrawardi, dès 1931. Cette même année, je publiais divers essais parmi les tout premiers parus en France sur

Russie soviétique, en Italie fasciste, en Allemagne nazie, et tout autour de nous, de plus en plus, fascinaient nos contemporains. Il pouvait sembler normal à quelque observateur superficiel que face à ces dogmatiques conquérantes catholiques et protestants se rameutent sur leur origines doctrinales — néo-thomisme de Maritain, néo-calvinisme de Barth. C'était ce que croyaient voir les journalistes, quand il leur arrivait de regarder de ce côté.

De fait, il s'agissait de bien autre chose, d'une réaction vitale, fondamentale: ni le modernisme catholique, ni le libéralisme protestant ne pouvaient constituer les noyaux durs d'une résistance à l'hitlérisme et au fascisme, encore moins au marxisme invoqué par les staliniens de nos pays pour justifier les procès de Moscou et la persécution des Eglises.

Mais je relis les onze numéros de notre revue: il n'y est jamais question d'orthodoxie! (Sauf une fois: pour nier que nous défendions une «orthodoxie calviniste».) En revanche, des «hérésies» sont dénoncées, mais non point comme «contraires au dogme»: ce que nous référons comme «hérétique», c'est tout choix exclusif d'un *seul des termes* d'une antinomie fondamentale, c'est-à-dire constitutive de toute réalité, et d'abord spirituelle. Ainsi, dans le premier numéro:

«Deux hommes se trompent insondablement: celui qui affirme que la morale est suffisante, et celui qui nie qu'elle soit nécessaire.... Le moralisme donne une réponse universelle et inefficace, là où la foi pose une question terriblement *particulière*.»

Remplacez dans cette phrase *morale* par *orthodoxie*, et vous saurez ce que nous pensions alors.

La vérité ne pouvait être à nos yeux quelque chose d'édicte, de codifié, d'enregistré une fois pour toutes, ni une «fixation théorique». Elle était quelque chose, disions-nous,

«HERETIQUES DE TOUTES LES RELIGIONS, UNISSEZ-VOUS!»

Denis de Rougemont

Un jour, dans notre jardin de Ferney, où les Corbin s'arrêtaient quelquefois, en route vers les rencontres d'Ascona, il s'écrie: *Hérétiques de toutes les religions, unissez-vous!*

J'ai souvent médité sur cette phrase, depuis lors.

*

* *

Au temps de nos premières rencontres, vers 1935, quand nous fondions ensemble *Hic et Nunc*, petite revue de pensée religieuse qui se réclamait de Kierkegaard et de sa double descendance—«existentielle» et nietzschéenne par Heidegger, «dialectique» et calviniste par Karl Barth — nous passions aux yeux de nos aînés pour les restaurateurs subversifs d'une orthodoxie protestante, aussi paradoxale en soi que dans les polémiques qu'elle nous inspirait.

Cette interprétation de notre mouvement était en somme inévitable dans la conjoncture de l'époque. Tout allait à marches forcées vers la radicalisation des attitudes, des doctrines et des comportements. Des orthodoxies partisans, imposées par l'Etat et sa police à la Nation dans tous ses ordres, mythique, politique, quotidien, triomphaient en

Inst. pont. d'études orient. (*Orientalia christiana*, vol. IX, 1927),
p. 182.

6. **A G**aios, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad.
M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1943, p. 327-328.
7. Cf. J. COLETTE, *Histoire et absolu*, p. 139, n. 27.

que Kierkegaard n'est pas la spéculation vértiable. Il convient donc de chercher ailleurs, en Orient et dans l'Occident lui-même, une idée plus complète, plus universelle, plus exigeante, plus lucide et plus pure des rapports de l'homme avec Dieu. Ce n'est pas au nom du savoir abstrait que nous critiquons la pensée de Kierkegaard, mais au nom de la religion elle-même. Nous croyons que la défense du fait religieux, qui consiste à l'opposer à la raison conçue comme abstraite et générale, diminue et l'intelligence et la religion. Il nous semble que prôner l'angoisse et la passion face à l'indifférence de l'objectivisme, c'est montrer la faiblesse à la fois de l'objectivisme et de la passion, car il y a une sérénité plus profonde que l'objectivisme et la passion. Kierkegaard a ignoré les traditions religieuses étrangères au christianisme et n'a pas connu la tradition chrétienne tout entière'. Loin de nous aider à surmonter les conflits qui déchirent l'Occident moderne et s'étendent aujourd'hui sur le monde entier, il nous condamne à la séparation de la spiritualité et de la connaissance, alors qu'il faudrait redécouvrir les conditions de leur union.

1. *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. Paul Petit, Paris, 1949, p. 133.
2. J. COLETTE, *La dialectique kierkegaardienne de l'existence et la sphère éthico-religieuse*, dans «Revue de théologie et de philosophie», 1963, p. 327. Voir les belles analyses du même auteur dans *Histoire et absolu, Essai sur Kierkegaard*, Paris, Desclée, 1972. Et aussi: Michel CORNU, *Kierkegaard et la communication de l'existence*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1972.
3. VI. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Aubier, 1944, p. 235.
4. VI. LOSSKY, *Essai la théologie mystique*, p. 238.
5. Dans I. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésichaste...*, Rome,

abstrait.

Ces deux aspects de la conscience, la volonté et le savoir, sont toujours séparés parmi nous, et la doctrine de Kierkegaard joue, dans la guerre qu'ils se livrent, un rôle de premier plan par sa force, sa sincérité et sa rigueur. Cependant sa problématique n'est pas définitive, puisque l'opposition dont elle vit est artificielle. Introduite en France par l'impressionnisme philosophique de Jean Wahl, elle avait peu de chance de renaître dans la sphère d'intériorité spécifique où elle avait voulu se placer, et encore moins d'être située d'une manière critique dans une perspective religieuse plus générale. Dans un monde vide de métaphysique et de religion, elle a séduit les consciences qui ont trouvé leur raison d'être dans l'analyse d'un exister sans raison. Elle a séduit les théologiens respectueux de la spécificité du religieux, qui ne connaissaient pas d'autre théorie du savoir que celle de Kant. Il y a du reste, dans la polémique kierkegaardienne—comme en toute polémique—quelque chose qui vous fait croire que vous êtes du bon côté et qui vous donne bonne conscience: c'est l'image dérisoire de l'adversaire. Là est aussi le danger: celui de donner à confondre une image déviante et caricaturale avec la chose même, c'est-à-dire une connaissance abstraite et vide—un savoir humain qui prétend dépasser l'homme—avec une connaissance qui nous associe effectivement au divin par la perte de nous-mêmes en une autre intériorité. L'image déviante peut exister en effet et il est bon de la combattre, mais il demeure qu'elle n'est pas la chose même. Kierkegaard le savait peu-têtre, mais beaucoup de ses sectateurs l'ignorent.

Quels que soient le mérite et la grandeur du théologien danois, sa pensée reste marquée, et par là relativisée, par une attitude de réaction. La réaction contre une erreur n'est pas encore la vérité, de même que la spéculation que criti-

autour de lui.

Ce faisant, il s'inscrit dans l'évolution de la pensée occidentale qui va du platonisme au nominalisme. Chez les platoniciens, l'objet de la pensée étant l'Idée transcendante, c'est-à-dire la perfection des choses en Dieu, la philosophie peut être théologie et mystique. Chez les aristotéliens, la pensée porte d'abord sur la quiddité du sensible; ainsi s'institue une spéculation conceptuelle, et la porte est ouverte à une théologie «scientifique», comme on le voit au XIII^e siècle chez les Latins. Une synthèse est possible entre le platonisme et l'aristotélisme: al-Fârâbî et Albert le Grand l'ont montré. Mais l'aristotélisme, pris en lui-même, donne à la philosophie et à la théologie un autre accent. Chez les nominalistes enfin la pensée conceptuelle n'a plus d'objet; elle n'est qu'un instrument de classement des individus. Corrélativement, il n'y a plus d'Idées des êtres en Dieu. Ce recul de l'intelligence s'accompagne d'un prestige nouveau de la volonté et de l'action: le destin de l'homme n'est plus de connaître Dieu, mais de lui obéir; il n'est plus de connaître le monde, mais d'y agir. Un autre type de mysticisme se fait jour, fondé sur l'affectivité seule, celui qu'enseigne Gerson.

Cette dissociation de l'intelligence et de l'être, et par conséquent de l'intelligence et de la volonté, et ce primat de la volonté et de l'agir, se retrouvent *mutatis mutandis* chez Luther, Descartes, Hume, Kant, Fichte, Marx, Nietzsche. Après Fichte, Hegel réassocie sans doute la volonté et l'intelligence, mais pour user de la médiation de l'histoire où se retrouve le dynamisme propre de la volonté. Les dissociations nominalistes rendent possibles d'une part le rationalisme objectif de la science moderne, détaché de la métaphysique et de la religion, et d'autre part le subjectivisme du romantisme, du *Sturm und Drang*, de Hamann, etc. et, en théologie, l'isolement de la foi fuyant le savoir

nu, au-delà de toute intellection, qu'en tant qu'il est totalement inconnu et qu'il n'existe point. Et c'est cette parfaite inconnnaissance, prise au meilleur sens du mot, qui constitue la connaissance vraie de Celui qui dépasse toute connaissance⁶.» Le paradoxe demeure devant l'esprit et fixe l'attention de la conscience en le maintenant à l'écart de Dieu, tandis que l'ignorance vide l'esprit et fait la place à Dieu.

Par rapport à la tradition chrétienne considérée en son entièreté⁷, c'est-à-dire avec l'enseignement des Pères grecs et des médiévaux latins et avec celui de l'Eglise d'Orient; par rapport à d'autres traditions religieuses de première grandeur, comme le brahmanisme, — illustré encore tout près de nous par Râmakrishna, par Vivekânanda, par Ramana Maharshi et par Swâmi Râmdâs — comme le bouddhisme qui n'a disparu ni à Ceylan ni chez les Tibétains, comme l'Islam, en particulier sous sa forme shî'ite et dans le soufisme; par rapport à ces sommets de la vie religieuse que Louis Massignon et Henry Corbin nous ont fait connaître, l'enseignement de Kierkegaard, par sa tension entre le paradoxe et l'intelligence, demeure affecté intrinsèquement par les circonstances intellectuelles où il s'est manifesté, au lieu d'exprimer, dans des circonstances et des formes données, la plénitude du génie religieux.

III

Ces circonstances, nous l'avons dit, sont le triomphe du savoir abstrait et la fascination qu'il exerçait — et qu'il exerce toujours — sur nombre de philosophes et de théologiens. Au lieu de s'élever à un autre type de connaissance qui ne s'oppose point à l'existence, mais au contraire l'assume et l'accomplit, Kierkegaard se contente de l'antithèse de l'existence et de la connaissance telle qu'il l'observe

Christ glorieux. Il faut en effet que l'humanité de Dieu fasse scandale, puisqu'elle est la non-vérité unie à la vérité; si Dieu transparaisait en elle, il n'y aurait plus de scandale et l'on vivrait en sécurité sans connaître les affres de la contemporanéité.

Mais le Christ n'a pas toujours paru sous la forme particulière du Dieu véritable qui ne serait pourtant que cet homme: il y a la Transfiguration, la Résurrection, l'Ascension. Quand il n'est pas en période de crise, le croyant ne glisse pas pour cela sur les pentes de la facilité. La foi se nourrit en s'exaltant des apparitions de la divinité du Christ. On a remarqué que la piété orthodoxe donnait la primauté à la gloire du Christ, allant jusqu'à représenter le Christ en croix sous les traits du Christ glorieux. Ce n'est pas sans doute que la conscience religieuse orientale fuit le scandale, c'est au contraire qu'elle le pense jusqu'au bout en s'installant héroïquement et sans regard en arrière dans la vérité, c'est-à-dire dans l'au-delà de l'homme.

6) La tension du paradoxe et du scandale interdit sans doute la fuite dans la spéculation, mais aussi bien l'accès à la connaissance mystique. Le paradoxe, bien entendu, peut briser la raison humaine et faire le vide en elle. Mais quand le vide est là, le paradoxe a disparu. Tant que dure une tension pour l'intelligence humaine, la place n'est pas faite à l'intelligence divine: le paradoxe figure encore l'intelligence humaine; il doit s'effacer. L'ignorance chez les Pères grecs, dans le bouddhisme, dans le Vedânta, dans le néoplatonisme, dans le soufisme, dans la kabbale, n'est pas le paradoxe, mais au contraire le paradoxe surmonté dans ce qu'on appelle parfois une connaissance nouvelle. «Car en soi (Dieu) dépasse toute intelligence et toute essence, écrit Denys; il n'existe de façon suressentielle, et n'est con-

lation véritable qui élèverait l'homme en réalité au-dessus du mal? Dans ces conditions, dire que le mal est absence et négation, ce ne serait pas nier une existence de manière illusoire, ce serait nier une existence illusoire en s'installant effectivement, et non seulement verbalement et mentalement, dans la réalité unique du bien. Devant la conscience mise au bénéfice de la rédemption, le scandale et l'angoisse n'ont pas plus de raison de subsister que le paradoxe.

On peut même se demander si Kierkegaard a raison de juger Socrate comme il a coutume de le faire. Il place la pensée du fils de Callias, comme celle de Hegel, dans le domaine de l'idée pure et ne voit pas comment on peut passer, chez Socrate, du comprendre à l'agir. Le péché, dit-il, ne réside pas dans la connaissance — il ne consiste pas à comprendre — mais dans la volonté et consiste à ne pas vouloir.

Et si la pensée de Socrate ne se situait pas au plan de l'idée générale et abstraite? Comprendre la vertu, pour Socrate, c'est être vertueux, car c'est libérer en soi la puissance du bien. Comprendre n'est donc pas spéculer dans l'abstrait, c'est être, et, dans ces conditions, c'est en même temps agir. Ce comprendre-là n'est pas seulement une disposition de l'intelligence; c'est une disposition de la volonté, et ne pas comprendre revient donc à ne pas vouloir comprendre.

De même, la réminiscence socratique ne se réduit pas à l'immanentisme: l'intériorité où réside la vérité n'est pas celle de l'immédiateté humaine, mais celle de Dieu dans l'homme, comme le montre l'allusion au Démon avertisseur. Kierkegaard affectionne les antithèses brillantes, qui peuvent servir sa conception particulière du christianisme, mais qui aussi bien gauchissent les faits à l'envi.

5) La prédominance accordée au scandale explique aussi le privilège, chez Kierkegaard, du Christ abaissé sur le

chrétien concerne finalement les rapports actuels de l'homme avec Dieu. Or, si Dieu est en nous en quelque manière ici et maintenant, il doit être en nous totalement et nous en lui totalement. «Car si la purification est de cette vie, écrit Siméon le Nouveau Théologien, de cette vie aussi sera la vision⁵.» L'intelligence humaine, par la purification, fait place à l'intelligence de Dieu.

Les religions n'ont pas toutes atteint le même degré de conscience de soi. On observe aussi qu'elles se sont scindées parfois comme l'Islam, en ésotérisme et en exotérisme. Le christianisme, lui, a maintenu sans césure une dimension de connaissance, c'est peut-être la raison pour laquelle il ne présente guère de doctrines aussi extrêmes, aussi pures, aussi bouleversantes, que celles de l'ésotérisme islamique. Le christianisme a manifesté sa dimension de connaissance en utilisant les philosophies grecques fondées sur la considération de l'intelligence divine. Ces philosophies ne sont pas simplement humaines, mais divines elles aussi ou au moins autorisées par Dieu d'une certaine manière. C'est pourquoi il est absurde de souhaiter, comme on le fait parfois, que la religion recoure aujourd'hui aux philosophies contemporaines, comme elle a usé autrefois des philosophies d'alors, puisque les philosophies contemporaines qu'on vise, niant ou ignorant Dieu, sont devenues purement humaines.

4) Héraut du paradoxe, Kierkegaard qui l'est aussi du scandale, a été conduit à forcer et à fausser l'opposition qu'il y a entre le mal concret et la solution spéculative du problème du mal. Beaucoup l'ont suivi en répétant que, sur le plan spéculatif et général, le mal n'est plus un scandale angoissant, mais une notion négative, abstraite et rassurante.

Mais s'il est vrai qu'on peut avoir, en spéculant, l'illusion d'effacer le mal, pourquoi n'y aurait-il pas une spécu-

mais dans la foi. La raison dont il s'agit est alors la raison divine, et il n'y a pas, de la foi à cette raison-là, de métabase vers un autre genre. La foi ne peut être reçue que dans une conscience intelligente; elle est une disposition, non seulement de la volonté, mais encore de l'intelligence, un *assen-sus intellectualis* qui consiste non pas à remener Dieu à l'homme, mais à ouvrir la conscience humaine aux mystères de Dieu. L'intelligence n'est pas à côté de la religion, elle ne découvre rien d'autre que la religion. Aller de la foi à l'intelligence, c'est expliciter, dans la foi, la dimension d'intelligence de la foi et, selon Clément d'Alexandrie, c'est aller de la foi à la foi.

Pour Kierkegaard, spéculation et autorité sont antinomiques: le christianisme est un message existentiel entré dans le monde par voie d'autorité et on ne doit pas spéculer. Mais il y a spéculation et spéculation. L'intelligence chez un Augustin ou un Bonaventure, chez un ibn al-'Arîf ou un ibn 'Arabî, s'exerce dans le respect des choses de la religion, et quand elle concerne Dieu lui-même, elle se situe au niveau le plus profond de la subjectivité. Un amoureux, dit Kierkegaard, ne prouve pas son amour en troisi points. Aussi bien ne s'agit-il pas de cet enfantillage. Il ne s'agit pas de négliger la subjectivité ou de la mettre en péril, mais d'en expliciter les richesses en s'élevant simultanément à une subjectivité et à une intelligibilité plus profondes. Dieu demande à l'homme de se tourner vers lui avec l'âme tout entière, pour qu'il transforme son intelligence, et non seulement sa volonté, en la sienne.

Le christianisme, comme d'autres religions, raconte l'histoire de l'homme et de Dieu, les drames de la chute et de la rédemption et semble par là irréductible à la spéculation. Comment réduire des événements à des vérités éternelles? On remarquera cependant que Dieu peut fournir dans le temps le moyen de sortir du temps et que l'enseignement

gogue, écrit un adepte de la tradition chrétienne orientale, «les dogmes seraient des vérités abstraites, des autorités extérieures imposées du dehors à une foi aveugle, des raisons contraires à la raison, reçues par obéissance et adaptées ensuite à notre mode d'entendement, au lieu d'être des mystères révélés, des principes d'une connaissance nouvelle s'ouvrant en nous et adaptant notre nature à la contemplation des réalités qui surpassent tout entendement humain»⁴. Pour saint Augustin, la raison inférieure, qui concerne les choses de ce monde, se distingue de la raison supérieure qui concerne les principes éternels des choses. Cette distinction sera reprise sans cesse chez les Latins, et associée à la distinction de la raison et de l'intelligence, empruntée aux philosophes musulmans, tandis que le thème patristique se conservait de la connaissance de l'inconnaissance.

Il semble que Kierkegaard ne se soit pas défait entièrement de l'influence de Hegel: il ne peut penser le positif qu'est la foi divine sans le négatif de la raison humaine. Il pense de manière dialectique, mais sans opérer de synthèse, comme le fera Karl Barth chez qui la tension du positif et du négatif ne doit pas être supprimée non plus — ancien type de pensée, puisqu'il remonte au *simul peccator et iustus* de Luther. Mais ce maintien du négatif et de la tension empêche la vie religieuse et l'expérience existentielle qu'elle enveloppe d'atteindre leur aboutissement normal.

3) Nous venons de constater que penser la foi par opposition à la raison, c'est demeurer attaché à la raison et attester la tentation que la raison constitue; c'est faire le saut de la foi en regardant en arrière. Ainsi, garder la pensée au niveau du paradoxe, c'est empêcher la synthèse de la foi et de la raison.

Au contraire, se porter sur la foi seule, comme l'ont fait d'autre auteurs, c'est voir la raison non plus dans l'homme,

me pour que l'homme soit fait Dieu. Il n'y a pas d'évasion quand la destination est atteinte, mais au contraire retour chez soi, dans la subjectivité supérieure qui est plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes et qui est cette étincelle de l'âme dont parlaient déjà, en s'inspirant des anciens et avant Maître Eckhart et ses successeurs, Augustin, Bernard et Bonaventure.

2) Pour maintenir la subjectivité dans sa pureté, Kierkegaard souligne le caractère d'incertitude objective des données de la foi; le contenu de la foi est paradoxal: Dieu s'est fait homme, c'est-à-dire non-Dieu; l'homme, la non-vérité, est approché par la non-vérité.

On ne s'aperçoit pas toujours qu'accorder cette importance au paradoxe, c'est, au nom de la foi, rendre un hommage paradoxal à la raison. C'est sans doute honorer Dieu que de reconnaître qu'il dépasse notre raison, mais c'est aussi honorer notre raison que de souligner le caractère paradoxal de Dieu. C'est maintenir un dualisme: celui de Dieu qui dépasse la raison et de la raison qui se sent dépassée.

N'est-ce pas rendre hommage à la raison que de définir la vérité religieuse par rapport à elle, même si ce rapport est d'opposition? Ne serait-il pas plus audacieux et plus fidèle de considérer la vérité non point par rapport à la raison humaine, mais par rapport à elle-même? La vérité divine est désignée par Kierkegaard au moyen d'un repoussoir, la raison humaine. Mais tant que celle-ci s'impose, la raison divine n'est pas reçue. De même que la subjectivité n'est pas seulement la finitude existentielle, de même l'intelligence n'est pas seulement l'intelligence des raisons humaines. La tradition chrétienne a admis l'existence d'une conscience intelligente des expériences spirituelles les plus hautes, qui est l'intelligence véritable, au-dessus de la sphère de la finitude et du paradoxe. Sans le Christ Mysta-

re. La subjectivité se constitue ainsi dans la tension du moi face à l'Autre absolu.

Cependant, plusieurs religions, dont le christianisme lui-même depuis Clément et Augustin — admettent l'existence d'une subjectivité plus profonde où cette tension disparaît. Quel que soit le langage que ces religions utilisent pour décrire l'état de l'homme uni à Dieu — proximité, ressemblance, passivité, vide, silence, etc., — elles désignent une subjectivité qui transcende la finitude existentielle dans une expérience plus haute. Les témoignages nous apprennent en effet que cette expérience s'accompagne d'une lucidité et d'une intensité supérieures. Lucidité de celui qui a surmonté la séparation entre Dieu et lui au nom même de Dieu et qui contrôle sans cesse ses pensées, comme on peut l'observer à la fin de la *Scale paradisi* du vrai Jean Climaque, ou l'on retrouve l'*apatheia* antique sous la forme de l'*hesuchia* chrétienne. Intensité d'une méditation dans laquelle s'unissent les puissances de l'intelligence et de la volonté en une synthèse qui comble la personne humaine, dans la mesure même où elle s'est dépassée dans l'expérience de Dieu. Le mérite exceptionnel du savant auquel ces pages sont dédiées est de révéler à l'Occident quelques-unes des richesses les plus précieuses de la vie religieuse islamique; M. Corbin nous fait connaître avec quelle force et quelle pureté inouïes peut s'effectuer le passage de la finitude existentielle à la subjectivité plus haute de l'union avec Dieu.

Kierkegaard enseigne que Dieu ne s'atteint pas par la fuite hors de la finitude et du temps, puisqu'il est apparu par le Christ dans la finitude et le temps. Mais il est constant que Dieu est venu ici-bas non pas pour que l'homme demeure prisonnier de l'ici-bas, mais pour qu'il soit comme n'y étant pas. Irénée, Athanase, Grégoire de Nysse, Hilaire, pour ne citer qu'eux, ont repris sans cesse cette formule qui exprime la promesse de la rédemption: Dieu s'est fait hom-

L'objectivité est l'extériorité de la chose; elle désigne aussi les déterminations conceptuelles, gestuelles ou collectives qui, loin d'être en conflit avec la vie, en sont le support. En bonne doctrine patristique, par exemple, les dogmes ne concernent pas l'intelligence abstraite, puisqu'ils sont le témoignage d'une expérience spirituelle. Tradition doctrinale et vie spirituelle ne s'opposent point: «On ne comprend pas les dogmes en dehors de l'expérience, on n'a pas la plénitude de l'expérience en dehors du vrai enseignement'.» Partout dans le monde où il y a doctrine religieuse vivante, dans l'exotérisme et dans l'ésotérisme, ces observations demeurent valables. La dépréciation de la doctrine parce qu'il arrive qu'elle dégénère en abstraction, entraîne un appauvrissement de la religion elle-même, son repli sur les dimensions affectives de la conscience, et provoque le détachement des facultés rationnelles qui, n'ayant plus leur fin en Dieu, la cherchent ailleurs, dans l'exercice profane de la raison.

Quant à la communauté religieuse, elle n'appartient pas plus au monde de la grandeur objective que la doctrine: elle est au service de la personne, puisque l'expérience personnelle et l'expérience commune de l'Eglise sont en principe identiques, la seconde apportant à la première le cadre de son épanouissement. Il en va ainsi de toute communauté religieuse prise dans son ensemble ou dans ses cellules, dans tout ordre chrétien ou brahmanique, en toute *tarîqah* musulmane.

Peut-être que Kierkegaard n'a rien ignoré de cela, mais sa doctrine n'en demeure pas moins affectée de limites. Nous allons en énumérer quelques-unes.

1) En refusant le savoir, Kierkegaard s'attache à la finitude existentielle, qu'il considère sans doute dans son rapport avec l'Absolu, mais qui ne peut se convertir en cet Aut-

nois que de reconnaître, dans une perspective athée, comme le fait Sartre, les mérites et l'importance de son subjectivisme: c'est renverser sa doctrine en réintroduisant l'immanence qu'il a voulu combattre.

Il y a aussi quelque ironie à vanter Kierkegaard à une époque et dans une civilisation où le public, la foule, le monde, l'institution, la société, la politique, occupent à ce point les consciences. Que de fois le penseur lucide pourrait-il dénoncer parmi nous l'insuffisance du plan de l'esthétique ou de l'éthique ou leur confusion avec le religieux! Celui qui a tant insisté sur le paradoxe en trouverait un de plus dans son sort terrestre *post mortem*: violà Kierkegaard, certes, ranimant la conscience et l'expérience de l'existence, au-delà de toute représentation réductrice et fallacieuse, mais le voilà aussi vanté avec éclat par ceux qui ne définissent l'homme que par la finitude de son projet éthico-social.

II

Cette pensée, que le monde contemporain a souvent amputée, apparaît cependant, en elle-même déjà, comme incomplète. On le devine aux erreurs qu'elle engendre: l'anarchie de la subjectivité — ce qui constitue un contresens, puisque Kierkegaard est chrétien — et le subjectivisme religieux. Car on s'est inspiré aussi de Kierkegaard pour nier la part de l'objectivité dans la vie religieuse, laquelle implique un «quoi» et non seulement un «comment», une doctrine, des rites, une communauté: La foi *quae creditur* accompagne toujours la foi *qua creditur*. Certes, le «quoi» peut se réduire à l'état d'objet abstrait et le souci de cet objet peut se substituer à la vie religieuse. Mais il est aussi une médiation dont le croyant a besoin pour prendre conscience de son expérience et la vivre avec plus d'intensité et de lucidité.

Kierkegaard l'est donc aussi des droits de la religion. Le penseur danois repousse le confusionnisme qui s'autorise du dogme de l'Homme-Dieu pour supprimer la différence de nature entre Dieu et l'homme. Il refuse en particulier de subordonner, comme Hegel, le christianisme à un système abstrait et de faire de lui une partie ou un moment de la vérité du système. La religion n'est pas à ses yeux à mi-chemin de la vérité, mais à son terme. Peu importe ici la probable injustice de la critique que Kierkegaard adresse à Hegel dont il n'a pas senti l'intention d'intériorité. Réduisant la philosophie de Hegel à l'objectivité du système, il a rejeté l'avilissement de la religion, l'oppression de l'existence et de la liberté, qui lui paraissaient résulter de ce système. Et puis, comment accepter l'identité du jugement dernier et de l'histoire, la soumission de la conscience au fait, l'illusion présomptueuse du progrès et la remise à plus tard de l'accès à la plénitude de la vérité? Une pensée non hégélienne, qui admet le rapport en tout temps, depuis l'Incarnation, de la conscience individuelle avec la plénitude de la vérité, est plus respectueuse de l'individu et du temps, puisqu'elle ne rejette pas au-delà d'un ici et d'un maintenant quelconques la rencontre absolue: la vérité inconditionnelle est donnée à tous les instants du temps.

Le subjectivisme kierkegaardien ne consiste donc nullement à enfermer l'homme dans la subjectivité empirique, mais au contraire à Dieu: le moi, qui ne s'est pas posé lui-même, implique un rapport à l'Absolu, de sorte que la subjectivité kierkegaardienne «se saisit non pas comme le lieu de la vérité, mais comme un rapport à soi qui n'est au clair avec soi-même qu'en raison de sa situation devant le Tout Autre³». Notre époque n'entend donc qu'une partie de l'enseignement de Kierkegaard quand elle accepte la subjectivité, mais non le rapport de celle-ci à la Transcendance. C'est rendre un hommage ambigü au penseur da-

dire; la disposition intérieure est plus importante que la représentation ou le concept, car ce qui est en cause, dans le sérieux de l'existence, ce n'est pas l'homme en général ou le péché en général, la théorie de l'homme ou du péché, mais l'homme individuel ou le pécheur.

Quand Kierkegaard refuse ainsi de ramener notre rapport à Dieu à la représentation véritable de Dieu, et la question de l'immortalité aux preuves qu'on peut en donner, il touche juste et va tout droit aux sources chrétiennes. La nécessité de la conversion et de la vie intérieure, la condamnation du pharisaïsme, sont proclamées dès l'aube du christianisme, et la vanité du savoir abstrait n'a cessé d'être rappelée tout au long de l'histoire occidentale. Dans le *Pré spirituel* de Jean Moschos, le philosophe fait piètre figure, et l'affirmation que le Royaume des cieux ne s'acquiert pas par l'étude, présente chez les moines orientaux, se retrouve chez les antidialecticiens médiévaux et annonce la protestation à laquelle se sont livrés les auteurs de l'*Imitation de Jésus-Christ* et de la *Théologie germanique* contre la vaine science. Et c'est là un enseignement universel: le bouddhisme ne parle pas de Dieu, sans doute parce que le Bouddha avait entendu parler de Brahman par des prêtres qui ne faisaient qu'en parler. «Quand un homme qui vit au sein du christianisme, écrit Kierkegaard, va dans la maison de Dieu, du vrai Dieu, avec, dans l'esprit, la vraie représentation de Dieu, et ensuite prie, mais pas en vérité: et quand un homme vit dans un pays païen, mais prie avec toute la passion de l'infini, bien que son oeil se repose sur une idole: où y a-t-il le plus de vérité?» Sans doute ne faut-il pas presser ce texte jusqu'à en faire sortir un intérieurisme indifférentiste ou une doctrine de l'unité transcendante des religions, mais il reste impressionnant: la vérité du «quoi» n'est pas la vérité entière.

Défenseur de la dimension subjective de la conscience,

Signification de Kierkegaard

Fernand Brunner

Il est peu de doctrines modernes plus ambiguës que celle de Kierkegaard: en réaction contre les errements de la modernité — et à cet égard salutaire et capable de régénérer notre temps — elle porte aussi la marque de celui-ci et retient son sectateur dans les rets d'une pensée tendue et incomplète, caractéristique d'un moment particulier de la civilisation occidentale, loin de constituer une norme universelle.

I

Kierkegaard est le champion des droits de la subjectivité et du Dieu de la religion. En un temps où le développement des sciences tendait à rétrécir la connaissance au domaine de l'extériorité et de l'objectivité du concept ou de la chose, en un temps où la philosophie et la théologie, prenant modèle sur le savoir scientifique, aspiraient à une démonstrativité au moins égale à celle de la science — rêve qui remonte au XVII^{ème} siècle et à Kant — il était bon et nécessaire qu'un écrivain au talent supérieur proclamât la vérité de la subjectivité et la subjectivité de la vérité. Ce qui est dit, enseignait-il, compte moins que le comment du

Prinzipien c. 1 nr. 3 p. 373.

92. De signatura rerum c. 13 nr. 1 p. 2343.

39. De signatura rerum daselbst.

94. daselbst. De signatura rerum c. 3 nr. 23 p. 2197.

95. Vom dreyfachen Leben des Menschen c. 4 nr. 36 p. 876.

96. daselbst. s. auch Vom dreyfachen Leben des Menschen c. 5 nr. 53 p. 896: Die Leib «Wie ein jeder corpus ist/also ist auch sein essentialischer Geistlichkeit aus der Wesenheit/welche nicht der Geist ist/sondern eine Ohnmacht gegen dem Geiste zu achten/in welchen die Dreyzahl wohnt: und dieselbe Wesenheit ist das Element Gottes/den es ist ein Leben darinnen, aber ohne Verstand, und stehet darinnen das Paradeis Gottes: denn die sieben Geister Gottes wirken darinnen/und ist als ein Wachsen/und stehen hierinnen die grossen Wunder Gottes nach allen Essentien in unendlich. Denn eine jede Gestalt der Essentien bringet seine Frucht hervor... ist ein heiliges Spiel... eine Erfüllung des Willens alles Lebens.»

97. Aurora c. 8 nr. 48-62 p. 84-87.

Die vorliegende Abhandlung ist eine Vorarbeit zu einer «Theologie der Leiblichkeit», die auch die Weiterentwicklung dieser Ideen bei Friedrich Christoph Oetinger und bei Friedrich Wilhelm Schelling umfassen soll.

- Kraft des Wortes oder Herzens Gottes aus unserer Selen gebären/welcher dem ersten ähnlich ist». S. auch Von Christi Testament der Taufe B. 1 c. 1 nr. 26 p. 2622, daselbst B. 2. c. 2 nr. 37 p. 2667. *Mysterium Magnum* c. 56 nr. 27 p. 3250 f.
79. Von der Menschwerdung Jesu Christi T. 1 c. 9 nr. 22 p. 1358 f.
 80. Daselbst T. 1 c. 11 nr. 5-6 p. 1368.
 81. Daselbst T. 1 c. 12 nr. 6 p. 1368.
 82. Daselbst T. 2 c. 7 §3 nr. 1434-5. auch T. 1 c. 12 nr. 20 p. 1378. und c. 9. nr. 23 p. 1359.
 83. T. 1 c. 8 nr. 10 p. 1350. Daselbst T. 3 c. 6 nr. 2 p. 1481. S. auch daselbst T. 3 c. 3. nr. 7 p. 1466 f.
 84. Daselbst T. 1 c. 8 nr. 12 p. 1350.
 85. daselbst c. 8 nr. 12 p. 1350.
 86. Daselbst T. 3 c. 11 nr. 8 p. 1369 f.
 87. Daselbst T. 3 c. 4 nr. 6 p. 1470.
 88. Daselbst T. 3 c. 8 nr. 2 p. 1489. s. auch die Auslegung des 3. Gebotes: «Dein Wille geschehe!» in: Vom dreyfachen Leben c. 16 nr. 33 p. 1100.
 89. Von der Menschwerdung Jesu Christi T. 2 c. 10 nr. 8 p. 1454. s. auch Vierzig Fragen von der Selen Fr. 6 nr. 9 p. 1190: «Christus sagte: Wan ihr Glauben habt als ein Senfkorn/so möget ihr sagen zu dem Berge/hebe dich weg und stürze dich ins Meer: Matth: 21, 21. Das ist nicht ein lär wort ohne wahrheit. Der Wille/ so der starck vor sich gehet/ist Glaube: er formiret seine eigene Gestalt im Geiste: Er hat auch die Macht daß er kan eine andere Bildniß im Geiste ausm Centro Naturae formiren: er kan dem Leibe eine andere Forme geben nach dem äussern Geiste: dan der innere ist ein Herr des äusseren/der äussere mus ihme gehorsam seyn/und er kan den äussern in eine andere Bildnis setzen/aber nicht beharlich.»
 90. De signatura rerum c. 16 nr. 20 p. 239 c. s. auch von den drey Principen c. 1 nr. 3 p. 373: «Da nun Gott diese Welt samt allem hat erschaffen/hat Er keine andere Matri gehabt/darraus Ers machte/als sein eigen Wesen aus sich selbst. Nun ist Gott ein Geist/der unbegriflich ist/der weder Anfang noch Ende hat/und seine Grösse und Tieffe ist alles. Ein Geist aber tuht nichts denn daß er aufsteige/walle/sich bewege/ iud sich selbst immer gebäre».
 91. De signatura rerum 13 nr. 35 p. 2200 f. s. auch Von den drey

65. daselbst T. 3 c. 7 nr. 4 p. 1485.
66. daselbst T. 1 c. 9 nr. 5 p. 1352.
67. daselbst T. 1 c. 8 nr. 8 p. 1349.
68. daselbst T. 2 c. 6 nr. 9 p. 1429.
69. daselbst T. 2 c. 9 nr. 2 p. 1-449. Die innige gegenseitige Bezogenheit von Gott und Mensch hat Angelus Silesius in seinem «Cherubinischen Wandersmann» in paradoxer Zuspitzung zum Ausdruck gebracht:

«Gott kann ohn mich nicht einen Nu auch leben:
Würd' ich zunicht', er müsst' vor Not den Geist aufgeben».
70. Mysterium Magnum c. 23 nr. 16 p. 2864.
71. dazu das Wort Von der Menschwerdung Jesu Christi T. 1 c. 8 p. 1348 über das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung des Menschen: «Denn der erste Adam ward aus drey Princien erschaffen/und ward ihm sein Geist mit Gottes Geist eingeführet/und durfte sich das Herze Gottes nicht sonderlich bewegen/.. Izt bewegte sich das Centrum oder Herz Gottes/das von Ewigkeit geruhet hatte/und ward das Göttliche Feuer/aufgeschlagen».
72. Von der Menschwerdung Jessu Christi T. 1 c. 7 nr. 9 p. 1341.
73. daselbst T. 1 c. 7: Von der Gnadenwahl c. 9 nr. 20 p. 2527, ebenso nr. 99 p. 2547.
74. Von der Menschwerdung Jesu Christi T. 1 c. 72 16 p. 1376.
75. daselbst c. 12 nr. 11 p. 1375.
76. daselbst T. 1 c. 10 nr. 2, 5, 7 p. 1360-63.
77. daselbst.
78. daselbst. s. auch T. 1 c. 11 nr. 7 p. 1369.
«Denn Gott ist Mensch worden: Er hat sein ungründlich und unmeslich Wesen in die Menschheit eingeführet: sein Wesen, das den Himmel füllet, hat er in der Menschheit offenbart. Also ist das menschliche Wesen und Gottes Wesen ein Wesen worden/eine Fülle Gottes.»
Daselbst c. 37 nr. 40 p. 3045: «Sie (Maria) hat geboren die Menschheit/ und Gott der Vater hat von Ewigkeit geboren das Wort/das sich in der Menschheit offenbarete und die Menschheit erfüllte/wie ein Feuer ein Eisen durchglüet/und die Sonne das Wasser oder Glas durchscheinet». Von den letzten Zeiten an Paul Kaym 2. T. nr. 33 p. 2167: «Und darum ist das Wort oder Herze Gottes in die menschliche Essenz eingegangen/daß wir mit unserer Selen können wieder einen neuen Zweyg oder Bild in

- Regiment. Dan der Leib ist die Mutter des Geistes/in welcher der Geist gebohren wird/und in welcher er seine Stärke und Kraft nimt: er ist und bleibt wol der Geist/wan der vom Leibe geschieden wird/aber er verlihret das Regiment.»
40. Vom dreyfachen Leben c. 4 nr. 5 p. 870.
 41. daselbst c. 4 nr. 26 p. 874.
 42. s. Anm. 9.
 43. Von der Gnadenwahl c. 5nr. 29-30 p. 2459. s. mein Buch: Der vollkommene Mensch nach Jakob Boehme, c. VI Stuttgart, 1937, S. 40 ff.
 44. Theosoph. Briefe nr. 47 nr. 1 p. 3869.
 45. Von den drey Principien s. 10 nr. 18 p. 463: «Sein Kleid war die
 46. Menschwerdung Jesu Christi t. 1 c. 4 nr. 7 p. 1313. Klarheit in der Kraft Gottes».
 47. Vom dreyfachen Leben c. 7 nr. 25 p. 935.
 48. Von den drey Principien c. 10 nr. 18 p. 463.
 49. daselbst c. 10 nr. 4 p. 459.
 50. Vom Irrthum der Secten Es. Stifels und Ez. Meths II. nr. 160 p. 1990.
 51. Von den drey Principien c. 10 nr. 18 p. 463.
 52. Vom dreyfachen Leben c. 7 nr. 25 p. 935.
 53. Von den drey Principien c. 10 nr. 17 p. 461. S. auch nr. 20 p. 464.
 54. Von den drey Principien c. 10 nr. 20 p. 464: «Zwar holete er Odem von der Luft, er fing aber vom Geist der Unzerbrechlichkeit seinen Odem.
 55. Von den drey Principien c. 10 nr. 20 p. 464.
 56. daselbst.
 57. daselbst c. 10 nr. 12 p. 461.
S. auch Von der Gnadenwahl c. 6 nr. 36 p. 2461 und Mysterium Magnum c. 18 nr. 9 p. 2819.
 58. S. Ernst Benz, Der vollkommene Mensch nach Jakob Boehme S. 59 ff.
 59. Von den drey Principien c. 17 nr. 29-33 p. 585 f.
 60. Mysterium Magnum c. 19 nr. 3 S. 2824-5.
 61. Vom Irrtum Es. Stiefels und Ez. Meths nr. 371 p. 2044, daselbst nr. 373-380, p. 2044-47.
 62. Von der Gnadenwahl c. 7 nr. 16 p. 2479, daselbst nr. 17-20.
 63. Von den drey Principien c. 22 nr. 44-45 p. 713.
 64. Von der Menschwerdung Jesu Christi. T. I. c. 4 nr. 6 p 1470.

- 1612 (Sendbrief 18 nr. 12 p. p. 3777), die ihn veranlasst, sein aufgezwungenes Schweigen zu brechen.
32. Es ist das Hauptverdienst von Hans Grunsky, in seinem Werk Jakob Boehme, Stuttgart 1956, dargelegt zu haben, dass die Gedanken Boehmes eine fast ans Unwahrscheinliche grenzende Architektonik aufweisen und als «geschlossenes System» verstanden werden müssen, und dass «Böhme es nicht nötig hat, in eine verständlichere Sprache übersetzt zu werden, denn seine eigenen Formulierungen sind es, die höchste Klarheit mit höchster Lebendigkeit in unüberbietbarer Weise vereinigen».
 33. Leone Ebreo (=Jehunda Abarbanel), Dialoghi d'Amore, 1535. Auszüge von Stellen zu dem hier behandelten Thema bei Ernst Benz, Adam, der Mythos vom Urmenschen, s. 31-49.
 34. Von wahrer Busse lib. 1 nr. 45 p. 1648: s. auch Ernst Benz, Westliche Visionen der Sophia, in: Festschrift für Professor Florowski, New York, 1973.
 35. Die östlich-orthodoxe Kirche hat eine eigene Sophiologie neben der Lehre von der Gottesmutter Maria gelehrt. s. Ernst Benz, Geist und Leben der östlichen Kirche, 2. Aufl. München, 1971 (=Forum Slavicum nr. 30) s. 56 f.
 36. Zweite Schutzschrift wider Balthasar Tilken nr. 67 p. 1880. S. auch Vom Irrthum der Secten Es. Stiefels und Ez. Meths, II nr. 253 p. 2016. Von der Menschwerdung Jesu Christi, T. 1 c. 2 nr. 12 p. 1295.
 37. Vom dreyfachen Leben des Menschen c. 4. S. auch Fragen von der göttlichen Offenbarung Fr. 3 nr. 35 p. 3597.
 38. Von der Menschwerdung Jesu Christi, T. 1 s. 1 nr. 12 p. 1295: s. auch Vom Irrthum der Sekten Es. Stiefels und Ez. Meths nr. 253 p. 2016. Dasselbst p. 2015 nr. 251: «Die offenbarerin der Kraft». Taffel der drey Principien nr. 19 p. 3645: «die Offenbarung der Einheit Gottes». Von der Menschwerdung Jesu Christi T. 2 c. 1 nr. 60 p. 1400: «Offenbarung des Lebens». Von der Gnadenwahl c. 1 nr. 9 p. 2410: «Die Lust zur Offenbarung» Mysterium Magnum c. 7 nr. 6 p. 2745: «Gottes Lust zur Selbstoffenbarung».
 39. Vom dreyfachen Leben des Menschen c. 4. S. der göttlicheng Fr. 3 nr. 35 p. 3597.
 39. s. auch Aurora c. 26 nr. 50 p. 353: «Nun aber kann auch kein Geist ausser dem Leibe in seiner Vollkommenheit bestehen: dan alsbald er von dem Leibe entschieden wird, verlihet er das

- Grundlage seiner «theologia ex idea vitae deducta», vor allem in seinem Werk: «Swedenborgs und anderer Irrdische und Himmlische Philosophie». Bei Boehme wird das siebenfache Rad des Propheten Ezechiel ausgelegt Aurora c. 3 nr. 10 p. 38: Von den drey Principien gott. Lebens c. 25 nr. 118 p. 787: Vom dreyfachen Leben des Menschen c. 10 nr. 40 p. 986: Vierzig Fragen von der Selen Fr. 7 nr. 13 p. 1195: Von sechs Theosophischen Puncten p. 1 c. 1 nr. 19 p. 1498.
18. Aurora. c. 13 nr. 7177. p. 163f.
 19. Aurora c. 9 nr. 41 p. 103: c. 13, nr. 71 ff p. 163-64.
 20. Aurora c. 11 nr. 1 p. 118.
 21. Aurora c. 4 Von Erschaffung der Engel nr. 22 ff. p. 52 ff.
 22. daselbst.
 23. Aurora c. 12 nr. 8 ff p. 134 ff.
 24. Über die Farbenlehre Boehmes und ihre Ableitung aus der Engellehre s. Ernst Benz, Die Farbensymbolik der christlichen Mystik, Eranos-Jahrbuch, 1973, Leiden, 1974.
 25. Aurora c. 16 nr. 65-69 p. 212-13.
 26. Aurora c. 17 nr. 6-8 p. 229 f.
 - 26*. Aurora c. 17 nr. 27-30 p. 222-23.
Boehme unterscheidet vier Formen der Leiblichkeit: 1) die Leiblichkeit Gottes, die zu seinem Wesen gehört. 2) die Leiblichkeit der Welt vor dem Fall Lucifers. 3) Die «harte» und «grobe» Leiblichkeit der Welt nach dem Fall Lucifers. 4) Auch die Leiblichkeit Adams erfährt die «Verhärtung» und «Vergröberung» durch seinen Abfall von Gott.
 27. Aurora c. 28 nr. 24-34 p. 227-28.
 28. s. Will-Erich Peuckert, Das Leben Jacob Boehmes, Jena, 1924 S. 20ff.
 29. Aurora c. 26 nr. 138 p. 364.
 30. Aurora c. 26 Beschluss des Autoris p. 364.
Einleitung zum Mysterium Magnum nimmt Bezug auf seine Erleuchtung praef. 10 p. 2715 und 14. p. 2716. Eine ausführliche Untersuchung des prophetischen Sendungsbewusstseins Jakob Boehmes (seine Sendung durch Gott, durch den Heiligen Geist, durch Christus, durch die Eröffnung des Inneren Buches, durch die Himmlische Jungfrau Sophia) findet sich in meinem Buch: Der Prophet Jacob Boehme S. 12-28 (s. Anm. 5)
 31. Es ist die erneute Erfahrung eines geistlichen «Platzregens»

mit der mystischen Auslegung des Gottesnamens befasst. In den 177 Fragen von göttlicher Offenbarung Fr. 4 nr. 33 p. 3597 schreibt er: «Alhier stehet das wundertuhende Wort in seiner Wirkung/denn der grosse Name Gottes TETRAGRAMMATON (JeHo VaH) ist Centrum der Wunder Gottes alhier... Und ist der Grund der ganzen CABALA und Magia in diesem Grunde begriffen: dan es sind die wirkliche Kräfte, da das Unempfindliche in dem Empfindlichen mitwirket.» Ebenso Fr. 6 nr. 8 ff. p. 3604 über die Mitwirkung der Engel an der Schoepfung: «Sie sind allzumal nur Saiten in der grossen Harmoni der göttlichen Freudenreich im Sange und Klange der Kräfte/und sind allzumal Arbeiter der «under Gottes/als Formirer der sind allzumal Arbeiter der «under Gottes/als Formirer der Kräfte/der Hl. Namen Gottes ... Und hierinnen stehet die H. CABALA der Veränderungen /und die grosse Freudenreich/ darinnen die göttliche Weisheit und Wissenschaft durch die centralischen Feuer - und Lichts-Geister gebildet und geformet wird.» In seiner «Erklärung über die Taffeln der drey Principien» gilt die «Erklärung der ersten Tatel dem TETRAGRAMMATON» p. 3649-54. s. Ernst Benz, Die christliche Kabbala, Rhein-Verlag, Zürich-Stuttgart, 1958 (Albae Vigiliae NF Heft XVIII).

12. Boehme spricht in der Aurora von den sieben Qualitäten oder Kräften oder Geistern, so c. 8 nr. 15 p. 78 ff, c. 11 p. 118 ff besonders nr. 20 p. 121: «Und die 7 Geister Gottes sind allzusammen Gott der Vater: dan es ist kein Geist ausser dem andern/sondern sie gebären alle sieben einer den andern: so einer nicht wäre/so wäre der ander auch nicht.» S. auch Vom dreyfachen Leben des Menschen c. 2: «Vom Grunde der ewigen Gebärerin» p. 830 ff.
13. Aurora c. 11 nr. 1 p. 118.
14. daselbst.
15. Aurora c. 11 nr. 50-51 p. 128 ff.
16. Aurora c. 11 nr. 20 p. 121s Tnr. H9-51, 641 p. 128-130:
17. Das «Rad der Geburt» — trochós genéseos — findet sich nicht in Luthers Bibelübersetzung; Luther übersetzt: «des Lebens Kreis». Erst Oetinger hat die Übersetzung Luthers nach dem griechischen Urtext korrigiert und übersetzt die Stelle Jac. 3, 6 stes mit «Rad der Geburt». Boehme spricht meist vom Rad der Natur. Auch bei F.C. Oetinger ist die Auslegung der Ezechiel die

leuchteten Deutschen Theosophen Jakob Böhmens, II Bände in fol. (Altona) 1715. Ein Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in 11 Bänden besorgt von Will-Erich Peuckert bei Frommann-Verlag Stuttgart ist seit 1955 im Erscheinen begriffen.

6. Theosophischer Sendbrief nr. 7, § 7-8 p. 3747.
7. vor allem dargelegt in seiner Schrift *De signatura rerum* tom. II XIX p. 2177-2403.
8. Nach den Sprüchen Salomons 8, 31 heisst es von der himmlischen Weisheit: «Ich war seine Lust täglich und spielte vor ihm allezeit: ich spielte auf seinem Erdkreis.» Der Gedanke des Spiels der himmlischen Sophia vor Gott ist von grosser Bedeutung für die religions-philosophische Idee, dass die himmlische Sophia Gott vor der Schöpfung unserer Welt alle möglichen Welten «vorspielt».
9. Mein Lehrer Erich Seeberg hat in seiner Darstellung der Theologie Luthers besonderen Nachdruck auf seinen «konkreten Geistgedanken» gelegt. s. Erich Seeberg, *Luthers Theologie, Motive und Ideen* Bd. I, *Die Gottesanschauung*, Göttingen, 1929 S. 143 und öfters.
10. Die «Aurora» ist im Jahr 1612 erschienen, 12 Jahre nach der ersten Erleuchtung Jakob Boehmes, und wurde 1613 durch den Pastor Primarius von Goerlitz, Gregor Richter verboten, der gleichzeitig Boehme mit einem gänzlichen Schreibverbot belegte. Boehme fügte sich diesem kirchlichen Verbot sieben Jahre lang, setzte aber 1619 unter dem Eindruck neuer Erleuchtungen sein geistliches Schrifttum mit seinem Buch «Von den drey Principien göttlichen Wesens» fort. Pastor Richter richtete gegen die neuen Schriften Boehmes ein Pasquill: *De Fanaticis Sutoris Enthusiastici Libris quorum tituli sunt* 1) Morgenröthe im Aufgang 2) Der Weg zu Christo 3) Von wahrer Busse, Görlitz, 1624. Boehme veröffentlichte dagegen seine *Apologia contra Gregorium Richter Oder: Schutz=Rede wider Gregor. Richtern*, op. XVII p. 2094 ff.
11. Daß die Lehre von den sieben Geistern mit der kabbalistischen Lehre von den göttlichen Abglänzen (Sephira) in einem direkten literarischen Zusammenhang, steht, hat sich nicht nachweisen lassen. Ein persönlicher Einfluss jüdischer kabbalistischer Gelehrter auf Boehme hat sich bisher nicht feststellen lassen. Immerhin ist Boehme bekannt daß die Cabbala sich

denborg und Oetinger bis zu Schelling reichen, «ont eu aussi leurs continuateurs jusqu'à nos jours.»

Diese Blume, in deren Wesens-Schau der mystische Schuster von Goerlitz die Gegenwart der himmlischen Schönheit in der irdischen, die Inkarnation des geistlichen Leibes im Leben und Wachstum des irdischen erkennt und in der ihm die höhere Wirklichkeit des in der Signatur des Irdischen sich offenbarenden «Geistes des Lebens» transparent wird, sei daher zum Schluss dem Freund überreicht
par un de ces continuateurs.

1. s. Ernst Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique Allemande*, librairie philosophique, Vrin, Paris, 1986.
2. F. C. Oetingers Schriften über Jakob Boehme sind abgedruckt in: *Sämmtl. Schriften* hgg. von Ehmann 2. Abt. Bd 1 *Halatophili Iranäi* Vorstellung, wieviel Jakob Böhmes Schriften zur lebendigen Erkenntnis beitragen, 1731 S.249-328; Versuch einer Auflösung der 177 Fragen aus Jakob Böhme 1777 S. 329-369; Inbegriff der Grundweisheit, oder Kurzer Auszug aus den Schriften des deutschen Philosophen in einem verständlicheren Zusammenhang 1774 S. 369-396.
3. Einige Ansätze einer Darstellung der Theologie der Leiblichkeit bei Jakob Boehme finden sich in meinen Werken: 1) *Der vollkommene Mensch nach Jakob Boehme*, Kohlhammer, Stuttgart, 1937. 2) *Adam, der Mythos vom Urmenschen*, O. W. Barth Verlag, München-Planegg, 1955. 3) *Der Prophet Jakob Boehme Eine Studie über den Typus nachreformatorischen Prophetentums*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Abh. der Geistes-und Soz. wiss. Klasse, Jg. 1959 Nr. 3, Steiner-Verlag, Wiesbaden.
4. darüber vor allem Hans Bornkamm, *Luther und Boehme*, 1925.
5. Die folgenden Boehme-Zitate sind der zweibändigen Gesamtausgabe der Werke Jakob Boehmes durch Johan Georg Gichtel entnommen. Sie erschien unter dem Titel: *Theosophia Revelata*. Das ist: Alle Göttliche Schriften Des Gottseligen und Hoher-

dieweil es nur ihre stieff-kinder seind/ die gar zarte seind. Und wan dan die Hitze von aussen auf die zarte Kinder dringet/ so werden alle qualitäten in den kindern angezündet/ dan der Geist des Lebens qualificiret in ihnen. Dieweil sie dan nun zu ohnmächtig seind zu diesem starcken Geist/ und können sich nicht erheben/ so lassen sie ihre Idle krafft von sich gehen/ und das reucht also lieblich/ das einem das hertze lacht/ sie aber müssen verwelcken und abfallen/ weil sie zu zarte seind zu diesem Geiste.»

«Dan der Geist zeucht aus dem Kopff in die blüthe/ und der Kopff wird formiret nach aller qualitäten arth: die herbe qualität zeucht zusammen den leib den Kopfes/ und die süsse sänfftiget ihn/ und dähnet ihn aus/ und die bittere scheidet die materia in glieder/ und die hitze ist der lebendige Geist darinnen. Nu arbeiten alle qualitäten darinnen/ und gebühren ihre frucht oder kinder/ und ein jedes kind ist nach aller qualitäten arth und eigenschafft qualificiret. Solches treiben sie alle so lange biss die materia gar vertrocknet/ biss die süsse qualität oder das süsse Wasser vertrocknet/ alsdan fället die frucht aus/ und vertrocknet auch der halm/ und fället umb. Und das ist der Natur ende in dieser Welt: in diesem seind noch gar hohe dinge zu schreiben/ das wirstu bey der Schöpffung dieser Welt finden.»⁹⁸

Die Darstellung der Theologie der Leiblichkeit Jakob Boehmes bleibt ihrer Sache selbst nach notwendigerweise ein Fragment, denn sie enthält, wie dieser «Blick ins Wesen» einer Blume zeigt, eine Fülle weiterer Ideen, die in die Metaphysik der Farbe, in die Metaphysik der Evolution und in die Metaphysik der Sprache **hineinführen**. Henry Corbin hat selbst in seinem Werk «Terre Céleste» p. 14 darauf hingewiesen, dass die «Seelenfreunde» der Sufis unter den protestantischen Spiritualisten, die von Schwenkfeld über Jakob Boehme, den Kreis von Berleburg, Swe-

Halme nach ihrer qualität arth. Weil aber dass süsse wasser in dem halme ist so behält der halm seine grünlichte farbe/ nach der süssen qualität arth.»

«Solch wesen treiben die qualitäten mit der hitze immer in dem halme/ und wächst der halm immer für sich/ und wird immer ein sturm nach dem andern gehalten/ davon der halm immer mehr knotten kriget/ und seine äste immer weiter ausbreite. In dessen vertrocknet die hitze von aussen immer das süsse Wasser in dem halm/ und wird der halm immer dünner/ je höher wächst/ je dünner wird er/ biss er nicht mehr entrinnen kan.»

«Alsdan giebt sich die süsse qualität gefangen/ so herrschet dan die bittere/ saure/ süsse und herbe zugleich unter einander/ und die süsse dähnet sich noch etwas aus/ aber sie kan nicht mehr entrinnen/ dan sie ist gefangen. Alsdan wächst aus allen qualitäten/ die in dem Corpus seind/ ein kolbe oder kopff/ und wird ein newer leib in der kolben oder kopfe/ und wird figuriret gleich wie erstlich die wurtzel in der Erden/ allein dass es nun eine andere subtilere form kriget. Alsdan dringet die süsse qualität sanffte von sich/ und wachsen kleine subtile blählein in dem kopffe/ die seind aller qualitäten arth. Dan das süsse Wasser ist nun wie ein schwanger Weib/ das den saamen empfangen hat/ und sie dringet immer von sich/ biss der kopff zersprenget.»

«Alsdan dringet sie auch in dem blählein herfür/ als ein Weib das gebähret/ aber die blählein oder blüthen haben nicht mehr ihre farbe und gestalt/ sondern der andern qualitäten aller/ dan die süsse qualität muss nun der andern qualitäten kinder gebähren. Und wan dan die süsse Mutter die schönen/ grünen/ blawen/ weissen/ rothen und gelben blühlein oder kinder gebohren hat/ so wird sie gar müde/ und kan dieselben kinder nicht länger ernehren/ und mag sie auch nicht lange haben/

der Schöpfung in einer Fülle von Wundern offenbart.

«Nun mercke das ende der Natur in dieser Welt. Wan nun die süsse qualität also für der bitteren/ sauren also hefftig nah/ als ihrem besten schatze/ und die süsse dringet so hefftig von innen/ und bemühet sich so hefftig dass sie durch die herbe qualität dringet/ und zureist den corpus und weicht ausser dem Corpus ausser und über die Erden/ und eilet auch so hefftig biss ein langer halm wächst. Dan dringet die hitz über der erden auff den halm/ so wird die bittere qualität als dan von der hitze angezündet/ und kriget einen stoss von der hitze/ dass sie erschrickt/ und die herbe qualität vertrocknet es: da streiten die herbe/ süsse und bittere und hitze mit einander/ und die herbe macht in ihrer kälte ihre trockenheit immerdar/ so weicht dan die süsse auff die seite/ und die andern eilen ihr nach».

«Wan sie aber siehet/ dass sie sol gefangen sein/ dass die bittere also hart auff sie dringet/ und die hitze von aussen auch auf die dringet/ so macht sie die bittere inbrünstig und entzündet sie: da thut sie einen sprung durch die herbe qualität/ und steigt wieder über sich/ so wird alsdan ein harter knotten hinter ihr an dem ort/ wo der streit war/ und der knotten krieget ein löchel. Wan aber die süsse qualität durch den knotten springet/ so hat sie die bittere also hart inficiret, dass sie gar zitternd ist/ und alsbald sie über den knotten kompt/ dähnet sie sich geschwind auf allen seiten auss/ in willens der bitteren zu entfliehen/ und in solchem bleibet ihr leib in der mitten hohl/ und in dem zitternden sprung durch den knotten krieget sie noch mehr halmen oder laub/ und ist nun frölich/ dass sie dem kriege entlauffen ist. Und wan die hitze von aussen also auff den halm dringet/ so werden die qualitäten in dem halme angezündet/ und dringen durch den halm/ und werden in dem ausswendigen lichte/ von der Sonnen inficiret/ und gebähren die farben in dem

die innere Gestalt verrät und das Wesen offenbart. Denn nicht nur dem geistlichen Wesen überhaupt, sondern jeder einzelnen Kraft wohnt ein Drang zur Verleiblichung inne. Dieser ist im Bereich der Natur das treibende Element der Evolution, im Bereich des Menschen das treibende Element der Heilsgeschichte. In jeder Kraft wirkt die siebente Gestalt, die Leiblichkeit, als Drang zur körperhaften Darstellung, als Offenbarerin des Wesens. «Also hat auch eine jede Kraft eine leibliche Eigenschaft an sich, also auch die innern Kräfte der geistlichen Eigenschaft zu verstehen sind mit dem innern Leibe»⁹⁷. So spiegelt sich in der Physiognomie der äusseren Gestalt die Physiognomie der inneren, geistigen, wieder.

Merkwürdigerweise ist Boehme selbst nicht bis zur Entwicklung einer wissenschaftlichen Physiognomik des Menschen vorgedrungen. Was ihn vor allem beschäftigte, ist weniger der Einzelmensch als vielmehr die Natur in der Fülle ihrer leibhaften Erscheinungen. Woran sich Boehme vergnügte, war nicht die Deutung der menschlichen Gestalt, sondern die Deutung der unendlichen Gestalten der Natur beim «Spaziergehen». Er hat mit dem innersten Vergnügen in dem «Buch der Natur» gelesen und die Gestalten göttlichen Wesens darin erforscht, die in den Blumen und Kräutern und Sternen zur Verwirklichung drängen und seine Frömmigkeit hat sich an den Empfindungen genährt, die ihm aus dieser Betrachtung des durchgotteten Universums entgegenströmen.

Das anschaulichste Beispiel eines solchen Blickes ins Wesen stellt seine in der «Aurora» vorgetragene Beschreibung des Wachstums einer Blume dar. Sie zeigt den Görlitzer Schuster beim Spaziergehen vor dem Neissetor, wie er sich über eine Blume beugt und über seiner Betrachtung der Blume von den Geheimnissen des göttlichen Lebens ergriffen wird, das sich in den geringsten Formen

Dinges formt. Jeder Halm verrät die Gestalten der ewigen Natur, die an seinem Aufbau mitgewirkt haben; jeder Knoten an diesem Halm offenbart das besondere Geschehen innerhalb der verborgenen Verwirklichung des inneren Lebens, das bei seiner Bildung tätig war. Das ganze Universum erscheint als die unermessliche Stätte der Offenbarung des Gotteslebens, das sich in jedem Gräslein und in jeder Mücke in derselben unfasslichen Weise ebenso verleiblicht und offenbart wie in dem kosmischen Leben der Himmelskörper. So heisst es in der Schrift «von der Signatur der Dinge»: «Jeder Körper ist an ihm selber ein stum und als ein todt Wesen; Er ist nur eine Offenbarung des Geistes/ der im Körper ist: der Geist signiret sich mit dem Körper; was der Geist in sich ist im unbegreiflichen Wirken/ das ist der Körper im begreiflichen und sichtlichen. Es ist je eine Gestalt unter den sieben Gestalten der Natur die oberste/ die andern hängen derselben an und geben ihre Mit = Zeichen/ nachdem eine jede in der Essenz stark ist; und wie die Gestalten in ihrer Ordnung in jedem Dinge stehen/ also figuriren sie das Corpus, ein jedes Ding und Creatur in seinem Geschlechte/ das ist die Offenbarung Göttlicher Weisheit/ in dem ausgesprochen Wort aus Liebe und Korn. Kein Ding ist/ es hat seine Seele nach seiner Eigenschaft in sich/ und die Seele ist ein Korn zu einem andern Körper⁹⁴... Die sieben Gestälte machen ihnen (den Dingen) einen Leib nach ihrem Hunger aus ihrer selbst-Eigenschaft/ darum liget im Leibe alles das/ was der Geist in allen Eigenschaften hat»⁹⁵. In der Schrift «Vom dreyfachen Leben des Menschen» heisst es: «Nach jeder Essentien Art/ ist der Leib, und auch das Wesen im Leibe, welches sein Geist ist»⁹⁶.

Die Verleiblichung vollzieht sich als ein Zusammenwirken und «Ringen» der verschiedenen Kräfte einer Gestalt, die miteinander eine besonders Form der Leiblichkeit ausbären, welche in ihren sichtbaren Einzelformen

gen Kräfte, die in sichtbaren Körpern zum Wesen und zur Offenbarung kommen.

So wird die Naturbetrachtung zur heiligen Physiognomik. «Denn der Leib aller Dinge oder Wesen ist anders nichts/ als eine Signatur oder Gehäuse nach dem Geiste: Wie die Geburt im Ente ist/ da sich der Geist formet/ also ist auch der Leib aller Geschlechter in den lebhaften und wachsenden Dingen»⁹¹. Jedes Ding offenbart den geheimsten Grund seines Wesens; es verkündet das in ihm verborgene göttliche Wesen durch sich selbst und trägt in seiner «Signatur», wie Boehme sagt, den Schlüssel zur Erkundung seines wahren Seins. Nicht die abstrahierte Idee eines Dings, sondern die geistige Gestalt in ihrer leibhaften Verkörperung im Dinge selbst ist der eigentliche Gegenstand für die betrachtende und anbetende Anschauung.

Diese Darstellung des geistigen Wesens in der sichtbaren Körperlichkeit ist nicht statisch, sondern dynamisch gedacht. Da die geistigen Formen lebendige Wesen sind, die zu ihrer Verwirklichung in einem lebendigen Leibe drängen, so ist bei der Betrachtung eines Dinges nicht nur auf seine gegenwärtige Gestalt als einmaligen Abriss zu achten; die gegenwärtige Form selbst offenbart vielmehr auch ihre früheren Lebens- und Entwicklungsperioden und zeigt den Drang und die Richtung der zukünftigen Entwicklung an. Die äussere Gestalt eines Dinges offenbart sein Wesen, wie es geworden ist und wie es zukünftig sein wird; sie ist ein Anzeiger und Offenbarer aller Stufen seiner Evolution. Jede leibliche Gestalt ist der Index ihrer vorangegangenen Entwicklung und zukünftigen Vollendung. Die Dinge der Schöpfung haben einen eschatologischen Aspekt. Nichts ist an einer körperhaften Gestalt zufällig, sondern jedes Einzelne — Gestalt, Gewicht, Geruch, Farbe usw. — ist im Zusammenhang des Ganzen Ausprägung und Darstellung der geistigen Kraft, die das Leben dieses leiblichen

auch der irdischen Welt gegenüber eine ganz neue Einstellung entspringt, die es noch kurz zu charakterisieren gilt. Die Theologie der Leiblichkeit beherrscht auch die Kosmologie Boehmes.

Die irdische Welt hat gerade in ihrem Irdischsein und gerade in ihrem Bestimmtheit durch den Gegensatz durchweg Offenbarungscharakter. Alles Ding «rühmt des Ewigen Ehre» dadurch, dass es ist und wie es ist. Diese Einstellung vermittelt eine neue religiöse Haltung gegenüber der Welt. Das Widersinnige des Kampfes und des Gegensatzes sowohl in der Natur wie in der Geschichte erscheint sinnvoll als Mittel einer grösseren und gewaltigeren Offenbarung des verborgenen göttlichen Lebens. «Diese Welt ist aus dem Ewigen ausgebohrt/ das Centrum der Natur ist von Ewigkeit je gewesen/ es ist aber nicht offenbahr gewesen: mit dieser Welt/ und mit des Teuffels Grimm ist ins Wesen kommen»⁹¹. «Denn diese Welt ist ein Gleichnüss offenbahr: Denn die Wunder der Verborgenheit möchten in der Englischen Welt in der Liebe-Gebuhrt nicht eröffnet werden: Aber in dieser Welt/ da Liebe und Zorn gemischt ist/ ald ist eine zweyfache Gebährerin/ da mochte es seyn»⁹².

Auf das Einzelne gesehen bedeutet dies: Alle leiblichen Dinge der Schöpfung stellen ihre geistige Gestalt dar, tragen ihr Wesen in sich selbst und offenbaren es in ihrer äusseren Form. Wer den Grund des Wesens suchen will, soll also nicht, wie Augustin lehrt, das Auge vor der sichtbaren Welt verschliessen, soll nicht den Blick nach Innen, d.h. ins eigene Innere, in den Bereich der abstrahierten Ideen und Begriffe wenden; er soll vielmehr die sichtbare Welt selbst in ihren einzelnen Formen betrachten, denn gerade diese sichtbare Welt erschliesst in ihren Gestalten und «Farben» — wie der sehfreudige Boehme hinzufügt — das innerste und geheimste Wesen und offenbart die geisti-

Seele Gottes Leib bekommt/ der also süsse und holdseelig ist/ wie sollte sie denselben nicht lieben/ der ihr doch zu Eigenthum gegeben wird/ in dehme sie wohnet und lebet/ und von dessen Krafft sie isset und sich stärke⁸⁸. «Dein Wille empfähet Gottes Krafft/ Christi Leib/ und wächst wie der neue Leib in Gott/ als denn bistu Gottes Kind und gehören dir Christi Güter, du bist ein Glied an seinem Leibe.»⁸⁹

So wird durch den Glauben die Rückbildung des durch seinen Hochmut von Gott in die harte irdische Leiblichkeit gefallenen Menschen in seine ursprüngliche, himmlische Leiblichkeit bewirkt. «Der Wille schicket die Sinnen in Gott/ und ergibt sich den Sinnen ein/ und wird ein Wesen mit den Sinnen/... und dasselbe gefasste Wesen ist im Willen der himmlische Leib/ und heisset der wahre und rechte Glaube/ den der Wille in Gottes Krafft genommen hat/ der sencket sich ins Gemüth/ und wohnet im Feuer der Seelen».⁹⁰

Es ist eine ganz neue Intensität des religiösen Lebens, die in dieser Anschauung durchbricht: eine Intensität, die im Blaubensleben die wesenhafte Berührung mit Gott und die Einverleibung in ein unvergängliches Element sieht und die sich das Wunder dieser Möglichkeit in jedem Augenblick demütig und dankbar vergegenwärtigt. Die Theologie der Leiblichkeit mündet hier in einer neuen Grundhaltung des homo religiosus überhaupt.

XII. Die Leiblichkeit der Natur

Diese neue Haltung ist bei Boehme nach allen Richtungen hin weiterentwickelt worden. Es ist unmöglich, die Gesamtheit der daraus abgeleiteten Anschauungen hier darzustellen. Entscheidend ist aber für den hier zu untersuchenden Zusammenhang, dass aus dieser neuen Haltung

eröffnete «Göttliche Wesenheit/ darinnen unsere ewige Menschheit stehet/ denn in selbem leiblichen Wesen sollen wir in Ewigkeit stehen»⁸⁶.

Der ganze Realismus dieses Glaubensaktes kommt in der Tatsache zum Ausdruck, dass für ihn die massivsten leibhaften Begriffe verwendet werden: essen und trinken. «Das Wort Glauben ist nicht historisch/ sondern es ist ein Nehmen aus Gottes Wesen/ aus Gottes Wesen essen/ Gottes Wesen mit der Imagination in sein Seelen-Fewer einführen/ seinen Hunger damit stillen/ und als Gottes Wesen anziehen/ nicht als ein Kleid/ sondern als einen Leib der Seelen: die Seele muss Gottes Wesen in ihrem Fewer haben/ sie muss von Gottes Brodt essen/ wil sie Kind seyn»⁸⁷. Durch dieses Essen und Trinken der himmlischen Wesenheit, des Fleisches und Blutes Christi, vollzieht sich die Einverleibung in den Geistleib Christi, in dem das ursprüngliche Gottesbildnis des ersten Adam seine Erneuerung und Vollendung gefunden hat. Der Impuls dieses so verstandenen Glaubens ist nicht ein theoretischer, sondern ein Willensakt, durch den der innere Mensch sein in Christus für ihn wieder greifbar gewordenes Urbild erfasst und sich darin einzubilden beginnt. Von diesem Willen des Glaubens heisst es:

«Der Wille ist die Wurtzel der Bildnüss/ denn er zeucht das Mysterium Gottes in sich/ und der Geist desselben Mysterii eröffnet das schöne Bild/ und zeucht ihm das Göttliche Mysterium an/ als Gottes Wesenheit/ verstehe Christi himmlischen Leib/ welcher war aus Gott gebohren/.. So denn unser Gemüt und Wille in dasselbe gesetzt wird/ und der Wille dasselbe begehret/ so ist der Wille magisch/ und gehet hinein/ und so ihn denn hungert/ so mag er essen das Brod Gottes. Jetzt wächst ihm der neue Leib/ welcher ist der holdseelige Baum des Christlichen Glauben/ denn ein jeder Leib liebet sich selber: So denn die

der Erweckung einer neuen Leiblichkeit im Menschen selbst erfolgt eine ganz neue Auslegung des zentralen religiösen Aktes: des Glaubens. Der Glaube ist nicht ein Anerkennen einer historischen Wahrheit von Christus und seinem Veröhnungs- und Erlösungswerk, er ist nicht ein theoretisches Fürwahrhalten von kirchlich festgelegten Wahrheiten. Die Berührung von Gott und Mensch erfolgt überhaupt nicht auf dem Gebiete des menschlichen Verstandes, sie ist kein Akt des rationalen Denkens, sondern sie kommt zustande durch «Imagination», wie Boehme sagt. Dieses Wort hat bei Boehme nicht den Sinn, den unser heutiges Wort «Einbildung», hat, bei dem ja immer mit vorausgesetzt wird, dass das, was man sich «einbildet», gar nicht wirklich ist, sondern nur in der Phantasie existiert. Für Boehme bedeutet «Einbilden» etwas ganz Reales — nämlich das sich wirklich und leibhaftig in die geistleibliche Wirklichkeit, in die himmlische Seinsweise Christi einformen, in sie eingehen, sich in sie verwandeln, Teil ihres Wesens werden, an ihrer Wirklichkeit teilhaben. Der Akt des Glaubens ist also kein Denk-Akt, keine rationale Entscheidung, sondern ein wesenhaftes, leibhaftiges Eingehen in die Seinsweise des himmlischen Äon. Was der Verstand nicht vermag, das vermag der Glaube: der verlorenen himmlischen Seinsweise des Gottesbildes, des himmlischen Menschen teilhaftig zu werden. «Wenn wir mit unserer Imagination in Gott eingehen/ und uns gänzlich darein ergeben/ gehen wir in Gottes Fleisch und Blut ein und leben in Gott/ denn das Wort ist Mensch worden/ und Gott ist das Wort»⁸⁵.

In diesem Akt des Glaubens findet der innere Mensch zu seinem wahren Element zurück und erbaut seinen himmlischen Leib. In ihm vereint er sich wieder in seinem verlorenen göttlichen Urbild, geht in die himmlische Menschheit ein und wird in den Lebenskreis seines ersten Leibes einbezogen. In ihm ergeift er die ihm in Christus wieder-

der neuen und eigentlichen, von Anfang dem Menschen zugesprochenen Seinsweise gelegt. Er ist der Erstgeborene von den Toten, (Kor. 1, 18) der erste, durch den, mit dem und in dem ein neues Element einer unzerstörbaren Wirklichkeit inmitten der Welt des Todes rege wird.

Von einer wunderbaren Kraft sind die Worte, in denen Boehme diese neue Leiblichkeit beschreibt, die Christus den Menschen bringt. Er ist «die Wurtzel des newen Leibes/ der aus dem Tode grünete»⁸¹. «Gott düstete nach unserer Seelen. Er ist unser Stamm worden/ Wir sind seine Zweige und Aeste: Wie ein Stamm immer seinen Safft den Aesten gibt/ dass sie leben und Frucht tragen/ dem gantzen Baum zur Herrlichkeit/ also thut auch uns unser Stamm»⁸². «Des Menschen Sohn ist unser Haus worden/ in das wir sind eingegangen/ er ist unser Leib worden/ und sein Geist unser Geist»⁸³. «Er ist hingangen/ und hat uns die Stätte bereitet/ da wir sollen von seinem Liechte sehen/ und in seiner Wesenheit wohnen/ und von seiner Göttlichen Wesenheit essen/ seine Wesenheit erfüllet den Himmel und Paradis. Sind wir doch anfänglich aus GOTTes Wesenheit gemacht worden/ warumb sollen wir nicht auch darinnen stehen, gleich wie die Lufft und das Wasser diese Welt erfüllet/ und wir derselben alle geniessen... Das ist nun Christi Fleisch und Blut in der Göttlichen Krafft/ denn der Creatur Christi ihr Fleisch und Blut stehet darinnen/ und ist e i n Wesen, e i n e Krafft/ e i n Geist/ e i n Gott/ e i n e Fülle». «Darum kam Gott mit seinem Worte/ welches ist das Centrum im Liecht-leben/ und ward Fleisch/ dass die Seele wieder ein Göttlich Paradisisch Wohnhauss bekäme.»⁸⁴

XI. Der Glaube als Erbauung des himmlischen Leibes

Aufgrund dieser Anschauung vom religiösen Leben als

Bei dieser Beschreibung des Werkes Christi sind die leibhaften Momente besonders hervorgehoben. Es handelt sich bei der Menschwerdung Jesu Christi nicht darum, die geschichtlichen Voraussetzungen für die Verkündigung einer neuen Lehre zu schaffen, die gepredigt und mit dem Verstand ergriffen wird; es handelt sich nicht um eine neue geistige oder moralische Haltung, die aus der Erkenntnis dieser Tatsache der Menschwerdung hervorgehen soll, sondern um ein wirkliches, leibhaftiges Teilhaben des Menschen an einer neuen Leiblichkeit, an einem neuen Fleisch und Blut, dessen er in Christus, dem zweiten Adam, teilhaftig wird.

Es ist ein unersättlicher Hunger nach Leibhaftigkeit, der das ganze Denken und Sehnen Boehmes durchzieht. Erst wenn die irdische Form der Leiblichkeit weggenommen ist, die dem Tode ausgeliefert ist, erst wenn der Mensch in die Seinsweise verpflanzt ist, der die himmlischen Eigenschaften der Unvergänglichkeit anhaften, erst wenn das Kleid des Todes gegen das wesenhafte himmlische Kleid eingetauscht ist, erst dann ist der Mensch dem Tode entronnen; erst dann hat das Gottesbild den Leib seiner wahren und unzerstörbaren Verwirklichung gefunden. So ist Christus unser Urbild, nicht in dem Sinn eines moralischen Vorbildes, das uns als Anschauungsbeispiel und Muster einer Nachahmung vorgestellt ist, sondern in dem Sinn, dass wir in seinen Geist und seinen Leib wahrhaft eingebildet und verwandelt werden müssen, sein Geschick der Erniedrigung und der Erhöhung durch Mitsterben und Mitauferstehen mit ihm durchmachen müssen, um an seiner Unvergänglichkeit, an seinem Geist und seiner ewigen Leiblichkeit ewig teil zu haben. Christus hat den Tod auf allen Gebieten seiner Herrschaft bis in die Tiefe der physischen Existenz hinein überwunden und hat in den Acker der fleischlichen, irdischen Leiblichkeit den Keim

Wesenheit/ darinnen unsere ewige Menschheit stehet». «Wo man sagen kan/ da ist GOTT gegenwärtig/ da kan man auch sagen/ alda ist die Menschwerdung Christi auch gegenwärtig/ denn sie ist in Maria eröffnet worden/ und inqualiret also hinter sich zurücke biss in Adam und für sich biss in den letzten Menschen». «Das Wort/ das Mensch ward/ ist in der Seelen räge worden/ und stehet im Lebensschall in allen Seelen.» «Denn die Gottheit oder das Wort/ das sich in Maria errägete und Mensch ward/ das ward auch zugleich in allen verstorbenen Menschen von Adam her/ welche ihren Geist hatten in GOTT oder in den verheissenen Messiam einergeben und befohlen/ Mensch. Und gieng auch auff alle die jenigen/ die noch solten auss dem verderbten Adam geboren werden/ die sich nur dasselbe Wort würden lassen aufwecken/ denn der erste Mensch begreift auch den letzten. Adam ist der Stamm/ wir sind alle seine aeste: Christus ist aber unser Safft/ Krafft und Leben worden»⁷⁸.

Das himmlische Urbild war also immer als heimlicher Erreger der menschlichen Heilsgeschichte lebendig: in der irdischen, menschlichen Leiblichkeit hat Christus, der zweite Adam, den Urfeind des Menschen, den Tod, dadurch überwunden, dass er ihn starb und in sein himmlisches Leben verschlang. Dadurch hat sich «das Wort oder die Krafft des Lebens Gottes wieder in die Menschheit eingegeben»⁷⁹. Jetzt «kommt die lebendige Wesenheit in die halb ertödtete/ und nahm die halb ertödtete zum Leibe/ nicht zu einem verweslichen/ der da aufhören solte/ sondern zu einem Ewigen/ der da ewig bleiben solte/ denn all hier ward das ewige Leben wieder gebohren»⁸⁰. Durch die Menschwerdung Jesu Christi «ist uns ein kräftig Wesen worden/ denn umb unserntwillen ist Gott Mensch worden/ auff dass er unsere Menschheit wieder aus dem Tode ins Leben brächte»^{80*}.

Willen darein gesetzt/ sie in Wesenheit zu bringen/ auff dass Gott ein Bild oder Gleichnüss im Wesen habe/ da er sich nicht mehr dürffe als im Spiegel schawen/ sondern im Wesen empfinden/ Und darumb/ so das erste Bild in die strenge Macht imaginirte/ und darüber irrdisch und tod ward/ führete Gottes Geist seinen Willen und Leben in Tod/ und nahm aus dem Tode wieder das erste Leben in sich/auff dass das erste Leben in vollem Gehorsamb vor ihm bestünde/ und er allein sey das Wollen und auch das Thun... und ward aus der Gottheit und Menschheit eine Person.»⁷⁷

Christus ist also das Urbild des Menschen schlechthin, in das wir eingeformt werden müssen, um im wahren Sinne Mensch zu werden, d.h. an der himmlischen Menschheit teilzuhaben und ihre himmlische Bestimmung zu erfüllen. In ihm nimmt Gott die entfremdete Menschheit in sich zurück und gibt ihr wieder Teil an dem himmlischen Wesen, das ihr zugedacht war und das sie in hochmütiger Verblendung von sich gewiesen hatte.

Dieser Akt der Erlösung selbst ist von universaler Gültigkeit. Er hat den Charakter einer Erfüllung, die in der innersten Bewegung des göttlichen Lebens selbst vorgezeichnet ist und auf die von Anfang an die Geschichte der Menschheit als ihr heimliches Ziel anstrebte. Von Anfang an und dem Grund seines Wesens nach ist Gottes Leben auf die Menschwerdung angelegt: die Menschwerdung ist keine historische Improvisation, sondern etwas, worauf die göttliche Natur ihrem innersten Triebe nach immer abgezielt hat, was ihr bei der Schöpfung des Menschen vorschwebte, was sich in Christus prototypisch vollendet hat und was die zukünftige Seinsweise der erlösten Menschheit sein wird. Deshalb bemüht sich Boehme, diese wesenhafte Zurichtung des göttlichen Lebens auf die Inkarnation immer wieder zu betonen. «Das Wort ist allenthalben Mensch worden/ verstehe/ es ist allenthalben eröffnet in der Göttlichen

senen Jungfrawschafft ein neue Bildnüss erbohren... Denn seine Liebe und Jungfrawschafft hat sich mit unserer kalten Liebe und Jungfrawschafft vermählet/ und darein ergeben/dass Gott und Mensch soll ewig eine Person seyn»¹⁶.

Am ausführlichsten aber ist diese Erneuerung des ursprünglichen Bildes in Christus von Jakob Boehme in den folgenden Worten beschrieben:

«Christus ist das Jungfrawliche Bild mit dem Character der H. Dreyfaltigkeit. Er ist empfangen in Gottes Liebe/ und gebohren in diese Welt. Adam hatte Göttliche Wesenheit und seine Seele war aus dem ersten Principio/ aus des Vaters Eigenschafft: die solte sich mit der Imagination richten in des Vaters Hertze... so hätte sie Gottes Wesen im Wort den Lebens an sich behalten ... dass also ware eine gantze Gleichnüss nach dem ersten Bild durch Imagination und der Seelen Willen Einergeben entstanden/ und in der Krafft der Wesenheit empfangen worden. Weil aber dieses in Adam nicht seyn kante/ wegen der Irrdigkeit/ die ihme anhieng/ so geschach es im andern Adam Christo/ der ward auff eine solche Art durch Gottes Imagination und Eingehung in des ersten Adams Bildnüss empfangen. Darum erweckte ihme Gottes Geist aus demselben Tode das Leben/ und ward dasselben Lebens Geist/ auff dass die Bildnüss und Gleichnüss nach GOTT (so von Ewigkeit war in Gottes Weissheit erkannt worden) doch möchte erbohren werden und bestehen... Gleichwie der gestirnte Himmel eine Figur dem Menschen im Schlaffe ins Gemüth modelt nach seiner Vermögenheit: Also ist auch die Bildnüss im Centro des Fewers Natur erschienen/ gantz unsichtbar/ aber in der Weissheit im Spiegel der Gottheit ist sie als ein Bilde/ gleich einem Schatten/ aber ohne materialisch Wesen erschienen/ und ist doch in der Essentz des Geistes gewesen: Welcher/ so er sich im Spiegel der Weissheit erblicket/ diese Bildnüss erkannt und gesehen hat/ und einest seinen

X. Christus der Erneurer der himmlischen Leiblichkeit des erlösten Menschen

Die Verankerung der Anschauung vom Menschen in der Idee der Gottesbildlichkeit bringt es mit sich, dass Christus vornehmlich von diesem Blickpunkt aus in Beziehung zu dem Urmenschen gesetzt wird. Er erscheint als der zweite Adam (nach 1 Kor. 15, 45 ff.), als die Gestalt in der in einer heilsmässigen Gegenbewegung das himmlische Menschenbild seine Wiedererstattung und Vollendung findet und in dem alle im Fall des Menschen über die menschliche Natur hereinbrechenden Vernichtungskräfte überwunden sind. Christus als der zweite Adam — dieser Gedanke ist nicht an dem Bild des irdischen Adam im Zustand seiner Zerteilung in das Geschlecht, sondern an dem Bilde des göttlichen himmlischen Urmenschen, des Gottesbildes selbst, geformt. Christus ist das Urbild des Menschen, in dem die Möglichkeit einer widergöttlichen Entscheidung, damit aber auch eines Sturzes aus dem himmlischen Leibe und Wesen und aller seiner verhängnisvollen Folgen, überwunden sind. «Christus ist Adam worden/ aber nicht der zertheilte/ sondern der Jungfräwliche Adam/ der Adam vor seinem Schlafe war»⁷⁵. In ihm hat sich die himmlische Jungfrau das göttliche Ebenbild, wieder mit der menschlichen Natur bekleidet und in sich ein vollkommenes Bildnis Gottes dargestellt. «Und verstehen weiter/ wie Gott habe das Leben seines heiligen Wesens wieder in uns gebracht: in deme er sich mit seinem eigenem Hertzen oder Worte und Krafft des Göttlichen Lebens in der in Tod eingeschlossenen Jungfrawschaft bewegt/ als in der waren reinen Lieb/ und dieselbe wieder entzündet/ und seine himmlische Wesenheit mit der reinem Jungfrawschaft in die in Tod eingeschlossene Jungfrawschaft eingeführet/ und hat aus der himmlischen und aus der in Tod und Zorn eingeschlos-

Ja Boehme sieht in diesem Wort bereits den ganzen Vorgang der Menschwerdung des Sohnes in der himmlischen Jungfrau vorgebildet. So schreibt er in der Schrift «Von der Menschwerdung Christi»:

«Und allhie an diesem Orte hat sich das Wort der Verheissungen vom Weibes Saamen/ das ist gewesen der hochthewre Name JESUS mit seinem Character ins Lebens-Liecht eingebildet/ und hat in demselben Character die hochthewre jungfraw der Weissheit Gottes/ in welcher solte Christus/ als der Zerbrecher des Todes/ ein wahrer Mensch werden/ und dem Tode seine Macht nehmen/ und dem Teufel seinen Stachel zerbrechen/ der da solte die Kelter des Grimmes und Zorns treten/ und in den Zorn als ins Centrum des Fewers eingehen/ und das Feuer mit seinem himmlischen Blute/ und mit dem Wasser der Sanfftmuth aus dem Brunnquell dess Geistes Gottes leschen»⁴.

Die Grundanschauung Boehmes von Christus ist damit bereits angedeutet: in Christus sieht er das entartete Menschenbild von Gott selber neu erweckt und vollendet. Christus ist das Urbild des Menschen. In ihm erneuert sich das verlorene Gottesbild; in ihm findet das unter die Herrschaft des Todes geratene Leben der Menschheit wieder zu ihrem ursprünglichen Leben zurück, in ihm bildet sich der selbstsüchtige menschliche Wille wieder in den göttlichen Willen ein. Noch wichtiger aber ist: wie schon bei dem ersten Fall der Engel der Abfall des Geistes zu einem Fall der Leiblichkeit führte, so führt umgekehrt die Erneuerung und Vollendung des entarteten menschlichen Lebens durch Christus zu einer Wandlung der Leiblichkeit. Die Erlösung ist eine Zurückbildung der Menschheit aus dem dritten Principium der irdischen, fleischlichen, materiellen Leiblichkeit in die Seinsweise des «heiligen Elementes», in die Seinsweise der Geistleiblichkeit, in den «himmlischen Leib», in die Seinsweise der Auferstehung.

schen und seines Verrates an seiner göttlichen Bestimmung das himmlische Urbild, von dem er sich abwandte, zum Leben erweckt. Es wirkt als Element einer zukünftigen Überwindung der fleischlichen Eigenheit des Menschen und als geheimer Keim einer zukünftigen neuen Leiblichkeit in der Geschichte der Menschheit weiter bis zu dem Durchbruch dieses neuen Lebens selbst inmitten der fleischlichen Natur. Das Gewaltige an dieser Boehmeschen Auslegung ist, dass für ihn also die Heilsgeschichte schon im Augenblick des Falles selbst beginnt, ja dass die Verheissung der Auswirkung des Fluches vorangeht. Gott lässt den Menschen seine Freiheit im selbstgewählten irdischen, fleischlichen Sein erproben, aber in die Stimme des Zornes mischt sich die Stimme der Liebe: im Augenblick der Verwirklichung des Fluches, der auf die Übertretung des göttlichen Gebotes gesetzt war, erklingt bereits das Wort der Verheissung des zukünftigen Heils.⁷²

In derselben Weise ist das Wort vom Rufen Adams auch in der Schrift «Von der Menschwerdung Jesu Christi» ausgelegt, wo es heisst: «Hier verstehen wir die grosse Liebe Gottes/ dass Gott dem Adam wieder rieß/ dass er sich solte erkennen/ suchen und finden/ und wieder zu Gott kehren/ denn Adam war in Gott gewesen/ war aber ausgangen aus Gottes Liebe/ aus dem andern Principio/ aus dem heiligen Paradis Gottes in das äussere irrdische Reich dieser Welt der Sternen und Elementen, ins dritte Principium. Darumb sprach Gott: Wo bistu Adam? Siehstu nicht/ dass du nicht mehr im Himmel bist? Er wandte an einem Theil sein freundlich Angesichte wieder in Adam/ verstehe/ in das Theil/ das er hatte aus der himmlischen Wesenheit empfangen: und blickte das mit seinem Geist wieder an»⁷³.

Ebenso findet das Wort vom Weibe und seinem Samen und vom Schlangenzertreter seine Beziehung auf Christus.

gleiten droht, ruft Gott Adam, d.h. er ruft dem Urbild, der himmlischen Menschheit, dem Gottesbild, der ersten Gestalt. In diesem Rufen stellt sich Gott das ursprüngliche Bild des Menschen vor. Dieses Rufen zündet das in Adam verblichene Gottesbild wieder an, führt es wieder ins Leben. In diesem Rufen liegt die Verheissung der Erlösung der gefallenen Menschheit durch die Menschwerdung in Jesus Christus, und ebenso die Verheissung ihrer zukünftigen Zurückführung aus der gottfernen Fleischlichkeit und Geteiltheit des Geschlechts in die geistleibliche Einheit des himmlischen Urmenschen.

Diese Auslegung gehört zu den klassischen Schriftdeutungen, die Boehme in seinen Büchern immer wieder vorträgt. So heisst es bei der Auslegung der genannten Stelle im «Mysterium Magnum»: «Gott rief Adam als dem ersten Bilde/ das er ins Paradeis schuff/ und nicht dem Manne und Weibe: denn der da rieß/ war der/ der im Garten gieng/ als das Wort der Liecht-welt/ die Stimme des andern Principii, die rieß wieder zurücke im angezündeten Zorn und vermählete sich wieder in das verblichene himmlische Ens ein; dass sie sich wolte darinnen in dem Namen Jesu als in der tieffsten Liebe der Gottheit erwecken und in dem verblichenen Ente mit Einführung des heiligen Göttlichen Entis von der himmlischen Welt Wesen in Erfüllung der Zeit einvermählen/ offenbahren/ und das Paradeiss wieder aufthun und unter dess der Schlangen Ens den Kopf zertren: dieser Schlangentretter sagte zu Adam: Wo bistu?... Adam sahe ihn nicht... Aber des Liechts Tinctur Eigenschaft/ welche er verschertzt hatte/ sprach zu ihm: Wo bistu, Adam? Das ist so viel: suche mich und sihe mich doch wieder. Ich bin kommen mich dir wieder zu ergeben... Dieses Ruffen war anders nichts als dass sich der Hall des heiligen Words wieder in der Lebens-liecht einführte»⁷¹

So wird also im Moment der Gottentfremdung des Men-

lischen Menschheit, im Herzen der abgefallenen Menschheit ist aber nicht ein Akt, der willkürlich einmal zu einem bestimmten Datum in der Geschichte der Menschheit inszeniert wird. Da der Wille der Selbstoffenbarung und Selbstabbildung Gottes immer auf den Menschen, d.h. auf das leibhaftige himmlische Menschenbild gerichtet ist, wirkt dieser Heilswille schon — soweit hier überhaupt Zeitkategorien am Platze sind — von demselben Augenblick an auf die Entwicklung des menschlichen Seins ein, in dem der Mensch in Missbrauch seiner Freiheit sich von Gott abwendet und sich in das irdische Sein hinein imaginiert. Im Augenblick des Falls und der widergöttlichen Erprobung der menschlichen Freiheit wird die göttliche Verheissung in das von Gott sich abwendende menschliche Sein hineingesprochen.

Boehme hat diesen Gedanken nach seiner charakteristischen Art in Form einer mystischen Auslegung der Schöpfungsgeschichte dargelegt, und zwar bei der Deutung von 1. Mose 3,9 ff. Nachdem dort beschrieben wird, wie Adam sich vor dem Angesicht Gottes unter die Bäume im Garten Eden versteckt, heisst es: «Und Gott der Herr rief Adam und sprach zu ihm: Wo bist Du?» Es folgt dann das Gespräch im Garten, das mit der Verfluchung der Schlange endet, in der es heisst: «Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deinem Samen und ihrem Samen. Derselbe soll dir den Kopf zertreten und du wirst ihn in die Ferse stechen.»

Im Gegensatz zu der traditionellen Auslegung der Stelle, die in diesen Worten nur den Übergang zu der Verfluchung des Menschenpaares und seiner Ausstossung aus dem Paradiese sieht, erblickt Boehme in ihr die erste Heilsverheissung an den gefallenen Menschen. Adam ist von Gott abgefallen. In diesem Augenblick, in welchem die zentrale Gestalt der Schöpfung ihrem Schöpfer, Gott, selbst zu ent-

fenbahrt. Also ist das menschliche Wesen und Gottes Wesen ein Wesen worden/ eine Fülle Gottes. Unser Wesen ist sein Bewegen in seinem Himmel: Wir sind seine Kinder/ sein Wunder/ sein Bewegen in seinem ungründlichen Leibe: er ist Vatter und wir sind Kinder in ihm... Wir sind sein Werckzeug/ damit er suchet und machet/ was er will: Er ist das Feuer und auch das Licht mit allem Wesen: Er ist verborgen und das Werck machet ihn offenbahr»⁶⁹.

Diese Urtatsache der Bewegung des göttlichen Lebens auf den Menschen hin — als den Mitarbeiter seiner Offenbarung und das Werkzeug der göttlichen Allmacht, um die Dinge ins Wesen zu führen — macht die Menschwerdung in Jesus Christus, das Wunder aller Wunder, wenigstens von ferne begreiflich. Gott würde sich selbst verwerfen, wenn er den Menschen verwürfe, denn er würde dann sein eigenes Bild im Menschen verwerfen. Deshalb erweckt er in seinem Sohne Jesus Christus dieses Bild aufs neue und führt durch ihn das durch den Missbrauch der Freiheit entartete Menschenbild zu seiner ursprünglichen himmlischen Schönheit Wesenheit und Leiblichkeit zurück. Das ist die einfachste und gewaltigste Antwort auf die alte Frage: Warum ist Gott Mensch geworden: «Gott ist Mensch worden und will uns haben»⁷⁰. Im Ringen um die gefallene Kreatur begibt sich Gott selbst in die fleischlich-irdische Sphäre der abtrünnigen Kreatur hinein, geht in ihre Seinsweise ein, erweckt in dem entarteten Menschen das ursprüngliche Gottesbild wieder zum Leben, überwindet den Tod und legt inmitten der sterblichen Leiblichkeit den Keim zu der unvergänglichen himmlischen Seinsweise des Menschen, die dem Menschenbilde von Anfang an seiner himmlischen Bestimmung gemäss zugemessen war. Darum stellen überall die Fragen nach dem «Leib» das eigentliche Anliegen der Boehmeschen Gedanken dar.

Diese Erweckung des himmlischen Urbildes, der himm-

pien, dass sey ein Gleichnüss nach der Gottheit und Ewigkeit/ als ein gantzer Spiegel des Grundes und Ungrundes/ des Geistes und auch des Wesens/ und ward aus dem Ewigen geschaffen/ nicht zur Zerbrechlichkeit». ⁶⁴

Diese Idee der ursprünglichen Anlage des göttlichen Wesens auf seine Verwirklichung im Menschen hin macht auch die metaphysische Bestimmung des Wesens des Menschen verständlich, wie sie Boehme wiederholt in der Schrift über «Die Menschwerdung Jesu Christi» entwickelt. Der himmlische Mensch, der Urmensch, ist die Gestalt, durch die sich das göttliche Leben in die Sphäre der irdischen Leiblichkeit hinein verwirklichen sollte. Der innere Mensch sollte die Wunder der inneren, der äussere die Wunder der äusseren Natur eröffnen. «Alles, was die Sternen vermögen/ und die Erde in sich hat/ das soll der Mensch in Wunder, Formung und Wesen bringen nach der ewigen Figur/ so in Gottes Weisheit ist vor Zeiten der welt gesehen worden» ⁶⁵.

Von demselben Urmenschen schreibt Boehme später: «Der Mensch ist zu dem Ende darein (in das magische Reich dieser welt) erschaffen worden/ dass er dasselbe Mysterium offenbare/ und die Wunder ans Licht und in Formen nach der ewigen Weissheit bringe» ⁶⁶. Er ist «das wahr Gleichnüss Gottes/ welches Gott hoch liebet und sich in dieser Gleichnüss offenbahret/ als in seinem eigenen Wesen» ⁶⁷. Der innere Geist des Menschen «sollte in dem äusseren Spiegel die ewigen Wunder/ so in Gottes Weissheit waren/ im Ungrunde in der Göttlichen Magia erblicket worden/ eröffnen/ und zu einem figurlichen Spiegel bringen/ nemlich zu einem Wunder-Spiegel/ zu Gottes Ehren/ und zur Frewde des innern Menschen aus Gott gebohren» ⁶⁸.

«Gott ist Mensch worden: Er hat sein ungründlich und unmässlich Wesen in die Menschheit eingeführet: sein Wesen/ das den Himmel erfüllet/ hat er in der Menschheit of-

mer wieder bei Boehme durchdringt: Gott will nicht allein sein. Seine Liebe kann sich nur in der Kreatur verwirklichen, die ihm ihre freie Liebe entgegenbringt. Die Bewegung Gottes ist zuinnerst eine Bewegung auf den Menschen hin: «Da sich das wort bewegte zur Eröffnung des Lebens/ so eröffnete sich es in der Göttlichen Wesenheit... und ward Fleisch und Blut/ es machte himmlische Tinctur/ welche die Gottheit umschleust und erfüllet... Die Gottheit hat gelüstert/Fleisch und Blut zu werden»⁶³. Gott und Mensch sind aufeinander angelegt, einer braucht den andern, einer kann nicht ohne den andern sein. Das ist der tiefste Gedanke dieser Bildspekulation: Gott will zum Wesen kommen und sich selbst im Wesen abbilden.

In diesem ersten Bilde und diesem ersten Schritt ins Wesen zeichnet sich im göttlichen Wesen selbst schon das Bild des Menschen ab. In der ersten Selbstabbildung Gottes tritt eine höchste Gestalt mit Menschenantlitz, mit Fleisch und Blut und mit einem himmlischen «Krafftleib» hervor. Das göttliche Leben ist das Leben des persönlichen Gottesgeistes, das zu einer personhaften, geistleiblichen Verwirklichung im Menschen drängt. Die Gestalt dieser wesenhaften Verwirklichung und Verleiblichung ist die Gestalt des himmlischen Urmenschen. Darum ist der Mensch die wirklich universale Gestalt der Schöpfung, die alle drei Prinzipien in sich umschliesst, damit sich durch sie hindurch die ganze Fülle des personhaften Gotteslebens in allen Seinsstufen auswirke. Von diesem Menschen schreibt Boehme:

«Denn in der ewigen Jungfrawschafft/ als in Gottes Wesenheit/ da die Bildnüss und das Gleichnüs Gottes ist als in einem Spiegel/ von Ewigkeit gesehen/ und vom Geiste Gottes erkannt worden/ ward Adam der erste Mensch erschaffen... Dieselbe Bildnüss hat Gott in ein Wesen geschaffen/ und solches aus allen dreyen Princi-

lustes seines göttlichen Ebenbildes, das Zeichen der Herrschaft der Mächte der Welt über ihren ursprünglichen Herrn, das Zeichen seiner Entmächtigung. In dieser Entmächtigung zerbricht auch die androgyne Ganzheit. Der entmächtigte Adam braucht die Eva als «Gehülfin» seiner Schwäche, und sucht in ihr die verlorene Ganzheit wieder.

Die Paradieses-Szene vom «Apfelbiss» kennzeichnet den zweiten Akt des Falls⁶². Adam will die Dinge schmecken, wie sie in ihrer eigenen Natur sind, will selber wissen, was gut und böse ist und isst von der irdischen Frucht. Durch dieses Essen werden die irdischen Qualitäten in ihm selber rege. Die irdische Leiblichkeit wacht in ihm auf; er wird hineingezogen in den Kampf der irdischen Elemente, der sich nunmehr in ihm selber abspielt. Die himmlische Leiblichkeit weicht der irdischen fleischlichen, in der die irdischen Essenzen rege werden und dem gefallenem Himmelsbild einen sterblichen Leib nach irdischer Art und nach ihren irdischen Qualitäten erbauen. Mit diesem Eintritt in die fleischliche Leiblichkeit vollzieht sich der Eintritt in die geschichtliche Sphäre, in derer die ganze Fatalität des sterblichen, fleischlichen Seins des Menschen bis zum Ende durchkosten muss. Sein himmlisches Urbild hat sich von ihm zurückgezogen. Der Tod wird über ihn Herr.

IX. Christus und die Menschwerdung

Erst aufgrund dieses Menschenbildes wird die Christus-Anschauung Boehmes verständlich. Warum gibt Gott diese entartete Kreatur nicht preis? Warum überlässt er sie nicht ihrem selbstgewollten Untergang? Weil der Mensch Bild Gottes ist, weil auch in dem entarteten Menschenbild noch die ursprünglichen Züge der Gottesebenbildlichkeit eingegraben sind. Der Sinn dieser Bemühung Gottes um den Menschen liegt in dem Gedanken umschlossen, der im-

schaffen hat, aus dem Geist der Unzerbrechlichkeit⁵⁵. Sein himmlischer «Krafftleib», sein himmlisches Fleisch und Blut nährt sich nicht von irdischer Speise, sondern lebt von der Essenz, vom geistlichen Element aller Dinge, von ihrer «Kraft» und ihrem «Wesen»⁵⁶. Er trinkt nicht vom materiellen Wasser, sondern «vom Quell des ewigen Lebens, der im irdischen Wasserquell verborgen ist»⁵⁷. Sein Zeugen und Gebähren vollzieht sich nicht in der Geteiltheit des Geschlechts, sondern kraft seiner androgynen Natur durch «magische Selbstschwängerung»⁵⁸.

Erst mit dem Fall und wider Gott sich richtenden Missbrauchs der Freiheit des Menschen, die das ureigenste Zeichen seines Gottesbildes war, tritt der Verlust dieses himmlischen Seins und der himmlischen Leiblichkeit ein. Es ist eine Eigentümlichkeit der Boehmeschen Lehre vom Urmenschen, dass er diesen Fall in einer doppelten Kadenz sich vollziehen sieht. Wieder ist die Lehre vom Fall in Form einer mystischen Auslegung der Sündenfall-Erzählung der Schöpfungsgeschichte dargestellt.

Den ersten Fall behandelt Boehme in einer Auslegung des Schlafes Adams⁵⁹. Dieser Schlaf tritt ein nach dem willentlichen Verlassen der ursprünglichen Einheit mit Gott und nach dem «Imaginieren» und sich Hineinsehen in die Welt der Vielheit des geschaffenen Seins. Adam «ward am Reiche Gottes müde und blind» und wollte die Vielheit der Dinge «probieren»⁶⁰. Er begibt sich in die Selbstheit, will die Dinge haben, wie sie an sich sind und nicht wie sie in Gott sind. Damit «bricht er sich von Gott ab/ als von der göttlichen Harmonie»⁶¹. Damit zieht auch der Geist der Welt in ihn ein, er verliert die Einheit mit dem göttlichen Bewusstsein und mit dem Gottesbild, die Qualitäten der Welt wachen in ihm auf, die Kräfte der Welt werden Herr über ihn und er sinkt in Schlaf. Der Schlaf Adams ist also das Zeichen des Verlustes seiner Einheit mit Gott, des Ver-

schon in Aurora entwickelt wurde: dass sich alles Geistige nur im Leiblichen verwirklicht.

Das Bild des Urmenschen selbst ist von einer überwältigenden Schönheit, Erhabenheit und Würde. Es seien daran nur die Züge hervorgehoben, die den genannten engen und wesenhaften Zusammenhang der Wandlung im persönlichen Geistleben mit der Wandlung in der Leiblichkeit zum Ausdruck bringen. Dieser Mensch ist die Zusammenfassung aller «Kräfte und Essenzen des Universums», «ein Bild der ganzen Creation aller dreyer Principien»⁴³, und hat in sich die Eigenschaften der inneren und äusseren Welt. Er ist «ein Extract aller dreyen Principien göttlichen Wesens»⁴⁴. Er hat «in sich die Tinctur aller Wesen gehabt/ mit welcher er in alle Essentien gegriffen/und alles probiret im Himmel/ Erden/ Feuer/ Luft und Wasser/ und alles was daraus ist erboren worden»⁴⁵. Er ist der Herr aller Dinge, der in das Wesen aller Dinge hineingehen konnte. «Er hätte können Felsen zerbrechen ohne Not»⁴⁶. Er ist «Herr über Feur/ Luft/ Wasser und Erden/ denn es war kein Tod in ihm»⁴⁷. Seine Leiblichkeit ist «das Kleid der Klarheit»⁴⁸ «himmlische aus dem himmlischen Limbo»⁴⁹. Sie ist so beschaffen, dass er durch alles unbeschädigt hindurchgehen kann.

Dieser Mensch ist unempfindlich gegen Hitze und Kälte. Er kennt keinen Schlaf, sein Gemüt kennt keine Nacht⁵⁰. «Die Kraft Jehovas durchleuchtete ihn... die göttliche Sonne durchschien Adam in seiner himmlischen Wesenheit»⁵¹. Sein Sehen ist «Tag und Nacht mit aufgesperreten Augen ohne Wimpern, denn in seinen Augen war die göttliche Kraft»⁵². Er ist Herr über Gestirne und Elemente und ist «aller mächtig/ er hätte können Berge mit einem Worte versetzen»⁵³. Er «herrscht kräftig über Sterne, Sonne und Mond und Elemente»⁵⁴. Er atmet nicht aus dem Element Luft, sondern aus dem Hauch dessen, der ihn ge-

VIII. Die Geistleiblichkeit des himmlischen Urmenschen

Auch die Gedanken von dem Hervortreten des himmlischen Geisterreiches bewegen sich in den späteren Schriften in dem Schema, das bereits in der «Aurora» vorgezeichnet ist. Der Fall Satans und die Zerreißung der Einheit des Engelreiches veranlasst die Schöpfung des Menschen, der bestimmt ist, den Thron des gefallenen Lichtengels, Lucifers, einzunehmen. Beides, das Menschenbild und das Christusbild, gehören aufs engste zusammen. Der Grund hierfür ist in einem Gedanken zu suchen, der in den Mittelpunkt der Boehmeschen Theologie hineinführt: in seine Anschauung vom Bild Gottes. Der Bildgedanke bildet den Schlüssel zur Theologie der Leiblichkeit. Gottes Wesen—das ist der Ausgangspunkt—drängt dazu, sich darzustellen und sich leibhaftig auszugebähren. Dieser Wille führt zu einer ersten Selbstabbildung, in der das göttliche Ebenbild in der göttlichen Weisheit sich seiner selbst bewusst wird und ins Wesen tritt. Nach diesem Bilde ist der Mensch geschaffen. Nachdem mit dem Fall Satans die Einheit des Gottesreiches zerstört und ein neues Element, die irdische Leiblichkeit, in Erscheinung getreten ist, rückt der Mensch an Stelle des gestürzten Geisterfürsten, um seinen Ort im Himmelreich auszufüllen.

Die Anschauung vom Menschen ist bei Boehme also nicht an dem konkreten, irdischen Menschen, sondern an dem Bild des himmlischen Urmenschen entwickelt, in dessen Gestalt sich das Gottesbild leibhaftig — geistleiblich — abzeichnet. Die auffälligste Eigentümlichkeit der Boehmeschen Vision vom Menschen ist, dass sie sich an dem Bild des himmlischen Urmenschen entzündet. Die Beschreibung dieses Urmenschen, die sich ziemlich gleichförmig in Bild und Ausdruck in allen späteren Schriften Boehmes wiederholt, zeigt aufs klarste die Weiterführung seiner These, die

verhilft. Diese Leiblichkeit ist der Acker, auf dem die sechs anderen Gestalten der göttlichen Natur überhaupt erst Frucht bringen und wirkliches, leibhaftes Leben erhalten. Denn «Gott wäre in sich nicht offenbar/ aber die siebende Gestalt macht ihn offenbar»³⁹.

Der dritte Abschnitt: «Von der siebenten Gestalt der Natur der Wesenheit oder Leiblichkeit» bringt den Abschluss dieser Gedanken. Dort heisst es: «So wir nun wollen reden von der siebenden Gestalt der Natur/ so sehen wir vornehmlich/ dass die Leiblichkeit darinnen stehet: dan ein Geist ist rohe ohne Leib; Da aber doch kein verstand ohne Leib ist: und auch der Geist in sich selber ohne Leib nicht bestehet»⁴⁰. Der Wille zur Verleiblichung ist allem Geistigen eingeboren und ist eine Urgestalt der ewigen Natur selbst, die erst den anderen Kräften zur Selbstdarstellung verhilft. Erst in der Leiblichkeit erschöpft sich der Urtrieb Gottes nach Darstellung seines Lebens. «Dan die Gottheit hat gelüstert die Wunder der ewigen Natur/ der unzählbaren und ewigen Essentien im Wesen und körperlichen Dingen zu sehen»⁴¹.

Damit ist der neue Gedanke in seiner allgemeinsten Form ausgesprochen, wie ihn bereits Erich Seeberg in seiner Darstellung der Theologie Luthers formuliert hat⁴²: es gibt kein abstrakt Geistiges, sondern nur ein konkret Geistiges. Geistiges Sein ist nicht ein abstraktes, gespenstisches, leibloses Sein, sondern zu diesem Sein gehört die Leiblichkeit wesentlich mit dazu. Es gibt kein Geistiges ohne Leiblichkeit. Nicht einmal von Gott ist die Leiblichkeit ferne: sie gehört zu seinem Wesen und ist die wichtigste der Gestalten seines Wesens, denn durch sie hindurch tritt der Strom seines inneren Lebens erst ans Licht und in die leibhafte Wirklichkeit.

überschwängliche Leben Gottes in eine erste leibliche Form fasst. Sie ist der «Leib», der «Kasten», der «Behälter» Gottes und wird unmittelbar als «des Heiligen Geistes Leiblichkeit» bezeichnet³⁶. Von ihr heisst es in der Schrift vom dreifachen Leben des Menschen:

«Dan sie ist des Geistes Wesenheit/ welche der Geist Gottes an sich führet/ als ein Kleid, mit welchem Er sich offenbaret/ sonst würde seine Gestalt nicht erkant/ denn Sie ist des Geistes Leiblichkeit. Und da sie doch nicht ein körperlich begreiflich Wesen ist gleich uns Menschen/aber doch wesentlich und sichtig ist: und aber der Geist nicht wesentlich ist. Dan wir Menschen können vom Geiste Gottes in Ewigkeit nicht mehr sehen als den Glanz der Majestät/ und seine herrliche Kraft fühlen wir in uns/ denn sie ist unser Leben und führet uns. Aber die Jungfrau erkennen wir an aller himmlischen Bildniss/ da Sie allen Früchten den Leib gibet».³⁷

In der Gestalt der himmlischen Weisheit ist also die Fülle des göttlichen Lebens in einer geistleiblichen, personhaften Gestalt zum Zwecke der Offenbarung Gottes sichtbar. Daher erscheint sie als die Offenbarerin schlechthin³⁸, in welcher der verborgene Gott sich durch ein erstes Sich-fassen in einem leibhaften Wesen verwirklicht. In ihr beginnen sich die Kräfte des inneren Lebens Gottes zu ihrer leibhaften Darstellung zu drängen. Die himmlische Jungfrau, die in «heiligem Spiel» vor Gott spielend, ihm die Fülle seiner inneren Gestalten leibhaft vorführt.

Bei der Beschreibung dieser Selbstdarstellung des göttlichen Wesens und Lebens kehren die Gedanken der «Aurora» und die Spekulationen über die sieben Geister Gottes und die sieben Kräfte der göttlichen Natur wieder. Vor allem die siebte Gestalt tritt hier wieder in der Bedeutung hervor, die bereits in der «Aurora» beschrieben wurde: Sie ist die Kraft, welche den andern sechs zur Leibwerdung

die erste Selbstabbildung Gottes durch eine neue Anschauung verdeutlicht, nämlich durch die Sophienlehre. Die «Aurora» kennt noch keine ausgebildete Lehre von der Gestalt der himmlischen Weisheit. In den späteren Schriften tritt sie fertig ausgebildet in Erscheinung. Von wem und auf welchem Weg ihm in der Zwischenzeit diese Lehre vermittelt worden ist, ist noch nicht erforscht. Möglicherweise ist Boehme durch kabbalistische Traditionen angeregt worden. Die Spekulationen über den ursprüngliche androgynen Urmenschen lassen die Vermutung aufkommen, die Lehre von der himmlischen Weisheit, wie sie Arbarbanel in seinen «Dialoghi d'amore» entwickelt und mit der Lehre vom androgynen Urmenschen verbunden hat³³ und wie sie bei ihm in Umdeutung der mittelalterlichen kabbalistischen Überlieferung ein modernes humanistisches Gewand erhält, habe wenigstens auf dem Weg mündlicher Vermittlung durch fromme Kenner der kabbalistischen Weisheit auf Boehmes Denken eingewirkt. Entscheidend aber ist für Boehme nicht die theologische Lehrtradition, sondern die Tatsache, dass ihm selbst die Gestalt der himmlischen Sophia erschienen ist. Seine Weisheitslehre ruht auf einer visionären Erfahrungsgrundlage³⁴.

Es ist hier nicht möglich, die ganze Weisheitslehre des Görlitzer Propheten zu entwickeln. Hier sollen nur diejenigen Gedanken angedeutet werden, die zur Theologie der Leiblichkeit in unmittelbarer Beziehung stehen. Sophia, die himmlische Gestalt der göttl'chen Weisheit, wie sie zuerst in der jüdischen Weisheitslehre bei den Rabbinern auftaucht, dann in der Theologie der Kirche durch die Auslegung dieser Figur auf Christus ihre christologische und mariologische Umwandlung erfahren hat³⁵, ist bei Boehme in einem neuen Sinn verstanden. Die himmlische Weisheit erscheint nämlich bei ihm als die Gestalt, in der sich das

— «fürnemlich von dem Menschen/ woraus er geschaffen worden/ und zu waserley Ende... und wie er zum Tode ~~e~~istorben/ und wie deme wieder geholffen worden», wie der Untertitel besagt — und 2. «von dem dreyfachen Leben des Menschen/ nach dem Geheimnüss der dreyen Prinzipien Göttlicher Offenbarung» vorgetragen. Man darf wohl mit Recht annehmen, dass Boehme bereits für die Aurora die Darstellung des Menschenbildes und des Christusbildes in Form einer mystischen Auslegung der Schöpfungsgeschichte geplant hatte³¹. Diese findet sich nicht nur in den beiden genannten Schriften, sondern vor allem auch in dem «Mysterium Magnum», in dem ja Boehme ebenfalls eine Auslegung des Schöpfungswerkes in Form einer Erklärung der Schöpfungskapitel des ersten Mosesbuches bringt. Gerade aus diesen Schriften lässt sich deutlich ablesen, in welcher Weise die Weiterführung der nicht zur Ausführung gelangten Kapitel der «Aurora» etwa geplant war.

In diesen späteren Büchern ist die Bewegung des göttlichen Lebens zur Selbstoffenbarung in die Sphäre des menschlichen irdischen Seins hinein beschrieben. Die Hauptgedanken seines Menschenbildes und seiner Christusanschauung sind in allen Werken so gleichmässig geschildert³², dass es erlaubt ist, aus allen Schriften das Gesamtbild der Theologie der Leiblichkeit gerade im Hinblick auf den Menschen und auf die irdische Seinsweise abzulesen.

VII. Die Lehre von der himmlischen Sophia

In diesen Schriften erscheint zunächst einmal derselbe Aufriss der Bewegung des göttlichen Lebens, wie ihn die «Aurora» enthielt. Auch in ihnen ist der Ausgangspunkt der Vision von Gott als dem verborgenen Leben, das zu seiner Darstellung und Verleiblichung drängt. Nur ist hier

weil sich die Kraft der Intuition bei Boehme erschöpft hätte, sondern weil ihm im Jahre 1613 durch seine geistliche Behörde in Görlitz die Weiterführung seiner schriftstellerischen Tätigkeit verboten wurde²⁸. So bricht seine Darstellung der Schöpfung als der letzten Stufe der Verleiblichung Gottes mit der Beschreibung des vierten Schöpfungstages ab²⁹. Boehme fügt sieben Jahre später als Schluss des im Druck erscheinenden Werkes ein prophetisches Wort hinzu: «Ich bescheide den Gott-liebenden Leser/ dass diss Buch MORGENROETHE nicht ist vollendet worden/ dan der Teuffel gedachte Feyerabend damit zu machen/ weil er sahe/ dass der Tag darinnen wolte anbrechen. Auch hat der Tag die Morgenröte schon übereilet dass es fast Liechte ist worden: Es gehörten noch wol ein 30 Bogen darzu. Weil es aber der Sturm hat abgebrochen/ so ists nicht vollendet worden/ und ist seit der Zeit am Tage gearbeitet. Soll auch also bleiben stehen zu einer ewigen Gedächtnüs/ weil der Mangel in den andern Büchern ist erstattet worden. Jacob Boehme 1620 C.³⁰

Diese Worte sind geschrieben, als sich Boehme nach siebenjährigem qualvollem Schweigen unter dem Druck eines neuen visionären Zwanges entschloss, das Menschengebot seiner vorgesetzten kirchlichen Behörde um Gottes willen zu übertreten und seinen erleuchteten Gedanken in neuen Schriften zum Ausdruck zu verhelfen. Ohne Zweifel ist ein Teil von dem, was die noch fehlenden 30 Bogen enthalten sollten, in den späteren Schriften mit eingearbeitet. Dies betrifft vor allem seine Anschauung vom Menschen und von Christus. Die Aurora brach ja von der Auslegung der Schöpfung des Menschen und der Geschichte seines Falles und seiner Erlösung, ab. Gerade die Anschauung vom Menschen und von Christus wird aber ausführlich in den beiden nach der siebenjährigen Pause folgenden Schriften: 1. «Von den drey Prinzipien Göttlichen Wesens»

Natur/ die ist vor der Zeit des Zorns Gottes dünne/ eiebl-
lich und helle gewesen/ und hat auch kein solch beschaffen
Licht bedürfft iwe jetzo/ sondern das Liecht hat sich
überall in der mitten gebohren/ und ist alles im Liechte
gestanden. Als aber König Lucifer ist geschaffen worden/
wo hat er in dieser dritten Gebuhrt den Zorn Gottes
erwecket/ dan der Engel Leiber seind in dieser dritten
Gebuhrt zur Creatur worden...»

«Nun must aber nicht dencken/ dass darumb auss der
gantzen Natur oder Loco dieser Welt sey ein eitel bitterer
Zorn Gottes worden. Nein/ allhie steckt der Zweck/ der
Zorn begreift nicht die innerste Gebuhrt in der Natur/ and
die Liebe Gottes ist noch in dem gantzen Loco dieser Welt
im Centro verborgen: auch so ist das Haus/ darein Herr
Lucifer gehöret/ noch nicht gantz entschieden/ sondern es
ist in allen Dingen dieser Welt noch Liebe und Zorn inein-
ander/ und ringet und kämpfet miteinander.»²⁷

Es ist also eine grosse Linie der Selbstoffenbarung, die
in dieser dreifachen Kadenz zur Ausgebärung und zur
Verleiblichung der inneren Gestalten Gottes führt. Die
Linie reisst nirgends ab: der dramatische Konflikt ist durch
die Erprobung der Freiheit der Geistkreatur in die Welt
hineingekommen und dient der restlosen Selbstdarstellung,
Selbstentfaltung und Verleiblichung des verborgenen Got-
tes und der Ausscheidung und endlichen Überwindung aller
negativen Möglichkeiten, die mit der Freiheit als dem
höchsten Zeichen der Gottesbildlichkeit nun einmal gege-
ben sind.^{27*}

VI. Der Übergang zu Boehmes späterem Schrifttum

Die «Aurora» Boehmes, nach welcher bisher die Haupt-
gedanken der Boehmeschen Theologie der Leiblichkeit
entwickelt wurden, ist ein Fragment geblieben, nicht etwa,

«Nun aber ist die Gottheit von der eusserlichen Gebuht nicht abgetheilet/ dass es auff itzo in dieser Welt zwey Dinge wären/ sonst hätte der Mensch keine Hoffnung: auch so stünde diese Welt nicht in der Krafft und Liebe Gottes. Sondern es ist die Gottheit in der eusserlichen Gebuht verborgen/ und hat die Wurffschauffel in der Hand/ und wird einmahl die Sprewe und den angezündeten Salitter auff einen Hauffen werffen/ und seine innerliche Gebuht davon entziehen/ und solches dem Herrn Lucifer und seinem Anhang zu einem ewigen Hause geben». ^{26*}

Boehme hat den bisher beschriebenen dreifachen Akt der Seinsbewegung und diese dreifache Form der Selbstoffenbarung Gottes auf den verschiedenen Ebenen der Leiblichkeit in dem Gedanken von der «dreyfachen Gebuht» ausgesprochen. Die erste Geburt geschieht im Herzen Gottes selber, die verborgene Geburt in der Natur, in welcher das göttliche Wesen in einem strahlenden Lichtleib hervortritt. Die zweite Geburt besteht in dem Hervortreten der «sieben Geister». Diese Geburt «hat sieben Species, als herbe/ süsse/ hitze/ diese vier gebähren die Begreiflichkeit in der dritten Geburt. Der fünfte Geist ist die Liebe/ die entstehet vom Liechte des Lebens/ die gebähret die Sinnlichkeit und Vernunft. Der sechste Geist ist der Thon/ der gebähret den Schall und die Freude... In diesen sechs steht nun der Geist des Lebens/ und der Willen oder die Vernunft und Gedancken aller Creaturen/ darzu alle Künste und Veränderungen/ so wol Formungen und Bildungen alles dess was im Geiste in der Unbegreiflichkeit steht. Der siebende Geist ist die Natur/ in welcher das corporliche Wesen aller sechs Geister steht/ dan die andern sechs gebähren den siebenden. In diesem Geiste steht das corporliche Wesen der Engeln Teuffel und Menschen/ und ist eine Mutter der andern Geister/ in welcher sie sich gebähren.»

«Nun die dritte Gebuht ist die Begreiflichkeit der

die höchsten moralischen Siege des Menschen, wenn nicht der leibliche Tod, der in der Tiefe des physischen Lebens lauert, überwunden würde, und schliesslich doch am Ende über all unsere moralischen und geistigen Siege triumpierte. Der Grundgedanke Boehmes ist: Gott hat dieser Welt der stofflichen Leiblichkeit seine Gegenwart nicht entzogen. Er ist da, er ist jedem Ding näher als das Ding sich selber ist, er ist da als das Herz des Lebens aller Dinge, als der, der das Sein gibt und im Sein erhält, als der Lenker der Entfaltung und Entwicklung jedes Dings, er ist da als der heimliche Erneuerer und Überwinder in der Tiefe alles Lebens, aber er ist da als der verborgene, der sich im Gegensatz verhüllt, der im Gegensatz um die Entfaltung und Offenbarung seines Wesens ringt. Im Grund alles Seins sind die verborgenen Gotteskräfte eines unvergänglichen Lebens bereits am Werke, den physischen wie den geistigen Tod zu überwinden und die Schöpfung in den Zustand des vollendeten Gottesreiches und der erprobten Freiheit hinüberzuführen.

Diese Verborgenheit Gottes gilt nicht nur für den Menschen, sondern für alles Sein und Leben überhaupt. «Gleichwie der Mensch ist in seinem eusserlichen Menschen verderbet/ und ist nach seiner fleischlichen Gebuht im Zorne Gottes/ und auch darzu ein Feind Gottes/ und ist doch nur ein einiger Mensch und nicht zweene: dagegen ist er in seiner geistlichen Gebuht ein Kind und Erbe Gottes, der mit Gott herrscher und lebet/ und mit der innersten Gebuht Gottes inqualiret/ also ist auch der Locus dieser Welt nun worden. Die eusserliche Begreiflichkeit in der gantzen Natur dieser Welt und aller Dinge/ die darinnen seind/ stehen alle im Zorn-Feuer Gottes. Dan es ist durch die Anzündung der Natur also worden/ und Herr Lucifer mit seinen Engeln hat seine Wohnung auff itzo in derselben eusserlichen Gebuht, welche im Zorn-Feuer stehet.»

ziehung gleich dem Saltze. Dan das Saltz=Wasser oder Saltz/ welches auf heute noch in der Erden gefunden wird/ das hat seinen Ursprung und Herkommen von der ersten Anzündung der herben Qualität: so haben die Steine auch ihren Anfang und Herkommen davon/ so wol auch die Erde»²⁶.

Der Vorgang des Hervortretens der «harten» Materie aus dem himmlischen Element ist durchweg als ein «Zusammenziehen» und «Kontrahieren» bezeichnet. Die Materie wird nicht aus dem Nichts geschaffen, sondern sie tritt aus der «Natur», dem «Element», d. h. der geistleiblichen Seinsweise und Natur des Gottesreiches selbst hervor in dem Akt der Empörung der freien Geistwesen gegen Gott, der sich bis in die Sphäre der Leiblichkeit des Himmelreiches hinein auswirkt. Der Vorgang der Verstofflichung ist also kein reiner Naturprozess im modernen Sinn des Wortes — sondern steht in Verbindung mit der Urentscheidung der freien Geister wider Gott. Die freie Urentscheidung Lucifers wider Gott hat eine Veränderung der gesamten Körperlichkeit des geschaffenen Seins zur Folge. Die Geistleiblichkeit des Gottesreiches war gekennzeichnet durch die «Temperatur» aller Kräfte; die materielle Leiblichkeit des Weltbefundes nach dem Fall ist gekennzeichnet durch den Gegensatz der Kräfte und ihre Verwirklichung im Gegensatz.

V. Die dreifache Geburt

Dies bedeutet nicht, dass diese Welt nunmehr der Herrschaftsbezirk des Satans ist: sie ist vielmehr die Stätte, auf der sich die Freiheit erprobt, auf der der Geist der freien Gottesliebe und der Geist des Selbst-Gott-sein-wollens miteinander um den Sieg ringen. Dieser Kampf ist nicht nur ein moralisches und geistiges Ringen, sondern er setzt sich bis in alle Tiefen des Lebens hinein fort. Was nützten auch

Materie im Zusammenhang mit dem Fall Lucifers und mit der Zerreiſſung der urſprünglichen Spannungseinheit des himmlischen Lebens immer wieder mit dichterischer Gewalt beſchrieben.

«Als ſich die Natur alſo erſchrecklich anzündete ſo ward aus dem Hauſe der Freuden ein Hauſſ der Trübsahl/ dan die herbe Qualität ward angezündet in ihrem eigenen Hauſ/ die war nun ein gantz harte/ kalt und finſter Weſen/ gleich dem kalten und harten Winter/... Als dieſes geſchach/ ſo verlaſch auch das Liecht in der Natur in der äüſſerſten Geburt/ und ward alles gantz finſter und verderbet/ das Waſſer ward gantz kalt und dicke/ und hielt ſich etwan in den Klüfften/ da iſt der Urſprung des elementiſchen Waſſers auf Erden... Aus der hold ſeeligen Liebe/ welche im Blitz des Lebens auffging/ ward eine grimmige und bittere Gifft/ eine rechte Mordt-grube/ ein Stachel des Todes: aus dem Thon ward ein hart pochen der Steine/ ein Hauſſ des Elendes. In ſumma es war alles ein gantz finſter und elend Weſen in dem gantzen Revier/ in der äüſſerſten Gebuht des Königreiches Lucifers^{2c}... Siehe/ als Lucifer mit ſeinem Heere das Zorn=Feuer in der Natur GOTTES erweckte/ daſſ ſich GOTT in der Natur in dem Loco Lucifers erzürnet/ ſo kriegte die euſſerſte Gebuht in der Natur eine andere Qualität/ gantz grimmig/ herbe/ kalt/ hitzig/ bitter und ſawer. Der wallende Geiſt/ welcher zuvorhin in der Natur hatte fein ſanff qualificiret/ ward in ſeiner euſſerſten Gebuht gantz erheblich und ſchrecklich/ welchen man jetzt in der euſſerſten Gebuht den Wind oder das Element Luft heiſſet von wegen ſeiner Erhebung. Dan als ſich die ſieben Geiſter in ihrer euſſerſten Gebuht anzündeten/ ſo ward das süſſe Waſſer/ welches vor den Zeiten des Zorns gantz dünne und unbegreiflich war/ gantz dicke und erheblich/ und die herbe Qualität ward gantz ſcharf und kalt-feurig/ dan ſie kriegte eine ſtrenge Zusammen-

und die freie Liebe des freudigen Dienstes und Lobpreises der Engel keine beständige; solange ist das «Liebe-spiel» nicht ungestört.

Die Erprobung der Freiheit im Gegensatz wider Gott erfolgt in der Empörung eines Teiles des Engelreiches gegen Gott unter der Führung seines obersten Fürsten Lucifers, der an der Spitze der Geistmächte steht. Mit dieser Empörung der frei geschaffenen Geistkreatur beginnt eine grundsätzliche Veränderung der Struktur der Leiblichkeit überhaupt. Im Himmel war keine materielle Erde, keine materielle Körperlichkeit. Von allen leiblichen Dingen war nur die «Kraft», der Geistleib da; in allen Dingen standen ursprünglich die Kräfte, die das Sein und die Gestalt dieser Geistleiblichkeit bildeten, miteinander in ausgeglichener «Temperatur», so dass die eine Kraft die andere bändigte und «sanft machte» und in Auf und Ab des heiligen «Spiels» in innerer Ausgewogenheit hielt. Jetzt — nach der Urempörung aus der Mitte der geistleiblichen Kreaturen heraus — erfolgt die Zerreißung dieser «Temperatur»! Der Gegensatz der Kräfte, der bisher als Spannungselement und als Bewegungsprinzip des inneren Lebens des Himmelreiches gewirkt hatte, schlägt nun um in ein Widereinander der aus der Einheit losgelösten Kräfte. Die Urbewegung Lucifers — das Für-sich-sein-wollen, das Gegen-Gott-sich-erheben — wirkt sich bis in die letzten Tiefen der Leiblichkeit hinein aus. Die einzelnen Kräfte kontrahieren sich; das himmlische Element zerteilt sich in einzelne stoffliche Elemente, die miteinander und gegeneinander um die Herrschaft ringen. Mit dem Sturz Lucifers und mit der Auflösung der «Temperatur» hebt die Seinsweise einer neuen Form der Leiblichkeit an: die Seinsweise der materiellen, körperlichen, stofflichen «harten» Leiblichkeit.

Boehme hat die «Kontraktion» der Kräfte zur groben

jeder hat die Krafft aller Geister GOTTES in sich/ darumb wan das Liecht des SOHNES GOTTES an sie scheint so erzeiget sich jedes Engels qualität mit der Farben. Gleich wie sich die GOTTheit in unendlich erzeiget mit ihrem aufsteigen/ also hats auch unerforschlicher vielerley Farben und Gestalt unter den Engeln: ich kan dir in dieser Welt kein recht gleichnüs zeigen/ als den blüzenden Erdboden in Mayen/ der ist ein tot und irrdisch vorbilde»²³.

Farben gehören nämlich nach seiner Anschauung zu den Urgestalten des göttlichen Wesens und stellen bestimmte Urqualitäten dar. Es kommt ihnen also ein bestimmter Offenbarungscharakter zu, der bei der Wesensdeutung der irdischen Dinge von grösster Bedeutung ist und auf den Boehme bei seiner Auslegung der «Signatur» der Dinge immer besonders achtet. So weist er ja auch an der eben zitierten Stelle als Analogie zur Deutung der Farbigkeit der Engel auf die Bedeutung der Farbe der Blumen als Signatur ihres Wesens hin. Boehme zeigt, wie auf allen Stufen des Seins und Lebens die Farben der Dinge immer wieder dieselben Urkräfte offenbaren, die bei der Schaffung der Leiblichkeit des betreffenden Geschöpfes mitgewirkt haben.²⁴

IV. Das Reich der irdischen Leiblichkeit

Die Verleiblichung in dem Reich der Engel und in der Seinsweise der Geistleiblichkeit ist aber nicht der letzte Grad der Verleiblichung: denn diese Stätte des geistleiblichen Gottesreiches ist die Stätte der Freiheit, die sich erst erproben und ihre negative Möglichkeit überwinden muss, um in ungestörter Harmonie und «Temperatur» ewig bestehen zu können. Solange die in der Freiheit liegende Möglichkeit einer Entscheidung gegen Gott nicht überwunden und ausgeschieden ist, ist die Ruhe des Gottesreiches

Qualität ist er auch glorificiret.»

«Gleichwie die Wiesen-blumen ein jedes seine Farbe von seiner Qualität empfähet/ und auch seinen Nahmen nach seiner Qualität hat/ also auch die H. Engel: etliche seind der Herben Qualität am stärckesten/ und die seind bräunlich/ und der Kalte am nächsten. Wan nun das Liecht an sie scheinet/ so seind des Sohnes Gottes sie gleich wie ein brauner Plitz ganz hell in ihrer Qualität: etliche seind des Wassers Qualität/ und die seind liechte/ gleich dem Heiligen Himmel/ und dan das Liecht an sie scheinet/ so stehts gleich wie ein Christallen Meer.»

«Etliche seind der bittern Qualität am stärckesten/ die seind gleiche einem köstlichen grünen Steine/ der da siehet wie ein Rotz/ und wan sie das Liecht anscheinet/ so scheinet gleich wie Rothgrünlicht/ als ob ein Carfunckel daraus leuchtete/ oder als ob das Leben da ursprung hätte.»

«Etliche seind der hitze Qualität/ die seind die allerliechtesten/ gelblich oder rötlich und wan das Liecht an sie leuchtet/ so stehets gleich wie der Plitz des SOHNES GOTTES.»

«Etliche seind des Thons Qualität am stärckesten/ die seind auch liechte/ und wan das Liecht an sie scheinet/ so siehets gleich wie ein Aufsteigen des Plitzes/ als wolte sich alda etwas erheben.»

«Etliche sind der liebe Qualität am stärckesten/ die seind ein Anblick der Himmlischen Fredenreich gantz Liechte/ wan das Liecht an sie scheinet/ so siehets gleich wie Licht=blawe/ ein lieblicher Anblick.»

«Etliche seind der gantzen natur/ als wie eine gemeine Vermischung/ wan das Liecht an sie scheinet/ so siehets gleich wie der Heilige Himmel/ der aus allen Geistern GOTTES formiret ist...»

«Nur in den Farben und stärke der Krafft ist ein unterscheid/ aber in der vollkommenheit gar nicht/ dan ein

geiste/ welcher ist die NATURA, daraus ist sein Leib zusammen corporiret/ und ist ihm sein Leib zum Eigenthum gegeben worden/ und derselbe ist für sich frey/ gleich wie der gantze GOTT frey ist. Er hat ausser ihm einen Trieb/ sein Trieb und Beweglichkeit stehet in seinem Corpus/ derselbe ist auff Arth und Weise/ wie der gantze GOTT ist: und sein Liecht und Erkändtniss/ darzu sein Leben wird auff Arth und Weise gebohren/ wie das gantze Göttliche Wesen gebohren wird. Dan der Leib ist der zusammen corporirte Natur-Geist/ und umschleust die andern sechs Geister/ die gebähren sich in dem Leibe/ gleichwie in der Gottheit». ²²

Diese allgemeine Bestimmung der Geistleiblichkeit der Engel bedeutet aber keineswegs eine Gleichförmigkeit hinsichtlich ihrer Gestalt, vielmehr tragen sie alle den Charakter der Persönlichkeit; das göttliche Ebenbild findet in ihnen allen einen individuellen Ausdruck in einer persönlichen Ausprägung der einzelnen Kräfte ihrer geistleiblichen Natur. Die Gottebenbildlichkeit trägt immer den Charakter persönlicher Verschiedenheit. Diese Verschiedenheit drückt sich in den geistleiblichen Zügen der verschiedenen Engel aus, die die individuelle Geistpersönlichkeit eines jeden sichtbar ausdrücken. Boehme hat selbst an vielen Stellen ein ausführliches Gemälde dieses himmlischen Reiches mit seinen verschiedenen Persönlichkeiten und Gemeinschaften gegeben. Schon das erste in der «Aurora» entworfene Bild fällt dadurch auf, dass der Unterschied der einzelnen Engel auch nach den verschiedenen Farben ihrer Leiblichkeit beschrieben wird. Boehme schreibt nämlich:

«Alhie solstu wissen/ dass die Engel nicht alle einer Qualität seind/ auch so seind sie in der krafft und mächtigkeit nicht alle einander gleiche: es hat wohl ein jeder Engel aller sieben Quellgeister krafft in sich/ aber es ist in jedem etwas eine Qualität die stärckeste/ nach derselben

licher Weise befördert auch in den Engeln die siebente Gestalt die sechs ersten zur begreiflichen Leibhaftigkeit. «Da sich die Gottheit zur Schöpfung der Engel bewegte/daward in jedem Circkel/ da ein jeder Engel zusammen corporiret ward die Gottheit mit ihrer gantzen Substanz und Wesen zusammen corporiret und ward ein Leib drauss/ und blieb doch auch die Gottheit in ihrem Sede wie vorhin»²¹ In diesem Reich der Engel vollzieht sich die Offenbarung des göttlichen Lebens in freien, persönlichen Individualitäten; in ihm sollte sich das gewaltige «Liebe-spiel» Gottes verwirklichen: im Leben einer tätigen Gemeinschaft freier Geister sollten sich die Kräfte und Möglichkeiten des göttlichen Seins entfalten; in Gemeinschaft mit liebenden, nach seinem Bild geschaffenen Wesen sollte Gott die schöpferische Fülle seines Wesens offenbaren und in einem «heiligen Spiel» zur Vollendung führen.

«Zu einem solchen Ende hat GOTT der Vater die Engel geschaffen/ dass gleichwie er in seinen Qualitäten vielfältig/ und in seiner Veränderung unbegreiflich ist in seinem Liebe-Spiel/ Also solten auch die Geisterlein oder die Liechterlein der Engel/ welche seind wie der Sohn GOTTES/ für dem Herten GOTTES in dem grosen Liechte fein sanft spielen/ darmit die Freude im Herten GOTTES möchte hier vermehret werden/ und möchte also in GOTT ein heiliges Spiel sein.»²¹

Diese Worte weisen auf eine bestimmte Anschauung von der geistleiblichen Seinsweise der freien Geister. Auch ihre Geistleiblichkeit ist von den sieben Kräften durchwirkt, die das Wesen Gottes ausmachen; auch im Engel vollzieht sich die liebhafte Darstellung des göttlichen Lebens durch die siebente Gestalt der Leiblichkeit hindurch, welche die übrigen sechs Gestalten und Kräfte zu einer personhaften Konkretisierung führt.

«Ein jeder Engel ist geschaffen in dem siebenden Quell-

göttlichen Lebens zur leibhaftigen Darstellung verhilft, ist wiederum die siebente Gestalt, der siebte «Quellgeist», der allem den Leib gibt:

«Die sieben Quell-Geister haben ihren zusammen-corporirten Leibe auss der Natur/ das ist/ auss dem siebenden Natur-Geist in der Göttlichen Krafft...»¹⁹

«Dieser siebende Geist hat eine Farb und Arth wie alle Geister/ dan er ist aller Geister Leib/ darinnen sie sich gebären als in einem Corpus: Auch so werden auss diesem Geiste alle Figuren und Formen gebildet... und stehet alle Natürligkeit darinnen/ Und wird dieser Geist von allen sechs immer gebohren/ und bestehet immer dar und vergehet keinmahl/ hinwieder gebähret er immer wieder die sechs/ dan die andern sechs sind in diesem siebenden als wie in einer Mutter umschlossen/ und nehmen ihre Nahrung Stärcke und Krafft immer in ihrer Mutter Leibe. Dan der siebende ist der Leib/ und die andern sechs sind das Leben».²⁰

III. Das Reich der himmlischen Leiblichkeit

In dieser Anschauung vom Wirken der siebenten Gestalt ist auch bereits Boehmes Auffassung vom Ursprung des Gottesreiches beschlossen. Das in Gott kreisende Leben drängt zu einer leibhaftigen Darstellung und Verwirklichung seiner Fülle in einem Reich geist-leiblicher Gestalten. Diese Darstellung vollzieht sich zunächst in dem Reiche der Engel, dessen Gründung den ersten Akt der Schöpfung bildet. Diese Engel bilden zusammen ein Reich freier Geister, die nach dem Bilde Gottes geschaffen sind. Ihre Geistleiblichkeit ist durch das Zusammenwirken derselben Kräfte, bestimmt welche das verborgene Leben Gottes kennzeichnet. In ähnlicher Weise wie in Gott wirkt in ihrer geistleiblichen Natur die Siebenzahl der Kräfte ineinander; in ähn-

ren anzusehen, als wäre ein Rad im andern. Wenn sie gehen sollten, konnten sie nach allen ihren vier Seiten gehen, und durften sich nicht herumlenken, wenn sie gingen. Ihre Felgen und Höhe waren schrecklich; und ihre Felgen waren voller Augen um und um an allen vier Rädern. Und wenn die Tiere gingen, so gingen die Räder auch neben ihnen, und wenn die Tiere sich von der Erde emporhuben, so huben sich die Räder auch empor. Wo der Geist sie hintrieb, da gingen sie hin; und die Räder huben sich neben ihnen empor, denn es war der Geist der Tiere in den Rädern.»

An dieser Vision von den Rädern in Verbindung mit dem Jakobuswort vom «Rad der Geburt» (Jak. 3, 6)¹⁷ hat sich die Spekulation Boehmes in immer neuen ideenreichen Wendungen ihre Anschauung vom inneren Leben Gottes und von der leibhaften Ausgeburt seiner Kräfte entfaltet. Diese Vision führt ihn dazu, sich dieses innere Leben Gottes als das Ineinander der sieben Geister nach Art ineinanderlaufender Räder vorzustellen:

«Dan die Gottheit ist gleich wie ein Radt/ dass sich mit seinen Felgen und Speicheln/ und mit samt der Naben umbwendet/ und das ineinander gefälget ist als wie sieben Räder/ dass es kan ohne Umbwendung für sich und hinter sich/ so wol über sich/ unter sich und neben sich gehen. Da man immer die Gestalt aller sieben Räder/ und die einige Nabe inmitten in alle sieben Räder recht siehet/ und doch nicht verstehen kan/ wie das Radt gemacht ist/ sondern man wundert sich immer ob dem Rade/ in dem sichs immer wunderlicher erzeugt mit seinem auffsteigen/ und bleibt doch auch nur an seiner Stelle. Auff eine solche Art wird die Gottheit immer gebohren/ und vergehet doch auch keinmahl/ und auff eine solche Art wird das Leben in Engeln und Menschen auch immer gebohren.»¹⁸

Diejenige Gestalt aber, die diesem ganzen Betriebe des

sieben Personen ein freundliches Freuden-spiel anfangen/ das je eines den andern obsieget/ und das dritte käme dem überwundenen zu hülffe/ und wäre also eine liebliche/ freundliche kurtzweil unter ihnen/ da sie zwar alle einen liebe-willen untereinander hätten/ und doch eines gegen dem andern in kurtzweil oder liebe kämpffete.»

«Also ist auch die wurckung der sechs Geister GOTTES in dem siebenden/ bald hat einer ein starckes auffsteigen/ bald der andern/ und ringen also in liebe miteinander. Und wan das liecht in diesem kämpffen mit auffsteiget/ so wallet der Heilige Geist in krafft des Liechtes in der andern sechs Geister spiele/ als dan gehet auff in dem siebenden allerley frucht des Lebens/ darzu allerley farben und gewächse. Wie nun die qualität am stärcksten ist/ so bildet sich auch der Corpus der Frucht/ und auch die Farben: in diesem kämpffen und ringen formiret sich die GOTTHEIT in unendlicher und unerforschlicher vielerley arth/ weise und bildung».

«Doch solstu dieses wissen/ dass sich je an einem Ortho bald eine Qualität mächtiger erzeiget als die andere/ bald sieget die andere/ bald die dritte/ bald die vierdte/ bald die fünffte/ bald die sechste/ bald die siebende. Und ist also ein ewiges ringen/würcken und freundliches Liebe-auffsteigen/ da sich dan in diesem auffsteigen die GOTTHEIT immer wunderlicher und unbegreiflicher und unerforschlicher erzeiget.»¹⁶

Die Sicht dieser geistleiblichen inneren Bewegung des Gotteslebens ist bei Boehme durchgehend durch alle seine Schriften an der gewaltigen Ezechiel-Vision geformt, in der neben den vier himmlischen Tieren das vierfache Räderwerk des himmlischen Thronwagens erscheint, von dem es Ez. 1, 15 ff heisst: «Als ich die Tiere so sah, siehe, da stund ein Rad auf der Erde bei den vier Tieren, und war anzusehen wie vier Räder. Und dieselbigen Räder waren wie ein Türkis, und waren alle vier ein wie das andre, und sie wa-

und der siebende/ was er gebohren ist/ so ist er gleichwie eine Mutter der andern/ der die andern sechs umschleust/ und gebähret sie wiederumb/ dan das Corporliche und Ntürliche Wesen stehet in dem siebenden.»¹⁵

Diese Lehre von den sieben Geistern bedeutet also nicht eine Auflösung des Gedankens von dem e i n e n Gott in eine Anschauung von einer mythologischen Siebeneinigkeit, sondern sie dient ähnlich wie die kabbalistische Lehre von den Sephirot, den «Abglänzen» oder Ausstrahlungen der Herrlichkeit Gottes, dazu, den Trieb und Willen Gottes zur Offenbarung, Darstellung und Verleiblichung seiner selbst anschaulich zu machen. Die der Schultheologie dieser Zeit geläufige Anschauung von den abstrakten göttlichen «Eigenschaften» ist hier durch eine neue dynamistische Grundauffassung vom göttlichen Wesen umgewandelt: Gott selbst erscheint von einem inneren Leben durchströmt, in dem eine Vielheit von Urkräften zur Verwirklichung und Verleiblichung strebt. Diese Kräfte bilden das göttliche Wesen und gebären in einem unablässigen Ringen und Spielen eine Fülle von Formen und Gestalten aus, die sich nach ihrer leibhaftigen Manifestation sehnen. Boehme hat dieses innere Ringen der Gestalten höchst anschaulich als ein «Liebe-Spiel» beschrieben.

«Die sieben Geister Gottes sind alle zusammen Gott der Vater/ dan es ist kein Geist ausser dem andern/ sondern sie **gebähren** alle sieben einer den andern...» Du musst aber alhie wissen/ dass die Gottheit nicht stille stehet/ sondern ohn unterlass wircket und aufsteiget/ als ein liebliches ringen/ bewegen oder kämpffen/ gleich wie zwey Creaturen/ die in grosser Liebe miteinander spielen/ und sich miteinander halsen oder würgen/ bald liegt eines oben/ bald das ander/ und so eines überwunden hat/ so giebt es nach und lässt das ander wieder auff die füsse.

«Du must auch im gleichnüss also verstehen/ als wan

Geist mit seiner wütereÿ in dem Herben reibt/ so zündet er das Feuer an/ so gehet die Grimmigkeit in dem Feuer auff in der herben. In der selben Grimmigkeit wird der bittere Geist selbständig/ und in der Süßen wird er sanffte/ und in der harten corporlich/ nun bestehet er/ und auch der vierte.»

«Nun gehet der Plitz in kraft dieser vier auff in der Hitze/ und steigt im süßen Quell-wasser auff/ und die Bittere macht ihn triumphirende/ und die Herbe macht ihn scheinend und trocken und corporlich/ und die Süsse macht ihn sanffte und nimt seinen ersten schein in der Süßen/und da bestehet der Plitz oder das Licht mitten als ein Hertze.»

«Wan nun dasselbe Licht/ das in der mitten stehet/ in die vier Geister scheinet/ so steigt der vier Geister kräfte im Liechte auf/ und werden lebendig/ und lieben das Liecht/ das ist/ sie fassens in sich/ und seind des schwanger/ und derselbe ingefaste Geist ist die Liebe des Lebens/ das is der fünfte Geist.»

«Nun wan sie die Liebe in sich gefasset haben/so qualificiren sie für grosser Freuden/ dann es siehet einer den andern im Liechte/ und rüget einer den andern/ alsdann gehet auff der Thon: der harte Geist pochet/ der Süsse macht das pochen sanffte/ der bittere zerscheidet es/ nach jeder qualität arth/ der vierthe macht den Klang/ der fünffte macht die freuden-reich/ und die zusammen corporirte Thönen ist der Thon/ oder der sechste Geist.»

«In diesem Thönen gehet auff aller sechs Geister Krafft und wird ein begreiffflicher Corpus, nach Englischer Arth zu reden/ und bestehet in Krafft der andern sechs Geister/ und in dem Liechte/ und das ist der Corpus der Natur/ darinnen alle Himmlische Creaturen und Figuren und Gewächse gebildet werden.»¹⁴

«Der siebende Quellgeist GOTTES ist der Quell=geist der Natur/ dem die andern sechs gebähren den siebenden/

GOTT ein unerforschliches Wesen/ welches nur in unerforschlicher Krafft bestünde». ¹³

Diese Beschreibung des siebten Geistes zeigt deutlich, wie innerhalb der Entfaltung des göttlichen Lebens Verleiblichung und Offenbarung aufs engste zusammengehören. In der Gestalt der Leiblichkeit «bestehen alle himmlischen Figuren»; in ihr erhält die unendliche Fülle der im göttlichen Leben umschlossenen Gestalten konkrete Form; in ihr «bildet und formt sich alles», in ihr stellt sich das göttliche Leben in leibhaften Gestalten dar. Ohne diese Verleiblichung bliebe Gott das unerforschliche Wesen, der «verborgene», d. h. in seiner schlechthinnigen Unfasslichkeit und Transzendenz verhüllte Gott, ein Wesen, das nur «in unerforschlicher Krafft bestünde». ¹⁴ In dieser Gestalt offenbart sich der Unerforschliche, indem er sich und seinem Reichtum im Sichtbaren und Körperhaften erschliesst. In der siebten Gestalt vollzieht sich also in der Entfaltung des göttlichen Lebens der Schritt von der Kraft zur Leiblichkeit, von der Potenz zur Wirklichkeit, vom Willen zur Darstellung.

Dieser siebten Gestalt, der Leiblichkeit, kommt bei der Selbstoffenbarung des göttlichen Lebens die allergrösste Bedeutung zu, denn durch sie und in ihr werden erst die übrigen Gestalten zu dem, was sie sind. Boehme hat in der 'Aurora' in einer ausführlichen Beschreibung der Auseinanderwicklung der sieben Geister diese ins Wesen führende Tätigkeit der siebten Gestalt folgendermassen charakterisiert:

«Die herbe qualität ist der e r s t e Geist/ die zeucht zusammen/ und macht alles trocken;»

«die süsse qualität ist der a n d e r Geist/ die sänfftiget es.»

«Nun ist der d r i t t e Geist/ der bittere Geist/ der entstehet aus dem vierten und ersten/ wan sich nun der dritte

Eigenschaften Gottes durch die Lehre von den sieben Geistern Gottes¹¹ ersetzt. Diese Lehre von den sieben Geistern der göttlichen Natur ist im Grunde nichts anderes als der Versuch, den einen Grundgedanken der neuen Gottesschau zu verdeutlichen—den Gedanken nämlich, dass die Gottheit von einem gewaltigen inneren Leben durchbraust ist, in dem in verborgener Weise bereits alle Kräfte am Werke sind, die bei der Offenbarung Gottes nach aussen, in der sichtbaren Schöpfung, wirkend und gestaltend in Erscheinung treten, und dass dieses innere Leben Gottes, wie es in dieser Vielheit der Geister zum Ausdruck kommt, zu einer sichtbaren, leibhaftigen, gestalt- und körperhaften Darstellung drängt.

Es ist hier nicht der Ort, die ganze Lehre Boehmes von den sieben Geistern zu entwickeln, und seine Anschauung vom Herben, Süßen, Bitteren, von der Hitze, von der Liebe, vom Ton (Klang) wiederzugeben¹². Entscheidend ist viel mehr, dass Boehme zum ersten Mal in Abweichung von der abendländisch-scholastischen Tradition die Erkenntnis ausspricht, dass zum Wesen Gottes, zu seiner Vollkommenheit, notwendig auch seine Leiblichkeit gehöre. Diese Leiblichkeit ist innerhalb der Geister, die zusammen das innere Leben Gottes bilden, durch eine eigene Gestalt repräsentiert, und zwar wird sie als die siebente und letzte Gestalt des göttlichen Wesens beschrieben. «Der siebende Geist Gottes/ in der Göttlichen Kraft ist der Corpus, der aus den andern sechs Geistern gebohren wird/ darinnen alle Himmlische Figuren bestehen/ und darinnen sich alles bildet und formet/ und darinnen alle Schönheit und Freude aufgehet. Das ist der rechte Geist der Natur/ ja die Natur selber/ darinnen die Begreiflichkeit stehet/ und darinnen alle Creaturen formiret/ und alle natürlichkeit in dem ganzen GOTT steht in diesem Geiste. So dieser Geist nicht wäre/ so wäre auch kein Engel noch Mensch/ und were

erhält. Dieser dynamische Gottesgedanke, der sich bereits bei Meister Eckhart und Nicolaus von Cusa ausspricht, ist aber um eine neue Anschauung bereichert. In Gottes eigenstem Wesen und seiner innersten Natur wesenhaft zugehörig ist ein Drang zur Verleiblichung und zur Leiblichkeit lebendig. Die unermessliche Fülle, der verborgene Reichtum des göttlichen Lebens treibt dazu, sich in sichtbaren, leibhaften Gestalten darzustellen. Gottes Selbstverwirklichung erfüllt sich in seiner Verleiblichung. Was also innerhalb des platonisch-augustinischen Denktypus als Idee und Urbild im göttlichen Bewusstsein gedacht ist, das wird hier als zum Leben und zur Verwirklichung drängende und nach leibhafter Körperlichkeit sich sehnende lebendige Gestalt aufgefasst. Gott selbst drängt aus seiner dunklen Transzendenz heraus. Die Verleiblichung, die Inkarnation, das Eingehen ins Fleisch und in die sichtbare Körperhaftigkeit ist das Ziel, auf welches das göttliche Leben hinstrebt. Die Leibhaftigkeit ist also dem göttlichen Wesen nicht fremd, sie bedeutet nicht ein Absteigen in ein Anderes, das Nicht-Gott ist; sie stellt an sich nicht das Absinken des Geistigen in das «Grab» der Materie dar, sondern gehört zum Wesen des Geistigen und ist der Weg seiner Offenbarung.

II. Die Lehre von den sieben Geistern der Gottnatur

Die Grundgedanken der Boehmeschen Theologie der Leiblichkeit sind schon in dem Werk ausgesprochen, in dem unter dem unmittelbaren Eindruck seiner ersten Schau und Berufungsvision seine Grundgedanken um ihren ersten sprachlichen Ausdruck ringen, in der «Aurora».¹ Deshalb hat auch die Untersuchung dieser Theologie der Leiblichkeit von dieser Frühschrift auszugehen. In ihr ist die traditionelle scholastische Lehre vom Wesen und von den

die einzelnen Dinge der Welt. Jedes Ding ist in seiner leiblichen Form, in der Art der Abwicklung seines Lebensvorganges ein Verkünder seines verborgenen geistigen Lebens- und Formprinzips. Jedes Ding verwirklicht in sich in seiner leiblichen Gestalt und ihren körperhaften Veränderungen einen besonderen Gedanken Gottes. Die gesamte leibhaftige Wirklichkeit ist die sichtbare Selbstdarstellung Gottes, der «alte Leib Gottes». Sie predigt durch sich selbst, ihre Gestalt und ihr Leben von der unermesslichen Fülle des göttlichen Lebens, das diese Formen in einem gewaltig schönen Spiel⁸ aus sich heraus setzt.

Das Weltgefühl, das hinter dieser neuen Sicht steht und sich in ihr ausspricht, ist aber nicht pagan-humanistisch, sondern ist zutiefst christlich. Es ist der Gedanke der Menschwerdung Gottes, der Inkarnation Gottes in Jesus Christus, von dem aus diese Gesamtschau begreiflich wird. Die neue Gesamtauffassung der christlichen Botschaft, wie sie sich bereits in dem mystischen Seinsbegriff eines Meister Eckhart andeutet und aufs tiefste von Luthers Auffassung von der Inkarnation geformt ist,⁹ findet hier einen kühnen Ausdruck in den Schriften des Görlitzer Schusters. Boehme hat in seinen zahlreichen Schriften eine Reihe von Gedanken ausgesprochen, die in ihrem inneren Zusammenhang eine in sich geschlossene Theologie der Leiblichkeit darstellen.

Ausgangspunkt seiner religiösen Seinsbetrachtung ist sein Gottesgedanke, in dem eine in dem Erfahrungsbereich und der Theologie der deutschen Mystik besonders ausgeprägte Tradition der Gottesidee weitergebildet wird, die auch in Luthers Anschauung vom «verborgenen Gott» weiterwirkt. Gott ist als ein Quell reissenden Lebens verstanden, das zu seiner Verwirklichung drängt und dessen Wille zur Selbstoffenbarung und Selbstdarstellung allem Seienden überhaupt erst zum Sein verhilft und es im Sein

kenntnis begründet, dass seine philosophischen und theologischen Erkenntnisse ihm nicht auf dem gewöhnlichen Weg der Schulbildung zugekommen sind — das haben die gebildeten Gegner dem Schuster aus Görlitz oft und heftig genug vorgehalten—sondern auf dem ungewöhnlichen Weg der Intuition. Für das Denken Boehmes ist der «Blick ins Wesen» und ins «Zentrum der Natur» entscheidend, der ihm im Jahre 1600 zuteil wurde, und den er im 12. Sendbrief an Kaspar Lindner vom 10. Mai 1621 also beschreibt: «Mir ist die Pforte eröffnet worden/ dass ich in einer Viertel Stunden mehr gesehen und gewust habe/ als wan ich wäre viel Jahr auf hohen Schulen gewesen... Dan ich sahe und erkante das Wesen aller Wesen/ den Grund und Ungrund: Item, die Geburt der H. Dreyfaltigkeit/ das Herkommen und den Urstand dieser Welt/ und aller Creaturen/ durch die Göttliche Weisheit: Ich erkante/ und sahe in mir selber alle drey Welte.. Ich sahe und erkante das ganze Wesen in Bösem und Guten/ wie eine von dem andern urständete/ und wie die Mutter der Gebärerin wäre/ dass ich mich nicht allein hoch wunderte/ sondern auch erfreuete.»⁶

Was sich in dem «Blick» Boehmes vollzieht, stellt eine radikale Abkehr von der mittelalterlich—dualistischen, an der antiken Metaphysik geformten Denkweise dar. Diese neue Sicht bezieht sich auf das Verhältnis von Geist und Leiblichkeit schlechthin. Anstelle des platonisch-christlichen Gegensatzes von Geist und Leiblichkeit eröffnet sich hier dem staunenden «Blick» des Propheten das geheimnisvolle, unzertrennbare Ineinander der beiden, die Verborgenheit des Geistigen im Leiblichen, des Leiblichen im Geistigen, die Transparenz der geistigen Gestalt in der leiblichen Form, die Konkretisierung des geistlichen Lebens im Fleische. Boehmes Anschauung von der 'Signatur' der Dinge⁷ ist nichts anderes als die Anwendung dieses Grundgedankens von der Verhüllung des Geistes im Fleische auf

turphilosophie eines Paracelsus an diesem neuen Denken mitgewirkt hat. Wichtiger als diese Quellenforschung erschien es, die systematische Entwicklung und Vertiefung des Gedankens der Inkarnation zu einer Theologie der Leiblichkeit zu zeigen und die zahlreichen Anregungen aufzudecken, die zu einer religiösen Gesamtschau dieses heute wieder als aktuell empfundenen Wirklichkeitsverständnisses dienen können. Nur um dies zu ermöglichen, werden auch die authentischen Worte Boehmes ausführlicher zitiert, umso mehr, als auch die Werke Jakob Boehmes trotz des inzwischen vorliegenden Neudrucks der Gichtel'schen Ausgabe schwer zugänglich sind.⁵

1. Der «Blick ins Wesen»

Um die Eigentümlichkeit des Boehmeschen Denkens zu kennzeichnen, genügt es nicht, auf die besonderen und in ihrer Sprache zunächst so dunkel klingenden Einzelgedanken seines Systems hinzuweisen. Diese Eigentümlichkeit beruht bereits vor aller Besonderheit der einzelnen Ideen auf der Grundhaltung, aus der diese erwachsen sind. Boehme weiss sich nämlich als ein von Gott berufener Prophet, der seiner Zeit in letzter Stunde eine heilbringende Erkenntnis mitzuteilen hat, deren Ausbreitung eine neue und letzte Heilzeit heraufführen soll. Diese prophetische Selbstausslegung hat er in allen seinen Briefen und Schriften unmissverständlich in fast formelhaft wiederholten Worten ausgesprochen. Damit unterscheidet er sich grundsätzlich von den Schulphilosophen und Schultheologen seiner Zeit. Zahlreiche polemische Äusserungen gegen die «Zanktheologie» verraten deutlich, wie sehr sich Boehme selbst durch sein prophetisches Sendungsbewusstsein von seinen gelehrten Zeitgenossen unterschieden weiss.

Dieses Sendungsbewusstsein ist bei ihm in der Er-

christlichen Seinsverständnisses; verkündet doch die christliche Offenbarung den Gott, der die Welt geschaffen hat und sie mit der Fülle ihrer Gestalten ins leibliche Sein geführt hat, den Gott, der den Menschen schuf nach seinem Bilde, den Gott, der Mensch wurde; verkündet sie doch, dass die Fülle der Gottheit in Christus leibhaft wurde und dass das Wort Fleisch wurde. Diese Verkündigung — den «Griechen» mit ihrem abstraken Geistgedanken eine «Torheit»! (I. Kor. 1, 23) — weist nicht auf eine radikale Zerreissung von Gott und Welt, auf ihre Aufspaltung in eine Sphäre des abstrakten Geistigen, das nicht leibhaft werden kann, ohne seine Natur zu verraten, und eine Sphäre des Materiellen, die das «Grab» des Geistes ist, sondern sie weist auf eine geheimnisvolle, heilbringende, die Vollkommenheit schaffende Herabkunft Gottes in die Welt, auf ein verborgenes Eingehen Gottes ins Fleisch. Der Vollzug dieses Mysteriums bestimmt offenbar unser gesamtes Sein vom Innersten her und zwar nicht nur das Sein des Menschen, sondern das Sein der Schöpfung überhaupt, die ja mit dem Menschen zusammen dem Tag der Vollendung «entgegen-seufzt». (Röm. 8, 22)

Bei Jakob Boehme liegt nun ein von tiefster religiöser Erfahrung und Erkenntnis getragener Entwurf vor, den Gedanken der Inkarnation und der geheimnisvollen Herablassung Gottes ins Fleisch zur Grundlage eines Gesamtverständnisses der Welt auf dem Gebiet nicht nur der Theologie, sondern auch der Anthropologie, der Sprachphilosophie, der Geschichtsphilosophie und der Naturphilosophie zu machen. Dies kann hier allerdings nicht in der üblichen Art einer Aufzeichnung der historischen Quellen dieses Denkens geschehen: dies müsste den Gegenstand einer besonderen Untersuchung bilden. Es mag hier genügen, allgemein darauf hinzuweisen, dass vor allem Luther,⁴ weiter aber die Mystik und die von ihr inspirierte deutsche Na-

ganz neue Erkenntnis von dem Verhältnis von Geist und Leiblichkeit durchgesetzt: die Erkenntnis von dem geheimnisvollen, im einzelnen nicht erklärbaren, aber in seinen Lebensäußerungen in Millionen von Einzelbewegungen erwiesenen innigsten Zusammenhang des Leiblichen und des geistigen Lebens, die Entdeckung des verborgenen Bandes, welches das geistige und das leibliche Leben in dem Ablauf der organischen und biologischen Funktionen miteinander verknüpft. Die Anthropologie und die Naturwissenschaften haben die abstrakte Grundeinstellung bereits weitgehend überwunden, an der die Theologie so zähe festhält.

Die Theologie hat es der Naturwissenschaft übelgenommen, dass sie diese von ihr entdeckten Zusammenhänge von der gegenseitigen Abhängigkeit des geistigen und leiblichen Lebens in der ersten Entdeckerfreude des 19. Jahrhunderts materialistisch erklärt. Tatsächlich hat aber die von der heutigen Naturwissenschaft längst aufgegebenen materialistische These, welche im Geistigen nur Ausstrahlungen und Protuberanzen organischer, biologischer und physikalischer, also letztthin leiblicher und stofflicher Vorgänge sieht, in der wissenschaftlichen Praxis mehr zur Erfassung des geheimnisvollen Zusammenhangs von Geist und Leiblichkeit beigetragen als die rationalistische Einstellung der Theologen, welche aufgrund ihrer These von der Abstraktheit des Geistigen die Frage nach den Zusammenhängen zwischen Geist und Leiblichkeit überhaupt nicht zu stellen wagte, aus der Angst heraus, durch die Annahme irgend einer Abhängigkeit des Geistigen vom Leiblichen dieses Geistige selbst seiner Vollkommenheit — und das bedeutet ja für sie seiner Abstraktheit — zu berauben.

Tatsächlich widerspricht die rationalistische Zerreißung von Geist und Leiblichkeit ja dem Urgedanken der christlichen Verkündigung und dem Ausgangspunkt des

haben wir uns beinahe instinktiv bemüht, von allem, was wir für geistig halten, das Leibhafte möglichst wegzudenken, ja dass wir es als unbehaglich und peinlich empfinden, Geistiges mit leibhaften Eigenschaften und Prädikaten zu belegen. Das Geistige kann uns nicht geistig, nicht abstrakt, nicht formal und leiblos genug sein, um uns seines geistigen Wesens zu versichern, und wir können uns nicht beruhigen bis der letzte Dunst einer Leibhaftigkeit und Leiblichkeit an ihm verdampft ist.

Man könnte dies ebenso an der Anschauung vom Wort wie an der Anschauung vom Sakrament nachweisen. Im ersten Fall ist die Auffassung vom Wort als des seins-schaffenden und lebenswirkenden Schöpfungsworts einer Anschauung gewichen, die im Wort nur mehr ein blosses Zeichen einer abstrakten Idee, eine «Information» erblickt. Dementsprechend hat die Anschauung vom Sakrament als der realen Vergegenwärtigung des Transzendenten einer Auffassung Platz gemacht, die im Sakrament ein blosses Zeichen, ein schattenhaftes Symbol einer fernen «geistigen», das heisst abstrakten Wirklichkeit sieht, das symbolische Denken selbst aber als dem modernen Menschen «unzumutbar» bezeichnet. Aus den konkretesten Inhalten der Offenbarung sind dialektische Begriffe geworden, aus dem Reich Gottes der Begriff des Reiches Gottes, aus der Sünde der Begriff der Sünde, aus dem Gericht der Begriff des Gerichts, aus dem neuen Leben der «Anspruch» und die «Entscheidung», aus der Auferstehung der Begriff der «Ewigkeit des Augenblicks».

Mit dieser abstrakten Grundeinstellung steht aber die Theologie heute weit hinter der geistigen Entwicklung unserer Zeit zurück, die auf vielen Gebieten dieses Erbe des Rationalismus und Humanismus überwunden hat. In der Psychologie, in der Psychiatrie, in der Anthropologie, aber auch in der Biologie und in der Physik hat sich bereits eine

schauung der Wirklichkeit zu stellen, ist heute von noch grösserer Wichtigkeit als in seinem eigenen Jahrhundert.³

In der Religion und insbesondere in der Theologie hat sich seit zwei Jahrhunderten eine Entleiblichung aller lebendigen Anschauung und eine Entleerung aller konkreten Inhalte vollzogen, die in der modernen Idee der «Entmythologisierung» und ihrer letzten Konsequenz der «Theologie nach dem Tode Gottes» bis an die Grenze der Selbstauflösung und Selbstvernichtung des christlichen Glaubens heranführt. Im Zuge einer immer stärkeren Rationalisierung und Abstraktion der Inhalte der christlichen Offenbarung hat sich die Religion des über den Tod triumphierenden Lebens und der Auferstehung, die Religion der Menschwerdung und der in Christus sich leibhaft vergegenwärtigenden Herrlichkeit Gottes in eine theologische Dialektik verwandelt, die den Sinn der Offenbarung darin sieht, eine unüberbrückbare Kluft zwischen Gott und der Welt aufzureissen. Der Grund dieser intellektuellen Verdünnung des Evangeliums, die sich gleichermassen in einer Entwertung des Sakraments wie in dem Ermatten der Unmittelbarkeit in der religiösen Anschauung und Erfahrung ausspricht, ist nicht nur in allgemeinen Zeitströmungen zu suchen, vielmehr ist die Entwicklung hierfür durch die Denkform vorgegeben, die dem Denken der letzten Jahrhunderte seit Humanismus und Aufklärung zugrunde liegt.

Infolge der Popularisierung der humanistischen und rationalistischen Grundeinstellung zur Wirklichkeit hat sich ein Gedanke scheinbar unausrottbar im Allgemeinbewusstsein festgesetzt, dass nämlich das Geistige identisch sei mit dem Abstrakten. Aufgrund dieser Voraussetzung ist bereits eine Vorentscheidung von grösster Bedeutung für die Betrachtung und Deutung der Wirklichkeit gefällt, das Geistige erscheint als das Unleibliche, Formale. So sehr

sophischen und theologischen Zeitgenossen des 17. Jahrhunderts, später aber die grossen Philosophen des deutschen Idealismus wie Schelling, Hegel, Franz von Baader, aber auch die französischen Religionsphilosophen der Revolutionszeit wie Saint-Martin und die esoterischen Gruppen der französischen Romantik aufs stärkste beeinflusst und zu grossen Entdeckungen begeistert haben.¹

Die Ausstrahlung Jacob Boehmes auf die Naturwissenschaften und die verschiedenen Zweige der Geisteswissenschaften ist vor allem durch den grossen Wiederentdecker Jacob Boehmes, Friedrich Christoph Oetinger,² den Begründer der christlichen Theosophie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vermittelt worden, der seinerseits der geheime Anreger der Philosophie des deutschen Idealismus, nicht nur als Wiederentdecker Boehmes, dessen Hauptgedanken er der Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts vermittelte, sondern vor allem durch sein eigenes philosophisches, theologisches und naturwissenschaftliches Denken bekannt wurde, in dem er die Boehmeschen Gedanken seiner «*physica sacra*» zugrundegelegt hat.

Die zweite Absicht geht darauf aus, die Hauptgedanken der «Theologie der Leiblichkeit» und ihre Anschauung von der Leiblichkeit des Geistigen für unsere eigene Zeit und für das gegenwärtige Ringen um ein religiöses Wirklichkeitsverständnis fruchtbar zu machen. In dem religiösen System Jakob Boehmes sind Anschauungen ausgesprochen, die eine Fülle von Anregungen zu einer sinnvollen Weiterbildung des christlichen Denkens aufgrund der Denkform und des Seinsverständnisses unserer Zeit enthalten, weil in ihnen eine neue, richtungweisende Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Geist und Leiblichkeit ausgesprochen ist. Das Bemühen Jakob Boehmes, den Gedanken von der Fleischwerdung, der Verleiblichung des göttlichen Worts in den Mittelpunkt einer religiösen An-

es mir angebracht, in honorem septuagentarii gerade jenen Zug der religiösen Anschauung Jakob Boehmes besonders herauszuarbeiten, der eine besonders enge geistige Verwandtschaft zu der iranischen Mystik und Naturtheologie aufzuweisen scheint, nämlich seine Theologie der Leiblichkeit. Henry Corbin hat das Thema der «Terre Céleste» und des «Corps de Résurrection» und die «Physiologie de l'homme de lumière» im iranischen Sufismus nicht nur zum Gegenstand zahlreicher Einzeluntersuchungen in den Eranos-Jahrbüchern und in seinem Beitrag zu dem von der Académie Septemtrionale herausgegebenen Sammelwerk «Ombre et Lumière» gemacht, sondern hat diesem Thema auch ein eigenes Werk «Terre Céleste et Corps de Résurrection. De l'Iran Mazdéen à l'Iran Shî'ite», Buchet-Chastel 1960, gewidmet. Als Zeichen meiner Freundschaft und Dankbarkeit sei ihm daher die folgende Untersuchung über die Theologie der Leiblichkeit Jakob Boehmes gewidmet; hat er ihn doch selbst S. 14 des genannten Werkes als «frère d'âme» der iranischen Sufis bezeichnet, deren «terre de visions» er in diesem Werk beschreibt.

Einleitung

Der vorliegende Versuch einer Darstellung der «Theologie der Leiblichkeit», wie sie Jacob Boehme entworfen hat, ist von einer doppelten Absicht getragen. Das erste ist die Absicht des Historikers, das Weiterwirken der mystischen Theologie in der deutschen Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts aufzuzeigen. Die deutsche Mystik erscheint ja in dem Masse, als ihre textliche Erschliessung und ihre systematische Erforschung fortschreitet, immer mehr als die eigentliche geheime Anregerin der deutschen Geistesgeschichte. Boehme ist dabei jene der Hauptgestalten, die zunächst ihre philosophischen, medizinischen, naturphilo-

seine Editionen und Übersetzungen zugänglich machte, drang er tiefer in die Bilderwelt, in die Symbolik und in den Ideenbereich der grossen geistlichen Führer des Iran ein und verschaffte nicht nur den Philologen, sondern auch den Theologen, Religionswissenschaftlern, Philosophen und Psychologen der westlichen Welt einen erstmaligen Einblick in diese bislang kaum bekannte Geisteswelt.

Aber Henry Corbin hat nicht nur neue Quellen erschlossen und interpretiert, er hat sie auch in einer ungeheuer fruchtbaren Weise mit analogen Formen religiöser Erfahrung und Anschauung der westlichen Mystik und Spiritualität in Verbindung gebracht und dadurch dem westlichen Verständnis unmittelbar zugänglich gemacht. Es waren allerdings nicht die Denker der vordergründigen Geistes Traditionen des Westens, sondern die geistlichen Führer der weniger bekannten, aber deshalb nicht weniger in die Tiefe wirkenden esoterischen Gruppen der europäischen Geistesgeschichte, in denen Henry Corbin die innere Verbindung zu der esoterischen Mystik des Sufismus entdeckte. Vor allem beruft er sich dabei immer wieder auf Jakob Boehme, den mystischen Schuster aus dem Beginn des 17. Jahrhunderts (1575-1624), den geistigen Vater zahlreicher esoterischer Gruppen christlicher Mystik und Naturphilosophie in Deutschland, England und den Niederlanden, der auf dem Weg über Friedrich Christoph Oetinger, einen anderen Lieblingsautor Henry Corbins, zum stärksten geistigen Anreger der christlichen Theosophie in Deutschland wurde und der durch seinen Übersetzer Louis Claude de Saint-Martin auch die esoterische Philosophie in Frankreich nachdrücklich beeinflusst hat.

Da Jakob Boehme angesichts der in der heutigen akademischen und kirchlichen Schultheologie noch immer herrschenden Abwertung der Mystik in der modernen Forschung noch immer stiefmütterlich behandelt wird, schien

Ueber die Leiblichkeit des Geistigen

Zur Theologie der Leiblichkeit bei Jacob Boehme

Ernst Benz

«Car il y a quelque chose de commun entre la manière dont un Jacob Boehme..., un Swedenborg, et avec eux tous leurs disciples, lisent et comprennent, par exemple, l'histoire d'Adam comme étant l'histoire invisible de l'homme «célestial» et spirituel — et la manière dont un théosophe ismaélien, un Ibn 'Arabî, un Semnânî, un Mollâ Sadrâ comprennent cette même histoire.» (Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*).

Einführung

In den fast 20 Jahren meiner Teilnahme an den Eranos-Tagungen in Ascona hat mich immer aufs neue fasziniert, mit welcher tiefen geistigen und seelischen Ergriffenheit Henry Corbin die religiösen Erfahrungen und Anschauungen der iranischen Mystik vortrug. Mit jedem neuen Text, den er aus der bisher für westliche Leser noch unerschlossenen Schatzkammer der iranischen Sufi-Mystik durch

Cinquième Partie:
Philosophie, théologie et
mystique
en Occident

90. ghazal IV, Nr. 187 (Eingangvers).
91. id., Nr. 189, cf. Ḥâlî, *Yâdgâr-i Ghâlib*, S. 75-84;
vgl. Daud Rahbar in: *Muslim World*, LV, S. 307.
92. auch in ghazal IV, 292. Die Gegenüberstellung von Manşûr und
Ghâzî (= 'Alî Haidar) findet sich mehrfach, so in dem *Nâla-yi*
'*Andalib* II 301 angeführten Vers.
93. *Urdu-Divân*, S. 166; cf. ghazaliyât IV 292 und qasida 4, V, S. 30.
94. *Divân-i Kabir*, Nr. 2365.
95. Ghâlib, ghazaliyât IV, Nr. 84.
96. Lazard, *Les premiers poètes Persans* II, 117.
97. 'Aufî, *lubâb al-albâb*, ed. E. G. Browne, II 55.
98. *Divân*, qasida Nr. 23.
99. vgl. *Ḥadiqat al-ḥaqîqa*, ed. M. Rizawî, Teheran — 1329 sh., S. 100:
'Seine Huld und seine Macht zeigen Minbar und Galgen'.
100. *Armaghân-i Pâk*, S. 328.
102. id., S. 350, 353.
103. vgl. M. A. R. Barker, *Modern Urdu Poetry*, Montreal, 1970, S. 29,
203, 204.
104. vgl. A. Schimmel, «Zu einigen Versen Dschelaladdin Rumis»,
Anatolica I, 1967.
105. vgl. H. H. Schaeder, «Die persische Vorlage für Goethes 'Selige
Sehnsucht'», *Festschrift für Eduard Spranger*, Berlin. 1942.

60. id., S. 962.
61. id., S. 772.
62. *Mathnawî*, II. 2523; id. V 2035.
63. Bedil, *Kulliyât* I. S. 306. 214.
64. id., S. 691, 642.
65. id., S. 502; vgl. S. 406.
66. Weitere Anspielungen S. 90, 92. 98, 352, 369, 566. 636. 661. 778. 931, 1060.
67. vgl. Garcin de Tassy, *Histoire de la littérature Hindoustani*, Paris, 1870-71, Vol. I, 159.
68. *Armaghân-i Pâk*, S. 286.
69. H. Sadarangani, *Persian Poets of Sind*, Karachi, 1957, S. 109.
70. *Kulliyât-i Mâ'il*, ed. M. H. Rushdi, Karachi, 1959, S. 188. (qasida Nr. 1).
71. Qâni', *Maqâlât ash-shu'arâ*. ed. H. Rashdi. Karachi, 1956, S. 596, 391 und oft.
72. id., S. 391.
73. id., S. 333, Anmerkung.
74. Bedil Rohrwârô, *Divân*, ed. A. H. Shâh Mûsawî, Karachi, 1954, S. 351.
75. *Kulliyât*, ed. Lahore 1969; Vol IV (ghazaliyât) Nr. 328, 128, 164, 109; Rubâ'î Nr. 55; Qasîda Nr. 48; Mathnawî Nr. IV, Vol. V, 2, S. 33.
76. Zitiert bei K. A. Gilani, *Ghalib. His Life and Persian Poetry*, S. 145.
77. *Urdu-Divân*, Lahore 1969, S. 82.
78. 'Urfî, *Kulliyât*, qasîda S. 53 (na't).
79. Ghâlib, qasîda Nr. 51. V, S. 368.
80. ghazal IV, Nr. 223.
81. ghazal IV, Nr. 25.
82. id., Nr. 152.
83. id., Nr. 102.
84. Mathnawî Nr. 8, Vol. V, 2, S. 65;
Abr-i goharbar, Mughannînâma, id., S. 129.
85. *Urdu-Divân*, S. 20.
86. ghazal IV, Nr. 35.
87. qasîda V, Nr. 5, Vol. V, 6. 37.
88. ghazal IV, Nr. 242.
89. Mathnawiyât V. 2, 79.

- chi, 1967-68, *Ergänzungsband II* 606.
26. *Divân*, ed. P. Baydâ'i, Teheran, 1336 sh; ghazal Nr. 258.
 27. id., Nr. 572.
 28. id., Nr. 543; vgl. ferner Nr. 95. 113. 195. 253. 285. 450, 527; qasida Nr. 9.
 29. *Shu'arâ-yi Kashmîr II* 968.
 30. id., A 309.
 31. id., A 285.
 32. id., II 737.
 33. *Armaghân-i Pak*, S. 213.
 34. Yusuf Husain. *L'Inde Mystique au Moyen Age*, Paris, 1929, S. 192; cf. B. A. Hashmi, Sarmad, in: *Islamic Culture* 1933.
 35. C. Field, *Mystics and Saints of Islam*, S. 178.
 36. *Divân-i Fânî*, ed. G. Tikku, Teheran, S. 114.
 37. id., S. 98.
 38. id., S. 94; vgl. 98.
 39. id., S. 137.
 40. id., S. 66.
 41. id., S. 133.
 42. id., S. 56.
 43. id. S. 54 (zitiert in *Nâla-yi 'Andalib*. 11 695); vgl. S. 88, 57, 50.
 44. id., S. 80, 101; vgl. ferner S. 9, 18, 51, 56, 65, 66, 87, 116, 131.
 45. *Armaghân-i Pâk*, S. 247.
 46. *Shu'arâ-yi Kashmîr III* 936.
 47. Bedil, *Kulliyât*, Kabul, 1965, Bd. I, S. 767; vgl. A. Bausani, *Persia Religiosa*, Milano, 1959, S. 336.
 48. Bedil I, S. 912.
 49. id., S. 171; vgl. 714.
 50. id., S. 1162.
 51. id., S. 575.
 52. id., S. 549, 543; vgl. S. 95.
 53. id., S. 470; vgl. S. 672.
 54. id., S. 597; andere Verbindung mit Baumwolle S. 746.
 55. id., S. 776.
 56. *Divân-i Kabîr*. ed. B. Z. Furûzânfar, Nr. 684.
 57. Bedil, *Kulliyât I*, S. 409.
 58. id.. S. 956; cf. S. 717, 484.
 59. id.. S. 579.

Anmerkungen

1. Bhopal 1310 h.
2. cf. Mir Dard, *‘Ilm ul-Kitâb*, Bhopal 1309, S. 85.
A. Schimmel, «Mir Dard, a ‘Sincere Muhammedan’s Way to God», in *Memorial Volume S. G. F. Brandon*, Manchester, 1973.
3. *Nâla-yi ‘Andalib* I 132, 134; II 538, 695, 966, 703, 900.
4. A. Schimmel, «The Martyr-Mystic Hallaj in Sindhi Folk-Poetry», *Numen* IX 1963; dies., *al-Halladsch, Märtyrer der Gottesliebe*, Köln, 1969.
5. *Divân*, ed. M. Darwish, Tehran, 1343 sh., Nr. 454; vgl. id., 912, 976, 1130.
6. I. H. Quddûsi, *Abdul Quddûs Gangôhi*, Karachi 1961, S. 404, 405.
7. *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, Vol. II, Oxford 1937, Index S. 156, 724-726; Index of Dates, S. 709.
8. *Islamic Culture*, Hyderabad XXVII 174.
9. S. M. Ikram, *Armaghân-i Pâk*, Karahci, 1954, S. 181.
10. ‘Urfî, *Kulliyât*, Teheran, 1961, rubâ‘î, S. 431.
11. id., ghazal, S. 315.
12. id., rubâ‘î S. 433.
13. id., ghazal S. 411.
14. id., ghazal S. 325.
15. id., ghazal S. 324.
16. id., qasîda S. 192.
17. Weitere Belege: qasîda (na‘t) S. 45, 54, 63; ghazal S. 274, 326, 351, 371, 375, 406; Sâqînâma S. 457.
18. *Tadhkira-yi Tâlib-i Âmulî*, ed. K. A. Rashid, Karachi, 1965, S. 87; vgl. *Divân*, ed. T. Shihâb, Teheran, 1346 sh; S. 231.
19. vgl. den in *Nâla-yi ‘Andalib*, II 703 angeführten Vers:
Vielleicht ruft die Nachtigall auf dem Zweig *anâ’l-ḥaqq*,
Denn ich sehe diese Brauschte wie Mansûr auf auf dem Galgen.
20. *Divân*, ed. T. Muşaffâ, Teheran, 1340 sh., ghazal Nr. 47, 48, 53, 94, 155, 231, 234, 281, 366, 401, 545.
21. id., Nr. 126.
22. id., Nr. 58.
23. id., Nr. 24.
24. Ghâlib, *Kulliyât*, ed. Lahore, 1969, Vol IV, Nr. 219.
25. M. Aşlah, *tadhkira-yi shu‘arâ-yi Kashmîr*, ed. H. Rashidi, Kara-

ob inhaltlich neue Aussagen zu finden wären — das Klichee steht seit Jahrhunderten fest: der Galgen für den Liebenden, der das Geheimnis der Liebe, oder den vertrauten der das Geheimnis seines Herrschers verrät; der überflutende Wein der göttlichen Liebe, aus dessen Trunkenheit Ḥallâdj sein *anâ'l-ḥaqq* gesprochen hat (mag dies auch der historischen Wahrheit nicht ganz entsprechen, wie Massignon gezeigt hat), und schliesslich die Anklage, Manşûr sei ein zu enges Gefäss gewesen, das die überquellende Erfahrung der Liebe nicht in sich habe bewahren können. Jeder Dichter, der die Liebe über die Gesetzlichkeit stellt, hat diese Bilder in immer neuen Wendungen und winzigen Variationen verwendet—so, wie in der abendländischen Dichtung die einmal vorgeformten Typen von Oedipus oder Orpheus in jedem Jahrzehnt neu interpretiert werden und dennoch ihre innere Wahrheit behalten. Das Geheimnis Ḥallâdjs, am schönsten ausgesprochen in seiner *Qaṣîda*.

uqtulûnî yâ thiqâtî inna fî qatlî ḥayâtî —

Tötet mich o meine Freunde, denn im Tod nur ist mein Leben...

hat die grossen Denker des Islam fasziniert — Rûmî baut praktisch seine ganze Entwicklungslehre darauf auf,¹⁰⁴ die Dichter der Türkei und des indischen Islam wussten durch die Jahrhunderte, dass höheres Leben nur durch Selbstopferung entsteht. Und wir mögen daran erinnern, dass Ḥallâdjs schönstes Symbol, das des Falters und der Flamme, durch persische Vermittlung eines der tiefsten deutschen Gedichte angeregt hat: es ist Goethes 'Selige Sehnsucht'. Das Geheimnis des 'Stirb und Werde', seine Faszination für jeden liebenden Menschen,¹⁰⁵ liegt hinter der endlosen Kette von Anspielungen auf Ḥallâdj, die wir in der islamischen Dichtung, finden.

Auf dem Galgen kannst du's sagen, aber auf der Kanzel? Nein!⁹⁵

Gewiss, Ghâlib hat den Gegensatz von Kanzel und Galgen, *dâr u minbar*, nicht erfunden; er ist schon bei den ersten Dichtern der seldjukischen Periode zu finden, bei Abû Shakûr,⁹⁶ Minuchihrî,⁹⁷ Watwât,⁹⁸ und vor allem Sanâ'î, bei dem, so weit ich sehe, die religiöse Komponente⁹⁹ und die Beziehung auf Ḥallâdj zum ersten Mal gegeben ist.

Es ist bemerkenswert, wie die beiden letztgenannten Verse Ghâlibs—jener, der *dâr u rasan* als Prüfung des Liebenden erwähnt, und jene Zusammenstellung von Galgen und Minbar — die folgenden Generationen der Urdu-Dichter inspiriert haben, ob es Ḥâlî,¹⁰⁰ Ghâlibs treuer Freund, oder sein Schüler Shefta ist,¹⁰¹ der das Spiegel-Motiv Fânîs aufnimmt, ob der etwas jüngere Girâmî Jhallandarî (st. 1926,¹⁰² die diese Verse in ihrer persischen Poesie anwenden. Auch die jüngsten Vertreter der Urdu-Dichtung,¹⁰³ vor allem die Vertreter der progressiven Richtung, die oft wegen ihrer politischen und sozialen Ansichten ins Gefängnis mussten, folgen dem Ideal des Mannes, der *dâr u rasan* für sich erwählt: obgleich ihr Ziel nicht die Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden ist, so ist es doch, nach ihrer Ansicht, ebenso wert, dafür das gleiche Märtyrerschicksal zu suchen, das einst Ḥallâdj erlitten hat. Typisch für diese Anschauung scheint mir ein Urdu-Gedicht, das mir kürzlich ein indischer Wirtschaftswissenschaftler in Harvard gab: in ihm wird der tschechische Patriot Fucik in die Ḥallâdj-Tradition einbezogen. Hierzu gehören auch die neuen Interpretationen Ḥallâdjs im arabischen Raum — vor allem durch Ṣalâḥ 'Abduṣ Ṣabûrs Tragödie *ma'asât al-Ḥallâdj*.

Der Umfang des Materials, das durch gezielte Lektüre der indo-persischen Poesie gefunden werden könnte, ist weit grösser, als diese kleine Skizze ahnen lässt. Ich zweifle,

gebracht.⁹⁰

Und in einem anderen berühmten Vers, den Ḥâlî anführt und kommentiert, geht Ghâlib nochmals auf den Palmbaum ein, der auf dem Sinai *anâ Allâh* sagen konnte, weil er sich seiner selbst nicht bewusst war, aber die heutigen 'Anbeter der Wahrheit' sind vielleicht

nicht beschämt von der Wahrheit (oder: was an ihnen wahr ist),

Sie sprechen den Namen der Wahrheit nicht aus und sagen immer nur 'Ich'.⁹¹

Wir erwähnten schon, dass Ghâlibs grosse Hymne auf Gottes Einheit dem Modell 'Urfis folgt, und in der Tat schreibt er dort auch, dass Gott

die Liebenden in die Stellung von Galgen und Strick gehalten,

Die Religionshelden in den Platz von Schwert und Speer geworfen

habe.⁹² Diese Zusammenstellung des *dâr u rasan*, die er in Qaṣʿida IV wiederholt, wird auch in einer anderen berühmten Urdu-Zeile verwendet:

Für Qais (Madjnûn) und Kûhkan (Farhâd) ist die Prüfung in Gestalt und Locke —

Dort, wo wir sind, ist immer die Prüfung von Strick und Galgen —⁹³

die irdischen Liebenden sind von der schlanken Gestalt der Geliebten entzückt, die bei dem Mystiker dem Galgen entspricht, ebenso wie die Locke mit dem Strick korrespondiert; der letztere Vergleich findet sich übrigens schon bei Rûmî, der Maṣnûr und den Seiltanz auf den Locken der Geliebten in einem kühnen Bild vereinigt.⁹⁴

Wohl die berühmteste Zeile Ghâlibs, die auf das Ḥalâdj-Motiv zurückgeht, ist der Vers:

Das Geheimnis, das im Herz ist, keine Predigt wird es sein —

gern in seiner Symbolwahl: er kennt den Ruf des Sonnenstäubchens 'Ich bin der Osten', den er in zwei seiner Mathnawîs verwendet;⁸⁴ das Motiv des Tropfens, der sagt 'Ich bin das Meer' *anâ'l-baḥr* ist in seiner Urdu-Lyrik verwendet.⁸⁵ Und er ruft die Geliebte auf, ihren Egoismus zu lassen und zu rufen *anâ's-ṣanam* 'Ich bin das Idol', denn

in der Sitte unserer Kirche gibt es die Kunst von Ergreifen und Fassen nicht.⁸⁶

Bei dem *gîr u dâr* schwingt natürlich die Anspielung auf *dâr*, Galgen, mit.

Aber Ghâlib geht noch weiter. Er spielt auf seinen Namen an, *Asadullâh*, den er mit dem Kalifen 'Alî teilt, und rühmt sich:

Ich bringe die Ausstrahlung des Wortes *anâ Asadullâh*,
Ich bin der unbekümmerte Manṣûr ohne Galgen und
ohne Strick,⁸⁷

ein Vers, der in einer Qaṣida an 'Alî vorkommt. Er erklärt sich sogar für den 'Manṣûr der Partei der 'Alî Ilâhîs, in dem er ausruft 'Ich bin Asadullâh'—was dann, wenn 'Alî vergöttlicht wird, wiederum einem 'Ich bin Gott gleichkommen würde.⁸⁸

Wie die Mystiker und Dichter vor ihm, hat Ghâlib über die unlösbare Spannung zwischen den Gesetzestreuen und den berauschten Liebenden gegrübelt. Im Gotteslob des persischen Mathnawî *Abr-i Goharbâr*, Die Juwelentragende Wolke, das er zu Ehren des Propheten verfasst hat, heisst es:

Diejenigen, die für ihn singen *huwa'l-ḥaqq*, suchen
die Abwesenheit,
Diejenigen, die bei ihm sagen *anâ'l-ḥaqq*, sprechen
bitter.⁸⁹

Wie ungerecht ist es doch: das Wort 'Ich bin Gott' brachte des Medium des Baumes auf dem Sinai zum Sprechen, aber ein Mensch, der sagt *anâ'l-ḥaqq*, wird auf den Galgen

Verbindung zwischen beiden — die auch zu Bildern von der Kreuzigung Ḥallâdjs Anlass gegeben hat und die sich noch heute in dem Titel von Arnaldez' Buch *Hallaj ou la religion de la croix* niedergeschlagen hat — ist hier angedeutet. Ḥallâdjs Gegner hatten ihn wegen seiner Lehre von der menschlichen und göttlichen Natur, *nâsût und lâhût*, ja schon früh gern als von christlichen Ideen beeinflusst dargestellt.

Ghâlib verwendet das Motiv des singenden, sich selbst vergessenden Liebenden in den verschiedensten Verbindungen; er warnt freilich auch, jeden, der auf den Galgen kommt, mit Maṣṣûr gleichzustellen: nicht jeder Mörder und Wegelagerer erreicht den Rang Maṣṣûrs.⁸⁰

Die Stimme des Gesetzes erhebt sich aus dem Haupte
Maṣṣûrs —

Durch unser nächtliches Wandern gibt es die Glorie
unseres Nachtwächters,⁸¹

d. h. dadurch, dass Maṣṣûr auf Wegen fern dem Gesetz ging, konnte durch seine Hinrichtung das Gesetz nochmals deutlich vollzogen werden, genau wie der Nachtwächter belohnt wird, wenn er einen Umherschweifenden des Nachts ergreift.

Zu einem wilderen Bild, das sich ganz in den verschlungenen Stil des *sabk-i hindî* einfügt, gehört der Vers:

Zur Zeit der Arbeit wirft das Zittern des Fussringes,
der an deinem Schenkel ist,

Den Ring des Begehrens in das Ohr des Blutes von
Maṣṣûr.⁸²

der Fussring wird zum Ohrring, dem Zeichen der Knechtschaft, für Maṣṣûrs Blut, das sich in Begierde nach dem Anblick des Geliebten verzehrt und nach Fessel und Tod sehnt.

Noch immer ist die Geschichte Ḥallâdjs ein Wort unter der Lippe,⁸³ wie Ghâlib sagt; doch er folgt allen seinen Vorgän-

gen, zu Gott!⁷⁰

Doch ist Qâni' selbst im allgemeinen mehr in Harmonie mit der traditionellen Anwendung, und legt sich nicht auf theologische Feinheiten fest — er sieht in erster Linie den Rausch Mansûrs, der ihn dieses Wort aussprechen liess.⁷¹

Andere Dichter, wie der Sindhi 'Âshiq im 18. Jahrhundert, betrachten das Galgenholz als 'Sandelholz für meinen Kopfschmerz'; d. h. als Heilmittel für die Pein, die sie in diesem Leben leiden.⁷²

Wie stark das Interesse an Ḥallâdj in Indien immer war, sieht man aus den Chronogrammen, die noch bis ins 19. Jahrhundert angefertigt wurden: der *mißtâḥ at-tawâ-rîkh*, der 'Schlüssel der Chronogramme', gibt für Ḥallâdjs Datum, 309 h., die Lösung: *maqbul-i pâk-i ḥaqq* 'Der Reine, von Gott Akzeptierte',⁷³ während im 19. Jahrhundert Bedil von Rohri das schlichte Datum 'Das neunte Jahr und dreihundert' *nuhum sâl u sihşad* als Chronogramm für die 'Tötung von Shâh Ḥallâdj' erfand.⁷⁴

Am reichsten ist das Material jedoch in dem grössten Vertreter indo-islamischer Dichtung im 19. Jahrhundert, in Mîrzâ Ghâlib, dessen persisches wie Urdu-Werk zahllose Anspielungen auf Ḥallâdj enthält,⁷⁵ die darum besonders wichtig sind, weil aus ihnen die folgenden Generationen von Urdu-Dichtern Inspiration geschöpft haben. In einer 1865, vier Jahre vor seinem Tode, verfassten persischen Qaşıda spricht Ghâlib von jenem, der 'im Bankett der grössten Liebe mit Mansûr aus einem Becher trinkt', und nimmt damit das alte Thema des berausenden Weines der Liebe wieder auf.⁷⁶ Er kennt natürlich auch den Vorwurf der Enge, der dem Gefäss 'Mansûr' gemacht wird—

Auch unser Tropfen ist in Wirklichkeit ein Meer, aber

Wir ahmen Mansûrs Enge (*tunuk zarfî*) nicht nach.⁷⁷

Wie bei 'Urfî,⁷⁸ wird auch bei Ghâlib Jesus einmal,⁷⁹ statt Mansûr, mit dem Galgen in Verbindung gebracht; die alte

Der Galgen hob Maṣṣûr über das Volk hinaus.⁶⁵

Bedils Ḥallâdj-Anspielungen müssten noch einmal gründlich im Zusammenhang mit seinem gesamten Werk untersucht werden.⁶⁶

Die Urdu-Dichter, die im Umkreis von Bedil, Nâṣir 'Alî, Nâṣir Muḥammad 'Andalîb und vor allem von seinem Sohn Mîr Dard aufwuchsen, übernahmen die Maṣṣûr-Symbolik; Massignon hat schon früh auf die *qiṣṣa-yi Maṣṣûr* des Aḥmad 'Alî von Shivrajpur hingewiesen.⁶⁷ Auch die allgemeine Bildersprache war von dieser Symbolik durchtränkt. Weniger bei Dard, dessen strenge Naqshbandî-Ausrichtung eine Begeisterung für Ḥallâdj nicht erlaubte, aber bei seinem Freunde Mîr Taqî Mîr (st. 1810) finden wir die gleichen 'Palmbäume' und 'Galgen', den gleichen 'Wein Maṣṣûrs' wie bei seinen persischen schreibenden Zeitgenossen. Selbst der Satirist Saudâ wendet das 'Kopfverspielen Maṣṣûrs' auf sich an,⁶⁸ und das Motiv könnte leicht bei allen klassischen Dichtern in Urdu wiedergefunden werden.

Auch die persisch schreibenden Dichter von Sind liebten das Motiv: So der Suhrawardî-Mystiker Mîr Djân Muḥammad Riḍawî von Rohri (st. 1754),⁶⁹ der das auch sonst von den Dichtern und Mystikern oft verwendete Motiv des kochenden Kessels auf Ḥallâdj anwendet: nur solange der Kessel noch nicht vollständig kocht, gibt er noch Laute von sich — der laute Ruf *anâ'l-ḥaqq* ist im Schloss der Entselbstung nicht mehr vorhanden — das verdampfte Wasser schweigt. Die Naqshbandî-Dichter-Familie von Thatta, deren prominentestes Mitglied Mîr 'Alîshîr Qâni' (st. 1786) war, äussert sich ähnlich in ihren Gedichten, wenn sie das Maṣṣûr-Motiv verwendet: Qâni's Sohn Mâ'il (st. 1853) sagt:

Ich bin nicht Maṣṣûr, dass ich sagen würde *anâ'l-ḥaqq*,
ich bin *Mâ'il-i ḥaqq* (hinneigend zu Wahrheit,
oder: zu Gott)

Jemand, der das Wort *ḥaqq* ausspricht, geht zum Gal-

Manşûrs findet sich.⁵⁴

Bedil übernimmt von Nazîrî das Motiv des Tanzes im Gefängnis,⁵⁵ und in einem *ghazal*, das er formal einem der entzückendsten Gedichte Rûmîs nachgebildet hat,⁵⁶ sagt er:

Der Ozean der Entselbstung Manşûrs wallte auf,
Durch Berauschtigkeit kann man den Teil zum Ganzen
machen —⁵⁷

d. h. im Rausch fühlt sich der Tropfen, entselbstet, eins mit dem Meer. Die Verbindung der Kerze, die durch Abschneiden ihres Kopfes noch heller leuchtet, mit Manşûrs Hinrichtung ist mehrfach in Bedils Werk zu finden—sein Hals ist 'die Kerze des manşûrischen Banketts',⁵⁸ er verbindet sie auch mit der Palme, dem Galgen Manşûrs,⁵⁹ und verknüpft dann wiederum das Palmenmotiv mit der Offenbarung Gottes auf dem Berg Sinai, im Wâdî Aïman:

In diesem Tale hat der Staub 'Ich bin die Liebe' keine
Gesundheit,

Wenn ich an mich selbst Feuer lege, bin ich meine eigene
nakhl-i aïman (Palme des heiligen Tales).⁶⁰

Dieser verwandelte Ruf, nämlich 'Ich bin die Liebe', ist überall zu finden, sei es im Worte Pharaos, sei es bei Manşûr⁶¹—Bedil denkt hier vielleicht an Hallâdjs eigene Gegenüberstellung von sich selbst, Pharao und Iblis im *kitâb at-tawâsin*, wahrscheinlicher jedoch an Rumîs berühmte Stelle im Mathnawî, wo das Ich Manşûrs dem Ich Pharaos gegenübergestellt wird: das erstere ist ein Zeichen göttlicher Gnade, das zweite ein Zeichen göttlichen Zorns.⁶²

Dass das Motiv von Galgen und Strick nicht fehlt, ist selbstverständlich,⁶³ ebenso wie die zahlreichen Anspielungen auf die 'Erhöhung Manşûrs'.⁶⁴ Und er stimmt in die melancholische Betrachtung über die 'Wahrheit' ein:

Solange Geschwätz besteht, ist die Behauptung der
Wahrheit (oder: die Behauptung, Wahrheit zu
sein) nicht ohne hohen Rang:

Mühe verwendete, wird aus der Zeile klar:

Mansûr ward zu Staub, doch der Klagruf *anâ'l-haqq*
ist nicht verschwunden,

Jene Flöte verbrannte, und auf der Lippe des Flöten-
spielers ist noch derselbe Ton.⁴⁶

Dieser Vers zeigt durch seine elegante Verbindung des von Rûmî übernommenen Rohrflötenmotivs und des Hallâdj-Motivs Nâsir 'Alîs bedeutendes poetisches Geschick: wie die Rohrflöte, in die, laut Rûmî, das Feuer der Liebe fiel, durch dieses Feuer verbrannt ist, so ist auch Hallâdj durch das übermässige Feuer zu Asche geworden; aber die von dem vernichteten Instrument verkündete Botschaft bleibt lebendig.

Bedil hat dann, in den mannigfachsten Verbindungen, das Hallâdj-Motiv in seiner lyrischen Poesie verwendet — er klagt über seine kalte Erstarrung, die 'das mansûrîsche Blut nicht in Wallung gebracht hat'⁴⁷ und behauptet wiederum, der Mansûr der Liebe zu sein, wenn auch erfrorenen Gefühls:

Mein Flug erreicht den 'Anqâ,

Wenn ich auch nur Fliegenflügel habe.⁴⁸

Er nimmt die ritterlichen Bilder Amîr Khosraus wieder auf, indem er die Flagge Mansûrs überall sieht, denn in jeder Gasse lebt der Flaggenträger einer anderen Besessenheit.⁴⁹ Auch Bedil kennt das unzureichende Ausmass von Mansûrs Gefäss.⁵⁰ Er mag hin und wieder behaupten, durch den Becher der Liebe Madjnûns in Wallung gebracht und 'siegreich' geworden zu sein,⁵¹ und die Verbindung des Blutes Mansûrs mit dem Wein fehlt bei ihm nicht.⁵² Die Baumwolle Mansûrs wird bei ihm mit dem Versuch verglichen, die übersprudelnde Flasche durch einen Baumwollpfropfen zu verschliessen, einem Unternehmen, das nicht immer gelingt.⁵³ Auch die Verbindung seines weissen Haares, dem zum Trotz er seine Geheimnisse verrät, mit der Baumwolle

Auch Fânîs Verbindung zwischen dem hoch angebrachten Spiegel Alexanders und dem Galgen Manşûrs scheint neu.“

Mit dem Tode Dârâ Shikôhs und der Thronbesteigung Aurangzebs setzt eine andere Periode der persischen Poesie in Indien ein; S. M. Ikram hat sie als 'eskapistisch' bezeichnet—die Werke, in einer überaus verschlüsselten Sprache geschrieben, lassen kaum noch Schlüsse auf die eigentlichen Gedanken ihrer Verfasser zu, noch weniger, als das in der klassischen persischen Dichtung der Fall war. Ein typisches Beispiel ist Ghanîmat Kundjâhîs (st. 1965) Mathnawî *nayrang-i 'ishq*, in dessen Einleitungshymnus bereits eine für die Poesie typische Umformung des *anâ'l-ḥaqq* sichtbar wird:

Durch seine Liebe (oder: Sonne, *mîhr*) sind die Herzen
Plätze, in denen der Blitz umhereilt,
Das Herz eines jeden Sonnenstäubchens braust im
(Ruf): *anâ'sh-sharq* 'Ich bin der Osten'.⁴⁵

Die Selbstidentifizierung der Sonnenstäubchen mit der Sonne wird in diesem ḥallâdjianischen Ausdruck dargelegt, obgleich das Bild selbst nicht neu ist.

Die beiden bekanntesten Vertreter des späten indischen Stils sind Nâşir 'Alî Sirhindî (st. 1967) und Mîrzâ Bedil (st. 1721). Beide standen in enger Verbindung mit Nâşir Muḥammad 'Andalîb, dem Autor unserer Gazellengeschichte. Nâşir 'Alî war in seinen späteren Jahren dem Naqshbandî-Orden beigetreten, und war ein Freund und Schüler des Dichters und Musikers Sa'dullâh Gulshan, des geistigen Leiters Nâşir Muḥammads; es war eben dieser Shâh Gulshan (st. 1728), zu dessen Besuch der im südlichen Dakhni schreibende Dichter Walî nach Delhi kam und durch den, mehr oder minder direkt, die Urdu-Dichtung im Norden des Landes eingeführt wurde. Eine gute Ausgabe des äusserst schwierigen Divans von Nâşir 'Alî fehlt noch; dass er trotz seiner Naqshbandî-Neigung auch das Ḥallâdj-Motiv ohne

den Märtyrer der Liebe anspielt und versucht, neue Bilder zu erfinden, ist nur natürlich. Einige wenige Beispiele:

So sehr auch Manşûr die Neigung zu hohem Fluge hat,
Die Liebe zieht an Ende den Schmetterling auf den
Galgen 'Kerze'—³⁶

ein Vers, der durch die Verbindung Ḥallâdjs mit dem Flamme-Falter-Motiv interessant wird; es war ja dieser Mytiker, der dem später so beliebten Bild von dem in der Flamme zum Entwerden gelangten Falter erstmals klassischen Ausdruck in seinem *kitâb at-ṭawâsin* verliehen hatte. — Bei Fânî findet sich auch die Vorstellung von Ḥallâdjs *bî-adabî*³⁷ 'Mangel an Etikette' wieder, und der Galgen wird dem Holz verglichen, an dem er schliesslich doch erzogen wird.³⁸ Der Dichter mahnt sich selbst:

Von hohem (d. h. lautem) Wort wird dein Rang nicht
hoch —

Was behauptest du, Manşûr (siegreich) zu sein, wenn
du nicht auf dem (hohen) Galgen bist?³⁹

Der Dichter behauptet, sein Haus seit langem auf dem Galgen zu bauen, so wie die Turteltaube ihr Nest auf der Spitze der Zypresse hat,⁴⁰ der Galgen ist sein Stock, mit dem er im Wege der Liebe aufsteigt.⁴¹

Er sagte, als Manşûr aus den vier Wänden der Existenz
ging:

Eine Säule aus dem Haus *tauḥîd* ist nicht wie der Galgen.⁴²

Fânî hat ferner den Ausdruck *nakhl-i dâr* 'die Dattelpalme Galgen' mehrfach verwendet, der vorher nicht unbekannt war, jedoch, so weit ich sehe, nicht allzu häufig benutzt wurde:

Der Kopf Manşûrs sagt mit weitreichender Stimme in
jedem Augenblick,

Dass die Palme 'Galgen' auch zu ihrer Zeit Früchte
trägt.⁴³

Ja, der Bogen Hallâdjs ist nicht mehr gespannt worden—. ²⁸

Kalîms Freund, Ghanî Kashmîrî, der Meister des indischen Stils, produziert ein mehrfaches *tadjnîs* mit den Wörtern *dâr* 'Haus, Wohnort', *dâr* 'Galgen' und *dâram* 'ich halte, hebe':

Ich habe in meinem Auge nicht das Jenseits (*dâr-i âkhirat*) noch das Diesseits (*dâr-i dunyâ*),

Durch die Liebe zu dir habe ich, wie Manşûr, etwas mit einem anderen *dâr* (Galgen) zu tun. ²⁹

Auch weniger bekannte Dichter jener Zeit, wie Qabûl³⁰, Firşat³¹ oder Tughrâ'î³² in Kaschmir spielen auf Manşûrs Galgen an, und Munîr Lahôrî, im allgemeinen wegen seines 'einfachen' Stils geschätzt, kann sich nicht versagen, ein Wortspiel zu formulieren:

Frage nicht das Geheimnis des *anâ'l-ḥaqq* von einem, dem der Kopf abgeschnitten ist;

Schliesse die Lippe, denn der *sukhundâr* (welcher sprechen kann) dieses Wortes ist der Galgen (*dâr*). ³³

Es wäre erstaunlich, wenn aus dem Kreise Dârâ Shikôhs nicht eine Reihe von Dichtern sich mit der Figur Hallâdjs befasst hätte. Es war in erster Linie Sarmad, der konvertierte persische Jude. Er büsste seine kühnen Verse und seine ungesetzliche Lebensführung mit der Hinrichtung (1661). Wie oft ist seine Zeile zitiert worden:

Es ist ein Leben lang, dass Manşûr Stimme alt ward,

Ich gebe dem Galgen und Strick von neuem Glanz. ³⁴

Es ist auch behauptet worden, Dârâ Shikôhs mystischer Instruktor, Mollâ Shâh Badakhshî habe 'begonnen, Manşûr Hallâdj nachzuahmen' ³⁵—wie weit diese Behauptung seiner Gegner zutrifft, ist schwer festzustellen. Dass einer der typischsten Vertreter des Kreises um Dârâ Shikôh, Fânî Kashmîrî, in seinen ziemlich mittelmässigen Versen oft auf

die Religionsrichtungen *bâtîl*.²²

Das ist eine schöne Verbindung des *ḥaqq* und *bâtîl*, ähnlich der Erklärung, die wir bei Muḥammad 'Andalîb erwähnten. Nazîrî nimmt auch das Thema auf, dass Manşûr sein *anâ'l-ḥaqq* nicht selber gesprochen habe,²³ und, wichtig für die Entwicklung der dichterischen Ueberlieferung: er spricht von dem Galgen, den die Nüchternen aufrichten, und rät Manşûr, im Gefängnis zu tanzen: die Anspielung darauf, dass dieser Märtyrer tanzend in seinen Fesseln zur Hinrichtungsstätte kam, ist aufgenommen; sie war bereits bei Rûmî erwähnt, und Ghâlib hat in seinem *ghazal* mit dem Reimwort 'Tanze',²⁴ das dem Nazîrîs nachgebildet oder zumindest von seiner Bildwahl beeinflusst sein dürfte, wiederum auf den Tanz in Fesseln und damit implizit auf Hallâdj hingewiesen.

Sâ'ib (st. 1677), der nur für wenige Jahre in Indien lebte, aber die indo-persische Dichtung stark beeinflusst hat, steht in der gleichen Ueberlieferung—der 'manşûrische Wein' anderer Dichter wird freilich von ihm in 'einen Schluck vom Blute Manşûrs' umgewandelt, den die Liebe ihm kredenzen soll.²⁵

Der letzte der grossen Hofdichter des Moghulreiches, Abû Tâlib Kalîm (st. 1651), spricht davon, dass der Gläubige den Galgen als Gebetsrichtung sieht.²⁶ Er klagt, wie seine Vorgänger, über die Zeitgenossen, unter denen das *bâtîl* so sehr im Schwunge ist, dass schon der Versuch, das Wort *ḥaqq* auszusprechen (und *anâ'l-ḥaqq* zu sagen), zum Tode führen wird.²⁷ Und obgleich die Dichter auch sonst gelegentlich auf Hallâdjs Beruf, den des Baumwollkämmerers, und die Baumwolle anspielen, ist Kalîm ein ungewöhnlich hübsches Wortspiel mit dem Instrument, dem Bogen des Baumwollkämmerers, gelungen:

Lange Zeiten sind vergangen, seit irgendein Berauschter den Platz Manşûrs eingenommen hat,

Einheit Gottes mit dem Reimwort *andâkhta* spricht er zu Gott, der in dem Weg der Liebe die widersprüchlichen Befehle gegeben hat—das Gesetz heisst den Menschen schweigen, die Liebe heisst ihn schreien, das Geheimnis verkünden¹⁶ — und, so impliziert er, ist der Mensch ständig zwischen diesen beiden Polen gefangen: es ist das Dilemma des Mystikers, der seine Erfahrung nicht verkünden kann und sie doch mit seinem ganzen Wesen verkünden möchte.¹⁷ Ghâlib hat, in seinem nach 'Urfis Modell geschriebenen Preis der Einheit Gottes, dieselbe Spannung mit dem gleichen Motiv aufgezeigt.

Die Dichter des Moghulhofes im frühen 17. Jahrhundert haben das Thema immer neu abgewandelt, manchmal sehr tiefgeföhlt, oft auch nur in neuen, wenig reizvollen Uebertreibungen. Die Idee, dass Manşûr der Rose vergleichbar ist, die auf dem Zweige (*dâr*, wie 'Galgen') erblüht, und die sich schon bei früheren Dichtern findet, arbeitet Djihângirs Hofdichter Tâlib-i Âmulî (st. 1626) so aus:

Im Garten ist die Nachtigall *anâ'l-ḥaqq* singend, und
aus Rache

Sind hundert Köpfe Mansurs in jeder Ecke auf dem
Galgen; von der Rose.¹⁸

ein Vers, über dessen geschmacklichen Wert man streiten kann.¹⁹

Häufig wendet Nazîrî, der etwas ältere Hofdichter (st. 1612), das Thema an,²⁰ so, wenn er Ḥallâdj im Zusammenhang mit Shaikh Şan'ân sieht²¹— jenem Helden das *Manṭiq uṭ-ṭair*, der aus Liebe zu dem Christenmädchen den Rosenkranz mit dem Gürtel der Ungläubigen vertauschte und die Schweine seiner Geliebten hütete: weder er, noch das 'Bagdad der Berauschten' ist mehr vorhanden:

Manşûr soll aus dem Gefängnis mit den Worten *anâ'l-ḥaqq* hervorkommen,

Denn die Religion der Liebe ward offenbar, und machte

klingt dann das Motiv bei 'Urfî auf (st. 1591). In seiner leidenschaftlich dunkeln Art kehrt er immer wieder zu Ḥallâdj zurück; in Vierzeilern fragt er, wo Mansûr, wo der wahre Glaube, die Sitten des Gesetzes, die Sitten der Liebe seien:¹⁰

Ich glaube es nicht, selbst wenn er *anâ'l-ḥaqq* gesagt
hat, dass von der Liebe

Nicht noch hundert andere Geheimnisse in Mansûrs
Herzen geblieben sind.¹¹

'Urfî spricht von der *bî-adabî Ḥallâdjs*,¹² seinem Mangel an korrektem Benehmen, vielleicht anspielend an Djunaids Auffassung, dass, wenn die Liebe vollkommen wird, die Regeln des *adab* fallen. Und er fühlt sich, wie so viele enthusiastische Dichter, in der Nachfolge des grossen Liebenden:

Ich kenne nicht die Form des Rosenkranzes, noch die
Gestalt der Gebetsnische —

Vom Gedanken an den Galgen und dem Denken an
den Strick bin ich berauscht¹³

Er ist damit einer derjenigen, die das Thema von *dâr u rasan*, Galgen und Strick, anschlagen, das durch die Jahrhunderte in Indien so beliebt war und noch heute populär ist. 'Urfî behauptet, dass von der Lippe jedes seiner Atome das Blut *anâ'l-ḥaqq* tropft¹⁴ — wie in der Ḥallâdj-Legende jeder Blutstropfen *Allâh* auf den Staub schrieb. Er wiederholt seine seelische Identität mit Mansûr und seinem Ausspruch in leidenschaftlichen Versen, fühlt sogar seine Ueberlegenheit über ihn:

Mansûr und vom Galgen *anâ'l-ḥaqq*-Rufen—und weiter nichts;

Wir sind hier, und Lippe-an-Lippe-Kommen mit dem
Freunde — und weiter nichts.¹⁵

Die Verbindung des *dâr* 'Galgen' mit Jesus kommt gleichfalls bei 'Urfî vor, und in seinem grossen Gedicht über die

Galgen bringt.⁵

Das ist eine für Amîr Khosrau typische Umformung des Motivs in die ritterliche Sphäre.

Unter den Mystikern war die Figur Ḥallâdj's natürlich immer ein Thema der Meditation—die Pantheisten sahen in ihm den Verkünder ihrer Doktrin, und erkannten, dass nicht er gerufen hatte: *anâ'l-ḥaqq*, sondern Gott selbst. Warum also musste des Liebende sterben? Verse des bekannten Vertreters der *wahdat al-wudjûd* in Indien, 'Abdul-Quddûs Gangôhî (st. 1538), zeigen deutlich diese Tendenz, die sich dann vor allem bei den populären mystischen Dichtern in den Provinzen durchsetzt — Gott ist alles: er erscheint in Mansûr ebenso wie in dessen Henker, in Abû Bakr und in 'Umar.⁶

Wie vertraut jedermann das Ḥallâdj-Symbol war, geht aus einem Chronogramm hervor, das bei der Hinrichtung des Wezirs Khwâdjâ Mansûr von Schiraz am Hofe Akbars im Jahre 989 h/1581 verfasst wurde: das Datum wurde mit Hinblick auf seinen Namen als *thânî Mansûr-i Ḥallâdj*, 'Ein zweiter Ḥallâdj', angegeben.⁷ Etwa zur gleichen Zeit wagte der geistreiche Poet Qâsim Kâhî, eine der interessantesten Erscheinungen im Indien des 16. Jahrhunderts, zu dichten:⁸

Aus dem *bang* wird das Geheimnis des *anâ'l-ḥaqq* offenkundig,

Denn jedes seiner Blätter ist in der Form (des Wortes) 'Allâh'—

eine Anspielung auf die Blätterform des Hanfes, die gleichzeitig auf die Verbindung von Rauschmittel und mystischer Trunkenheit hinweist. Dass Fayzî (st. 1595), Akbars *poeta laureatus*, Ḥallâdj in seinem Werk in der üblichen Weise erwähnt, ist verständlich:⁹ nämlich als den Vertrauten des Königs, den dieser dann hinrichten lässt, als er das Geheimnis offen verkündet. Stärker, und persönlicher,

gen ist mehrfach auf Ḥallâdj zurückgekommen; er hat zahlreiche Verse über ihn in sein Werk eingefügt³ — die meisten wohl von früheren Dichtern entlehnt — und geht in der Behandlung des mystischen Rausches (I 622) nochmals auf das *anâ'l-ḥaqq* ein, das er dem *anâ Lailâ Madjnûns* vergleicht. Im Anschluss an die Gazellen-Geschichte gibt er eine Erklärung des Wortes *ḥaqq* ab: *ḥaqq* ist der Gegensatz zu *bâṭil*, *bâṭil* ist das, was verderblich ist. Die menschliche Seele, *rûḥ*, jedoch, obgleich nicht urewig und präexistent, ist ewig, und damit unverderblich. Wenn der mystische Wanderer also aus der Stufe der körperlichen Grobstofflichkeit (*kathâfat*) zur Stufe der geistigen Feinheit (*laṭâfat*) gelangt, so kann er sich auf dieser Stufe als *ḥaqq* bezeichnen und diese Weise singen. Ḥallâdj hat nicht behauptet 'Ich bin Gott', *anâ Allâh*, sondern nur seine eigene geistige Wirklichkeit bestätigt—genauso, wie man sagt 'Das Paradies ist *ḥaqq*', etc.

Eine ähnliche Argumentation wird auch in II 768⁴ vorgebracht; daraus folgert der Verfasser, dass eine Verketterung dessen, der diesen Ausspruch getan hat, nicht angebracht sei.

Dass Nâṣir 'Andalîb das Ḥallâdj-Motiv aufnimmt, ist nur natürlich, wenn man den breiten Strom der Ueberlieferung im indischen Subkontinent betrachtet. Den Einfluss Ḥallâdjs in der Volksdichtung, vor allem in Sind, habe ich schon früher untersucht;⁴ hier können nur einige am Rande gesammelte Beobachtungen aus der höheren Literatur zusammengestellt werden.

Bereits Amîr Khosrau Dihlawî (st. 1352) benutzt die Anspielungen auf das Schicksal des Bagdader Mystikers mehrfach — z. B.:

In der Liebe bin ich eine Flagge geworden, und in der
Religionsrichtung der Liebe

Werde ich siegreich (*manşûr*), wenn ihr mich auf den

vergessen hatte, beachtete die Fassungskraft der wilden Tiere und das Ohrengefäss der Lauschenden nicht, sondern sang ein unangemessenes Wort, gleich einer plötzlichen unangebrachten Erfindung und einer unharmonischen Melodie; nämlich sie begann so zu reden: «O ihr Tiere, ich bin nicht, wie ihr, ein absolutes Tier, sondern ein 'redendes Tier' (*zoon logicon*, *ḥay-wân-i nâtiq*).» Da auf ihren Zustand die Manifestation des menschlichen und geistigen (*rûḥî*) Ranges stattgefunden hatte, und sie in sich selbst das Modell der Schönheit und Vollkommenheit der menschlichen Stufe, welche aus der vollkommenen Essenz (*pur kamâl*) und den Attributen der Schönheit (*djamâl*) und Majestät (*djalâl*) besteht, erfahren hatte, sah sie sich willenlos und gezwungenermassen infolge übermässiger Sehnsucht und Ueberwältigung durch den ekstatischen Zustand in ihrer Rechnung und Einbildung selbst als Mensch an und begann mit dem Wort *anâ'l-insân*, 'Ich bin der Mensch', zu reden...

Diese reizende Geschichte, in der die 'Flachheit (*tunuk zarfî*) des Gefässes' Ḥallâdjs poetisch umschrieben wird (— der Ausdruck ist sehr häufig bei den Naqshbandî - und Suhrawardî-Mystikern—), gehört zu den anziehendsten Teilen des riesigen Werkes, in dem Nâsir Muḥammad 'Andalib (st. 1759), der Vater des grossen mystischen Dichters Mir Dard (1721-1785), die Grundlagen der *ṭarîqa Muḥammadîya* dargelegt hat, einer fundamentalistisch-mystischen Richtung, zu deren Gründung er durch eine Vision des Imâm Ḥasan ibn 'Alî ca. 1734 inspiriert worden war.²

Nâsir 'Andalib ist verhältnismässig milde mit dem so umstrittenen Ausspruch Ḥallâdjs umgegangen; andere Naqshbandî-Mystiker (und er war in dieser *ṭarîqa* initiiert), wie auch sein eigener Sohn Mir Dard, haben sich schärfer über den Ausspruch Ḥallâdjs geäussert. Nâsir Muḥammad dage-

Zur Verwendung des Halladj-Motivs in der indo-persischen Poesie

Annemarie Schimmel

In der *Nâla-yi 'Andalîb* des Nâsir Muḥammad 'Andalîb von Delhi, einer 1740 verfassten mystischen Allegorie von rund 2000 grossformatigen Seiten,¹ findet sich in Band I, S. 132 ein Kapitel, überschrieben:

Darstellung dessen, wie jene Gazelle durch den Wein der Liebe in den Zustand der Berauschtigkeit und Trunkenheit gelangte und wie aus ihrem Mund auch, in der Art Mansurs, das Wort 'Ich bin der Mensch' hervorkam.

Der mystische Dichter erzählt, mit vielerlei Details, unterbrochen von Versen, wie eine Gazelle in den Garten kam und sich in den Gartenbesitzer verliebte. Dann

liefen von allen Seiten und Richtungen die Tiere und wilden Tiere herbei (S. 133) und versammelten sich um sie und fragten: «O schön singende Gazelle, heute nacht, da du im Hage der Gesellschaft der listenreichen Menschen umherwandertest, was für Früchte und liebliche Kräuter hast du uns als Geschenk und Gabe mitgebracht?» Jene Arme, ausser sich Geratene, welche, durch die Schwäche (*tunuk zarfî*) ihrer Veranlagung in den Zustand des Rausches geraten, sich selbst

désir ardent et de l'amphibolie qui se situent au sommet des degrés de la connaissance mystique» (*'Arâ'is al-bayân*, t. I, p. 438).

las! j'ai dit hélas!». L'exégèse rationaliste se hérissait devant de telles libertés prises avec la lettre du Texte révélé, mais une telle liberté ne rejoint-elle pas plus authentiquement la qualité spirituelle de la Tristesse de Jacob? Celui-ci ne dira-t-il pas à ses enfants pour leur indiquer qu'il vit à un autre niveau qu'eux: «Je sais de Dieu ce que vous ne savez pas»? Pour les soufis, il était donc arrivé aux sommets où parvient le mystique quand il a traversé toutes les étapes intermédiaires qui mènent à la vraie connaissance de Dieu. C'est, en tout cas, ainsi que Rûzbehân Baqlî Shîrâzî voit la situation spirituelle de Jacob, et en reprenant la comparaison avec Adam et David, il n'hésite pas à contre — dire ses grands devanciers de l'Ecole de Bagdad. Pour lui, Adam et David n'étaient que des débutants qui pleuraient par crainte (*khawf*) ou par regret, tandis que «les larmes de Jacob sont des larmes de tristesse mêlées à la douleur de la séparation qui est la conséquence de la perte de l'épiphanie de la beauté divine dans le miroir du visage de Joseph. Jacob était, en effet, entré, avec Dieu, dans les privautés de l'amour ardent (*'ishq*), et dans l'étape de cet amour, il se nourrissait des faveurs de l'étape de l'*iltibâs* (ou «amphibolie», pour utiliser un néologisme inventé par H. Corbin lui-même, v. *'Abhur al-âshiqîn*, pp. 39, 61 sqq.). Quand il eut perdu cet intermédiaire, il perdit aussi la vision de la beauté divine: la séparation devint très pénible, le jour de la rencontre plus lointain, et il perdit la lumière de la vue en perdant l'objet de la vision, afin qu'il ne puisse plus voir rien d'autre en dehors de Lui. Quand aux larmes d'Adam et de David, ajoute Rûzbehân, elles n'étaient que des larmes de regret, aux étapes du début et de la conversion. Or la tristesse du regret et sa brûlure ne sont pas fortes. Et si Adam et David étaient dans l'étape de l'amour ardent, comme Jacob, leur être aurait fondu. Il y a loin, en effet, de l'étape de la conversion et du regret à l'étape du

serait l'émoi provoqué par la séparation d'avec le Seigneur si la séparation de Joseph provoque en moi un tel état? C'est à cause de cela qu'il extériorisa son déchirement et sa tristesse». Quant à Ibn 'Aṭā, sa méditation s'arrête aux mots «et ses yeux, de tristesse, devinrent aveugles». Il compare les larmes de Jacob à celles d'Adam quand il fut chassé du Paradis: «Si Jacob, dit-il, perdit la vue en pleurant sur Joseph, c'est parce que, chez lui, pleurer était une imperfection, puisque cela visait son fils. Tandis que les yeux d'Adam restèrent intacts, malgré ses abondantes larmes, car il pleurait «en vérité» (*haqqan*). Pour Abū Sa'īd al-Qurashī aussi, les larmes d'Adam et de David n'abimèrent pas leurs yeux parce qu'ils pleuraient par crainte de Dieu, tandis que Jacob fut puni et devint aveugle parce qu'il pleurait la perte de son fils. Notons aussi cette observation mystico-physiologique d'Ibn 'Aṭā qui aurait parlé de refoulement, s'il vivait de notre temps: «En pleurant, dit-il, Jacob éprouva du plaisir dans ses larmes; il voulut alors les retenir, et les refoula dans ses yeux, ce qui le rendit aveugle».

Que faut-il conclure de ces réflexions? Que les soufis ont une attitude inhumaine en face de la souffrance de Jacob? En réalité, ils ont exigé de lui une attitude surhumaine, et en parlant de lui, ont révélé ce qu'ils exigeaient d'eux-mêmes. L'un d'eux reconnaît bien que «les regrets et les plaintes sont le lot inévitable de tout fidèle, puisqu'il est mené par la contrainte de la décision et de la volonté divines; et plus sa science augmente, plus il regrettera ses actes passés et ce qu'il a raté». Mais ce que les soufis n'admettent pas, c'est la *shakwā*, la plainte en tant qu'elle témoigne d'une déficience dans le *ṣabr*, la patience dans le malheur. Aussi Shiblī qui aimait le langage paradoxal, traduira-t-il ainsi le «hélas! ô Joseph» de Jacob: «Yā asafī 'alā asafī 'alā yūsuf», ce que l'on pourrait traduire, à peu près, par: «hé-

de leur côté».

Cette tristesse, le Coran en parle surtout aux versets 84-86, quand, de retour d'Égypte, les dix annoncent à Jacob que Benjamin y a été retenu pour vol. Jacob pense à un nouveau coup monté par eux, et sa réaction est d'abord la résignation: «Douce patience!» dit-il (XII, 83), mais bientôt la douleur le submerge: «Il se détourna d'eux, dit le Coran, et s'écria: Hélas! O Joseph! et ses yeux, de tristesse, devinrent aveugles, et il était accablé. — Ils lui dirent: Par Dieu! cesse d'évoquer Joseph jusqu'à te consumer et courir à ta perte! — Je me plains seulement à Dieu de mon déchirement et de ma tristesse!»

Dans leur médiation sur ces versets, les soufis révèlent en réalité leur conception de la douleur, et tout leur effort vise à justifier qu'un prophète puisse éprouver de la tristesse pour la perte d'une créature après avoir promis la résignation en disant «douce patience!». C'est le point de vue que souligne Junayd: *«Il se détourna d'eux* quand il ne rencontra auprès d'eux aucun soulagement ni aucune réceptivité à sa plainte. *Et il s'écria hélas! Joseph*, exprimant par ce soupir tout ce qu'il pouvait exprimer. Alors il entendit qu'On lui disait: Tu t'attristes au sujet d'un autre que Nous! Où donc est cette «douce patience» que tu Nous avais promise? Tu t'attristes, alors que Nous t'avons enlevé un seul et laissé dix! Et tu te plains, alors que tu avais dit 'douce patience'!» Junayd va jusqu'à faire de l'expression «douce patience» un *mîthâq*, un pacte de résignation qui engageait Jacob vis-à-vis de Dieu. C'est pourquoi, même s'il ne se plaint qu'à Dieu, il est blâmé comme quelqu'un qui aurait manqué à son engagement. Sahl Tustarî considère la tristesse de Jacob d'un point de vue plus mystique: «Jacob, dit-il, ne s'attristait point au sujet de Joseph. Il était seulement en état de dévoilement en voyant la brûlure que lui causait la séparation de Joseph. Aussi dit-il: quel

préférence manifesté par lui, dit Ibn 'Aṭā, gâta tout. Car s'il avait renoncé à son choix (*ikhṭiyâr*), il eut été préservé de la fornication sans être éprouvé par l'emprisonnement, comme cela eut lieu lors de la première tentation» avec Zulaykha.

Nous touchons ici à un point capital dans la doctrine des soufis, lequel éclaire pour eux une partie des événements rapportés par le Coran. Le fait que l'homme manifeste sa préférence pour une chose au lieu de s'abandonner à l'initiative divine conduit à ce que les événements produisent un effet opposé à celui qu'il escomptait d'eux. Un soufi dira: «Joseph s'imagina que la prison le délivrera des embûches (des femmes), mais cela le conduisit à la plus grande des épreuves, quand il en vint à dire à l'un de ses compagnons de prison: «Rappelle-toi de moi auprès de ton maître» (XII, 42). Quelle faute plus grande que de compter sur une créature au lieu de s'en remettre à Dieu?»

3. Or c'est précisément là la source des malheurs qui frappèrent Jacob. Si celui-ci devint le symbole de la Tristesse, c'est parce qu'à plusieurs reprises il se fia à son jugement ou compta sur les moyens humains au lieu de s'abandonner à Dieu. Parlant de la perte de Joseph, Ibn 'Aṭā explique ainsi ce qui arriva à Jacob: «S'il l'avait envoyé avec ses frères en comptant sur la prédétermination divine, Joseph eut été bien gardé. Mais s'étant fié à leur protection quand ils dirent «et nous veillerons certes sur lui», il fut trahi par eux. S'il avait renoncé à son choix et à leur surveillance, son fils eut été protégé, comme le second (Benjamin) au sujet duquel il dit: «Et Dieu est le meilleur protecteur» (XII, 64). De même, au sujet du verset: «Si le loup le mange alors que nous sommes nombreux...», Ibn 'Aṭā remarque: «Jacob compta sur leur nombre et leur force; c'est pourquoi Dieu l'abandonna à eux, de sorte que la Tristesse lui vint

il, elles furent saisies de stupeur et de perplexité (*ḥayra*) au point de se taillader les mains. Or si la contemplation d'un être créé saisit avec une telle force un autre être créé, que dire de celui qui est saisi par la contemplation de Dieu? Pourquoi lui reprochera-t-on les métamorphoses qu'il subit, ou le blâmera-t-on parce que, sous l'emprise de ce qu'il éprouve à un moment donné, il profère des paroles qui visent des buts très élevés?» — Abû Sa'îd al-Kharrâz dit, de son côté: «Celui qui est saisi par la contemplation (*mushâhada*), est hors de ses sens, annihilé à lui-même; il ne sent plus ce qui se passe en lui. Aussi Dieu dit-il: «Quand elles l'aperçurent, elles le magnifièrent». Pour Abû Sa'îd al-Qurashî, la conduite des invitées de Zulaykha est une leçon pour les amis de Dieu: «Dans ce verset, dit-il, Dieu blâme ceux qui prétendent L'aimer et leur dit: une créature, contemplant une autre crature, n'a pas souffert en se taillant les doigts et n'a rien senti; tandis que vous autres, vous ressentez la douleur du poids de tout ce que vous impose le vrai amour».

Ainsi, tandis que Zulaykha symbolise l'amour désordonné et ne parviendra au vrai amour qu'au terme de toutes les épreuves que subira Joseph par sa faute, ses invitées sont, en revanche, conduites dès l'abord par Dieu vers le vrai amour, et cela parce que, de nouveau, Dieu transfigure la beauté de Joseph, la voilant sous la majesté qu'inspire sa qualité de prophète. Mais pour elles aussi il y a un renversement de situation, car il semble que le temps de l'extase ait été passager et qu'elles aient été reprises par leurs penchants mauvais pour tenter Joseph. Ainsi s'expliquerait la prière de Joseph: «Seigneur, la prison m'est préférable à ce à quoi me convient ces femmes».

En méditant sur cette prière qui, pour d'autres, est innocente, Ibn 'Aṭâ et quelques autres soufis y voient une faute pour laquelle Joseph a été puni par la prison: «La

Qâsim al-Nasrâbâdhî remarque à ce sujet: «La recherche de l'excuse dans le *'ishq* est une preuve de l'imperfection de la passion amoureuse. Car la passion véridique est celle qui a une telle emprise sur celui qui l'éprouve qu'elle le distrait de s'occuper de personne d'autre que de son Bien-aimé». Ici l'on voit comment le soufi projette sur le texte coranique les lumières de sa propre expérience spirituelle. Ce que dit Nasrâbâdhî, c'est ce qu'ont vécu les Malâmâtîya à la lettre. Mais revenons au texte coranique et au stratagème de Zulaykha pour se venger de celles qui censureraient sa conduite.

En effet, parmi les expressions coraniques qui retiennent les soufis, il y a celle-ci: *Fa lammâ ra'aynahu, akbarnahu*. Nous avons traduit *akbarnahu* par «elles le magnifièrent»; d'autres traduisent par «elles le comblaient de louange» (Kasimirski). En traduisant par «elles le trouvèrent si beau», comme Blachère, on rejoint mieux les textes soufis. Ceux-ci, en effet, insistent sur la différence d'effet que produit la beauté de Joseph sur Zulaykha et sur les femmes. L'un d'eux remarque: «Elles contemplèrent une beauté dépouillée de tout élément provoquant la convoitise, car cette beauté était confirmée par l'impeccabilité du prophétat (*nubuwwa*). Aussi le magnifièrent-elles» (inXII, 31). Mais une fois de plus, l'interprétation soufie s'inspire de Jâfar Şâdiq qui avait dit: «La majesté du prophétat voila à leurs yeux ce qui, en lui, pouvait être objet de convoitise: aussi le magnifièrent-elles». Ce qui veut dire, en d'autres termes: au lieu de désirer sa beauté, comme Zulaykha, elles louèrent en lui la qualité de prophète. En fait, cette louange était aussi une admiration pour sa beauté, admiration qui fut si forte qu'elle les plongea en état d'extase, au point qu'elles se tailladèrent les doigts sans s'en rendre compte. Dans ce geste Ibn 'Aṭâ voit une excuse pour les soufis que se livrent aux *shatahât*: «Devant Joseph, dit-

l'amour, explique Samnoun, le *shaghaf* c'est quand le coeur est tellement débordé d'amour qu'il n'y a plus de place en lui pour autre chose». Shibli dit: «Le *shaghaf* est le point culminant du *'ishq*, du désir ardent». Un autre soufi explique: «Dans l'amour, le *shaghaf* est l'état d'hébètement quand on ne peut ni exprimer ce que l'on a ni en informer». Sariy al-Saqatî aurait dit: «Elle a été tellement égarée par son amour qu'elle ne reconnaissait plus que lui»; et, enfin, Ja'far Sâdiq: «Le *shaghaf* est comme l'obnubilation (*ghayn*), il étendit sur son coeur une nuée qui l'empêcha de penser à quelqu'un d'autre ou d'être préoccupée par un autre que lui».

Il y aussi l'autre expression qu'emploient les femmes en parlant de Zulaykha: «Nous la voyons dans un égarement (*dalâl*) évident». A la suite de Ja'far Sâdiq, ce mot *dalâl* est identifié à la passion qui l'égarait et à l'amour en général. «Interrogé au sujet du *'ishq*, Ja'far Sâdiq répondit: c'est le *dalâl*, et il récita ce verset et ajouta: cela veut dire: nous la voyons en état d'un désir ardent évident». Ailleurs, quand ses enfants disent à Jacob: «Tu es dans ton ancien égarement (*dalâl*)» (XII, 95), Ja'far commente pareillement: «Tu es dans ton ancien amour». Certes, la transposition opérée par Ja'far est à la limite de ce que tolère la lettre du texte, mais l'important pour nous ici est de noter son influence sur les soufis qui lui emboitent le pas. Ibn 'Aṭā commente «dans un égarement évident» en disant: «Dans un état d'émoi évident, un amour manifeste et un désir lancinant (*muz'ij*)». Un autre soufi justifie le passage de l'idée d'égarement à celle d'amour: «Etant dominée par son amour passionnel, elle perdit ses esprits et son discernement; aussi ne pouvait-elle plus cacher son état, étant emportée par son désir».

Ce dernier texte s'inspire du thème du blâme (*lawm*) et de l'excuse (*'udhr*), classique en poésie arabe. Mais Abû-l-

passion de Zulaykha est extrêmement intéressante, car, en notant chez elle une double attitude dans l'amour, il révèle en réalité la conception qu'il se faisait du vrai amour. Lorsque le mari de Zulaykha la surprend avec Joseph, elle se hâte de se disculper en s'indignant: «Quelle est la récompense de celui qui a eu mauvais dessein sur ton épouse», s'écrie-t-elle à l'adresse de son mari (XII, 25), et Ibn 'Aṭā de remarquer: «Elle n'était point encore totalement saisie par son amour; aussi ne dit-elle pas la vérité, préférant son bien à celui de Joseph. Mais quand, plus tard, elle sera submergée par l'amour au point d'en avoir l'esprit égaré, elle avouera la vérité, préférant le bien de Joseph au sien, et elle dira: «maintenant la vérité éclate, c'est moi qui l'ait tenté de mes charmes» (XII, 51)».

Cette transformation s'opère dans l'amour de Zulaykha au cours des épisodes qui suivent son incident avec Joseph. Le principal qui retient l'attention de Sulamî et des soufis qu'il cite est l'épisode des invitées de Zulaykha. Ici il faut lire le texte coranique:

«Dans la ville, des femmes dirent: 'La femme du Puisant a tenté de ses charmes son valet qui l'a percée d'amour pour lui (*shaghafahâ ḥubban*). En vérité, nous la voyons dans un égarement évident'. Mais ayant ouï leur artifice, elle envoya les inviter, leur prépara un banquet et donna à chacune d'elles un couteau. — 'Entre auprès d'elles', ordonna-t-elle à Joseph. Quand elles l'eurent aperçu, elles le comblèrent de louange, elles se tailladèrent les doigts en s'écriant: 'A Dieu ne plaise! Ce n'est pas un homme! C'est un ange magnifique' (XII, 30-31).

Dans ce récit, plusieurs expressions donnent aux soufis l'occasion d'exprimer leurs idées sur l'amour et l'émerveillement extatique qui mena les femmes à se taillader les doigts sans rien sentir. Retenons, tout d'abord, l'expression *shaghafahâ ḥubban*, il l'a percée d'amour pour lui. «Dans

Ibn 'Aṭā, lui aussi, ne peut admettre que le mot *hamma* ait le même sens au sujet de Joseph et de Zulaykha: «Elle le désira d'un désir passionnel, dit-il, et il la désira d'un désir d'avertissement, voulant la détourner de ce qu'elle convoitait». Ibn 'Aṭā ajoute que Zulaykha avait beau miroiter ses charmes aux yeux de Joseph, celui-ci ne voyait que Dieu, car le *burhân* dont parle le Coran était un voile que Dieu interposa entre le regard intérieur de Joseph et la femme pour qu'il ne la voit pas. Ibn 'Aṭā parle aussi, à propos du *burhân*, d'un avertisseur intérieur (*wâ'iz*), car, dit-il, «dans le coeur de chaque fidèle Dieu a déposé un avertisseur», mais il connaît aussi la légende, d'origine juive, selon laquelle Zulaykha voulut, par pudeur, couvrir une idole qu'elle avait dans sa chambre, ce qui rappela à Joseph la présence divine à laquelle on ne peut échapper d'aucune manière, et ce serait cela le *burhân*.

Junayd analyse le *hamma* de Joseph avec plus de complexité et plus de réalisme: «L'instinct naturel, dit-il, fut troublé en Joseph, et il ne fut point aidé en cela par l'instinct de l'habitude (*ṭab' al-'âda*). Or le fidèle n'est point blâmé quand la créature, en lui, est troublée; il est blâmé quand la passion bouillonne en lui, le menant à la transgression repréhensible». Dans ce texte, Junayd distingue entre le *ṭab' al-basharîya*, le *ṭab' al-'âda* et la *shahwa*. La nature humaine est ainsi faite qu'il y en elle des comportements qui se situent en deçà de ce qui est louable ou blâmable; l'habitude (*al-'âda*) ne fait que renforcer ces comportements inhérents à la *basharîya*, au lieu de venir en aide au libre arbitre (*lâ yu'inuhu ṭab' al-'âda*). Mais parce que Dieu loue Joseph, cela prouve qu'il n'est pas allé, dans son *hamm*, jusqu'au stade de la *shahwa*, de la passion déréglée. Le Coran dit, en effet: «Ainsi nous fîmes pour détourner de lui le mal et l'ignominie» (v. 24).

Une remarque d'Ibn 'Aṭā à propos de l'amour ou de la

n'entend pas renseigner sur l'histoire de l'Égypte! Il montre seulement qu'il a compris que l'homme ne vit pas uniquement de pain...

2. Il en va de même dans les textes que nous allons citer concernant l'amour de Zulaykha pour Joseph. Il ne s'agit pas d'un roman d'amour, mais d'une expérience religieuse dans laquelle un homme spirituel est aux prises avec une femme charnelle. Sulamî a regroupé les sentences exégétiques des soufis autour de trois versets principaux qui parlent de Joseph et Zulaykha.

Le premier nous situe au cœur de la tentation, avec le fameux texte: «*leqad hammat bihi wa-hamma bihâ lawlâ an...*, XII, 24, elle le désira et il l'eut désirée s'il n'avait vu l'avertissement de son Seigneur». L'égarement de Zulaykha fut une punition et pour le mari qui avait accueilli Joseph avec une intention intéressée, et pour Joseph qui, selon le verset 23, repoussa les propositions de Zulaykha pour des motifs humains disant à propos du mari: «Il est mon maître et m'a fait bon accueil!»

Mais en quel sens Zulaykha fut-elle une tentation pour Joseph? Un prophète peut-il céder à une tentation? Nous savons par Kalâbâdhî que les soufis n'avaient pas une doctrine unanime ni très ferme en ce qui regarde l'impeccabilité des prophètes. Certains pensaient que les prophètes peuvent pécher afin de donner ensuite l'exemple du repentir; d'autres considéraient leurs fautes comme une épreuve purificatrice à travers l'humiliation de la chute. Ces nuances ou ces divergences se retrouvent dans la méditation des soufis sur le désir dont fut tenté Joseph (*hamma bihâ*). Ja'far Šâdiq était pour l'impeccabilité: «Zulaykha désira l'isolement avec Joseph, tandis que Joseph désirait la solitude avec son Seigneur. Ne parvenant pas à ses buts, elle le calomnia pour se disculper elle-même» (Nafiz, fol. 62b).

finesses de la science et les merveilles des signes que Dieu cachait en lui». Ja'far ajoute encore pour expliciter sa pensée: «Dieu avait en Joseph un secret qui fut voilé aux autres et qui resta caché en lui quand ils le sortirent du puits. Aussi le vendirent-ils à vil prix. Mais s'ils avaient contemplé le secret des merveilles dont il était investi par Dieu, ils seraient tous morts en le voyant, et leurs langues n'auraient jamais osé le traiter comme elles le firent disant «voici un garçon». Pour eux il était «un garçon», mais pour Dieu, un homme insigne parmi les hommes insignes». Reprenant cette idée de secret divin caché en Joseph, Ibn 'Aṭā et Junayd identifient ce secret avec la beauté intérieure de Joseph. «Si l'on a vendu sa beauté extérieure pour vingt dirhams ou pour «un vil prix», dit Ibn 'Aṭā, c'est pour que tu saches que la beauté extérieure est sans importance auprès de Dieu. La vraie beauté est celle de l'intérieur, (du *bâṭin*), selon ce qu'a dit le Prophète: Dieu ne regarde pas vos visages et vos actions, il regarde vos cœurs». Or cette beauté intérieure n'apparaît, d'après Junayd, que pour celui qui est doué de *firâsa* ou qui sait lire dans les cœurs. Ce fut le cas de celui qui acheta Joseph en Egypte, car, note Junayd, c'est parce qu'il fut sensible aux merveilles cachées en lui qu'il conseilla à sa femme de lui faire bon accueil, ajoutant: «Peut-être nous sera-t-il utile ou le prendrons-nous comme enfant» (XII, 21).

Il semble, du reste, qu'il y ait eu un renversement de la situation en Egypte: alors que Dieu rend les frères de Joseph insensibles à sa beauté ou qu'Il la voile à leurs yeux, cette beauté éclate en Egypte, au point qu'un soufi cité par Sulamî (in XII, 31) a pu dire: «Durant quatre mois, les habitants de l'Egypte se nourrissent uniquement de la contemplation du visage de Joseph. Quand ils avaient faim, ils portaient leur regard sur sa figure, et ils étaient rassasiés ou ne ressentaient plus la faim». En disant cela, ce soufi

Dhû-l-Nûn al-Miṣrî. Mais la part la plus belle est faite à l'Imâm Ja'far dans ces deux recueils. Par rapport aux fragments cités par Sulamî, si la méthode exégétique et l'inspiration sont les mêmes, cependant rarement le texte est littéralement identique.

Quoiqu'il en soit de la question de critique littéraire que posent ces textes, c'est bien à Ja'far Ṣâdiq qu'il faut remonter pour découvrir les premières ébauches d'une interprétation spirituelle du Coran que les mystiques sunnites emplifieront, chacun «selon son inspiration» (*ilhâm*) comme dit Sarrâj (*Luma'*, pp. 105-108; v. notre *Exégèse coranique et langage mystique*, pp. 168-182). Leur méditation sur l'histoire de Joseph se situe dans cette ligne. Tout naturellement les divers thèmes de cette méditation peuvent être regroupés autour des trois figures principales, Joseph, Zulaykha et Jacob.

1. Quoique le Coran n'en fasse pas littéralement mention, les soufis comme l'ensemble de la Tradition musulmane méditent sur la beauté de Joseph. Mais ici plusieurs tendances se manifestent, suivant la spiritualité de chacun. Ja'far Ṣâdiq voit chez Joseph du narcissisme et en fait la cause de ses malheurs: il aurait contemplé son visage dans un miroir et se serait complu dans sa beauté au lieu d'en rendre grâce à Dieu (ms. Nafiz, 65, fol. 62b). Aussi Dieu le punit-il en le faisant vendre par ses frères. Ibn 'Aṭâ distingue entre la beauté du *ẓâhir* et celle du *bâṭin*: si Joseph jouissait d'une beauté *extérieure*, celle-ci n'était rien en comparaison de la beauté *intérieure* dont Dieu l'avait orné. Cette distinction est introduite afin d'interpréter le verset 12,20: «Ils le vendirent à vil prix». Comment Dieu peut-il permettre qu'un prophète soit vendu «à vil prix»? La réponse s'esquissait déjà dans le *Tafsîr* de Ja'far (version Sulamî): «Ils le vendirent à vil prix, dit Ja'far, parce qu'ils ignoraient toutes les

dément.

Nous voudrions illustrer cette herméneutique spirituelle des soufis par un exemple portant sur une figure biblique, celle de Joseph et des personnages qui gravitent autour de lui. Le dernier livre de H. Corbin, *En islam iranien*, t. II, pp. 272 sqq., évoque précisément trois de ces figures telles que les a contemplées Suhrawardî: Joseph, Zulaykha et Jacob, trois figures typifiant la Beauté, l'Amour et la Tristesse. La littérature musulmane autour de l'Histoire de Joseph est très abondante, trop même. Aussi n'est il pas sans intérêt de remonter vers les sources anciennes qui, malgré leur caractère laconique, ont, grâce à leur brièveté et leur densité, tous les signes d'une authenticité originelle. Par ces sources anciennes, nous entendons principalement les sentences exégétiques attribuées aux soufis des quatre premiers siècles de l'Hégire et qui ont été conservées par Sulamî dans sa fameuse compilation intitulée *Ḥaqâ'iq al-tafsîr*, encore inédite dans sa plus grande partie.

L'insertion, dans cette compilation, d'un grand nombre de sentences exégétiques attribuées à l'Imâm Ja'far Ṣâdiq est significative. Elle indique dans quels milieux est née cette méthode de l'*istinbât* pratiquée par les soufis sunnites. Certes, nous sommes encore mal renseignés sur la pré-histoire des relations entre chiisme et soufisme. Mais il semble difficile de ne pas admettre, à la suite de Massignon, l'authenticité des fragments ja'fariens qui circulaient dans les milieux soufis de Bagdad. Outre ceux qui ont été recueillis par Sulamî ou dans les manuels du soufisme, on peut noter deux recueils de *Tafsîr* de Ja'far qui semblent bien avoir été constitués dans les milieux sunnites, puisque l'un — celui qui est conservé à Bankipore sous le N° 1460 — cite le calife Uthmân, et que l'autre — dont une copie existe à Nafiz Pasha, N° 65 et qui semble une version expurgée — cite

ishârât (significations allusives), les *latâ'if* (sens occultes) et les *haqâ'iq* (significations réelles) et, d'autre part, le commun des croyants (*'awâmm*), les privilégiés (*khawâṣṣ*), les saints (*awliyâ*) et les prophètes (*anbiyâ*), dans une telle correspondance, il est bien vrai que «la différenciation des sens est en fonction d'une hiérarchie spirituelle entre les hommes, dont les degrés sont déterminés par leurs capacités intérieures» (p. 20).

Si, dans le Sunnisme, de telles vérités n'ont pas été, au plan théorique, très approfondies par les soufis, cependant ce qu'ils ont dit de l'*Istinbât* suffit à faire entendre qu'ils avaient conscience de ce qui, ici, est essentiel. Quand Ḥallāj affirmait que «c'est à la mesure de sa piété extérieure et intérieure et de la perfection de sa connaissance mystique (*ma'rifa*) que chaque croyant découvre le sens introspectif du Coran (*istinbât al-qur'ân*)» (Sulamî, in 4, 83), il énonçait à la fois une règle herméneutique et une conclusion à laquelle l'expérience avait conduit les soufis. L'*istinbât* est, en effet, un fruit de l'expérience comme il a été aussi une source d'enrichissement pour cette même expérience. En d'autres termes, le soufi lit le Coran à la lumière du feu intérieur qui brûle en lui, mais la lecture du Coran a été aussi cette huile provenant d'un «arbre béni», «un olivier ni oriental ni occidental» (24, 35) qui a entretenu le feu au cœur du scufi. C'est grâce à cette interaction qu'est née l'herméneutique soufie, comme un jeu de miroir entre le *bâtîn* du mystique et le *bâtîn* du Livre, l'un renvoyant à l'autre, et les deux s'éclairant réciproquement; les *ishârât* du Coran deviennent des symboles dont le sens renvoie le soufi à sa propre expérience spirituelle et celle-ci donne au soufi cette *basîra* grâce à laquelle il peut, au-delà de la lettre et du premier sens réservé aux *'awâmm*, découvrir un second sens ou une pluralité de sens, à la mesure de l'acuité de son regard intérieur qui pénètre le texte plus ou moins profon-

qui se posaient à une communauté transformée, en quelques années, en un grand empire; l'historien interrogeait le Coran comme la seule source pour connaître le monde anté-islamique, tandis que, pour le dogmaticien, le Livre d'Allah devenait un arsenal où il puisait des arguments pour étayer ses thèses théologiques. Au niveau de chacune de ces lectures, il ne pouvait y avoir qu'un sens et un sens littéral, car la préoccupation utilitaire ne pouvait guère aller au-delà de ce que révélait la lettre.

Dans ce domaine, «tout dépend, comme l'a écrit H. Corbin, de l'acte initial de la conscience qui projette la perspective avec les lois qui demeureront celles de cette perspective» (*Histoire de la philosophie islamique*, p. 15). Or seuls dépassèrent une perspective utilitaire les spirituels qui lisaient le Coran pour en vivre et qui, en vivant, découvrirent de nouvelles perspectives dans la manière d'interpréter le texte sacré. Ibn 'Aṭṭā al-Adamī (m. 309/922) formulait ainsi les lois de cette méthode spirituelle pour aborder la lecture du Coran: «Les significations allusives du Coran (*ishârât al-qur'ân*), celui-là seul les comprend qui a purifié sa conscience intime (*sirr*) de toute attache au monde et à tout ce qu'il contient» (cité par Sulamî, *Ḥaqā'iq al-tafsîr*, in 56, 79). Pour découvrir dans le Coran des *ishârât* et pour en comprendre le sens, il faut cette purification du *sirr* qui rend l'homme apte à lire d'une manière nouvelle. Alors commence le jeu des correspondances entre les profondeurs de l'intériorité spirituelle du lecteur et les niveaux de profondeur du texte lu, correspondances que l'Imâm Ja'far Sâdiq a, le premier, soulignées dans un texte que Sulamî a relevé dans sa compilation (v. *Mélanges de l'Université St Joseph*, T. XLIII, fasc. 4, 1968, p. 187) et dont l'importance n'a pas échappé à l'auteur de *l'Histoire de la philosophie islamique* (pp. 19-20). Dans la correspondance entre, d'une part, les *'ibârât* (expressions littérales), les

Un cas d'exégèse soufie: l'Histoire de Joseph

Paul Nwyia

Comme l'a souvent souligné H. Corbin depuis plusieurs années, l'Islam étant une religion centrée sur un Livre, les problèmes qui concernent l'intelligence et l'interprétation de ce livre doivent passer avant tous les autres pour quiconque veut comprendre la culture musulmane. On peut dire sans risque de se tromper que toutes les disciplines intellectuelle et religieuses se sont développées en Islam en forme d'exégèse du Coran.

Mais tandis que, dans le monde chrétien, l'on s'est orienté très vite vers la recherche d'une pluralité de sens dans la Bible, à cause des correspondances qu'il fallait trouver entre l'Ancien et le Nouveau Testament, en Islam la recherche du sens révèle, en premier lieu, la préoccupation majeure du lecteur, et cette préoccupation dicte la *méthode* de lire le Coran. Selon la diversité des préoccupations, on vit apparaître diverses manières de lire le Coran qui étaient plus ou moins ouvertes sur un pluralisme du sens. Beaucoup de ces lectures étaient essentiellement *utilitaires*: le grammairien et le philologue scrutaient le Coran au niveau de leurs préoccupations linguistiques; pour le juriste, il était un code où il puisait la solution aux problèmes

le nom du bronzier, du calligraphe et du sultan dans «M.C.A.B.I. -II» (voir note 1). Une photo de la section que me manquait et que je dois à Miss J. Powell, m'a conduit à proposer une correction dans «M.C.A.B.I.-VII» (voir note 1) p. 223 relative à un passage de l'inscription moulée sur la lèvre. Je lisais *afdalū's - sadaqati saqiyu al-mâ'i* (je vocalise exprès cette leçon pour plus de clarté, ce que je ne faisais évidemment pas dans mon article. Je lis toujours de même mais je préfère vocaliser: *afdalā's - sadaqatā saqiya al - mâ'i*, d'où la nouvelle traduction de ce passage correspondant à la 5e section. Je renonce donc à y voir une allusion chiite comme je l'avais évoqué dans «M.C.A.B.I. - XIII», p. 176 B. D'autre part je distingue aujourd'hui les lettres des mots de la section 8 que je traduis ici pour la première fois. J'émets enfin un doute relatif au 4e mot de la section 1: lit-on bien «R - W - Y» après *hâdâ mimma waqafa*? Le dernier mot serait-il *sabbalahu* «a dédié?» Cela ne change d'ailleurs rien quant aux éléments importants de l'inscription.

33. A.A. Ivanov, «O pervonatchalnom naznatcheniye tak nazivaïmikh iranskikh 'Podsvetchnikov', XVI-XVII v v» dans: *Isledovaniya po istorii kultury narodov Vostoka*, Leningrad, 1960. Reproduit p. 338, fig. 1. Poème noté p. 344 2. Le savant russe signale huit autres pièces de l'Ermitage où apparaît ce poème. Il le note sur un flambeau reproduit dans le *Survey* ... etc...
34. Noté par Ivanov, *op. cit.*, p. 345. A la note 37, le savant russe signale deux autres bronzes de l'Ermitage où il apparaît également. Il en note la présence sur trois pièces reproduites dans le *Survey*, une pièce de l'ancienne collection Martin, une autre de l'ancienne collection Radde, etc... et n'identifie pas l'auteur dont le *Divân* n'a pas été édité - on se reportera au manuscrit de la B.N. *Suppl. Pers.* 1408, folio 48.
35. Traduit par moi dans «M.C.A.B.I. - XIII», p. 148 A.
36. *ibid.*, p. 148 A.

le seul mot qu'il a essayé de lire. Il a cru ainsi que les formules introduisaient le nom de l'artiste. Dans le *Survey of Persian Art*, où l'objet est reproduit pl. 1311 E, cette hypothèse a inspiré cette étonnante légende: «base of bottle, inlaid with copper, signed by 'Abd ar-Razzâq of Nishâpûr and ?». Sur la reproduction, on distingue clairement les deux maximes *dar yek najas čandîn havas* et *rastî kon: rastî beh*. Leo A. Mayer a publié l'objet dans «*Islamic Metalworkers and their works*» Genève 1959 p. 23. Il a lu signature d'un certain «Jand b. Hûs (?)»! en prenant *candin havas* pour «Jand b. Hûs».

29. F. Sarre, «*Erzeugnisse islamischer Kunst*», a publié sous le n° 48 une inscription de vœux sur le mètre *basit*. Une inscription, non pas de vœux mais d'eulogies, qui composent deux distiques sur le mètre *basit* également, apparaît sous le n° 54.
30. Témoin ce chandelier du Louvre connu mais bien mal publié: il s'agit de l'objet du Louvre inscrit à l'inventaire sous le n° M A O 6036, qui est décrit comme une «boîte» dans le *Survey of Persian Art*, pl. 1357 C. En réalité la base d'un flambeau iranien du XIVe siècle sans doute du Fârs, a été coiffée du couvercle d'une coupe sur piédouche exécutée dans un atelier de l'Irak ou de la Syrie dans le second quart du XIIIe siècle. L'assemblage est peut-être ancien et pourrait avoir été exécuté en Turquie où l'on a un assemblage de même type avec le Nisan Tasi, «le bassin de Nisan», de fabrication non iranienne alors que le couvercle, lui, est du Fârs. Voici les deux *andarz* qui courent à la base du chandelier à la suite du quatrain persan d'un auteur qui m'est inconnu: «*Gar xeradmandi va bašar dâri - Beh bovad gar koni kam âzâri*» «Si tu as de l'intelligence et de la pénétration - Mieux vaut que tu tourmentes moins».
31. Les distiques 1, 3 et 4 de cette *qasîde* sont reproduits sur la coupe de même profil et de même style conservée au British Museum (*Survey of Persian Art*, pl. 1357 D). Ils apparaissent également sur une coupe inédite de même forme et de même époque malheureusement regravée à l'époque Qâjâr, conservée au Victoria and Albert Museum. Il s'agit donc de vers qui étaient normalement associés à ce type de coupe. Toutes trois sont exécutées dans un même alliage spécial, très poli mais cassant, répondant peut-être à des impératifs alchimiques.
32. Publié intégralement pour la première fois avec la date exacte,

- dimensions indiquées 15 ½ in. = 47,5 cm. sont probablement le fait d'une erreur de transmission.
24. Les inscriptions ont été lues pour la première fois par A. Benabaci et publiées par Scerrato «Maïmana» pp. 681-684, mais non transcrites complètement. Les inscriptions de la base et de l'épaule sont simplement mentionnées (p. 676), et celles des bobines ou balustres signalées en même temps que celles du fût qui sont seules transcrites en caractères latins p. 682 et cela pour deux d'entre elles correspondant aux lignes 3 et 4 de notre transcription. Scerrato a déjà remarqué cependant que «c'est seulement dans l'inscription reproduite fig. 7 (c'est-à-dire celle de notre ligne 3) que le mot *surûr* est complet. Dans les deux autres il manque le *râ* final, qui apparaît dans la suite de l'eulogie dans les cartouches suivants correspondants où le *râ* précède le *wâw* de la première conjonction (fig. 8)» (p. 682). L'inscription du plateau n'est pas transcrite.
 25. Scerrato, «Maïmana», p. 697: «La parte anteriore del lungo becco ... è decorata con una pseudoepigrafe cufica...» La lecture de la première inscription est reproduite d'après des notes prises il y a quatre ans alors que je tentais seulement de recopier ce que mon oeil apercevait sans avoir aucune idée de ce que ces lettres pouvaient représenter. Elle est proposée sous réserve. Mieux entraîné aujourd'hui à lire les graphies sur bronze du Khorâssân au XI^e siècle, je serai peut-être amené à «lire» différemment telle ou telle lettre.
 - 25*. *ibid.* p. 696.
 26. «Maïmana», p. 696 également.
 27. Lisa Volov, «Plaited Kufic on Samanid Epigraphic Pottery», *op. cit.*, pl. I, fig. 2.
 28. F. Sarre, *Erzeugnisse Islamische Kunst, I Metall*, Berlin 1906, p. 9. Décrit sous le n° 14: Sarre se demandait à l'époque, faute d'éléments de comparaison, si ce n'était pas une partie de portecierge. E. Mittwoch, auteur de travaux épigraphiques, a lu les vœux tracés sur l'épaule, ceux des quatre godrons aplanis verticaux où ils sont tracés dans une écriture qu'il dit angulaire et celle qui est franchement arrondie, et la signature qu'il a transcrite en commettant une erreur vénielle dans Neysaburi, noté en omettant le *yâ* de la diphtongue. Mais il n'a pas déchiffré les maximes. Il a cru voir *naqš* (là où il y a *nafas*) dans

mots *bar/aka/wa/yumn* dans «M.C.A.B.I. - XIII» (voir note 1) fig. 11 et 12, u. 146A à titre d'exemple de la division du mot *baraka* signalée *ibid.*, p. 141B. Ce n'est pas le lieu ici de développer les raisons tirées de l'étude typologique d'une part et de l'épigraphie d'autre part, qui invitent à situer ce flambeau à l'époque samanide, ou au plus tard dans la première moitié du Ve/XIe siècle.

23. Publié par Scerrato, «Maïmana». Reproduit pl. I-V, commenté pp. 678-684. L'auteur italien invoque trois arguments pour le dater: 1° les côtes «correspondent à «un goût typique de l'art du métal du Khorassan largement attesté à partir du milieu du XIIe siècle au moins...» (*op. cit.*, p. 681), 2° Le koufique lui paraît (p. 684) postérieur à celui d'un petit seau provenant de Marv, daté du Xe-XIe siècle», p. 683: il est difficile de savoir à quel petit seau pense l'auteur, qui ne reproduit aucun détail de l'inscription de l'objet en question, 3° Il estime enfin que le koufique est d'autre part antérieur à celui du porte-lampe provenant de Ghazni «datable de la fin du XIIe ou du début du XIIIe siècle» (p. 683). Les deux écritures me semblent contemporaines l'une de l'autre et datables sur la base des comparaisons monétaires, de la seconde moitié du Xe siècle selon toute vraisemblance. Il ne semble pas en fait qu'il y ait lieu de suivre notre confrère italien lorsqu'il date (p. 709) l'objet «du XIe siècle mais plus tard que le petit seau de Marv, et en tous cas pas après la première moitié du XIIe siècle». Le guéridon porte-lampe s'inscrit dans une série et la série elle-même dans toute une catégorie d'objets que l'ensemble de leurs caractéristiques invitent à dater de cette époque comme je le montrerai ailleurs. Je citerai dans le cas du porte-lampe: 1° l'épigraphie (koufique angulaire tressé non folié à hampes en fer de lance datable par les séries monétaires), 2° Le «noeud de Salomon» gravé au centre du plateau selon une disposition que l'on retrouve dans la céramique de Neychâbour, 3° Les demi-palmettes caractéristiques, à lobe central arrondi, percées d'un accent au centre de chaque lobe que l'on comparera à une monnaie de Rey datée de 935-936 (L. Volov, «Plaited Kufic», pl. 6, fig. 14), etc... R. Pinder Wilson, *Ancient Art in Afghanistan* (catalogue de l'exposition tenue à Londres, 1968) a reproduit l'objet pl. 16, en inscrivant dans la légende la date proposée par Scerrato. Les

liche Berichte aus den Konigl. Kunstsammlungen, XXXIII, 1 (Oct. 1911). Repr. pl. 9, p. 10. Elle est citée p. 8 comme prototype d'un modèle céramique reproduit pl. 10, ce qui est exact. Sarre ne la date pas et semble considérer implicitement qu'elle est contemporaine du modèle céramique, lequel n'est pas antérieur au XIIe s. On tiendra pour négligeable l'affirmation selon laquelle la pièce aurait été acquise à «Rhagès» (c'est-à-dire Rey). Donnée au musée par une certaine Mme Dr Mertens, elle aura certainement été acquise sur le marché des arts parisiens où Charles Vignier donnait volontiers cette dénomination à tous les objets rapportés d'Iran par ses soins.—Repr. dans le *Survey*, p. 1277C. — Rice, «S.I.M.-II», *B.S.O.A.S.*, XV, 1, la cite p. 65 et reproduit un dessin au trait d'après le *Survey*, fig. 5, p. 66. Il l'attribue au XIIe siècle sans préciser ses raisons. — Elle a été dernièrement mentionnée par M. Al-Ush qui a tenu l'objet en main mais n'a pas eu le temps de lire l'inscription.

L'aiguière est signée en façade au dessus du bandeau de vœux à l'intérieur d'un cartouche. Cette signature a également échappée à ceux qui ont publié l'objet bien qu'elle soit pour ainsi dire tracée en caractères d'affiche! Les lettres en sont incrustées d'un filet de cuivre rouge aujourd'hui totalement corrodé tandis que l'inscription de la panse est seulement incisée.

21. Bronze incrusté de cuivre rouge. Ht. 26, 9 cm. Diamètre de la panse: 14,7 cm. Diamètre du piedouche 10,1 à 10,3 cm. Un nettoyage impitoyable a fait disparaître la patine qui subsiste à l'état de traces vertes au bas de la panse.
22. Reproduit dans G. Gullini - U. Scerrato, *L'Afghanistan dalla preistoria all'Islam* (catalogue de l'exposition tenue aux mois de Juillet-Août 1961); Turin, 1961, pl. LXI, p. 162 et commenté p. 155. Cité à nouveau par Scerrato, «Maïmana», p. 683 où il remarque la parenté de l'épigraphie avec celle du portelampe de Maïmana (voir plus loin) et le dit «datable de la fin du XIIe ou du début du XIIIe siècle». Il y estime qu'elle «manque de vigueur». Reproduit par B. Rowland Jr., *Ancient Art from Afghanistan*, New-York, 1966, p. 135, n° 104. L'auteur américain, qui était spécialiste du **Bouddhisme**, écrit qu'«une inscription coufique à usage décoratif court sur l'épaule de la base», p. 139A. J'ai reproduit deux détails de l'inscription de vœux montrant les quatre premiers pans coupés du fût (sur six) avec les

tirés de l'ésotérisme soufi.

16. Voici en particulier le texte exact, resté inédit, de l'inscription que l'on peut lire sur une bouteille à panse cylindrique, reproduit par Smirnoff, *L'Argenterie orientale*, St. Petersbourg, 1909, pl. LXXXII n° 147 (3 vues) pl. LXXXI. Cité introduction p. 15. L'objet est cité également par Max Van Berchem «Inscriptions mobilières arabes en Russie», *JA*, 10e série, XIV (1909), p. 406. Sur la paroi court une inscription de vœux: *bi'l-yumn wa'l-baraka wa'l-iqbâl wa tâ'at ul-ğadd wa hayr ul-fâl Baraka wa yumn wa sa'âda wa dawla wa surûr* «Avec le bonheur la grâce la bonne étoile l'acquiescement de la chance, un bon horoscope. Grâce bonheur félicité prospérité joie». Et l'inscription se poursuit sur l'épaule: *li'l - šayḥ al - 'amîd as - sayyid Abi * Aḥmad ibn * lâm-alif Muḥammad ibn Šâdân**... «au maître appuyé de Dieu au sayyid Abu Aḥmad b. / L - A / Muḥammad b. Šâdân.
17. Nâser Khosrow, Dr. Yahya al-Haššâb ed., *Xân al-Ixwân*, Le Caire, 1359/1940, pp. 66-69.
18. Abu-l-Faraj Al-'Ush, «A bronze ewer with a High Spout in the Metropolitan Museum of Art and Analogous Pieces», dans Ettinghausen ed., *Islamic Art in the Metropolitan Museum of Art*, New-York, 1972, pp. 187-198. Dessin de l'inscription fig. 11 p. 195. Lecture p. 195A. En note 8, p. 198, l'auteur sans doute hésitant a proposé *'amd* comme lecture alternative mais, dit-il, cela n'a aucun sens. En effet. A l'appui de ma leçon *'amal*, je citerai seulement, pour être bref, la signature de l'aiguière de Berlin et celle de la collection Naqshbandi de Herât, où le mot, tracé selon la même graphie, ne peut faire de doute.
19. La maxime est tracée en koufique folié au sommet du flacon. Voir Smirnoff, *op. cit* pl. LXXIX, n° 142: profil et Légende p. flacon; pl. LXXX: dessin au trait des inscriptions. Légende p. 15. Il s'agit d'un objet princier comme l'indique la suite de l'inscription tracée non plus en koufique folié mais en caractères angulaires fins et élancés à une graphie assez proche de l'inscription bouyide de Persépolis datée de 392: «Pour l'émir glorieux Abu 'Alî al-Hasan b. Ya'qûb as-Saltûn (?) client du prince des croyants (Van Berchem, *op. cit.*, p. 405, a lu «as-Saltawî»).
20. Première publication par Friedrich Sarre, «Neuwerbungen mittelalterlicher Keramik in der islamischen Kunstabteilung», *Amt-*

vertu de cette relation inversement proportionnelle, on conçoit que le discours «réduise à rien notre esprit». D'autre part, l'on trouve cette autre maxime ésotérique sur la coupe en céramique de Neychâbour conservée au Brooklyn Museum, à Brooklyn, New-York: «inna as-salâmata mâ şammata wa innamâ yubdî biṭâlata di'l-'uyûb kalâm» «Le salut est de se taire. Ses paroles ne servent qu'à révéler le néant (biṭâla) de celui qui est dans l'erreur». L'on retrouve donc l'association du concept inclus dans la racine b-ṭ-l (être nul—donc inepte comme on dit en français familier) et de l'acte de discourir. La coupe est reproduite par Lisa Volov «Plaited Kufic on Samanid Epigraphic Pottery, *Ars Orientalis*, VI (1966), planche 3, fig. 3, et l'inscription transcrite p. 133A, n° 3 d'après les indications de James Bellamy. Le scribe a écrit biṭâna en pointant bien son nûn. M. Bellamy a posé le point sur le tā lisant biṣâna et, ne tentant pas de traduire, n'a pas compris la sentence. Le nûn pointé est évidemment une erreur, non pas du scribe, mais du potier chargé d'appliquer les émaux tête de nègre d'après un modèle qu'il aura mal lu. Ce peut même expliquer pourquoi le potier a mal vu le modèle donné par le calligraphe. Celui-ci trace ses longues hampes en appuyant son calame au départ ce qui charge le trait d'encre, et relâche l'effort au tiers de la hauteur ce qui éclaircit le trait: c'est très net sur l'alif qui précède le nûn pointé erroné. Le potier, lettré mais pas assez tout de même, ne voyant pas le lâm complet, aura substitué un point diacritique au dessus de la ligature brève. L'on remarquera incidemment que cette petite erreur ouvre des perspectives singulièrement intéressantes sur la méthode de fabrication de certaines céramiques calligraphiques de Neychâbour: celles dont il est question ici étaient l'oeuvre des maîtres calligraphes dont nous connaissons les korans admirables, conservés notamment à Machhad. (Voir A. Golchin Ma'ânî, *Râhnamây-e Ganjine-ye Qor'ân*, Machhad, 1347 s/1969, p. 8 sq. pour un exemple archaïque). Et c'est pourquoi un même type de graphie koufique arrondie est commun aux uns et aux autres. Cette céramique provient de Neychâbour, c'est-à-dire de la grande ville du Khorâssân, et date du IVe/Xe siècle, donc de l'époque samanide. Il s'agit du même milieu iranien oriental considéré au même moment que nos bronzes. Je démontrerai ailleurs que la plupart des maximes relevées sur les céramiques de Neychâbour sont

- lâm al-ma'tûf* («Livre de l'inclinaison de l'alif uni sur le lâm incliné»), Le Caire, 1962.
11. Farid od-Dîn 'Attâr, F. Rûhânî ed., *Elâhî Nâme*. Teheran, 1339/1961, pp. 289-290. Voir aussi la traduction française du même auteur: Fariduddine Attâr, *Le Livre Divin*, Paris, 1961, pp. 420-421.
 12. L'auteur de *Kalila wa Dimna* dit expressément: «*Ra's al-adab hifz as-sirr*»: «Le principe de l'*adab* («règle de vie», «éthique») est la sauvegarde du secret». Voir Ibn al-Muqaffa', ed. Lû'is Şayhû al-Yasû'î (Père Cheykho), *Kalila wa Dimna*, Beyrut, réédition de 1957, p. 28. Le caractère ésotérique de l'oeuvre, qui est évident, est souligné par Ibn al-Muqaffa' lui-même dès le début. Je cite ici d'après la traduction de A. Miquel, *Le livre de Kalila et Dimna*, Paris, 1957, p. 11: «L'on doit savoir que ce livre comporte un certain hermétisme...» (p. 5 de l'édition Az-zam, Le Caire, 1941, que je n'ai pu consulter).
 13. 'Abd al-Karîm b. al-Hawâzin al Quşayrî. *Ar-Risâla al-Quşayria*. Le Caire (ed. Halabi), 1940, p. 50. J'en dois la référence à M. J.-C. Vadet que je remercie ici.
 - 13*. Abu'l-Faḍl Aḥmad b. Muḥammad al-Meydânî an-Neyşâbûrî, *Mağma' al-amtâl*, Le Caire, 1955, II, p. 258: *likulli 'amal tawâb*. Le même auteur enregistre la seconde maxime sur le silence (*inna'l-balâ' etc...*) I, n° 35, p. 17. On retrouve cette maxime dans la traduction latine de G.W. Freytag, *Arabum Proverbia*, Bonn, 1838, I, p. 19.
 14. [Anonyme], D. Gimaret, *Le livre de Bilawhar et Budasf selon la version arabe ismaélienne*, Genève-Paris, 1971, p. 117. Le texte précise: «crains-en donc les conséquences. Sache que les choses ont des suites».
 15. La dernière lettre du dernier mot est coupée net par le début de l'inscription fautive de place. La leçon en est proposée sous toute réserve. L'on ne pourra véritablement trancher que lorsqu'une autre leçon ou bien le texte manuscrit correspondant confirmeront ou infirmeront celle-ci. Précisons que le *kâf* et le *tâ'* sont tracés de la même façon (il existe deux variantes) par le scribe. Il est intéressant de signaler l'idée complémentaire dans sa formulatoir antithétique, qu'énonce cette maxime d'Âli (édition d'Oxford, p. 138, ligne 43): *idâ tamma al-'aql naqasa al-kalâm* («lorsque l'intelligence se parfait, la parole se réduit»). En

5. La signature «Bu Nasr» indique que l'auteur entendait donner à son nom, qui est évidemment composé sur le modèle arabe, la forme persane. L'on citera à cet égard le témoignage formel de Râduyâni qui écrit dans le *Tarjomân al-balâge*, traité poétique du XI^e siècle: «... 'arab andar 'ajam mo'allaf kardan ya'anî Bû pârsist va Sa'd tâzi» «... persianiser l'arabe c'est-à-dire que Bu est persan et Sa'd arabe». Voir Râduyâni, A. Ates ed., *Tarjumân al-Balâga*, Istanbul, 1939, p. 102 du texte persan imprimé.
6. Nâser Khosrow, ed. M. Ghanizâde, *Divân-e aš'âr*, Teheran, 1335s./1957, p. 534 sq. — Imprimé également à la suite du *Safar*, *Nâme* préfacé par M. Ghanizâde, 1341/1963. Voir pp. 28-29. Le mètre du troisième vers est faux dans cette version.
7. On lit dans le *Sa'âdat Nâme*, Teheran, 1963, au chapitre «De l'art de dire et d'écouter des préceptes», p. 5:

«Coupe tes liens avec l'ignorant, fût-il des tiens
Car il te vaudra plus de maux que d'agréments
L'ignorant, l'homme bas, la canaille
Fuis-les la nuit...»
8. *Rowšanâ'î Nâme*, 1963 p. 7, ligne 6. A vrai dire la sentence du Rowšanâ'î Nâme paraphrase elle-même la sentence d'Alî b. Abî Tâlib «*Balâ' al-insân min al-liṣân*»: «Le malheur de l'homme procède de sa langue». (Cornelius Van Waelen ed., *Sententiae Ali Ebn Abi Talebi*, Oxford, 1808, p. 4, ligne 21). L'on voit surgir ici à travers une sentence sapientiale tout le problème des rapports entre chiisme, ismaélisme et soufisme, souvent évoqué par Henry Corbin. La question complexe des paroles d'Alî عم demande à elle seule une étude serrée qui ne saurait trouver place ici.
9. 'Alî 'Osmân al-Jullâbi al-Hujviri trad. R.A. Nicholson, *The Kashf al Mahjub*, London, 1970 (fifth reprint), p. 355, au «chapitre concernant leurs règles sur le discours et le silence». Texte persan dans: Abu'l-Hasan 'Alî b. Osmân b. Abu 'Alî al-Jollâbi al-Hojviri al-Ghaznavi, ed. Zhukovski, *Kāšf ol-Mahjub* réédition M. Abbas, Teheran 1336s/1948. Début du chapitre p. 462 *Bâb âdâbihim fi'l kalâm wa's-sukût*, p. 463, ligne 2 sq.

و چون این معلوم اهل طریقت شد کی گفتار آفتست
10. Voir le volume déjà paru: Abu'l Hasan 'Alî b. Muhammad ad-Deylamî, ed. Jean-Claude Vadet, *Kitâb 'atf alif al-ma'lûf 'ala'l-*

nes de recueils de préceptes tels par exemple ceux de Termezi—le *Kitâb al-amtâl min al-kitâb sunna* par exemple—ou les *Masâ'il al-maknûna* signalés par Othman Yahya (sous les n° 7 et 46), «L'oeuvre de Tirmidi», *Mélanges Louis Massignon* III, Damas, 1957, pp. 411-480, restent inaccessibles faute d'être imprimés. Or, il serait important de pouvoir dresser la liste des ouvrages où figure telle ou telle maxime relevée sur les bronzes dont il est question ici. L'on manque bien évidemment de dictionnaires synoptiques d'aphorismes. L'on manque enfin de lexiques techniques du vocabulaire des ésotéristes par période et par région—le Khorâssân au Xe-XIe siècle par exemple—avec renvoi au contexte dans lequel figure le terme chez les auteurs. C'est à ce prix seulement que l'on pourrait gloser les termes des formulaires de *do'â'* dont il sera question plus loin. On peut ajouter enfin que l'édition des textes ésotériques, en persan et en arabe, celle des *divân* poétiques, tout aussi essentiels à la connaissance du mysticisme quoique souvent négligés, commence tout juste.

3. R. Ettinghausen, «Interaction and integration in Islamic art» in G.E. von Grunebaum, *Unity and variety in Muslim civilization*, Chicago, 1955, reproduit l'objet pl. III a, et le cite pp. 115-116. Il est cité à nouveau par Ettinghausen «The Wade Cup» in the Cleveland Museum of Art, its origin and decorations (sic)», *Arts Orientalis*—II (1957), pp. 337B-338A, sans discussion de l'époque ni allusion au contenu de l'inscription. Détail reproduit fig. 13. — D.S. Rice en reproduit l'intérieur «S.I.M.W. VI» *B.S.O.A.S.*, XXI, 2 (1958), pl. XIII et le cite p. 243 à propos de la technique de gravure. — U. Scerrato le mentionne dans une liste dans «Ogetti metallici de età islamica in Afghanistan II. Il repostiglio di Maimana», *Annali* (Istituto Universitario Orientale di Napoli) XIV, 2 (1964) p. 703, note 130 sous la lettre c. — Il est reproduit et décrit par Sotheby & Co, Catalogue de la vente du 8. XII. 1970 à Londres, p. 47 sous le n° 85. — Les inscriptions ont été partiellement traduites par moi-même dans «M.C.A. B.I. XIII».
4. R. Ettinghausen, *Unity etc.*, écrit ceci: «Ghaznevid metalwork, probably from Mahmud's other capital Ghazna, shows a marked imprint of the Sasanid tradition, which is combined with Muslim trappings in the form of Kufic writing garbled though it may be».

(1) Les «Matériaux pour un Corpus de l'Argenterie et du Bronze iraniens» M.C.A.B.I.), en anglais «Studies in Iranian Metalwork» (S.I.M.), que je publie depuis 1969 doivent servir à l'établissement de cette histoire. Le présent article porte le n° XIV et fait suite aux travaux suivants:

M.C.A.B.I., I - «La coupe d'Abû Sahl-e Farhad-jerdi», *Gazette des Beaux-Arts*, LXXI, Paris, mars 1968, p. 129-146.

M.C.A.B.I., II. - «Un bassin iranien de l'an 1375», *Gazette des Beaux-Arts*, LXXIII, janvier 1969, p. 5-18.

M.C.A.B.I., III - «Le Griffon iranien de Pise», *Kunst des Orients*, VI, 2, Wiesbaden, 1968, p. 68-86.

M.C.A.B.I., IV. - «Le Bassin du Sultan Qarâ Arslân b. Il-Gâzi», *Rev. Et. isl.*, 1968, II, p. 263-278.

S.I.M., V. - «A Sasanian eagle in the round», *Jour. Roy. As. Soc.* Londres, 1969, I, p. 2-9.

M. C. A. B. I. VI. - «Bassins iraniens du XIV^e siècle au musée des Beaux-Arts Lyon», *Bulletin des musées et monuments lyonnais*, vol. IV, Lyon, 1969, 2, p. 189-206.

M. C. A. B. I. VII. - «Un chandelier iranien du XIV^e siècle au musée des Beaux-Arts Lyon», *Bulletin des musées et monuments lyonnais*, vol. IV, Lyon, 1969, 4, p. 213-224

M. C. A. B. I. VIII. - «Un plumier d'époque timouride au musée des Beaux-Arts», *Bulletin des musées et monuments lyonnais*, vol. IV, Lyon, 1970, 2, p. 265-269.

M. C. A. B. I. IX. - «Bronzes et cuivres iraniens du Louvre. I. L'école du Fars au XIV^e siècle», *Journal Asiatique*, CCLVII, année 1969, 1-2 (1970), p. 19-36.

S. I. M. X. - «The cauldrons of Khorassan and Daghestan» dans FRYE Richard ed., *Pope Memorial volume*, Shiraz (sous presse).

S. I. M. XI. - «Iranian silver and its influence in T'ang China», *Pottery & Metalwork in T'ang China*, Londres, 1971, p. 9-15.

M. C. A. B. I. XII. - «Nouvelles remarques sur l'école du Fars», *Bulletin des musées et monuments lyonnais*, vol. IV (1971, 3), pp. 361-391.

M. C. A. B. I. XIII. - «Les calligraphes et l'art du bronze», *Iran* (publication de l'I.L.N.C.O., 4 rue de Lille) Paris, 1972, pp. 138-149.

2. Trois d'ouvrages fondamentaux dorment encore à l'état de manuscrit pour autoriser des recherches systématiques. Des dizai-

figure sur un encrier du Victoria and Albert Museum. Seule la signature gravée au revers de l'objet paraît avoir préoccupé les historiens d'art qui l'ont publié: l'invocation religieuse énoncée en deux distiques, incrustée d'argent, qui domine le decor, est restée inédite³⁵:

ناد علیاً مظهر العجائب / تجده عوناً لك فى النوائب / کلهم وغم سینجلى / بولايتك
یا علی یا علی یا علی

«Invoque 'Ali qui suscite les prodiges
Tu le trouveras secourable dans le malheur
Tout souci, tout chagrin se dissiperont
Par l'effet de ta *wilâya* 'Ali! 'Ali! 'Ali!

Au bas de l'objet, un distique persan révèle la destination royale de l'objet:

تا قلم توقیع سلطانی / نویسد زین دوات
ازسیاهی دم بدم / بیرون دهد آب حیات

Mètre ramal: - u - - - u - - - u - - - u -

«Afin que la plume écrive une signature sultaniennne avec cet encrier

Toute noire sans cesse il fait sortir l'eau de vie»³⁶.

Certaines lois précises dont les raisons ne m'apparaissent pas clairement ont gouverné le choix des textes. Dans la frise épigraphique qui court sous la lèvre des bassins de cuivre étamé exécutés en Iran occidental, les dinandiers safavides reproduisent de façon presque constante les noms des Douze Imam. Ces litanies reparaissent jusque sur les bassins décorés des scènes les plus futiles. Elles attestent la propagande religieuse acharnée à laquelle se sont livrés les Safavides. Sur les flambeaux, en revanche, ces litanies ne sont jamais reproduites.

Sous une forme lapidaire l'art du bronze jalonne l'itinéraire spirituel parcouru en sept siècles, du premier épanouissement du Xe siècle au crépuscule safavide.

Le poète voit les soufis illuminés par la contemplation de Dieu. Il les désigne nommément: *ahl-e del* «les gens du cœur» (organe de la perception lucide), *sâhebdelân* «les détenteurs du cœur» «les clairvoyants».

Enfin, à la base, un troisième thème mystique est évoqué: l'âme du mystique peut se consumer car elle a atteint la lumière et la connaissance ésotérique. Elle connaît la nuit de la connaissance humaine mais non les ténèbres de l'absence de Dieu).

Mètre hazaj: - - u - - - u - - - u - - - u

اگر امشب دلم پروانه‌وش / سوزد چه پرواش
که شمع می‌دارد و سر / گر شبی دارد نه سوداش
شب بخیر و سعادت / نصر من الله و فتح قریب

«Si ce soir mon âme brûle, telle un papillon quel mal?

Elle a un flambeau et la connaissance ésotérique: si elle a une nuit elle n'en a point l'obscurité

Bon soir et bonheur! 'La victoire vient de Dieu et le triomphe est proche'» (*Kor. LXI, 13*)

La formule souhaitant le bonsoir est inhabituelle sur un bronze. Elle confirme que le flambeau était destiné à une demeure privée non à un sanctuaire. Elle rend l'expression du mysticisme d'autant plus significative.

Si tous les flambeaux safavides ne sont pas de véritables recueils de «morceaux choisis» de la poésie mystique, presque tous portent un ou deux textes de la même inspiration. Il y a eu à partir du XVI^e siècle une systematisation qui traduit à elle seule une évolution des attitudes religieuses. Autre signe d'une évolution radicale, les célébrations des vertus d'Ali se multiplient en arabe et en persan, alors qu'il n'en existe pas d'exempls sur les bronzes qui précèdent l'avènement safavide.

Voici un poème arabe couramment reproduit tel qu'il

apparaît très fréquemment comme l'a noté notre confrère Ivanov. Il est tiré chapitre III du Bustân de Sa'dî³³:

«Il me souvient qu'un soir assoupi les yeux clos
J'entendis un papillon qui dit au flambeau
D'amour je suis navré. Il est bien de brûler
Pourquoi donc pleures-tu? Pourquoi te consumer?»

Le poète évoque l'âme du mystique volant vers la lumière divine et prend pour image le papillon qui se brûle les ailes.

A mi-hauteur, un bref passage traite tout à la fois de la déchéance de toutes choses et de leur perpétuelle résurgence:

Mètre mojtaba: -- - u - u -- uu - u - u

درون من همه شب / چون چراغ می سوزد
مگر فتیله او مغز / استخوان منست
بندۀ شاه ولایت / سلیمان

«En moi-même chaque nuit comment le flambeau
brûlerait-il

Peut-être a-t-il pour mèche la substance de mes os

Le serviteur du Roi de l'Amitié divine (c'est-à-dire
d'Ali) Soleymân»

Le poète dit que l'illumination ne lui vient point (le flambeau ne brûle pas), peut-être parce que la mèche en est faite de la même matière que la substance de ses os (elle est de chanvre qui a poussé dans l'humus des corps: «la moëlle de mes os»). Entre la base et le bandeau saillant, c'est à nouveau un thème mystique qui s'exprime en deux vers d'Ali Toršizi³⁴:

Mètre hazaj: --- u --- u --- u --- u

چراغ اهل دلرا / روشن از روی تومی بینم همه صاحب دلانرا روی / دل سوی تومی بینم

«Je vois le luminaire des lucides (= des soufis)

De tous les clairvoyants je vois l'âme tournée vers Toi».

«Le flot de ceci a été érigé en *waqf* * par désir de ... * ... des promesses * en la langue du Prophète la paix soit sur Lui * En guise d'aumône il a été préféré de verser l'eau * pour qu'elle soit placée dans la Mosquée * Cathédrale en la ville de Herât * et nulle autre et sans aucun remplacement * par Muhammad connu sous le nom de * Qalandar al-Fuqqâ'î * Que Dieu le fasse parvenir à quoi il aspire. Il s'est abandonné à Dieu. Fin.»

Il semblerait donc, si la leçon retenue est exacte, que ce bassin ait répondu à l'accomplissement d'un vœu prononcé «en la langue du Prophète» par Mohammad de Tûs.

Il a sans aucun doute marqué le sommet de l'expression du mysticisme dans l'art du bronzier iranien.

IV. Les thèmes mystiques et chiites à l'époque safavide.

Celui-ci désormais ne devait plus l'abandonner. Tout au long du XVe siècle, puis durant les deux siècles du règne safavide, il s'est manifesté comme au XIV siècle sous la forme de poèmes mystiques. Mais la voix baisse de plusieurs tons, suivant la pente inexorable de la décadence iranienne qui a commencé avec l'époque timouride et qui s'est accélérée sous les Safavides, sous des dehors parfois encore brillants.

Sur les flambeaux safavides, les textes se suivent, célébrant l'illumination du mystique qui accède à la connaissance. Le Musée des Beaux-Arts de Lyon conserve un flambeau inédit du dernier quart du XVIe siècle qui montre l'envahissement de l'objet par les thèmes poétiques (pl. 11). Deux d'entre eux sont déjà connus mais non les autres que l'on identifierait sans doute sans difficulté si davantage de *diwân* imprimés étaient disponibles dans les bibliothèques parisiennes.

Le premier poème court au sommet du flambeau où il

Dieu est désigné par l'expression soufie de Peintre des Contingences. Et en effet l'inscription tracée en caractère naskh plus petits dans les douze cartouches qui courent sous les précédents apprend que le bassin a été financé par un *qalandar* nommé Mohammad b. 'Alî b. Mohammad b. Mahmûd at-Tûsî, dont le nom d'adresse était (le texte dit *al-mad'û bi...*) Qalandar al-Fuqqâ'î. Après la signature du bronzier, suivie de celle du calligraphe, un quatrain célèbre tiré de la préface du *Golestân* de Sa'dî nous avertit du sens que l'artiste a voulu donner à son oeuvre mais aussi du symbolisme qui lui est prêté: «Notre aspiration est une représentation (*naqş*: toute chose gravée à l'origine, puis toute image) qui nous survit — Car je ne tiens pas l'existence pour durable — Peut être un jour quelque clairvoyant (*sâhebdel*) par compassion dira-t-il — une prière sur le sort /L'oeuvre (*Kâr*: mot ambivalent) des *darvîş*». Le commanditaire et les artistes se désignent ensemble comme des derviches, des pauvres par renoncement au monde. Ils rappellent en même temps que Dieu a voulu cette forme, en employant le mot *naqş* déjà inclus dans *Naqşband*, «le Peintre (des Contingences)». Ainsi cette forme voulue par Dieu, qu'ont désirée les derviches parce que l'existence en ce bas monde ne dure point et sur laquelle est évoquée l'eau versée au Paradis, est désignée de façon transparente comme la projection terrestre de l'archétype céleste.

Sur la lèvre de la cuve, une dernière inscription, rendue peu lisible par l'usure, que je crois pouvoir compléter ainsi par rapport à la première leçon que j'en ai précédemment publiée, précise le sens religieux du geste accompli par le *qalandar*:

هذا مما وقف روى (?) سبله / ابتغاء ... / ... الوعود / بلسان النبي عليه السلام /
افضل الصدقة سقى الماء / على ان توضع في المسجد / الجامع به (دين)ة هراة /
ولا غيرها ولا محول / محمد المشهور / بقلندر الفقاهى / بلغ الله الى مايباه /
توكل على الله مى /

sommet du grand bassin posé sur un cercle de fer que soutiennent douze tiges. La plus grande des inscriptions domine le décor des parois en six cartouches et commence de façon inhabituelle par l'invocation qui est prononcée au début des cérémonies publiques dans les pays musulmans:

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم

«Je me réfugie auprès de Dieu contre Satan le Lapidé».

Elle est suivie des versets XXXVII, 46, et d'une partie du verset LXXVI, 21:

يطاف عليهم بكاس من معين بيضاء لذة للشاربين و سقيهم ربهم شراباً طهوراً

«L'on évolue parmi eux une coupe à la main emplie de clarté blanche pour le délice de ceux qui boivent. Et leur Seigneur leur a fait verser un breuvage très pur...» Ainsi l'eau que les fidèles buvaient est-elle implicitement comparée à celle du Paradis. Deux autres cartouches énoncent les noms et les titres du sultan pour s'achever par un vœu traditionnel dans lequel le nom divin est abrégé en un simple *alif*.

خلد ا ملكه و ايد جنده

«Que D[ieu] perpétue son royaume et appuie ses armées».

Deux phrases en prose persane emplissent les deux dernières cartouches. La seconde emploie cette formule mystique:

هزار سال جلالی بقاء ملکش باد / شهر آن همه اردیبهشت و فروردین / بسال
هفتصد و هفتادوشش بد از هجرت / که نقشبند حوادث نمود این صورت

«Qu'un millier d'années de gloire lui soient échues en règne Toutes d'Ordibehešt et de Farvardin (c'est-à-dire: de printemps) Ce fut en l'année sept cent soixante seize de l'Hégire que le Peintre des Contingences révéla cette forme».

Dans ce poème dont l'allure aimable dissimule l'intention secrète, les sens doubles et triples se croisent. C'est la vue de la coupe belle comme les peintures de Mani par les images qu'elle reflète, qui fait jaillir en l'âme du prince le désir de rechercher la fontaine de Jouvence. Le breuvage est aussi enchanteur que la roseraie en fleurs, autre symbole du mystique pénétrant dans l'arène de la connaissance. Et par ce sous-entendu le bronzier nous avertit que la contemplation de l'objet est d'essence mystique.

Il est intéressant de constater qu'aux poèmes mystiques se mêlent parfois d'autres textes qui reflètent l'éthique d'une époque antérieure. Tel est cet autre poème tracé sur le piédouche de la coupe de la Bibliothèque Nationale. En voici le texte, qu'il faudra peut-être corriger quand d'autres objets permettront d'en contrôler le libellé exact:

Mètre hazaj:

ای مشرب خرم دلارام	مثل تو بدشد چشم ایام
این چرخ کبود آینه فام	گوئی که نمونه ابست از تو

«O breuvage joyeux et doux au coeur
A ton image le cours des jours a eu le mauvais oeil
C'est comme s'il était un échantillon de toi
Ce firmament bleu couleur de miroir».

Le thème est tiré du fonds commun de toute la première période de littérature iranienne marqué par un pessimisme profond: le temps (= le sort) est féroce envers l'humain. L'on vérifie ici l'aptitude de l'Iran à lier des thèmes de réflexion issus d'époques différentes de son histoire.

C'est à Herât sans doute, où fut exécuté une très grande cuve de bronze de 1 mètre 74 de diamètre que le symbolisme et le mysticisme se sont exprimés avec le plus d'éclat³². Textes koraniques, poèmes et formules mystiques se font écho les uns aux autres dans les inscriptions qui courent au

au XIV^e siècle, aux vœux inclus dans une ode (*qasîda*) arabe aux accents aimables.²⁹ Les *andarz* ont continué de paraître dans quelques cas, mais à condition d'être énoncés en vers.³⁰ Et le mysticisme à désormais revêtu le manteau de la poésie mystique.

Des poèmes mystiques tracés sur les coupes et les flambeaux célèbrent la quête de la connaissance. Les bronziers choisissent des poèmes dont les thèmes sont énoncés en des métaphores qui font écho à l'objet lui-même. Sur les flambeaux il est question de la flamme brûlante de l'âme du mystique, parfois seulement de la quête: il est sous-entendu qu'il faut une flamme pour l'éclairer. Sur les coupes à vin, les bronziers reprennent le thème de la quête d'Alexandre à la recherche de la Source de Vie. Un poème revient sans cesse sur une série de coupes de la première moitié du XIV^e siècle. Le voici, tel qu'il apparaît sur la coupe inédite du Cabinet des Médailles.³¹

Mètre hazaj: — — u — u — u u — —

و ای عین زلال نهد شادمانی
گوئی که شکفته گلستانی
ای جام جهان نمای مانی
اندیشه آب زندگانی

ای مشرب عذب کامرانی
بس خرم و دلکشی و مطبوع
اسکندر اگر ترا ندیدی
در خاطر او کجا گذاشتی

«O doux breuvage qui comble les désirs
O source limpide de joie

Allègre et ravissante et plaisante
Autant que le jardin éclore

Si Alexandre ne t'avait point vue
O coupe de Mani qui révèle le monde

En son esprit comment eût-il logé
Le dessein de chercher l'eau de vie?

disent en réalité ces quatre inscriptions tracées dans la graphie angulaire tendant vers l'écriture cursive qui est fréquente au Khorâssân dans la seconde moitié du XIIe siècle et au début du XIIIe siècle:

در يك نفس چندین هوس راستی کن راستی به قید بر همه بگذرد

(détail pl. 10)

Les lettres sont pourvues de leurs points diacritiques exécutés à la drille et le *sîn* porte même trois points au dessous de la ligne d'écriture destinés à éviter la confusion avec *sîn* excluant formellement la lecture *naqš*, comme d'ailleurs toute espèce de confusion.

«En un souffle que de désirs! * Fais ce qui est juste, ce qui est juste est mieux * Coupe tes liens: tout passe».

Le *havas* («desirs») est l'envie soudaine, la vaine aspiration. C'est une invitation au détachement («coupe tes liens») à l'égard d'un monde qui n'est que transitoire: «tout passe» dans le *dâr-e sepanj*, la «demeure des Trois-Cinq» de si brève durée qu'est le monde d'ici-bas.

La quatrième ligne verticale en graphie angulaire contient enfin la signature.

عمل عبدالرزاق النيسابوری

«Oeuvre d'Abd ul-Razzâq al-Nayšâburi».

Au seuil du XIIIe siècle, la réflexion spirituelle s'exprime donc encore sous forme de maximes dans l'art du bronze.

III. L'expression poétique du mysticisme au XIV siècle

Vers la fin du XIIIe siècle, un changement est apparu ici comme en bien d'autres domaines de l'art et de la culture de l'Iran. Les inscriptions ont pris désormais un tour littéraire. Les vœux n'ont subsisté que sous la forme de bouts rimés au XIIIe siècle, lesquels ont franchement cédé le pas,

un usage pourvu d'un sens et non quelque «faute» accidentelle due à l'incompétence d'un scribe.

لكل عمل رجال / وا / لكل اجل كتاب / وا / لكل مكان مقال، بركة

«Pour toute oeuvre, il y a des hommes/W-A/
Pour toute échéance, il y a un écrit /W-A/

Pour tout lieu, il y a un discours. Grâce divine!»

Ces trois maximes expriment la notion de l'adequation (*kafâ*) thème central de la conception du monde soufie: dans l'ordre harmonique du monde les tâches qui doivent être accomplies trouvent les hommes qu'il faut. Pour toute circonstance de vie et, partant, pour tout choix moral, il y a une réponse dans l'Écriture. Pour tout endroit, il y a des paroles adéquates.²⁷

Sur le rebord plat qui ceinture le support bombé du trépied on lit ces vœux gravés à la pointe dans une fine graphie angulaire:

باليمن و البركة و السرلا

«Avec le bonheur, la grâce divine, la connaissance ésotérique: L-A».

Les préceptes ont été exprimés en persan également. Le Musée de Berlin possède un vase de bronze incrusté de cuivre rouge qui a perdu son col. Il est connu depuis la publication de F. Sarre qui avait confié à E. Mittwoch le soin de lire les inscriptions de ses objets²⁸. Mittwoch n'a lu que la signature taillée en champlévé sur un godron aplani du corps et n'a pu déchiffrer les trois maximes taillées de même sur trois autres des douze godrons (croyant lire *naqš* là où le bronzier a écrit *nafas* il a pensé que ces trois autres inscriptions faisaient partie de la signature. Les auteurs du *Survey of Persian Art* ont estimé que ce mot *naqš* était suivi de la signature du graveur (ce qui est le cas sur certains bronzes du Khorâssân). Voici ce que

les termes. Il faudra une longue exploration des textes ésotériques avant que l'on soit en droit de préférer l'une ou l'autre des hypothèses multiples qui se présentent à l'esprit pour en expliquer le détail. Il faudra aussi qu'un plus grand nombre d'objets aient été étudiés intégralement et non de la manière sommaire habituelle. L'on pourra alors former des séries. Cela implique la photographie systématique des inscriptions et des symboles graphiques gravés sur les pièces de ce type. C'est une tâche longue et coûteuse dans laquelle l'auteur de ces lignes se trouve engagé.

Il émerge de tout cela une certitude qui en elle-même d'ailleurs comporte un enseignement pour l'histoire des attitudes religieuses: la spéculation sur la lettre a revêtu une importance considérable dans l'art du bronze tout au long du Xe et du XIe siècle au Khorâssân.

* * *

Le XIIe siècle a conservé en partie l'héritage du siècle antérieur. L'usage de transcrire des maximes puisées dans les ouvrages de sagesse iranienne (littérature des *âdâb*, plus particulièrement sous la forme des recueils d'*amtâl* et de *hikam*, tant en arabe qu'en persan) s'est maintenu. De même, les vœux adressés au détenteur de l'objet ont continué d'exprimer des concepts issus de l'ésotérisme.

Les deux usages ont été parfois associés sur les mêmes objets. Il en est ainsi du trépied de guéridon-porte-lampe inédit conservé au Musée de Kabul sous le n° d'inventaire 58-2-82 (O maximum de la base d'un ornement à l'autre: 29, 15 cm; hauteur 31 cm). Au sommet du support bombé court une inscription en graphie cursive *nasx* taillée en champlevé (pl. 9). Les hampes des lettres sont incrustées en leur milieu d'un filet de cuivre rouge. Elle reproduit trois maximes, dont deux figuraient déjà sur le bassin ghaznévide. L'on retrouve également la formule en lettres *wâw - alif* à la suite des deux premières maximes: c'était bien là

Il y en a sept dans l'inscription en pendentif gravée sur l'aiguère trouvée à Maymana, et *vingt-huit* soit sept x quatre dans l'inscription de l'épaule. Comme symbole, il devait être suffisamment intelligible aux initiés puisque dans un cas au moins il est tracé seul en deux groupes de six sur un espace dégagé. Les nombres ont d'ailleurs gouverné l'emploi des vœux eux-mêmes les inscriptions où ces lettres apparaissent à intervalles réguliers. Dans l'inscription gravée sur l'épaule de l'aiguère de Maymana, le vœu de *birr*, «piété», est énoncé sept fois. Dans l'inscription taillée sur les six godrons du fût du guéridon-porte-lampe trouvé à Maymana, cinq vœux sont répétés trois fois avec d'ailleurs une variante dans la transcription de la seconde inscription qui paraît intentionnelle. Il semblerait que ces inscriptions transcrivent de véritables litanies psalmodiées.

L'emploi des lettres isolées n'était toutefois pas nécessairement lié à d'éventuelles litanies. L'on a vu que le *râ'* figurait dans une énumération de vœux sur le guéridon-porte-lampe de Maymana, comme s'il s'agissait d'une abréviation parfaitement intelligible.

Il existe de même des cas où la lettre *kâf* apparaît seule. L'on en a rencontré un exemple sur une aiguère de Herât. Elle apparaît encore calligraphiée avec un très grand soin à la suite d'une maxime sur une coupe en céramique de Neychâbour²⁷. Il est vraisemblable qu'elle y remplace le mot *baraka* «grâce divine qui figure fréquemment au terme d'une maxime sur de tels objets. Ceci autorise une hypothèse: *kâf* serait l'abréviation de *baraka*. Par analogie, *râ'* serait celle de *birr* ou de *sirr*, en supposant ces mots abrégés par la dernière lettre radicale: ce serait conforme à la tradition lexicographique arabe selon laquelle les mots sont classés dans l'ordre alphabétique de la dernière radicale.

Arrêtons là cet examen sommaire d'un problème dont il convenait avant tout de signaler l'existence et de définir

ainsi:

ر ر م ا ل ل ر ر ر م ا ل ل ر ر م ا ل ل ر ر م ا ل ل ر ر م ا ل ل ر ر م ا ل ل ر ر م ا ل ل ر

Le terme unique de *birr* («piété») précédé chaque fois d'un signe (astrologique? magique?), lequel ne semble pas être le groupe *mîm-alif* comme on le pense à première vue, introduit souvent par un *lâm*, un *lâm* - ligature - *lâm*, ou un *lâm-alif* est donc énoncé sept fois. Il est suivi de la lettre *râ'*, en quantités variables. Le nombre total des *râ'* est de vingt-huit, soit 4x7.

Sur les godrons de la moitié supérieure de la panse, une troisième inscription²⁶ qualifiée par Scerrato de «motif pseudo-épigraphique» reproduit six fois le mot *baraka* suivi d'un *alif* («grâce divine» suivi d'un *alif*.) tracé de haut en bas dans une graphie ondulante.

Une quatrième inscription a été gravée avec soin sur le piédouche. Pour M. Scerrato, qui ne la transcrit pas, ce n'est ici encore qu'une pseudo-inscription. En voici les lettres:

بركة و اا بركة رربار بركة ر بالبر

«Grâce divine W-A-A grâce divine R-R-I (ou B ou T ou N) A-R grâce divine R Avec la piété».

Il serait hasardeux de prétendre livrer aujourd'hui la clé des inscriptions comportant de telles lettres. Il reste que l'emploi de lettres isolées, en particulier de *râ'* = R, et de *wâw* - *alif* = W-A, a revêtu un sens précis. L'emploi de *râ'* est fréquemment lié à l'énumération des vœux de *birr* «piété» ou de *sirr* «connaissance ésotérique». Il semblerait donc avoir été gouverné au moins en partie par des considérations phonétiques: il fait suite à des termes dont *râ'* est la lettre finale. Il semble aussi qu'il soit tracé selon des quantités qui sont les nombres habituels de la symbolique iranienne. Il y a douze *râ* sur l'aiguière signée Abu Sa'id.

«oeuvre de Bû Sa'id»

L'on n'en dira pas davantage sur cette aiguière chargée de symboles dont l'étude justifierait à elle seule une monographie: dans le rondeau qui marque le départ de l'inscription sur les côtés apparaît l'étoile de Salomon tandis que dans les deux rondeaux intermédiaires sont ciselés deux oiseaux regardant vers le rondeau central où est ciselé un entrelac. Mais elle suffit à montrer l'importance attachée à la lettre *râ*.

Nulle part celle-ci n'a été employée avec une insistance telle que sur une autre aiguière de la même série qui provient de la cache de Maymana, celle-là même où a été trouvée le guéridon porte-lampe du Musée de Kabul examiné plus haut. L'aiguière de bronze, moulée en quatre parties, haute de 24cm., est conservée au Musée de Kabul sous le n° 58-4-2.

Quatre inscriptions s'étagent de haut en bas. La première a été taillée en champlevé dans un bandeau épigraphique en forme de pendantif qui part verticalement de l'ouverture du col, puis en longe la base, pour se relever de nouveau à la verticale. M. Scerrato, qui a publié l'aiguière, y a vu «un motif pseudo - épigraphique»²⁵. Elle se compose cependant de lettres qu'il semble possible de déchiffrer:

بر/وا/برورر/وا/سرور/وا/سروسلامه/وا/

«Piété / W-A / piété / W-R-R /-W-A: joie / w-A / connaissance ésotérique, salut / W-A)

Sur l'épaule une seconde inscription se déroule dans la frise épigraphique continue qui fait le tout du col. M. Scerrato estime qu'il s'agit d'une pseudo-inscription^{25*}. Si l'on prend l'anse pour point de départ, elle semble se lire

6- - térique félicité salut à
son dét.

ر و سعادة و سلامة لصا.

La cinquième inscription tracée sur la bobine supérieure reproduit exactement les termes employés sur la bobine inférieure et respecte la même répartition graphique.

La sixième inscription apparaît enfin sur les parois de la plateforme. Elle est restée inédite (detail pl. 7):

بركة و يمن و سرور و سعادة و سلامة و نعمة و عزور (?) و نصرور (?) و رحمة لصا.

«Grâce divine, bonheur joie (ou bien; connaissance ésotérique) + R félicité, salut, bienfait divin, grandeur, R (?), victoire, compassion divine à son dét.»

En deux endroits, une lettre supplémentaire qui est peut-être un *râ'*, bien qu'elle soit plutôt semblable à ce que serait un *bâ'* ou *tâ'* final, trouve sa place dans l'énumération comme si elle avait une valeur propre.

Il faut revenir à la série des aiguères pour trouver deux exemples qui établissent sans doute possible que la lettre *râ* a été employée seule de façon intentionnelle. L'aiguère inédite conservé dans la collection Atâ Mohammad Naqshbandi de Herât porte une première inscription gravée à la pointe dans un bandeau médian séparé en sections par des rondeaux au symbolisme complexe. Elle apparaît dans deux compartiments latéraux, séparés par le compartiment de façade où se développe un entrelac (detail pl. 8):

باليمن / (entrelac) / و البركة

«Avec le bonheur (entrelac) et grâce divine»

Au dessus de l'entrelac, le bronzier a gravé une fleur de lotus (pl. 8). De part et d'autre de celle-ci, deux groupes de six *râ* sont gravés en creux en caractères très fins et très soignés. Au dessus encore, la signature est taillée en réserve en grands caractères incrustés d'un filet de cuivre:

sur le support bombé du fût divisé en douze godrons.

Le calligraphe a choisi d'utiliser un godron sur deux. Les termes tracés en partant du fût vers la limite extérieure de la base se succèdent dans le sens des aiguilles d'une montre:

بر / کة و / یمن و / سر و / سعا / دة لصا /

«Grâce bonheur connaissance ésotérique R félicité».

On notera une nouvelle fois la forme abrégée *li - sâ* «à son dét.»

La seconde inscription court en une bande circulaire continue qui cerne le départ du fût

برکة و یمن و سر لصا

Grâce, bon augure, connaissance ésotérique à son dét.»

Sur la bobine inférieure qui est godronnée, le bronzier utilise à nouveau le procédé graphique retenu pour la base godronnée:

بر / کة / ویمن / و سر / و / سعا

«Grâ*ce divin * bonheur * secret * R * félici [té] * jo
* ie*»

La quatrième inscription, tracée de haut en bas en utilisant six des douze godrons qui modulent le fût, emploie, une fois de plus, les mêmes procédés. En voici le texte complet

- | | |
|--|----------------------|
| 1- Grâce divine piété secret
ésotérique | برکة و بر و سرو |
| 2- R (= se lit aussi: joie)
bonheur salut | ر و سعادة و سلامة |
| 3- Grâce divine piété joie | برکة و بر و سرو |
| 4- Félicité salut à son dét. | و سعادة و سلامة لصا. |
| 5- Grâce divine piété secret
éso - | برکة و بر و سرو |

Kabul, 58-2-76, acquis sur le marché des arts, haut. 70cm.)²², une invocation continue sur le trépied de base bombé et deux invocations brèves identiques mais tracées en commençant en deux points diamétralement opposés à la base et au sommet du fût de section hexagonale. Toutes les inscriptions sont soigneusement taillées en champlevé.

Trois vœux se succèdent sur le support bombé du trépied

بركة و يمن و سرور لصا.

«Grâce divine, bonheur, joie à son dét.»

On notera au passage la forme abrégée *li - sâ* pour *li - sâhibihi*, «à son détenteur». Généralement tenue pour une faute de copiste, sa fréquence même dans les inscriptions savantes indique qu'il s'agit en réalité d'une abréviation courante.

Au pied et au sommet du fût de section hexagonal, la formule de vœux reparaît, raccourcie du troisième terme. Le cloisonnement naturel des pans coupés a permis au bronzier de décomposer *baraka* en *birr + k t* (pl. 6):

بركة/و/يمن/لصا/حبه/

«Grâ/ce divine/et/bon augure/à son dét/ enteur»

L'on pourrait à la rigueur expliquer les césures introduites par le bronzier à l'intérieur des termes qui composent l'inscription par le cloisonnement de la forme.

Cela n'est plus possible dans le cas d'un second guéridon porte-lampe conservé au Musée de Kabul²³: le calligraphe dont le modèle a servi au bronzier a scindé les termes de ses formules alors même que l'espace disponible ne le lui imposait aucunement. L'objet qui a été découvert dans la cache de Maymana, date de la seconde moitié du Xe siècle comme le montrent les caractéristiques épigraphiques et le détail du répertoire ornemental²⁴. Il porte cinq inscriptions ciselées en champlevé. La première se lit

باليمن // والبركة تامة و السر: لا /

«Avec le bonheur*la grâ*ce, pleinement, le secret: *lâm-alif**».

On ne saurait plus clairement dire que l'on souhaite au détenteur les trois dons qui permettent la réalisation spirituelle: le bonheur (au sens premier du terme: l'heureuse étoile), la grâce divine pleine et la connaissance ésotérique laquelle réside dans le *lâm-alif*.

Le terme *baraka* est scindé selon un usage fréquent au Khorâssan qui permet de lire *al-birr* «la piété», et *k-t* (pl. 4) de même que *sorûr* s'écrit *sirr wa râ*.

L'on touche ici aux spéculations sur la lettre singulièrement complexes, dont les bronzes du Xe et du XIe siècles portent le témoignage. L'on se contentera de donner quelques exemples de la forme graphique qui leur est donnée en repoussant à plus tard le débat sur le fond, c'est-à-dire le ou plutôt les sens exacts qu'il convient d'y lire.

Sur une aiguière inédite du Musée de Herât (pl. 5)²¹ que son épigraphie et divers détails iconographiques invitent à dater du XIe siècle, le mot *baraka* a été scindé pour être gravé en champlevé en deux cartouches verticaux suivi d'un second vœu:

بركة / ويمن /

«gr*âce*bonheur»

et au terme de la formule de vœux la lettre *kâf* apparaît seule comme si elle avait valeur d'abréviation:

باليمن و البركة و السعادة و النصر.ك.و.

«Avec le bonheur, la grâce divine, la félicité, la victoire, K. W.».

L'on verra plus loin les hypothèses qu'appelle cette lettre K.

Sur un guéridon porte-lampe du Xe siècle (Musée de

«La fidélité est puissance et la tyrannie (de l'amant infidèle envers l'autre: le mot est employé dans son acception persane) faiblesse».

La maxime est commandée par la nature de l'objet qui fut vraisemblablement donné en présent à l'aimée. Elle peut s'entendre sans doute aussi dans un tout autre sens, comme une allusion aux devoirs de l'amour mystique.

II. Les invocations et le problème des lettres dans l'art du bronze.

Assez fréquemment, l'ésotérisme s'est manifesté, à la fin du Xe siècle et dans la première moitié du XIe siècle, dans l'énoncé des vœux adressés au détenteur de l'objet, usage qui s'est répandu précisément à cette époque. Il y aurait une étude détaillée à faire sur la terminologie employée qui correspond à des concepts métaphysiques précis. Le souhait de «secret», c'est-à-dire de connaissance ésotérique adressé au détenteur sera seul envisagé ici.

Le voici exprimé sur la panse de l'aiguière de l'Islamisches Museum de Berlin²⁰, connue depuis longtemps. Elle appartient à la même série que l'aiguière du Musée National de Damas. Comme elle, c'est un objet du Khorâsân, que son épigraphie date du Xe siècle. L'écriture triomphe à l'exclusion de tout autre décor et ceinture la panse de l'aiguière. Elle est divisée en trois sections de longueur inégale par trois rondeaux à l'intérieur de l'étoile de Salomon. A l'emplacement où l'on verrait une quatrième étoile de Salomon si le bronzier avait divisé son inscription en sections égales, figure le mot *sirr* «le secret», «la connaissance ésotérique» (pl. 3). Est-ce une coïncidence? Ce n'est pas très vraisemblable. Les lois de la composition sont strictes et le hasard n'existe guère dans l'art iranien:

L'ésotérisme s'exprime dans la division du mot *sorûr*, «joie», tracé graphiquement de façon à être lu *sirr wa râ* (pl. 1). L'on n'y verrait qu'un accident si une série d'inscriptions étudiées plus loin n'indiquait sans ambiguïté que cette division du terme *surûr* a été systématique à cette époque, et dans les mêmes ateliers, en sorte que le terme se lise également «connaissance ésotérique (littéralement: «secret»)! R!».

Graphiquement, l'étoile de Salomon alerte également sur la possibilité d'une intention ésotérique. Salomon ^ع est, on le sait, le roi-prophète détenteur du savoir ésotérique ainsi qu'il est dit dans le Koran, et a tenu un rôle central dans les spéculations mystiques soufies à partir du XIII^e siècle. Dans le contexte général du bassin, il y a quelque raison de supposer que l'étoile de Salomon ainsi tracée n'est pas dépourvue d'intention.

Isolé, le cas du bassin de New-York serait sans grande signification. Mais en fait l'éthique iranienne aussi bien que les spéculations sur la lettre ont laissé leur empreinte sur toute une série de bronzes du Xe et du XI^e siècles.

L'on citera ici deux objets déjà connus, mais dont les inscriptions n'ont pas été publiées correctement, où s'exprime l'adhésion à l'éthique iranienne.

L'un est une aiguière du Musée National de Damas récemment publiée par M. Al - Ush.¹⁸ C'est à l'évidence un objet du Khorassân. L'on y lit sur l'épaule de la panse une maxime: *li kulli 'amalin riġâl* (la leçon de M. Al-Ush: «*li kulli 'ahdin riġâl*», serait plausible mais elle est récusée par l'épigraphie). L'autre objet est un petit flacon d'eau de rose¹⁹ Il est connu depuis le début du siècle et porte au sommet cette maxime bien dans le ton des *andarz*, qui n'a jamais attiré l'attention.

pas de lien direct entre la réflexion de Nâser Khosrow et le *lâm* supplémentaire de *manṭiq*. L'on se contentera de conclure que des spéculations «lettristes» de cet ordre pourraient être à l'origine des deux lettres.

Même si le détail nous en échappe encore sur certains points, il semble en un mot établi que l'ésotérisme s'est manifesté sur le bassin tant par l'emploi de lettres symboliques que par des maximes explicites.

Il s'exprime encore, très discrètement, dans une seconde série d'inscriptions dont il n'a pas été question jusqu'ici. Il s'agit d'invocations en faveur du détenteur du bassin. On les trouve à l'intérieur du bassin dans l'inscription gravée en quinze cartouches aux cadres entrelacés, au dessous de l'inscription sapientale et au dessus de chacune des quinze figures sous arcade:

باليمن و / البركة [و] البضاعة / و السرور و / السعادة و / لندو (ن) / ة و (ال) (ن)
 غ / بطة و / البكرة و النصر / و البكر / برة (؟) و (ال) (ن) / خبط (ل) / ة (و) /

Je traduis ici en tentant de transcrire dans l'orthographe l'équivalent des césures du texte arabe:

«avec le bonheur / la grâce divine / le viatique / la
 joie / e l / a félici / té l / es fêtes royales (?) / l'all /
 égresse / les premiers fruits / la victoire / les premiers
 fruits (?) / l'al (L) / légr (L) esse / ».

Au revers du bassin, inscrite dans le cadre hexagonal ménagé à l'intérieur de l'étoile de Salomon, l'inscription revient sous une forme abrégée, vierge cette fois de lettres intercalaires: «Avec le bonheur, la grâce divine, la joie, le

باليمن و البركة و السرور و السلامة

salut».

Une fois de plus, donc, l'inscription extérieure supprime les lettres supplémentaires introduites dans ceux de l'inscription intérieure.

soulignerai qu'ils sont employés sur d'autres bronzes de facture savante, et même sur des pièces d'argenterie de ce temps¹⁶. Pour le *lâm-alif* l'on en verra plus loin un exemple. Et pour ce qui est du *wâw-alif*, je reproduis ici l'inscription d'un grand bassin inédit du début de l'époque ghaznévide (première moitié du XI^e siècle sans doute) que conserve le musée de Herât:

(۱). برکه و بضاعة و ا

(۲). و سعادة و سلامة

1) Grâce divine! viatique! *wâw-alif*.

2) Felicité! salut!

Devant ces inscriptions du bassin de New-York où revient le groupe *lâm-alif* manifestement chargé de sens, osera-t-on affirmer que les autres lettres supplémentaires, en l'occurrence les deux *lâm*, sont, elles, le résultat d'une négligence? Ce serait imprudent. Dans le *Xân al-lxwân*, Nâser Khosrow consacre de longs développements au symbolisme des lettres «du nom d'Allah qui est le plus grand Nom du Seigneur Très-Haut»¹⁷. L'*alif* est le corollaire de l'intelligence (*ʿaql*) le premier *lâm* celui de l'âme (*nafs-e koll*) le second *lâm*, celui du *nâtiq*, le «discourant», c'est-à-dire le Prophète, et le *hâ* celui de l'exposition logique (*bayân*). Un *lâm* isolé pouvait donc avoir un sens dans les milieux ésotériques de l'Iran oriental. On observera que le premier *lâm* supplémentaire de l'inscription intérieure introduit le mot *qawl*, «discours», proche parent sémantique de *nuṭq* qui est de la même racine que *nâtiq*. Et le second *lâm* figure à l'intérieur du *mantiq* lui-même. Malheureusement ces rapprochements n'apportent aucune lumière sur le sens qu'il convient de donner aux *lâm* supplémentaires du bassin. Il y aurait quelque paradoxe à introduire le *lâm* considéré comme symbole du *nâtiq* = Prophète, dans un terme désignant un acte qui attire la calamité. Il n'y a sans doute

tion(?)»¹².

Il est frappant d'observer l'introduction des lettres *lâm-alif* aux deux endroits où elles figurent dans l'inscription intérieure. La graphie étant d'un type différent, ce ne saurait être une inadvertance du graveur. L'on ne peut dire ici que l'inscription est «embrouillée».

A vrai dire, l'introduction du *lâm-alif* dans un texte ésotérique n'est pas pour surprendre. Les spéculations sur le sens du *lâm-alif*, lettres fondamentales du nom de Dieu et de la *šahâda* tout entière, sont constantes dans la littérature soufie: le *lâm-alif* a même inspiré son titre à l'ouvrage d'Abu'l Hasan ad-Deylami cité plus haut. L'on se gardera d'ailleurs d'interpréter dès maintenant le sens précis qu'a voulu accorder l'auteur de l'inscription à ces *lâm-alif*.

Le groupe *wâw-alif* qui fait suite à deux des trois maximes brèves intérieures appelle des remarques du même ordre. *L'alif* seul, objet de spéculations ésotériques non moins nombreuses, est de surcroît une abréviation du nom divin qui est admise par les bronziers iraniens du XIVe siècle, comme l'on verra plus loin. Comme l'on verra plus loin encore, deux des maximes brèves auxquelles il fait suite sur le bassin apparaissent sur un guéridon-porte-lampe du XIIe siècle, également fait au Khorâssân, suivies du même groupe *wâw-alif*, mais dans une graphie cursive bien différente. Par conséquent, elles figuraient bien sous cette forme dans le répertoire communiqué aux bronziers khorâssâniens. Le *wâw-alif* ne résulte donc pas plus que le *lâm-alif* d'une inadvertance du graveur, même s'il nous est également difficile d'en préciser le sens. Hasardons au passage une des nombreuses hypothèses qui se présentent à l'esprit, on pourrait entendre: «Pour toute échéance il y a un écrit et *l'alif* du nom divin».

Pour bien démontrer que ni le *lâm-alif* ni le *wâw-alif* ne surgissent dans ces inscriptions par l'effet du hasard, je

régions orientales. La maxime gravée par Bu Nasr sur le bassin de bronze répond donc à une tradition séculaire dans le milieu ésotérique de cette région du monde iranien.

Les trois maximes brèves qui lui font suite énoncent des principes de l'éthique iranienne. Sans être propres aux ésotéristes, ils sont repris fréquemment par ceux-ci. La première maxime est citée dans le «Traité» de Qusayrî, qui est une Somme du soufisme iranien au IV^e/X^e siècle¹³. Elle est notée, ainsi que la seconde maxime («pour toute oeuvre il y a une récompense») par Meydâni dans son *Livre des Préceptes des Arabes*, au début du XII^e siècle^{13*}. La seconde est rangée par Meydâni parmi celles qui sont propres aux *muwalladûn* c'est-à-dire chez Meydâni, aux iraniens. On en trouve une paraphrase dès le VIII^e siècle dans le récit ésotérique *Bilawhar et Bûdâsf*¹⁴:

فان للعمل جزاء

«En vérité, l'oeuvre a sa rétribution»

Le sens de cette maxime est qu'il ne faut pas agir de façon irréfléchie parce que tout acte entraîne des conséquences, que tout acte est donc rétribué. Comme les deux autres maximes, celle-ci implique cette autre conviction fondamentale: il n'y a point de situation pratique échappant au décret divin. Rien n'est indifférent, rien n'est indéterminé («pour toute échéance il y a un écrit»).

L'invitation au silence a été reprise dans l'inscription qui règne au sommet du décor extérieur (pl 2). Le scribe a tenu à préciser ensuite les dangers du discours:

احفظ لسانك / لا / بقول قليل / لا / ان البلا موكل بالمنطق بطل بالنابطل الكفا
لكل نية(؟)

«Garde ta langue / L - A / en parlant peu / L - A En vérité le malheur s'attache au discours: il réduit à rien notre esprit, il réduit à rien l'adéquation de toute inten-

attitude. Ainsi Hodjviri, né à Ghazna, qui a composé «la Découverte des Choses Voilées» (*Kašf ol-mahjûb*) à l'époque précise où était exécuté le bassin de bronze, écrit-il que «les soufis, sachant que le discours est empli de maux, ne parlaient jamais si ce n'est lorsque c'était nécessaire»⁹. L'invitation au silence telle qu'elle est formulée dans la seconde maxime apparaît d'ailleurs textuellement dans un ouvrage fondamental du soufisme composé par Abu'l-Hasan ad-Deyami à la fin du Xe siècle, comme me le fait savoir Jean-Claude Vadet, l'éditeur du texte, qui doit faire paraître le volume comprenant index et glossaire¹⁰.

Plus tard, elle reviendra comme un leit-motiv dans toutes les grandes oeuvres soufies de Sa'di qui consacre le chapitre 4 du *Golestân* à «l'utilité du silence», à Farid od-dîn 'Attâr qui paraphrase lui aussi les maximes gravées sur le bassin, à la fin du Livre Divine (*Elâhi Nâme*).

زبان بودی بسی اکنون چو مردان ز سر تا پای خود را گوش گردان
بسی آفت که گویا از زبان یافت چو صامت بود زر عزت از آن یافت

«Que de fois tu fus langue

Maintenant comme les hommes accomplis deviens
oreille

Que de malheurs le diseur recueillit de sa langue

Quand il devint silencieux, il recueillit ainsi l'or de la
gloire»¹¹.

Les sources de l'invitation au silence sont du reste anciennes. L'apologie du silence et de la discrétion qui trouve son fondement dans les paroles du Prophète ﷺ s'exprime dès le VIIIe siècle dans deux ouvrages également marqués du sceau de l'ésotérisme, *Kalila et Dimna* et *Bilawhar et Bûdâsf*¹². Tous deux ont pour auteur des Iraniens et tous deux retiennent dans leur argument le souvenir de sources «indiennes». Il faut sans doute entendre par là qu'ils ont eu pour prototype des oeuvres du milieu bouddhiste iranien des

A/ Pour toute oeuvre il y a une récompense / L - A / Pour toute oeuvre il y a des hommes/W/».

Anodine en apparence, les deux sentences initiales comportent une invitation au silence énoncée dans les termes repris par les ésotéristes du XI^e siècle dans les régions où le bassin a été fabriqué. Nâser Khosrow, ésotériste par excellence, qui a vécu au Badakhchân aux portes du Khorâssân ghaznévide, a paraphrasé l'une et l'autre dans un chapitre du Livre de la Clarté (*Rowšanâ'î Nâme*) intitulé «Du silence et de la conservation du secret»⁶:

نگهبان سرت گشتست اسرار	اگر سر بایدت رو سر نگهدار...
مگو بجاهلان اسرار یزدان	کجا دانند دیوان قدر قرآن...
بقدر عقل هر کس گوی اسرار...	

«Les secrets de ta tête se sont faits les gardiens
S'il te faut ta tête vas, garde le secret...
Ne dis pas aux ignorants les secrets de Dieu
Comment les démons connaîtraient-ils le poids du
Koran...

A raison de l'intelligence de chacun dis les secrets...»
L'on remarque au passage l'explication de la difficulté du déchiffrement: il est bon de pas être entendu des imbéciles qu'il faut fuir, thème fréquent chez Nâser⁷. En tête de l'opuscule, en guise de conseil, c'est la seconde sentence qui est paraphrasée avec l'emploi du même terme initial *balâ*⁸:

بلاى آدمى باشد زبانش

«Le malheur des hommes est leur langue».

Est-ce là un trait ismaélien? Non pas. La seconde sentence figure dans le recueil des *Quarante Hadîth*, commenté plus tard par Djami (Bibliothèque Nationale Pers. 251 F° 5A). Outre que les paroles du Prophète ﷺ garantissent le fondement de cette attitude, les Soufis à la même époque et dans le même milieu recommandent la même

rician qui l'a revendu à la Fondation Kevorkian de New-York. Il a été signalé d'une phrase en 1955 par R. Ettinghausen qui en a reproduit la première photographie, puis cité et illustré par D. S. Rice dans l'un de ses articles, et mentionné par U. Scerrato⁴. Il appartient à une série de bassins que leur iconographie et leur épigraphie situent dans l'est iranien, dans le domaine ghaznévide. L'épigraphie leur assigne une date qui se situe entre la fin du Xe siècle et le milieu du XIe siècle.

L'écriture domine le décor comme cela est le cas à partir de la fin du Xe siècle dans l'art du bronze iranien oriental. Elle règne au sommet à l'intérieur du bassin (pl. 1) d'abord en une frise continue d'allure monumentale puis en une succession de compartiments aux cadres rectangulaires raccordés entre eux par des entrelacs. A l'extérieur, elle règne à nouveau au sommet et court à l'intérieur de l'hexagone qui s'inscrit lui-même au centre de l'étoile à six branches que l'Occident appelle de son nom hébraïque l'étoile de David עֶמֶק et qui porte en persan celui d'étoile de Salomon عَم que je retiendrai ci.

R. Ettinghausen a simplement dit des inscriptions qu'elles étaient «brouillées»⁵: (*garbled*: se dit d'une inscription rendue inintelligible par une erreur de composition typographique). Les pièges, il est vrai, ne manquent pas pour en retarder la lecture. Les lettres que j'ai placées entre des barres obliques doivent être lues comme si elles étaient entre parenthèses dans un texte européen. Voici ce que dit la grande inscription qui domine le décor intérieur:

عمل بونصرالنقاش. احفظ لسانك / لا / لا / بقول قليل / لا / ان البلا موكل بالمنط / لا / ق.
 لكل اجل كتاب / وا / لكل عقل ثواب / وا / لكل عمل رجال / و /
 «Oeuvre de Bu Nasr, graveur. Garde ta langue / L - A / en par / L / lant peu / L - A / En vérité, le malheur s'attache au disc / L / ours. Pour toute échéance il y a un écrit / W -

vées et il garantit l'ancienneté des maximes déjà connues parce qu'un bronze ne fait pas l'objet de remaniements à la façon d'un manuscrit sans cesse recopié. De plus, il établit l'aire de diffusion géographiques des maximes en question. Le bronze révèle en second lieu l'existence de spéculations sur la lettre à des époques reculées dont nous sommes mal informés. Enfin, il a valeur de témoin des attitudes d'une société. Alors qu'un traité peut n'exprimer que la tendance d'un groupuscule, voire d'un homme isolé, un bronze porteur d'une maxime ou de vœux atteste au contraire la diffusion de l'idée dans un milieu plus large que celui des métaphysiciens et de leurs disciples. Moins secret qu'un livre qu'il suffit de refermer, l'objet de bronze est par définition plus exposé aux regards, donc plus «public» et plus révélateur quant au degré de diffusion des idées.

L'on ne trouvera ici que l'esquisse d'une recherche à laquelle on pourrait donner sans peine le volume d'une thèse². Notre propos était d'abord de faire connaître l'existence même de ce champ de recherches.

Les quelques exemples retenus suggèrent que de l'ésotérisme d'une première période (XI^e et XII^e siècle), l'on est passé au mysticisme brûlant célébrant la quête de la connaissance et au symbolisme du XIV^e siècle. Ceux-ci se perpétuent ensuite jusqu'à l'époque safavide où apparaissent pour la première fois dans l'histoire iranienne des invocations au nom d'Ali عليه السلام et les noms des douze Imam عليهم السلام.

اجمعين L'affaiblissement des textes renvoie le reflet de la décadence dont la courbe descendante s'est accentuée avec l'avènement des safavides.

I. Les thèmes ésotériques dans l'art du Khorâssân (Xe - XII^e siècle).

Le témoin majeur de l'ésotérisme est un grand bassin de bronze acquis en Afghanistan par un universitaire amé-

M. C. A. B. I. XIV. - Les thèmes ésotériques et les thèmes mystiques dans l'art du bronze iranien

Assadullah Souren Melikian - Chirvani

L'ascendant exercé par l'esotérisme d'une part et le mysticisme de l'autre sur la société iranienne musulmane au fil des siècles est un phénomène historique qui n'a pas encore été analysé. L'un et l'autre ont laissé leur marque sur tous les aspects de la culture, sur l'art entre autres. Elle est particulièrement remarquable dans l'art du bronze où elle s'est traduite sous la double forme de symboles visuels et de textes. Il ne sera question ici que de ces derniers.

Parce que l'histoire de l'art du bronze iranien reste à écrire¹, parce que les historiens d'art qui ont commenté quelques unes des pièces se préoccupent peu de littérature et de mystique, *les inscriptions de pièces, connues parfois depuis le début du siècle, sont toutes restées inédites tant en arabe qu'en persan*, hormis celles qu'il a été donné à l'auteur de publier. Les spécialistes de la mystique et de l'éthique iraniennes ne pouvaient donc pas même soupçonner qu'il y eût là matière à étudier.

Or l'intérêt du métal est multiple. Il fait connaître des maximes que les textes imprimés ne nous ont pas conser-

طریق + معضی + بانواع کرامات و خرق عادات باشد، هرچه ازین شیوه آرزو کنند در اثناء این روی نماید، اما بدان کمال که مطلوب سالکان صادق و بندگان مخلص است نرساند + مہرح ۱۰۴ از دوست وامانی + چه زشت آن نقش و چه زیبا، حسن استعداد و قبول کمال حاصل دارد بحمدالله دینہ را بینائی حاصل آمده است، دریغ بود کہ بتصرف جماعتی دیگر باز افتد، آن بزرگان اگر چه ہر یک در دین عالمی باشد اما طریق استفادت برمقتضی سنت الہی جواز مثل نتواند بود، و سرقل انما انا بشر مثلکم اینست (قرآن ۱۸، ۱۱۰) ہرگاہ {کہ} ملائکہ مقرب را با کمال درجہ ایشان این ولایت نیست زیرا کہ ایشان محبوب این حجاب نیستند، پس طریق رفع این حجاب اگر دانند از راہ علم ۱۰۵ دانند نہ از راہ واقعہ (و) معرفت و ذوق، درین چند حرف از راہ اشارت رموز بسیار است و متیقنم بصفاء اندرون و خاطر روشن آن برادر دینی کہ چون تامل فرماید باندک سعی بسر ہر سری برسند انشاءالله تعالی، حق سبحانہ و تعالی امداد توفیق ارزانی داراد و در هیچ حال او را و ما را بخود و هیچ کس باز نگذارد بحق محمد و آلہ اجمعین و اصحابہ و التابعین لہم باحسان الی یوم الدین.

۱۰۴. واضح نیست.

۱۰۵. در نسخہ اصلی: عالم.

لب بقرش آذن است و التفات بكون از استعلاء خداوندی و ذرؤه محترمی با حسیض
عبودیت و خادمی نشستن، ان الله يحب معالی الامور و یبغض سفاسفها.

بیت ۱۰۰

آفرینش نثار فرق تو اند و مچین چون خسان ز راه نثار
(۲۱) و اما سواد کفی هذا الضعیف، تعجب ازین نیست، از آنست که با این
حالت و اختلاط جائی دیگر چون سپید دید.

بیت ۱۰۱

در هر نفسی ترا هزاران رنگست وز رخت غم تو هر دو عالم تنگست
ای بی خبران چه جای نام و ننگست باریست گران و بارگیری لنگست
وقتی این ضعیف با شیخ خود متع الله المسلمین بطول بقائه می گفت که
امروز اشارتی آمد که بر شیخ چهار مذموم رفته است، فرمود که محابائی عظیم از
جهت نگاه داشت تو کرده اند که از چهار بیش بتو نرسانیده اند، این ضعیف نیز
بذین واقعه مبتهج و مستبشر شد که با این که ازو در وجود می آید بر میاهی کف
دست اقتصار افتاد.

(۲۲) وشك نیست که درین + نزدیک در کتابت چیزی که از آن استغنائی ۱۰۲ دینی +
الا این کلمه که طریق الحق معرفته زیرا که طریق دواست طریق الی الله و طریق
فی الله، این جواب که طریق الحق معرفته اشارت بطریق فی الله است نه بطریق
الی الله، باقی اشارت که فرموده است ظاهر است و محتاج تاویلی نه و حمل او بر
ظاهر واجب.

(۲۳) و اما در وصیتی که آن برادر دینی و دوست عزیز کرده است که (من
سلك) طریقاً بغیر معرفة الطريق فقد ضل، اشارتی بوجوب زیادتی بحثی درین باب
با مباشرت و ملازمت این معاملات بنابر وقوفی تمام و یقینی کامل بود، درین باب
تاملی تمام واجب می باید داشت و از حق سبحانه و تعالی استمداد طلبید و صحبت
یاری خواست، باقی وصیت آداب کار است، هذا باب.

(۲۴) ازین وقائع معلوم شد که غلبات مکاشفات از چه نوع است، و درین باب
چون باز ۱۰۳ این ضعیف مشاورتی کرد از برای برادری و مسلمانی و رعایت
حقوق طریقت و اجیست کلمه الحق در میان نهادن و باقی بحسن رای و صدق طلب
آن برادر دینی باز گذاشتن، این وقائع مبنی بر مخالطه و مکاشفه ارواح است و این

۱۰۰. خفیف.

۱۰۱. رباعی.

۱۰۲. «استغنائی» هم میشود خواند.

۱۰۳. کذا.

خواهند شك نیست که در آن قرن سالکان مجد بوزه‌اند، روزگار بر می‌آید و عهد روزگار سید صلوات الله علیه امتداد می‌پذیرد، طلب این جدیت^{۹۳*} کمتر می‌شود، این نصیب عموم است، اما از راه خصوص حق را سبحانه در همه قرن بندگانند که آبادانی عالم بواسطه ایشانست و در عشق این جدیت و طلب آن حضرت جان بر میان بسته‌اند و بتوفیق حق عز و علا کمند جذبات او بی‌اختیار در صورت اختیار راه حق بفرق سر [...] (۴۱۲ آ) عنایت آفریدگار سبحانه و تعالی در حق ضعفاء آخر الزمان بواسطه محبت بی‌علت آن اقتضا فرمودست که آنچه متقدمانرا بمبلغها مجاهده و سالها ریاضت روی نمودی این بیچارگان را چون قدم در راه نهند و سعادت صحبت مقتدائی مساعدت کند باندک روزگاری پیدا می‌آید، پس {آنکس که} هیچ کس بشرط سلوک نکرده است^{۹۴} زیرا که آن در قوت بشری نیاید، اما چون عنایت بوذ بی‌واسطه تکلف {۱} و بغیر مجاهده، نه تکسل و تن‌آسانی، بیک جذبۀ عالمها عبور^{۹۵} افتد.

(۱۹) اما قول^{۹۶} ما دخل احد من الانبياء والصديقين في حضرة سیدی و شیخی امام المرسلین علیه الصلوة و السلام صدر^{۹۷} عن کمال العرفان، سلوک راه تا نهایت صفات بشریت مشترک است میان انبیا و اولیا، چون بساحل دریا رسیدی از آنجا فراز کشتی در غرقاب لجه هویت افتد، تا اینجا ملاحان جد و اجتهاد و اکتساب دواعی آن کشتی را بواسطه خله و رسن کشیدن رانند. لاجرم منازل و مراحل معلوم بوذ، بعد ازین باز عنایت و جذبات در شرع بندگی افتد و در لجه هویت اندازد، پس در آن قرب هر سالکی را بحسب عنایت و قوت رونده بساطی است که غیر او پای بران نتواند نهاده و کمال براه اصطفا جز محبوب ازل و ابد را صلوات الله و سلامه علیه ظاهر نشد، دیگر^{۹۸} هرکه بوذ تبع و طفیل راه او بوذ که لوکان موسی حیا ما وسعه الا اتباعی و آدم و من دونه تحت لوائی.

(۲۰) و اما من تحقق بالذکر سخر له الکون و من التفت الیه سقط عن عین الحق، عین تحقیق است و هاء الیه را هم بذکر باز می‌توان برد و هم بکون و هر دو از یکدیگر خوبتر است، و تحقق^{۹۹} بذکر چیست؟ مغلوب غلبات او گشتن، متصرف تصرفات او آمدن، از ذکر انسی بذکر قدسی رسیدن، در ذکر مذکور را مشاهده کردن. چون ذاکر این مقام یافت کون مسخر اوست زیرا که تصرف او تصرف حق است، هرچه قدم در حیز حدوث نهاده همه مسخر و منقاد او آمد، و التفات بذکر از

۹۳. آیا بجای جدیت اینجا و دوسطر بعد «حدیث» باید خواند؟

۹۴. شاید «بشرط (سلوک) سلوک نکرده است» خواندنی باشد

۹۵. در اصل: عبوت.

۹۶. کذا.

۹۷. کذا. در عربی «فصدر» اصح است

۹۸. در اصل: ذکر.

۹۹. در نسخه اصلی: تحقیق.

(۱۵) اما بیان اختلاف احوال وحی و ادراک سید صلوات الله علیه مبنی بر مقدمه باقی گذاشت که ایراد موجب تطویل شود و درین واقعه آن برادر بدان محتاج نیست، بعد ازین ان شاء الله چون اتفاق ملاقات باشد مشافهه تقریر افتد و بردالیقین پیدا گردد.

اما واقعه چهارم

(۱۶) و آن دیدن پیر است و آن بزرگ که در غایت (نورانیت) ظاهر شدست و اتفاق جمعیت و مکالمت (و) سؤالات و جوابات، موافق ظن این ضعیف آنست و العلم عند الله که بزرگی از بزرگان مشایخ جن بوده است و بحسب غلبه ظن چنان فراز می آید^{۸۷} که شیخ عبدالرحمن بوده است که از مستفیدان و مریدان حضرت سید اولین و آخرین صلوات الله علیه بوده است، فی الجمله کلماتی که فرموده است همه پرفایده^{۸۸} است و در تحت هر يك مبلغها اسرار طریقت و حقیقت.

(۱۷) اما قوله من قال لا اله الا الله مع بقاء نفسه فهو مشرك بالله، درست است و همان ذوق سخن اول دارد که از طائفه جنیان حکایت فرموده است و بتقریر آن بحسب وقت اشارت کرده آمد، اما ازین گفت نباید که هیچ را خاطر مشوش شود، زیرا که محتاج این کلمه از راه ظاهر مشرك^{۸۹} است تا دفع این شرك و ازاله آن کند، چون شرك ظاهر بایمان بدل گشت و تسلیم و استسلام حاصل آمد این ساعت شرك خفی در باطن ظاهر شدن گیرد، صدق طلب رهرو بشمشیر ذکر هرچه قدم در حیز هستی نهذ سرش بردارد، پس این کلمه جز در دفع و قهر و نفی صفات که اثبات هر يك از آن غیر^{۹۰}* شرك بود بکار نشود^{۹۱}، چون نفی و محو آن اتفاق افتد^{۹۲} و سلطان حقیقت در چهاربالش دل متمکن گشت و استوای او بر عرش دل پیدا شد همه الله است لا اله را گنج نه و بنده احتیاج نه چنانکه در ابتدا بیان افتاده است^{۹۳}.

(۱۸) اما قول^{۹۴} ما عرف احد من الطالبین طریق الحق من مائة سنة و ما ملکه احد بشرط السلوك من مائتي سنة، درین کلام تفصیل درازست، اگر از سلوك آن خواهد که استحقاق ربوبیت است (از) دور آدم تا انقراض عالم هیچ کس را بقوت بشریت این سلوك راست نیامد. اما شرط سلوك سلوك خاص اگر این سالک

۸۷. «آمده» هم میشود خوانند.

۸۸. در اصل برجاده (کذا).

۸۹. در نسخه اصلی: مشرك (کذا)

۸۹. آیا «عین» باید ۵ خواند؟

۹۰. در نسخه اصلی: بشود.

۹۱. کذا.

۹۲. رجوع شود به فصل ۱۰

۹۳. کذا.

توحید و مخصوص بقول لا اله الا الله شدست، بعد از آن غلبات صفات بشریت و تأثیرات تصرفات که از لوازم راه است و حقیقت جهاد درین واقعست^{۷۸} پیدا گشته است و در آن منازعت و محاکمت^{۷۸*} احساس آواز رعد و رؤیت صوائق و بروق^{۷۹} حاصل آمده و چون این غلبات + عصیب^{۸۰} + آن اتصالات بوزه است لابد بوز که ظلمت حاوی و محیط گردد، بعد ازین عنایت ازلی (که) قهر و انهرام و ساوس و هواجس شیطانی و نفسانی جز بذو حاصل نشود روی نموده است و بواسطه دل صفا یافته عکس بر جمله اعضا انداخته و آن نور که در غلبات او تلاشی^{۸۱} صفات بشریت و تعدد و اثینیت حاصل آمده است کمال او آنک بذوق پیوندد یا^{۸۱*} کمال تجلی اثبات توان کرد، اگرچه این نیز از آن قبیل است اما درین مقام حاکم بروی علم است و عقل و آن کمال نیافته است که ذوق معرفت از آن بیان کند و آن ذوق که نتیجه وی لذت است ازین قبیل نیست و چون این صفت حاصل بوزه است دلیل آنست که این تجلی ازو عالم انوار جمال بوزه است که کمند دل دوستان شود و تشویق^{۸۲} و ترغیب ازو پیدا گردد.

اما سؤالاتی که درین واقعه فرموده است

(۱۴) اول آنک آن کواکب و قمر تواند بوذ که همین کواکب و قمر ظاهری باشد اگر چه این از آن جمله نیست؟ و بیان آنک تواند، حجاب جسمانی جز دیده ظاهر را حجاب نتواند کرد تا اگر مردی در خانه بوذ سقف و در و دیوار حجاب دیده ظاهر بوذ از محسوسات خارجی، اما حجاب روح نتواند شد، پس چون آن دیده گشاده شود بالای^{۸۳} محسوسات افتد و سقف و دیوار حجاب نشود و قرب و بعد و مسافت بنسبت باوی یکی باشد، فی الجمله این کواکب و شمس و اقمار که در نظر روندگان آید گاه بوذ که مراتب نورانیت بوذ زیادت و نقصان و تلوین و تمکین گاه بوذ که ارواح ملائکه و انبیا و ارواح جن بوذ گاه بوذ که همین کواکب و آسمان^{۸۴} ظاهر باشد، اما درین مشاهده تغییر و تبدیل و پیدا گشتن کوکبی و ناپدید گشتن دیگری نبوذ چه این مشاهده تعبیه چنان بوذ که آن ساعت در ظاهر حاصل بوزه باشد، پس واقعه آن^{۸۵} دوست عزیز ازین اقسام آنست که در قلم آورده آمد^{۸۶}، و الله اعلم.

۷۸. در نسخه اصلی: وقعت. آیا مراد مصنف «دفعست» بوده؟

۷۸. آیا «معاکست» باید خواند؟

۷۹. در اصل: و بوق.

۸۰. احتمالا «بمعیت» باید خواند.

۸۱. در اصل: ملاشی (کذا).

۸۱* آیا «تا» باید خواند؟ در اصل: یا.

۸۲. در اصل: تسويف.

۸۳. این کلمه مشکوک بنظر میرسد. شاید «بنای» یا «بلای» خواندن باشد.

۸۴. شاید «کواکب آسمان» درست باشد.

۸۵. در نسخه اصلی: این.

۸۶. رجوع شود به فصل ۱۳.

نه زیرا که بینائی ندارد، چون بینائی پیدا آمد و توجه اندرون بحق پدید شد عین ظلمت که درمیان آنست و از آن بی‌خبر بود مشاهده کند و آن بینائی و توجه فرع نورست غیبی که بدل بنده رسد، چون این نور در دل پیدا گشت و توجه حاصل آمد بی‌اختیار در صورت اختیار لازم آید^{۶۹} و آن قطع حجاب ظلمت است و چون قطع حجاب اتفاق افتد مشاهده انوار حاصل آید و اگر آن خرق^{۷۰} بر وفق جمعیت بوزنور در صورت ستاره بیند، چون از آن درگذشت و آن نور دل زیادت شد [۷۱] دل انجامد^{۷۲} و نور او بدیگر اعضا سرایت تواند کرد و فیضان ظاهر گردانید آن ساعت در صورت ماه بیند و مراتب مشاهدات ابراهیم (۴۱۱ ب) صلوات الله علیه این است، و اما واقعه آن بزرگ و برادر دینی اگرچه ظلمت ازین قبیل است اما کواکب ازین قبیل نیست بل که کواکب ارواح مشایخ است که آن برادر در نظر و تربیت ایشان است که چون در تاریکی و ظلمت {و} انسانیت و وجود مستغرق شدست آن ارواح خاصیت تربیت در اظهار خود ظاهر گردانیده‌اند تا آن بزرگ بواسطه نورایشان فرا خاصیتها معانی که در عالم دل است توانست دید و آن حقائق معانی غیب است و چون دل بدان نور بینائی یافت حواس حقیقی دل خاصیت ادراک خود ظاهر گردانید، آنچه نصیب سمع است تهلیل و تسبیح و تحمید است که می‌شنود^{۷۳} چه هیچ موجود نیست نه در عالم غیب نه در عالم شهادت که علی‌الحقیقه ذاکر حق نیست^{۷۴} و آن من شیء الا یسبح بحمده (قرآن ۱۷، ۴۴) و آنچه نصیب شم اندرونست بویهای خوش است که می‌شنود و آنچه نصیب بصر است صور نورانیست که می‌دید، بعد از آن ماهی که طلوع کرده است و آن کواکب در غلبه اشعه شمع انوار او متلاشی شده‌اند نور پیغمبر بود صلوات الله علیه که بحقیقت همچنانک ماه نور از آفتاب اکتساب‌کند و بدیگر موجودات رساند جوهر نبوت نیز از عالم الوهیت که واسطه است^{۷۵} بسبب صفای اندرون و شایستگی قبول آن در^{۷۶} فیضان آن انوار استفادت کند و بامت رساند علی اختلاف استعدادهم، پس چون این اتصال حاصل شدست و در پرتو نور نظر بر عالم توحید افتاده سمع حقیقی که زندگی از آن عالم گیرد و مرده‌دلان عالم بشریت از آن محجوب‌اند لو کنا نسمع او نعقل ما کنا من اصحاب السعیر (قرآن ۶۷، ۱۰) خاصیت خود در ادراک ظاهر گردانیده است تا سماع^{۷۷} موقوف بر کلمه

۶۹. کذا.

۷۰. در اصل: حرف (ق).

۷۱. به سبب پاره‌گی نسخه اصلی يك کلمه بسیار کوتاه افتاده است.

۷۲. کذا.

۷۳. در نسخه اصلی: می‌شود.

۷۴. در نسخه اصلی: ذاکر بحق حق است. اگر این روایت درست باشد باید پیش از این چیزی از قلم افتاده باشد.

۷۵. «ایست» هم میتوان خواند.

۷۶. کذا.

۷۷. در اصل: ناسماع (کذا).

واقعه دوم

(۱۲) ظهور صحرا و پیداگشتن چاه تا آخر واقعه، از وقایع راه آن صحرا صحرای وجود است و آن چاه چاه دل و راهی از عالم شهادت بعالم غیب و تا درین صورتست هنوز غلبه حس و خیال غالب است، و ازین سبب است که صور حیوانات از وی بیرون می‌آید که آن صور صور (صفات) ذمیمه است، اما آنک صور خلع میکردند و بصورتی دیگر می‌شدند دلیلیست قاطع بر آنک آن صور صفاتست که بحسب تغییر صفات تغییر صور حاصل می‌شد، و اما آن ثعبان که ظاهر شد طلب حق است که خیال او را در آن صورت بیان کرد، چون داعیه طلب اندرون پیدا شود جملگی صفات ذمیمه را بخورد، و باز آنرا از دهان برآوردن دلیل فتوری که پیدا شود، و اما آن خطاب که خدایا و لاتخف (قرآن ۲۰، ۲۱) خطابی حق است چه همچنانک ثعبان موسی علیه السلام آلتی بود تا دفع سحر باطل حقیقت‌نمای بدان‌کنند^{۶۰} این داعیه نیز حقیقی است که بظهور او صفات مجازی بشری حقیقت‌نمای بذو دفع شود پس حقیقت این نمود نمود صفاتست با تصرف خیال زیرا که خیال به نسبت با آن معانی همچون عبارتست به نسبت با معانی که بنطق خواهند آورد، چنانکه عبارت پوشاندن^{۶۱} از جهت^{۶۲} تفهیم اسماع همچنین خیال این معانی را^{۶۳} بصور پوشاندن از جهت ادراک دیده حس باطن، پس خیال فی جمیع الاحوال مذموم نیست بل که آلت کار است، مذموم آن وقتست که معنی را صورتی مناسب نپوشاند همچنانک عبارت آلت تفهیم است و از وی گزیرنه اما گاه بود که گوینده و بیان‌کننده عبارتی مطابق‌تر و بفهم نزدیک‌تر بیان تواند کرد گاه بود که بنطقی^{۶۴} یا بلفظی مضاد^{۶۵} درافتد که از خلاصه معنی دور^{۶۶} بود، و ازین سبب^{۶۷} است که {آن} در بعضی کلمات انغلاقی بود و در بعضی آسانی چنانک معبر در خوابها گاه بود که تأویلی بیان‌کنند که صورت از معنی نیک دور افتاده بود و گاه بود که تاویلی بیان‌کنند^{۶۸} که صورت بمعنی نزدیک بود.

واقعه سوم

(۱۳) و آن ظهور ظلمت است، اما در اثناء آن طلوع کوكب و ماه، آدمی بسبب مباشرت احوال دنیوی در عین ظلمت است، اما او را از آن ظلمت آگاهی

۶۰. در نسخه اصلی: کسید (کذا).

۶۱. بمعنی: چنانکه عبارت آن معانی را باصوات پوشاند.

۶۲. در نسخه اصلی: از حیر. تصحیح «از بهر» هم رواست.

۶۳. در نسخه اصلی: معنی را.

۶۴. در نسخه اصلی: بلفظی (کذا).

۶۵. در نسخه اصلی: معاد. یمن درست باشد چه حادثه‌ای عاده.

۶۶. در نسخه اصلی: درو.

۶۷. در اصل سر یا بر (کذا).

۶۸. در اصل: نزدیک اند یا «نزدیک آید».

(۹) نوشته عزیز آن برادر دینی و یار حقیقی بذین ضعیف رسید و ورود و وصول آن انواع راحت و مسرات روی نمود و بر مکاشفات که روی نموده است و گشایشی که اتفاق افتاده شکرها گزارده آمد، فوایدی که در قلم آورده بود باندازه فهم و نمود خود جواب نوشته شد، امید بفضل حق سبحانه آنست که بر وفق صواب باشد و از حظوظ بشری پاک، و الله الموفق و المستعان.

واقعه اول

(۱۰) لوصح قولك لاله الا الله ما استطعت أن تقول لاله الا الله كلاميست درست و حقیقت زیرا که صحت قول لاله الا الله مبنی است بر نفی بشریت و تا صفات بشریت باقیست گوینده درین گفت صادق نیست چه توحید منافی انانیت و اینانیت است، پس این کلمه آن وقت روی نماید که چون تصرف سلطان حقیقت قائم مقام صفات بشریت گردد معنی^{۵۷} بی یسمع و بی بصر و بی یناطق تجلی کند (و) حقیقت لمن الملك و جواب لله الواحد القهار (قرآن ۱۶،۴۰) کشف افتد، و ازین است که ضعیف سالکانرا ذکر لاله الا الله اختیار می کند و این ذکر را بر ذکر الله ترجیح می نهد زیرا که تا مرد سالک است محتاج بنفی است و تا صفات و عین^{۵۷*} منتفی نگشت هنوز احتیاج ثابت است و تا احتیاج هست کلمه بر کار است، چون سلطان حقیقت ولایت در تصرف گیرد هم حاجتمندی بنفی برخیزد و هم ظهور کلمه لاله الا الله بر وی صادق بود، و هم ازینجاست سر قول آن بزرگ که فرموده است من احب أن يذكر الرب فينبغي^{۵۸} أن يكون الرب و من لم يكن ربا صرفا حقا لم يذكر الرب و لا يكون منه الذكر، و ليس لله ذاكر بوجه زیرا که ذاكر چیزی عارف نتواند بود تا بواسطه ذکر تمییز بحق تواند کرد میان آن چیز و میان غیر او و چون معرفت علی الکمال جز حق عز و علا را نتواند بود جز حق کس ذاكر نتواند بود.

(۱۱) و اما آن قول که کان لنا شیخ^{۵۹} فی الاسکندریة يقول: سلوك جملة السالكين فی لاله و مداخل أحد من السالكين فی الا الله، کلامی درست و قولی صحیح است زیرا که عالم کوشش که ولایت سلوك است باطول و عرض صفات بشریت برابر است و تمامت آن سلوك لاله است، چون بساحل دریاء بشریت رسید کوشش و سلوك منقطع گشت و جذبه روی نمود، تا اکنون سفر در لاله بود، اینجا قرار سفر در الا الله است، آن طریق الی الله بود و این طریق فی الله، آن متناهی این نامتناهی، تا اینجا رونده است بخود، ازینجا رونده است بحق، تا اکنون مرید بود، پس ازین مراد شد. پس معنی قول او که مداخل أحد من السالكين فی الا الله مع بقاء وجوده، درست است.

۵۷. در نسخه اصلی: معنی (کذا).

۵۷*. آیا «غیر» باید نوشت؟

۵۸. کذا با فاء.

۵۹. در نسخه اصلی: شیخا.

بنورالمعرفة مع دوام غيبتك عنك و انطماس أوصافك^{۴۷} تحت بوادر^{۴۸} سلطنة الحضرة. آنگاه هر دو انگشت سبابه در گوش شما نهاده و گفت: فاحذر من استماع اللهو ان الله لا ينظر الى قلب لاهي^{۴۹} ثم قرأ هذه الآية: و لا تكونوا كالذين قالوا سمعنا و هم لا يسمعون (قرآن ۸، ۲۱)، و لوحی سیمین مرقوم و مکتوب بشما داد و روی ستر سپید بر میان شما بست و گفت: احفظ الشريعة لاتقل الاالحق و لاتسمع الاالحق فانك لتهدى الى سبيلالحق، و روی ببرادر شما و آن دو درویش کرد و گفت: علیکم بمکابدة تذوب^{۵۰} الجسم و تضعف النفس و تقوى القلب و فی^{۵۱} القلب تظهر عجائب الملکوت. و این ضعیف با خود می گفت: یا لیت با من کلمة بگفتی یا مرا وصیتی کردی یا راهی نمودی. در حال درین ضعیف نگریست و اشارت کرد که بیا، این ضعیف نزدیک او رفت، دست راست این ضعیف بگرفت و مصافحه کرد و گفت: من سلك طريقا بغير معرفة الطريق^{۵۲} فقد ضل، عليك باتباع الامر والتمسك بالسنة و مداومة الصوم و الصمت و مؤاخدة^{۵۳} النفس فی کل حال والانقطاع عن الناس حتی تصیر اهلا لسلوک الطريق^{۵۴}، جعلك الله تعالی مراقبا علی^{۵۵} أحوالك و أوقاتك و حارساً علی نفسك. بعد ازیں نفعنا الله و ایاک، آن جمع برخاست و از آن بقعه بیرون آمد، این ضعیف بر عقب ایشان روان شد تا از جمع بپرسد که آن پیرکیست و شما کیستیت؟ گامی چند برگرفتند و همه ناپدید شدند و آن بقعه و روضه ناپدید گشت و این ضعیف دگر باره در و دیوار مسجد می دیدم و همان قبض و اندوه بر من مستولی گشت.

جواب

(۷) الحمد لله رب العالمین و الصلوة علی محمد و آله.

(۸) سلام حق سبحانه و تعالی و سلام فرشتگان و انبیا صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین (آ ۴۱۱) و سلام بنده خدای مجد بغدادی بر آن برادر دینی و دوست عزیز و سالك صادق و رونده محقق و طالب مجد خواجه امام عالم عامل عارف شرف الدین افتخار المحققین حجة الله علی المسترشدين باز. دل عزیزش بانوار معارف منور باز و روح پاکش بتجلی صفات ربوبیت متجلی^{۵۶}.

۴۷. در اصل: اوهافك.

۴۸. در اصل: بوارد (کذا).

۴۹. کذا.

۵۰. در اصل: تذوب (کذا).

۵۱. شاید «فنی» خواندنی باشد.

۵۲. در اصل: بعین المعرفة الطريق.

۵۳. در اصل: و مواجهه.

۵۴. در اصل: للسلوک طریق.

۵۵. کذا. بر حسب قواعد نحوی عربی زائد است.

۵۶. در نسخه اصلی: متجلی.

و برادر آن ۳۰ عزیز و بزرگ و دو درویش ۲۱ دیگر، یکی آن درویش نسائی ۲۲
 بوذ که در خدمت شماس و آثار رشد و صلاح در وی ظاهر است و در میان
 آن جماعت که بر پای ایستاده بوذند بایستاد، چون نظر بران بزرگ افتاد گفت: من
 قال لا اله الا الله مع بقاء نفسه فهو مشرك بالله. سهمی تمام و هیبتی عظیم بر شما و آن
 جماعت افتاد و این ضعیف متحیر و عاجز مانده که آیا این چه بقعه است و این
 شخص کیست و آن جماعت چه قوم اند؟ شما را از سهم و هیبت این کلمه تغییری
 عظیم پدید آمد و بکائی عظیم ظاهر گشت، آنگه آن پیر گفت: ما عرف احد ۲۳
 من الطالبین طریق الحق من مائة سنة و ماسلکه احد علی شرط السلوك من مائتی
 سنة و ما دخل احد من الانبياء و الصديقین فی حضرة سیدی ۳۴ و شیخی امام
 المرسلین علیه الصلوة و السلام. شما را از استماع این کلام وجدی پیدا گشت و
 از پای در افتادی ۲۵، بعد از آن پیر گفت: من تحقق بالذکر سخر له الکون و من التفت
 الیه سقط عن عین ۲۶ الحق، و دست شما بگرفت و هر دو ساعد (و) دست شما چون
 نور اشراق می زد الا بطنی ۲۷ کفیک فانهما ۲۸ اسودان فصافحك الشيخ الكبير
 و امرك بغسلهما ۲۹ (فقال): فانظر ۴۰ بنور بصیرتک و عیون ۴۱ علمک ای حرکة و عمل
 و خاطر و سوء ادب فی حضور ۴۲ الحق صدر عنک حتی ظہر من تلك الحرارة
 أثر السواد علی باطن الکف فتدارک و استغفر لذلك. آنگاه آن پیر گفت: سل عنی
 ماشئت ۴۳. شما از وی پرسیدیت: ما طریق الحق و ما أدب الطريق و ما أدب الحضرة؟
 جواب داد که طریق الحق معرفته و أدب الطريق الاستقامة بلامیل ۴۴ أما سمعت
 قوله تعالی لمحمد: بعثت علی طریق مثل حد السیف لوزغت ۴۵ عنه هلکت؟ و أما
 أدب الحضرة، اینجا آهی عظیم از سینه برآورد و آنگاه گفت: مراقبة سرک ۴۶ و قلبک

۳۰. قراءت «برادران» هم ممکن است.

۳۱. در اصل: در و درویشی.

۳۲. در اصل نسائی هم می شود خواند.

۳۳. در نسخه اصلی: واحد.

۳۴. در نسخه اصلی: العیزة سوی سیدی

۳۵. کذا.

۳۶. در اصل: غس (کذا).

۳۷. در اصل: بطن.

۳۸. در اصل: فانهما.

۳۹. در اصل: بغسلها.

۴۰. شاید «انظر» خواندنی باشد.

۴۱. در نسخه اصلی: غموض.

۴۲. در نسخه اصلی: ظهور (کذا).

۴۳. جمله بندی فارسی بجای «سلنی عما شئت».

۴۴. در نسخه اصلی: ملامل (کذا).

۴۵. در نسخه اصلی: رغب.

۴۶. در اصل مراقبة شرک (کذا) و الاصح بالعربية «مراقبة سرک»

و مفهوم نمی‌شود که چه ظاهر گشت، این‌قدر آگاهی دارد که در آن حالت مغلوب گشتن و منطمس شدن از آن آگاهی و ادراک ذوقی و لذتی و راحتی (یافتن) ۱۸ که بهیچ نوع از آن و از کیفیت آن این ضعیف را امکان عبارت نیست و این ضعیف خود نمی‌داند که من من ۱۹ بوزم یا نه بوزم یا در نمود آن بوزم ۲۰ و آن آگاهی چه بود یا چه دیدم، بعد از آن شعوری و آگاهی پدید آمدن گرفت همچنانک از غشیان افافت باشد یا مصروعی را عقل باز آید، ضعفی و ارتعاشی بر اعضای این ضعیف غالب بود و خیال آن نمودها در اندرون راسخ، ملالت و سامت تمام این ضعیف را از خود و از خلق و از ذکر گفتن و از نماز کردن پدید آمد و قبضی بر دل مستولی گشت چنانک بمرگ و مفارقت ازین عالم مشتاق شدم و هر لحظه خاطری درمی‌آمد که خود را در چاهی اٹکن ۲۱ یا چیزی بر خود زن ۲۲ همگی اندرون مستغرق تفکر کردن در آن نمودها گشت که آیا چه بود و آن چه ذوق داشت ۲۳.

(۶) بعد ازین حالت بسه ۲۴ روز چنان گشت حال این ضعیف: اگر نشسته بوزی و اگر بوضو ساختن می‌رفتی و اگر در نماز بوزی شهرهایی عظیم و دیهه‌های ۲۵ بزرگ معمور و بازارها آراسته و مشاهد و مزارها در نظر این ضعیف می‌آمد و ازیشان حکایتها می‌شنید که جنس ۲۶ آن بلاد و مردم + نکرده ۲۷ + بود، بعضی عربیت می‌گفتند و بعضی ترکی و بعضی رومی و بعضی فارسی و هم در حال از نظر این ضعیف غائب می‌گشت، تا چاشتگاهی نشسته بود و ذکر می‌گفت، روشنائی ظاهر گشت و بقعه عظیم منور با روح و راحت در نظر آمد که این ضعیف درین عالم مثل آن ندیده بود و روضه عظیم با نزهت و ریاحین، نوری عظیم وضوئی تمام ساطع می‌گشت و پیری عظیم نورانی و باهیت، عمائم سپید {دید} بر سر و ردائی از برد یمنی بر دوش گرفته و در میان آن روضه نشسته بود و جماعتی پیران نورانی با وقار و با ادب و حرمت در خدمت او نشسته و جماعتی جوانان برپای ایستاده و آن جماعت پیران ازو سوالها می‌کردند {و} به عبارتی و اصطلاحی که این ضعیف از هیچ کس نشنیده بود و نه نیز در کتبها دیده و آن پیر ۲۸ بعضی را جواب میداد و بعضی را منع می‌کرد، ناگاه آن ۲۹ بزرگ دین در آمد

۱۸. یا (یافت) یا کلمه‌ای بدین معنی.

۱۹. شاید زائد باشد یا «می» خواندنی باشد.

۲۰. شاید «نور» خواندنی باشد.

۲۱. در اصل: اٹکند (کذا).

۲۲. در اصل: ژند.

۲۳. از جواب مجدالدین بغدادی غیر ممکن بنظر نمی‌آید که اینجا چیزی افتاده باشد.

۲۴. در نسخه اصلی «سه» نیز می‌شود خواند.

۲۵. کذا.

۲۶. کذا. آیا «جن» باید خواند؟

۲۷. این کلمه قابل تشخیص نیست.

۲۸. در نسخه اصلی: «مر» یا «مر»

۲۹. در نسخه اصلی: این.

بود، بفضل و کرم بیان فرماید.

(۵) دیگر در نماز چاشت در خلوت اندک اندک غبش و ظلمت ظاهر شدن گرفت، زیادت می‌شد تا بکلی مصورات و محسوسات از نظر این ضعیف ساقط گشت، در میان آن ظلمت يك كوكب ظاهر گشت، بر در جهت فوق بود یا بر در جهت تحت که این ضعیف خود جهت ادراك نمی‌کرد، و وقت اشراقی و ضوئی از آن كوكب برمی‌خاست و در آن ضوء و اشراق بسیار صور نورانی ظاهر می‌گشت که {از} ۱۱ غایت حسن و جمال ایشان این ضعیف را تعیر می‌آورد و از غایت لطف چنان می‌نمود که گوئی نه از قبیل اجسام‌اند، بعد از آن کواکبی دیگر ظاهر شدند تا بهفت كوكب رسید عظمت هر يك + ازین (...) كوكب + در ظهور نور ماه محو گشت و صد هزار صور نورانی در نور ماه پدید می‌آمد و هم در نور و ضوء ماه ناپدید می‌شد و آوازه‌های عظیم خوش ۱۲ و حزین. و تسبیحات و تهلیلات ظاهر شدن گرفت و بوهای خوش که هرگز در عالم هیچ مشك و عنبر بدان نماند همه عالم بگرفت، بر مثال بینودی سگری درین ضعیف پدید آمدن گرفت و طریبی ۱۳ که وصف آن نتوانم کرد بر من ظاهر گشت چنانك گوئی آثار (و) رسومات بشری و جسمانی از من برخاست، بجمله این کلمه می‌شنویم که لا اله الا الله، ناگاه زلازلی عظیم پدید آمد و آوازی چون رعد بل که عظیم‌تر برخاست و بروقی عظیم و صواعق جستن گرفت و ماه و کواکب ناپدید شدند و ظلمت حاوی و محیط گشت، و بعد از آن ناگاه نوری دیگر باره عظیم ظاهر شدن گرفت چنانك در مبادی ظهور آن نور نورماه و کواکب ناچیز شد و نیز نظر این ضعیف قابل آن نور نتوانست بود و ارتعاشی عظیم برین ضعیف افتاد و آنچه تعلق جسمی و بدنی بود چنان نمود این ضعیف را که همچو آب می‌روزد و این ضعیف از خود آگاهی می‌یافت محض ادراك و ادراك کلی چنانك گوئی واسطه جسمانی نیست چنانك غیریت ۱۴ و اثنینیت و تعدد و یکی ۱۵ و آخریت و اولیت ساقط شد، یکی حقیقت محض می‌نمود که بخود ظاهر و موجود و متجلی بود، در تجلی و ظهور نور او صورتی ظاهر می‌گشت و هم در قوت و سلطنت تجلی آن نور ناچیز می‌شد تابعدی که آن نور و اشراق اعظم چنان متجلی (۴۱۰ ب) گشت که از آن ادراك کلی و آگاهی محض که از عین معنیء مجرد بود {و} حقیقت این ضعیف می‌خاست و می‌نبود ۱۶ و در ضوء (و) اشراق آن نور ناچیز و ناپدید گشت و این بر مثال غرقی ۱۷ می‌نمود، اینجا این ضعیف را بهیچ وجه معلوم

۱۱. یا «از» یا «ایشان» زائد است.

۱۲. در اصل: خوش عظیم.

۱۳. در اصل: وطوبی.

۱۴. در اصل: غیرت.

۱۵. کذا، غیر مناسب بنظر می‌آید.

۱۶. در نسخه اصلی: نمود.

۱۷. در اصل: عرومی (کذا).

آثار عیان وافی و آنچه لایق بر حوصله فهم قاصر این ضعیف باشد کشف الغطاء آن دریغ ندارد تا بثواب جزیل و ثناء جمیل مضاف گردد و دار معاد را مدخر ماند، و الله ولی التوفیق وعلیه التکلان.

(۳) چنان نمود این ضعیف را + بعد از ظهور ارواح جن و کلام ۲ + ایشان و سؤالات ایشان که ما معنی قولك لا اله الا الله؟ و الله لوصح قولك لا اله الا الله ما استطعت ان تقول لا اله الا الله، ثم قالوا: كان لنا شيخ^۴ من الشيوخ في الاسكندرية و هو يقول: سلوك جملة السالكين في لا اله الا الله ليس لاحد ان يتجاوز عنه و يخرج منه و ما دخل احد من السالكين في الا الله لانه ليس للحدث مدخل في القدم فاذا تم السلوك في لا اله و هو النفي انتفى النافي^۵ و السالك فبعد هذا من يسلك الطريق؟

(۴) ازین جنس سؤالات و کلمات رانده اند با این ضعیف، و بعد از آن چنان نمود این ضعیف که بزمینی رسیدی صحراء لاعوج فیها ولا انشاء، آواز هائی صعب و هائل می شنیدی و کس را نمی دیدی، ناگاه چاهی عظیم وسیع بعید القمر پدید آمدی و دخانی عظیم کدر و بخاری عظیم ظلمانی از آن چاه بر می آمد و انواع حیوانات و صنوف سباع چون^۶ ذئب و خنازیر و قرده و کلاب و حیات و عقارب ازین چاه بر می آمدند و در خلقان دگر می افتادند و بعضی خلقانرا از هم بر می دریدند و باز در چاه می رفتند و هم در حال از صورت سبعی و بهیمگی می بگشتند و چون صورت انسان^۷ می شدند و در طرفه العین صورت خلع می کردند و صورتی دیگر می گرفتند، و ناگاه ثعبانی عظیم با طول و عرض آن^۸ که نمی دانم چند بوذه است ازین چاه بر آمد و این جمله صور مختلف را بدهان فرو برد، باز از تن جمله را با اضعاف مضاعفه آن دهان بر آورد، خوفی عظیم برین ضعیف مستولی شد، ذکر از دهان و زبان این ضعیف منقطع گشت، از جانب قبلی آواز می شنیدم که خذها^۹ و لاتخف (قرآن ۲۰، ۲۱)، دست فرا کردم که دنبال او را بگیرم، ناپدید گشت و آن صور مختلف ناپدید شدند و آن اصوات ناچیز گشت و دیگر بار حاسه بصر این ضعیف مدرك ورائی سقف و جدران گشت، يك شبانروز در هول و سیاست آن نموده بماندم و ندانستم که آن تمثیلات و تصویرات چه بوذ خارج من بوذ یا صفات نفس و قوای^{۱۰} داخل من بوذ که بر سبیل تصویر و تمثیل ظاهر گشت یا قوه وهمی و خیالی

۳. در نسخه اصلی: بعد از ظهور ارواح حس و کلام. شاید یا «بعد از ظهور» خواندنی باشد یا «او و کلام» بطلان کشیدنی.

۴. در نسخه اصلی: شیخا

۴. در نسخه اصلی: فهو.

۵. در نسخه اصلی: لساقي (کذا) کلمه «انتفی» هم واضح نیست.

۶. در نسخه اصلی: جنس (کذا).

۷. در نسخه اصلی: اسنان (کذا).

۸. کذا در نسخه اصلی

۹. در نسخه اصلی: خذ.

۱۰. در نسخه اصلی: قولي

(۴۰۹ب) رساله شیخ شرف الدین بلخی الی مجدالدین بغدادی

(۴۱۰آ) سلام علی من ان قضیت حقوقه + منت علی جدی^۱ + الیه مسلما
(۱) اصناف الطاف ربانی و خلاصه سعادت دوجہانی بروزگار مبارک فضل
گستر کرم پرور امام الہدی حجة الحق مرشد الخلق مجد الملة و الدین عماد الاسلام
و المسلمین مقتدی الشریعة و الطریقة مد الله ظلہ متصل باذ و آثار انوار غیبی
و تائید عالم قدسی بر دل مطہر و جان مقدس و سر مصفاء آن بزرگ دین متواتر
و متوالی و حق جل و علا در کل الاحوال قاضی دواعی و مقاصد دینی و مطلوبات
اخروی بحصول موصول.

(۲) کمترین مستفیدان و مخلصترین خدمتگاران آن حضرت محمد بلخی ارشدہ
الله الی درک السعادة الابدیة از خلوص نیت و صدق عقیدت خدمت و دعا و تحیت
و ثنا بجناب رفیع و حضرت عالی می‌رساند و بحکم حدیث نبوی علیہ الصلوٰۃ و
السلام کہ ان من العلم کہیئة المکنون لا یعلمہ الا العلماء بالله و بحکم اجازت
سادات طریق رضوان الله علیہم اجمعین کہ اذا اشکل علیکم شیء من کلام هذه
الطائفة علیکم بالبعث منهم لانهم أمناء الله علی عبادہ و قلوبہم خزائن الله فی
الارض از سر عجز و طریق استفادت قصہ درد دل و وقایع بر رای مبارک کہ ہمیشہ
بصواب مقرون باذ عرضه می‌دارد، توقع است بکمال کرم و حسن رعایت و شفقت
آن بزرگ دین کہ اصناف خلائق را شامل است بحکم استماع کلام الملبوف صدقة
بسمع رضا اضفا فرماید و دامن عفو و تجاوز برین جرأت و سوء ادب پوشانند
باطل و حقی کہ بطریق واردات^۲ و لوایح روی نموده است بتحقیق بیان شافی کہ از

۱. شاید «من علی بجذبی» خواندنی باشد.

۲. در نسخه اصلی: واردات.



11. Flambeau d'époque safavide. Musée des Beaux-Arts, Lyon. Photo Melikian - Chirvani.



10. Détail de l'aiguière signée 'Abd ur-Razzāq an-Naisābūrī, Museum für islamische Kunst. On lit ici la maxime: "fais ce qui est juste, ce qui est juste est mieux" (voir p. 387). Photo Melikian - Chirvani.



9. Base du guéridon porte-lampe du Musée de Kaboul 58-2-82. Sur le rebord plat on aperçoit la formule "*bi'l yumn wa'l baraka wa's-sirr: L-A,*" et au sommet du support bombé, les mots "*... kitāb W-A. Li kulli makān maqāl. Baraka / Li kulli 'amal etc...*" (Voir p. 385) Photo Melikian - Chirvani.



7. Détail de l'inscription du plateau du guéridon - porte - lampe provenant de Maimana. On aperçoit les mots "*surûr wa sa'âda wa salâma*": ce n'est pas une "pseudo-inscription". Photo Melikian - Chirvani.



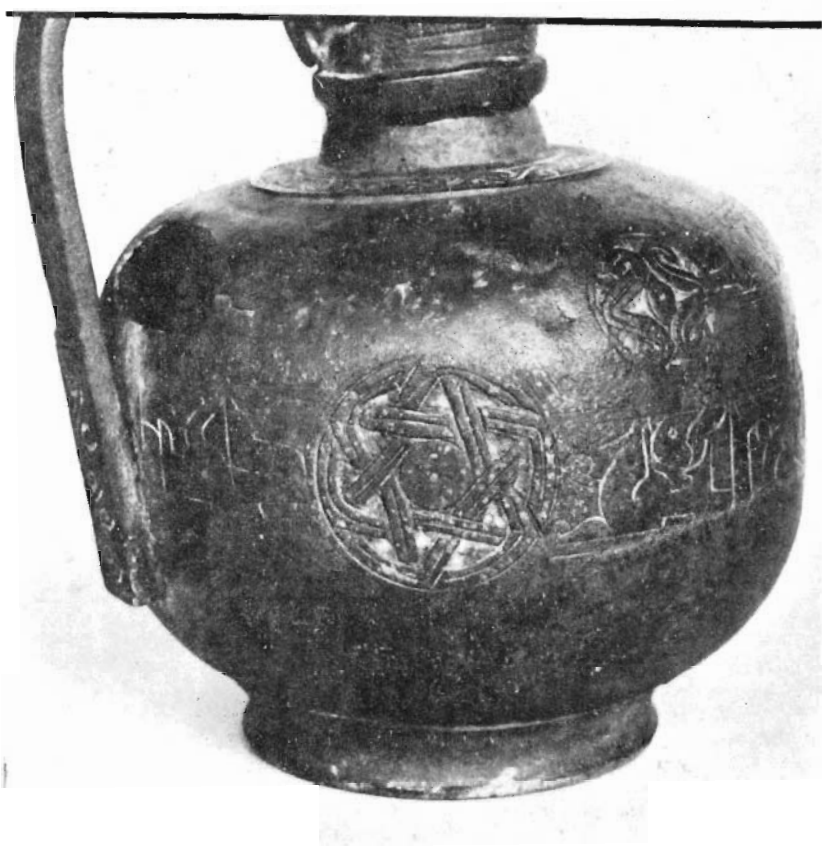
8. Détail de l'aiguière signée Bû Sa'îd. On aperçoit la signature dans le cartouche supérieur. Au dessus de l'entrelac qui sépare les deux termes de l'inscription médiane l'on remarque les deux groupes de six *râ* gravés à la pointe. Photo Melikian - Chirvani.



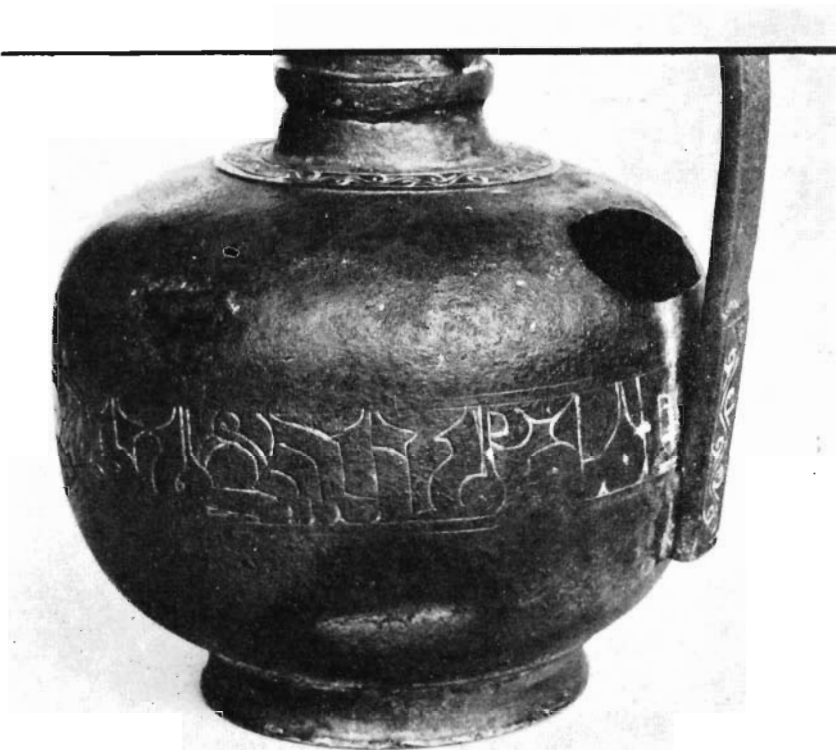
6. Détail du guéridon - porte - lamp 58-2-76 du Musée de Kaboul. Les lettres *b-r* et *k-r* de *baraka* réparties sur les deux pans coupés successifs du fût de section hexagonale. Photo Melikian - Chirvani



5. Aiguière du musée de Herât, XIe siècle. Photo Melikian-Chirvani.



4. Détail de l'aiguière du Museum für islamische Kunst. On lit ici le voeu de "grâce divine" *bara'ka* scindé par le symbole ésotérique de l'étoile de Salomon. Photo Melikian-Chirvani.



3. Détail de l'aiguière du Museum für islamische Kunst. On lit ici la suite des vœux avec la formule finale souhaitant "le secret esotérique qui est le *lām - alif*" (*wa's sirr: lām - alif*): Si la symétrie était respectée, une étoile de Salomon devrait se situer à l'endroit où commence le vœu de "secret": Voir fig. 3. Photo Melikian-Chirvani.



1. Détail intérieur du bassin signé Abū Nasr an-naqqāš. Metropolitan Museum of Art, New York. On lit dans le bandeau supérieur: "[naqqāš]š Ahfiz lisānaka / L-A / bi qawlin q[alīlin]", "Garde la langue en parlant peu." Dans les deux cartouches centraux du bandeau inférieur, l'on voit "wa's sor* u r wa a *" (oir texte p.372). Photo Melikian - Chirvani.



2. Détail extérieur du bassin signé Abū Nasr an-naqqāš. On lit, entre deux lām-alif (L-A) les mots bi qawlin qalīlin, "en parlant peu". Comme à l'intérieur, le second lām-alif est lié au lām de qalīl. Photo Melikian - Chirvani.

27. Muḥammad Nizāmu'd-din: *Introduction to the Jawāmi'u'l-Hikāyāt*, in Gibb Memorial, New Series 8, London 1929, 162, serial no 587/Muḥammad-i Ramaḍānī: *Pānzdah bâb-i Ġawāmi'ul-hikāyāt*, faksimile Teheran, 1335, 14-15.
28. Vgl. Die Schriften des 'Aziz-i Nasafi, in WZKM 52, 1953, 164-165.
—Auch der schüler Kubrâs Šadr ad-dîn Abû l-Mu'ayyad al-Muwaffaq b. Muḥammad al-Ḥašši: *As-salwa fi šarā'it al-ḥalwa* (hier anm. 5), bevorzugt «es gibt keinen gott ausser gott» und erwähnt andere, die «gott gott» wählten.
29. Landolt: *Correspondance*, persischer text 23, 6-10.
30. *Fawâ'ih*, einleitung 48, 93. M. Molé: *Traité mineurs* 15-22.
31. Im sammelsteindruck (Teheran) 1353 beginnend mit *Šarḥ-i Ašī'at ul-lama'ât-i mawlânâ Ġāmī*. In E. H. Palmer: *Oriental Mysticism*, ed. A. J. Arberry, London, 1938, 4-7, einer inhaltsangabe, kommt der gegensatz der begriffe nicht heraus.
32. 'Azizoddin Nasafi, *Le Livre de l'Homme Parfait*, ed. Marijan Molé, in *Bibliothèque Iranienne* 11, Teheran-Paris 1962.
33. *Fawâ'ih*, einleitung 245.
34. Die meisten dieser nachweise verdanke ich meinem freund Richard Gramlich, Basel und Freiburg im Greisgau. Vgl. noch Sultân-i Walad: *Waladnâma* ed. Humâ't, Teheran 1315, 237-238; 359. Afiâkî 70.
35. Johann Karl Teufel: *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Alî Hamadânî*, Leiden, 1962, 1-8. Die angaben über ġinn 113 sind teilweise zu berichtigen.

stets die aufgabe der religion, bis er zur barmherzigkeit gottes einging. — Eine etwas andere fassung bei dem anonymus: *‘Ālamārāy-i šafawī* (verfasst 1086/1675), ed. Yadullāh-i Šukrī, Teheran, 1971, 5-7: Der dämonenkönig suchte seinen verschollenen sohn und stiess auf den schönen Muḥammad-i Ḥāfiz, der 7 jahre alt war und seinem sohne glich, raubte ihn und liess sich von ihm jeweils koran vortragen. Er bestellte ihm einen lehrer und liess ihn in allen bei den dämonen bekannten wissenschaften unterrichten. Nach 7 jahren sah und hörte der dämonenkönig den vater des knaben um die rückkehr seines sohnes beten. Das erbarmte ihn, und er entliess den geraubten knaben wieder nach hause. — Die erzählung findet sich auch bei Iskandar Bayk-i Turkamān: *Tārīḥ-i ‘ālamārāy-i ‘abbāsi*, Teheran, 1334 1, 10, und sonst. — Dazu stellt sich eine legende über den heiligen von Qandahār sayyid Ḥusayn-i Zangīrpā (9./15. jh.) im *Tārīḥ-i Ma’sūmī* (verfasst um 1009/1600), ed. U.M. Daudpota, Poona 1938, 135. Hier aber sind die dämonen nur die transporteure, die den jungen zu verschiedenen menschlichen erziehern befördern auf geheiss seines onkels Bābā Ḥasan-i Abdāl. Frappant ist, dass auch Zangīrpā bei seiner entführung 7 jahre alt ist und nach 7 jahren zurückkehrt. — Das gleiche schema weist eine legende von der entstehung der bon-religion in Tibet auf. Der begründer dieser religion soll als 13-jähriger knabe von einem dämon entführt und 13 jahre lang durch alle landschaften Tibets geschleppt worden sein, bis er von seinem herrn wieder entlassen wurde. Durch den langen umgang mit den geistern war er dann imstande, über ort und wirksamkeit der dämonen und über die opfer, gebete und riten, mit denen sie zu behandeln waren, auskunft zu geben. Helmut Hoffmann: *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, in *Abh. d. Akad. d. Wiss. u. Lit., Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse* 4, Mainz-Wiesbaden 1950, 197 f, bringt den vorgang mit der seelenreise der werdenden schamanen in zusammenhang. Vielleicht ist für die richtige beurteilung des motivs die kenntnis unserer persischen parallelen nicht ganz ohne bedeutung. — Entführung durch dämonen kommt in arabischen und persischen erzählungen häufig vor und ist altbezeugt. In René Bassets *Contes populaires berbères*, Paris 1887, nr 31, wird ein entführter junge von einem dämon unterrichtet. Darüber ist hier nicht zu handeln.

- Mazârât-i Hirât*, (Kabul) ohne jahr, 1, 90, 1.
20. Ğunayd aş-Şirâzî: *Šadd al-izâr*, ed. Muḥammad-i Qazwînî und ‘Abbâs-i Iqbâl, Teheran, 1328, 176.
 21. Quşayrî. *Risâla*, kap. *şamt*.
 22. Quşayrî: *Risâla*, kap. *şamt*/Ibn al-Ġawzî: *Şifat aş-şafwa*, Hyderabad, 1355-1356, 4, 405/‘Atţâr: *Taḍkirat ul-awliyâ* 2, 189, 12-15.
 23. Jean Aubin: *Matériaux pour la biographie de Shah Ni‘matullah Wali Kermani*, in *Bibliothèque Iranienne*, 7, Teheran-Paris, 1956, 58, 3 und 294, 18. Ein anderer heiliger, der dämonen und geistliche unterrichtet haben soll, bei René Basset: *Nouveaux contes berbères*, Paris, 1897, nr 97.
 24. Aflâkî: *Manâqib ul-‘arîfîn*, ed. Tahsin Yazıcı, Ankara, 1959-61, 1, 93, 7.
 25. Hady Roger Idris: *Manâqib d’Abû Ishâq Al-Jabanyânî... et Manâqib de Muḥriz B. Ḥalaf...*, in *Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d’Alger* 31, Paris, 1959, 158 und 172. Sahlagî 111, 11-12.
 - 25*. *Laṭâ’if al-minan*, zitiert bei Zakî Mubârak: *At-taşawwuf al-islâmî*², Kairo 1954, 1, 347.
 26. Unterweist: in der bekannten legende von sayyid Muḥammad-i Ḥâfîz, einem vorfahren des Şafî ud-dîn-i Ardabilî, aus Tawakulî: *Şafwat uş-şafâ* (verfasst um 759/1358, schiitisch überarbeitet), bei Zeki Velidi Togan: *Sur l’origine des Safavides*, in *Mélanges Louis Massignon*, 3, Damaskus 1958, 350: Muḥammad-i Ḥâfîz hatte folgendes schicksal: Im alter von 7 jahren geriet er in verschollenheit. Soviel man auch nachforschte, man fand keine spur von ihm. Schliesslich hielt man in gewohnter weise trauerfeiern (lies ‘azây) für ihn ab und gab alle hoffnung auf ihn auf. Nach 7 weiteren jahren aber sah man plötz’lich Muḥammad an der tür des hauses stehen, angetan mit einem ‘attâbikleid und der mütze, die zu jener zeit getragen wurde und die mit einer weissen binde umwickelt war, einen koran um den hals gehängt. Als ihn die leute erblickten, waren sie verwundert und über sein erscheinen hoch erfreut. Schliesslich fragten sie ihn nach der ursache seines verschwindens. Er erklärte: «Die ğinn hatten mich entführt. In den verflossenen 7 jahren lehrten sie mich den koran und unterrichteten mich in den vorschritten der religiösen pflichten und satzungen.» Hernach besass er in der gottesfurcht, frömmigkeit, gewissenhaften enthaltsamkeit und gesetzestreue vollkommenheit und erfüllte in dieser weise

453 ff/Teheran 1954, 413 ff. 'Attâr: *Tadkirat ul-awliyâ*, ed. R. A. Nicholson, London-Leiden, 1905, 1, 24, 7-12, nennt *uwaysî* einen frommen, der keinen scheich braucht, sondern durch die profetie Mohammeds direkt, auf übersinnlichem weg, erzogen wird. Ğâmî: *Nafahât ul-uns*, s.v. Farîd ud-dîn-i 'Attâr (ed. Tawhîdîpûr, Teheran 1336, 599), bezeichnet aufgrund einer überlieferung 'Attâr als einen *uwaysî* und fügt eine mitteilung Mawlânâs an, dass sich Ḥallâğs licht 'Attâr enthüllt und diesen erzogen habe. Ob dies beides zusammengehört, entzieht sich meiner kenntnis. Doch konnte als *uwaysî* tatsächlich auch jemand bezeichnet werden, der nicht vom verstorbenen profeten, sondern von einem verstorbenen scheich unterrichtet wurde. So hat sich Dârâ-Šikôh (gest 1069)/1659): *Sakînat ul-awliyâ*, ed. Târâ čand und Nâ'inî Teheran, 1965, 54 und 173-4, als *uwaysî* des Miyângîw (gest. 1045/1635) verstanden, weil dieser ihm auch nach seinem tod noch auf übersinnliche weise in gesichten unterricht erteilt hatte. Danach darf auch Nawbandağânî, der in der gleichen weise von Kâzarûnî unterricht erhalten haben will, als *uwaysî* (dieser zweiten art) angesprochen werden.

12. Ed. R. A. Nicholson in *Gibb Memorial Series* 22, 1914.
- 12*. A. J. Arberry: *Pages from the Kitâb al-Luma' of Abû Naṣr al-Sarrâj*, London, 1947, arabischer text 12, 19 ff, mit interpretationen des Sarrâğ. Der betreffende ausspruch war auch unter dem namen des Ibn 'Atâ' im umlauf.
13. 'Abdarrahmân Badawî: *Šaṭaḥât aṣ-ṣûfiyya* 1, Kairo, 1949. 'Attâr: *Tadkirat ul-awliyâ* 1, 159, 12-13.
14. Abû l-'Abbâs Aḥmad b. 'Abdallâh al-Ğubrinî: *'Unwân ad-dirâya fî-mân 'urîfa min al-'ulamâ' fî l-mî'a as-sâbi'a bi-Biğâya*, Beirut 1969, 34.
15. Tâdilî: *Tašawwuf*, Rabat 1958, 267 f, *Luma'* 282, 14-17 Ğullâbî: *Kašf ul-maḥğûb*, ed. Shukovski, 513, 1-3/übers. Nicholson, 395.
16. Ignaz Goldziher: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden, 1920, 53/Ḥazrağî: *Al-'uqûd al-lu'lu'yya*, ed. Asal, in *Gibb Memorial Series* 3, 1908-1913, 4, 172, unten.
17. *Ta'riḥ Bağdâd* 5, 389, 21 ff.
18. Damîrî: *Ḥayât al-ḥayawân* s. v. ğinn, Kairo, 1356, 1, 214 ult. Ibn az-Zayyât: *Al-kawâkib as-sayyâra fî tariib az-ziyâra*, Kairo ohne jahr, 46 und 164.
19. Aşîl ud-dîn: *Maqṣad ul-iqbâl-i sulṭân'yya*, in *Fikri-i Salğûqî*:

morial Series 22, 1914, 238, 3.

5. Carl Brockelmann: *Geschichte der arabischen Literatur*, Suppl. 1, 773. Die mir in einer fotokopie zugängliche hs. Saray Ahmed III trägt nicht die nummer 1614, sondern 1416. Sie ist unpaginiert, Die geschichte steht im 2. kapitel. Der verfasser schrieb nicht vor Aḥmad al-Ġazzālī, sondern war ein direkter schüler Kubrās. Er zitiert verse Sanā'is persisch und erwähnt einen gefallenen (šahīd) lehrer namens 'Alā' ad-dīn Ṣadr al-ḥisba al-ma'rūf bil-Ḥayyāṭī sowie einen freigebigen mann namens Sahl b. Sa'd as-Sā'idi. Der name des verfassers selbst ist mir nicht ganz klar. Hinter dem angeführten eigennamen im incipit folgt noch *wālidī*. Das kann «mein vater» heissen und bedeuten, dass dieses buch von seinem sohn überliefert wird. Möglich wäre aber auch, dass es zum namen gehört, so dass dieser die merkwürdige, zusammengestossene form *al-Ḥāṣ(ṣ)ī-wālidī* hätte. Der mann scheint nach Kubrās tod 618/1221 geschrieben zu haben, da dieser die eulogie «gott habe wohlgefallen an ihm» bekommt. Der verfasser berichtet in extenso Kubrās versuchungsgeschichte, bei der ihn der teufel zum ḥadīṭstudium verlocken wollte und ihn aufforderte, ein buch *Ḥiyal al-marīd 'alā l-murīd* zu schreiben, während Kubrā in klausur war, und zwar in der fassung, in der Kubrā die geschichte in seiner *Risāla ilā l-hā'im* erzählt (*Fawā'id*, einleitung 30-31, 280/M. Molé: *Traité mineurs de Naḡm al-dīn Kubrā*, in *Annales Islamologiques* 4, Kairo, 1963, 33-34).
6. Die beschuldigung Iraǧ-i Afšārs im vorwort zu einer ausgabe von Yaḥyā Bāḥarzīs *Awṛād ul-aḥbāb*, Teheran 1345, 7, anm. 4, ich hätte in den *Fawā'id* 42 den tod des Sayf ud-dīn-i Bāḥarzī auf 645 h datiert, muss ich zurückweisen.
7. Brockelmann *GAL* S. 1, 810. P. Voorhoeve: *Handlist of Arabic Manuscripts*, Leiden, 1957, 397: *Waqā'i' al-ḥalwa*.
8. Hermann Landolt: *Correspondance spirituelle échangée entre Nuroddin Esfarayeni (ob. 717/1317) et son disciple, 'Alaoddin Semnani (ob. 736/1336)*, in *Bibliothèque Iranienne* 21, Teheran—Paris, 1972. Briefe des Ḥasan-i Bulḡārī (gest. 698/1289-90) an Simnānī über seine visionen erwähnt in *Čihil maǧlis* nr 39.
9. Landolt: *Correspondance*, introduction 19.
10. Landolt, persischer text 81, 3-6.
11. *Firdaws ul-muršidiyya*, bâb 36, in *Bibliotheca Islamica* 14, 1948,

Muḥammad-i Qazwîni, in *Gibb Memorial Series* 10, 1909, 192/revidiert von Mudarris-i Raḍawî Teheran 1338, 221, wissen wir, dass um 600/1200 gerade in Ġaznî, Balḥ und Transoxanien das postvokalische *ḍ* schon zu *d* verhärtet war. Unsere korrespondenten, die in jener zeit lebten, dürften also *d* gesprochen haben. Trotzdem habe ich die historische schreibung unserer handschrift, die auch noch die der originalbriefe gewesen sein kann, beibehalten. Doch habe ich gegen die die handschrift die hilfreiche unterscheidung zwischen *g* und *k*, *ğ* und *č*, *b* und *p* durchgeführt. Die von mir verwendeten editionstechnischen zeichen sind die der klassischen filologie. < > bedeutet: gegen die überlieferung von mir eingesetzt. { } bedeutet: gegen die überlieferung von mir verworfen [] bedeutet: durch materialschaden in der überlieferung verlorengegangen, von mir (durch konjektur) eingesetzt. + + bedeutet: verderbt. Die einteilung und bezifferung der abschnitte, die satzzeichen und die korannachweise stammen von mir. Der apparatus criticus ist im anmerkungsstil gehalten, um dem setzer die arbeit nicht zu erschweren.

Anmerkungen

1. Alfred Bel: *Zahrat al-âs*, in *Publications de la Faculté des Lettres d'Alger* 59, 1923, 11-12. Paulus Kraus: *Abi Bakr Mohammadi filii Zachariae Raghensis (Razis) opera philosophica* 1, Kairo 1939, 3. Fritz Meier: *Die Fawâ'ih al-ğamâl wa-fawâtiḥ al-ğalâl des Nâğm ad-dîn al-Kubrâ*, Wiesbaden, 1957, einleitung 245.
2. *Fawâ'ih*, einleitung 244.
3. Die arbeit von Zaryâb-i Ḥuwayyî: *Dâstân-i kušta šudan-i Mağd ud-dîn-i Bağdâdî*, in der zeitschrift *Yağmâ* 7, 1333, 544-8 habe ich nicht einsehen können.
4. Sarrâğ: *Al-luma' fi t-taşawwuf*, ed. R. A. Nicholson, in *Gibb Me-*

einfach durch einen raptus über alle widerstände hinweggetragen worden seien (*Fawâ'ih*, einleitung 95 f, Molé: *Traités mineurs* 35, 14-22). Al-Muwaffaq b. Muḥammad al-Hâṣṣî: *As-salwa fî šarâ'iṭ al-ḥalwa*, und andere wiederholen das. Baġdâdî, der eine etwas abweichende vorstellung von «reisen» (*sayr* = *sulûk* «schreiten») und «gezogenwerden» (*ġaḍba*) vertritt (ausführlich in *Tuḥfat al-barara*, kap. 3 und 4, *Risâla dar safar*, und hier § 11), übernimmt doch Kubrâs gedankengang, um die dämonen von der novizen-erziehung fernzuhalten. Natürlich darf man daraus nicht ableiten, dass Baġdâdî die dämonen als solche, ihrer natur nach, für «hinangezogene» gehalten habe.

Über alle unterschiede hinweg bestehen zahlreiche gemeinsamkeiten zwischen Kubrâ und seinen schülern. An ihnen lässt sich die bedeutung Kubrâs ermessen und der grund erkennen, warum sein name an der spitze einer schule steht.

Zum text

Ich habe mir vom persischen text eine wortwörtliche übersetzung angefertigt, getraue mich aber nicht, sie hier zu veröffentlichen, da ihre grundlage, eine einzige handschrift, noch zuviel zu wünschen übrig lässt. Es scheint mir ratsamer, das bekanntwerden weiterer handschriften abzuwarten. Der folgende text erhebt auch nicht den anpruch, eine hieb - und stichfeste edition zu sein, sondern möchte lediglich unsere kenntnis von der mystik aus der schule Kubrâs etwas erweitern und vor allem dazu anregen, durch beibringung ergänzenden handschriftenmaterials eine solidere basis für das verständnis unseres briefwechsels zu schaffen. Die mir zur verfügung stehende handschrift Köprülü (Istanbul) 1589, 409b-412a, aus dem 8./14. jh. hat postvokalisches *d* in persischen wörtern als *d* punktiert. Aus Šams-i Qays: *Al-mu'ğam fî ma'âyîr aš'âr il-'ağam*, ed.

Zu § 22 vgl. meine bemerkungen zu § 11.

Zu § 6: Das beschriftete silbertäfelchen, das der dämonenscheich in der vision Balhîs Baġdâdî übergibt und das Baġdâdî in seinem antwortbrief unerwähnt und unerklärt lässt, erinnert an die silbertafel, die die vasallen der Qarâ Hîṭây jeweils zum zeichen der unterwerfung erhielten (Wittfogel and Fêng Chia-shêng: *History of Chinese Society Liao*, Philadelphia 1969, 666). Ibn al-Aṭîr: *Kâmil*, ed. Tornberg, jahr 536 Beirut, 1967, 11, 84, schreibt: «Die könige, die sich ihnen unterwarfen, gürteten sich alle mit etwas wie einer silbertafel (*lawḥ fiḍḍa*). Dies war das zeichen derer, die ihnen gehorchten.» Damit verwandt scheint die mongolische *pâyza*, die aber umgekehrt als ein zeichen der dem träger verliehenen vollmacht und befehlsgewalt des grosschans aufgefasst wurde (Bertold Spuler: *Die Mongolen in Iran*¹, Leipzig 1939, 292 f, M. Quatremère: *Histoire des Mongols de la Perse*, Paris 1836, 1, 177-9, anm. 43). Barthold: *Turkestan down to the Mongol Invasion* 339, 1-2, bezeichnet die Hwârazmšâhs als vasallen der Qarâ Hîṭây. Der zusammenhang, in dem das silbertäfelchen in Balhîs vision vorkommt, erlaubt durchaus die vermutung, dass es zeichen einer investitur, ermächtigung und affiliation durch den dämonenscheich ist. Oder ist es ein talisman?

Zu § 24: Hervorhebung verdient, dass Baġdâdî die dämonenscheiche zur erziehung menschlicher novizen darum für ungeeignet hält, weil sie nicht die gleichen hindernisse und sperrungen zu überwinden gehabt hätten wie die menschen. Damit überträgt er ein prinzip, das Kubrâ für die «hinangezogenen» unter den sufiyya aufgestellt hat, auf die dämonen. Kubrâ verlangte, dass der erzieher von novizen den weg, den diese beschreiten müssten, selbst «beschritten» hätten und die schwierigkeiten des mystischen pfades aus eigener erfahrung kennten, also nicht

tesgedenken. Kubrâ: *Fawâ'ih* § 51, beschreibt die dritte stufe des versinkens des mystikers als «abwesenheit des gottesgedenkenden vom gottesgedenken im objekt des gottesgedenkens» und erwähnt § 52 auch den möglichen stufenweisen rückfall nach aussen, etwas anders schon Quşayrî: *Tartib* 19/52. Umgekehrt spricht Bisţâmî von einem durch ermattung verursachten, merkwürdigen rückfall nach innen, als ob das äussere das mühevollere wäre: «Wer gott liebt, ist beschäftigt mit dessen anbetung mit fussfällen und verbeugungen. Ist er dazu nicht mehr fähig, so erquickt er sich am gottesgedenken mit der zunge und am (lauten) lobpreis (gottes). Ist er auch dazu nicht mehr fähig, so erfrischt er sich am gottesgedenken des herzens» usw. (Sahlagî 141, vgl. Mişbâh ul-hidâya 323).

An den ersten satz «wer das gottesgedenken richtig ausführt, dem unterwirft sich das ganze dasein» gibt es ebenfalls alte anklänge, zum beispiel: «Wer ehrlich auf die welt verzichtet, dem folgt sie gegen ihren willen» (Quşayrî: *Risâla*, kap. *zuhd*). Mehrfach wird gesagt, dass dem, der gott gehorcht, alles gehorcht. Saqatî: «Wer gott fürchtet, den fürchten alle dinge» (Sulami: *Tabaqât*, Kairo, 53, 7/ Pedersen 46, 3-4. Kalâbâdî: *Ta'arruf*, ed. Arberry kap. 40, p. 96, 5, übers. Arberry 89). Bisţâmî lehrte, dass einem, der so bei gott, ist, dass sein willen mit dem willen gottes zusammenfällt, alle dinge folgen (Sahlagî 75).

Zu § 21: Bescheiden zuzugestehen, dass die eigenen verfehlungen bei weitem das ausmass überstiegen, das durch eine blossstellung zum vorschein gekommen sei, ist längst eine zier des sündenbewussten scheichs. Abû 'Uţmân al-Ĥirî (gest. 298/910) war einmal versehentlich mit einem kübel asche überstreut worden. Er beschwichtigte seine erzürnten schüler mit dem hinweis darauf, dass er eigentlich feuer verdient hätte (Quşayrî: *Risâla*, kap. *huluq/ Taḍkirat ul-awliyâ* 2, 58, 7-10).

me et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam, Paris 1957, 220, aus *Čihil mağlis* nr 19; Hermann Landolt: *Correspondance spirituelle* 113,5-6). In anderer weise, im gefühl des übertrumpfens, hatte schon Šiblî (gest. 334/946) behauptet, eine entwickeltere stufe als Biṣṭāmî erreicht zu haben, dieser könnte etwas «von unseren jungen» lernen (*Luma'* 397, 7 ff). Der südarabische mystiker 'Abdallâh b. Aḥmad Bâ Kaṭîr al-Ḥaḍramî al-Makkî (gest. 925/1519) fühlte sich durch das, womit ihn sein lehrer 'Abdallâh al-'Aydarûs «angefüllt» hatte (*mala'anî*), so stark, dass er glaubte, es allein mit sämtlichen scheichen der *Risâla* Quṣayrîs aufnehmen zu können ('Abdalqâdir al-'Aydarûsî: *Ta'riḥ annûr as-sâfir*, Bagdad, 1934, 125). Mağd ud-dîn-i Bağdâdî konnte nicht genug die fähigkeit der scheiche rühmen, novizen in kurzer zeit über weite strecken vorwärtszubringen (*Dâya: Mirṣâd*, faṣl 9, wağh 8, 131, 7-12).

Zu § 19: Die islamische mystik, durch ihren anspruch auf höhere erkenntnisse und engeren kontakt mit gott immer in gefahr, der profetie ins gehege zu kommen, hat seit der klassik grosses gewicht auf den stetigen konkurrenzvorsprung Mohammeds vor allen mitgliedern seiner gemeinde und vor allen menschen überhaupt gelegt.

Zu § 20: Herkömmlich ist auch die auffassung, dass der gottes gedenkende sich schliesslich ganz im gegenstand seines gedenkens verlieren muss. Schon Dû n-Nûn al-Miṣrî (gest. 245/859) soll «abwesenheit des gottes gedenkenden vom gottesgedenken» verlangt haben (Quṣayrî: *Risâla*, kap. *ḍikr*), Šiblî vergessen des gottesgedenkens und überhaupt alles andern als gott (*Luma'* 220, 4-6). Auch die schule des Sahl b. 'Abdallâh at-Tustarî (gest. vielleicht 283/896) kannte die forderung, sich nicht auf das gottesgedenken, sondern auf dessen objekt zu stellen (*Luma'* 394, 12). Quṣayrî: *Tartîb as-sulûk*, in *Oriens* 16, 1963, 16/30, verzeichnet schon auf einer anfängerstufe einen zustand der absenz vom got-

Badahšî (anfang 9./15. jh): *Hulâṣat ul-manâqib* (vita des 'Alî-i Hamadânî³⁾), hs.Berlin Pertsch nr 6, 8, 121a/hs.Oxford Ethé 1264, 87a, berichtet, dass er zu seiner zeit noch am leben sei. Noch zur Safawidenzeit wurde 'Abdurrahmân beschworen, hs. nr 866 im katalog Miškât (Teheran) 3, 2, 968. Es dürfte der gleiche dämon sein, der in Ostturkestan bei beschwörungen unter dem namen 'Abdurrahmân Hân als helfer angerufen wird (Karl Menges: *Volkskundliche Texte aus Ost-Türkistan*, in *Sb. preuss. Ak. Berlin, Phil.-hist. Kl.* 1933, 1254-7). Vielleicht ist er auch identisch mit dem 'Abdurrahmân, der dort in einer beschwörung der jüdischen geister als einer ihrer möglichen väter genannt wird, da er ja vor seiner bekehrung der jüdischen religion hat angehören können (ib. 1266-7).

Ein ähnliche scene, wie sie in dieser vision Balhîs geschildert wird, findet sich in einer reihe anscheinend fiktiver visionen, die ein Abû Muḥammad 'Abdallâh b. al-ustâḡ al-Marwazî in Sevilla gesammelt hat, bei Ibn 'Arabî: *Muḥâḍarat al-abrâr*, Kairo 1305, 1, 145. Aber der schein, den dort der novize in der mitte anderer sieht, ist, wie auch sonst (1, 62, 79, 94, 98, 125, 128, 137 usw.), kein dämon, sondern Abû Madyan (gest. 594/1197).

Zu § 17: vgl. meine bemerkungen zu § 10.

Zu § 18: Neben der weitverbreiteten vorstellung von der «guten alten zeit» bestand in der späteren sufik auch die, dass es zunehmend leichter werde, den mystischen weg zu beschreiten. Diese für die epigonen tröstliche perspektive vertrat ausgeprägt Simnânî (gest. 736/1336). Er sah mit der fortschreitenden vermehrung der scheiniche zugleich eine vermehrung der weisheit und eine verfeinerung des verständnisses der dinge verbunden. Er verweist selber auf das pendant unter den profeten: Mohammed ist grösser als Adam (*Sufik und Kulturzerfall*, in *Klassizismus und Kulturverfall*, Frankfurt am Main 1960, 148/ *Classicism-*

aus dem licht der (göttlichen) gewaltigkeit stamme, andererseits das licht der heiligen und gläubigen von sich abgebe, *Fawâ'ih* einleitung 116. Die vorstellung vom Mohammedlicht als dem (zweiten) ursprung aller lichter (nach dem ersten, göttlichen) ist aber älter. Darüber Tor Andrae: *Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde*, in *Archives d'Etudes Orientales* 16, Stockholm 1918, 319 ff, A. E. Affifi: *The Mystical Philosophy of Muḥyid Dîn-Ibnul 'Arabî*, Cambridge 1939, 92, derselbe: *Fuṣûṣ al-ḥikam liš-šayḥ al-akbar Muḥyî d-dîn b. 'Arabî*, Kairo 1946, 319, ff, Zakî Mubâarak: *At-taṣawwuf al-islâmî*, Kairo 1954, 1,266 ff. Dass das seherische wahrnehmungsvermögen auch äusserlich raum und zeit überwinden kann, weite entfernungen überspielt, wände durchdringt und auch sonst keine äusseren hindernisse kennt, ist ein alter glaube und im kapitel über die wunder in vielen sufischen handbüchern dargestellt (z. b. Ğullâbî: *Kašf ul-maḥġûb*, übersetzt von R. A. Nicholson, in *Gibb Memorial Series* 17, 1911 und reprint, 218 ff). Also muss der seher auch in einem geschlossenen raum die äusseren himmelslichter wahrnehmen können. Die übertragene bedeutung, die Baġdâdî den himmelslichtern im gesicht Balḥîs gibt, findet ihre parallele im traum Josefs von den elf sternern, der sonne und dem mond in sure 12, 4, die Josefs brüder und seinen vater und seine mutter versinnbildlichen (vgl. Dâya: *Mirṣâd*, faṣl 16, 16:), und später auch bei Simnânî, der Bistâmî als jupiter und Maġd ud-dîn-i Baġdâdî als sonne geschaut haben will (*Ĉihil maġlis*, nr 39). Die lichter von gottes freundlichkeit, in denen nach Baġdâdî die vision Balḥîs endete, sind vielleicht dem niederschmetternden blitz der enthüllung von gottes erhabenheit (gegensatz *ġamâl-ġalâl*) gegenüberzustellen, die Baġdâdî in seiner *Risâla dar safar* 188 nennt.

Zu § 16: 'Abdurraḥmân ist der name eines ġinnî, der von Mohammed den islam angenommen haben soll. Ğa'far-i

jh.): *Risâla-i murâdân*, bei Molé: *Naqšbandiyyât*, in *Farhang-i Îrânzaît* 6, 1337, 310 f. Der anonyme plagiator des Dâya, *Tufat as-sâlikîn* (10/16. jh), hs. Fatih (Istanbul) 2567, 4b-5a, unterscheidet reisen «zu», «mit» und «in gott»³³. Weiteres bei Ma'sûm'alîšâh (gest. 1344/1926): *Ṭarâ'iq ul-ḥaqâ'iq*, lith. Teheran 1318-9, 1, 76 f³⁴, und sonst.

Zu § 12: Brunnenschacht, wüste und tiere, letztere als abbildungen moralischer eigenschaften des menschen sind bekannte elemente aus Kubrâs mystik (*Fawâ'ih*, einleitung 89, 116 f, 160, 209). Die rauchigen schächte und die tiere, auch wüsten und wasser, kommen aber schon in der allegorik Sanâ'is (gest. 535/1140-1 oder 545/1150-1?) vor, besonders in seinem *Sayr ul-'ibâd ilâ l-ma'âd*, vers 159 ff, in *Matnawîhây-i Ḥakîm-i Sanâ'î*, ed Mudarris-i Raḍawî, Teheran 1348, 191 ff. Die schlange als streben nach gott ist neu und tritt auch aus dem rahmen der von Baḡdâdî: *Tuḥfat al-barara*, kap. 3 (unediert), gegebenen deutungen heraus. Doch erscheint sie im märchen des öftern als tier der weisheit und des wissens und kann einem, der sie isst, sogar den blick in die sieben himmel öffnen (René Basset: *Nouveaux contes berbères* nr. 95 und anm. nr. 174 (nicht 175), Paris 1897). Die umsetzung der visionär wahrgenommenen oder hinter dieser wahrnehmung stehenden psychischen oder metafysischen inhalte in formen, die der sinnenwelt entnommen sind, durch die der sinnenwelt verhaftete menschliche einbildungskraft wird von Baḡdâdî auch in seiner *Tuḥfat al-barara*, kap. 6, besprochen. Aeltere und jüngere theorien darüber und über ihren gegensatz, die «direkte» innere wahrnehmung, sieh *Fawâ'ih*, einleitung 102 ff, 243 ff.

Zu § 13: Dass das erkennen der inneren finsternis, in der man lebt, schon eine gewisse distanzierung von dieser finsternis voraussetzt, schreibt Kubrâ: *Fawâ'ih* § 2. Kubrâ kennt auch die lehre vom licht des profeten, das einerseits

Tuhfat al-barara, kap. 3, und seiner *Risâla dar safar* überein (in *Collected Papers* 188 f). Der allen drei schilderungen gemeinsame grundzug ist der, dass die scheidelinie zwischen der bemühung (*kôšiš*) und dem passiven gezogenwerden, der «ziehung» (*kašiš*), zwischen dem wollen und dem gewolltsein an der stelle liegt, wo der mystiker die welt der göttlichkeit und unendlichkeit betritt. Andere haben bemühung und ziehung stärker durchmischt oder als gegensätze nebeneinander, nicht hintereinander gestellt (*Fawâ'ih*, einleitung 94-6, *Ein wichtiger handschriftenfund*, in *Oriens* 20, 1967, 89), ja das wollen des menschen von einem göttlichen gewolltsein abgeleitet.

Die reise «zu gott» und die reise «in gott» sind ausdrücke, die gerade von der zeit Baġdâdis an häufig vorkommen. 'Aṭṭâr: *Taḍkirat ul-awliyâ*, ed. R.A. Nicholson, 2, 223, 18-19, kennt von Bisṭâmî den satz: «Ich bin weder sesshaft noch reisend, sondern reise als sesshafter in der einheit (oder einzigkeit) gottes». Vielleicht steckt dahinter Bisṭâmîs wort: «Mein begleiter ist sesshaft und nicht reisend, und ich bin bei ihm (*ma'ahû*) sesshaft und reise nicht» (*Sahlagî* 124). Kubrâ: *Fawâ'ih* § 60, stellt dem mystiker in aussicht, dass er bei gesteigerter lauterkeit einmal «in der lauterkeit gottes reise, in den endstadien der reise, einer unendlichen lauterkeit», und beschreibt in seinen *Uṣûl al-'ašara* den kürzesten der zahlreichen wege «zu gott»³⁰. Maḥmûd-i Kâšânî: *Miṣbâḥ ul-hidâya*, ed. Ġalâl ud-dîn-i Humâ'î, Teheran (1323), 426 und 430, bezeichnet das entwerden des mystikers als ende der reise «zu gott» und die seinsverbindung mit gott als reise «in gott», was seine vorlage, Suhrawardîs '*Awârif al-ma'ârif*, noch nicht hat. 'Azîz-i Nasafî (ende 7./13. jh.) braucht die gegensätze mehrfach: *Maqṣad-i aqṣâ* 130-132, 148³¹, *Kaṣf ul-ḥaqâ'iq* 124, *Tanzîl ul-arwâḥ*, hs. Sehid Ali Paşa 1363, 92 b, *Kitâb ul-insân il-kâmil*, index s. v. *sayr*, 571³² ebenso der naqṣbandî Şâḥibzâda (13./19.

einmal einen schein der gönn zu treffen und mit ihm zu sprechen. Er traf dann eine dämonin, die ihm etwas diktierte. Nağm ud-dîn-i Dâya: *Mirşâd ul-‘ibâd*, fasl 18, Teheran 1312, 175, 3, (vollendet 620/1223) erwähnt die fähigkeit des mystikers, die geister der dämonen zu sehen. Muḥammad-i ‘Awfi: *Ğawâmi‘ ul-ḥikâyât*, bâb 11, (vollendet nach 628/1231) erzählt eine ältere arabische geschichte, in der dämonen sich darüber streiten, ob die menschlichen oder die dämonischen gelehrten besser seien, und dann durch eine probe zu der erkenntnis gelangen, dass die menschlichen den dämonischen überlegen sind²⁷.

Die visionen Balḥîs scheinen mir nicht zuletzt dadurch ihre besondere bedeutung zu haben, dass in ihnen weise dämonengeister auftreten.

Wenn Balḥî beim gottesgedenken die formel «es gibt keinen gott ausser gott» sprach und sein lehrer Bağdâdî ausdrücklich dieser formel vor dem blossen wort «gott» den vorzug gibt, so stellen sich beide zu der mehrheit der sufiyya und zu Kubrâ (*Fawâ’ih*, einleitung 201). Bağdâdî empfiehlt diese formel auch in seinem arabischen werk *Tuḥfat al-barara*, kap. 5 (unedierte), allerdings mit dem zusatz «bei gott» (*wallâh*), und verweist auf andere, darunter Abû n-Nağib as-Suhrawardî (gest. 563/1168) und Abû Ya‘qûb Yûsuf b. Ayyûb al-Hamadânî (gest. 535/1040-1041 oder später), die auf «bei gott» verzichteten. Dâya: *Mirşâd*, fasl 12, 148-150, ‘Azîz-i Nasafî; *Kaşf ul-ḥaqâ’iq*, Teheran 1965, 135-6²⁸, Kasirqî und Simnânî²⁹ und viele andere waren ebenfalls für «es gibt keinen gott ausser gott». Quşayrî: *Tartîb as-sulûk*, in *Oriens* 16, 1963, 16,3/29 pu, und Muḥammad al-Ğazzâlî: *Kîmiyây-i sa‘âdat*, rukn 3, aṣl 1, Teheran 1333, 450 apu, hielten sich an die wiederholung des wortes «gott» (*allâh*).

Zu § 11: Die darstellung Bağdâdîs deckt sich nicht unbedingt mit den auffassungen anderer sufiyya, stimmt aber im grundsätzlichen mit Bağdâdîs ausführungen in seiner

der ġinn»¹⁸, ‘Umar b. Muḥammad an-Nasafî (gest. 537/1142)¹⁹ und Ša’in ad-dîn Husayn b. Muḥammad b. Salmân (gest. 664/1265-6) als «rechtsgutachter von geistern und menschen».²⁰ Gewisse sufiyya vertraten die meinung, dass wenn ein scheich, der versammlung hält, plötzlich schweigt, dies seinen grund in der anwesenheit eines unwürdigen dämons haben kann, denn die versammlungen der sufiyya seien nie frei von der anwesenheit einiger dämonen²¹. Als Abû ‘Alî ad-Daqqâq (gest. 405/1015) einmal von Marw nach Nayšâbûr zurückkehren wollte, träumte ihm, eine anzahl dämonen, die seine versammlungen besuchten, brauchten ihn hier noch etwas länger²². Ein mystiker etwa zwei generationen nach Ġazzâlî (gest. 505/1111) hiess «Lehrer der dämonen und menschen»²³. Dämonen sollen novizen des Mowlânâ Rûmî (gest. 672/1273) gewesen sein²⁴. Der stadtheilige von Tunis Muḥriz (gest. 413/1022) beherrschte menschen und dämonen ebenso wie Biṣṭâmî²⁵, und so noch viele andere. Ein stehender beiname des ‘Abdalqâdir al-Gilânî (gest. 561/1166) ist «pol der menschen und geister» (*ġawt at-ṭaqalayn*). Ša’rânî (gest. 973/1565) will in einem gesonderten buch einige siebenzig fragen von ġinn über das einheitsbekenntnis beantwortet haben^{25*}.

Dass umgekehrt menschen von dämonen anweisungen und eingebungen erhalten können, ist insbesondere von den dichtern bekannt. Unbegreiflich rasche nachrichtenübermittlung wird manchmal ebenfalls auf die ġinn zurückgeführt. Andere legenden berichten, dass ein dämon oder eine schar von dämonen einen knaben entführt und in den wissenschaften unterweist oder unterweisen lässt²⁶. Seltener treten dämonen auf, die als sufischeiche menschen belehren. Dass aber der glaube an diese möglichkeit bestand, zeigt eine geschichte bei Ibn al-Ġawzî (gest. 597/1201): *Šifat aṣ-ṣafwa*, Hyderabad 1355-6, 4, 405. Danach hegte vor vielen generationen ein Šâliḥ b. ‘Abdalkarîm den wunsch,

al-Bisṭāmî (gest. vielleicht 261/875) will aus ähnlicher ursache auf die aussprache des satzes «es gibt keinen gott ausser gott» verzichtet (Sahlagî 80) und nach dreissig jahren das gottesgedenken aufgegeben haben (ib. 80, unten)¹³. Das eine mal besteht bei Bisṭāmî der sogenannte «grösste name» (gottes) im aussprechen des satzes «es gibt keinen gott ausser gott», ohne dass man mehr dabei ist, das andere mal gerade umgekehrt, indem man (natürlich mit dem herzen) dabei ist (ib. 84, unten; vgl. 112), denn er duldete nicht, dass der name «gott» in gleichgültigkeit ausgesprochen wurde (ib. 89), und wollte das in sure 33,41 geforderte «viele gottesgedenken» nicht zahlenmässig, sondern im sinn eines hohen intensitätsgrades geistiger präsens verstanden wissen (*Tadkirat ul-awliyâ* 1, 166 ult.). Dass gott allein der absolute erkenner ist, schrieb Kubrâ in *Fawâ'id* § 79. Nach Bisṭāmî kann, wer gott erkennt, überhaupt nicht mehr sprechen (Sahlagî 129).

Der scheich in Alexandrien, den die dämonen gekannt haben wollen, kann selber wieder ein dämon, kann aber auch ein mensch gewesen sein. Die fälle aufzuzählen, in denen dämonen einen menschlichen lehrer aufgesucht haben sollen, würde viele seiten füllen. Sowohl der profet als auch die schiitischen imame galten und gelten als lehrer auch der dämonen. Manchmal bleiben diese dämonen bei den lehrveranstaltungen, die sie besuchen, unsichtbar, manchmal erscheinen sie als schlangen oder als merkwürdige, ungepflegte hagere gestalten. Dämonen studierten bei Ḥasan al-Masîlî (gest. 580/1185) in Biḡâya die regeln der koranrezitation¹⁴. Andere liebten die schöne stimme eines frommen oder starben gar beim zuhören, wenn ein frommer koran las¹⁵. Bei Ibn al-Hirmil (im 6./12. jh.) studierte ein dämon rechtswissenschaft¹⁶. Muḥammad b. 'Abdallâh b. 'Ulâṭa al-Ḥarrânî (gest. 163/779-780)¹⁷ und 'Alî b. al-Ḥusayn b. Muḥammad al-Ḥila'î (gest. 448/1056) galten als «richter

allerlei wünschenswertes zu bieten haben, aber niemals ans ziel bringen. Er lobt an Balḥî das errungene sehvermögen, bedauert aber, dass dieser erfolg den dämonen zufällt. Balḥî solle sich an menschliche lehrer halten, da nur diese die erfahrung der hindernisse besäßen, die den menschen von gott absperreten. Die dämonen, die nicht die gleichen scheidewände zu durchbrechen hätten, kannten diese hindernisse nur vom hörensagen.

Bemerkungen

Zu § 10: Dass in diesen visionen immer wieder der erste teil des islamischen glaubensbekenntnisses «es gibt keinen gott ausser gott» vorkommt, ist nicht zu verwundern, da dies die formel des gottesgedenkens ist, die der klausurist ununterbrochen vor sich hersagt. Wie sich die formel dem klausuristen auch sonst noch zur erscheinung bringt, haben Quṣayrî (gest. 465/1074): *Tartîb as-sulûk* (in Oriens 16, 1963, 1-39), und Kubrâ: *Fawâ'ih* (s. die dortige einleitung 200 ff), dargestellt. Die erklärung, die Baġdâdî zu dem satz gibt, dass man die formel nicht mehr sagen könne, wenn sie verwirklicht sei, ist die: Obgleich der satz «es gibt keinen gott ausser gott» erst dann zutrifft, wenn man sein ich verloren hat, kann man doch gerade dann etwas derartiges in der dritten person nicht mehr sagen, da man ja nicht mehr existiert und infolgedessen auch nichts mehr zu verneinen hat. Die unmöglichkeit eines wahren mystischen einheitsbekenntnisses ist mehrfach von Šiblî (gest. 334/946) betont worden (*Luma'* des Sarrâġ 30, 4-8; 32, 15-18)¹². Wâsiṭî (gest. nach 320/932) hielt vom gleichen gesichtspunkt aus einen, der gottes gedenkt, für einen schwindler^{12*}. Ibn 'Aṭâ' (gest. 309/922) verlangte vergessen des einheitsbekenntnisses (*Luma'* 35, 6-7) und einssein statt einsbekennen. Abû Yazîd

schmarotzer seiner vollkommenheit sind.

§ 20: «Wer das gottesgedenken richtig ausführt, dem unterwirft sich das ganze dasein. Wer sich dann ihm aber zuwendet, sinkt in den augen gottes.» Das ist wahr, ob man das «ihm» nun auf das gottesgedenken oder auf das dasein bezieht. Zum richtigen gottesgedenken gehört, dass man von ihm völlig aufgesogen wird und den gegenstand des gottesgedenkens vor sich sieht. Sofern in diesem zustand der absorption nur noch gott verfügt, verfügt man über die ganze welt, da ja gott alles gehört und gehorcht. Wendet man sich aber nicht dem gegenstand des gottesgedenkens, sondern dem gottesgedenken selbst zu, so kehrt man an die periphere oberfläche zurück. Und wendet man sich gar dem dasein zu, so sinkt man aus der herrschaftlichkeit (gottes) in die knechtlichkeit (des menschen) herab.

§ 21: Die schwarzen innenflächen der hände, die Balhî an seinem lehrer und meister entdeckt hat, deutet Baġdâdî bescheiden als einen milden tadel, da seine verfehlungen, wie er meint, mehr schwärze erwarten liessen. Baġdâdî hatte auch seinem eigenen lehrer, Kubrâ, vier tadelnswerte handlungen vorgeworfen. Kubrâ war beglückt gewesen, dass Baġdâdî nur vier bekannt geworden waren.

§ 22: «Der weg zu gott besteht darin, gott zu erkennen.» Das zielt schon auf den weg «in gott», nicht mehr bloss auf den weg «zu gott».

Alles übrige, was Balhî in diesem gesicht noch gehört hat, ist nach Baġdâdî seinem wortlaut nach zu verstehen.

§ 23: «Wer einen weg beschreitet, ohne ihn zu kennen, geht in die irre.» Dieser satz des greises an Balhî ist eine aufforderung, sich eine solide glaubensgrundlage zu schaffen und sich vermehrt darauf basierende theoretische kenntnisse für die mystische betätigung anzueignen.

§ 24: Baġdâdî bezeichnet zum abschluss die gesichte Balhîs als eine folge seines verkehrs mit geistern, die zwar

§ 17: Der satz dieses greises «wer sagt 'es gibt keinen gott ausser gott', während sein ich noch mitbesteht, ist ein polytheist» trifft sich mit dem schon erklärten satz der dämonengeister im ersten gesicht (§ 3 und 10). Doch braucht man sich wegen des inhalts nicht aus der fassung bringen zu lassen. Das bekenntnis ist unter allen umständen zuerst einmal wichtig für die eigentlichen polytheisten, die die vielgötterei ablegen müssen. Mit demselben bekenntnis muss der mystiker, der die äussere vielgötterei abgelegt hat, auch die innere vielgötterei bekämpfen. Erst wenn dann der fürst der göttlichen wirklichkeit in sein herz eingezogen ist, wird die weitere verneinung der andern gottheiten überflüssig.

§ 18: «Kein einziger gottsucher seit hundert jahren hat den pfad zu gott erkannt, kein einziger seit zweihundert jahren hat die bedingungen des pfadbeschreitens wirklich erfüllt». Dazu ist zu sagen: Gott geworden ist tatsächlich noch niemand, aber ernsthafte mystische wanderer hat es immer gegeben. Zwar wird mit dem fortschreiten der zeit diese ernsthaftigkeit immer seltener, aber gott hat stets diener, die sich mit ihrer ganzen kraft dem mystischen streben widmen, und ausserdem die ordnung geschaffen, dass mit seiner hilfe das, was den altvordern nur nach langen mühen zuteil geworden ist, den neueren schon in kurzer zeit gelingt. Mag auch niemand mehr die bedingungen restlos erfüllt haben, so hat doch vielen die huld gottes zum erfolg verholfen, nämlich durch eine «ziehung» (vgl. § 11).

§ 19: «Kein profet und kein gerechter hat die ebene des profeten Mohammed betreten.» Bis zum ende der menschhaftigkeit ist die mystische bemühung bei profeten und heiligen gleich. Jenseits dieser grenze aber ist der mystiker ein passiv gezogener (vgl. § 11). Auf Mohammed jedoch fiel eine besondere erwählung, so dass er den vollkommensten zug erfuhr und nun alle früheren und späteren nichts als

feten Mohammed. Der profet bezog ja sein licht von gott, wie der mond sein licht von der sonne bezieht, und bestrahlte und bestrahlt damit die glieder seiner gemeinde. Der gehörsinn Balhîs folgte diesem zug und nahm dann nur noch den satz des einheitsbekenntnisses gottes wahr. Aber menschlich-allzumenschliche eigenschaften mischten sich ein, und ein kampf, der sich mit blitz und donner bemerkbar machte, entbrannte, der innere heilige krieg, die vita purgativa. Das licht, in dem schliesslich alles aufging, kann nach Baġdâdî bedeuten, dass das licht bis ins «erlebnis» (*dawq*) Balhîs drang, oder dass gott sich ihm vollkommen enthüllte. Dies ist nichts andersartiges, stellt sich aber erst bei vollkommenheit des mystikers ein. Diese besitzt Balhî noch nicht, er ist noch von wissen und verstand beherrscht. Also wird es sich vorderhand um eine enthüllung der lichter von gottes freundlichkeitsseite gehandelt haben.

§ 14: Aus der frage, die Balhî sich gestellt hatte, nämlich was es mit diesem gesicht auf sich habe, liest Baġdâdî—falls nicht etwas ausgefallen ist—die frage heraus, ob die geschauten himmelskörper nicht auch die sterne und der mond am himmel sein könnten, und bejaht sie, denn die scheidewand der moschee, in der Balhî während des gesichts sass, brauchten für den seher kein hindernis zu bilden. Die lichter der mystischen schau könnten das eine mal die innere lichthaftigkeit des mystikers selber, das andere mal die geister der engel, profeten, dämonen, das dritte mal die äusseren himmelslichter sein. Im vorliegenden fall seien es aber die geister der scheiche und profeten.

§ 15: Weiteres könne später bei einer begegnung mündlich erörtert werden.

§ 16: Der greis des vierten gesichts war nach Baġdâdî—doch ist das nicht sicher—wahrscheinlich ein grosser dämonenscheich, vielleicht ‘Abdurrahmân, ein schüler des profeten.

Die gestalten veränderten sich je nach der veränderung jener eigenschaften bei Balḥî. Die grosse schlange ist das streben nach gott. Sie verschlang das getier der schlechten eigenschaften. Aber eine ermattung bewirkte, dass sie es wieder ausspeien musste. Als getier erschien das ganze wegen der mitwirkung der einbildungskraft, die unsinnliche erscheinungen in — der aussenwelt entlehnter — verkleidung darzustellen pflegt. Es kann allerdings vorkommen, dass dieses an sich neutrale werkzeug unpassende einkleidungen psychischer inhalte vornimmt. Das ist gleich, wie wenn einer sich nicht adäquat auszudrücken vermag oder gesichten und träumen unpassende auslegungen gibt.

§ 13: Die finsternis im dritten gesicht deutet Baḡdâdî als verhaftung an die sinnenwelt. Diese als finsternis zu erkennen, setzt nach Baḡdâdî allerdings schon eine innere sehfähigkeit und eine gewisse hinwendung zu gott voraus. Beides verdankt seine entstehung einem übersinnlichen licht, das dem menschen ins herz einzieht. Dies geschieht nicht mit willen des menschen, ruft aber anschliessend in ihm ein aktives wollen hervor, mittels dessen dann die finsternis auch durchbrochen werden kann. Die lichter, die man dann erblickt, stellen wiederum eigenschaften des mystikers dar. Ein stern ist die innere gesammeltheit, ein mond bedeutet, dass das licht des herzens schon bis in die glieder des mystikers dringt. Das waren auch die verschiedenen lichter, die nach sure 6,75 ff Abraham sah. Doch im falle Balḥîs repräsentieren die gesehenen lichter die geister der scheiche, in deren pflege und erziehung sich Balḥî befindet. Unter ihrer geistigen einwirkung war bei Balḥî die fähigkeit innerer sinneswahrnehmungen entstanden, seine fähigkeit, die dinge gott preisen zu hören, wie es alle dinge nach sure 17,44 tun, seine fähigkeit, innere düfte zu empfinden, seine fähigkeit, lichthafte gestalten wahrzunehmen. Der mond, der ihm nachher aufging, war das licht des pro-

Inhalt der antwort Baġdâdis

Die antwort Baġdâdis auf diesen brief enthält zunächst eine deutung der sätze der dämonengeister.

§ 10: Dass der satz «es gibt keinen gott ausser gott» eine zwickmühle ist, bestätigt Baġdâdî, denn verwirklicht sei er erst, wenn die ichheit des menschen als zweite gottheit aufgehört habe zu existieren, dann aber verschwinde erstens das bedürfnis, eine verneinung jedes andern gottes auszusprechen, und sei zweitens der satz doch erst wahr. Baġdâdî verrät beiläufig, dass er den novizen zum gottesgedenken trotzdem eben diese ganze, negation und affirmation enthaltende formel anbefahl, weil sie noch der eigenen vernichtung bedürften, und hält die wiederholung des blossen wortes «gott» (*allâh*) für ungünstig. Die kritik der dämonengeister sei auch insofern berechtigt, als die mit dem gedenken verknüpfte gotterkenntnis vollkommen nur gott selbst haben könne, der mensch mithin zuerst gott oder gottes sprachrohr werden müsse, bevor er gottes mit all den implikationen dieses wortes gedenken dürfe.

§ 11: Auch der satz, dass die mystische wanderung auf die verneinung einer zweiten gottheit neben gott beschränkt bleibt, bestätigt Baġdâdî und fügt an, dass dann ein passives gezogenwerden einsetze und nicht mehr gewandert werde. Nach der endlichkeit erlebe man dort die unendlichkeit, nach der reise «zu gott» die reise «in gott». Man werde vom wollenden zum gewollten.

§ 12: Das zweite gesicht Balġîs erklärt Baġdâdî folgendermassen: In der wüste des daseins liegt der brunnen-schacht des herzens, der verbindungstrakt von der sinnlichen in die übersinnliche welt. Solange aber die hinwendung zur sinnenwelt den menschen beherrscht, ist das herz voller tadelnswerter eigenschaften. Das sind die tiere, die Balġî aus dem brunnen-schacht hat hervorkommen sehen.

gen gottes. Der greis ergriff Baġdâdî (den scheich Balġis) bei den händen: sie strahlten hell, aber ihre innenflächen waren schwarz. Der greis befahl ihm, sie zu waschen. Der greis erlaubte Baġdâdî jede beliebige frage. Baġdâdî fragte: Was ist der weg zu gott und die höflichkeit auf diesem weg und vor gott? Der greis antwortete: Der weg zu gott besteht darin, gott zu erkennen. Die höflichkeit auf diesem weg ist, geradeaus zu gehen, ohne abzubiegen... Was aber die höflichkeit vor gott betrifft, so besteht sie darin, dass du dein innerstes und dein herz mit dem licht der erkenntnis beobachtest, dabei dauernd von dir selbst abwesend bist und deine eigenschaften unter den anstürmen der göttlichen macht ausgelöscht sind. Der greis verbot, blossen zeitvertreib zuzuhören, gab Baġdâdî ein beschriftetes silbertäfelchen, band ihm ein weisses gesichtswischtuch (*rôy-sutur*) um die hüften und versetzte: Hüte das religionsgesetz! Sprich nur das wahre und höre nur das wahre, dann wirst du auf den weg des wahren geführt! Baġdâdîs bruder und den beiden derwischen erlegte er exerzitien, schwächung der triebseele und stärkung des herzens auf. Balġî (der visionär und schreiber dieses briefes) wünschte sich (in der vision) auch einen solchen rat. Da winkte ihn der greis heran und sagte: Wer einen weg beschreitet, ohne ihn zu kennen, geht in die irre. Lass dir angelegen sein, dem befehl zu folgen, dich an die heilige tradition zu halten, dauernd zu fasten und zu schweigen, deine triebseele in allen lagen zu strafen und dich von den menschen zurückzuziehen, damit du würdig wirst, den pfad zu gehen! Gott lasse dich deine zustände und zeiten überwachen und deine triebseele im auge behalten! Die gesellschaft erhob sich, und Balġî folgte den männern, um sie zu fragen, wer sie und der greis seien. Aber sie verschwanden und mit ihnen jener konvent und die aue. Balġî sah sich wieder in der moschee und fand sich von der alten trübsal übermannt.

vermehrte sich auf sieben. Sie wurden aber wieder ausgelöscht durch das aufgehen des mondes, in dessen licht wiederum viele schöne gestalten erschienen und wieder verschwanden. Dann erschollen herrliche stimmen und klänge, die gott priesen, und ein wohlgeruch verbreitete sich. Balhî geriet in unbändiges entzücken. Er hörte dauernd den satz «es gibt keinen gott ausser gott». Dann erhob sich ein erdbeben mit donner und blitz. Die himmelslichter erloschen. In einem neuen flutlicht schien Balhî sein körper zu zerfließen und die vielheit in der einheit aufzugehen. Eine gestalt zeigte sich und verschwand wieder. Balhî empfand eine unaussprechliche wonne. Die darauf folgende ernüchterung, das erwachen aus der vision, versetzte ihn in eine schale leere und in lebensüberdruß.

§ 6: Drei tage später erblickte er in der klausur ständig städte und gebäulichkeiten und vernahm die verschiedensten sprachen. Das hörte dann auf, und er gewahrte am morgen einen prächtigen, friedvollen konvent in leuchtender helle und eine blumenbestandene aue, auf der aue einen ehrfurchtgebietenden greis, umringt von anderen greisen, die würdevoll dasassen und fragen an ihn richteten. Herzutrat Baġdâdî (an den der brief adressiert ist) mit seinem bruder und zwei weiteren derwischen. Der greis in der mitte sagte: Wer den satz «es gibt keinen gott ausser gott» ausspricht, während sein ich noch mitbesteht, ist polytheist. Furcht und entsetzen packte die gesellschaft. Der greis sagte weiter: Kein einziger gottsucher seit hundert jahren hat den pfad zu gott erkannt, kein einziger seit zweihundert jahren hat die bedingungen des pfadbeschreitens wirklich erfüllt, und kein profet und kein gerechter hat die ebene des profeten Mohammed betreten. Baġdâdî geriet in verzückung und fiel hin. Der greis fuhr fort: Wer das gottesgedenken richtig ausführt, dem unterwirft sich das ganze dasein. Wer sich dann ihm aber zuwendet, sinkt in den au-

Balhî in der erziehung verschiedener scheiche zugleich befand. Doch können die dort erwähnten «geister der scheiche» ebensogut auch die noch lebenden und die verstorbenen ahnen seiner sufischen affiliation, die vertreter der sufik überhaupt oder (nach § 24) die geister von dämonen sein. Baġdadi weist Balhî eigens an, bei menschen rat zu holen und die belehrung durch dämonen aufzugeben.

Inhalt von Balhîs brief

Balhî beschreibt seinem scheich Baġdâdî folgende gesichte:

§ 3: Er sah dämonengeister, die behaupteten, solange man das glaubensbekenntnis «es gibt keinen gott ausser gott» aussprechen könne, stimme dieses nicht, und ein scheich, den sie in Alexandrien gehabt hätten, habe erklärt, der mensch könne nur den negativen teil des satzes, also «es gibt keinen gott», mystisch-tätig nachvollziehen, der positive teil, «ausser gott», liege jenseits des erreichbaren.

§ 4: Balhî kam in eine wüste und sah hier einen rauhenden brunnenschacht, aus dem tiere herausdrangen, andere geschöpfe töteten, wieder in den brunnen zurückkehrten, dann abwechselnd zu menschen und wieder zu tieren wurden. Eine riesige Schlange, die ebenfalls aus dem brunnen herauskam, verschluckte sie alle und spie sie vervielfacht wieder aus. Auf höheres geheiss wollte Balhî trotz grosser furcht die Schlange fassen, aber sie verschwand samt allem andern getier.

§ 5: Beim fakultativen vormittagsgebet in der klausur wurde es für Balhî so dunkel, dass nicht nur die äusseren gegenstände, sondern auch die vorstellungsbilder in seinem innern für ihn erloschen. Im lichte eines sterns wurden ihm jedoch schöne gestalten sichtbar. Die zahl der sterne

worden sind.⁸ Simnânî hatte zuerst in ermangelung eines scheichs mit hilfe des buches *Qût al-qulûb* des Abû Tâlib al-Makkî (gest. 386/996) sich selbst vorgebildet, dann von einem schüler Kasirqîs eine besondere, sehr wirksame art des gottesgedenkens gelernt und sich schliesslich, 686/1287, auf den weg nach Baġdâd, wo Kasirqî wohnte, gemacht, war aber durch staatliche organe in Hamadân an der weiterreise gehindert worden. So konnte Simnânî vorläufig nur auf zwei andern wegen mit Kasirqî verkehren: durch geistig-übersinnlichen kontakt, wozu ihn veranlagung und bestandene exerzitien befähigt zu haben scheinen, und durch briefwechsel. Beides hielt auch an, nachdem er 688/1289 doch noch nach Baġdâd gelangt war und seinen lehrer persönlich kennen gelernt hatte. Er weiss später dem wohl-tätigen zwang dank für die gelegenheit, seine innere beziehung zum scheich zu stärken⁹, bittet aber doch auch etwa den scheich um briefliche bestätigung einer innerlich erteilten weisung¹⁰. Diese möglichkeit hatte ein anderer, älterer sucher, Muḥammad (-i) Abû l-Muḥtâr-i Nawbandaġânî nicht gehabt. Er war 620/1223 in Kâzarûn vom damaligen leiter des dortigen konvents in den orden aufgenommen worden, genoss aber anscheinend nicht dessen unterweisung, sondern eine erziehung durch die visionären erscheinungen des geistwesens des schon 426/1035 verstorbenen ordenspatrons Abû Ishâq-i Kâzarûnî¹¹, mit dem natürlich nicht mehr zu korrespondieren war.

Wie es sich bei Šaraf ud-dîn-i Balḥî im einzelnen verhält, wissen wir nicht. Aber dass Maġd ud-dîn-i Baġdâdî ihn als bruder und grossen bezeichnet, scheint zu verraten, dass wir es bei ihm eher mit einem gereiften mann und einem vertrauten oder aber mit einem einflussreichen herrn als mit einem einfachen novizen Baġdâdîs zu tun haben. Ausserdem könnte aus einem passus in der erklärung des dritten gesichts (hiernach § 13) hervorgehen, dass sich

und die befähigung des schülers vor allem an der raschen inneren «eröffnung» in der klausur zeigt und der meister jeden morgen die zellen seiner novizen aufsucht, um mit ihnen ihre nächtlichen inneren erfahrungen zu besprechen.

Grossen wert legte auf das visionäre erlebnis bei sich und seinen schülern Nağm al-dîn al-Kubrâ (gest. 618/1221), Bağdâdis lehrer in Hwârazm. Ein wenig origineller, auf lange strecken sogar langweiliger schüler Kubrâs, Şadr ad-dîn Abû l-Mu'ayyad al-Muwaffaq b. Muḥammad b. l-Ḥasan al-Ḥaṣṣî, beutete ihn in seiner schrift *As-salwa fî şarâ'it al-ḥalwa* reichlich aus und berichtet aus seiner ersten klausur bei ihm folgende vision: Er sah eine kleine ameise, die nach Mekka wollte. Eine grössere ameise riet ihr, sich in dem gefieder einer taube zu verstecken und so mit ihr nach Mekka zu fliegen, da sie es auf sich gestellt nicht schaffen würde. Sie tat es und erreichte die ka'ba. Kubrâ deutete die vision auf die notwendigkeit des scheichs. Ḥaṣṣî sei die kleine ameise und er, Kubrâ, sei die taube. Kubrâ als lehrer werde ihn zur ka'ba des zusammenseins mit gott (*wuṣla*) bringen⁵. Aus Kubrâs schule sind mehrere briefwechsel zwischen lehrer und schüler über visionen und auditionen erhalten. Kubrâ selbst beriet brieflich seinen schüler Sayf ad-dîn al-Bâharzî (585-658/1189-1260, oder 659/1261⁶). Ein stück daraus ist uns in der hs. Leiden 2252⁷ aufbewahrt. Bâharzî hatte vor dem briefwechsel eine erziehung bei Kubrâ genossen und setzte sich dann, auf anweisung Kubrâs, in seiner heimat in klausur und erbat brieflich die erklärung seiner gesichte und träume. Er begann diese klausur an einem donnerstag, dem 24. ramadân. Es kommen also die jahre 605, 608 und 613/1209, 1212 und 1217 in frage. Hermann Landolt hat aus 'Alâ ud-dawla-i Simnânîs *Rasâ'il un-nûr fî şamâ'il ahl is-surûr* die briefe herausgegeben, die zwischen Simnânî und seinem lehrer Nûr ud-dîn 'Abdurrahmân-i Kasirqî-i Isfarâyînî (gest. 717/1317) gewechselt

und 'Awfi kannten ihn persönlich. Veröffentlicht sind von ihm ausser der *Risâla dar safar* eine lehrerlaubnis für 'Alî-i Lâlâ (um 560-642/1165-1244) und zwei briefe an 'Alî-i Lâlâ (Dânišpažûh 165-174). Im letzten verteidigt Bağdâdî seinen heimlichen eheschluss mit einer dame aus der hohen gesellschaft, die ihn zuerst um eines bittgebets willen aufgesucht hatte. Dies wird die affäre sein, deretwegen er dann umgebracht worden ist. Nach einer überlieferung (bei Nafîsî) hiess die dame Laylê. Ḥamdullâh-i Mustawfî-i Qazwînî: *Târîḫ-i guzîda*, in *Gibb Memorial Series* 14, 1, 788, Ġâmî: *Nafahât ul-uns*, s. v. Mağd ud-dîn-i Bağdâdî, und andere behaupten, die frau sei die mutter des Ḥwârazmšâh gewesen. Dagegen führte schon Wilhelm Barthold: *Turkestan down to the Mongol Invasion*, in *Gibb Memorial, New Series* 5, 1928, 376-7, das hohe alter dieser fürstin ins feld. Die liebesgeschichte dürfte auch die schon aus andern gründen vorgebrachten zweifel an der datierung von Bağdâdîs tod auf 616/1219 bestärken, denn auch Bağdâdî wäre damals schon in vorgerücktem alter gewesen³.

Briefwechsel zwischen meister und schüler reichen bis in die klassische zeit der sufik zurück⁴, aber erst in der nachklassischen, d. h. nach Quşayrî, können sie teilstücke der novizenerziehung bilden und erklärungen zu den visionären erlebnissen der schüler enthalten, denn inzwischen hatte man gelernt, die visionären erlebnisse und träume der novizen als symptome ihres inneren zustandes ernst zu nehmen und für die erziehung nutzbar zu machen. Ganz natürlich fragten die novizen jetzt den scheich nicht mehr nur nach der wahren zufriedenheit, dem richtigen gottvertrauen, dem wesen der triebseele usw., sondern auch nach der bedeutung ihrer träume und visionen. Wie sehr man diesen visualismus pflegte und förderte, geht etwa aus den *Manâqib-i Awḥad ud-dîn-i Kirmânî* (gest. 635/1238) hervor, wo sich der erfolg der bemühungen des meisters

miyya kann aus dem gedächtnis zitiert und dann, wie es ihm auch sonst unterlaufen ist, die dinge leicht verdreht haben.

Ich benutze also die gelegenheit, ein anderes älteres vorhaben auszuführen, nämlich einen briefwechsel zwischen Šaraf ud-dîn Muḥammad-i Balḥî und seinem scheich Mağd ud-dîn Šaraf b. ul-Mu'ayyad-i Bağdâdî (556/1161-angeblich 616/1219) aus der sammelhandschrift des 8./14. jh. Köprülü (Istanbul) 1589, 409 b-412a (aufgesetzte ziffern eines lichtbildes Hellmut Ritters) zu veröffentlichen². Ueber Balḥî wissen wir nichts. Ueber Bağdâdî sieh *Fawâ'id*, einleitung 40-41 (mit weiterer literatur), Sa'id-i Nafisî in seiner neuausgabe von 'Awfis *Lubâb ul-albâb*, Teheran 1335, 634-637 (mit weiterer literatur), Muḥammad Taqî-i Dânišpažûh: *Hirqa'i hazârmîhî*, in *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. M. Mohaghegh & H. Landolt, Teheran 1971, persischer teil 149-178. Bağdâdîs *Risâla dar safar* ist ib. 179-190 herausgegeben von Karâmat Ra'nâ Ḥusaynî. Die angaben 'Alâ ud-dawla-i Simnânîs (gest. 736/1336) in *Iqbâl-i Sîstânîs Čihil mağlis*, nr. 34 und 38, über Bağdâdî sind von Ğâmî in seine *Nafaḥât ul-uns* übernommen worden. Bağdâdî war von zarter konstitution und stammte aus einer hochgestellten, reichen familie Bağdâdaks bei Ḥwârazm. Sein bruder oder einer seiner brüder Bahâ ud-dîn Muḥammad b. ul-Mu'ayyad-i Bağdâdî war sekretär des Ḥwârazmšâh Takaš und verfasste die berühmte briefsammlung *At-tawassul ilâ t-tarassul*. Seine mutter war ärztin, und er selber war arzt. Nach anderer überlieferung waren auch sein vater und sein bruder, vielleicht mit dem genannten Bahâ ud-dîn identisch, ärzte (Dânišpažûh 165). Bağdâdî gab jährlich für den tisch des konvents, den ihm der Ḥwârazmšâh gebaut hatte (Dânišpažûh 65), 200000 *dinar* aus. Als mystiker war er schüler des Nağm ud-dîn-i Kubrâ (gest. 618/1221). Der dichter 'Aṣṣâ

der literarischer erzeuſnisse. Carl Brockelmann *GAL* suppl. 2, 339, bezeichnet auch Ibn Abî Zar's *Rawḍ al-qirṭās* als «in der hauptsache ein plagiat aus dem *Bayân al-muġrib* des Ibn 'Idârî al-Marrâkuſî». Viele haben sich fremdes geistiges eigentum zu eigen gemacht, ohne darüber auch nur ein wort zu verlieren, und damit der filologischen kriminalistik ein herrliches feld hinterlassen. Paul Kraus hat den frommen Ibn al-Ġawzî (gest. 597/1201) eines solchen diebstahls am *Kitâb aṭ-ṭibb ar-rûḥânî* des filosofen Abû Bakr ar-Râzî (gest. 313/925) überführt, und ich habe auf ein plagiat aufmerksam gemacht, das, um einer frommen sache zu dienen, an Naġm ud-dîn-i Dâyas *Mirṣâd ul-'ibâd* begangen wurde¹. Eher ins gegenteil schlägt die schöne schrift *Miṣbâḥ ul-hidâya* des Maḥmûd-i Kâſânî (gest. 735/1335) um. Sie behauptet, eine persische übersetzung der '*Awârif al-ma'ârif* des 'Umar as-Suhrawardî (gest. 632/1234) mit zusätzen zu sein, ist in wirklichkeit aber eine weit ausgreifende bearbeitung dieser vorlage.

Doch weder Bruno Halff noch ich sind die ersten, die die beziehung der *Maḥâsin* zu den '*Ilal* erkannt haben. Schon Ibn Taymiyya (gest. 728/1328) hatte die zusammenhänge gesehen. Er schreibt in seiner abhandlung *At-tuḥfa al-'irâqiyya fî l-a'mâl al-qalbiyya* (in *Maġmû'at ar-rasâ'il al-munîriyya* 2, letzter traktat, 24-25): «Wer glaubt, gottvertrauen gehöre zu den standplätzen der allgemeinheit der wegbeschreiter, irrt sehr, auch wenn er ein so hervorragender scheich wie der verfasser der '*Ilal al-ma-qâmât* (=Anſârî) ist. Von ihm übernahm das der verfasser der *Maḥâsin al-maġâlîs* (=Ibn al-'Arîf) und zeigte die schwäche seiner beweisführung.» Wenn der letzte satz richtig sein soll, muss gemeint sein: Ibn al-'Arîf liess die schwäche von Anſârîs beweisführung erst recht deutlich werden, denn Ibn al-'Arîf kritisierte Anſârî nicht, sondern führte dessen darlegungen nur breiter aus. Aber Ibn Tay-

Ein briefwechsel zwischen Šaraf ud-dîn-i Balhî und Mağd ud-dîn-i Bagdâdî

Fritz Meier

Mein ursprünglich geplanter beitrage zu dieser fest-schrift trug den titel *Ein seltsamer brückenschlag von Harât nach Almeria* und sollte die abhängigkeit der *Maḥâsin al-mağâlis* des Ibn al-‘Arîf (gest. 536/1141) von den *‘Ilal al-maqâmât* des ‘Abdallâh al-Anṣârî (gest. 481/1089) erweisen. Inzwischen ist in *REI* 39, 1971, 321-333, Bruno Halffs aufsatz *Le Maḥâsin al-mağâlis d’Ibn al-‘Arîf et l’oeuvre du soufi hanbalite al-Anṣârî* erschienen, in dem dieser nachweis geführt und sogar der versuch unternommen worden ist, mit hilfe der *Maḥâsin* des Ibn al-‘Arîf die *‘Ilal* des Anṣârî zu verbessern. Taktvoll hat Bruno Halff die bezeichnung plagiat vermieden, obwohl Ibn al - ‘Arîf in den *Maḥâsin* eindeutig die *‘Ilal* des Anṣârî abgeschrieben hat. Wie Alfred Bel an einem etwas anders gelagerten fall, den ausplünderungen von Ibn Abî Zar’s *Rawḍ al-qirṭâs* durch den geschichtsschreiber von Fâs Ğaznâ’î (beide 8./14. jh.) gezeigt hat und wie auch sonst schon bemerkt worden ist, herrschten im islamischen mittelalter offenbar andere begriffe von der rechtmässigen verwendung frem-

(٩) و هذا خط الفقير الى الله احمد بن محمد بن احمد البياضاني المعروف
بعلاء الدولة السمناني تاب الله عليه و بلغه اقصى الاماني، كتبه باشارة المولى
المذكور في رجب سنة تسع و تسعين و ستمائة، منشداً

[شطر:]

في قصتي طول وانت عجول.

او خشك نشده است و بضريت ملك الموت درخت وجود از بن نيافته^{۱۱}، او را در بستان شريعت تربيت (نسخه: ترتيب) ميکنند، تا از ثمره او محروم نمانند، و چون ثمره حاصل شد، هم امروز در عصارخانه طريقت بسنگ مجاهده و آتش رياضت آن پوستها را از روی مغز جدا ميکنند، تا فردا باتش دوزخ مبتلا نشوند، و اگر دولت ياری کرد و سعادت توفيق جذبه در رسيد و حقيقت او را از روغن روحانيت بيرون کشيد و بمطلوبش رسانيد، خود اين دولت را کجا بود اندازه!

(۶) في الجملة، سعی می باید کرد و جهد، که عالم کسب معمور است، و دل از آن پرنور است؛ فرو نمی باید گذاشت، و بيقين دانست که حق - عز اسمه - در مقام جهد ما را در پيش می دارد: «جاهدوا في الله حق جهاده هواجثينکم»^{۱۲} بی حکمت نيست، از آنکه او حکيم مطلق است می داند که سری در اين وجود تعبيه است که از راه خلافت سر رشته اختيار بدست دارد خلاف موجودات ديگر. اگر بر آن مایه سرمايه اختيار در جهد تقصير کند، معاقب خواهد گشت. و در ضمن اين حکمت اسرار بی شمار درج است. «لو كانت الاشجار اقلاماً و البهار مداداً، لفدت الاقلام والاشجار، و مانفذ سر من هذه (نسخه: هذا) الاسرار!»^{۱۳}

(۷) پس آنجا در روز جمعه بر زبان اين بيچاره ميرفت که «شريعت گفت و گوست، طريقت جست وجوست، حقيقت مشاهده اوست»؛ و در عقب آن ميگفت:

[بيت:]

گر گفت و گو نبودى اين جست و جو نبودى،
چون جست و جو نبودى او روى کى نمودى؟
پس گفت و گو ببايد تا جست و جو خوش آيد،
چون جست و جو سر آيد او رخ بماند!
اشارت بدین اسرار بود که شمه از راه اجمال از سر استعجال بيان کرده شد.
انشاءالله مقبول دلها افتد.

(۸) توقع چنان است که پيوسته بدعای خير اين بيچاره را ياد کند، و همت بازدارند تا جان در تن است قدم بر متابعت سيد کونين - صلى الله عليه و على آله و سلم - راسخ دارد و بر طريقه مشايخ - قدس الله ارواحهم - ثابت باشد. لعل الله يرزقه الفلاح و النجاح، ان شاء الله العزيز، و ما ذلك على الله بعزيز!

(۱۱) نسخه: بيافته + که.

(۱۲) سورة ۲۲ (العنكبوت) آيه ۷۷ (۷۸).

(۱۳) اشاره است به آيه ۲۶ (۲۷) از سورة ۳۱ (لقمان).

هام قلبی و فؤادی شجنا	لا تلمومنی فانی هائم
صار للاشجان قلبی وطننا	صرت مغلوباً لاشجان الهوی
کان روحی لهواه بدننا	کیف اشکو من هوی القلب اذا
کان للعشاق رزقاً حسنا	لا ابالی اللوم لوموا انه

و این مقام خامان طریقت است. چون از این مقام بحماییت بدرقه شریعت درگذشت و قدم در عالم خفی نهاد، این ترنم بدین ترخرم مبدل شود که «انا العبد و انت المولی انا الدنی الادنی و انت العلی الاعلی انا الفقیر الصغیر و انت الغنی الکبیر انا العاجز الذلیل و انت العزیز القدیر». بعد از این سر بر آستانه عبودیت نهد و کحل متابعت حبیب در دیده جان کشت تا مستحق دیدار جمال محبوب شود، که مطلوب کلی آنست، و بحقیقت جان بی آن گران جان است.

(۴) مقصود آنکه تربیت این شجره که مثمر ثمره کامله انانیت است، اولاً در بستان شریعت بکمال می باید رسانید، تا تمامت متفرقات ملک و ملکوت آفاقی را بحسن تربیت در باطن این شجره، که عالم شهادت انفس است، جمع گردانند (نسخه: گرداند). بعد از آن اشیاء متفرقه، که در باطن شجره جمع شده است، در غیب انفس بسیر درآید، تا بکمال ثمرگی، که انانیت عبارت (نسخه: عبارت انانیت) از آن است، رسد. بعد از این این ثمره جوز صفت را از این شجره باز کنند، و آن پوست اول او را، که قایم مقام مشیمه است، از او باز اندازند (نسخه: اندازد) و بعصارخانه طریقتش درآرند، تا پوست دوم او را هم بزخم سنگ مجاهده از او دور کنند و باتش ریاضت آن پوست سیم را، که نفس میگویند، از مغز دل جداکنند و در خراسخانه خلوت خردش گردانند و در چنگ قبضش (نسخه: قبضش) اندازند تا او را عصر کند. چون روغن روحانی حاصل آمد، بفراشخانه حقیقتش برند، تا فراشان حقیقی آنرا در مشکوه وجود ریزند و فتیله سر در وی کشند و آتش خفی در وی زنند، تا حقیقت نوری که در امهات^۹ غیب و شهادت آفاقی متفرق بوده و در باطن شجره انسانی جمع گشته و در غیب انفس بکمال ثمرگی رسیده و بانواع تربیت در بستان شریعت و عصارخانه طریقت استعداد آن حاصل کرده که فراشان حقیقی جزو او را در فراشخانه حقیقت بکل واصل گردانند، بمکن اصلی راجع شود، و معانی را که از راه اجمال پیش از سیر در عوالم مختلف می دانست، به تفصیل دریابد، و مستحق تجلیات صفات جلال و جمال^{۱۰} حق - عز اسمه - گردد.

(۵) پس بنابراین مقدمات بر مرد سالک واجب است که تا شجره انانیت

(۸) نسخه: و کیف اشکو من هوی القلب اذا کان ...

(۹) گویا در متن اول آیات نوشته و سپس به امهات اصلاح کرده، و در حاشیه بطور واضح امهات نوشته شده است.

(۱۰) در حاشیه حضرت افزوده شده است.

از ابا ابا کرد و کمتر امثال بر میان جان بست و از سر استعجال ارتجالا این نقوش را در عباراتی ناخوش و خطی مشوش بر روی این صحیفه ثبت کرد در حالی که عقل مسلوب و دل مجذوب بود، بامید آنکه ایشان بحسن اعتقاد آنرا اصلاح فرمایند و بحکم «المأمور معذور» این بیچاره را معذور دارند.

(۳) بر رای عالی آنها کرده می‌شود که لطیفهٔ انائیت را، که بحقیقت ثمرهٔ کاملهٔ شجرهٔ موجودات اوست، بر مدارج معارج وجود در غیب و شهادت آفاق و انفس سیری است، و در هر مقام ذکری. چون سیر او در عالم غیب و شهادت آفاق بکمال رسد و بنیت انسانی - که اول الفکر آخر العمل - تمام شود، این لطیفهٔ انائیت، که بحقیقت بلبل گلبن بدن انسانی است، بهزار دستان در ترنم آید، و در اول قدم در مقام نفس این دستان آغاز کند که «انا ربکم الاعلی»^۵، و در دوم (نسخه: دوام) منزل که عالم دل است این ذکر به «انا الحق»^۶ مبدل شود. وقتی این بیچاره از حضرت سؤال کرد که چه سر بود که فرعون بدین دعوی مقهور و مردود گشت و حسین منصور مقبول حضرت آمد؟ چنان شنید که فرعون از سر هستی این دعوی میکرد، و حسین از غایت نیستی این نفس میزد. و چون از عالم دل قدم در عالم سر نهاد، این سر^۷ به «انا الجاهل و انت العلیم و انا الغبی و انت الحکیم سبحانک لا علم لی الا ما علمتني انک انت العلیم الحکیم» در بدل افتد. و چون سیر در این عالم بکمال رسد و قدم در عالم روح نهاد، این نغمه سر آید که این بیچاره گفته باشد:

بیت:

این من نه منم اگر منی هست توئی

ور در بر من پیره‌نی هست، توئی

در راه غمت نه تن بمن ماند و نه جان

ور زآنکه مرا جان و تنی، هست توئی

و هم در این مقام آن نظمی که اشارت فرموده‌اند و التماس نموده بنوشتن آن، بلبل گلستان جان، که انائیت اشارت بدوست، بنوا عاشق‌وار در پردهٔ حجاز برمیگفت:

شعر:

لیس فی‌المرآة شیء غیرنا
ان ذکری و ندائی یا انا

انا من اهوی و من اهوی انا
لا انادیه ولا اذکره

(۵) سورة ۷۹ (النازعات) آیه ۲۴.

(۶) شطح مشهور منسوب به حسین منصور حلاج.

(۷) کذا در نسخه. و گویا «سرود» یا «سرایش» منظور باشد.

را در هر دو جهان ملجأ و ملاذی دیگر نیست. توقع بحسن شفقت مولوی چنان است که این بیچاره را در وقت صافی دعاء بخیر فرماید، و از راه صورت اعلام واجب داند تا اطمینان کلی صورة (نسخه: صورتا) و معنی حاصل آید انشاءالله تعالی. همگی همت بدان مصروف است که در اول خریف عازم آن جناب گردد و سده شریفه را بوسه دهد بهمت مخدومی باز بسته است انشاءالله که عقده در پیش نیفتد و مشکله در پیش نیاید.

(۱۰) از جمعیت درویشان عظیم استظماهای حاصل آمد: ببرکت جمعیت ایشان بود که امسال درویشان خلوتی را سلوکی عظیم پیش رفت، مستعد کمالات و مستحق تجلیات گشتند، و يك دو نفر از ایشان بتشریف جذبات مشرف شدند و از حضرت رسالت صلی الله علیه و علی آله و سلم خلعت قبول یافتند. چهل نفر درویش بخلوت و عزلت مشغول بودند؛ بیست از ایشان خلوت نشستند، اما هیجده نفر اربعین کامل نشستند و با جمعیت تمام سلامت بیرون آمدند (نسخه: آمد)، و دیگران يك ماه و ده روز و سه روز نشستند؛ و روز تحریر که پنجم رجب بود هنوز تا آخر ماه می باید تا سه اربعین تمام شود، انشاءالله بخیر تمام شود، و بنعمته یتیم الصالحات! بجمع بدعاء دولت مخدوم مشغول و از همت ولایتش مستظل؛ ابواب عنایتش بر دل این بیچاره و همه یاران مفتوح باد! والسلام!

(بتاریخ دوازدهم رمضان المبارک سنه اربع و تسعین و ثمانمیه در بلده طیبه سمنان... نوشته شد و مقابل با اصل نسخه شده است).

II

[رساله در تحقیق انانیت]

(۱) بسم الله الرحمن الرحیم، و به نستعین، و الحمد لله رب العالمین، و الصلوة علی خیر البریه اجمعین، محمد الامین، و علی آله المتقین، و اصحابه المهتدین، و علی التابعین لهم باحسان الی یوم الدین!

(۲) اما بعد: چون اشارت قره عین الاولیاء و قوه ظهر الاصفیاء، مؤید المله والدین - ایده (نسخه: اید) الله بتأیید التوفیق و جعل رفیقہ فی الطريق (نسخه: طریق) التحقیق - بدین بیچاره رسید، در نوشتن کلماتی چند که در روز جمعه از راه تموج بحار معانی چون زبدی بر ساحل زبان می افتاد، و الحاق کردن با آن نظمی که لطیفه انانیت را در بدایت سیر در عالم روحانیت بر زبان جاری شده، و نیز فرموده که حالی روان می شوم، بحکم آنکه «اشارته حکم و طاعته غنم»، دل

آستانه شریفه را بوسه نهد و دیده رمد رسیده را بجمال مولوی روشن گرداند انشاءالله تعالی! گر بزودی میسر شود، امید چنان است که بی واسطه ملاقات میسر گردد و توفیق یابد تا عذر تقصیرات تمهید کند.

(۸) و آنکه فرموده که اگر نه نیستی نه هستی، بت شکستی — مثالش چون برسیدم، کمر از صدق پرستم، بسنگ غیرت و مردی بت پندار بشکستم، اگرچه آن بت که بتی شکسته‌ام هم باقی است. عجب حالی است که بیقین نیستم، چون میدانم که «الوجود بین العدمین» (نسخه: العدم) عدم، و بر شبهه هستم، از آنکه بر هستی خود پیش از حصول وجود حادث، که اشارت «الوجود بین العدمین» بدان است، مطلع‌ام. باری شکی نیست که نیستم از او، هستم بدوست. هرچه هست همه اوست و هر چه نیست همه منم. و در ضمن این بیان تفرقه میان فنا و هلاک معلوم شود، که تن فانی و جان هالک. و طرفه‌تر آن که در عین هلاک جان هالک سالک در کل ممالک مالک. به از آن نیست که «من صمت نجا» برخوانم و سر بگیربان جان فرو برم و سر دل غمگین را، که در یتیم انائیت اشارت بدان است، و از منبع ذات و ینابیع صفات در جداول آیات گذشته و در بحر غیب آفاق جمع گشته و زبل شهادت او را جذب کرده و بانواع تربیت شیرینش گردانیده و در صدف دل، که در ممکن بحر غیب انفس است، انداخته و کمالیت آن حاصل کرده که منظور نظر حضرت عزت گردد و از ذوق منظوری خبر یابد، جز با جانان در میان نهم. انشاءالله که بعد از این این بیچاره را از میان خلق خلاص کرامت فرماید. باشد که قدمی در میدان اخلاص نتواند نهادن. هرچه نظر خلق بدان افتاد، در حال منقص شد. اگرچه نفس با منست، و او بدترین خلاق است، مع هذا چون تنها او می‌بیند، یک شربش بیش نیست، و اگر دیگران می‌بینند، او شرب دیدن خود هست، و از دیدن هر یک شربی دیگرش حاصل می‌شود. همگی استظهار این بیچاره همت مخدوم است. باشد که سلامت از ممکن شیطان بمأمن عالم جان رسد، ان شاءالله العزیز، و ما ذلك علی الله بعزیز!

فصل

(۹) که چون این دعا بر صفحه این صحیفه نقش شده بود، ناگاه مثال دربار گهرنثار مخدومی که در دوازدهم ربیع‌الآخر بدین بیچاره ارزانی داشته بود، منی از جلوس خلوت و مبنی بر قبول معذرت رسید. عظیم شادمانه گشتم، و از صدق تنسم نسیمی که در اثناء خلوت که این بیچاره را موافقت مخدوم امسال دست داد از مهیب عنایت و گلزار ولایت مشام جان یافته، شکر حق گذارد. هرچند باداء حق شکر حق کس قیام نتواند نمود، مع هذا، چون عجز بقیام اداء شکر حق نفس را معلوم شد، از او شاکر گشت. مقصود آنکه جز عروه و ثقی همت مخدوم این بیچاره

ربی»^۳. از گستاخی‌هایی که در وقت حضور از نفس مغرور صادر شده، مدت ده‌ماه سر خجالت در پیش افکنده و انگشت ندامت بدندان غرامت خائیده و در مقام استغفار برپای استاده و دست نیاز برداشته و زبان فقر و مسکنت گشاده و بر سنت قدیم که از پدر میراث یافته بنالۀ «ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين»^۴ شب بروز می‌آورده، تا در این خلوت که امسال حق تعالی توفیق بخشید نسیم قبول معذرت از مهب ولایت مخدومی بمشام ارادت شنید و از اول اربعین تا آخر پیوسته مخدوم را حاضر می‌دید و الطافی که از راه اشفاق در حق این متکلف پرنفاق میفرمود در طی کتابت نگنجد. حق تعالی وجود عزیزش را، که امروز در کل عالم عزیزالوجود است، در هر دو جهان مقتدای این بیچاره دارد و دلم را، که منبع نور ارادت است، بدست نفس و شیطان باز مگذاراد!

بیت:

ای جان بدر که باز گردم
گر قهر کنی سزای آنم
گر تو زدر خودم برانی
ور لطف کنی سزای آنی

بیت:

بنده همانست که صدبار بیش
بر سر بازار ارادت ورا
تجربه‌اش کرده و بگزیده
سیم وفا داده و بخریده
دیده از پیش و پسندیده
رد مکن امروز بعبی از آنک

بیت:

ترا چه غم که ترا هر کسی بجای منست
مرا بتر که مرا هیچکس بجای تو نیست
مقصود آنکه از آن روز باز که کحل ولایت مخدومی در دیده ارادت کشیده‌ام،
هرگز غیر جمال ولایتش در نظرم نیامده است.

بیت:

مشنوای دوست که غیر از تو مرا یاری هست
یا بجز ذکر تو در روز و شبم کاری هست
گر بگویم که مرا با تو سر و کاری نیست
راه بغداد گواهی بدهد کاری هست
توقع بهمت مخدومی چنان است که این بیچاره را آنجا کشد تا يك نوبت دیگر

(۳) سوره ۱۲ (یوسف) آیه ۵۳.

(۴) سوره ۷ (الاعراف) آیه ۲۲ (۲۳).

(۵) و آنچه فرموده در نقطه فقر که سوادش عدم است و بیاضش وجود، عالم بقا عبارت از صحن سرای وجود، عالم فنا اشارت بصحن سرای عدم، صوفی را در سرای بقا منزل، فقر را در عالم فنا روش - صدق محض بود، از آنکه فقر اشارت بنیستی است بعد از هستی، و صوفی عبارت از هستی بعد از نیستی. در ضمن این بیان که مخدوم فرموده بود، این نوبت مشکلات حل شد که پیش از این مخدوم در آن باب بکرات مبالغتها فرمود، بحکم «الامور مرهونة باوقاتها».

بیت:

تا در نرسد وعده هر کار که هست

سودی نکند یاری هر یار که هست

حق تعالی شفقت و عنایت مخدومی را در حق این بیچاره هر دم در مزید دارد، و ابواب فتوحات غیبی بحسن تربیت مولوی بر دل غمگین این مسکین مفتوح گرداناد، بمنه وجوده!

(۶) اما آنچه در آخر نامه بر حاشیه نوشته که اگر از راه یاری این معانی را بسرنگی در چشم تأمل کشد، بر خال جمال زینتی زیادت شود - از اشارت یاری کوبی بر دل آمد که فغانش بجان رسید. مازندرانی خوش گوید

بیت:

کر نام وزنی بیند کی همانی می نام بکیانی بکمان و رانی^۲

اگر آن مخدوم بمیریدی این بیچاره را قبول فرماید، در هر دو جهان بمراد رسد، بلکه مراد همه مریدان شود. اما چون ختم مثال بر زینت خال جمال حال بود، جانم عظیم بیاسود.

(۷) عجب در آنکه وقت جاشت از غیب جهت این بیچاره کمری بغایت متکلف آورده بودند و بر هر دو طرفش کاردهای عظیم پاکیزه که مثل آن در عالم شهادت ندیده بود بسته، و این بیچاره يك بیک کارد را بر می کشد، و تعجب می کند و می گوید که این کاردها بکارد شیخ می ماند! وقت نماز پیشین مثال مخدوم بدین بیچاره رسانیدند، در ضمن آن فرموده که در نامه که بر دست حسن شادی نوشته بودی، شایبه تکلفی با آن یار بود. بکارد همت مخدومی در حال سر تکلف برید. هر چند هر چه این بیچاره بخدمت نویسد، تکلف را در آنجا مجال نباشد از آنکه محل قابل است (کذا)، مع هذا «و ما ابرئ نفسی ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم

این ترنم آغاز کرد:

بیت:

دلدار بسامان شد تا باد چنین بادا
کفرش همه ایمان شد تا باد چنین بادا
عقل بیموش شد و همه تن گوش شد، و لطیفهٔ انانیت در رقص آمد و
می‌گفت:

بیت:

این من نه منم [ا] گر منی هست توئی
ور در [بر] من پیرهنی هست، توئی
در راه غمت نه تن بمن ماند و نه جان
ور زانکه مرا جان و تنی، هست توئی

(۲) اشارتی که در ضمن عبارت هستی و نیستی و مستی بیان فرموده، همه حق بود. با مستی نیستی باید، با نیستی هستی آید، در هستی جهت ذوقِ نیستی مسی شاید. اما چون در بحر نیستی درر هستی بچنگ آید، مستی بچه کار آید؟
(۳) و آنکه فرموده که اگر من منم، منی من و بال من است؛ و اگر من نه منم، بود من سربال سر بال منست، و نیستی من هستی یار غار منست - حق است.

شعر:

انا من اهوی و من اهوی انا	لیس فی المرأة شیء غیرنا
قدسها المنشد اذ انشده	نحن روحان حللنا بدنا
حار فی الظلماء من قال نأی	تاه فی البیداء من قال دنا
لا انادیه و لا اذکره	ان ذکرى و ندائى یا انا
لا تلومونى فانى هائم	هام قلبى و فؤادى شجنا
صرت مغلوباً لاشجان الهوى	صار للاشجان قلبى وطننا
لا ابالى اللوم لوموا انه	كان للعشاق رزقاً حسنا

(۴) آنچه فرموده که اگر این حال حال منست، هر دو عالم خال جمال منست - این بیچاره گواه حالست که مخدوم را آن حال حلال است، از آنکه حرامزاده نه درخور حال است، و نه شایستهٔ تجلیات جمال و جلال است؛ و چون این حال در فرزندان مخدوم بکمال است، پس این معنی دال^۱ است که آن مستورهٔ حال شما را حلال است.

I

هذا رسالة [كتب]ها سلطان المشايخ، برهان المحققين، قطب الواصلين، حجة الاسلام، لسان الحق، علم الهدى، آية الله في الارض، واسطة العالم، ركن الحق و الملة و الدين، شرف الاسلام و المسلمين - دام ظله و طال عمره - الى قطب الاوتاد، مرشد السالكين، فخر (كذا) الدولة و الدين عبدالرحمن - دام ظله و طال بقاؤه - متعنا الله و المسلمين بوجودهما، و حشرنا تحت لوائهما!

(۱) مثال بلامثال مخدوم على الاطلاق، سلطان المشايخ في الافاق، مرشد السالكين بالاتفاق، قطب الواصلين بالاستحقاق، نور الملة و الدين - اقر الله عيني بنوره المبين - چون بدین بیچاره مشتاق رسید، در حال بی تکلف و نفاق بوسیدش و تاجوار برفرق نهاد پیچیدش، و تعویذ دل سوخته کرد. از هرتوی او بوی صفا بمشام جان رسید،

[شطر]

کان^۱ فی بطنه ورد و ریحان.

حقایق و دقایق که در طرف هر حرف تعبیه بود، بهمت مخدومی مستمد شد و از راه ارادت بیرون آورد، و بدیده سر در و گهری که در درج آن کلمات درج بود، مشاهده کرد. نفس اماره سر تسلیم فرو آورد و زبان بیان بگشاد و انصافها داد و گفت:

بیت:

لفظ و معنی تو انصاف عجب ترکیبی است

چرب و شیرین چو لوزینه تر تو بر تو
دل از خمخانه ارادت ساتگینها صافی خورد، و جان پای کوبان و دست زنان

(^۱) نسخه: کان.

- Tostari sont étudiés dans une dissertation actuellement préparée par Gerhard Böwering, Montréal.
52. Par exemple Hojwîrî, *Kashf ol-mahjûb* (éd. Zhukovskij), p. 306, 9 (*manî*)
 53. Sarrâj, *Kitâb al-loma'* (éd. Nicholson), p. 382,3 (*anâniyah*)
 54. Cf. G. C. Anawati et L. Gardet, *Mystique musulmane...*, Paris 1961, p. 112.
 55. Cf. *Kâshif* (*supra* n. 2), Annexe No. 6 *in fine*.
 56. Sahlagî, «Kitâb al-nûr...» (in: Badawî, *Shatahât...*) pp. 138-41.
 57. H. Corbin (avec la collaboration de S.H. Nasr et O. Yahya), *Histoire de la philosophie islamique*, I, Paris, 1964, p. 270.
 58. *Cehel Majles*, *Majles* 34 et 36 (ms. de la Bodleienne 1446, foll. 134b et 151b).
 59. Comparer Kobrâ, *Fawâ'ih...* (éd. F. Meier) § 115: la différence entre le *sobhânî*, approprié à l'état de «submersion totale», et le *sobhânahû*, approprié à l'état de «contenance».
 60. Pour ce qui suit, cf. nos deux articles cités *supra* n. 38.
 61. Cf. la note précédente.
 62. Cf. Ibn 'Arabî, *Foşûş al-hikam* (éd. Afifi), Le Caire. 1365/1946, texte pp. 61, 91 et 120. Comparer Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, 1958, note 76 et *passim*.
 63. Cf. 'Abdalkarîm al-Jilânî, *Al-insân al-kâmil...* Le Caire, 1304 h. q., I, pp. 48, et 64ss. (les chapitres 15. 26 et 27). Comparer R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921, p. 95s.—Cf. aussi Shamsoddin-l Lâhijî, *Mafâtih ol-i'jâz fi sharh Golshan-e râz*, Téhéran, 1337 sh. pp. 220s. et 229 (bien que Lâhijî reconnaisse par ailleurs aussi la supériorité du Moi, étant donné qu'il écrit un commentaire sur Shabastarî).
 64. Le *tajallî dhawqî* correspond chez Semnânî au premier niveau théophanique, donc à l'Essence et au Moi (cf. *supra* n. 38).

notre texte correspond à *hameh mârâ did ô khwodrà gom kard*.

Que le terme persan de *nîstî* (non-être) puisse en effet être l'équivalent exact de l'arabe *al-fanâ'* (annihilation), c'est ce qui résulte du *Kâshif ol-asrâr* d'Esfarâyenî, ainsi que de plusieurs autres textes persans mystiques (voir *Kâshif*, *supra* n. 2)

48. Dans sa lettre adressée à Kâshânî (cf. *Der Briefwechsel...* p. 81), Semnânî affirme en effet qu'il avait composé ce poème dans un état où *holûl* lui était apparu comme étant de l'incroyance (*kofr*), mais l'union absolue (*ittihâd*) comme étant la réalisation de l'unité divine (*tawhîd*). Et c'est là évidemment ce que Semnânî entend par *waḥdat al-wojûd* (et non l'original ḥallâ-jien); car c'est encore la «station moyenne» du *tawhîd*, la dernière étant l'abolition de toutes les images, de même que dans notre texte, c'est encore la «station des crus de la Voie mystique». —Quant au quatrain persan, il y a peut-être une différence ici entre notre texte et la lettre adressée à Kâshânî, en ce que dans cette dernière, ce quatrain semble typifier une station antérieure même à la «station moyenne» typifiée par le poème arabe (cf. *Der Briefwechsel...* n. 150), alors que selon notre texte, les deux poèmes typifient la même «station». — Pour la critique semnânienne du «christianisme» *ḥolûlî*, cf. Henry Corbin, *L'intériorisation...*, pp. 144 ss.
49. Cf. H. Corbin, *L'intériorisation...* p. 149.
50. Pour les outrances de Bastâmî proférées à la première personne, cf. Sahlagî, «Al-nûr min kalimât Abî Yazîd Tayfûr», in: A. Badawî, *Shatahât al-sûfiyah I. Abû Yazîd al-Bistâmî*, Le Caire, 1949, surtout pp. 111 et 128. Pour une comparaison entre celles de Bastâmî et celles de Tostarî, cf. Abû Nasr al-Sarrâj al-Ṭûsî, *Kitâb al-loma'*... (éd. R. A. Nicholson), 2e édition Londres, 1963, p. 394, 12 ss.
51. Sahl b. 'Abdallâh al-Tostarî, *Tafsîr*, Le Caire, 1329 h. q., p. 41; également dans Sarrâj, *Kitâb al-loma'* (éd. Nicholson) p. 227 (cf. *ibid.* pp. 345 et 358), et Abû No'aym al-Iṣbahânî, *Hilyat al-awliyâ'*... vol. 10, Beyrouth, 1387/1967. p. 208.—Semnânî connaissait sans doute bien les *dicta* de Tostarî puisqu'il avait étudié le *Qût al-qolûb* du «sâlimien» Abû Ṭâlib al-Makkî (ob. 386/996) avant son initiation au soufisme par Esfarâyenî (cf. *Correspondance...*, introd. p. 10). — Les problèmes posés par le *Tafsîr* de

subtile du Moi» (*laṭīfeh-ye kāmīleh-ye anānīyat*) est aussi le Miroir dans lequel se contemple le Dieu existentiateur, de la même manière que le «Maître absolu» (*makhdūm-e moṭlaq*) ou le «Maître en moi» (*laṭīfeh-ye walāyat*) se contemple dans le Miroir purifié qu'est l'entité spirituelle du Disciple ou le «Disciple en moi» (*laṭīfeh-ye irādat*); cf. *Correspondance...*, introd. pp. 6s. et 19ss. Comparer aussi le «Maître Esprit» (*mard-e jān*) chez 'Aṭṭār, *Moṣibat-nāmeḥ* 40/0 (Tehran, 1338 sh., p. 356); F. Meier, «Der Geistmensch bei dem persischen Dichter 'Aṭṭār,» in: *Eranos - Jahrbuch*, XIII, Zürich, 1946, pp. 283-353.

38. Cf. *Der Briefwechsel...* (*supra* n. 12), pp. 54 ss., ainsi que notre conférence «Simnānī on waḥdat al-wujūd», publiée dans *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism* (Wisdom of Persia/*Dānīsh-i Irānī* vol. IV), Téhéran, 1349/1971), pp. 91 ss. Comparer aussi *Correspondance...*, les notes 44 - 48 de l'introduction, en pp. 41 ss.
39. Cf. *supra* nn. 11-12, et *infra* n. 48.
40. Cf. Hellmut Ritter, *Das meer der seele; mensch, welt und gott in den geschichten des Farīduddīn 'Aṭṭār*, Leyde, 1955, chapitres 28-30.
41. 'Aṭṭār, *Manṭiq ol-ṭayr* (éd. Gawharīn), Téhéran, 1348/1969, p. 163.
42. Mohammad b. al-Monawwar, *Asrār ol-tawḥīd*, Téhéran, 1332 sh., p. 15.
43. Cf. *Der Briefwechsel...*, nn. 83a et 125.
44. Ce semble être le cas chez Esfarāyenī: *Correspondance...* B.I § 21.
45. Cf. Henry Corbin, *Ruzbehan Baqlī Shirazī... Commentaire sur les paradoxes des soufis...* (Bibliothèque Iranienne vol. 12), Téhéran/Paris, 1966, Introduction pp. 7 ss.
46. *Asrār ol-tawḥīd*, Téhéran, 1332 sh., pp. 55 et 217.
47. Ici II 3 et Amīr Eqbāl-e Sīstānī, *Cheḥel majles*, *Majles* 19 (ms. de la Bodleienne 1446, fol. 59a - b). Ce dernier passage est connu d'une version en poésie allemande de Friedrich Rückert selon d'Herbelot (cité par F. Meier, «Die Wandlung des Menschen im mystischen Islam,» in: *Eranos-Jahrbuch* XXIII, Zürich, 1955, pp. 106 ss.) A l'expression *az sar-e hastī* de notre texte correspond, dans *Cheḥel Majles*, la phrase *be-kḥwod-bīnī dar-oftād, hameh khwodrā did, mārā gom kard*, tandis que *az ghāyat-e nīstī* de

- l-lobb*, éd. N. Heer, Le Caire, 1958, Introd. pp. 28s. Comparer aussi les sept «cercles du cœur» (*aṭwâr-e del*), dont le premier, le *ṣadr*, est appelé *pûst-e del*, chez Najmoddin-e Râzî (ob. 654/1256): *Mirṣâd ol-'ibâd*, Téhéran 1336 sh., pp. 109 ss.—Chez Esfarâyenî, le «secret» (*sirr*) et l'arcane (*khafî*) tiennent lieu des 6e et 7e «cercles du cœur»: *Kâshif ul-Asrâr* (Wisdom of Persia vol. V) § 21.
29. Cf. Abû l-Qâsim al-Qoshayrî, *Al-risâlah...*, Le Caire, 1379/1959, p. 47; Hojwîrî-e Jollâbî, *Kashf ol-mahjûb*, texte éd. Zhukovshij, pp. 246-50. Abû Sa'id b. Abî l-Khayr aurait délini le *sirr* comme une *latîfah*, en dérivant le terme du verset coranique 42:18 «Dieu est *latîf* envers ses serviteurs» (selon *Asrâr ol-tawhîd*; cf. R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921, p. 51).
 30. Cité par Hojwîrî, *Kashf* (texte), pp. 399, 17 - 400, 10, et répété par 'Aṭṭâr, *Tadhkirat ol-awliyâ* (éd. Nicholson), Leyde, 1905-7, II, p. 38, 6-17.
 31. Abû 'Abdorrahmân al-Solamî, *Risâlat al-malâmatîyah* éd. A. E. Afifi in: *Al-malâmatîyah wa l-ṣûfiyah wa-ahl al-fotowwah*, Le Caire, 1364/1945, pp. 100 et 104; répété par Abû Hafṣ al-Sohrawardî, *'Awârif al-ma'ârif*, Beyrouth, 1966, p. 74. L'esprit est également placé au-dessus du secret - surconscience en page 66 du *Mirṣâd ol-'ibâd* par Najm-e Râzî.
 32. Cf. notre contribution «Mystique iranienne: Suhrawardî Shaykh al-Ishrâq... et 'Aynulquzât-i Hamadânî» in: *Essays on Iranian Civilisation and Culture*, ed. C. J. Adams, Montréal, 1973.
 33. Cf. *Tamhîdât* (éd. A. 'Osayrân, Publications de l'Université de Téhéran, No. 695) Téhéran, 1341 sh., pp. 73 et 142s., ainsi que les notes 31 et 57 de notre étude citée dans la note précédente.
 34. Cf. *supra* n. 18.
 35. Voir *Kâshif* (*supra* n. 2).
 36. *Mirṣâd ol-'ibâd*. Téhéran, 1336 sh., pp. 62-72; cf. *ibid.*, pp. 170-75.
 37. Il est impossible de discuter ici le rapport de cette notion d'*anâ-nîyah* avec celle du «Témoin-de-contemplation» (*shâhid*, *shaykh al-ghayb* etc.), figure décrite par Kobrâ dans le même passage des *Fawâ'ih* (cf. F. Meier, *Die Fawâ'ih...* index s.v. *Doppelgänger*, et H. Corbin, *Homme de Lumière...* index s.v. *témoin*). Relevons cependant que ce rapport, quel qu'il soit exactement, joue aussi dans l'esprit de Semnânî: pour lui, la «parfaite substance

- nâni über Waḥdat al-wuḡūd» in *Der Islam* vol. 50/1 (1953). pp. 29-81, où l'on trouve une traduction allemande des deux poèmes selon la version de Jâmi.
13. Comparer le quatrain de 'Aynolqozât-e Hamadâni sur le *fanâ*, cité par Esfarâyenî dans *Correspondance B. I* § 20 (cf. *ibid.* p. 127).
 14. Cf. *infra* n. 47.
 15. Changer le texte dans *Correspondance B. II* § 39 suivant la leçon du ms. N: *Morakkabât fânî shodeh, mofradât hâlik gashteh*. Cf. *infra* n. 17. Cependant, *fanâ* et *halâk* désignent la même chose selon Kobrâ, *Faw.* § 79.
 16. Cf. *infra* n. 47.
 17. *Istihlâk* est l'annihilation suprême selon le lexique technique soufi depuis Qoshayrî jusqu'à Kâshânî, cf. *Der Briefwechsel*, notes 80 et 81.
 18. Cf. Fritz Meier, *Die Fawâ'ih al-ġamâl wa-Fawâtiḥ al-ġalâl des Naġm al-dîn al-Kubrâ...* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission Band IX) Wiesbaden, 1957, pp. 67 - 77 et *passim*. Comparer également H. Corbin, *Physiologie de l'Homme de Lumière...* pp. 106 ss. et *passim*.
 19. Cf. H. Corbin, *L'intériorisation...* (*Eranos* - Jb. XXXVI) pp. 76s., et H. Corbin, *Homme de Lumière...* index s.v. temps.
 20. Cette cosmologie dynamique «à la Première Personne» sera développée par Semnânî quatre ans plus tard dans la lettre *B. II* §§ 36 - 39 de la *Correspondance*, et enrichie de spéculations *ḥorûfîes* sur le rapport entre le *Alef* original et *anânîyat* (cf. aussi *B. II* §§ 6).
 21. *Madârij al-ma'ârij* est aussi le titre d'une œuvre de Semnânî; cf. *Der Briefwechsel...* n. 50.
 22. Voir *infra* n. 47.
 23. Par exemple: *Al-'orwah*, ms. Essad Effendi 1583, foll. 53a, 66a, 68b, 71a, 77b, 116a - b.
 24. Cf. *supra* n. 9.
 25. Notamment H. Corbin, *L'intériorisation...* pp. 167ss.
 26. Selon *Al-'orwah*, ms. Essad Eff. 1583, foll. 51a ss., 68 s., 71a.
 27. *Al-'orwah*, ms. Essad Eff. 1583, fol. 53a. — Egalement dans *Mashâri' abwâb al-qods*, cité par Corbin, *L'intériorisation...* n. 86.
 28. Tirmidhî al-Hakîm, *Al-farq bayn al-sadr wa l-qalb wa l-fo'âd wa*

6. Cf. *supra* n. 2. Le texte de cette lettre se trouve en foll. 92a - 94b.
7. Elle est sans doute antérieure à notre «Épître» (II) datée de 699h., parce que la variation sur un poème de Ḥallāj qui figure dans les deux textes (I 3 et II 3, cf. *infra*) est déjà citée comme un poème connu par d'autres dans II 3. Aussi, Semnānī citera-t-il en 705h. (*Correspondance* B. IV §6) un poème adressé antérieurement au Maître; c'est le poème qui figure ici I 7 (*bandeh hamānast...*). (Autre auto-citation: *Correspondance* B. II § 56 = ici I 5 *tâ dar-narasad...*). Le thème du *shekastan-e bot-e pendâr* (ici I 8) sera repris par Esfarāyenī en 693h. selon notre chronologie (*Correspondance* B. I § 24); et Semnānī y répondra encore (*ibid.* B. II § 45). En outre, la date de notre lettre correspondant au 14 juillet en 689h., cela s'accorde bien avec le fait que Semnānī exprime le désir de revoir Esfarāyenī «au début de l'automne» (*dar awwal-e kharif*) (I 9).
8. Les deux formes varient dans les manuscrits. Nous avons toujours mis *anā'iyat* dans les cas fréquents où la graphie ne porte ni point ni *hamzeh*.
9. Dans *Eranos-Jahrbuch*, XXVI, Zürich, 1958, pp. 57-187. Comparer aussi, Henry Corbin, *Physiologie de l'Homme de Lumière dans le soufisme iranien*, étude de 1961 qui vient d'être rééditée et munie d'un ample index: Paris, Librairie de Médicis, 1971. Malheureusement, le tome III de *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard 1972, œuvre la plus récente d'Henry Corbin sur Semnānī et le soufisme iranien en général, ne nous est pas encore accessible au moment où nous écrivons ces lignes.
10. Dans les écrits esfarāyeniens à notre disposition, nous ne trouvons le terme de *anā'iyat* qu'au sens péjoratif de *khwod-bīnī*, 'o**j**b etc. Les paroles d'Esfarāyenī sur le Moi comme secret suprême dans *Correspondance* B. I § 21 (cf. aussi B. I § 5) peuvent avoir été prononcées sous l'influence de Semnānī, puisque selon notre chronologie cette lettre B. I est postérieure à la lettre I de Semnānī publiée ici. Cependant, il y a chez Esfarāyenī une doctrine de l'âme (*nafs*) proche de la doctrine du Moi semnānienne.
11. Cf. Louis Massignon, *Le Diwān d'al-Ḥallāj...* nouvelle édition, Paris, 1955, pp. 92s. et 167.
12. Voir notre étude «Der Briefwechsel zwischen Kāšānī und Sim-

al-Jîlî par exemple, c'est la Troisième Personne (*howîyah*) désignant l'aspect «absent» et «caché» de l'Etre absolu, qui «précède» la Première Personne (*anîyah*) désignant l'aspect «présent» et «manifeste» de l'Etre absolu, c'est-à-dire la divinité (*ilâhîyah*) disant «Moi» dans *chaque chose*⁶³ Pour Semnâni au contraire, l'Essence absolue n'est précisément pas le *Deus absconditus*, mais le Dieu qui se révèle à la Première Personne dans une suprême expérience mystique individuelle, une «théophanie à savourer» (*tajallî dhawqî*) qui se situe au dessus du monde des formes, de la lumière et même des idées⁶⁴.

NOTES

1. Dans Shamsoddin-e Lâhijî, *Mafâtih ol-i'jâz fi sharh Golshan-e râz*, Téhéran, 1337 sh., p. 374.
2. Ms. Or. 9725. Cf. G. M. Meredith-Owens, *Handlist of Persian Manuscripts 1895 - 1966*, Londres, 1968, p. 7. Il s'agit d'une collection de 42 lettres et de petits traités, dont la plus grande partie sont de Semnâni, copiés à Şûfi'âbâd (Semnân) en 894h. sur l'original. C'est le manuscrit que nous n'avons pu consulter pour notre édition de la *Correspondance spirituelle échangée entre Nuroddîn Esfarayeni... et son disciple 'Alaoddawleh Semnani...* (Bibliothèque Iranienne Vol. 21), Téhéran/Paris, 1972 (voir *Correspondance*, Introd. p. 28). Les lettres A. I - VIII d'*Esfarâyeni* ainsi que la lettre B. IV de Semnâni, publiées dans *Correspondance*, sont en effet conservées par ce manuscrit également, le texte se rapprochant en général de celui du manuscrit de Leyde. Nous y reviendrons dans *N. A. Isfarâyini..., Le Kâshif ul-Asrâr...* «Wisdom of Persia/Dânish-i Irânî vol. V, sous presse).
3. Pour une bibliographie semnânienne, voir *Correspondance* n.5 en p. 33.
4. Cf. l'article «'Alâ' al-Dawla» par Fritz Meier dans *l'Encyclopédie de l'Islam* (2e édition), pp. 357ss. Selon M. Molé (in *R.E.I.* 1961, p. 76, n. 58), un autographe des *Mashâri'* serait daté du 16 Ramazân 715.
5. fol. 2b. Le texte se trouve en foll. 273a - 274b.

tétradiques de Semnânî pour comprendre en effet que l'Essence «précède» son Attribut d'Etre réel de la même manière que le Moi divin précède le Nous divin, c'est-à-dire le Moi divin *au pluriel*. En d'autres termes: c'est à l'intérieur de la Première Personne divine que l'Essence précède l'Etre. Et la même logique grammaticale explique également la curieuse position de l'Etre absolu au troisième niveau métaphysique: étant l'homologue de la Deuxième Personne (Toi), il assume exactement la position intermédiaire entre l'être actuel de la Première Personne au pluriel et l'être possible de la Troisième Personne. Du même coup, il est facile de comprendre maintenant pourquoi Semnânî identifie l'être absolu avec l'acte même de l'existentialisation (*fi'l al-îjâd*): c'est sans doute parce que la Deuxième Personne est en Islam aussi celle de l'impératif divin existentialisateur, celle du *kon!* (Sois!, *esto*, et non *fiat*).

Quant à l'«être possible», c'est-à-dire le monde, le niveau théophanique des «Vestiges», il n'y a rien d'étonnant, en principe, à ce qu'il soit l'homologue de la Troisième Personne, car cette dernière désigne toujours l'«absent» (cf. le distyque de Shabastarî cité comme *leitmotiv* de cette introduction), et les «vestiges» sont en effet ce qu'il y a de plus éloigné de la source de l'activité. Mais c'est dans ce détail, semble-t-il, que se révèle encore ce qui distingue la pensée semnânienne comme plus traditionnelle que l'école d'Ibn 'Arabî, parce que dans cette dernière, l'ordre de préséance entre le Moi et le Lui divins sera renversé en définitive. La raison de ce renversement est sans doute l'idée fondamentale d'Ibn 'Arabî allant à l'encontre du soufisme classique, énonçant que l'Essence est inaccessible en son unité absolue (*aḥadîyah*) à l'expérience d'un mystique particulier, parce qu'elle se montre chaque fois sous la forme de «celui à qui elle se montre» (*al-motajallâ lahû*, selon la célèbre expression d'Ibn 'Arabî⁶²). Ainsi, pour 'Abdolkarîm

de l'Etre sera élargie chez Semnânî par une quatrième condition, celle du «Nous» (*naḥno*), également perçue dans la pratique spirituelle du *dhikr*. Selon un enseignement retenu deux fois par le disciple Amîr Eqbâl-e Sîstânî⁵⁸, il peut en effet arriver, dit Semnânî, que par une «transmutation d'états mystiques» (*tabdîl-e aḥwâl*) dans celui qui accomplit le *dhikr*, le nom «Allâh» se change, dans la formule *Lâ ilâha illâ Allâh*, en l'un des quatre pronoms «Moi», «Nous», «Toi», «Lui» (*anâ, naḥno, anta, howa*); mais il faut en revenir, en état de réveil (sobriété), à la formule normale⁵⁹. Et c'est alors une quadruple condition de l'Etre que Semnânî dérive explicitement de cette expérience spirituelle: ces quatre pronoms nous sont en effet expliqués (*ibid.*) comme étant, dans le même ordre de succession, les «lieutenants» des quatre «lieux d'apparition» (*maẓhar*), à savoir des Noms divins (1) *Allâh*, (2) *Raḥmân*, (3) *Raḥîm* et (4) *Rabb*, et ces derniers comme étant l'homologue des quatre niveaux de théophanie (*tajallî*) que Semnânî distingue partout⁶⁰: (1) Essence (*dhât*), (2) Attributs (*ṣifât*), (3) Actes (*af'âl*) et (4) Vestiges (*âthâr*). Cet enseignement retenu par Amîr Eqbâl nous semble être d'un extrême intérêt, parce que ces quatre niveaux théophaniques sont en effet ceux mêmes qui constituent la doctrine semnânienne de l'être (*wojûd*) en général, doctrine postulant quatre niveaux métaphysiques: (1) Essence (*dhât*), (2) Etre réel ou actuel (*al-wojûd al-ḥaqq*), (3) Etre absolu (*al-wojûd al-moṭlaq*) et (4) Etre conditionné par le statut ontologique de possibilité (*al-wojûd al-moqayyad bi l-imkân*). Nous avons essayé de montrer ailleurs⁶¹ comment Semnânî entend réfuter, en établissant cette métaphysique «essentialiste», la doctrine de «ceux qui identifient l'être absolu avec Dieu», c'est-à-dire l'école d'Ibn 'Arabî. Il est maintenant possible de voir quel est le fondement expérimental de cette métaphysique. On n'a qu'à juxtaposer les différentes structures

tière, *al-tharâ*), tu auras atteint le Trône céleste (*'arsh*) par ton cœur.⁵¹

Il est très remarquable que ce soit dans un contexte d'ascension spirituelle que la notion paradoxale du Moi, à la fois la seule réalité à dépasser et le seul secret suprême à atteindre, est ainsi envisagée; l'échelle «dialectique» des centres subtils de Semnânî, nous l'avons déjà dit, est également une échelle d'ascension (*madârij-e ma'ârij-e wojûd*). Une même remarque s'impose pour Bastâmî, dont le nom évoque en premier lieu le thème de l'ascension (*mi'râj*). Or c'est dans les récits d'extase mystique de Bastâmî qu'apparaît pour la première fois en soufisme la notion abstraite du Moi (*anânîyah* ou *manî*), à la fois comme réalité à disparaître⁵² et comme réalité ultime du Moi divin⁵³.

L'expérience bastâmienne semble se prolonger dans celle de Semnânî encore dans un autre sens. D'une manière générale, on peut dire que le caractère dialectique et dialogique de l'ascension spirituelle du Moi que nous venons de relever dans notre traité de Semnânî, n'est pas sans rappeler ces séries de négations aboutissant à l'expérience de la pure unitude, bien connues des récits bastâmiens⁵⁴; et nous savons que ces récits ont été médités dans l'école d'Esfarâyenî⁵⁵. Le plus long d'entre ces récits⁵⁶ est un dialogue extatique entre le Moi bastâmien passant successivement par des expériences d'annihilation et de résurrection devant le Lui (*howa*) et le Toi (*anta*) divins, pour s'achever dans un monologue dialogique en «Moi, Moi» (*anâ anâ*). Comme l'a observé Henry Corbin⁵⁷, on entrevoit dans ce récit extatique «une conscience approfondie de la triple condition de l'être sous la forme de Moi..., la forme de Toi..., la forme de Lui», ces trois «personnes» étant chacune à son tour le prédicat de l'unité divine au lieu du nom «Allâh» dans la formule de *dhikr* «Il n'est de divinité si ce n'est Dieu» (*lâ ilâha illâ Allâh*). Or, cette triple condition «grammaticale»

Moi et le Toi, et ce niveau répète donc celui du «secret» (No. 3) de la même manière que celui de l'esprit (No. 4) a répété celui du cœur (No. 2). Ici, la différence entre le Moi et le Toi est vécue comme celle d'une absolue inégalité de puissance: Le Moi est l'absolument impuissant, «pauvre» (*faqîr*), le Toi est l'absolument puissant, celui qui se suffit à lui-même (*ghanî*). Et ce n'est qu'après la réalisation de cette pauvreté spirituelle que le Moi devient, par imitation du Prophète Mohammad l'«aimé», le pur Miroir de la Beauté divine, dans un état d'identité qui est sans doute l'homologue du cœur et de l'esprit, mais à l'état absolument purifié et achevé.

Evidemment, ce passage est un important témoignage de la survie spirituelle de Ḥallāj (ob. 309/922) dans le soufisme postérieur. Mais ce n'est décidément pas de la «mystique ḥallâjienne» dont il s'agit; c'est l'expression d'une expérience originale. Aussi bien peut-on découvrir ici la présence anonyme de deux autres grands soufis classiques, également célèbres pour avoir osé le Moi (*anâ*): Bâyezîd-e Bastâmî (ob. 234/848 ou 261/874) et Sahl b. 'Abdollâh-e Tostarî (ob. 283/896)⁵⁰. En fait, c'est Tostarî qui paraît être le premier à avoir fait allusion au «secret» de l'âme (*nafs*) en tant qu'identité du Moi pharaonique. Dans son commentaire sur le thème coranique de l'ascension manquée de Bileam (7: 175/6), Tostarî aurait en effet dit:

L'âme a un secret, et ce secret ne s'est révélé à aucune créature sauf Pharaon qui disait 'Moi je suis votre seigneur suprême!' L'âme a sept voiles célestiels et sept voiles terriens. Chaque fois que l'homme serviteur de Dieu aura enterré son âme dans l'une des (sept) terres, son cœur montera dans l'un des (sept) cieux. Or, lorsque tu auras enterré l'âme dans la Terre (en-

troisième niveau, celui du «secret»-surconscience (*sirr*), il y a une nouvelle conscience du Moi, mais cette fois-ci comme étant absolument différent du Toi en «science»: en lui-même, le Moi est totalement ignorant, mais il a une conscience en vertu du Toi qui est l'omniscient. Au quatrième niveau, celui de l'esprit (*rûh*), cette conscience de la différence entre le Moi et le Toi est dépassée par une nouvelle conscience d'identité en amour: c'est l'identité décrite par les deux poèmes «chantés par la substance subtile du Moi» que nous avons traduits au début de cette introduction *supra* p. 256. Le caractère dialectique de l'échelle se montre ici dans le fait que ce quatrième niveau, celui de l'esprit, est en quelque sorte une répétition du deuxième niveau, celui du cœur, puisqu'il s'agit de nouveau d'une conscience d'identité hallâjienne. Mais c'est un Hallâj «déchristianisé» pour ainsi dire, qui nous parle ici par la variation semnânienne de son poème «Je suis celui que j'aime, et celui que j'aime, est Moi», c'est-à-dire un Hallâj purifié de tout soupçon d'«incarnationnisme» (*holûl*) que semble impliquer la ligne originale hallâjienne «Nous sommes deux esprits demeurant (*halâlnâ*) dans un seul corps»⁴⁸. Dans cette nouvelle conscience hallâjienne purifiée, on peut bien dire: «S'il y a un Moi, c'est Toi!» (le quatrain persan), mais on peut aussi bien dire: «ô Moi seul!», car «il n'y a dans le Miroir que Nous» (la partie changée du poème de Hallâj), l'image du Miroir permettant d'affirmer à la fois «l'identité du différent et la différence de l'identique»⁴⁹. Or, ce Hallâj «déchristianisé» n'est pourtant pas encore entièrement «islamisé». C'est sans doute la raison pour laquelle il y a ici l'intervention de la *sharî'at*, pour que cette «mystique inachevée» (*maqâm-e khâmân-e tarîqat*) soit dépassée au niveau suivant. Le cinquième niveau de l'échelle, en effet, celui de l'arcane (*khafî*), représente de nouveau une conscience de la différence absolue entre le

jobbatî siwâ Allâh» d'Abû Sa'îd b. Abî l-Khayr⁴⁶. Et c'est là-même que se pose alors le problème de la différence entre ces locutions mystiques et la prétention diabolique ou pharaonique. On nous dit que ces outrances mystiques ont été proférées dans un état extatique, et que par conséquent ce n'est pas le Moi de Ḥallâj ou de Bastâmî qui s'est ainsi affirmé, mais le Moi divin lui-même. Certes, c'est très vrai, et c'est une explication qui peut satisfaire tout le monde. C'est l'explication que Semnânî dit avoir reçue de Dieu lui-même, et qu'il donnera encore à ses disciples en réunion régulière (*majles*)⁴⁷. Mais c'est aussi l'explication qui évite de mettre en lumière l'essentiel, à savoir la nature même du paradoxe. Elle ne répond pas à la question de savoir pourquoi c'est toujours le Moi qui est le sujet de ces outrances, et pourquoi la notion du Moi est ainsi capable en principe de couvrir les sens les plus radicalement opposés, comme le sont celles de l'âme (*nafs*), du soi-même (*khwod*), de l'être (*hastî*).

Notre traité sur le Moi prouve que Semnânî avait à donner une solution beaucoup plus fine de ce problème que celle, inoffensive et un peu rationaliste, qu'il se contentait de donner en public. C'est que les deux identités que la raison aimerait classer comme entièrement différentes, celle du Moi pharaonique et celle du Moi ḥallâjien, sont en réalité deux phases d'un processus unique mais dialectique et dynamique puisque ouvert sur l'avenir, processus donc qui seul permet de voir la différence entre les deux Moi comme une forme de l'identité sans réduire l'individuel au général. Ainsi, la première manifestation de ce processus, au niveau de l'âme (*nafs*), est bien le pur «être» (*hastî*) au sens négatif, celui du Moi pharaonique, tandis que la seconde manifestation, au niveau du cœur (*del*), en est la négation au sens positif, c'est-à-dire le «non-être» (*nîstî*) du Moi ḥallâjien. Mais ce n'est que le début du processus, car au

Moi recèle celle d'un *dépassement*, par ascension mystique sur l'échelle des centres subtils, de la conscience d'une simple identité des deux Moi divin et humain.

3. b) Le paradoxe du Moi

Le Moi, pronom de l'identité unique et présente, est peut-être l'entité la plus paradoxale d'entre tous les paradoxes mystiques qui soient.⁴⁰ D'accord pour considérer l'égoïsme, la présence du moi social, comme l'obstacle majeur de l'achèvement, les soufis en général voient le but de la Voie mystique dans le dépassement de cette identité tenace, diabolique (cf. Coran 7. 11/12) ou pharaonique (cf. Coran 79:24), qui se veut meilleure ou supérieure par rapport à un autre, comme le résume ce célèbre vers de 'Attâr dans le *Langage des Oiseaux*:

من مگو ای از منی در صد بلا تا بابلیسی نگردی مبتلا

Ne dis pas: Moi! ô toi qui souffres sous tant d'afflictions à cause du Moi, afin que tu ne sois pas éprouvé par l'état d'Iblîs!⁴¹

C'est pourquoi un Abû Sa'îd b. Abî l-Khayr n'aurait jamais employé le mot «je»; il aurait plutôt dit «eux» (*îshân*) en parlant de lui-même⁴².

D'autre part, le Moi est aussi le pronom divin par excellence (cf. Coran 20:14), secret suprême du Sujet absolu tel que perçu par l'exégèse mystique du Coran depuis les temps classiques⁴³; et c'est pour cette raison aussi que l'on peut hésiter de prononcer le Moi⁴⁴. C'est à la première personne qu'ont été formulées les célèbres «locutions théopathiques» (*shatḥîyât*) du soufisme classique — ou disons justement, avec Corbin: les «paradoxes»⁴⁵ — tels que le «*Anâ l-Ḥaqq*» de Ḥallâj, le «*Soḥânî*» de Bâyezîd-e Bastâmî et le «*Laysa fî*

roq) dans les mondes macrocosmiques et s'achevant, en une première phase, par la naissance physique de l'Homme, dans lequel les particules dispersées de l'unité originale seront finalement réunies (*jam'*) par le mûrissement spirituel, Semnânî pousse encore beaucoup plus loin, sans doute, ce côté «moniste» de la pensée *kobrawîe* et soufie. Mais si ce «monisme» n'est, certes, pas exclusivement spiritualiste, il est encore moins matérialiste. Aussi, le dynamisme caractérisant le processus de l'expansion et de la réunion de l'unité divine dans la fruition du Moi, n'a-t-il rien de commun avec le matérialisme évolutionniste cher à la pensée occidentale du XIX^{ème} siècle — pas plus d'ailleurs que le naturalisme de la mystique allemande. Bien au contraire: c'est justement le dynamisme inhérent à la pensée semnânienne (cf. *supra* n. 20), croyons-nous, qui a finalement amené Semnânî à critiquer son propre «monisme», ainsi que celui de l'école d'Ibn 'Arabî, comme «mystique inachevée», voire à le qualifier d'un certain «matérialisme pire que celui des philosophes hellénisants et des bouddhistes» — encore que les motivations de cette auto-critique aient été, sans doute, complexes³⁸. En d'autres termes, bien que cette critique lancée par le Semnânî postérieur contre la doctrine dite de l'unité de l'être (*waḥdat al-wojûd*) se présente à certains égards comme une réaction de la théologie exotérique contre l'ésotérisme mystique tout court, il s'agit en réalité plutôt d'une expression véhémement de son tempérament mystique, qui est essentiellement dynamique. Qu'il en soit vraiment ainsi, c'est ce que nous confirme le fait que la «variation hallâjienne», que Semnânî citera plus tard, dans sa lettre écrite à 'Abdorrazzâq-e Kâshânî, pour la critiquer comme donnant expression à un sentiment d'unité mystique à dépasser³⁹, figure déjà dans notre «Epître sur le vrai sens du Moi» comme paradigme d'une «mystique inachevée»: c'est qu'ici, l'idée de la fruition du

situe dans un contexte dépassant ce dualisme gnostique, parce qu'elle est le noyau de la totalité cosmique et se distingue, pour cette raison même, non seulement de l'être matériel, mais aussi de l'être spirituel considéré comme séparé de la matière. Mais il importe de relever que ce point de vue dépassant tout dualisme est également profondément ancré dans la tradition *kobrawîe*. L'idée que la descente de l'Esprit dans la Matière fut, en dernière analyse, non pas un malheur lamentable, mais un événement bénéfique, parce que la connaissance directe de la totalité des choses en leur particularité — prérogative divine selon l'orthodoxie et impossible selon les philosophes hellénisants — n'est possible que par l'élevage de ce «fruit spirituel» sur Terre aux moyens de la Religion instaurée et de la Voie mystique, cet optimisme religieux et mystique, manifeste dans notre traité (II 4), est également caractéristique d'Esfarâyenî³⁵; et Najmoddîn-e Râzî, le disciple direct de Kobrâ et du disciple de ce dernier, Majdoddîn-e Baghdâdî, l'avait déjà exprimée à peu près par la même image dans un important passage de son *Mirşâd ol-'ibâd*³⁶. Quant à Kobrâ lui-même, ce point de vue «moniste» (au sens étymologique du mot, bien entendu) existe dans sa pensée à côté du dualisme matière/esprit auquel nous venons de faire allusion. A plusieurs reprises, Kobrâ souligne en effet l'idée que non seulement l'esprit retourne à sa patrie, mais que tous les éléments ou «joyaux» (*jawâhir*) dont se compose le microcosme humain doivent rejoindre leur origine ou «mine» (*ma'dîn*) respective dans le macrocosme et, ce qui est plus, il connaît même la notion du Moi (*anânîyah*) en tant que sujet total de la Personne microcosmique ayant la vision plénière du macrocosme (*Faw.* § 66)³⁷.

En faisant de la substance subtile du Moi non seulement le centre du microcosme, mais aussi le résultat d'un processus débutant par l'expansion de l'unité divine (*tafar-*

dorrahmân-e Solamî (ob. 412/1021), schéma qui se distingue de celui de 'Amr b. 'Othmân (adopté par la majorité) par le fait qu'il place l'esprit au-dessus du secret-surconscience³¹, comme c'est le cas chez Semnânî. Sans vouloir en faire la «source» de l'échelle semnânienne, notons encore qu'il y a en outre une certaine affinité ici en ce que le schéma «*malâmatî*» décrit par Solamî est aussi une échelle d'intériorisation de la pratique spirituelle de la mémorisation (*dhikr*) et qu'il dérive logiquement de la distinction, fondamentale dans cette école, entre le *ẓâhir* (l'extérieur, l'exotérique) et le *bâṭin* (l'intérieur, l'ésotérique).

Au sens de «centre subtil» *unique* et non comme degré faisant partie d'une échelle, nous trouvons le terme de *latîfah* pour la première fois dans les *Tamhîdât* de 'Aynolqozât-e Hamadânî (492/1098 - 525/1131), donc en milieu *waḥdat al-wojûd*³², ce qui est significatif, car pour Hamadânî ce centre, ton Toi (*to'î*), le «tréfonds de ton être» (*nehâd-e to*), la «vraie essence de l'être humain (*ḥaqîqat-e âdamîyat*), est l'homologue de l'absolue nuité divine³³. C'est là sans doute une notion de *latîfah* bien proche de ce centre unique appelé *latîfeh-ye anâ'îyat* dans notre traité. Mais la source directe de la notion semnânienne ne peut être que Najmoddîn-e Kobrâ (540/1145 - 618/1221)³⁴, le fondateur de l'ordre *kobrawî* dont Semnânî fut l'un des *aqṭâb*. La «méthode alchimique» (*ṭarîq al-kîmiyâ'*) de Kobrâ semble en effet préfigurer l'idée du «mûrissement du fruit de la substance subtile»; et cette alchimie mystique de Kobrâ consiste précisément en l'extraction de la «substance subtile lumineuse» (*al-latîfah al-nûrânîyah*), qui est le «Toi» (*anta*) caché dans l'être physique (*Fawâ'id* §§ 11-12). Il est vrai que cette substance subtile lumineuse est pour Kobrâ aussi ce qu'il appelle «substance subtile céleste» et «esprit saint», en quelque sorte l'«étranger» (*gharîb*) gnostique (cf. *Faw.* § 59), et qu'en revanche, la *latîfah* du Moi semnânienne se

Ainsi, depuis la psychologie soufie de Tirmidhî al-Hakîm au III^{ème} siècle de l'hégire, la «physiologie du cœur» joue en effet un rôle tout à fait parallèle à celui qu'assume ailleurs l'échelle composée de l'âme, de l'esprit, du «secret» etc.²⁸ Mais il faut peut-être distinguer deux grandes catégories d'images traditionnelles, bien que toutes les deux puissent entrer, en psychologie soufie, dans la plus grande catégorie de ce qui s'appelle «substance subtile» (*latîfah* ou '*ayn latîfah*') depuis le V^{ème} siècle de l'hégire au plus tard²⁹. D'une part, il y a plusieurs échelles de «centres subtils» *au pluriel*, délimitant le champ des expériences mystiques, et d'autre part, il y a le centre unique, le sujet de ces expériences, l'*aliquid in anima*, parcelle divine dans l'homme, qui est précisément ce Moi théophanique dont l'expression adéquate n'a jamais cessé d'occuper l'esprit de Semnânî. Dans notre traité sur le Moi, c'est seulement ce dernier qui est appelé «*latîfah*», alors que le terme s'applique aux deux catégories dans des écrits semnâniens comme *Al-'orwah* ou son *Tafsîr* ésotérique.

On sait que la psychologie soufie des échelles est très complexe. Déjà au III^{ème} siècle de l'hégire, elle se présente sous plusieurs variantes considérables, suivant probablement les régions et les «écoles» soufies. A Bagdad par exemple, l'enseignement de 'Amr b. 'Othmân al-Makkî (ob. 291/903-4) connaît une échelle de quatre degrés d'intériorisation de la prière rituelle, qui sont désignés par (1) le corps (*tan*), (2) le cœur (*del*), (3) l'esprit (*jân*) et (4) le secret-surconscience (*sirr*) — échelle qui n'est d'ailleurs pas sans une certaine touche de philosophie émanatiste, puisqu'elle est aussi, au sens inverse, une échelle des phases de la Création³⁰. Dans la province iranienne, il y a en même temps, à côté de la psychologie de Tirmidhî déjà complexe en elle-même, un autre schéma tétradique parmi les soufis de Nayshâpûr appelés *malâmatîyah* par l'historien soufi Abû 'Ab-

structure heptadique est démontrée à la fois comme échelle de sept couleurs, visualisées en des états correspondant aux sept degrés de l'achèvement mystique, comme gradation de l'intériorisation du sens du Livre divin et comme mesure du temps qualitatif (*zamân-e anfosî*), dans lequel se succèdent les «sept prophètes de ton être», de l'«Adam de ton être» jusqu'au «Mohammad de ton être»²⁴.

D'une manière semblable, l'image des trois «pelures» de la «noix» du cœur (II 4 et 5) préfigure sans doute ce qui deviendra la doctrine semnânienne des trois corps de l'être humain, à laquelle on ne peut que faire allusion ici également, en renvoyant aux œuvres d'Henry Corbin²⁵. Il y a, en effet, pour Semnânî, (1) le corps physique périssable (*al-badan al-donyawî*) qui est le «placenta» (*mashîmah*) du (2) «corps acquis» (*al-badan al-moktasab*), matière subtile des «centres» (*laṭâ'if*) et enveloppe (*ghilâf*) du vrai Moi (*anânîyah*) et (3) le corps rassemblé au Jour de la Résurrection (*al-badan al-mahshûr*)²⁶; et cette doctrine sera encore illustrée par Semnânî à l'aide de l'image des trois pelures du noyau de l'amande²⁷. Cependant, si dans notre texte la première pelure est également le «placenta», la signification de la seconde n'y est pas précisée, et la troisième est ici l'âme charnelle (*nafs*). Or, puisque cette dernière précède le cœur comme «centre subtil» il semble plutôt que ce soit encore de l'échelle des «centres subtils» que les «trois enveloppes du cœur» font ici partie ou constituent une variante.

Dans un traité peu élaboré, comme l'est le nôtre de l'aveu même de l'auteur, il ne faut sans doute pas lui demander une cohérence logique absolument stricte. Aussi bien, la «physiologie» soufie étant en fait une psychologie de l'expérience mystique sous forme d'images, il est de bonne tradition de faire entrevoir la Réalité qui est en cause, par une série d'images qui peuvent se suppléer et se supplanter.

dégagée plus haut de la lettre écrite à Esfarâyenî, mais elle est enrichie de plusieurs éléments importants. L'image de l'Océan cosmique qui recèle, à son intérieur invisible microcosmique, la conque du Cœur humain avec la «perle rare du Moi», est remplacée ici par celle de l'Arbre cosmique. L'«ésotérique» de cet Arbre, c'est-à-dire le corps humain ou microcosme visible, recèle comme «fruit achevé» dans son mystère invisible, la «substance subtile du Moi» (*latîfeh-ye anâ'iyat*) — substance subtile qui est définie dès le début macrocosmique, pour ainsi dire, comme la quintessence absolue de l'être, le «fruit achevé des existants» (*thamareh-ye kâmileh-ye mawjûdât*). Le monde de l'Essence, des Attributs et des Signes théophaniques, situé selon I 8 au-dessus du monde invisible macrocosmique, n'est pas mentionné spécifiquement ici.

3. a) Le Moi comme «substance subtile»

L'élément le plus important de cette structure est sans doute celui constitué par l'échelle de l'*ascension* de la «substance subtile du Moi» à l'intérieur du microcosme, échelle qui est en propre celle de l'expérience mystique—ou disons plutôt: des expériences mystiques. Composée ici (II 3) de cinq degrés: (1) l'âme charnelle (*nafs*), (2) le cœur (*del*), (3) le «secret» ou la surconscience (*sirr*), (4) l'esprit (*rûh*), et (5) l'arcane (*khafî*), elle prend racine dans le corps humain, la «souche du rosier», et culmine au-dessus de l'arcane, dans un état de vision de l'être divin réalisé en imitation du prophète Mohammad (*motâbi'at-e ḥabîb*). Cette échelle préfigure donc celle que nous connaissons des écrits postérieurs de Semnânî²³, et qui est composée de sept «centres subtils» (*laṭâ'if*), avec au début le «centre subtil du corps» (*laṭîfah qâlibîyah*) et à la fin le «centre subtil divin» (*laṭîfah ḥaqqîyah*). On ne peut que renvoyer ici à la profonde analyse d'Henry Corbin, où l'importance de cette

Réalité (*farrâshkhâneh-ye haqîqat*), pour que ces derniers (*farrâshân-e haqîqî*=AnGES?) la versent dans la (lampe de la) Niche aux Lumières qui est l'Être (*mishkât-e wujûd*), y mettent la mèche 'surconscience' (*sirr*) et allument le feu 'arcane' (*khafî*) (cf. Coran-24:35). Ainsi, la Vraie Réalité de cette Lumière rejoint son Origine cachée — cette Réalité qui avait été dispersée dans les éléments primordiaux des mondes invisible et visible du macrocosme, fut ensuite réunie dans l'ésotérique de l'Arbre qui est l'Homme, et parvint finalement à l'état parfait d'être fruit dans le monde invisible du microcosme, ayant été rendu capable, grâce à l'élevage au jardin de la Religion instaurée et grâce au pressoir à l'huile de la Voie mystique, de ce que les clercs de la Vraie Réalité en remettent les parties au Tout dans leur Chambre. Ainsi, elle connaît maintenant de façon directe toutes les entités particulières qu'elle n'avait connues que d'une façon indirecte et universelle avant de faire le voyage à travers les différents mondes, et elle est devenue digne des théophanies des Attributs de Majesté et de Beauté.»

(II 5) «Il est donc du devoir du pèlerin mystique d'élever l'Arbre de son humanité au jardin de la Religion instaurée, avant qu'il ne devienne sec et ne meure, pour ne pas être privé de son fruit. Dès que ce fruit est obtenu, il faut aussitôt séparer ces pelures du noyau, au pressoir à l'huile de la Voie mystique, aux moyens de la pierre 'lutte spirituelle' et du feu 'exercice ascétique', pour ne pas être éprouvé, le Lendemain, par le feu de l'enfer. Si alors il arrive par bonheur que l'attraction divine (*jadhbah* = extase mystique) opère l'extraction de la Vraie Réalité de ce pèlerin en dehors de l'huile de l'esprit — quelle joie infinie!»

Essentiellement, la structure cosmique présentée dans ce traité de 699 h. est la même que celle que nous avons

au monde de l'arcane (*khafi*), cette mélodie est changée en ce plaisant chant d'oiseaux: 'Moi je suis le serviteur, Toi tu es le Maître; c'est Moi le plus bas des humbles, c'est Toi le plus haut des exaltés; c'est Moi l'indigent, le Mineur, c'est Toi qui Te suffis à Toi-même, le Majeur; c'est Moi le faible et humble, c'est Toi le majestueux et puissant.'

«Après cela, elle pose la tête sur le seuil de la servitude (*'obûdiyat*) et met le collyre de l'imitation du Prophète aimé de Dieu dans l'œil de l'esprit (*jân*), pour devenir digne de la vision de la Beauté de l'Aimé divin, ce qui est le But total—et en vérité, sans cela, l'esprit ne pèse que peu.»

(II 4) «On veut dire ceci: C'est d'abord au jardin de la Religion instaurée (*sharî'at*) qu'il faut élever jusqu'à l'achèvement cet Arbre qui donnera le fruit parfait du Moi, pour que toutes les particules séparées dans le macrocosme visible et invisible soient réunies dans l'ésotérique de cet Arbre, c'est-à-dire dans le monde visible du microcosme. Ensuite, ces particules étant ainsi réunies dans le monde visible du microcosme, qui est l'ésotérique de l'Arbre, elles se mettent en voyage (*sayr*) dans le monde invisible du microcosme, pour enfin parvenir à l'état parfait d'être fruit, qui est justement ce qu'on entend par le Moi.

«Puis, ce fruit, qui ressemble à la noix, est cueilli de l'Arbre. Après en avoir séparé la première pelure, qui joue le rôle du placenta (*mashîmah*), on l'introduit dans le pressoir à l'huile qui est la Voie mystique (*ṭarîqat*), pour en enlever la seconde pelure, au moyen de la pierre 'lutte spirituelle', et pour séparer ensuite la troisième pelure, qu'on appelle 'l'âme charnelle' (*nafs*), du noyau 'cœur' (*del*), au moyen du feu 'exercice ascétique'. Ce noyau est ensuite pilé dans le mortier 'solitude' et mis sous la griffe 'serrement de cœur' (*qabẓ*), pour que l'huile en soit gagnée. Quand on a obtenu l'huile, c'est-à-dire l'esprit (*rawghan-e rūḥânî*), on l'emporte à la Chambre des clercs de la Vraie

(amoureux) de la souche du rosier, c'est-à-dire du corps humain, commence à déployer toutes ses mélodies.

«Au premier pas, dans la station de l'âme charnelle (*nafs*), elle commence à chanter (comme Pharaon): 'Moi, je suis votre seigneur suprême' (Coran 79:24).

«Dans la seconde étape, qui est le monde du cœur (*del*), cette mémoration est changée en 'Moi, je suis l'Etre Vrai' (*Hallâj*).

«J'avais une fois demandé à Dieu pourquoi Pharaon devint l'objet de la violence divine et fut rejeté à cause de cette prétention, alors que Hallâj fut accepté. J'entendis la réponse énonçant que Pharaon avait fait cette prétention de par son être à lui seul (*az sar-e hastî*), alors que Hallâj avait joué cet air de par son extrême non-être (*az ghâyat-e nîstî*)².

«Quand elle s'avance du monde du cœur au monde de la surconscience (du 'secret', *sirr*), ce chant est transformé en 'Moi je suis l'ignorant, Toi tu es l'omniscient; Moi je suis le sot, Toi tu es le sage. Gloire à Toi; il n'y a de science pour moi que ce que Tu m'as appris; c'est Toi l'omniscient sage.'

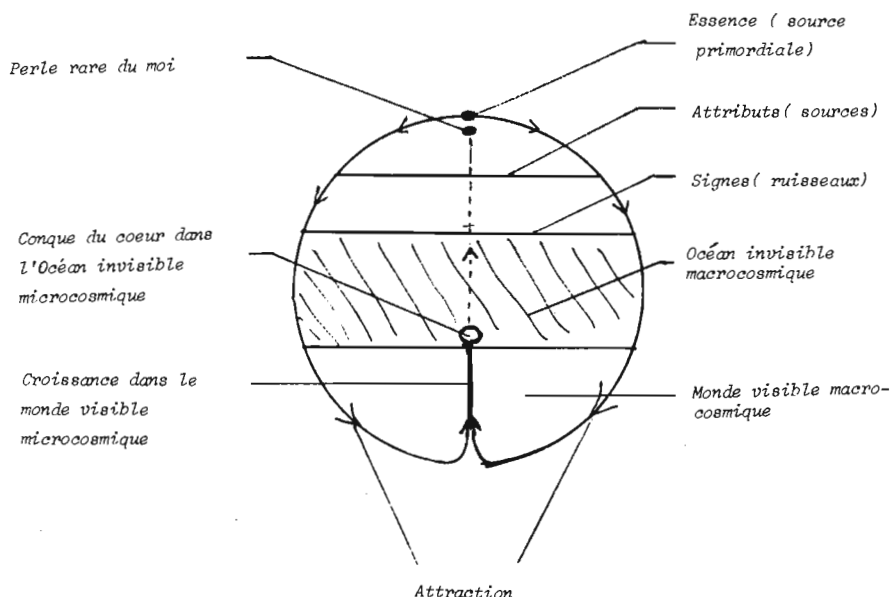
«Quand le voyage dans ce monde (de la surconscience) est achevé et qu'elle s'avance dans celui de l'esprit (*rûh*), c'est cette mélodie qui se fait entendre, et que j'ai une fois chantée:

«'Ce Moi, ce n'est pas Moi. S'il existe un Moi, c'est Toi...' (voir *supra* p. 256). C'est dans la même station que le rossignol du jardin aux roses de l'esprit, c'est-à-dire le Moi, chantait amoureusement ce poème auquel vous (Mo'ayyadoddîn) avez fait allusion:

«'Je suis celui que j'aime, et celui que j'aime est Moi...' (voir *supra* p. 256s.).

«Mais c'est là encore la station des 'crus' de la Voie mystique (*knâmân-e ʔarîqat*). Quand, sous la protection de la Religion instaurée (*sharîʔat*), elle s'avance de cette station

le Moi divin comme étant situé au zénith d'un cercle concentrique qui achève le macrocosme. Le microcosme, étant



un monde en croissance, surgit alors à partir de la jonction des deux hémicycles macrocosmiques au nadir, pour rejoindre à l'intérieur le point de départ du Moi.

3. Traduction et analyse des passages II 3-5

(II 3) «Il y a pour la substance subtile du Moi, qui est en réalité le fruit achevé de l'Arbre des existants, un voyage (*sayr*) par tous les degrés d'ascension de l'Etre (*madâ-rij-e ma'ârij-e wojûd*)²¹ dans les mondes invisible et visible du macrocosme et du microcosme, ainsi qu'une mémoration particulière (*dhikr*) dans chaque station.

«Quand son voyage dans les mondes invisible et visible du macrocosme est achevé, et quand la structure de l'Homme est ainsi complétée—car la pensée précède l'agir—, cette substance subtile du Moi, qui est en réalité le rossignol

sidérable. Elle évoque la dialectique soufie de l'annihilation (*fanâ'*) dans la terminologie persane (*nîstî*)¹⁶, équivalente à «non-être», ce qui suscite chez Semnânî la question proprement philosophique de l'être, ce dernier étant pris dans un sens à la fois absolu-objectif (l'Etre à Lui) et subjectif (l'Etre à Moi). C'est ainsi que l'idée de l'unité de l'Etre s'impose avec force comme unité objective, celle de l'Etre à la troisième personne. Mais le monologue culmine dans une entretien avec l'Aimé, et cette philosophie redevient profondément soufie, car l'identité de l'Etre objectif et de l'Etre subjectif ne se révèle que dans la «perdition de l'esprit», c'est-à-dire dans l'annihilation absolue¹⁷, comme opposé exact du Néant: comme identité du Moi divin dans le macrocosme (*âfâq*) et dans le microcosme (*anfôs*). C'est une pensée originale qui essaie de se trouver ici: La distinction entre le monde des «horizons» (*âfâq*) et le monde des «âmes» (*anfôs*), dérivée du verset coranique 41:53, est ici une variante de celle, bien connue en soufisme *kobrawî*¹⁸, entre le macrocosme et le microcosme; mais elle sera aussi, chez Semnânî, une distinction entre deux sortes de temps: le temps quantitatif (*zamân-e âfâqî*) de l'histoire des prophètes, et le temps qualitatif ou intérieur (*zamân-e anfôsî*), celui des «prophètes de ton être»¹⁹. C'est pourquoi la structure cosmique sousjacente à la pensée qui s'exprime dans notre lettre ne saurait être comprise, elle non plus, comme une structure purement statique; elle a, au contraire, un élément essentiellement dynamique. Aussi bien, l'identité du Moi divin dans les structures cosmiques est-elle une identité dynamique et non pas statique: Tout en étant l'essence même de l'Etre, elle est en état de progression cyclique et d'achèvement à travers les êtres, pour devenir finalement, dans le «cœur» de l'homme individuel, à la fois l'objet et le sujet du Moi regardant le Moi²⁰.

Pour clarifier cette structure, on peut se représenter

ce que l'on entend par cet 'être situé entre les deux non-êtres'. Il n'y pas de doute que mon non-être (mon existence temporelle) vient de Lui, alors que mon être (préexistant) est par Lui. Tout ce qui *est*, est entièrement Lui; tout ce qui n'est pas, est entièrement moi. C'est par là d'ailleurs que l'on peut comprendre la différence entre l'annihilation (*fanâ'*) concernant le corps, et la perdition (*halâk*) concernant l'esprit¹⁵. Plus merveilleux encore: c'est dans la perdition même de l'esprit que le pèlerin mystique périssant (devient) le souverain de tous les royaumes! Il n'y a pour moi qu'à exclamer 'Celui qui se tait sera sauvé', et je ne peux faire mieux que de retirer la tête dans le collier de l'esprit et de ne révéler qu'à l'Aimé (*jânân*) le secret du cœur affligé, qui est la perle rare du Moi (*dorr-e yatîm-e anâ'îyat*). Ayant passé de la source primordiale de l'Essencé divine (*dhât*) et des sources des Attributs (*şifât*) par les ruisseaux des Signes théophaniques (*âyât*), elle s'est réunie dans l'Océan du monde invisible appartenant au macrocosme (*baḥr-e ghayb-e âfâq*), pour être attirée ensuite par le fumier (?) du monde visible (*zabl-e shahâdat*). Ce dernier l'a fait croître et mûrir de maintes manières, pour la jeter enfin dans la conque du cœur (*şadaf-e del*) qui se trouve dans la cachette de l'Océan du monde invisible appartenant au microcosme (*baḥr-e ghayb-e anfos*); finalement, elle a achevé la parfaite capacité d'être l'objet du Regard divin tout en savourant l'expérience d'être cet objet (*dhawq-e manzûrî*)...»

Ce passage se distingue du reste de la lettre comme un monologue solennel, comme si Semnânî avait oublié pour un moment qu'il s'adressait en fait à son maître Esfarâyenî. Notons cependant que c'est par une parole de ce dernier que cet entretien avec lui-même est provoqué dans l'esprit de Semnânî, et cette parole est sans doute d'une portée con-

cœur, puisque c'est mon esprit même qui
est un corps pour cet amour (II)

Je ne me soucie pas du blâme. Blâmez-moi donc! Car
le blâme est nourriture agréable pour les
amants. (I II)

Dans ce qui suit, nous quitterons ces deux poèmes pour un instant, mais nous y reviendrons après avoir examiné l'aspect doctrinal de notre thème tel qu'il se présente dans les parties de nos deux opuscules qui nous concernent. Nous allons donc d'abord traduire et analyser le passage de la lettre écrite à Esfarâyenî où se trouve la première esquisse de la doctrine semnânienne du Moi, pour voir ensuite comment cette doctrine se sera développée dans «l'Épître sur le vrai sens du Moi».

2. Traduction et analyse du passage I 8

En répondant aux paroles d'Esfarâyenî, «Si tu n'es ni non-être ni être, alors tu auras brisé l'idole» (ce qui veut probablement dire, étant donné que le «non-être» est l'équivalent de l'annihilation, *fanâ*¹⁴: le *tawhîd* par annihilation n'est pas parfait tant qu'il en reste une conscience, le but étant l'annihilation de l'annihilation, *fanâ* 'an al-fanâ'), Semnânî écrit:

«Quand la copie écrite de ces paroles me parvint, je fis un effort de sincérité pour briser l'idole de l'imagination vaine avec la pierre du zèle et de l'héroïsme, encore que cette autre idole, mon iconoclasme, soit toujours là. C'est un état étrange: J'ai la certitude de ne pas être, puisque je sais que 'l'être situé entre les deux non-être est du non-être'; mais d'autre part, j'ai l'incertitude d'être, car j'ai connaissance de mon être à moi (*hastî-e khwod*) comme ayant été avant l'actualisation de l'être advenant (*hâdith*), qui est

Ce moi, ce n'est pas moi. S'il existe un Moi (*manî*),
c'est Toi!

Et si une chemise couvre ma poitrine, c'est Toi!

Dans la voie du chagrin éprouvé pour Toi, ni corps ni
esprit ne me sont restés,

Bien que, puisque Tu es pour moi esprit et corps, il
existe un Toi (*to'î*)¹³

Les trois versions de la «variation hallâjienne» ne portant pas toujours les mêmes lignes, nous en signalerons chaque fois la source, en désignant celle de la lettre adressée à Kâshânî par III:

‘Je suis celui que j’aime, et celui que j’aime est Moi’. Il
n’y a dans le Miroir que Nous. (I II III)

C’est par négligence que ce poète chantait: ‘Nous sommes deux esprits demeurant dans un seul corps’. (I III)

Celui qui établit entre nous une différence, affirme
clairement la pluralisation de l’Être (*shirk*). (III)

Celui qui dit: ‘Il est loin’, est un égaré dans la nuit; et
celui qui dit: ‘Il est proche’, est un dé-
routé dans le désert. (I)

Ce n’est pas Lui que j’invoque et dont je fais l’objet de
ma mémoration (*dhikr*): mon invocation
et ma mémoration, c’est: ô Moi! (I II III)

Ne me blâmez pas, car je suis stupéfait de passion;
mon cœur et mon for intérieur sont ravis
de douleur. (I II)

Je suis ébloui par les douleurs de l’amour passionné:
mon cœur est devenu une demeure des
douleurs. (I II)

Comment me plaindrais-je de l’amour passionné du

farâyenî¹⁰ — font déjà leur apparition dans cette première lettre de notre collection (cf. I 1 et 8).

Par rapport aux œuvres de la période de maturité, où la pensée de notre mystique est pleinement développée, de sorte que l'on est parfois «pris de vertige», comme disait M. Corbin dans la conférence précitée, devant les multiples structures de «substances subtiles» dont se compose le cosmos semnânien, les deux opuscules publiés ici nous montrent sa doctrine à un état relativement rudimentaire. Mais s'il ne faut donc pas les prendre pour son dernier mot, ils offrent, en revanche, l'avantage de nous permettre de le suivre sur le chemin qu'il a parcouru à un certain moment de sa vie, et d'entrevoir ainsi comment il a pu arriver à son but.

La «substance subtile du Moi» nous est présentée ici sous deux aspects, qu'il convient de distinguer dans l'analyse: expérience mystique et doctrine. Sous le premier point de vue, il y aura à considérer en particulier deux poèmes qui en sont l'expression immédiate, puisque tous les deux ont été composés, dans un certain état d'extase mystique, «par la substance subtile du Moi» elle-même (cf. I 1 et II 3). Il s'agit d'un quatrain persan (I 1 et II 3) et d'une variation arabe, en mètre *Ramal*, sur un fragment de Ḥallâj (I 3 et II 3)¹¹. Ces deux poèmes sont importants; ils semblent former ensemble quelque chose comme une donnée constante de la vie spirituelle de Semnânî, car ils figurent non seulement dans nos deux textes de 689h. et 699h., mais seront encore cités par notre auteur dans la lettre qu'il écrira après 722h., et probablement vers la fin de sa vie, au grand docteur soufi 'Abdorrazzâq-e Kâshânî (ob. 736/1335), pour formuler sa position critique à l'égard de la doctrine dite de l'unité de l'être (*waḥdat al-wojûd*)¹². En voici la traduction, en commençant par le quatrain persan:

que *Mashârî' abwâb al-qods* (datée de 711/1312) ou *Al-'orwah li-ahl al-khalwah* (terminée en 722/1322)⁴

Le second de nos deux documents (ci-dessous: II) est en effet daté par Semnânî lui-même du *Rajab* 699 (mars—avril 1300; cf. II 9). C'est un petit traité écrit «en hâte» sur la demande d'un certain Mo'ayyadoddîn (cf. II 2 et 9), et intitulé à juste titre, selon la Table des matières qui nous l'a conservé⁵, «Epître sur le vrai sens du Moi» (*Risâlah dar taḥqîq-e anânîyat*).

Quant au premier de nos deux textes persans (ci-dessous: I), il s'agit d'une lettre adressée par Semnânî à son maître Esfarâyenî, non portée par les manuscrits qui nous ont servi de base pour l'édition de la *Correspondance spirituelle*⁶ échangée entre les deux mystiques. Cette lettre est datée d'un 5 *Rajab* (cf. I 10) et fut écrite dix mois après la (première) rencontre des deux hommes (cf. I 7), ce qui nous donne, comme date probable de sa rédaction, le 5 *Rajab* 689 (14 juillet 1290)⁷. Ecrite en réponse à deux lettres d'Esfarâyenî (cf. I 1 et 9) que nous ne possédons pas, mais dont Semnânî cite plusieurs extraits importants pour les commenter de sa manière très personnelle, cette lettre aurait donc sa place tout au début de ce que nous avons appelé la «seconde partie» (*bakhsh-e dowom*) de leur *Correspondance*. De toute façon, elle constitue un premier essai de la part de Semnânî de formuler ce qui deviendra sa doctrine à la fois originale et élaborée concernant le Moi (*anânîyat* ou *anâ'îyat*⁸) — doctrine qui fut analysée d'une façon magistrale, pour la première fois lors d'une conférence sur «L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne» donnée en 1957, par Henry Corbin⁹. Ajoutons que certains d'entre les termes les plus caractéristiques du lexique de Semnânî, tels que «la substance subtile du Moi» (*latîfeh-ye anâ'îyat*) ou «la perle rare du Moi» (*dorr-e yatîm-e anâ'îyat*) — termes que l'on cherche en vain dans les écrits d'Es-

Deux opuscules de Semnânî sur le moi théophanique

Hermann Landolt

انانیت بود حق را سزاوار که هو غیبت و غایب وهم و پندار

Le 'Moi' est propre à l'Etre divin,
Car le 'Lui' désigne l'absence, et un être absent
n'est pas réel.
(Shabastarî, *Golshan-e râz*¹)

1. Présentation des textes et introduction

Les deux textes persans que nous publions ici selon un *majmû'ah* manuscrit récemment inventorié du Musée Britannique², et qui contient une importante collection d'*opera minora* de 'Alâ'oddawleh-ye Semnânî (659/1261-736/1336)³, nous permettent de saisir la pensée du grand mystique *kobrawî* pendant une certaine période de son développement spirituel. C'est la période qu'il convient de considérer comme moyenne, puisque d'une part, elle se situe après le mois de *Şafar* 689 (février 1290), date de la rentrée de 'Alâ'oddawleh après avoir reçu à Bagdad l'autorisation d'enseigner le soufisme de la part de son maître Nûroddîn 'Abdorrahmân-e Esfarâyenî (639/1242—717/1317), à Semnân, et que d'autre part, cette période précède celle de l'achèvement de sa pensée dans des œuvres telles

«Avec le bonheur*la grâ*ce, pleinement, le secret: *lâm-alif**».

On ne saurait plus clairement dire que l'on souhaite au détenteur les trois dons qui permettent la réalisation spirituelle: le bonheur (au sens premier du terme: l'heureuse étoile), la grâce divine pleine et la connaissance ésotérique laquelle réside dans le *lâm-alif*.

Le terme *baraka* est scindé selon un usage fréquent au Khorâssan qui permet de lire *al-birr* «la piété», et *k-t* (pl. 4) de même que *sorûr* s'écrit *sirr wa râ*.

L'on touche ici aux spéculations sur la lettre singulièrement complexes, dont les bronzes du Xe et du XIe siècles portent le témoignage. L'on se contentera de donner quelques exemples de la forme graphique qui leur est donnée en repoussant à plus tard le débat sur le fond, c'est-à-dire le ou plutôt les sens exacts qu'il convient d'y lire.

Sur une aiguière inédite du Musée de Herât (pl. 5)²¹ que son épigraphie et divers détails iconographiques invitent à dater du XIe siècle, le mot *baraka* a été scindé pour être gravé en champlevé en deux cartouches verticaux suivi d'un second vœu:

بركة/ويمن/

«gr*âce*bonheur»

et au terme de la formule de vœux la lettre *kâf* apparaît seule comme si elle avait valeur d'abréviation:

باليمن و البركة و السعادة و النصر.ك.و.

«Avec le bonheur, la grâce divine, la félicité, la victoire, K. W.».

L'on verra plus loin les hypothèses qu'appelle cette lettre K.

Sur un guéridon porte-lampe du Xe siècle (Musée de

81. See notes 58 and 59 above.
82. *Op. cit.*, I, 292-293.
83. *Loc. cit.* states that he had «*Jama' fi qunûṭ al-Imâmiyah wash-Shâfi'iyyah*».
84. *Op. cit.*, 83.
85. *Op. cit.*, 309-310.
86. *Op. cit.*, I, 97, 273.
87. *Op. cit.*, 78.
88. See Ibn al-Athîr, VI, p. 315, quoted by Maḥmûd Ghannâwî al-Zuhayrî, *Al-Adab fi Zill Bani Buwayh* (Cairo, 1949), 170.
89. Al-Mas'ûdî, *op. cit.* IX, 8, states that Asfâr did not embrace Islam, but according to al-Baghdâdî, *Al-Farq bain al-Firâq*, trans. by A. Halkin (Tel Aviv, 1935), 113, he had been converted to Ismâ'ilism. For Mardâwij, see note no. 28 of the 'Commentary'.
90. R. Strothmann, «Al-Zaidiya» article cited, 1198.
91. See «Daylam» in the *Enc. of Islam* (New ed. 1965), II, 192.
92. *The Age of the Caliphs*, Part I, in *The Muslim World*, tr. from the German by F.R.C. Bagley (Leiden, 1960), 67. Abu'l-Faṭḥ Ḥakîmiyân, 71, 174-175.

61. An-Nâsir li'l-Ḥaqq al-Uṭrûsh, *Sharḥ al-İbâna 'alâ madhhab* ... (commentary) by Abû Ja'far Muḥammad bin Ya'qûb al-Haw-samî. Ms. Munich, Glazer No. 85.
62. *Ta'riḫ* (No title page), Ms. or 26386, School of Oriental & Af-rican Studies, fol. 15 recto.
63. *Op. cit.*, 375.
64. *Op. cit.*, I, 29-30.
65. *Op. cit.*, IX, 5.
66. Edition cited, VIII, 61. This is confirmed by Ibn Khaldûn, IV, 50. But Ibn 'Inâba (edition cited, 308) states that an-Nâsir lived with them for fourteen years, which does not seem to be cor-rect.
67. This Imâm al-Hâdî ila'l-Ḥaqq first preached at Yemen in 280 A.H. See *al-Ifâda*, Ms. cited, 49 verso. For a reliable and detailed account of al-Hâdî, see *ibid*, 36 verso to 47 recto. See also R. Strothmann «al-Zaidîya» article cited; Shustarî, 363-64.
68. *Al-A'lâm*, 2nd ed. (Cairo, 1951-59), II, 216.
69. *Op. cit.*, 76 but he does not record his source of information. Not only aṭ-Ṭabarî but a historian like Ibn Isfandiyâr, who gives a wealth of informative details about an-Nâsir not found else-where, does not write about his missionary activities in connec-tion with the conversion of the Daylamites and Jilites to Islam.
70. *Al-Ifâda*, Ms., fol. 49 verso.
71. *Kitâb at-Tâjî Epitome*, Ms., folio 7 recto.
72. See as-Sahmî, *Ta'riḫ Jurjân* (Hyderabad, 1369/1950), 448; Ibn 'Inâba, edition cited, 86-87 and note 105 of the «Commentary».
73. *Loc. cit.*
74. *Tanqîḥ al-Maqâl*, I, 280.
75. *Op. cit.* under Jîlân.
76. *Loc. cit.* under note 70 above.
77. *Op. cit.* 43 under Āmul.
- 77*. See H.L. Rabino, «Les Dynasties du Mazandran ... d'après les chroniques Locales» in *Journal Asiatique* (Paris, 1936), p. 401.
78. *Aḥsan at-Taḳâsim* ... ed. by M.J. De Goeje (Leiden, 1906), 365-379.
79. Qazwîni, *Yâddâsht-hâ* (Tehran, 1337/1959), IV, 262. For Ismâ'îlî missionary activities in this area see H. Rabino, «Les Dynasties du Mazandaran ...», 400.
80. Ibn 'Inâba, *op. cit.*, 308.

42. Ibn Isfandiyâr, I, 239-40; E.G. Browne, Eng. trans. 174-75, copied by Awliyâ' Allâh, 68. These points of Zaydî theology and ritual have been explained in note 108 of the «Commentary». See also R. Strothmann, *Kultus der Zaiditen* (Strassburg, 1912), p. 76; Abu'l-Fath Ḥakimiyân, note no. 6, p. 247; and R.B. Serjeant, «A Zaidi Manual of Ḥisbah of the 3rd century (H)» in *Rivista Degli Studi Orientali* (Rome, 1953), vol. XXIII, pp. 1-34 at 16-17 (Arabic text).
43. Ms cited in note No. 33 filio 34 recto.
44. *Ibid*, folios 31 verso and 32 recto.
45. Shustarî, *op. cit.* 363. This Yaḥyâ entitled al-Hâdî ila'l-Ḥaqq has not been noticed in the *Enc. of Islam*. See A. Grohmann, «Sa'da», *Enc. of Islam*, (old) IV/1, p. 33.
46. *Ifâda* Ms cited Folios 36 verso to 47 recto (a good account of his career and achievements).
47. *Ibid*, folios 50 recto and verso.
48. Mtawakkilîyya Library, San'â' (Yemen), Ms No. 154, folio 6 recto. See M.S. Khan, «A Manuscript of an Epitome of al-Sabî's *Kitâb at-Tâjî*» in *Arabica* (Paris, 1965), XII, 27-44.
49. *Op. cit.*, III, 2147-48.
50. *Op. cit.*, 375.
51. *Op. cit.*, I, 95; Eng. Trans. 48.
52. *Muqaddima*, Eng. trans., *loc. cit.*
53. Ibn 'Inâba, *op. cit.*, 93.
54. *A'yân ash-Shi'a* (Damascus), XXII, 288-314. See also R.B. Serjeant, «A Zaidi Manual of Hisbah», pp. 1-3.
55. *Ma'rifat 'Ilm ar-Rijâl* ed. by Sk. 'Alî al-Hâ'irî (Bombay, 1317/1899), 42.
56. *Op. cit.*, Tornberg ed., VIII, 62, where it is stated *Wa Kâna al-Uṭrûsh Zaydî al-Madhhab*, i.e., Al-Uṭrûsh belonged to the Zaydî creed.
57. 2nd ed., Lith. (Tehran, 1367 A.H.), 168-69.
58. *Kitâb al-Ibar*, edition cited, IV, 50. See also his *Muqaddima*, Eng. trans., *loc. cit.*
59. *Ta'dîl al-Atrâk...*, ed. by 'Abbâs 'Azzâwî (Istanbul, 1940), 32.
60. See R.B. Serjeant, «A Zaidi Manual of Ḥisbah», pp. 1-34, a Xerox copy of which has been supplied to me by Professor R.B. Serjeant for which I am thankful to him. I thank him also for reading this paper.

- bin al-Ḥasan bin 'Alī bin Abī Ṭālib. See also Wilferd Madelung, *Der Imām al-Qāsim bin Ibrāhīm und die Galubenslehre der Zaiditen* (Berlin, 1965) and R. Strothmann, «Al-Zaidiyya»; Shustarī, *op. cit.* 363; A.S. Tritton, «Rassids» in the *Enc. of Islam* (old), III/2, 2226-27. He was a descendant of Ḥasan the son of 'Alī bin Abī Ṭālib. He has not been noticed in the *Enc. of Islam* and the *Rauḍāt al-Jannāt* of al-Khwānsārī.
36. For Ibn Ḥawqal's statement, see note no. 6 above and for that of al-Iṣṭakhri, see *Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik*, ed. by De Goeje (Leiden, 1927), 205.
 37. *Op. cit.* III, 124. Aṣ-Ṣābi states that the nobles of Daylamān were converted to Islam by him but he did not enter into the interior of the lands of Daylam as was done by an-Nāṣir al-Kabīr. See *Tājī Epitome*, Ms folio 5 rect.
 38. In the *Tanqīḥ al-Maqāl* by al-Māmqāni, I, 292, it is stated that Ḥasan bin Zayd was called the *Imām az-Zaydiyyah* or Imām of the Zaydites.
 39. Ibn Isfandiyyār, I, 241 E.G. Browne, Eng. trans. 176. copied by Awliyā' Allāh, *Ta'rīkh Rūyān* (Tehran, 1282 A.H.), 69. For the relation of the Zaydites with the Mu'tazilites see A.F. Ḥakīmīyān, 136-40; W.M. Watt, «Sidelights on Early Imamite Doctrine» in *Studia Islamica*, XXXI (1970), 287-298; Wilferd Madelung, *op. cit.*; L. Gardet «De quelques questions posées par l'étude du 'Ilm al-Kalām» in *Studia Islamica*, XXXII, (1970), 140 quoting *Sharḥ al-Uṣūl* of Mankdim, pp. 753-758.
 40. A detailed but uncritical account of Zayd bin 'Alī has been given by Abū 'l-Faṭḥ Ḥakīmīyān, *op. cit.*, 48-61; Muḥammad Abū Zahra, *al-Imām Zayd* (Cairo, 1959), pp. 539; Nāḥi Ḥasan, *Thawrat Zayd bin 'Alī* (Baghdad, 1386/1966), pp. 240; Farīd Wajdī, *Dā'irat al-Ma'ārif*, 4th ed. (Cairo, 1386/1967), IV, 789-91; al-Mas'ūdī, V, 467-473; R. Strothmann, «Zaid bin 'Alī», *Enc. of Islam* (1934), IV, 1193-94; G.E. Von Grunebaum, *Classical Islam*, trans. by Katherine Watson (Chicago, 1970), 78.
 41. See *Fiqh al-Imām Ja'far aṣ-Ṣādiq* compiled by Muḥammad Jawād Mughannīyah (Beirut, 1965-66), 6 vols. in 3; Farīd Wajdī, *op. cit.* (1386/1967), III, 109-118. M.G.S. Hodgson, *Enc. of Islam* (1965), II, 374-75 (with bibliography). As regards his descendants, see Ibn 'Ināba, *Umdat at-Ṭālib*, 2nd ed. (Najaf, 1380/1961), 195.

- nos. 69 and 78 in «Commentary» on the translation of the *Kitâb at-Tâjî Epitome* of Abû Ishâq Ibrâhîm aş-Şâbî by this writer (forthcoming). Henceforth, this is referred to as «Commentary».
21. There seems to be some confusion in the titulature of these 'Alid rulers of Tabaristân. For example, al-Ḥasan bin Zayd is also called *Dâ'i Kabîr* and al-Ḥasan bin al-Qâsim al-Ḥusainî is given the title of *Dâ'i Şaghîr*. See note no. 70 of my «Commentary».
 22. *Kitâb al-Wâfi bi'l-Wafâyât*, ed. by Sven Dederling (Damascus, 1953), III, 81-82.
 23. On this Jastân III, see my note No. 100 in the «Commentary».
 24. A detailed account of his character and achievements has been given in note No. 99 in the «Commentary».
 25. Ibn Rustah, *op. cit.* 97, 106, 167, 169, 269, 271 and 275. al-Mas'ûdî, *Murûj*, VIII, 280.
 26. Al-Mas'ûdî, *loc. cit.* Ibn al-Athîr, VIII, 61. Ibn Khaldûn, IV, 50. Ibn Isfandiyâr, I, 97.
 27. For a detailed account of his life and achievements see note no. 152 of my «Commentary».
 28. *Ad-Dawlat al-'Abbâsiyah, al-Muḥâḍarât*, 10th ed., n.d., 276-77. Abu'l-Fath Ḥakimiyân (*op. cit.* 72-74) states that his own research proves that there were altogether fourteen 'Alids who ruled Tabaristân of which eight were Hasanids and six were Ḥusaynids.
 29. An epitome of the lost *Kitâb at-Tâjî* of Abû Ishâq Ibrâhîm aş-Şâbî has been discovered. The present writer will soon publish a critical edition of this text with a long introduction, English translation and commentary.
 30. R. Strothmann, *loc. cit.* copied by R.B. Serjeant, «The Zaydis», p. 289.
 31. See the Leiden Ms No. Oriental 2616 of the *Kitâb al-Ifâda* of Imâm Abû Tâlib an-Nâṭiq al-Buthânî (d. ca. 1033), fols. 60 verso to 72 recto.
 32. *Ibid*, fols. 47 recto to 58 verso gives a detailed and reliable account of his career and achievements.
 33. *Enc. of Islam* article, p. 1196. mentioned in note 1 above.
 34. *Loc. cit.*
 35. Died in 246/860 at the age of 77. His full pedigree as recorded by al-Buthânî (Ms cited folios 30 verso to 36 verso): Ibn Muḥammad al-Qâsim bin Ibrâhîm bin Ismâ'il bin Ibrâhîm bin al-Ḥasan

- al-Masâlik wa'l-Mamâlik* of Ibn Khurdâdhbih (Leiden, 1889), 261; See also al-Balâdhurî, *op. cit.* 236.
8. *Kitâb al-A'lâq an-Nafisa*, ed. by M.J. De Goeje (Leiden, 1891-92; repr. n.d.). 150-51.
 9. *Shahryârân-i-Gumnâm*, repr. (Tehran, 1335 A.H. Shamsi), I, 7.
 10. For example the Bâwandids (up to 750/1349), the Jastânids, the Bâdusipânids (up to 1006/1597-98), the Qârinids and others.
 11. *Kitâb al-Ibar*, (Beirut, repr. 1968), IV, 1-43.
 12. See Abu'l-Faraj al-Isfahânî, *Maqâtil at-Tâlibîn* (Tehran, 1307 A.H. Shamsi), 161-170 and Nûrullâh Shustarî, *Majâlis al-Mu'minîn* (Lith. n.d.), 255. Abu 'l-Fath Ĥakîmiyân, *op. cit.* 65.
 13. Abu 'l-'Abbâs Aĥmad bin Muĥammad al-Mu'tašim called al-Musta'in bi'llâh, at-Ṭabarî, *Ta'rikh*, ed. by M. J. De Goeje and others, Leiden ed. III, 1501-1671 and passim. See aš-Šafadi, *Kitâb al-Wâfi*, ed. by Muĥammad Yûsuf Najm (1391/1971), VIII, 93-96 (no. 3518) and the detailed study of this Caliph by Martin Forstner, *Das Kalifat des Abbasiden al-Musta'in* (248/862-252/866), Dissertation Mainz Univ. 1968.
 14. Gardîzi, III, 1526. *Zayn al-Aĥhbâr* ed. by 'Abdul Ĥayy Ĥabîbî, 138. At-Ṭabarî states that Sulaymân was actually the governor of Khurâsân, Ṭabaristân, Rayy and Eastern regions appointed by caliph al-Musta'in billâh. Mar'ashî, *op. cit.* 126, states that Sulaymân acted as a governor for thirteen years.
 15. See at-Ṭabarî, III, 1524-30; 1725-1735; Ibn al-Athîr, *al-Kâmil Fi't-Ta'rikh*, Tornberg ed. VII, 85, 136-137. A detailed and independent account of his career has been given by Ibn Isfandiyyâr, *Ta'rikh-i-Ṭabaristân*, ed. by 'Abbâs Iqbâl (Tehran, 1320 A.H. Shamsi), I, 223-24, 228-234.
 16. At-Ṭabarî, III, 1524-32 and Ibn Isfandiyyâr, I, 228.
 17. W. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*. 3rd edition, (London, 1968), 214.
 18. Al-Mas'ûdî, VII, 395; at-Ṭabarî, III, 1524-1531, 1725-1734; Ibn Isfandiyyâr, I, 223-224, 228-234; Mar'ashî, *op. cit.* 132-134.
 19. Cf. the following statement of D. Sourdél: «Meanwhile the complicity of a governor made it possible for a Zaydite Shi'i *amîrate* to be created in Ṭabaristân; its leader was soon compelled to take flight. but in 261/875 he finally succeeded in founding an independent Shi'i state». «The Abbasid Caliphate» in *The Cambridge History of Islam* (Cambridge. 1970), I, 128.
 20. For his life. see Fr. Bühl. *Enc. of Islam* (1971), III, 245; and note

a different form of this ideology was to prevail in that land.»⁵²

NOTES

1. See R. Strothmann, «Al-Zaidiya» in *Enc. of Islam* (1934), IV, 1196-1198. R.B. Serjeant, «The Zaydis» in *Religion in the Middle East* (Cambridge, 1969), II, 285-301. The different sub-sects of the Zaydiyyah have been discussed in the *Masâ'il al-Imâma* by An-Nâshî al-Akbar, ed. by Josef van Ess (Beirut, 1971), 42-45. R.B. Serjeant (*loc. cit.*) states that al-Mas'ûdî and al-Maqdîsî count the Zaydiyyah outside the Shî'a group because of their tolerant acceptance of the first three Caliphs. See also Ibn Khaldûn, *Muqaddima*, Eng. trans. F. Rosenthal (New York, 1958), I, 410-412. Al-Shahrastâni, *al-Milal wan-Niḥal* (Cairo, 1381/1961), I, 154-162. Abu'l-Faṭḥ Ḥakîmiyân, '*Alawiyân Ṭabaristân* (Tehran, 1348/1969), pp. 119-172 and 251-52 gives a detailed account of the theology and jurisprudence of the Zaydiyyah based on original sources. Abû Muḥammad al-Ḥasan ibn Mûsâ an-Naubakhtî, *Kitâb Firaq ash-Shî'a* ed. by H. Ritter (Istanbul, 1931), 12, 19, 37, 49, 50-51, 73; al-Mas'ûdî, *Murûj adh-Dhahab* (Paris, 1861-77), I, 71; V, 473-74 (He states that he had explained the nomenclature of the Zaydiyyah in his book *al-Maqâlât fî Uṣûl ad-Diyânât* which does not seem to be extant.) He enumerates eight different sub-sects among the Zaydiyyah. VI, 23, 52-56, 194 and VII, 117; Ibn Ḥazm, *Kitâb al-Fiṣal fî'l-Milal wa'l-Ahwâ' wan-Niḥal* (Beirut, n.d.), IV, 179. See C. Van Arendonk, *Les Debuts De L'Imâmat Zaidite Au Yemen*, Fr. trans. by Jacques Rykmans (Leiden, 1966), pp. 375.
2. *Op. cit.* VIII, 279-80; IX, 4.
3. *Futûḥ al-Buldân*, ed. by M.J. De Goeje (Leiden, 1886), 280.
4. *Haft Iqlim*, ed. by Jawâd Fâḍil (Tehran, n.d.), III, 123-24.
5. *Ta'rikh-i Ṭabaristân wa Rûyân wa Mâzandarân* ed. by Muḥammad Ḥusayn Tasbiḥî (Tehran, 1345 A.H. Shamsi), 126.
6. *Kitâb al-Masâlik wa'l-Mamâlik* ed. by M.J. De Goeje (Leiden, 1873), 268.
7. *Kitâb al-Kharâj* ed. by M.J. De Goeje printed with the text of

follower of Zaydî Shî'ism (*madhhab Nâşiriyah*), as stated by Qazwînî quoting Sayyid bin Ṭâ'ûs as source.⁸⁹ He also mentions as his source the *Biḥâr al-Anwâr* by Muḥammad Bâqir al-Majlisî for this statement.

The Zaydis continued to flourish in the different parts of Daylamân and Gîlân especially at Hawsam under the 'Alid rulers who were either descendants of al-Uṭrûsh or of ath-Thâ'ir. Hawsam became not only the centre of their political power but also of the study of the Zaydî jurisprudence and theology of the al-Nâşiriyah school. Later the Zaydîs of this region were merged in the small sect of the Nuktâwîs, which produced twenty-five Imâms and Dâ'îs.⁹⁰ They might have survived in this area up to the Safawid period.

The 'Alid rule in Ṭabaristân was the first step towards the spread of Islam in the form of Zaydî Shî'ism in the South Caspian region. Minorsky rightly points out that the Daylamites «partly converted to the Zaydî creed developed strong oppositionary tendencies with regard to the Caliphate, and that in their numerous fights for the 'Alids they greatly improved their military skill and became conscious of their strength.»⁹¹ The far-reaching results of the spread of the Zaydî creed in this area cannot be overlooked. This actually smoothed the way for the eventual conversion of Daylamân and Gîlân to Twelve-Imâm Shî'ism under the Ṣafawid dynasty when the other parts of Iran also accepted the Ithnâ 'Asharî («Twelver») Shî'ism. This is also the view of Bertold Spuler who writes «Another state was founded by the Zaydites in Ṭabaristân, on the south shore of the Caspian Sea, in 864; it collapsed after a short and disturbed life in 928, but left an enduring mark in history by winning the district for the Shî'a, and indeed by first really winning it for Islam in any guise. The Caspian region became a hotbed of Shî'ite theology in Iran, though ultimately

lished in this area was actually called an-Nâsirîya⁸⁰, which represented an-Nâsir's personal interpretation (*ijtihâd*) of this creed — such interpretation by the true Imâms being valid among the Shî'ites. Some of his interpretations of the Zaydî *Fiqh* can be studied in books written by him that are available.⁸¹ «But this was eventually merged into al-Qâsimîyah founded by one of his generals.» (R.B. Serjeant, «The Zaydis», p. 290.) It has to be noted here that there were many followers of another version of the Zaydî *madhhab* in this region, i.e., that of al-Qâsim and his grandson al-Hâdî, the founder of the Zaydî state in the Yemen. This was the Zaydî *madhhab* that had spread in certain parts of Ṭabaristân sometimes before the al-Nâsirîyah *madhhab*.

Al-Mâmqâni quotes Shaikh Bahâ'î explaining some aspects of an-Nâsir's jurisprudence and theology.⁸² It is stated that an-Nâsir was a follower of Imâm Ja'far aş-Şâdiq but he always tried to bring about an understanding in the teachings of the different sects and creeds — as for example his views about marriage and its dissolution and that he advocated a compromise between washing and wiping of the covered feet at the time of ablution.⁸³

According to Ibn 'Inâba, the successor of an-Nâsir, al-Ḥasan bin al-Qâsim ad-Dâ'î, was also a Zaydî Imâm,⁸⁴ but he adds that one of the sons of an-Nâsir Abû'l-Ḥasan 'Alî followed the Imâmîyah Ithnâ 'Ashariyah creed and criticised the Zaydî *madhhab*.⁸⁵ But Ibn Isfandiyyâr records that it was Abu'l-Ḥusayn Aḥmad, another son of an-Nâsir, who followed the Imâmîyah creed.⁸⁶ This statement is copied by Awliyâ' Allâh.⁸⁷ Further, the Buwayhids had come under the influence of Zaydî Shî'ism. One of the rulers of this dynasty, Mu'izz ad-Dawlah, desired to take the oath of allegiance to Muḥammad bin Yaḥyâ az-Zaydî al-'Alawî.⁸⁸ It is on record that no less a ruler than 'Aḍud ad-Dawlah was a

were converted by Abû Ja'far ath-Thûmî, who was a Ḥanbalite. Abû Ishâq aş-Şâbî writes, «And the remaining Jilites had come to them in all the regions (of their country) with the surname Abû Ja'far⁷² who was a Sunnite and who followed Aḥmad ibn Ḥanbal's school. His first contact with them took place when he converted one of their chiefs called Shâhjîl bin Rustam to Islam and a group of them was converted to Islam by Shâhjîl».⁷³

It may be stated here that Zaydî Shî'ism was predominant in the regions covered by Rûyân, Kalâr, Sâriya and Shâlûs. Al-Mâmqânî, states in the biography of al-Ḥasan bin Zayd, that the majority of the population of Astarâbâd were the followers of Zaydî Shî'ism.⁷⁴ Shustarî states that the people of Lâhijân at first belonged to the Zaydî-Jârûdî sect but later followed the Nâjiya-Imâmîya creed.⁷⁵ However, it is quite certain that there were towns and districts in this region that had a large Sunnî population. It is stated that at Gîlân alone there were, at least, 50,000 Sunnîs, the followers of Imâm Aḥmad bin Ḥanbal and Abû Ja'far ath-Thûmî.⁷⁶ Shustarî's statement that there was no Sunnî population in some parts of this area, as for example Âmul, does not seem to be correct.⁷⁷ The 'Alid Dâ'is preached Zaydî Shî'ism in Ṭabaristân but the Rustamdâr rulers forced their subjects to remain Sunnite and they embraced Shî'ism only after the middle of the fifteenth century.⁷⁸ Al-Maqdîsî states that among the Sunnîs there were not only Ḥanbalites but also many Ḥanafites⁷⁸. He also notes the different subsects among the Shî'ites that lived in the different districts and towns of Ṭabaristân. It is quite certain that there were some Ismâ'îlî missionaries also active in the Daylamân-Gîlân region. An almost contemporary source records that the two Jilite leaders Mardâwij bin Ziyâr and Asfâr bin Shîrawaih had accepted the Ismâ'îlî teachings.⁷⁹

The version of Zaydî *madhhab* that an-Nâşir estab-

and converted the Daylamites to Zaydî Shî'ism.⁶⁴

Al-Mas'ûdî states that an-Nâsir lived with the Daylamites and Jilites for several years and carried on missionary activities among them. They responded to his call and most of them embraced Islam, but for a small number of inhabitants of these two provinces — Jil and Daylamân — who lived in certain parts of the high mountains, in fortresses, in the valleys and in inaccessible retreats.⁶⁵ He does not clearly state how long an-Nâsir lived among the Daylamites and Jilites but it has been noted by Ibn al-Athîr and by other historians and biographers of an-Nâsir that he lived among them for more or less thirteen years.⁶⁶ He started preaching Islam in Daylamân in 287 A.H., seven years after the appearance in the Yemen of al-Hâdî, the grandson of al-Qâsim.⁶⁷

It is difficult to determine the exact number of persons converted by an-Nâsir to the Zaydî creed «between the farther (eastern) side of the Safîd Rûd and Âmul.» Az-Zireklî quotes *ad-Durr al-Fâkhîr* for the statement that 2,000,000 Daylamites and Jilites were converted to Islam by an-Nâsir,⁶⁸ while according to Awliyâ' Allâh one million persons accepted Zaydî Shî'ism at his hands.⁶⁹

Al-Buthânî, *al-Ifâda* and other sources agree that the missionary activities of an-Nâsir were confined only to the eastern bank of the River Safîd Rûd.⁷⁰ Abû Ishâq Ibrâhîm aş-Şâbî states as follows, «an-Nâsir did not stop moving from village to village and converting people to Islam, so that he covered the whole of the lands of the Daylamân and crossed into the country of Jîl. His preachings there stopped at the border of the well-known river called Isfîd Rûd and he continued there with his followers».⁷¹

It has been stated by al-Maqdisî that the Daylamites were Shî'ites and the Jilites were Sunnîs. These Jilites, living mainly on the other side of the river Safîd Rûd,

900 took shelter in Daylamân and Gilân and there spent most of his time and energy in preaching Islam. There is a difference of opinion as regards the Shi'ite sect to which an-Nâsir belonged. The most detailed but uncritical account of his career and achievements is given by al-Âmilî,⁵⁴ who states that an-Nâsir belonged to the Imâmîyah sect, as stated by an-Najâshî,⁵⁵ and not to the Zaydî sect as recorded by Ibn al-Athîr.⁵⁶ A late Shi'ite work, the *Rawḍât al-Jannât* of al-Khwânsârî⁵⁷ states that an-Nâsir belonged to the Ithnâ 'Ashariyah sect and quotes *Muntahâ al-Maqâl* as his source. He also mentions that an-Nâsir wrote a *Tafsîr* (Commentary of the Qur'ân), which is followed by all the later Zaydî commentators, and quotes the author of the *Riyâḍ al-'Ulamâ'* and Ibn Shahr Âshûb both of whom call him Imâm az-Zaydîyah.

Not only Ibn al-Athîr but also Ibn Khaldûn states that the first three Dâ'is in Ṭabaristân were Zaydîs.⁵⁸ Ibn Ḥaṣṣûl confirms that the Zaydî form of Shi'ism was spread by the followers of an-Nâsir in Daylamân⁵⁹ and they were all Zaydîs. These and the statements of other historians lead to the conclusion that an-Nâsir followed the Zaydî creed. Moreover, a perusal of one of his treatises called *Hisba* (which has been studied recently)⁶⁰ and his book *al-Ibâna*, whose commentary is available in a Munich Ms⁶¹, indicating that he was an author of important Zaydî religious works, also gives ample support to the above statement. In a London Ms attributed to Abu'l-Fidâ' it is stated that it was an-Nâsir who codified the Zaydî law and wrote books on the subject.⁶² Ibn al-Athîr states that an-Nâsir followed the Zaydî creed. A late Shi'ite author, Shustarî, records that an-Nâsir was an expert in Zaydî *Fiqh* and had written books on the subject, adding that the people of Gilân accepted this creed.⁶³ A modern Persian historian Ahmad Kasrawî states that an-Nâsir al-Kabîr was a Zaydî Shi'a

he had written a book on the Zaydî *fiqh* entitled *al-Aḥkâm*⁴⁸ and died in Dhu'l-hijja 298/910 at the age of 78. Al-Buthânî, who includes a long biography of Yaḥyâ in his *al-Ifâda*, adds that he had visited Âmul when an-Nâṣir was staying at Jurjân with Muḥammad bin Zayd.⁴⁹ Thus, it is correct to state that the followers of al-Qâsim and his successors had already spread in the different parts of Ṭabaristân at the time of the rise of al-Ḥasan bin Zayd to power. Al-Buthânî states that an-Nâṣir himself asked the people to help Imâm al-Hâdî and he asked them also to help him (an-Nâṣir) as well, as far as possible⁵⁰, which means that he taught that the *madhhab* of Imâm al-Qâsim was also equally acceptable. It has been recorded in the *Tâjî Epitome* that al-Ḥasan's successor Muḥammad bin Zayd was distinguished for virtuous actions, generosity, nobility of character and kindness and that he converted a group of Daylamites to Islam, adding that it was he who first built mausoleums over the graves of 'Alî bin Abî Ṭâlib and Ḥusayn bin 'Alî at Gharî and Hâ'ir and spent a sum of twenty thousand *dînârs* till the constructions were completed.⁵¹

Aṭ-Ṭabarî records that Muḥammad bin Zayd sent a sum of 32,000 *dînârs* for distribution among the 'Alids of Mecca, Medîna, Kûfa and Baghdâd.⁵² Following him Shushtarî⁵³ repeats this statement but Ibn Isfandiyâr records that he sent only one thousand gold *dînârs*.⁵⁴

The above facts lead to the conclusion that Muḥammad bin Zayd was a staunch Shî'î, and it is stated by Ibn Khaldûn that he was a Zaydî.⁵⁵ Ibn 'Inâba notes that his secretary Abû Muslim Muhammad bin Bahr al-Isfahânî was a Mu'tazilite.⁵⁶

It can be fairly stated that Islam had not yet spread in a large part of the interior of Gîlân and Daylamân and the preaching of Islam was undertaken by an-Nâṣir al-Kabîr, who, after the death of Muḥammad bin Zayd in 287

was created³⁹ which was a Mu'tazilite view. Zayd bin 'Alī⁴⁰ studied Muslim theology under the leading Mu'tazilite Wâsil bin 'Aṭā', the founder of the Mu'tazilite school, and taught his views concerning the major principles of Islam. For this reason the Mu'tazilite doctrines found their way into Zaydī thought. It should be stated that Wâsil bin 'Aṭā' was a pupil of Imâm Ja'far aṣ-Ṣâdiq.⁴¹

Secondly, al-Ḥasan bin Zayd issued a proclamation in 252/866 to the people of all the territories he conquered bidding them to use the clause *ḥayy 'alâ khayr al-'amal* (come to the best of actions) in the *adhân* and *iqâma*, to recite the *Bismillâh* aloud before each *Sûra* in prayers, to use the *du'â' qunût* in the morning prayers, and to recite five *takbîrs* at the funeral service. In this proclamation the Mu'tazilite terms *at-Tawḥîd wa' l-'Adl* have been used.⁴²

A study of the sources, specially the Shī'ite ones, would lead to the conclusion that Zaydī Shī'ism was already introduced in the South Caspian region before al-Ḥasan bin Zayd by the followers of Imâms al-Qâsim bin Ibrâhîm al-Rassî who died in 246/860. Al-Buthânî states that his followers were found at Mecca, Medîna, Kûfa, Baṣra, Rayy, Ahwaz, Qazwîn and Daylamân, and that they had spread his *Madhhab* in these lands already in his life-time.⁴³ This biography of al-Qâsim records that some persons from Tabaristân, such as Ja'far bin Muhammad al-Nayrûsî aṭ-Ṭabarî and others had met al-Qâsim and learnt his religious doctrines. The same source adds that an-Nâsir al-Kabîr (see above) had transmitted al-Qâsim's doctrines from the latter's two disciples named 'Abdullâh bin al-Ḥasan al-Kalârî and Yahyâ bin 'Abdullâh al-Qûmîsî.⁴⁴

A Shī'ite source states that Abu' l-Husayn Yahyâ bin al-Husayn bin al-Qâsim al-Rassî bin Ibrâhîm bin Tabâtabâ rose in rebellion in Yemen during the caliphate of al-Mu'tadid in 280/893 and took the title of al-Hâdî. It notes that

different *madhhabs* of Imâms — al-Qâsim ar-Rassî and an-Nâsir al-Kabîr.³²

II

Strothmann is right in pointing out that «the Zaydiyya became a united community only when the 'Alid claimants themselves took over the spiritual leadership.»³³ He adds that in this connection the major part was played by al-Ḥasan bin Zayd and by al-Qâsim ar-Rassî bin Ibrâhîm Ṭabâṭabâ.³⁴ But the spiritual leadership of the Zaydî Imâms was a means of gaining political power. Like al-Ḥasan, al-Qâsim ar-Rassî³⁵ however, was not successful in his political career and al-Ḥasan and Muḥammad bin Zayd are not generally called Imâm although they were successful in their political and military career. In any case the spiritual leadership of the Zaydî Imâms cannot be studied separately from their political leadership because they are interlinked. Therefore, the 'Alid rule in Ṭabaristân was the cause of the spread of Islam and the Zaydî *madhhab* in the south Caspian regions. So the conversion of the people of Daylamân and Gilân to Islam under the 'Alid rulers may now be considered.

As-Iṣṭakhrî and Ibn Ḥawqal state that some Daylamites embraced Islam at the hands of al-Ḥasan bin Zayd.³⁶ Amîn Aḥmad Râzî states that in the reign of the 'Alid al-Ḥasan bin Zayd polytheism was completely eradicated from Ṭabaristân.³⁷ Other sources do not specifically state whether al-Ḥasan himself endeavoured to spread Islam or not. Some sources indicate that he believed in Zaydî Shî'ism³⁸ and the two facts discussed below confirm this statement.

First, as is evident from an anecdote recorded by Ibn Isfandiyyâr, al-Ḥasan bin Zayd believed that the Qur'ân

and Gilân came to an end in 316/929 after the death of al-Ḥasan bin al-Qâsim but this does not seem to be correct as no definite date can be fixed for this event. Al-Khudhari²⁸ gives an account of this kingdom based on that of aṭ-Ṭabarî and adds that the Zaydite state that al-Ḥasan established at Ṭabaristân lasted for more than a century, i.e. from 250 to 355 A.H. (864 to 955 A.D.), which also seems to be the view of the author of the *Tâjî Epitome*.²⁹ Strothmann states that «twenty Imâms and Dâ'is beginning from al-Ḥasan bin Zayd ruled up to the year 250/1126 at regular intervals and sometime also in opposition to one another.»³⁰ It is correct to state that the descendants of an-Nâṣir continued to rule in this area long after this date, i.e. 250/1126, but their authority was confined mainly to Hawsam in Gilân.

The minor 'Alid rulers may be omitted here but mention should be made of at least two of them who reigned after al-Ḥasan bin al-Qâsim, i.e. Abu' l-Faḍl Ja'far bin Muḥammad bin al-Ḥusayn bin 'Isâ bin 'Umar bin 'Alî bin Abî Ṭâlib called *Ath-Thâ'ir fillâh* (*The Avenger in the name of God*), a grand-nephew of an-Nâṣir al-Kabîr, and Abû 'Abdullâh Muḥammad bin al-Ḥasan bin al-Qâsim ad-Dâ'î called *al-Mahdî* (*The Rightly-guided*) (died 359/970). Ath-Thâ'ir was a good general and a successful administrator and his descendants ruled Hawsam for about a century. The other ruler, Abû 'Abdullâh al-Mahdî, was not only a successful political and military leader but also a great theologian who was much respected as an Imâm. His full biography as recorded by al-Buthânî³¹ (d. ca. 1033 A.D.) is quite informative for the development of Zaydî *Fiqh* in *Daylamân* and Gilân. He came into conflict with Abû Muḥammad al-Ḥasan called Amîrka son of Ath-Thâ'ir. The rivalry of the 'Alid rulers of this area was more a struggle for gaining political power than any sectarian or ideological differences between the two factions of the Zaydîs belonging to the two

against the Sāmānid army commanded by Abu'l-'Abbās Muḥammad bin Ibrāhīm caled as-Su'lūk at Bûrûd which was situated near Shâlûs on the bank of a river in 301/914 in which he achieved a complete victory against heavy odds. He ruled for three years and three months and died in 304/917.²⁴

An-Nâsir won over the Daylamites and the Jilites by his many acts of political expediency and works of public utility. Since the Daylamites and Jilites were converted to Islam and their land was no longer a *dâr al-ḥarb* (land of war) he ordered the demolition of the strong fortresses of Qazwîn and Shâlûs which were the strongholds of the Muslims against the Daylamites.²⁵ Moreover, he constructed many mosques and *madrāsahs*²⁶ in the different parts of Daylamân, so that, a large number of these people became his most reliable supporters.

After the death of an-Nâsir, al-Hasan bin al-Qâsim bin al-Hasan bin 'Alî bin 'Abdur Rahmân bin Qâsim bin al-Hasan bin Zayd bin al-Hasan bin 'Alî bin Abî Tâlib generally called *Dâ'î Şaghîr* (d. 316/929) succeeded him. It has been recorded that an-Nâsir had nominated him as his successor during his life-time. He was an able general and a good administrator and ruled for twelve years from 304 to 316/917 to 928-29. During most of this period, he was sometimes supported and sometimes opposed by the three sons of an-Nâsir. Several battles took place between him and an-Nâsir's two sons, Abu'l-Qâsim Ja'far and Abu'l-Ḥusayn Aḥmad with varying results. This Dâ'î had an alliance with Mâkân bin Kâkî, the Jilite leader, but he was defeated and killed in a battle at Âmul by Mardâwij bin Ziyâr and Asfâr bin Shirawaih on the 24th of Ramadân in 316 A.H.²⁷ (10th Nov. 928 A.D.). Asfâr was the governor of Tabaristân and Jurjân on behalf of the Sāmānid ruler Nasr bin Aḥmad.

It is generally held that the 'Alid rule in Daylamân

ruler of Daylamân and Gilân.¹⁹ He later succeeded in conquering Âmul and Jurjân, ruled for more than nineteen years over a large area of Daylamân and Gilân and became the founder of an independent 'Alid kingdom.²⁰ He died in the year 270/884. It was during his reign that Sayyids of the house of 'Alî and of Banû Hâshim migrated to Ṭabaristân from the Hijâz, Syria and 'Irâq and settled there.

Only a short interval after the death of al-Ḥasan bin Zayd, his brother Abû 'Abd Allâh Muḥammad bin Zayd bin Muḥammad bin Ismâ'îl bin al-Ḥasan bin Zayd al-Ḥasan bin 'Alî (d. 287/900) succeeded him. He ruled for sixteen years and bore the title of *ad-Dâ'î ila'l-Ḥaqq* (*The summoner unto the Truth*) or sometimes *Dâ'î Ṣaghîr* (*the Junior Missionary*)²¹ only. According to aş-Ṣafadî he received several wounds on his face and head during a battle against Muḥammad bin Hârûn as-Sarakhsî the deputy of Râfi' bin Harthama.²² This resulted in his death on Friday, the 5th Shawwâl 287/October 900.

The 'Alid rule in Ṭabaristân discontinued for about thirteen years after the death of Muḥammad bin Zayd and Sâmânid Amîrs ruled it during this period and restored Sunnî authority. 'Alid rule was reestablished in this area by a Husaynî Sayyid, Abû Muḥammad al-Ḥasan bin 'Alî bin al-Ḥasan bin 'Alî bin 'Umar bin 'Alî bin al-Ḥusayn bin Abî Ṭâlib called an-Nâsir al-Utrûsh or an-Nâsir l'il-Ḥaqq or an-Nâsir al-Kabîr (*The Great Helper*) (d. 304/917). He was not only a learned Imâm but also an erudite author and a political leader. He was a great supporter of Muḥammad bin Zayd and had fought at his side in the battle in which the former was defeated and killed. He had fled to Daylamân and taken shelter with its king Jastân bin Wahsûdân bin al-Marzubân,²³ where he stayed till 301/914. When he collected a large number of followers and became strong enough, he returned to Tabaristân and fought a battle

This opened the way for other 'Alid claimants to take refuge in Daylamân whenever they were persecuted by the Abbasids.

The authority exercised by the Abbasid Caliphs over Daylamân and Gîlân continued to be somewhat weak till the time of Caliph al-Musta'in Billâh¹³ (d. Ramaḍân/Shawwâl (252/Oct. Nov. 866) when a great change took place in the political set-up of this area.

During this period Muḥammad bin 'Abdullâh bin Ṭâhir (d. 265/878-79)¹⁴ was the governor of South Caspian regions on behalf of the Caliph. But Muḥammad's uncle Sulaymân bin 'Abdullâh was the actual ruler of Daylamân and his representative Muḥammad bin Aws al-Balkhî¹⁵ followed an oppressive policy there. He occupied an area of «dead land» between Ṭabaristân and Daylamân which was not private property. The inhabitants of the adjoining villages used it as pasture and collected fuel-wood from it.¹⁶ The consequent resentment of the people was successfully exploited by the 'Alids of the neighbouring area and it brought to the forefront al-Ḥasan bin Zayd who led a revolt against the Ṭâhirid government. It has been correctly stated that «in this case the Shî'ite movement was aroused by the violation of the interests of the peasants.»¹⁷

Al-Ḥasan bin Zayd bin Muḥammad bin Ismâ'il bin al-Ḥasan bin Zayd bin al-Ḥasan bin 'Alî (d. 270/884) acted as the leader of the people of Rûyân who rebelled against Sulaymân bin 'Abdullâh bin Ṭâhir. From Rayy where he was living then, he marched to Kalâr, Shâlûs and Sâriya and a large number of people took the oath of allegiance at his hands and his power increased. In at least two battles that al-Ḥasan fought against Ibn Aws al-Balkhî and Sulaymân he achieved victory in 250/864.¹⁸ The Abbasid Governor and his representatives were dispossessed of the South Caspian lands and al-Ḥasan bin Zayd became the

baristân during the reign of 'Umar, the Second Caliph.⁵ Ibn Hawqal states that in his time there were many polytheists (*Kuffâr*) in Daylamân.⁶ Qudâma bin Ja'far is critical of the Daylamites and states that they lapsed into disbelief several times after they were subdued and converted. In his time, they killed their children, desecrated the mosques, and discarded the prayers and other duties of Islam.⁷ The subsequent history of Daylamân and Gîlân suggests that the number of persons who embraced Islam in this area during the first century of the Hijra could not have been very large.

This is not only true about Islam as a religion but also of the military power of Islam which could not completely subdue these mountaineers. Ibn Rustah states⁸ that, «In the mountains of Shâlûs and beyond it lived the Daylamites who never submitted to any one.» A modern historian, Sayyid Aḥmad Kasrawî has made a pointed remark about the extraordinary courage, bravery and love of independence of the Daylamites.⁹

Attempts were made both under the Umayyads, and the Abbasids, to bring Daylamân under the domination of Islam but these could not achieve permanent success. Historical works record the independent dynasties¹⁰ that ruled Daylamân during this period and add that they did not pay any tax to the Abbasids.

Under the heading *ad-Dawlat al-'Alawîyah* Ibn Khal-dûn gives an account¹¹ of the 'Alid claimants who rose against the authority of the Abbasids. It was under Hârûn al-Rashîd that Yahyâ bin 'Abdullâh bin Hasan, a great grandson of al-Ḥasan bin 'Alî, took refuge in Daylamân in 175/791, after his two brothers had already been executed. Hârûn sent his vizîr al-Faḍl bin Yahyâ al-Barmakî to Daylamân who concluded peace with Yahyâ and brought him to Baghdâd. The Shî'ite sources allege that Hârûn broke his promise of amnesty and killed Yahyâ treacherously.¹²

The Early History of Zaydî Shî'ism in Daylamân and Gilân

M.S. Khan

I

The history of Zaydî Shî'ism¹ in Daylamân and Gilân is intimately connected with the spread of Islam in the major parts of the south Caspian area and the establishment there of 'Alid rule.

The people of Ṭabaristân were partly pagans and partly Magians. Al-Mas'ûdî remarks that there were people in the mountain regions of Daylamân who were ignorant of all established religions.² Islam was first spread in Ṭabaristân in the beginning of the second century Hijra by the Arab governors who were all Sunnîs. It is quite evident that they contributed to the spread of Sunnî Islam in Ṭabaristân. According to al-Balâdhurî³ some four thousand soldiers from Daylamân decided after consultation to embrace Islam and join the Arabs whom they aided in the conquest of Jalûla after which they settled in Kûfa with the Muslims. Amîn Aḥmad Râzî makes a sweeping statement⁴ that the Daylamites embraced Islam in 22 A.H. Mar'ashî gives a short account of the introduction of Islam in Ṭa-

Et sur les Siens, et sur ses Compagnons Intimes.
Le Désir ardent n'a pas déchiré
Le Voile de l'Impureté

De la Contemplation. Arrache la bride de la conscience intime
Et consacre-la toute entière à l'Adoré

Fais-nous marcher dans la Juste Voie
La Voie de Sincérité. Engloutis-nous
Dans les Océans de la Réalisation

Des esprits redouble les voluptés.
Couvre nos coeurs (*hashâ*) du manteau de Dieu
Lui la Porte de Générosité

Pour repos donne à mes ombres la Réalité Spirituelle
De Votre Union. Fortifie-nous
Dans l'Union Substantielle et dans la Pérennisation

Tourne vers nous la Théophanie
De l'Essence. Pour notre joie donne-nous
Le vin le plus fort, le plus violent

Laisse nos coeurs (*albâb*) se vouer au service
Du Bien-Aimé. Donne aux coeurs (*qulûb*)
Une boisson qui leur soit douce

Sur notre assemblée étends Ta Protection,
Toi Notre Seigneur. Donne-lui de mettre en pratique
La Voie de Satisfaction en Dieu

Etends Ta Bénédiction, ô Maître de Générosité.
Etends Ta Bienveillance sur le Prophète,
Lui la Jubilation des Amants

MAITRE INITIATEUR

Donne-nous accès au Lieu
De la Contemplation, lui qui est invisible
A l'oeil, ô Maître de Générosité

O MAITRE SUBSISTANT

Maintiens les soleils immobiles,
Pour que de tous côtés
A notre vue ils apparaissent

O MAITRE D'HERITAGE

Donne-moi en héritage un coeur (*hashâ*)
Intime compagnon. Dans notre esprit enracine
L'Amour-Passion pour Vous

MAITRE DE RECTE DIRECTION

Dans l'Amour guide notre assemblée.
Pour boisson donne-lui
Les Secrets Divins, ô Maître de Proximité

MAITRE DE PATIENCE

Dans le Désir ardent fais-nous persévérer.
Fais de nos coeurs (*hashâ*) le Lieu
De l'Illumination

Par Tous Tes Noms, ô Notre Seigneur,
Agrée ma prière. Chasse de mon esprit
Les altérations du sensible

Sépare-nous, fais-nous mourir au monde.
Dans le Lieu de Présence Parfaite
Installe-nous à jamais

Accorde aux esprits les joies

O MAITRE D'EQUITE
En vous illumine toutes mes lumières
O MAITRE DU RASSEMBLEMENT DERNIER
En Vous rassemble toutes mes passions

TOI LE MAITRE DE RICHESSE
Comble mon coeur (*fu'âd*)
De Ton Amour Suprême
En Sa Permanence

O MAITRE QUI ENRICHIT
Dans la Rencontre enrichis les Amants.
En Toi exhausse mon amour fou
Et mon désir

O MAITRE DE PRIVATION
Sois l'appui qui interdit
Aux yeux du coeur (*fu'âd*) la confiance
Dans le sensible, en ses altérations

O MAITRE DE DOULEUR
Donne la souffrance à l'âme charnelle
Et au démon. Sois l'allié qui secours
Les armées de l'esprit, Toi Notre Seigneur

O MAITRE DE FAVEUR
Donne-nous en privilège le Secret Primordial
O LUMIERE
Dans l'Union illumine notre assemblée

O MAITRE DE GUIDANCE
Guide le coeur (*qalb*) qui dans l'affliction
Cherche asile. En moi fais éclore,
Dans la douceur de Ton Union, la jubilation

Viens à notre secours. Sois le médecin
Qui panse les plaies de mon désir

O MAITRE DE PIETE ET DE BIENFAIT
Dans l'Union ressaisis les esprits.
Que ma jubilation trouve en elle
Son séjour et son accomplissement

MAITRE DE REPENTANCE
Nourris en moi un coeur (*hashâ*) de repentance.
A mon coeur (*fu'âd*) octroie
La pure limpidité du Retour en Toi

O MAITRE DE CHATIMENT
De tous nos ennemis saisis-toi.
Préserve nos frères, nos proches
De tout mal incurable

MAITRE D'INDULGENCE
Au coeur (*fu'âd*) coupable accorde
Ton pardon. De toute souillure
Purifie-le

MAITRE DE COMPASSION
Etends sur moi Ta Clémence, augmente mon
humilité

MAITRE DU ROYAUME
Fais resplendir les flammes de mes chandelles

O MAITRE DE MAJESTE
Fais de mon coeur (*janân*) le Témoin visionnaire
De la Majesté de Ton Essence
Dans tous Tes Univers

Préserve-les

MAITRE QUI FAIT RECULER

Diffère l'attente du Désir
Imparfait. Pour remède donne-lui
Le feu de Votre Proximité

O PREMIER

Dans la Contemplation du Principe
Ressais mon esprit. Enclos-le
Dans l'Etape Mystique de Perfection

O DERNIER

Accomplis, rends parfaite la Clarté
De ma foi. De mon coeur (*janân*) arrache
Tous les feux du sensible

O MANIFESTE

Par Ton Action Créatrice fais-nous choisir
La voie Véridique. Et guide-nous
Toi Notre Seigneur

O CACHE

Donne-nous pour aide la Réalité
De Ton Essence. Aux espaces du coeur (*qalb*)
Donne l'Illumination

O MAITRE DE PROTECTION

Incendie nos coeurs (*qalb*), consume-les.
Qu'en nous se rejoignent les Etats Mystiques
Et les Saveurs de la Contemplation

MAITRE D'EXALTATION

Aide l'ascension de ma pérégrination.

O MAITRE D'OPULENCE

Enrichis le coeur (*fu'âd*), qu'il se suffise
A lui-même. Au-dessus du Lieu de Présence
Des Univers créaturels, élève-le

O MAITRE DE GLOIRE

O Maître Seigneurial, Maître Très-Eminent,
Sur nos têtes fais se lever, éclatants,
Les soleils de la Générosité

O UNIQUE

A mes yeux fais briller les clartés
De la Contemplation. A l'Unité transcendante
De l'être, fais-moi accéder

O MAITRE ABSOLU

Fais se réaliser
Toutes nos aspirations. De l'amant
Dans l'affliction comble les désirs

O MAITRE DE PUISSANCE

Sur notre angoisse donne-nous tout pouvoir.
Sois le berger qui protège le coeur (*hashâ*)
Assailli par les vicissitudes

O MAITRE D'OMNIPOTENCE

Que la Voie de l'Ascèse soit Lumière
Pour nos yeux. Raffermiss-nous
Dans la Loi et dans la Vérité

TOI LE MAITRE QUI FAIT PROGRESSER

Guide la marche des amants.
De tout mal, de toute souffrance

O MAITRE DE POUVOIR ABSOLU

Sois le gardien de mes biens.
Ote les voiles qui courent mes yeux :
A ton Vouloir fais-moi adhérer

O MAITRE INITIATEUR

Donne à l'intime de ma conscience
La Perfection pour seconde nature.
Donne Réalité à ma foi

TOI LE MAITRE DE RENAISSANCE

A mes instants de plénitude donne vie
Et durée. Dans la Théomnémie
Affranchis-nous du mal

O MAITRE DE VIE

Dans la pratique des dévotions externes
Vivifie l'esprit. Multiplie en lui
Les touches intérieures de la Visite Divine

O MAITRE DE MORT

Mets à mort les armées de l'âme charnelle.
Aussi longtemps que je vivrai
Fais-moi vivre en Théomnémie

O VIVANT

Vivifie toutes les oeuvres bonnes
Quant à leur intention.
O Maître de Suprême Seigneurie

MAITRE SUBSISTANT

Dresse-nous droits debout
Sans tortuosité. Dans le trouble
Dans la violence arrache la bride du coeur (*qalb*)

De la taverne. Au coeur même du Lieu où se boit
Le vin de Connaissance Mystique, installe-nous

O VERITE

Dans tous nos membres
Réalise l'intime effusion
Divine, illimitée

MAITRE DE GESTION

Comble le coeur (*qalb*) dans la Contemplation.
Pour remède donne-lui l'Union,
O Maître de Générosité

MAITRE DE FORCE

Raffermiss le coeur (*qalb*): donne-lui
De subsister en Toi. Dans Votre Amour
Déchiquetez l'ossature de mon corps

MAITRE INEBRANLABLE

Qu'en Vous je trouve le ferme secours.
Et pour guide donnez-moi
La pureté de Votre Face

MAITRE D'AMOUR

Avec prodigalité donne-nous
L'intime amitié. A mon coeur (*fu'âd*) donne
Le vaste repos, dans l'amour-passion

MAITRE EXALTE

Dans la passion rends-nous plus doux
Les Etats Mystiques. A la boue
A la fange argileuse arrache mon esprit

Mélange mes entrailles

TOI LE MAITRE DE DEMANDE EXAUCÉE
Exauce mon invocation.
Aux yeux du coeur (*hashâ*) dévoile
La Présence Suprême

O MAITRE DE BONTE OMNIPRESENTE
Aux yeux du coeur (*qalb*) donne l'omniprésence:
Qu'ils voient le Mystère Préservé —
Le Secret du Maître Divin

MAITRE DE SAGESSE
Dans la Théomnémie assagis
Nos esprits. Dans la Méditation
Ininterrompue nourris-les

MAITRE TRES-AIMANT
Fais de nous les Elus d'Amour Pur.
Laisse-nous boire, laisse-nous épuiser
Le fleuve qui émane de Ta Générosité

MAITRE DE GLOIRE
De l'Amour, de sa Gloire
Revêts mon existence. Lave mes yeux
Du Voile de l'Impureté

O MAITRE DE RESURRECTION
Ressuscite-nous avec l'Amant.
Et pour nous, ouvre grandes
Les Portes qui sont closes

MAITRE DE TEMOIGNASE
Fais de nous les Témoins des soleils

MAITRE DE GRANDEUR

En moi exalte haut l'amour-passion
Du vin. Dans Vos tavernes
Faites rayonner la Niche de ma lampe

MAITRE DE SAUVEGARDE

Des tribulations de l'existence
Préserve-nous. Purifie l'intime de mon coeur (*sirr*)
Des altérations du sensible

MAITRE QUI NOURRIT

Procure à nos esprits la Nourriture
De Vie. Dans Votre Proximité
Anéantissez tous mes attributs

MAITRE DE DETTE

Aide-nous à payer, allège
Notre dette, Rends-nous plus doux l'effort
Du recte gouvernement

MAITRE SUBLIME

De ma passion en Vous transcende
La folie. Entre l'oeil du sensible
Et ma Demeure Mystique, interpose un voile

MAITRE DE NOBLE GENEROSITE

Celui que brûle la Soif,
Que Ta Générosité lui donne
L'unique gorgée qui l'enivrera

TOI LE MAITRE DE GARDE

Place mon coeur (*fu'âd*) en vigie
Qu'au loin il observe. En Vous

Viens-nous en aide

MAITRE DE DOUCE PITIE

Prends en pitié l'orgueilleux serviteur
Promis au néant

MAITRE DE SAGACITE

Donne-nous la connaissance
Des tavernes, de leurs arcanes

MAITRE DE LONGANIMITE

Du parfum de la Clémence imprègne-nous.
Vers le Lieu de la Présence Suprême
Guide-nous. Illumine notre route

MAITRE INACCESSIBLE

Elève très haut la jubilation
Des esprits. Allumez ma lampe
Au feu de Votre Amour

MAITRE D'INDULGENCE

Sur toutes nos fautes déploie ton pardon.
A tout instant étends sur nous
La vigilance de ton regard

MAITRE DU BIENFAIT RENDU

Viens à notre aide, donne-nous
Le Surcroît des Surcroîts. De mon coeur (*fu'âd*)
enlève
Le Voile de l'Eloignement

TOI LE MAITRE TRES-HAUT

Au faite de la Station Mystique
Hisse-moi. Projette-moi
Dans la Contemplation Extatique

O MAITRE D'HUMILIATION

De l'ennemi injuste courbe la tête
Abaisse la superbe. Que mon coeur (*hashâ*)
Soit le ciel où Votre soleil se lève

O MAITRE DE PROMOTION

Exhausse la face des hommes qui vivent
Dans Ta Loi. Au fer de la lance
Disperse les ennemis du Dieu Véridique

MAITRE D'EXALTATION

De l'Union Absclue donne-moi la force
Dans l'Illumination. Que mon âme
Soit le lieu où les amants s'unissent

MAITRE D'ABAISSMENT

Dans le Désir ardent soumetts nos âmes.
Dans les saveurs de la Contemplation
Préserve leur passion

MAITRE QUI ECOUTE

Donne-nous d'entendre l'appel
Des Univers créaturels, quand s'épiphänise
La Présence du Bienfaisant

MAITRE QUI REGARDE

Ouvre grand l'oeil du coeur (*qalb*)
Exilé. A son regard dévoile
L'Univers des choses invisibles

O MAITRE DE JUGEMENT

O MAITRE DE JUSTICE

Contre l'appel du monde
De la dissipation

Quand il attaque. Du vin immaculé
Qui donne l'énergie, prive-le

MAITRE DE GENEROSITE

Donne-nous le vin le plus noble
Le plus violent. A nos regards découvre
La clarté du soleil de l'Essence

MAITRE DE SUBSISTANCE

Aux profondeurs intimes de l'Etat Mystique
Alimente-nous: pour qu'au grand jour
Se lèvent Pôles et Saints Apotropéens

MAITRE DE REVELATION

Ouvre grands les yeux des coeurs (*qulûb*).
A ma Quête donne pour terme
La Contemplation de Votre Essence

MAITRE DE SCIENCE PARFAITE

Enseigne-nous la Science de l'errance
De la Marche vers Toi. Dans le Malheur
Exhausse notre invocation

O MAITRE DU DON RETENU

Du Pèlerin Mystique comprime et tiens le coeur
(*qalb*)
Dans l'angoisse: que lui soient comdamnés
Tous les chemins qui mènent à la Voie

O MAITRE DU DON INFINI

Autour de lui déploie dans la profusion
L'Allégresse profonde, les Dons inépuisables
Qui émanent de Vous: Fastes, Fêtes du Retour

Donne-nous le vin. Que la Permanence
De Ton Amour soit pour moi la Clé

MAITRE DE CONTRAINTE

Dans l'Union ressoude
Nos membres rompus. Dénude notre obscurité
Au sein de la Clarté Primordiale

MAITRE D'IMMENSITE

Aux dimensions de l'immensité
Exalte les yeux de l'esprit: qu'ils voient,
Témoins-de-Contemplation de Ta Gloire

O MAITRE DES CREATURES

Fais-nous connaître, fais surgir en nous
Le Désir ardent: que soit en nous l'identité
De l'Aimé et de l'Amant

O MAITRE DE CREATION

Guéris le coeur (*fu'âd*) malade que tiennent
Les ténèbres. Que le Feu Essentiel
Disperse toute fumée impure

MAITRE DES FORMES

Repousse loin de nous le sensible
Sa proximité. Du fond des ténèbres
Ouvre-nous la porte des tavernes

MAITRE DE PARDON

Que Ton Pardon recouvre toutes nos fautes.
De l'oeil du coeur (*hashâ*) sois le défenseur
Contre la foudre éblouissante

MAITRE DE DOMINATION

A l'ennemi barbare impose ta loi

Dans le Lieu de la Présence divine

MAITRE DE MISERICORDE

Du Paradis de la Vision

Hâte l'épiphanie. Sois l'hôte

Qui m'accueille, fidèle à mon pacte, ô Dieu

O MAITRE DE ROYAUTE

De l'échanson gagne-nous les faveurs.

Anéantis le coeur (*hashâ*), consume-le

Au grand feu du Désir ardent

MAITRE DE SAINTETE

Des altérations du sensible

Purifie-nous. Donne à mon coeur (*fu'âd*)

La Réalité Spirituelle de l'effusion divine

TOI LE MAITRE DE PAIX

Sois l'abri de mon coeur (*janân*) purifié.

Et pour nourriture donne-lui

L'Amour, la Rencontre extatique

O MAITRE DE FIDELITE

Sois la certitude de mon coeur (*fu'âd*).

Accorde à mon désir l'éclair

La grande Clarté de l'Union

MAITRE TUTELAIRE

En ta contemplation anéantis mon coeur (*fu'âd*).

Au sommet de l'Etape Mystique

— Séparation, Dualité—hisse-le

MAITRE DE PUISSANCE

Donne-nous la boisson qui rend fort

comme le filigrane du poème—cœur libéré et toujours à libérer.

Ainsi la prière finale, point d'orgue qui ponctue et résume l'enseignement des Noms Divins, les ressaisit comme transcendance libératrice.

Shaykh Ahmad Ibn Sharqâwî

La Voie et la Splendeur

Poème mystique sur les Noms de Dieu

*Exemple pour les Initiés à la Voie Mystique
Aliment pour les Pèlerins sur la Voie Ascétique*

Au Nom de Dieu, le Bienfaisant, le Miséricordieux

«Et c'est à Dieu qu'appartiennent les Noms les plus beaux:
Par eux, donc, invoquez-Le» Qur'ân: VII,180

Par Tes Noms de Splendeur, ô Seigneur,
Fais lever dans mon ciel, éclatants ,
Les soleils de la Proximité

Découvre grand le noyau du cœur (*qalb*)
O Dieu. Mélange-le, Toi Son Maître,
A l’Affirmation de l’Unique

MAITRE DE BIENFAISANCE

Dans la taverne, fais danser mon âme (*muhjat*).
Enclos-la dans la Contemplation

Récitée, psalmodiée en *dhikr*. l'inaugurant — telle une propédeutique à l'Illumination.

Ici la traduction est impuissante à rendre la dimension et la fonction *physiques* de l'incantation, son poids et sa prégnance, son *hâl*. l'état de présence qu'elle instaure. En ce sens le *dhikr*, prière mystique, est le symétrique de la *salât*, de la prière rituelle, dont l'originalité, la force, est d'être d'abord une prière du corps.

On verra ici que ferveur et perfection spirituelles sont envisagées comme un équilibre entre le charnel et le spirituel, entre le concret et l'abstrait dirait un philosophe.

Affrontant résolument le langage du vin et de la taverne, de l'Aimé et de l'Amant, tout notre texte s'épanouit dans la perception du feu divin, feu qui purifie, qui lève les voiles, met à nu le coeur, restaure le feu intérieur: transcendant l'enseignement moral dans une vision solaire de l'épiphanie mystique.

Le Nom Divin est comme l'action libératrice de Dieu sur l'homme, libératrice au double sens moral et mystique. Il est difficile à la langue française, qui ne possède pas le système des racines de la langue arabe, de percevoir et de rendre manifeste le verbe, l'action, dans le nom. Ce qui est ici connu du Nom Divin, c'est son action sur nous: en somme, c'est le Nom de Dieu mis à l'impératif — et par là-même c'est la descente du Nom de Dieu sur le croyant, qui est la clé de l'anagogie mystique. L'Illumination est cette imposition de chacun des 99 Noms de Dieu sur l'homme.

A cet égard le texte n'introduit aucun progrès linéaire, qui serait perceptible dans une série logiquement articulée. Il est tout entier contenu dans une sorte de balancement, de va et vient, entre ces deux pôles que sont le plus bas degré de l'impureté, de la souffrance, et le plus haut degré de la Clarté, de la Présence en Contemplation. C'est l'anagogie même du coeur, ce coeur aux multiples enveloppes, qui est

Un poème Khalwati sur les Noms de Dieu: «La Voie et la Splendeur» de Shaykh Ahmad Ibn Sharqâwî

Jean-Pierre Ducassé

La Khalwatiyya est une confrérie originaire du Caucase et d'Azerbaïdjan. Elle s'est développée en Anatolie, puis dans l'empire ottoman, subissant l'influence de l'école d'Ibn 'Arabî.

Ahmad ibn Sharqâwî est un des Shaykhs de la Shabrâwiyya, une des branches de la Bakrî-Khalwatiyya, confrérie héritière du réformateur syrien Mostafa ibn Kamâl al-Bakrî al-Siddîqî: elle s'est implantée en Egypte vers le milieu du XVIIIème siècle.

Ernst Bannerth, qui a publié une étude sur «la Khalwatiyya en Egypte, quelques aspects de la vie d'une confrérie» (in *M.I.D.E.O.*, VIII, Le Caire, 1964 - 1966) écrit: «On m'a dit que l'influence spirituelle de la confrérie Shabrâwiyya est très répandue. Les confrères se considèrent comme des disciples et des successeurs d'al-Bakrî plus fidèles et plus directs que ceux des autres branches de la Khalwatiyya» (p. 63).

Le texte que nous présentons ici est d'abord une prière.

se resserre. A ce niveau, le moi humain et le Moi divin sont substituables l'un à l'autre. On s'en aperçoit, entre de nombreux exemples, dans le cas de la mention de Dieu, le *ḍikr*, dans la prière. En conclusion d'un long examen, Ibn 'Arabî écrit: «Le *ḍikr*, pris en lui-même, de l'homme est le *ḍikr*, pris en lui-même, du *Ḥaqq*». Or l'objet du *ḍikr* humain est le Seigneur. Le *Ḥaqq*, c'est Dieu qui, dans l'homme qu'il a conformé à Lui-même avec prédilection, vient faire le *ḍikr* en empruntant sa voix et en lui donnant son souffle, ce souffle qui s'exhale dans la dernière expiration du Nom d'Allah, la lettre *hâ'* ouverte sur le mystère du *Huwa*. Mais l'unicité inaccessible de l'Essence ne l'entend pas, et c'est le Seigneur, le *Rabb* qui recueille cette louange, la plus haute qui une créature, dans son union au *Ḥaqq*, puisse élever vers le Ciel. On voit quelle signification pouvait prendre dans un tel contexte la locution théopathique (*ṣaṭḥ*) de Hallâğ: Je suis le *Ḥaqq*.

Cette recherche du surgissement d'un Moi dans un Lui, d'une personne dans une essence, n'est qu'une ébauche. Les textes d'Ibn 'Arabî sont si nombreux et si diversifiés, leur compréhension est rendue si difficile, parfois problématique, par l'enchevêtrement des Noms divins, leurs interférences, le symbolisme de leurs lettres constitutives (dont nous n'avons rien dit), par l'incertitude qui plane encore sur le sens de plusieurs termes techniques, que nous ne pouvions pas prétendre faire davantage en quelques pages. Nous souhaiterions simplement avoir montré l'intérêt du problème posé, et donné quelques idées maîtresses qui puissent aider à en poursuivre une solution plus parfaite à travers des synthèses toujours plus riches de cette oeuvre extraordinairement complexe.

d'émanation nécessaire et impersonnelle. Entre l'Essence et elles, s'interpose l'acte personnel du Seigneur, l'acte qui pose une obligation, c'est-à-dire une nécessité axiologique (en Arabe les idées d'obligation et de nécessité s'expriment par la même racine WĠB, et l'acte en question prend le nom d' *igâb*, l'acte de rendre obligatoire ou nécessaire). Si l'Ipséité divine fonde la nécessité de manifester l'Etre dans les apparences des manifestations, «c'est pour manifester l'*Imperium* de la Seigneurie (*Sultân al-Rubûbiyya*)».

On est donc fondé à dire que c'est avec le Nom de *Rabb* que surgit vraiment la Personne divine comme source et fin de la réalité des valeurs; et le *Ḥaqq* est cette même Personne divine, inaugurant et distribuant équitablement, selon une juste mesure, l'ensemble de ces valeurs à travers les êtres de la création, de telle sorte que par elles, cette création fasse retour à Lui, pour entonner en Lui et par Lui la parfaite louange du Seigneur. C'est pourquoi, dit Ibn 'Arabî, Dieu s'est nommé Lui-même pour nous le Premier et le Dernier. Il est Premier par la primauté du *Ḥaqq* (*aw-waliyyat al-Ḥaqq*) et le retour (*marġi'*) se fera vers le *Ḥaqq* (*ilâ'l-Ḥaqq*).

Sur le rapport de *ḥaqq* et de *ḥalq*, voici pour terminer, un très curieux commentaire du verset (20, 50): «*A'tâ kulla šay'in ḥalqahu*». On le traduit en général par: «Il a donné toute chose à sa créature» (cf. R. Blachère). Mais ce qu'en tire Ibn 'Arabî contraint à le rendre d'une autre manière: «Il a donné à toute chose sa création», c'est-à-dire que chaque être a reçu sa juste création, qu'il est ce qu'il doit être. Cela, dit le commentaire, «afin que rien absolument ne puisse dire: telle ou telle chose me fait défaut». Il s'ensuit que dans cet emploi, *ḥalq* (création) devient synonyme de *ḥaqq*: Il a donné à toute chose ce qui est son droit, ce qu'Il s'est obligé à donner en tant qu'Il est le Principe des valeurs. C'est surtout dans l'homme que la corrélation du *Ḥaqq* et du *ḥalq*

nous fait également comprendre combien étroits sont les rapports entre le *Rabb* et le *Ḥaqq*.

Les termes *Ḥaqq* et *ḥalq* sont régulièrement associés. Dieu, comme *Ḥaqq*, est le Créateur, mais en mettant l'accent sur la création des valeurs. Or la cause finale de la création est le Seigneur: «Si l'homme savait qu'il a été créé pour son Seigneur, il saurait que Dieu a fait la création selon une forme très parfaite, celle qui est bonne pour son Seigneur». Et Ibn 'Arabî de citer le Coran: «O Toi, notre Seigneur! Tu embrasses toute chose en Ta miséricorde (*rahmatan*)» (40, 7). Ce verset est à rapprocher d'un autre: «Votre Seigneur s'est prescrit à Lui-même la miséricorde (*rahma*)» (6, 12). En voici le commentaire: «C'est à dire qu'il a rendu la miséricorde obligatoire de telle sorte qu'elle est devenue une valeur de droit (*ḥaqq*) qui s'impose à Lui». Ainsi Dieu a dit: «C'est une valeur de droit qui s'impose à Nous (*ḥaqq alaynâ*) que de secourir les croyants» (30, 47). C'est donc Lui, conclut Ibn 'Arabî «lui, le Seigneur, et non un autre, qui est *al-Ḥaqq*, qui est digne du *ḥaqq*, qui rend le *ḥaqq* obligatoire». C'est pourquoi il faut voir dans ce Nom celui de Dieu en tant que Principe des valeurs. S'il reste bien sous ce Nom le créateur de la nature (*ṭabî'a*), il est surtout le Créateur des statuts axiologiques, les *aḥkâm*. C'est pourquoi il est en rapport étroit avec l'acte révélateur. «Le *Ḥaqq* est le Révélateur, la Révélation et le Révélé». Il est Dieu atteint par la foi, et non seulement celui de la science. Il est le Dieu qui initie à l'adoration authentique du Seigneur, du *Rabb*. Or le Seigneur «est Celui qui rend obligatoires pour Lui-même les valeurs de droit (*ḥuquq*) de par l'acte par lequel Il s'oblige, non de par son essence». Déclaration importante! car si, en un certain sens, tout ce qui existe a son être dans l'existence de l'Essence, il n'en est pas moins vrai que les valeurs dont Dieu revêt les choses créées, leurs *aḥkâm*, ne découlent pas de cette Essence par une sorte

telle ou telle situation. La Parole divine joue évidemment un rôle primordial dans cette révélation, comme dans la création tout entière. «Dieu adresse la parole (*hâtaba*) à l'homme et à lui seul, car l'homme est pris en considération comme celui en vue de qui le monde existe. C'est de sa genèse qu'il tient ce privilège, du fait qu'il est créé à l'image de Dieu et qu'il est la réunion des réalités du monde entier. Aussi quand Dieu lui adresse la parole, il l'adresse au monde entier, et il l'adresse à la totalité de ses Noms». Il y a donc correspondance entre Allah et l'homme en ce sens que des deux côtés, on trouve l'unité d'un ensemble réuni (*mağmû'*): réunion de tous les Noms, et réunion de toutes les réalités du monde, traces de ces Noms. Cependant, s'il est vrai que Dieu parle à tous ses Noms en parlant à l'homme, la réciproque n'en découle pas nécessairement: car, tant qu'il n'est pas l'Homme parfait, identifié à la Réalité muhammadienne, l'homme ne peut embrasser l'unité de tous les Noms divins. C'est pourquoi la Personne divine se révèle toujours à lui à travers la prédominance d'un ou de plusieurs Noms particuliers. Cela se produit dans les formes spirituelles de l'adoration, en particulier au niveau de la '*ubûdiyya*, forme spiritualisée du culte extérieur (*'ibâda*), sur la voie qui mène au culte total (*'ubûda*); c'est là que se situent les entretiens confidentiels (*munâğğât*): «Tout homme qui prie s'entretient en confidence avec son Seigneur (*yunâğğî Rabbahu*) dans la retraite où il se retrouve avec Lui». Ici, c'est le Nom de Seigneur qui intervient.

Voilà pourquoi, au-dessous du Nom d'Allah qui est le plus grand (*akbar*), il en est d'autres qui sont plus accessibles à l'homme, et par lesquels il peut converser avec Dieu. Ces Noms sont d'abord *al-Rabb* (le Seigneur), puis *al-Haqq* (le Dieu créateur des valeurs). Ibn 'Arabî indique nettement cet ordre hiérarchique: «Le *Ḥaqq* procède d'Allah en tant qu'il est notre Seigneur (*Rabbunâ*)». Cette citation

avec toutes les traces qui manifestent tous ces Noms. On peut donc dire que «Allah» a une structure personnelle: en effet, une personne est constituée par deux pôles inséparablement unis: d'une part, elle est en soi un secret inviolable; de l'autre elle est pour soi essentiellement communicable. L'être qui dit «Je», se livre en même temps qu'il se réserve: il reste en lui, dans la relation du Moi au Toi. Tel est bien le cas du Nom «Allah».

Néanmoins, sous le rapport de la communication, «Allah» est plutôt la source de la personnalité que la Personne concrètement déterminée. Un texte important, concernant la *'indiyyat Allâh* (la nature de l'être-auprès-de par rapport à Allah) est sur ce point parfaitement clair: «La nature de l'être-auprès-de, par rapport à Allah, est inconnue, parce que «Allah» et tant que tel, n'a pas en lui, d'entre tous les Noms divins, un Nom déterminé à l'exclusion des autres. En effet, il est la réunion de tous les Noms. Seules les situations (*aḥwâl*) le particularisent. Ainsi, quand on dit: O Allah, fais pour moi telle chose!, c'est la situation dans laquelle on se trouve qui détermine en particulier à quel Nom on veut s'adresser parmi tous les Noms que contient le Nom «Allah»... Car il est le Nom qui reçoit tout Nom, de même que la matière universelle reçoit toute forme».

Il ne faut pas en conclure qu'il y a autant de personnes divines qu'il y a de Noms. Nous avons vu qu'une telle conception était exclue. Mais puisque en «Allah» chaque Nom reflète tous les autres, la personnalité d'Allah peut se concrétiser à travers tel ou tel de ses Noms qui entre en rapport personnel avec un être «en situation» dans notre monde. C'est ainsi qu'il y a le Dieu qui parle (*al-Mutakallim*), le Dieu qui exerce sa sollicitude sur l'ensemble de l'univers (*al-Raḥmân*), et sa miséricorde spécialement envers l'homme (*al-Raḥîm*). C'est toujours la Personne divine qui se dévoile dans une relation particulière avec les créatures, en

dre (*manzila*) de leur création pour Lui n'est pas l'ordre de leur création pour eux-mêmes: leur création pour eux-mêmes relève des Noms de retrait; leur création pour Lui relève des noms d'assimilation.» Ainsi les deux types de noms constitutifs de tout Nom sont conjointement à l'oeuvre pour créer les êtres de l'univers; il en résulte que ces êtres ont une structure dialectique. La véritable connaissance (la *ma'rifa*), la seule parfaite, retient à la fois la *ṭabī'a* et le *ḥukm*. Les sciences rationnelles, greffées sur les perceptions et l'expérience sensibles, ne s'attachent qu'à la nature et ignorent les valeurs. Elles ne peuvent par elle-mêmes accéder au niveau de réalité qui les dépasse; mais quand l'homme a reçu le donné révélé, elles peuvent servir de propédeutique à la méditation de la Parole divine.

Nous avons rencontré plus haut le terme *ṣaḥṣiyya* appliqué au Nom. Nous l'avons traduit pas «individualité», car le sens moderne de «personnalité» aurait certainement forcé le texte. Il n'en reste pas moins que, si l'individu est en général compris par les philosophes dans un sens matériel (individuation par la matière), rien n'empêche qu'il existe des individus spirituels, ceux du monde spirituel dont parle Ibn 'Arabî lui-même. Nous sommes alors sur le seuil de la réalité personnelle. D'un autre côté, nous avons vu, à propos du Nom de Un-Unique, qu'il est question d'une valeur de nom propre (*al-'alamiyya*). Il va de soi qu'un tel nom, le *'alam*, est normalement employé pour désigner un nom de personne. Commentant le premier verset de la sourate *al-Ihlâs*, Ibn 'Arabî montre que *Huwa* (Lui) est le nom propre de Dieu (Allah). Mais Allah est un Nom; donc *Huwa* est le nom propre de ce Nom. On voit donc par ce qui précède, que *Huwa* est le nom de retrait (*ism al-tanzîh*) qui constitue l'un des pôles de «Allah» du côté de l'Ipséité divine. Il s'identifie avec *Aḥad* (Unique). Mais «Allah», en tant qu'unité de tous les Noms, est en rapport avec le monde, c'est à dire

Mais si on demande quel est le principe des Noms par rapport à leurs traces, on verra que ce n'est plus l'Un-Unique. Comme le dit Ibn 'Arabî, «le premier Nom qui commande que sa trace apparaisse dans l'en-soi des choses extérieures, sache que c'est en propre le Nom de Donateur (*al-Wahhâb*)». Le premier don est celui de l'existence, et les Noms de ce type relèvent du nom d'assimilation.

Examinons maintenant comment il se fait que cette double relation marquée par les noms de retrait et d'assimilation, n'entraîne pas dans le Nom une réelle dualité. Elle est constitutive de l'unité de chaque Nom, unité qu'on pourrait appeler bipolaire. Considérons par exemple le Nom de Créateur (*Hâliq*). Il commande l'acte de création (*ḥalq*). Mais cet acte unique renferme et unifie en lui-même deux sens opposés de la création. D'une part, il repousse la créature et l'éloigne au-dessous du niveau ontologique du Créateur; mais d'autre part, il la relie à ce même Créateur qui lui donne l'existence. En créant, Dieu donne ce qui fait la richesse (*ġinâ*) de la créature, mais la Richesse n'appartient réellement qu'à Lui, et l'Indigence demeure le lot de l'être qui n'est que la manifestation du seul et unique Riche, et qui, en dehors de cette manifestation, n'est en soi que néant. Et en effet, l'en-soi extérieur à Dieu des créatures, leur *'ayn*, n'est rien, de sorte que tout ce qui leur est attribué est marqué du non être dans la mesure exacte où cela leur est rapporté à elles-mêmes. Néanmoins, en créant, Dieu donne l'existence à ces en-soi négatifs, tout en se coupant d'eux pour leur conserver leur indigence d'être et le besoin qu'ils ont de Lui. Ainsi se constitue l'ordre de la Nature (*ṭabî'a*). Cependant, il y a un autre ordre: celui du *ḥukm*, de la valeur des créatures, qui apparaît quand elles sont rapportées à Dieu (ce qui n'est connu que par la Révélation). Commentant le verset: «Je n'ai créée les Djinns et les Hommes que pour qu'ils m'adorent» (51,56), Ibn 'Arabî écrit: «L'or-

sa ressemblance dans les choses qui le manifestent. Le Principe (*Awwal*) du nom de retrait, est le Nom de «Un-Unique» (*al-Wâhid al-Aḥad*), «car le nom est institué pour signifier, et on a là la marque de nom propre (*al-'alamiyya*) qui signifie l'Essence même... Il n'y a rien de plus propre (*aḥaṣṣ*) dans la marque de nom propre que le Nom de «Un-Unique». En ce point, Ibn 'Arabî se fait une objection: on pourrait dire que le Nom «Allah» est plus digne d'occuper cette place de Principe, car on peut donner à Allah le qualificatif d'un et unique, tandis que l'inverse n'est pas vrai, Allah n'étant pas un qualificatif. La réponse est que la signification d'Allah réclame le monde et son existence avec tout ce qu'il contient. Il en est pour lui comme du nom de roi ou de sultan: c'est un nom qui indique un rang hiérarchique (*martaba*) et non pas l'Essence. Au contraire, «Unique» est nom d'essence et on ne peut imaginer qu'il enveloppe la signification d'autre chose que l'en-soi essentiel.

Néanmoins, si tout nom est l'expression d'une relation, où est-elle dans le cas de ce Nom premier, l'Un-Unique, qui n'a dans le monde «aucune trace de lui-même pour le réclamer»? En effet, il n'a ni semblable (*miṭl*), ni ressemblance (*ṣibh*) dont son «individualité» (*ṣaḥṣiyya*) ait à se distinguer. Ibn 'Arabî répond que la relation qui fonde nécessairement l'imposition de ce Nom à l'Ipséité divine (Lui), c'est qu'elle a, en face de son existence, la correspondance de choses extérieures en soi (*a'yân tâbita*) qui n'ont pas d'existence à elles, si ce n'est celle qu'elles tirent de l'existence du *Ḥaqq*. Cette réponse est conforme à ce que nous avons déjà vu à propos de la qualité d'être-avec (*ma'iyya*) et de la relation être-non être, unité-multiplicité. Donc le nom d'essence qui est un nom de retrait est principe de tout Nom, en ce sens qu'il s'enracine, au delà de tout nom, dans la structure de l'essence en tant que synthèse primitive de l'être et du non être.

dont ils commandent l'apparition en conférant des *aḥkâm* à des *a'yân* qui ne sont en eux - mêmes que néant. Mais il convient de bien noter que ces deux rapports ne sont plus de ceux qui constituent une connaissance: ce sont des relations d'ordre ontologique. Par conséquent, le nom de vivant est réellement un nom qui a pour dénommé l'Ipséité divine, mais qui, du même coup, impose à certains *a'yân* les valeurs du vivant et en fait les expressions de l'Être qu'ils manifestent ainsi comme Vivant.

On comprend alors que les Beaux Noms aient une valeur ontologique que n'ont pas les mots dont nous nous servons. Mais si le niveau de l'être auquel ils se situent semble ainsi s'ouvrir sur une réalité personnelle, nous n'avons pas encore pour autant découvert le Moi divin. D'ailleurs il y a une pluralité de Noms et l'Islam ne saurait admettre une pluralité de personnes. Les tentatives des apologistes chrétiens pour asseoir le dogme de la Trinité sur une théologie des Noms et des Attributs, ont toujours été repoussées avec indignation. Dans la controverse, les musulmans demandent pourquoi il n'y aurait pas alors autant de personnes qu'il y a de Noms. La seule formulation de la question leur paraît tellement absurde qu'elle leur suffit pour réfuter leurs adversaires. Ibn 'Arabî ne pouvait penser autrement.

Mais il existe heureusement une unité foncière de tous les Noms, à tel point que chacun d'eux implique et reflète tous les autres. Cette unité a elle-même un Nom: Allah. Mais avant d'en parler, examinons ce qu'est l'unité fondamentale de chaque Nom. Bien que tout Nom comporte une double relation, il n'en résulte pas une réelle dualité. Un Nom est l'unité indivisible de deux noms réciproques: un nom de retrait ou de retranchement (*ism al-tanzîh*), par lequel Dieu se retranche et se retire en Lui-même en se dégageant de tout ce qui n'est pas Lui, et un nom d'assimilation (*ism al-tašbih*) par lequel il imprime des traces à

puisque «Parlant» est un Nom de Dieu. Quant à ces noms dont nous disposons, et qui sont en l'occurrence des noms de la langue arabe, nous pouvons les rapporter à la Parole de Dieu (*kalâm*) qui les prononce et les révèle, et nous pouvons aussi les rapporter à l'apparent par leur signification immédiate. Prenons par exemple le mot *ḥayy* (vivant). D'une part, Dieu dit qu'Il est vivant; d'autre part, nous connaissons des êtres vivants à qui se rapporte ce nom dans l'usage courant de la langue. Mais la Parole de Dieu, dit Ibn 'Arabî, c'est sa science, et sa science est son essence. Par conséquent, Il est appelé vivant de par son essence. Or son essence est absolument une et unique, et dans ces conditions, on ne peut intelligiblement concevoir comment ce qui est qualifié par l'unicité absolue pourrait être tel qu'il comporte des rapports. Donc le nom de vivant, en tant qu'il se rapporte à Dieu, ne peut se rapporter à rien d'autre que Lui. «Nous ne pouvons intelliger les noms que par le fait que nous intelligeons les rapports». Par suite, le nom de vivant, révélé par la Parole divine, a sans doute comme tel son fondement dans l'essence divine, mais il n'a pour nous de sens que par rapport aux êtres vivants que nous connaissons. Or ces êtres sont engendrés temporellement (*ḥādīṭa*) en tant qu'ils sont des manifestations (*mazâhir*) de la vie. Le rapport que leur nom entretient avec eux, est forcément engendré en même temps que s'engendrent les manifestations. Donc le nom est lui aussi engendré. Il en résulte que les noms dont nous disposons dans nos langues, même quand ils sont révélés, ne sont pas directement les Noms divins. Mais s'ils sont les noms des Noms divins, alors il faut remonter à l'élucidation de ces Noms divins pour les comprendre.

Les Noms divins sont constitués par deux choses (*amrayn*): un rapport à l'Essence qui est leur dénommé, et un rapport à leurs «traces», c'est à dire aux manifestations

nel; c'est qu'en face du non-être qu'il hante, l'Être ne peut se présenter que sous les traits d'un Je ou d'un Moi qui assume un non-être, un non Moi et se le soumet par son Ordre (*Amr*), en imposant à son en-soi négatif de chose extérieure (*'ayn*) un statut axiologique (*ḥukm*) qui lui donne d'être quelque chose de déterminé et d'orienté. En effet, la création (*ḥalq*) a deux aspects: l'un qui est l'acte de détermination de la juste mesure (*taqdîr*) en Dieu le Créateur; l'autre qui est le don de l'existence (*iğâd*) à des êtres (*li-mawğûdîn*) dans un état d'anéantissement (*ḥâl al-fanâ'*). Sur ce fond de néant du non Moi, surgira ainsi un être, l'Homme Parfait, la Réalité Muhammadienne, auquel Dieu pourra parler comme un Moi à un Toi. Il fallait bien en effet que, suivant scrupuleusement les textes du Coran, Ibn 'Arabî cherche à fonder le sens et la réalité d'expressions telles que Je, ou Moi Je (*Anâ, Innî Anâ*) qui s'y rencontrent, faute de quoi le Livre révélé tout entier ne serait plus qu'une longue prosopopée qu'il faudrait «démystifier» en réduisant son *mythos* au *logos*, c'est-à-dire en effaçant de lui toutes les valeurs apportées par la Révélation. Or un tel procédé est exactement le contraire de la méthode herméneutique du grand mystique de Murcie.

Mais encore faut-il préciser le point d'insertion de ce Moi dans le mouvement dialectique qui fait passer de l'Ipséité divine à l'existence de l'univers. Une étude des Noms s'impose. Or il faut d'abord distinguer les Noms divins pris en eux-mêmes, et ceux dont nous disposons, qui sont «les noms des Noms divins», dont Dieu se nomme Lui-même en tant qu'Il est Parlant (*Mutakallim*). Notons en passant que ce terme de *mutakallim* est celui qu'emploient les grammairiens pour désigner la première personne.

Cette distinction évite un cercle vicieux, car si les Noms, pris en soi, supposaient que Dieu est Parlant pour se nommer par eux, on tournerait indéfiniment en rond

en eux-mêmes que néant, viennent à l'être dans la mesure où, en les niant, l'Être affirme chaque fois quelque chose de lui-même qui est un mode particulier de son *être-avec*. Voilà comment on peut se représenter que la multiplicité radicale du non-être, puisse devenir, par son infinité, le moyen d'explicitation de l'infinie richesse ontologique contenue dans l'unité absolue de l'Être.

C'est ici qu'interviennent les Noms de Dieu, les plus beaux Noms (*al-asmâ' al-ḥusnâ*, Coran 7, 180; 17, 110; 20, 8; 59, 24). Les noms sont des rapports (*nisab*): rapports à ce qui est nommé par eux (*al-musammâ*) qui est Dieu; rapports aux êtres créés qui sont leurs «traces» (*âtâr*) dans le monde du Règne divin (*'âlam al-Mulk*). Il est clair que les Noms ont leur source dans la *ma'iyya*. Chacun d'eux est l'affirmation de la part d'être qui correspond à ce que chaque mode de la multiplicité du non être nie de l'Être. Ils sont une revendication de l'être face au non être, comme s'ils voulaient que soit rempli ce qui est en creux dans le négatif du non être. Si jusqu'ici nous sommes restés dans l'en-soi de l'Essence, pouvons-nous désormais rencontrer, avec les Noms, la présence d'une réalité personnelle en Dieu? Le langage d'Ibn 'Arabî permet de le penser. C'est ainsi qu'il présente le Nom comme un Chef (*ra'îs*) qui demande un subordonné (*mar'ûs*) sur qui exercer son autorité de chef, ou comme un Principe qui réclame un «principié». Cette animation des Noms conduit-elle à l'affirmation d'une personne qui dise: Moi? Sans doute, à moins de supposer qu'Ibn 'Arabî s'exprime ici au figuré. Néanmoins, s'il est vrai que la figure (*mağâz*) s'oppose à la réalité (*ḥaqîqa*), ce n'est jamais pour lui au titre de simple artifice rhétorique. Il y a entre les deux un étroit rapport d'expression, mode de signification d'une réalité inaccessible en dehors d'elle. Si la personnalité des Noms est un *mağâz*, c'est que l'Essence ne peut s'exprimer que sous le mode person-

séité» (*šay'yya*), parce que l'existence la hante (*yaṣḥa-buhu*), mais la «choséité» n'est pas *avec* Lui, parce qu'elle ne hante pas l'existence; et comment la hanterait-elle, alors que pour cette existence, la nécessité est essentielle?... Pour cette raison, il est refusé à la chose d'être *avec* l'ipséité du Principe axiologique (*al-Ḥaqq*), car *l'être-avec* est une marque d'illustration (*na't tamğid*), et il n'y a pas d'illustration **pour qui est privé de la nécessité existentielle par soi** (*li-n an huwa 'adim al-wuğûb al-wağûdi li-dâtihî*)... Donc le monde, qu'il reçoive l'attribut de l'existence ou de la non existence, n'est jamais *avec* Dieu; mais l'Être réellement nécessaire par soi peut vraiment avoir la qualification de *l'être-avec*, et être avec le monde, que le monde existe ou n'existe pas».

Ce texte important sur la *ma'yya* nous montre que l'être de l'Essence hante le non être; l'inverse n'est pas vrai puisque le non être ne peut, comme tel, rien hanter du tout. C'est l'Être qui lui donne une certaine existence en étant *avec* lui, c'est-à-dire l'impliquant. L'être implique le non être qu'il nie nécessairement. Le non être ne saurait de soi-même impliquer l'être, puisqu'il ne peut l'affirmer.

Ainsi l'unité absolue de l'Essence n'est pas aussi monolithique qu'il le semblerait d'abord: son identité foncière implique une relation interne entre l'être et le non être. Affirmer l'être dans la négation du non être revient à dire que la négativité du non être sert l'affirmation de l'être. Mais l'être est inséparable de l'unité. L'Être de l'Essence est seul l'Un et l'Unique. Donc il ne se confronte pas au non être comme une unité unique à une autre unité unique. Le non être, dans sa confrontation à l'Être, ne peut se présenter que comme multiplicité infinie. Il y a donc une infinité de négations possibles de l'Être, et par conséquent, l'Être a à nier une infinité de non êtres, *avec* lesquels il est dans l'acte qui les nie. Et tous ces possibles qui ne sont

monde que ces deux là». Donc, ce n'est pas à l'Ipséité de l'Essence qu'appartiennent ces deux qualificatifs d'Apparent et de Caché: ce sont des Noms qui, comme les autres, commandent l'apparition de mondes créés. Le Caché est révélé, ainsi que la voie qui conduit à lui; il n'est pas identifiable avec le Mystère de l'insaisissable Absence. Il n'y a donc rien d'assignable dans l'Essence qui puisse être le fondement d'un dédoublement de l'Être en un *ẓâhir* (apparent) et un *bâtîn* (caché). Tout ce qu'on peut dire à ce niveau, c'est que l'Essence est, et que ce qui n'est pas elle n'est pas. L'Ipséité divine est une affirmation et une négation simultanées et corrélatives: une affirmation du *Huwa* et une négation du non-*Huwa*. Ici, la pensée d'Ibn 'Arabî se situe dans le pur logicisme de Parménide: l'Être est, le non-Être n'est pas, sauf que la nécessité logique joue immédiatement comme nécessité ontologique. L'Être qui est nécessaire en son existence de par son essence, porte avec lui un néant d'existence de ce qui n'est pas lui, dans l'unité et l'identité parfaites de soi. L'existence de cette Essence est identiquement la non existence même de ce qui n'est pas elle. Cela pourrait s'exprimer en symboles mathématiques: $+A = - (-A)$. C'est ce qui résulte d'une curieuse explication qu'Ibn 'Arabî donne du *ḥadîṭ* du Prophète: *Kâna'llâhu wa-lâ šay' ma'ahu*. Après avoir montré que *kâna* n'est pas ici un verbe qui aurait un sens temporel, mais que c'est, comme le dit Sibawayh, une particule d'existence (*ḥarf wuġûdî*), il conclut que ce propos signifie: Dieu (est) existant, et aucune chose avec Lui. Puis il ajoute: «Il n'y a aucun doute que, dans ce *ḥabar*, la qualité d'être-avec (*al-ma'iyya*) est affirmée comme existante, tandis que la «choséité» est niée comme inexistante. Or l'être-avec implique pluralité, alors que l'Existant de plein droit (*al-mawġûd al-ḥaqq*) est son existence même dans sa relation à lui-même et à son ipséité... Il est donc, Lui, avec la «cho-

qu'il n'est pas perçu. Or quand il est perçu, il n'est plus Lui, parce que l'insaisissable absence a cessé de le recouvrir».

Si le Coran fait de nombreuses allusions à cet Être transcendant, le propre de la Révélation est de faire connaître ses Noms. Par ce qui précède, il est clair que nous ne saurons jamais comment ces Noms sont auprès de Lui. Mais nous pouvons tenter de saisir leur surgissement et leur nature. On pourrait d'abord penser, en partant de certains textes, que la structure ontologique de la réalité est dialectique, que le propre de l'être est à la fois d'être et d'apparaître et que l'Essence, loin d'échapper à cette loi, en est le fondement. Mais outre qu'il est difficile de situer cette dialectique de l'être et de l'apparaître au niveau de l'Unicité absolue, il se trouve que les termes qu'elle met en jeu sont donnés dans le Coran comme des noms ou des attributs de Lui: «Lui est le Premier, le Dernier, l'Apparent et le Caché» (57, 3). Nous ne sommes déjà donc plus sur le plan de l'Essence. Ibn 'Arabî écrit à ce sujet: «Dieu a rejeté le nom de Caché après les noms de Premier, de Dernier et d'Apparent en raison de ce qui est exprimé par ces qualificatifs divins, car le caractère divin est plus achevé et plus parfait dans ce qui suit qu'il ne l'est dans ce qui vient avant... Dernier renferme ce qui est dans Premier; Apparent renferme ce qui est dans Dernier et Premier; Caché renferme ce qui est dans Apparent, Dernier et Premier. S'il venait quelque chose après le Caché, elle renfermerait le Caché et ce qui est avant lui. Mais le sens strict interdit qu'il y ait autre chose que ces quatre Noms: il n'y en a pas de cinquième, si ce n'est son Ipséité (*huwiyya*), à Lui, le Très Haut. Il n'y a là, dans le monde, aucun autre statut axiologique (*ḥukm*) que celui qui est tiré de ces quatre Noms; c'est à leur image qu'apparaissent et le monde des esprits et le monde des corps, et il n'y a là aucun autre

cette voie négative, la raison humaine peut formuler l'existence d'une transcendance absolue; cependant, Dieu est toujours bien loin au-delà de ce qu'on a pu dépasser en le niant sur la voie négative: *tanazzaha 'an tanzih kulli munazzih*. Mais d'autre part, l'inviolable mystère de cet Être (son *gayb*) n'est pas davantage dévoilé par la Révélation. La foi ne l'atteint pas plus que la science. La pluralité des êtres, même prise dans son unité, n'intéresse pas l'Essence. Ibn 'Arabî le dit de la façon la plus expresse, en donnant une très curieuse interprétation du verset 110 de la sourate 18: «Que celui qui espère la rencontre de son Seigneur n'associe personne au culte de son Seigneur». Le texte arabe est: *Fa-man kâna yarġû liqâ'a Rabbihi... lâ yuřrik bi-'ibâdati Rabbihi aĥadan*. Mais Ibn 'Arabî en dégage un autre sens: «qu'il n'associe pas l'Unique (*aĥad*) à l'adoration de son Seigneur.» En effet, explique-t-il, l'Unité divine (*al-Aĥadiyya*) n'entend pas ta prière et ne la reçoit pas: ton adoration ne doit s'adresser qu'à la Seigneurie divine (*al-Rubûbiyya*) qui, elle, t'écoute et te répond.

La Révélation n'apprend donc rien sur le mystère de Dieu, c'est à dire de l'Essence dont le nom propre, dit Ibn 'Arabî en commentant le premier verset de la sourate *al-Iĥlâş*, est Lui (*Huwa*), d'où l'on a formé le terme technique de *huwiyya*, l'ipséité divine. A propos des nombreux emplois coraniques de la particule '*inda* (chez, auprès de), que Dieu s'applique à Lui-même ainsi qu'à l'homme, Ibn 'Arabî étudie la notion de '*indiyya* (la nature de l'être-auprès-de) et il parle de la '*indiyyat al-Huwa*, c'est à dire de la nature de l'être-auprès-de, appliquée au Lui. «*Lui* est le pronom de l'absent (*al-ġâ'ib*) (ce mot désigne la troisième personne en grammaire), et l'absent ne peut être objet d'un jugement tant que son mode d'être est l'insaisissable absence (*ġayba*), car on ne sait pas en quel état il est tant

ramènerait tout simplement les textes coraniques, par une sorte de commentaire allégorique, à n'être que des expressions figurées de cette structure dialectique de l'être.

Un tel point de vue, bien que partiellement fondé, est dans son ensemble tout à fait inadéquat. Ibn 'Arabî lui-même, nous fait clairement comprendre son insuffisance, quand il distingue la science de la foi. Tout ce que lui apportait la philosophie grecque, la raison humaine pouvait l'acquérir et en avoir science. C'est ainsi que l'on sait qu'il n'existe qu'un seul Dieu. Mais la Révélation ne se borne pas à enseigner le *tawhîd*, à savoir qu'il n'y a pas d'autre divinité que Dieu; elle commande: Dites qu'il n'y a d'autre divinité que Dieu. L'impératif *qul* (dis) est très fréquent dans le Coran. Ainsi: «Dis: Il est Dieu, Unique» (112, 1); et encore: «Dis: Il m'a été ordonné de n'adorer que Dieu» (13, 36). La distinction entre science et foi, c'est que l'une, qui relève de la raison, s'acquiert par une réflexion sur la nature des choses (*ṭabî'a*), tandis que l'autre ne peut être saisie que par une inspiration (*ilhâm*) et qu'il concerne ce que nous appellerons des *valeurs*, le «sens» des choses, ce que le vocabulaire technique arabe, emprunté au langage des juristes, appelle leur «statut» (*ḥukm*, pl. *aḥkâm*). Par suite le *ḥukm* se distingue de la *ṭabî'a* comme l'objet de foi se distingue de l'objet de science. Il en résulte que science et foi ne s'excluent pas, mais se complètent comme le font la «nature» et le «statut axiologique» pour constituer une réalité intégrale.

Si on applique cette distinction à la notion de Dieu, on voit qu'il est possible de s'élever rationnellement vers Dieu en suivant la voie négative (*tanzîh*), en niant de lui tout ce qui, dans l'expérience commune, se rapporte à la nature des êtres connus. Le *tanzîh* ne permet pas d'atteindre Dieu positivement, tel qu'Il est en lui-même, puisqu'Il est inaccessible et incommunicable en son essence. Mais par

Le moi divin dans la pensée d'Ibn 'Arabî

R. Arnaldez

En de très nombreux textes, la pensée d'Ibn 'Arabî semble relever d'une philosophie de l'essence. Il existe une Essence (*Dât*) insaisissable, ineffable, absolument transcendante. L'existence pure n'appartient qu'à elle. Tout ce qui n'est pas elle est en soi néant (*'adam*), et n'accède qu'à une existence sur fond de non-être, dans la mesure où il s'y reflète quelque chose de l'Essence. Parmi tous les êtres de ce monde, l'homme a le privilège de parvenir à savoir qu'il n'est rien en lui-même, de se situer dans l'univers comme un miroir qui réfléchit la totalité des êtres, de se connaître comme l'image de l'Être sans image, comme expression de l'Être inexprimable, comme manifestation du Caché.

Réduite à ce schéma, la pensée d'Ibn 'Arabî, quelle qu'en soit la réelle richesse, n'aurait rien de très original. Elle trouverait ses modèles dans la pensée de Parménide, telle que l'a comprise le néo-platonisme, avec son opposition de l'être et de l'apparence selon les deux voies de la vérité et de l'opinion; dans celle de Platon (*Sophiste*, *Parménide*); surtout dans celle de Plotin et de théorie des hypostases. Elle préfigurerait celle de Spinoza et, par certains côtés, celle de Leibnitz. Sur le plan des idées religieuses, elle

**Quatrième
partie:
Le soufisme et le
shi'isme**

gique, notamment en Islam sous le nom de *qiyam*: cf. Anouar al-Jundi: *Al-qiyam al-asâsiyya li-l-fikr al-islâmiyy wal-taqâfa al-'arabiyya*, Le Caire, 1969; et la récente association algérienne «*Al-Qiyam*».

19. Cf. *Humanisme arabe*, op. cit., pp. 146 sv.
20. Cf. H. Laoust, «La critique du sunnisme dans la doctrine d'Al-Ḥilli», in *Revue des Etudes Islamiques*, 1967, pp. 35 sv.
21. Cf. M. Arkoun. C'est ce que nous comptons faire dans un ouvrage en préparation sur l'Islam actuel.

- 2*. Sur cette notion, cf. notre «Islam face au développement,» in *Essais, op. cit.*
3. La portée ontologique et épistémologique de la science des *Uṣūl* n'a guère encore fait l'objet d'analyses satisfaisantes portant simultanément sur les contributions shī'ites et sunnites.
4. Cette notion reste à définir correctement par l'étude systématique conjointe de toutes les familles d'esprit qui ont parlé au nom de l'Islam. Le présent essai s'inscrit dans cette perspective.
6. Sur ce principe, cf., par exemple, Ghazālī, *Kitāb al-mustaṣfā*, p. 6.
7. Voir *infra* et Jāḥiẓ, *Kitāb al-Uṭmāniyya*, passim.
8. Dans *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV/X siècle*, éd. J. Vrin, 1970, pp. 195-221, 251-270.
10. J. P. Deconchy: «Milton Rokeach et la notion de dogmatisme», in *Archives de sociologie des religions*, 1970, 30, pp. 3 sv.
11. M. Rokeach, «La nature et la signification du dogmatisme,» in *Archives soc. o. reli.*, 1971, 32, pp. 13-14.
12. Ces quatre grands recueils de traditions qui font autorité chez les shī'ites ont respectivement pour auteurs Kulaynī (m. 329), Abū Ja'far al-Ṭūsī (m. 460) (*Tahḍīb al-aḥkām* et *K. al-istibṣār fī mā-ḥṭulifa min al-aḥbār*), Ibn Bābūya (m. 381).
13. p. 196. Il faut lire toute cette discussion sur le *naqṣ* pour mesurer la toute puissance de l'esprit dogmatique et comprendre son mode de fonctionnement.
14. Nous retenons la meilleure hypothèse qui est celle de l'islamologue respectueux de son sujet, scrupuleux dans ses analyses.
15. Si le dogmatisme a eu, pendant longtemps, son terrain d'élection dans les religions, il triomphe, aujourd'hui, dans ces religions modernes que sont les idéologies. C'est donc l'attitude dogmatique, en général, qu'il s'agit de combattre.
16. Les «travaux pratiques» exigent plus de temps que la mise en place d'une méthode d'approche. Nous ne perdons pas de vue la nécessité de vérifier la validité d'une problématique par de nombreux exemples. Nous pensons, cependant, que cette vérification doit être effectuée par plusieurs chercheurs formant équipe.
17. H. Lefebvre, *Logique formelle et logique dialectique*, 2^e éd., Anthropos, 1969, p. XLVII.
18. La valeur est aujourd'hui soumise à un intense travail idéolo-

lexion globale et d'insérer le cas particulier dans une problématique d'ensemble. Nul ne se demande ce que la méthode historique actuelle, la critique nietzschéenne de la valeur, la réalité topique du mythe peuvent apporter à une reconsidération radicale du débat shi'ite/sunnite. Tout se passe comme si aucun événement intellectuel ne s'était produit depuis l'époque d'Al-Ḥillî et d'Ibn Taymiyya.²⁰

On est, dès lors, fondé à dire que nos auteurs perpétuent une conscience «fausse» dans la stricte mesure où ils reprennent un discours fonctionnellement «vrai» (:il répond à l'attente de fidèles demeurés à l'écart de la conscience critique), mais *épistémologiquement inadéquat eu égard aux lieux du sens qu'il prétend travailler*.

On peut étendre ces observations à la majeure partie de la pensée islamique contemporaine²¹. Prendre acte de cette situation nous semble constituer la première condition de possibilité d'un remembrement de la conscience islamique et d'une participation active de celle-ci à la tâche éminemment moderne d'un remembrement du sens. Malheureusement, la pensée islamique actuelle reste trop engluée dans les nécessités du combat politique et économique, donc trop éloignée encore de l'indispensable retour critique sur ses propres présupposés. C'est pourquoi, nous formulons le vœu que tous les chercheurs musulmans et non-musulmans conjuguent leurs efforts pour imposer les droits d'une pensée libérée et libératrice.

1. *Al-Imâm al-Şâdiq*, 567 p., Le Caire s.d., *Uşûl al-fiqh al-ja'fariyy*, 176 p., Le Caire, 1955.
2. Nous avons donné un autre exemple dans «Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique», in *Essais sur la pensée islamique*, ed. Maisonneuve-Larose, Paris, 1973.

est de faire mesurer la distance entre des lieux de production du sens toujours ouverts et les types particuliers de signification auxquels la pensée islamique classique a cru pouvoir les ramener. Les lieux du sens ont été et restent diversement travaillés par de multiples cultures: le projet de l'anthropologie sociale, culturelle, religieuse est de récapituler les significations produites, vécues, transmises sous le nom de valeurs¹⁸. Sur la base de cette récapitulation, la pensée contemporaine pourra s'attaquer à une tâche neuve et originale: *retravailler* les lieux du sens dans une perspective comparatiste et totalisante à la fois.

Tout en divergeant entre eux, nos deux auteurs sont à égale distance des lieux du sens que nous avons relevés. Pour le montrer, il nous reste à dire quelques mots sur la notion de *conscience fausse* en Islam.

Parler d'une conscience fausse, c'est postuler sinon l'existence, au moins la possibilité d'une conscience lucide, donc «vraie». En fait, dans l'état actuel des procédures «scientifiques», il serait naïf d'opposer une conscience totalement «vraie» à une conscience totalement «fausse». On peut seulement parler d'un effort continu de critique épistémologique pour réduire au minimum les facteurs d'errance de la conscience. En ce sens, on dira que la conscience «fausse» est celle qui ne se préoccupe pas d'opérer sur elle-même un retour critique.

Ainsi, lorsqu'Abû Zahra, Al-'Âmilî — comme beaucoup d'esprits contemporains — se réclament de la raison, ils ne se doutent jamais qu'ils utilisent les postulats de «la raison éternelle» tels qu'ils ont été diffusés dans la pensée classique¹⁹. Ils ne sont touchés ni par les interrogations de la raison critique, ni par celles de la raison dialectique, ni par les obstacles épistémologiques qu'affronte la recherche actuelle. Aucun des lieux relevés n'est traité pour lui-même avec le souci de s'élever de l'exemple islamique à la réf-

phètes. C'est que la distinction entre mythe et histoire est une exigence de la pensée moderne: à tort ou à raison, celle-ci croit pouvoir, enfin, reconstituer l'histoire totale positive. Pour la pensée classique, au contraire, et, notamment, la pensée religieuse, ce que nous nommons, aujourd'hui mythe, constitue la force et la substance vitale de l'histoire. Ainsi, pour le shî'isme, 'Alî en tant que personnage historique et Figure mythique sont inséparables: le personnage historique puise sa grandeur, son efficacité, sa pérennité dans le personnage mythique qui, dans les croyances populaires, finit par devenir le support d'une vaste mythologie. Sur les rapports entre mythe, mythologie, histoire dans le shî'isme nous ne pouvons que renvoyer à l'oeuvre imposante d'H. Corbin. Notons seulement, ici, qu'Al-'Âmilî, tout en se réclamant chaleureusement de l'éthos shî'ite, cède aux nécessités du discours rationalisant et historisant. C'est là un signe des temps dont il faudrait évaluer la présence dans la littérature shî'ite contemporaine.

On notera l'absence de trois lieux très importants qui avaient beaucoup préoccupé la pensée musulmane classique: le lieu ontologique, le lieu épistémologique et le lieu religieux. Dans la mesure où, comme nous le disions plus haut, la topologie du sens est un ensemble de lieux *à la fois différenciés et solidaires*, on peut parler d'une présence implicite des trois lieux chez nos deux auteurs. Les discussions sur le Décret divin (*qaḍâ'*), la mutabilité de la volonté divine (*badâ'*), les sources-fondements, mettent en jeu l'être, la critique de la connaissance religieuse; mais elles sont courtes et noyées dans un ensemble disparate.

Cette dernière observation nous ramène à notre préoccupation initiale: le recours à la délicate notion de topologie du sens serait un détours inutile si on se contentait seulement de regrouper sous un concept général les sujets traités par nos deux auteurs. *Le but de notre présentation*

système de valeurs invoqué est lié à une courte période historique (*ṣaḍr al-islâm*) et à quelques Figures historico-mythiques (Muḥammad, 'Alî, Fâṭima, les Imâms, Ibn 'Abbâs, 'Umar, etc...)

5) *Le pouvoir*. La valeur confère l'autorité spirituelle, condition première et nécessaire du pouvoir politique. Bien que la cause profonde et l'enjeu ultime du débat shî'ite/sunnite soient justement la nécessaire subordination du pouvoir temporel à l'autorité spirituelle elle-même conférée par un pouvoir surnaturel (*waḥy, tanzîl, ilhâm, walâya, waṣiyya*) limités aux prophètes, ou étendus aux Imâms), le pouvoir, en tant que lieu, est relativement peu abordé par nos deux auteurs. Il reste, cependant, implicitement présent dans tous les exposés.

6) *Le mythique*. C'est le lieu le plus difficile à circonscrire dans les deux ouvrages. En effet, le mythe, en tant qu'expression d'un sens idéal, ouvert, transhistorique, à l'aide d'une riche symbolique relevant à la fois de l'imaginaire et du rationnel, est toujours soumis à des métamorphoses. L'univers mythique se dégrade ainsi en mythologies et en idéologies selon que prédominent les représentations affectives du groupe, ou les amalgames conceptuels des militants. C'est dans le lieu mythique qu'interfèrent le plus le valoir, le rationnel, l'imaginaire, l'historique. Chaque texte doit donc faire l'objet d'une analyse minutieuse pour repérer ces différents niveaux de production du sens.

On retiendra qu'Abû Zahra, conformément à une pratique sunnite bien établie, privilégie l'attitude rationalisante et historisante au détriment de toute expression symbolique. Ses mises au point et ses refus rappellent ceux d'un Ghazâlî, d'un Ibn Taymiyya, ou d'un Ibn Ḥazm sur les mêmes sujets. Il est vrai qu'Al-'Âmilî, non plus, ne parle explicitement ni de mythes, ni de symboles: les Imâms sont des personnes historiques, vivantes, tout comme les pro-

l'Umma; l'intervention et le rôle des autres sources de la Loi (*ra'y, istiḥsân, istiḥāb, qiyās, ijmā'*).

2) *Le linguistique*. Le traitement de tous ces problèmes historiques et de leurs implications religieuses, dépend, pour une large part, de la lecture des textes (*nuṣūṣ*) reçus comme authentiques dans les corpus. C'est ici que la séparation est radicale entre shī'ites et sunnites. On trouve chez nos deux auteurs des pages nombreuses et significatives pour l'étude de la lecture comme réécriture du texte (cf. le long exposé d'Al-'Āmilī sur le *jafr, muṣḥaf Fâtima, ḥadīṭ al-ṭaqalayn*, pp. 62 sv. avec renvois au texte d'Abū Zahra).

3) *Le rationnel*. On retrouve, dans les deux livres, les classiques discussions sur l'accord de la raison (*'aql*) et de la loi religieuse (*shar'*), la dépendance de la raison à l'égard de la Révélation, du Prophète et des Imâms, les limites de la rationalité et de la rationalisation par le recours à l'*ijtihād*. La rationalité est également invoquée tout au long des deux livres où le souci de la preuve, de la démonstration (*ḥujja, dalīl*), du raisonnement correct, de l'étude scientifique, reste dominant. Mais il n'y a aucune interrogation sur le type de raison ainsi mis en oeuvre, donc sur les limites de la rationalité postulée et obtenue.

4) *Le valoir*. La valeur constitue le critère et l'objet de toutes les discussions: valeur scientifique des données historiques, valeur logique des raisonnements, valeur éthico-religieuse des Imâms, califes, transmetteurs, docteurs de la Loi, etc..., valeur probante des textes et des sources-fondements (*uṣūl*). Les concepts d'*asbaqiyya* (antériorité de conversion à l'Islam), *afdaliyya* (supériorité morale, pré-séance dans l'ordre du savoir religieux conférées par l'*asbaqiyya*, ou par le *nasab*, appartenance à la Famille, *ahl al-bayt*), *tafâḍul* (hiérarchie des sources-fondements, des autorités spirituelles), *ilhām* (inspirations), *kasb* (acquisition de la science), *'iṣma* (infaillibilité), montrent que le

système de signes (expression linguistique, figurative, sonore, etc...)

La typologie vise justement à repérer les formes d'expression, de réalisation utilisées dans chaque lieu. Elle n'est donc pas une simple nomenclature; si elle utilise des critères rigoureux de différenciation, elle peut permettre de saisir l'articulation typologie-topologie. Une typologie des discours coraniques, par exemple, serait une excellente approche de la topologie du sens dans le Coran.

Avec ces précisions, nous pouvons maintenant aborder l'étude des lieux de la controverse shî'ite/sunnite.

«Le lieu (*topoi*) dit Aristote, est ce sous quoi se rangent maints enthymèmes (syllogismes rhétoriques)» (*Rhétorique*, II, 26, 1403a 16). On dira de même, ici, que le lieu est ce sous quoi se rangent maintes questions disputées entre shî'ites et sunnites. En s'en tenant aux deux ouvrages d'Abû Zahra et d'Al-'Âmilî, on peut ranger sous six lieux principaux tous les points litigieux abordés. On aimerait pouvoir hiérarchiser ces lieux; mais d'un livre à l'autre, il y a des différences. On peut cependant retenir l'importance décisive, dans les deux cas, de l'historique et du linguistique.

1) *L'historique*. Tout le débat shî'ite/sunnite est commandé par des données historiques non encore établies de manière indiscutable, mais que chaque partie tient pour définitivement acquises. Nos auteurs reviennent sur les problèmes suivants: processus de constitution des corpus coraniques et des traditions prophétiques; attitude du Prophète sur le problème de sa succession; la personnalité historique de 'Alî; les *Ahl al-bayt*; le rôle historique des Compagnons, notamment dans la crise ouverte par la mort du Prophète; la fonction historique des Imâms à travers le cas de Ja'far al-Şâdiq; le rôle historique des textes sacrés dans l'élaboration de la Loi religieuse et l'évolution historique de

grandes religions sémitiques? Comment différencier topologie du sens et typologie des significations au niveau des Ecritures elles-mêmes? Comment et jusqu'à quel point la topologie du sens esquissée dans tel Livre a-t-elle été transformée en une typologie des significations dans les différentes élaborations doctrinales dues aux docteurs et aux penseurs?

Arrêtons-nous un instant sur cette importante distinction entre topologie du sens et typologie des significations. Elle nous aidera à mieux comprendre les origines, la portée et les limites de la controverse shî'ite/sunnite.

Dans une première approximation, on dira que la topologie est un découpage du réel investien tant que *continuum* par la pensée spéculative; la topologie du sens serait donc l'ensemble des lieux à la fois différenciés et solidaires où la pensée s'efforce de saisir des aspects significatifs du réel. En l'absence d'un texte sacré, la pensée définit, dans chaque aire culturelle, une topologie du sens **par un** effort autonome d'interprétation (de découpage) du réel. Pour les «gens du Livre» engagés dans une situation herméneutique, la topologie du sens est la projection sur le réel des lieux que la pensée exégétique a cru devoir et pouvoir isoler dans le texte sacré. Au surplus, la topologie ainsi dégagée, puis projetée **sur** le réel est tenue pour une *configuration stable* puisqu'elle est d'instauration divine. Quand les shî'ites et les sunnites polémiquent à coup «d'arguments décisifs» (*dalîl qaṭ'iyy*), ils se réfèrent toujours à un *lieu* de cette configuration du sens communiquée par Dieu aux hommes. Cependant, si la configuration est stable pour des raisons ontologiques, le sens ne se dévoile que progressivement et peut demeurer longtemps caché avant de devenir une signification. Autrement dit, le sens réfère à des directions possibles de la pensée lorsqu'elle travaille un lieu, tandis que la signification est la représentation du sens par un

la re-marque. Pour marquer, il y eut des traces, celles des animaux et leurs parcours, puis les signes: un caillou, un arbre, une branche cassée, un cairn, les premières inscriptions, les premiers écrits. Si peu qu'il fût, le *Topos* c'était déjà «l'homme». Or, le premier mot: le *Topos*, c'était le verbe et quelque chose de plus: l'action, «Am Anfang war die Tat». Et quelque chose de moins—le lieu, dit et marqué, fixé. Ainsi, le Verbe ne se fit pas chair, mais lieu et non-lieu».⁵

Ce texte prête sûrement à discussions; nous le citons. cependant, parce qu'il ramène l'attention sur des questions originaires. Par les définitions qu'il esquisse et les réserves qu'appellent ces définitions, il souligne la difficulté, peut-être faut-il dire l'impossibilité pour l'esprit humain de circonscrire *la* topologie du sens qui permettrait, enfin, de saisir le sens du vrai et le vrai sens.

Il faut bien élever l'interrogation à ce niveau puisque les grandes religions révélées se caractérisent justement par leur prétention à fournir *la* topologie du sens qui permet non seulement de dire le sens du vrai et le vrai sens (cf. la quête du *ḥaqq* et du *yaqîn* en Islam), mais également d'en vivre. Ou plus exactement, dans chaque religion, dans chaque école à l'intérieur d'une même religion, les fidèles ont cru pouvoir s'approprier par des procédures discursives, des réalisations artistiques, des pratiques rituelles, des actions historiques, la topologie du sens proposée dans les Révélations.

Malheureusement, il n'existe pas encore une histoire comparée des religions révélées, des pensées théologiques et philosophiques qu'elles ont suscitées, des univers sémantiques dans lesquels s'inscrit, aujourd'hui encore, notre recherche. Sans le secours de cette histoire, on ne peut aborder convenablement un certain nombre de questions préalables. Y a-t-il une topologie du sens commune aux trois

Il ne s'agit plus de rejeter un dogmatisme par un autre dogmatisme qui prétendrait défendre la «vraie» foi religieuse, ou s'abriterait derrière les formules avantageuses de l'objectivité scientifique. La pensée religieuse que nous visons est celle qui accepte de retravailler sans cesse les modèles culturels dont elle se sert pour affiner toujours davantage la notion de vérité. Le retour critique sur les modèles culturels traditionnels—c'est-à-dire imposés par une longue pratique et une large diffusion au point d'être utilisés de façon inconsciente—n'entraîne pas nécessairement leur abandon: on ne renouvellera pas les conditions d'exercice de la pensée religieuse en la coupant arbitrairement de toutes ses élaborations, de toutes ses conquêtes passées. Il convient simplement de prendre en considération les remaniements subis par la topologie du sens lorsqu'on passe de la période médiévale à la période contemporaine. C'est une recherche essentiellement *historique* soutenue, animée et, souvent, éclairée par une réflexion philosophique (je ne dis pas une philosophie constituée!).

Ce travail est largement amorcé pour l'exemple occidental-chrétien; on ne s'en préoccupe guère pour l'exemple islamique. Le lecteur voudra donc bien nous pardonner de ne lui livrer, une fois de plus¹⁶, que des indications rapides et provisoires sur un sujet très difficile.

II) LES LIEUX DE LA CONTROVERSE SHI'ITE/SUNNITE:

Vers une topologie du sens

«Au commencement fut le *Topos*. Et le *Topos* indiquait le monde, étant lieu; il n'était pas en Dieu, il n'était pas Dieu, car Dieu n'a pas de lieu et n'a jamais lieu. Et le *Topos* était le *Logos*; mais le *Logos* n'était pas Dieu, étant ce qui a lieu. Le *Topos*, en vérité, c'était peu de choses: la marque,

lieutenant, c'est-à-dire l'Imâm infallible...» (pp. 137-138)

On voit comment les deux docteurs s'appuient sur la même «autorité absolue» (le Livre, la Sunna, le Prophète qui font précisément l'objet du débat) pour établir la validité exclusive de leurs «croyances centrales» respectives et disqualifier du même coup celles de l'autre. L'un et l'autre répètent, chemin faisant, que les musulmans ne doivent plus se diviser, s'efforcent «loyalement» de retrouver les enseignements réels de la tradition islamique exhaustive, sentie, postulée, mais non encore arrachée aux ensevelissements et aux mutilations du temps; mais en même temps, et passionnément, l'un et l'autre ne perdent jamais de vue que le remembrement de la conscience islamique ne peut se faire que par la conversion totale du shî'isme au sunnisme, ou inversement. «Voyez, note Al-'Âmilî, ce que dit Abû Zahra dans son livre *Al-Imâm al-Şâdiq* pp. 11-12, vous verrez qu'il appelle à cela (:la conversion du shî'isme au sunnisme), sans s'aviser que les imâmites l'invitent tout autant, lui et ceux de son école, à renoncer à leurs doctrines pour marcher dans la voie imâmite» (p. 8, n. 1).

Comment sortir de cette impasse? L'islamologie classique a toujours refusé de poser une telle question sous prétexte qu'elle concerne les musulmans. Elle s'en tient à des comptes-rendus scrupuleux à la manière des chroniqueurs judiciaires qui se sentent tenus à la précision, mais demeurent étrangers aux implications et aux conséquences des procès.¹⁴ Cette attitude se justifierait pleinement si elle n'entraînait de graves inconvénients du point de vue de la connaissance scientifique.

L'impasse du débat shî'ite/sunnite a, en effet, une portée anthropologique qui, correctement définie, permettrait de renouveler les conditions d'exercice de la pensée religieuse, en la libérant toujours davantage de la toute puissance du dogmatisme¹⁵.

inspiration... Or cela s'oppose à ce que le Prophète à établi de façon sûre en autorisant ceux qui se sont trouves loin de lui a pratiquer *l'ijtihâd* et en le pratiquant lui-même...» (pp. 72-73)

Parmi les réponses qu'Al-'Âmilî oppose aux six objections soulevées par le maître d'Al-Azhar, on retiendra ce passage significatif:

«Nous avons établi dans ce qui précède que l'Imâm dispose d'une science inspirée. Nous ne doutons pas de cela, la preuve étant faite de l'existence de l'inspiration dans sa science. Nous ne prétendons pas que la science inspirée des Imâms a trait au domaine particulier des qualifications légales (*al-aḥkâm al-shar'īyya*) où à quelqu'autre domaine particulier. Comment le prétendrions-nous alors que les qualifications légales ont été clairement définies dans le Livre et expliquées dans la noble *Sunna* et que tout le contenu du Livre et de la *Sunna* a été recueilli auprès du Prophète par les Imâms, puis par chaque Imâm auprès de son prédécesseur. Or, le contenu du Livre et de la *Sunna* ne se limite pas aux qualifications légales; on y trouve exposées les qualifications et d'autres choses comme les informations sur les générations passées et leurs sciences, les connaissances divines, les mystères de l'univers, etc... Il n'y a pas d'empêchement à ce que l'inspiration intervienne à propos de la qualification légale; mais si nous supposons qu'elle n'a point trait à la qualification légale, sa source demeurerait plus vaste que le chapitre des qualifications. Sa source serait dans les connaissances divines aux extensions infinies, dans l'exposé détaillé des enseignements globaux (*mujmalât*), dans la clarification des énoncés universels (*kullīyyât*) que l'utilité (*maṣlaḥa*) a exigé de maintenir dans la forme générale (*ijmâl*) jusqu'au moment où l'explicitation s'impose. Car, de même que l'explicitation a lieu par la bouche du Prophète, de même, elle se produit par la bouche de son

il convient davantage encore de placer sur la balance et de discuter ce qui a été rapporté dans les *Ṣaḥīḥ* de Buḥārī, Muslim et autres...» (p. 206)

La majeure partie du livre est remplie par des réfutations de ce genre.

De son côté, Abû Zahra écrit, par exemple, ceci:

«Nous disons que nous doutons de la véracité de ces traditions attribuées à Al-Ṣâdiq, car la plupart d'entre elles ont été transmises par Kulaynî et nous, nous pesons toujours les traditions que celui-ci a transmises. Nous ne les rejetons pas absolument; mais nous doutons, puisqu'il a tenu sur le Coran un propos qui diffère de ce que les Imâmites ont rapporté d'après l'Imâm al-Ṣâdiq. Or ce qu'ils ont rapporté d'après lui au sujet du Coran, est la vérité et c'est ce que Kulaynî a rapporté qui n'est pas la vérité. Nous dirons même plus: celui qui soutient que le Coran comporte une mutilation (*naqṣ*), affirme que la suppression y a été beaucoup pratiquée et persiste dans cette position sans en rapporter d'autres, ne peut être déclaré par nous un bon croyant...»¹³

A propos de la science acquise ou inspirée (*kasbiyy/il-hâmiyy*) de l'Imâm, on lit sous la même plume des réfutations du type suivant:

«Par suite, il n'est pas correct d'introduire la nécessité d'un (guide) infaillible (*ma'ṣûm*) après le responsable de la Mission, Muhammad—à lui bénédiction et salut—. En effet, le remède unique pour les maux de l'*Umma* n'est pas une chose nécessaire, sauf en ce qui a fait l'objet d'un texte sûr du Prophète, ou a été traité par le noble Coran, ou a donné lieu à un accord unanime (*ijmâ'*) fondé sur une référence au Livre ou à la *Sunna*... L'infailibilité signifie qu'il ne peut y avoir de la part de l'Imâm un effort de réflexion personnelle (*ijtihâd*), car là où il y a science inspirée, l'effort d'élaboration juridique est exclu puisque tout est

b) organisation agencée autour d'un jeu de croyances centrales relatives à une autorité absolue;

c) qui, à son tour, introduit un cadre de référence pour des modèles d'intolérance ou de tolérance conditionnelle à l'égard d'autrui»¹¹

Cette définition nous empêchera de tomber dans l'erreur de l'histoire—récit qui se contente de classer les «sectes» et de marquer leur filiation. La notion d'organisation cognitive oblige à suivre le délicat processus par lequel une conscience collective arrive à s'installer dans un système de croyances centrales qui commandent ensuite toutes les attitudes et tous les jugements devant autrui. Ce processus est justement décrit par nos deux auteurs, mais à partir de leurs cadres de références respectifs.

Toute l'argumentation consiste à montrer que chaque fraction a mutilé la Tradition vivante. Voici comment Al-'Âmilî s'exprime à ce sujet:

«Si Buḥârî, Muslim et d'autres ont des chaînes de transmission qui remontent jusqu'au Prophète et aux Compagnons, Kulaynî, Al-Ṭûsî, Al-Ṣadûq ont également des chaînes qui remontent au Prophète et aux Imâms impeccables, comme le sait quiconque a examiné nos recueils *al-Kâfî*, *al-Taḥḍîb*, *Man lâ yaḥḍuruh al-faqîh* et *l'Istibṣâr*¹² Si ces derniers contiennent des traditions remontant au temps du Prophète (*marfû'*), relâchées (*mursal*), ou faibles (*ḍa'îf*), les *Ṣaḥîḥ* de Buḥârî et Muslim en contiennent tout autant. Mieux encore: on relève dans ces *Ṣaḥîḥ* des traditions dont on est sûr qu'elles ne sont pas authentiques et ne peuvent émaner de l'Envoyé de Dieu... Al-Ḥâkim al-Nîshâbûrî a signalé de nombreux récits authentiques d'après les conditions fixées par les deux maîtres (Buḥârî et Muslim) et, cependant, ceux-ci ne les ont pas retenus. Si donc les récits transmis dans *al-Kâfî* doivent être placés sur la balance et discutés pour en déterminer l'authentique et l'apocryphe,

défendre et de rechercher un même patrimoine religieux. Bien que le ton de 'Âmilî soit plus polémique et la démarche d'Abû Zahra plus descriptive—mais non dénuée d'incompréhension—ils convergent tous deux dans cette nostalgie des origines, cette tristesse caractéristique des croyants devant une *Umma* brisée. Abû Zahra souligne fortement, pour sa part, qu'il ne faut pas confondre la divergence en matière de religion et les désaccords entre jurisprudences qui sont le signe d'une pensée vivante et créatrice, mais qui n'ont pas affecté «la certitude (*yaqîn*) et constituaient plutôt des manifestations de la vraie foi et d'une saisie réelle des significations de l'Islam» (p. 8).

Il n'en reste pas moins que la controverse prouve à quel point la pensée islamique actuelle reste enfermée dans les horizons historiques, épistémologiques et méthodologiques de la pensée classique. Les procédés d'argumentation utilisés de part et d'autre renforcent la convergence sur le plan des principes. Montrons-le par quelques exemples.

Toute la discussion permet d'illustrer de façon éclatante les règles de fonctionnement du dogmatisme telles qu'elles ont été établies par Milton Rokeach¹⁰. Chaque auteur reproche à l'autre de ne pas satisfaire aux exigences de «l'étude scientifique véritable»; mais à l'examen, on s'aperçoit que ces exigences se ramènent à la mise en oeuvre systématique d'une «stratégie de refus». Le sunnisme et le shî'isme ne sont pas envisagés du point de vue strictement historique de leur lente formation; tout comme chez les hérésiographes et polémistes classiques, ils fonctionnent surtout comme «des systèmes de croyances et de non-croyances» pour parler comme M. Rokeach. Il vaut la peine de redonner ici, la définition du dogmatisme proposée par ce chercheur. «Il s'agit, dit-il,

a) d'une organisation cognitive plus ou moins fermée de croyances et de non-croyances à propos de la réalité;

tive d'une génération: celle de tous les Compagnons hiérarchisés selon l'ordre chronologique de leur conversion à l'Islam (*asbaqiyya*, *tafâḍul'*). Nous reviendrons sur les «lieux» de la controverse qu'entraîne ce second principe.

3) Une fois réunis en corpus selon des règles reconnues valables, les textes sacrés—Coran et *ḥadîth*—constituent la Tradition vivante, transhistorique à laquelle viennent puiser toutes les générations de croyants et, en premier lieu, les guides spirituels capables de réflexion personnelle (*mujtahidûn*). Au stade des principes, il convient d'entendre le mot «guide» dans son sens le plus général pour désigner à la fois les docteurs de la Loi sunnites et les Imâms shî'ites. La visée ultime des uns et des autres est, en effet, la même: il s'agit d'enraciner toute l'histoire des fidèles dans la Tradition vivante. Seuls varient les procédés qui permettent l'acquisition plénière de cette Tradition, puis l'enracinement en elle de tous les actes, de toutes les pensées, de tous les espoirs humains.

4) Les trois principes précédents en entraînent un quatrième qui peut s'énoncer ainsi: après la mort du Prophète selon les sunnites, la grande occultation (*al-ghayba-l-kubrâ*) selon les shî'ites (329/940), la raison humaine chargée de délivrer et de protéger le sens de la Tradition vivante, est à la fois serve et souveraine. Elle déclare conformer tous ses jugements aux énoncés de la Tradition; mais elle s'autorise à faire parler Dieu et le Prophète en pratiquant des lectures «objectives» qui lui permettent d'avancer des «preuves décisives» (*dalîl qaṭ'iyy*). Nous avons longuement analysé ailleurs⁸ ce statut ambigu de la raison qui est à la fois exercice d'une logique formelle et d'une logique affective, effort de classification, de déduction et transport lyrique de «l'imagination créatrice».

C'est parce qu'ils se réfèrent également à ces quatre principes que nos deux auteurs ont le sentiment profond de

leur pensée et la forme de leur discours. La mise en application des principes donne lieu à des divergences (*iḥtilâf*), mais non leur contenu en tant que «propositions nécessaires admises par tous les musulmans» (*musallamât ḍarû-riyya*, 'Âmilî, p. 316).

On peut ramener à 4 le nombre de ces principes:

1) La décision n'appartient qu'à Dieu (*lâ ḥukma illâ li-llâh*). C'est un principe qui inspire toute la science des *Uṣûl* conçue soit comme une élaboration des croyants usant des forces et des lumières de la raison (science acquise: '*ilm kasbiyy* du *mujtahid* selon les sunnites), soit comme la communication scrupuleuse aux fidèles de la science inspirée ('*ilm ilhâmiyy*) des imâms selon les shî'ites. Dieu a parlé; le Prophète a explicité cette Parole: désormais, donc, «la raison n'édicte pas la loi; il ne lui appartient pas de prononcer l'ordre et la défense; elle a pour unique fonction de saisir l'utile ou le nuisible dans le contenu de la décision divine» ('Âmilî, p. 333). Quel que soit le statut reconnu à la raison par rapport à la Loi révélée (*shar'*) dans les discussions d'écoles, la nécessité de légitimer la décision humaine par une décision divine (recours aux textes, à l'accord unanime, au raisonnement analogique, ou à l'enseignement des imâms) est reconnue par tous (*Abû Zahra*, pp. 482 sv.)⁶

2) Il y a un lien indissoluble entre Révélation, Vérité et Histoire. La Vérité totale n'est accessible que dans l'ensemble des textes transmis sous les noms de Coran et de *ḥadīṭ*. Or, la transmission (*riwâya*) a dépendu depuis 632 d'hommes engagés dans une histoire complexe. L'acte de transmission est à la fois religieux et socio-politique. Il s'ensuit que la recherche de la Vérité, en Islam, commence par une histoire des textes et des enquêtes biographiques (cf. la littérature des *kutub al-rijâl*). Il en découle aussi que toute la Vérité est concentrée dans l'histoire exhaus-

d'assumer la situation herméneutique créée par le phénomène de la Révélation. C'est fausser la portée de ce débat que de l'enfermer dans les formulations théologiques et les luttes socio-politiques propres à l'Islam, alors qu'il faudrait plutôt l'éclairer par une recherche comparative sur des exemples non islamiques, comme le schisme catholique/protestant. Tout ce que l'on dira donc ici sur la controverse entre Al-'Âmilî et Abû Zahra devra être considéré comme une contribution à une étude d'ensemble—qui reste à entreprendre—de la situation herméneutique.

Telle qu'elle s'exprime chez nos deux auteurs, l'opposition sunnite/shî'ite permet de fixer les traits communs à la situation herméneutique assumée en Islam. Il s'agit de prendre en charge intellectuellement et existentiellement un patrimoine cognitif légué par le Prophète Muhammad et unanimement revendiqué par tous les hommes qui se reconnaissent musulmans. Ce patrimoine comprend solidairement la Parole de Dieu transmise aux hommes, sous le nom de Coran, par Muhammad qui l'a lui-même reçue de l'ange Gabriel; l'ensemble des enseignements—paroles et actes—du Prophète. Quiconque adhère à cette profession de foi par laquelle l'Islam se pose comme religion et s'oppose à d'autres religions, s'engage à remplir deux tâches primordiales: 1) recueillir, dans leur intégrité, la Parole de Dieu et les enseignements de son Envoyé; 2) comprendre *adéquatement* chaque élément du Message.

C'est sur la façon dont ces deux tâches ont été effectivement accomplies après la mort du Prophète, que les musulmans se division. Mais il importe de montrer qu'elles reposent sur un certain nombre de principes et de règles d'argumentation caractéristiques du *système cognitif islamique*. Ces principes et ces procédés ne font évidemment pas l'objet d'un énoncé quelconque chez nos deux auteurs; mais ils commandent *impérieusement* et de façon égale,

I) UNE SITUATION HERMENEUTIQUE

Après la Bible et les Evangiles, le Coran a introduit une situation herméneutique en *langue arabe*. Sans doute, le fait islamique va-t-il se traduire au cours d'une histoire complexe par un ensemble de pratiques sémiotiques particulières: un rituel, un droit, une éthique, des institutions, des modes de production, d'échange, etc... Toutes ces pratiques, cependant, ont un rapport réel, ou postulé avec un *texte* en langue arabe. Tous les hommes qui ont reçu ce texte tel qu'il se donne—c'est-à-dire en tant que Parole de Dieu—vont lier chaque acte de leur existence aux enseignements de la Parole révélée. Or ces enseignements ne peuvent être dégagés que par des lectures nécessairement changeantes du Message devenu *texte*. Au *texte* révélé proprement dit, viennent s'ajouter des textes d'étendue variable, groupés dans des corpus «authentiques» (Buḥârî, Muslim, Kulaynî, Ibn Bâbûya, etc...) qui vont, à leur tour, susciter des lectures, c'est-à-dire d'autres textes. Telle est la situation herméneutique—commune aux «gens du Livre»—mais qui, après la logosphère hébraïque, araméenne, grecque, syriaque, latine, va être vécue dans la logosphère arabe. Par logosphère, nous voulons désigner un espace linguistique où chaque groupe humain organise, remodèle, transmet le sens en fonction de ses expériences historiques. Cette notion prend une importance particulière pour «les gens du Livre» parce qu'ils disposent d'une Parole-Texte traitée comme le Modèle éternel, intangible, la Source inépuisable, le lieu d'ancrage ontologique et épistémologique de toute activité signifiante. C'est ce qu'atteste, dans le cas de l'Is-lam, la science des fondements (*Uṣûl*)³.

Ainsi, pour ne jamais perdre de vue l'enjeu ultime du débat sunnite/shî'ite, il nous semble indispensable de bien souligner au départ qu'il s'agit d'une façon, parmi d'autres,

du monde musulman contemporain révèle la cristallisation de ces vieilles mémoires collectives et leurs virulentes oppositions.

8) La reconstitution de la tradition exhaustive est une étape *ascétique* au cours de laquelle chaque tradition particulière se dépouillera de ses postulats politico-religieux et disqualifiera les idéologies militantes arbitrairement promues au rang de « religion vraie ».

9) A l'heure actuelle, il n'existe aucune autorité spirituelle, aucun critère « objectif », aucune oeuvre privilégiée qui permette de désigner de manière infaillible l'Islam vrai. Cela veut dire que tous les problèmes théologiques traités par les anciens doivent être *rouverts* et réexaminés en fonction des mutations épistémiques en cours.

10) Les contestations mutuelles des écoles et des « sectes » (*madâhib*, *ṭawâ'if*) doivent faire l'objet d'un examen prioritaire dans la perspective d'une reprise *critique* de la tradition islamique exhaustive. Pour des raisons à la fois linguistiques, littéraires, théologiques, historiques, le *ḥadîth* a fait l'objet d'une sélection arbitraire imposée sous les Omeyyades et les premiers Abbasides, lors de la constitution des corpus dits authentiques. Il serait encore plus intéressant de pousser l'enquête sur les contestations soulevées à propos de la constitution du corpus coranique.

Ces hypothèses ne font que synthétiser et systématiser les principaux résultats acquis par la science historique. Il convient, cependant, d'en vérifier la solidité et la pertinence au cours des recherches que nous proposons ici.

La controverse 'Âmilî/Abû Zahra peut servir de point de départ à une patiente remontée des siècles jusqu'en 632. Nous ne parcourrons pas un si long chemin ici. Nous nous contenterons pour ce premier essai, 1) de définir la situation commune aux deux parties; 2) de situer les « lieux » (*topoi*) de la contestation du point de vue d'une topologie du sens.

depuis 632, la conscience islamique.

Notre attitude devant la controverse sera commandée par les hypothèses de travail suivantes:

1) Le Coran est une somme de significations virtuelles proposées à tous les hommes, donc propres à susciter des développements doctrinaux aussi divers que les situations historiques où ils se produisent.

2) Au stade de ses significations virtuelles, le Coran réfère à la religion transhistorique, ou, si l'on veut, à la transcendance. Au stade des significations actualisées dans une doctrine théologique, juridique, philosophique, politique, éthique, etc..., le Coran devient mythologie et idéologie plus ou moins pénétrées d'un sens de la transcendance.

3) Le Coran est un texte ouvert qu'aucune interprétation ne peut clore de façon définitive et «orthodoxe». Au contraire, les écoles dites musulmanes sont des mouvements idéologiques qui soutiennent et légitiment les volontés de puissance de groupes sociaux en compétition pour l'hégémonie.

4) En droit, le texte coranique ne peut être réduit à une idéologie, car il traite, en particulier, des situations-limites de la condition humaine.

5) La totalité des écoles dites musulmanes que l'historien peut recenser, aujourd'hui, constituent la *tradition musulmane exhaustive*.^{2*}

6) La tradition exhaustive doit faire l'objet d'une patiente enquête archéologique pour retrouver et reconstituer—si possible—ses parties avortées, refoulées, discréditées et non plus seulement ses affirmations les plus solidaires d'un Etat et d'une religion officiels.

7) Chaque tradition particulière—shî'ite, sunnite, hâritite, etc...—a fonctionné comme un système culturel d'exclusion, en cherchant à affirmer sa primauté, sa priorité, son hégémonie face aux traditions concurrentes. La sociologie

l'aide de critères *islamiques* connaissables, ou déjà connus. Selon que l'on est shî'ite ou sunnite, on est alors amené à faire prévaloir une tendance sur l'autre, ou, au mieux, à estomper les divergences pour appeler à un oecuménisme sentimental. Il y a une façon qui se qualifie volontiers d'objective et que l'on peut qualifier d'islamologique. Elle consiste à *décrire*, «en toute neutralité», les positions des deux parties, à les rattacher, dans la mesure du possible, à des précédents historiques connus, à risquer, au plus, une conclusion sur l'état actuel des rapports entre les «sectes» musulmanes.

Nous ne suivrons ni l'une, ni l'autre voie. La première en est au stade de l'affirmation *naïve* de la conviction religieuse: seule la pensée mythologique ou idéologique peut revendiquer et mettre tranquillement en oeuvre des critères islamiques «objectifs». La pensée scientifique dira que ces critères restent à rechercher et à refonder sans cesse. La seconde voie est mystificatrice en ce qu'elle laisse croire à la possibilité d'un discours et d'une méthode *neutres*. En maintenant les faits décrits à une distance constante, l'islamologue *refuse de prendre en charge intellectuellement* son sujet d'étude: le devenir actuel de l'Islam, le poids du passé sur les évolutions en cours, la démystification et la démythologisation de ce passé pour ouvrir des chemins nouveaux à la pensée islamique, la réactivation des oeuvres refoulées par l'esprit d'orthodoxie, le lien vécu, enfin, avec une longue tradition historique: tout cela, dira l'islamologue, est du ressort des musulmans eux-mêmes.

Il se trouve que les musulmans sont loin encore de ce seuil qualitatif du savoir au-delà duquel le chercheur fait un retour critique constant sur le discours qu'il construit. C'est pourquoi, une fois de plus, nous tenterons de donner ici l'exemple² d'une analyse dé-constructive/constructive à propos du débat le plus essentiel, le plus décisif qui divise,

mi-chemin entre la vision que les chercheurs musulmans développent sur leur propre religion et les révisions radicales que les sciences de l'homme imposent depuis les années 50. L'islamologie s'ouvre timidement aux riches apports de la linguistique, de l'histoire comparée, de l'anthropologie, de l'archéologie du savoir, etc...; mais la pratique «scientifique» des musulmans est encore en-deçà de l'islamologie qui est, pourtant, un des domaines où les postulats épistémologiques et méthodologiques de la science occidentale classique ont encore cours.

Nous voudrions illustrer cette situation en analysant une récente controverse shî'ite-sunnite. Un savant shî'ite du Liban sud — al-Sayyid Ḥusayn Yûsuf Makkî al-‘Âmilî — a publié en 1963 un ouvrage intitulé: «*L'enseignement shî'ite au sujet de l'Imâm al-Şâdiq et des autres imâms*» (*‘Aqîdat al-shî'a fi-l-imâm al-Şâdiq wa sâ'ir al-a'imma*). Le but clairement avoué de l'auteur est de réfuter les vues fausses, les interprétations «sectaires» d'un autre savant musulman, mais sunnite — le shaykh Abû Zahra — qui a consacré un ouvrage à «*l'Imâm al-Şâdiq*» et un autre «*aux fondements du fiqh ja'farite*»¹. «On y trouve, écrit al-‘Âmilî, des études qui contredisent la réalité des faits dans la plupart des fondements de note *fiqh*, ainsi que d'autres études sur lesquelles nous ne pouvons l'approuver... car il a conduit sa recherche sur toutes ces questions et sur tous les points de divergence entre sunnites et shî'ites conformément aux exigences de sa position doctrinale, non à celles de notre enseignement et de la réalité... Il a appelé les imâmites à quelque chose qu'ils ne peuvent accepter de lui: il les a invités à se joindre à lui et à renoncer à leurs croyances propres...» (p. 8).

Il y a trois façons très différentes de rendre compte, aujourd'hui, de cette controverse. Il y a une façon dogmatique qui consisterait à départager les deux adversaires à

Pour un remembrement de la conscience islamique

Mohammad Arkoun

«Les hommes formaient une même communauté. Dieu envoya les prophètes pour annoncer la bonne nouvelle et avertir. Par eux, Il fit descendre l'Écriture porteuse de vérité pour trancher les différends surgissant entre les hommes. Et voilà que ceux-la seuls qui reçurent l'Écriture y trouvèrent matière à divergence après que les preuves leur furent apportées! Cela par esprit d'iniquité entre eux! Dieu permit que les croyants fussent dirigés vers la part de vérité sur laquelle les autres disputent...»

Coran, II, 213

Après ceux de L. Massignon, les travaux si imposants d'H. Corbin ont définitivement imposé l'Islam shî'ite à l'attention des islamologues. Cependant, l'islamologie est un savoir occidental sur l'Islam. A l'heure actuelle, on peut dire que cette discipline aux frontières mal définies est à

41. Cf. P. Antes, *Prophetenwunder in der Aš'ariya bis al-Ġazālī (Algazel)*, Freiburg, 1970, p. 29ss.
42. Cf. al-Aš'arī, *Kitāb al-luma'*, Nr. 150ss; al-Bāqillānī, *Kitāb at-tamhīd*, Nr. 198; al-Bāqillānī, *Kitāb al-bayān*, Nr. 127ss; al-Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn*, p. 156s; al-Ġuwainī, *El-Irchad*, Arab. text p. 187, transl. p. 282 etc.; cf. also A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, London, 1965, p. 193, 195, 226, 235.
43. al-Ġuwainī, *El-Irchad*, Arab. text p. 187, transl. p. 282.
44. al-Bāqillānī, *Kitāb at-tamhīd*, Nr. 126.
45. al-Bāqillānī, *Kitāb at-tamhīd*, Nr. 123 - 131.
46. Qur'ān, XIII 16.
47. al-Ġazālī, *Iḥyā'*, I, p. 51.
48. al-Bāqillānī, *Kitāb al-bayān*, Nr. 104ss etc.
49. al-Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn*, p. 145s; cf. also al-Bāqillānī, *Kitāb at-tamhīd*, Nr. 535, 537.
50. al-Ġuwainī, *El-Irchad*, Arab. text p. 187, transl. p. 282.

21. al-Bağdâdî, *Uşûl ad-dîn*, p. 252.
22. al-Bağdâdî, *Uşûl ad-dîn*, p. 268s.
23. al-Aş'arî, *Kitâb al-luma'*, Nr. 104.
24. al-Bâqillânî, *Kitâb at-tamhîd*, Nr. 583; there is a similar conception of death. Cf. Gardet, *Dieu et la Destinée*, p. 240.
25. al-Aş'arî, *Kitâb al-luma'*, Nr. 170; a comparison with Nr. 107 shows that the terms *qabîḥ* and *šarr* resp. *ḥasan* and *ḥair* are used synonymously, cf. Gardet, *Dieu et la Destinée* p. 79ss. It is striking that terms such as *qabîḥ* and *šarr* are not found in *El'*, Wensinck - Kramers, *Handwörterbuch des Islam*, Leiden, 1941 and Gibb - Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1961. They are not found in F. Jabre, *Essai sur le Lexique de Ghazali*, Beyrouth, 1970.
26. al-Aş'arî, *Kitâb al-luma'*, Nr. 169.
27. al-Ġuwainî, *El-Irchad*, arab. text p. 148, transl. p. 233s.
28. al-Aş'arî, *Kitâb al-luma'*, Engl. transl., p. 99 note 7.
29. al-Ġazâlî, *Iḥyâ'*, I, p. 118.
30. Cf. note 14 above.
31. al-Aş'arî, *Kitâb al-luma'*, Nr. 171.
32. al-Ġazâlî, *Iqtîšâd*, p. 38.
33. al-Ġazâlî, *Iqtîšâd*, p. 75.
34. al-Ġazâlî, *Tahâfut* p. 166; Engl. transl. by S. A. Kamali, Lahore 1963, p. 106.
35. Cf. A. J. Wensinck - L. Gardet, «Iblîs», in *El'*, III, p. 668s and A. S. Tritton, «*Shaitân*», in *Shorter Encyclopaedia of Islam*, p. 523s. A new interpretation of Iblîs is attempted by S. G. al-'Azm, *Naqd al-fikr ad-dînî*, Beyrouth², 1970, p. 79 - 132.
36. Cf. Wensinck - Gardet, «Iblîs» and al-Bağdâdî, *Uşûl ad-dîn*, p. 166s, 296s.
37. Cf. for example F. Meier, *Die Fawâ'ih al-ġamâl wa-fawâtiḥ al-ġalâl des Nağm ad-Dîn al-Kubrâ*, Wiesbaden, 1957, p. 155ss; H. Ritter, *Das Meer der Seele*, Leiden, 1955, p. 536ss.
38. Typically Şûfî passages are to be found in al-Ġazâlî, *Iḥyâ'*, I, p. 55ss, 95ss, III, p. 17ss etc.
39. al-Aş'arî, *Kitâb al-luma'*, Nr. 105; al-Bâqillânî, *Kitâb al-bayân*, Nr. 105 etc.; cf. also al-Aş'arî, *Maqâlât*, p. 435ss.
40. al-Ġazâlî, *al-Munqid min aḍ-ḍalâl*, ed. by F. Jabre, Beyrouth, 1959, p. 16; Engl. transl. by W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, London, 1963, p. 27s.

Pareja, *Islamologia*, Roma, 1951, p. 458ss.

11. al-Aš'arī, *Kitāb al-luma'*, ed. and transl. by R. J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'arī*, Beyrouth, 1953, Nr. 49.
12. al-Aš'arī, *Kitāb al-luma'*, Nr. 52s.
13. Cf. J. Obermann, «Das Problem der Kausalität bei der Arabern», in *WZKM*, XXX (1917/8), p. 80-82; M. Fakhry, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroës and Aquinas*, London 1958.
14. Typical of these are the classical examples of miracles, cf. al-Gazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, ed. by S. Dunyā, Cairo, s.d., p. 241s and J. van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddīn al-Īcī*, Wiesbaden, 1966, p. 212ss.
15. Cf. regarding this conception of God, al-Aš'arī, *Kitāb al-luma'*, Nr. 65, 82ss; al-Bāqillānī, *Kitāb at-tamhīd*, ed. by R. J. McCarthy, Beyrouth, 1957, Nr. 37ss, 82ss, 98ss, 475ss, 517ss, 531ss, 546ss, 551ss, 554ss; al-Bāqillānī, *Kitāb al-bayān 'an al-farq baina l-mu'ḡizāt wal-karāmāt wal-ḥiyāl wal-kahāna was-siḥr wan-nāranḡāt*, ed. by R. J. McCarthy, Beyrouth, 1958, Nr. 8, 69ss, 104ss; al-Bāqillānī, *I'ḡāz al-Qur'ān*, Cairo, 1963, foreword; al-Baḡdādī, *Uṣūl ad-dīn*, Istanbul, 1346/1928, p. 102ss, 133ss; al-Ḡuwainī, *El-Irchad par Imam El-Haramein*, Ve siècle (Hégire), ed. and transl. by J. D. Luciani, Paris. 1938, arab. text p. 63s, 106, 112, 119s, 131, 135, transl. p. 106s, 173, 181, 192s, 210, 216s; al-Ḡuwainī, *Luma' fī qawā'id ahl as-sunna wal-ḡamā'a*, ed. and transl. by M. Allard, *Textes Apologetiques de Ḡuwainī*, Beyrouth, 1968, p. 155, 163-165; al-Ḡazālī, *Tahāfut*, p. 237ss; al-Ḡazālī, *al-Iqtisād fil-i'tiqād*, Cairo s.d. p. 38, 41, 43, 51; al-Ḡazālī, *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, Cairo, 1358/1939, I, p. 95s, 114, 116ss, IV, p. 5s, 107ss, 248ss etc.
16. Cf. W. Montgomery Watt, «The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition», in *JRAS*, 1943, p. 234 - 247; al-Aš'arī, *Kitāb al-luma'*, Nr. 90, 128ss; al-Ḡazālī, *Iḥyā'*, I, p. 116ss etc. This problem was treated even before the Aš'arites, cf. al-Aš'arī, *Maqālāt*, p. 539ss.
17. al-Aš'arī, *Kitāb al-luma'*, Nr. 128; al-Bāqillānī, *Kitāb at-tamhīd*, Nr. 486ss; cf. L. Gardet, *Dieu et la Destinée de l'Homme*, Paris 1967, p. 65ss.
18. W. H. T. Gairdner, «The Doctrine of the Unity in Trinity», in *MW*, VI (1916), p. 29.
19. From 'aṣā = disobey, rebel.
20. al-Ḡuwainī, *El-Irchad*, arab. text p. 221s, transl. p. 331.

Word of God, the question as to the origin of Evil no longer concerns the Devil but the relation between God's Omnipotence and Human freedom of action.

NOTES:

1. Cf. J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. V, Edinburgh², 1955, p. 100ss.
2. Therefore the *Kitâb at-tauhîd* is usually the central part of a theological treatise. This also applies equally to Sunna and Šî'a, as is shown in Sayyid Ḥaidar Amolî's discourse on Šî'ite dogmatics. Cf. P. Antes, *Zur Theologie der Šhî'a. Eine Untersuchung des Ġâmi' al-asrâr wa-manba' al-anwâr* von Sayyid Ḥaidar Amolî, Freiburg, 1971, p. 36ss.
3. Qur'ân, XIII 16.
4. Qur'ân, VI 39, XIV 4, XVI 93 (95), XXXV 8, LXXIV 31 (34); cf. also R. Caspar, «La Foi selon le Coran», in *Proche Orient Chrétien*, 1968, p. 23s.
5. Qur'ân, XXXVII 96 (94).
6. Cf. L. Gardet, «Allâh», in *EI*², I, p. 406ss.
7. L. Gardet - G. Anawati, *Introduction à la Théologie musulmane*, Paris, 1948, p. 49; I. Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, Paris, 1958, p. 83; M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, vol. I, Wiesbaden, 1963, p. 201.
8. Cf. W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948; W. Thomson, «Free Will and Predestination in Early Islam», in *MW*, XL (1950), I, p. 207 - 216 and II, p. 276-287; with reference to the problem of Divine Omnipotence versus Human freedom cf. al-Aš'arî, *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam (Kitâb Maqâlât al-islâmîyîn wa-ḥtilâf al-muṣallîn)*, ed. by H. Ritter, Wiesbaden², 1963, p. 40ss, 72ss, 183ss, 227ss, 245s, 539ss etc.
9. Cf. Casper, «Le Renouveau du Mo'tazilisme», in *MIDEO*, 4 (1957), p. 141-201.
10. Gardet - Anawati, *Introduction* p. 52ss; W. Montgomery Watt, «Ash'ariyya», in *EI*², I, p. 969; Sharif, op. cit., I, p. 224ss; F. M.

mains subordinate to God⁴⁸. This being the case, the Devil could only be of limited use to systematic theology in solving the problem of Evil. The main question as to how Sin and Evil came into the world remains unresolved, nor is any answer given to who played the «whisperer» in the case of Iblīs himself, and finally how he came to disobey God, unless one conceives of God as Tempter. The only possible direction in which this answer may be found seems to point to the realm of freedom. In this case it is more or less immaterial whether it was a *ġinn*, an angel or a human being who first exercised the freedom to disobey, a freedom that God permitted, even if He did not expressly will it. Al-Baġdādī is quite right in stating that God does not will Unbelief and Sin, but merely allows their origin and acquisition by the unbeliever and sinner⁴⁹.

But this brings us back once more to the crucial question of the relation between God's Omnipotence and Human freedom. While the existence of the Devil cannot be denied⁵⁰, the systematic philosophical approach to the question of the origin of Evil is still not answered, unless one abandons the belief in the divine Creator. If, as is assumed by the Aš'arite dogmatists, it is this divine Creator who determines what is good and evil, the question arises as to whether these decrees are really God's commands. Since philosophical-theological speculation is unable to put forward any ontological criteria for good and evil, it has to produce convincing criteria for Divine Revelation. It must prove that the message of the prophet is not one big lie and his miracles not mere tricks, and it must demonstrate conclusively that there can be no question of the Devil's hand in this. In this question of unbelief and miracles of the prophet, the dogmatists are therefore justified in conceding a possible participation of the Devil. If it can be established, however, that the message of the prophet is indeed the

It is therefore not surprising that in Aš'arite literature Satan appears almost exclusively — apart from a few incidental remarks of no dogmatic relevance — in connection with the problem of unbelief (*kufr*) and apologetic miracles (*mu'ǧiza*)⁴¹ intended to confirm the veracity of the prophet⁴². According to al-Ġuwainī belief in the existence of Iblīs and devils (*šayāṭīn*) constitutes an indisputable part of Islamic faith⁴³. Nevertheless Dogmatics scarcely concerns itself with the difficult question of the inner relationship between the Devil and Evil. Sin and evil exist seemingly irrespective of the Devil who in principle does not appear as God's adversary. Even if the Devil is regarded by many as evil (*huwa šarr*)⁴⁴ he still remains God's creature, and this must also hold true as regards the ontological position. Here he is always «good» by virtue of the fact that he is.

Al-Bâqillânī's treatment of this problem of the Devil and Evil in his dispute with the *maǧûs* can hardly be surpassed⁴⁵. Practically all answers are examined as to their possible implications. An (evil?) thought of God's cannot be the origin of the Devil, nor can it be a doubt on the part of God; neither can the Devil be the result of a punishment, which is in any event a mere accident. Since the Devil cannot be eternal, having been created by God, the question remains how to regard his creation. Unfortunately al-Bâqillânī's apologetic style of argumentation renders it impossible to ascertain *expressis verbis* his own position in view of the vast number of possible aporias. It would seem that he could only illustrate that there is no satisfactory answer, no matter how one regards the role of the Devil in the face of the almighty God, «Creator of all things»⁴⁶.

The Aš'arite dogmatists doubtless did well to ignore the question of the relation between the Devil and Evil. As «God's adversary» (*'adûw Allâh Iblīs*)⁴⁷ he nevertheless re-

Thus we have two definitions of Evil. In the first case God ordains what is good or evil. It is not a question of ontological qualities denoting evil *in se*. In the second case—the ontological view-point — evil is reduced to the privation of being, which in itself is always good. Hence in both cases the question arises as to the role played by the devil and his relation to evil.

The most common words for the devil are Iblîs and *šai-tân*, where Iblîs denotes a proper name³⁵. The devil now, about whom it is by no means certain whether he is angel or *ġinn*³⁶, indisputably plays a major role in popular piety and mysticism³⁷. Al-Ġazâlî for example frequently mentions him in the *Iḥyâ' 'ulûm ad-dîn*, a work which shows quite distinct *Şûfî* characteristics³⁸. He is usually described as the «whisperer» in accordance with *Sura* 114. In the dogmatic literature proper under discussion here, he appears however only incidentally. And when he does, it is always quite clear that he too is subordinate to God's commands and can thus not be regarded as an autonomous power³⁹. For the dogmatists the devil's main role is to attempt to divert mankind from the path of true belief taught by the *Qur'ân*. Al-Ġazâlî defines the duties of the theologian, almost in the form of directions, when he says: «God sent to His servants by the mouth of His messenger, in the *Qur'ân* and Traditions, a creed which is the truth and whose contents are the basis of man's welfare in both religious and secular affairs. But Satan too sent, in the suggestions of heretics, things contrary to orthodoxy; men tended to accept his suggestions and almost corrupted the true creed for its adherents. So God brought into being the class of theologians, and moved them to support traditional argument by laying bare the confused doctrines invented by the heretics at variance with traditional orthodoxy. This is the origin of theology and theologians.»⁴⁰

free will at all costs the formal approach will have to take priority over the ontological view. God's will is absolutely free and unrestricted and needs no rational justification. There are no criteria that can in any way limit or determine God's free will. So evil is not defined *in se* but is reduced to that which is forbidden by God.

It would appear that this position was probably once modified in the Aš'ariya up to the time of al-Ġazâlî. It is characteristic that this was not attempted in a dogmatic treatise but was carried out by philosophical discussion. Al-Ġazâlî demonstrates quite a new train of thought when he defines evil in ontological terms in his *Tahâfut al-falâsifa*: «Evil, which has no being, means either (a) the non-existence of a substance, or (b) the non-existence of the fitness of the condition of a substance. Existence, qua existence, is good. Therefore, when the word 'good' is used, it means the privation of the possibility of imperfection and evil.»³⁴ This is probably the first occurrence of this definition—one which proved to be of paramount importance for medieval Christian Scholasticism. The definition of evil is no longer dependent on the commands of an inscrutable and in the last instance incomprehensible Divine will, and this change implies a slight modification in the conception of God. It is not God's interdiction that brands an act as wicked, but it is the act as such that is wicked. From the normative-voluntaristic level of an ethic based on obedience to the Law, this definition is now transferred to the ontological sphere. *In nuce* we are already confronted with the formula with which we are so familiar in Christian Scholasticism: «*omne ens est bonum*» or «*ens et bonum convertuntur*». Evil exists now only as the privation of good and ceases to exist as a thing in itself.

or forbid, or prescribe what He shall do and fix bounds for Him. This being so, nothing can be evil on the part of God. For a thing is evil on our part only because we transgress the limit and bound set for us and do what we have no right to do. But since the Creator is subject to no one and bound by no command, nothing can be evil on His part.»²⁵ And nothing is evil on the part of God (*min Allâh*)²⁶. What is good and evil is defined solely in terms of God's command as contained in law and tradition²⁷, for nothing is good or bad *in se*²⁸ and thus for God also, nothing is good or bad *in se*.²⁹ Here again the connection with the conception of God is established³⁰.

God alone determines of His own free will what is good or evil. This classification is made according to His will and His alone. External criteria of a philosophical nature, for example, play no part in this definition. For God's freedom and omnipotence are infinite. Al-Aš'arî can therefore answer the question whether «lying is evil only because God had declared it to be evil» with: «Certainly. And if He declared it to be good, it would be good; and if He commanded it, no one should gainsay Him.»³¹

It is thus evident that «evil is not evil of itself (*li-dâ-tihi*).»³² For example, killing an enemy may be commendable, whereas killing otherwise is wicked. What is good for Zaid may be wicked for 'Amr³³. It is not the act in itself that is wicked. In fact it is almost neutral. It receives its respective classification only through the Divine Commands which in their turn can neither be understood nor questioned. It is God's will alone that determines them. Because He is omnipotent, one must conceive of ideal perfection in order to grasp the extent of His power. No sphere can remain outside His power and His will. Thus it follows that the Divine will must receive the attributes of ideal perfection, and in order to save this conception of God's

one of the opposites must always be classified as religiously positive and the other as religiously negative

But what is regarded here as religiously negative classification? The opposites obedience-sin, as shown above, indicate a classification in the sense of a Law. God demands obedience to His commands. Whoever opposes these denies the obedience due to Him (*aṭ-ṭā'a al-wâğiba*) and therefore sins (*'aṣâ*). The nature of sin is thus the opposite of obedience. It is not defined «*in se*» but is characterized by the refusal to obey — as an act in itself. Thus it follows that an act (obedience or sin) committed by man is classified as good or evil not on the basis of rational thinking but solely by the comparison of this act with God's freely decreed commands in the Qur'ân. Similarly defined is the relation between belief and unbelief. Here too the definition of true belief is based on God's command. Al-Aṣ'arî, for instance, says: «We are pleased that God has decreed unbelief as bad and determined it as false, but we are not pleased that the unbeliever is thereby unbelieving, because God has forbidden us that.»²³ This shows that unbelief (*kufr*) does not simply mean the mere absence of belief, but a belief which, according to God's word in the Qur'ân, is to be regarded as false. Unbelief is therefore a belief which is opposed to God's commands. «It is the opposite to belief, ignorance of God, it calls God a liar (*at-takdîb bihi*) and obscures knowledge of Him from the heart of man.»²⁴ Just as in the case of sin, unbelief is regarded as something that only by comparison with God's commands becomes religiously negative and is therefore to be cast out. God's free will to sanction, even to ordain one thing and to forbid another, is the only criterion for religious classification.

«The proof that He is free to do whatever He does is that He is the Supreme Monarch, subject to no one, with no superior over Him who can permit, or command, or chide,

Here we have the broad outline of Aš'arite thought. Divine omnipotence is absolute. There is no limit to God's freedom and power. Even causality¹³ is renounced so as not to limit God as regards the continuity of creation¹⁴. God freely decrees all creation to be thus and now. Nothing occurs without His express will and this applies to both nature and man¹⁵. Even the postulates of *kasb*, resp. *iktisâb*¹⁶ and *istiṭâ'a*¹⁷, are inadequate and hardly bring us nearer to a philosophical solution of the problem. Gairdner is justified in saying: «Islam makes will and power the two sole qualities of God to which all His relations with man and the world can be reduced.»¹⁸

But such a conception of God directly concerns the attitude to Sin and Evil. As the word *ma'ṣiya* for sin indicates, what is meant is «Disobedience»¹⁹. The same meaning is implied in *ḍanb*. And so al-Ġuwainî for instance maintains that the gravity of an offence is judged according to whom one has transgressed against. Offences against equals for example are not as grievous as those committed against a King. If this is so, than any disobedience towards God will always be a mortal sin (*kull ḍanb kabîra*) as God is the highest authority²⁰. According to this interpretation a transgression (*ḍanb*) means firstly «the unfulfilment of obedience due» (*al-ḥurûġ 'an aṭ-ṭâ'a al-wâġiba*) and secondly «the omission of something» (*al-imtinâ' 'an aš-šai'*) and thus «sin is the opposite of obedience» (*al-ma'ṣiya naqîḍ aṭ-ṭâ'a*)²¹. In view of this definition of sin it is only logical that al-Baġdâdî places the classification of sin and obedience in the same category.²² It is also striking that sin is generally not classed as belonging to Evil. However, this phenomenon is not all that surprising when one remembers that whether it is a cause of obedience or sin, belief or unbelief, sanctioned or forbidden, good or evil etc., the opposites in each case only exist in relation to God. For God,

It is also said: «It is God who has created you and all that you have done»⁵. These quotations give a clear picture of the Islamic conception of God⁶.

It was inevitable that some early Islamic theologians, the Mu'tazilites, took a stand against it. Since they were basically philosophers, this idea of divine omnipotence was naturally at variance with their conception of justice⁷. They insisted instead that man be conceded more freedom of action⁸. This is doubtless one of the factors responsible for the present renaissance of the Mu'tazilites in Islam⁹.

In contrast to the Mu'tazilites, the Aš'arites became such vehement defenders of divine omnipotence that al-Aš'arî says: «There cannot be in God's dominion anything which He does not will. For if there were in God's dominion something not willed by Him, one of two things would have to follow: either the affirmation of unmindfulness and neglect, or the affirmation of weakness, impotence, feebleness, and failure to attain His desire. Since such things cannot be said of God, there cannot be in His dominion anything which He does not will.»¹¹ Elsewhere it is said: «It has already been proved that all temporally produced things are created by God. Hence, if the Creator cannot do what He does not will, there cannot proceed from another what He does not will—since all the things which proceed from others are acts of God. Moreover, if there were in the world something unwilled by God, it would be something to the existence of which He would be averse. And if there were something to the existence of which He was averse, it would be something the existence of which He would refuse. This would necessitate the conclusion that sins exists, God willing or God refusing. But this is the description of one who is weak and dominated — and our Lord is very far above that.»¹²

The First As'arites' Conception of Evil and the Devil

Peter Antes

One of the most difficult problems facing all monotheistic religions is the undeniable existence of evil. Everyone is confronted with it at various stages in his life. Thus the question as to its origin plays an important part in philosophical tradition, and the problem obviously cannot be ignored where religion is concerned. Here, two answers are generally given. The first is that of classical dualism, which admits two uncreated principles, good and evil¹. But the idea of two co-eternal beings conflicts with the belief in one God who is the creator of all. The second answer, as given by all monotheistic religions, including Islam and especially the first Aš'arites, is the conception of one all-mighty God. This, however, does not resolve the problem but merely puts it in a different light.

It is well known that the belief in God's omnipotence is the central idea in Muslim theology. In fact it almost seems as if the Muslim theologian is *theo-logian* to such an extent that anthropology in its strict sense is scarcely taken into consideration². The Muslim is all too conscious of the fact that God is «creator (*ḥâliq*) of all things»³. «He turns astray whom He wishes, and guides whom He wishes»⁴.

Troisième partie:
La philosophie et
théologie
islamique

16. Cette crispation s'exprime aussi bien dans les philosophies du «sujet» que dans celles qui proclament la «mort de l'homme».
17. Comme celle du croyant se posant comme le «dernier des pécheurs».
18. Notons d'ailleurs que la réaction des Juifs à l'égard de Jésus ou de l'Islam légaliste à l'égard d'un El-Hallaj se fonde sur des motivations analogues.
19. Cf. le livre de L. Pauwels: *Monsieur Gurdjieff*.
20. L'orgueil faussement décelé par le théologien n'étant en somme qu'une projection de l'attitude spirituelle qui serait la sienne dans le contexte de cette mystique qu'il appelle absurdement —mais légitimement—«naturelle».
21. Si le Taoïsme est une doctrine extrême-orientale (au sens à la fois géographique et spirituel du terme), le Maoïsme est plutôt une doctrine «extrême-occidentale».
22. Sartre semble avoir d'autant moins pressenti le caractère anti-humaniste de sa première philosophie qu'il s'est progressivement rapproché de l'«humanisme» du jeune Marx qu'Althusser allait vigoureusement contester.
23. Ouverture qui doit prendre la forme d'une intelligence d'abord *théorique* et rigoureuse, au delà de l'attirance folklorique et décadente vers de hâtives *expériences* spirituelles inspirées par le Zen ou le Yoga.
24. Il est bien clair que ce qu'on appelle parfois avec plus ou moins de bonheur la «mystique comparée» peut être intégré dans le champ de ce premier objectif.
25. Par exemple il serait intéressant de comparer la doctrine lacunaire de la Matière intelligible chez Plotin à la doctrine plus complète de la Mâyâ chez les Védantins.
26. Edit. Payot (trad. R. Baude).

Maisonneuve, 1972.

2. P.U.F., 1959.
3. Nous en apporterons quelques exemples dans la suite de cette étude. Nous en avons apporté un exemple dans une étude à paraître dans la Revue philosophique («Réflexions sur l'idée de Nature»).
4. Nous renvoyons ici le lecteur à la magistrale étude d'O. Lacombe: *l'Absolu selon le Védanta*, qui montre les divergences importantes qui séparent l'interprétation shankarienne ou «non-dualiste» (*advaita*) des textes sacrés du Védanta (*Upanishads*, *Brahma-sutra*, *Gita*) et l'interprétation «ramanujienne» des mêmes textes dans le cadre d'un «non-dualisme du divers en tant que tel» (*visistadvaita*).
5. Cf. ouvrage consacré à: *La doctrine de Madhva* par S. Siauve, Institut français d'Indologie, Pondichéry (1968).
6. Cf. *Ennéades*, II, 4. Les deux matières.
7. Cf. O. Lacombe: *l'Absolu selon le Védântâ*, p. 245 (Mâyâ en tant que «toute-puissance de l'Absolu».
8. Cf. les ouvrages de L. Silburn (Publications de l'Inst. de civilis. indiennes de Paris).
9. Selon l'heureuse formule de M. Eliade: *Techniques du Yoga* (Gallimard).
10. *En Islam iranien* (Gallimard) et *Histoire de la philosophie islamique* Tome 1er coll. Idées, Gallimard.
11. Cf. *Histoire de la philosophie islamique*, p. 289.
12. Nous avons montré ailleurs que l'histoire de la philosophie et de la pensée de l'Occident coïncide avec un refus de ce qu'il y a de plus fondamental dans la pensée de Platon qui n'a été prolongée que par les Néoplatoniciens et les ésotérismes des trois grandes traditions monothéistes et singulièrement l'ésotérisme islamique, comme le montrent les ouvrages récents d'H. Corbin.
13. Le coucher du soleil étant pris comme le symbole de la connaissance «extérieure» par opposition au savoir «intérieur», essentiel.
14. Notons que la même racine se retrouve dans «occident» et dans «décadence», cadere: tomber.
15. Ceci nous paraît concerner aussi bien le Bouddhisme dans ses formulations les plus essentielles que la Taoïsme ou le Non-dualisme védantique d'un Shankara.

sorte de maximum, au-delà duquel il s'avère impossible d'aller. Ceci nous amène à envisager des modalités de la «grâce» et du «surnaturel» différentes de celles de notre théologie qui n'imaginant pas d'autre nécessité que celle de la contrainte exercée sur le vouloir par une détermination extérieure, ne conçoit la liberté de la «grâce» et du surnaturel» que sous forme de la contingence et de l'arbitraire de la volonté. La critique spinozienne du créationisme judéo-chrétien prend alors tout son sens en présence de la problématique de la nécessité que nous apportent les doctrines orientales de l'Absolu transpersonnel.

*

**

En plus des divers types de confrontations qu'elle peut susciter, que nous avons tenté de cerner plus haut, et qui gagnent à être effectuées avec une référence explicite ou implicite aux modèles théoriques majeurs des traditions orientales, la philosophie comparée, véritable ascèse en vue de délivrer le penseur occidental de son inattention et de son impérialisme culturels, peut déboucher non seulement sur l'élargissement indispensable de l'horizon intellectuel de l'*historien* de la philosophie, mais sur une véritable mutation de la pensée même du *philosophe*. Elle pourrait conduire le penseur sur ce chemin vers l'Etre dont nous parle Heidegger, en l'aidant à réaliser ce qu'il n'est peut-être pas exagéré d'appeler, dans le sens le plus fort de ce terme, une véritable «révolution culturelle».

1. *Anthologie des philosophes iraniens* (p. 195). Textes présentés par S. J. Ashtiyani. Introduction analytique par H. Corbin, Ed.

tique continuité que Platon voyait entre les formes suprêmes du savoir, de «l'épistémè»: la connaissance dianoétique ou mathématique d'une part, la «dialectique» d'autre part, c'est-à-dire l'intuition métaphysique de l'Absolu transpersonnel, sans qu'il y ait entre elles discontinuité ni rupture, puisque dans les deux cas il s'agit de science et non d'opinion.

Ceci nous renvoie à la possibilité d'un usage non prométhéen ni technocratique d'une connaissance «scientifique» de la Nature, s'achevant en connaissance surnaturellement naturelle d'un Absolu posé au-delà de la Nature, mais intégrant en lui cette dernière, comme il le fait de la Matière elle-même, dans la doctrine védantique de la Mâyâ et de ses équivalents dans d'autres doctrines traditionnelles.

Les techniques du Yoga orientées vers l'actualisation du Surconscient transpersonnel peuvent nous conduire à une confrontation critique avec la psychanalyse nous permettant de cerner les limites et les présupposés de cette dernière (cf. l'ouvrage de H. Jacobs: *Sagesse orientale et psychothérapie occidentale*).²⁶

L'anti-humanisme résiduel et sophistiqué qui domine aujourd'hui certains courants de la pensée occidentale ne prend tout son sens qu'à la lumière du Sur-humanisme, du dépassement décisif de l'anthropocentrisme que nous offrent le Taoïsme, le Zen ou l'Advaita-Védânta.

Le dogme chrétien de l'Incarnation, envisagé à la lumière de la théorie des cycles cosmiques et des «Descentes divines» (Avatara) de l'Hindouisme, nous apparaît comme visant un cas particulier d'une loi générale concernant la Manifestation nécessaire de l'Absolu transpersonnel: Dieu se manifeste, lui-même, nous dit la Bhagavad-Gita, toutes les fois que l'ordre du monde chancelle, toutes les fois que l'éloignement du Multiple par rapport à l'Un atteint une

première ou métaphysique dont elle nous aide à restituer le sens véritable. Lorsqu'on a été confronté au modèle théorique du Divin pluridimensionnel (Transcendance métacosmique supra-personnelle et personnelle, immanence intégrale au manifesté) et des techniques ascétiques, spirituelles et «dialectiques» de son approche (Yoga hindouiste, tantrisme, etc) la notion traditionnelle de Dieu que manipulent nos philosophes et nos théologiens se trouve considérablement modifiée et enrichie.

Après la véritable révolution copernicienne que constitue la découverte de ces zones métaphysiques au-delà des limites que l'Occident traditionnel ou classique assignait à son ontologie et à sa théologie, le Dieu du monothéisme apparaît comme une simple dimension du divin en général, conforme aux postulats et aux structures psycho-mentales de l'homme d'Occident.

Plus précisément ces modèles théoriques nous offrent des dimensions du divin qui échappent aux prises des critiques contemporaines des zéloteurs de la «mort de Dieu», des philosophes du «soupçon» et de la démystification.

L'Atman védantique ou le Tao chinois ne sauraient présenter, lorsqu'on les envisage dans la plénitude de leurs implications et de leur contexte, la dimension aliénante que le Dieu du monothéisme ne pouvait pas manquer d'exhiber aux yeux de l'homme qui s'est installé progressivement dans la citadelle de l'ego ou d'une humanité de plus en plus coupée de ses fondements cosmiques et métacosmiques.

L'immanence radicale du «Divin» à l'homme, corrélative de sa transcendance intégrative, ne permet pas de limiter aux rapports maître-esclave ou père-enfant les relations avec le Divin. Nos notions mêmes de Nature et de «surnaturel» se trouvent bouleversées, ainsi que les rapports entre la «mystique» et la «science». La problématique shankarienne de l'Absolu nous aide à comprendre l'énigma-

la fois cosmique et supra-cosmique, le Dieu du monothéisme strict peut aisément apparaître, non plus comme la forme suprême de la pensée religieuse, ainsi que l'impérialisme culturel de l'Occidental monothéiste ou athée était trop enclin à le croire, mais comme une première étape de la «mort de Dieu»; le créationnisme solidaire de la croyance à la réalité substantielle de l'ego, par le fossé infranchissable qu'il postule entre la créature et le Créateur, contient en germe l'autonomisation progressive de l'homme et de l'ego, c'est-à-dire la «seconde mort» de Dieu. Et toute l'histoire de la philosophie apparaît alors comme celle d'un éloignement progressif de l'ego par rapport à l'Absolu transpersonnel, ou d'un éloignement progressif accéléré depuis Descartes, des fondements métaphysiques du Platonisme. Dans cette optique, ce n'est pas Nietzsche qui a tué Platon, ce n'est même pas Kant, mais c'est Aristote, en instituant l'idéologie anti-platonicienne qui a dominé jusqu'à nos jours la pensée philosophique et religieuses en Occident, c'est-à-dire la croyance à la réalité de l'individuel et de l'ego.

La philosophie comparée est alors non seulement un instrument d'analyse des structures ontologiques, etc... que décrivent les systèmes, mais le point de départ d'une véritable philosophie de l'histoire des systèmes philosophiques.

Enfin la philosophie comparée envisagée dans son point de départ méthodologique, c'est-à-dire en tant qu'inventaire et élucidation des catégories majeures des traditions orientales, peut nous apporter non seulement une nouvelle mise en perspective des doctrines ou des systèmes et de leur histoire, mais des problématiques nouvelles concernant certaines notions majeures de notre pensée occidentale aussi bien philosophique que théologique ou mystique.

Elle nous amène à une redéfinition beaucoup plus précise des notions de «philosophie éternelle» ou philosophie

ses en perspectives fructueuses et neuves par une référence aux catégories orientales, aussi bien les doctrines concernant l'expérience spirituelle ou mystique que la théologie, l'anthropologie ou la cosmologie.

Le comparatisme au sens strict du terme s'exercera par excellence à l'intérieur du cadre de la pensée traditionnelle.

Mais il pourra déborder également ce cadre et nous apporter des lumières sur les systèmes philosophiques modernes. La référence aux modèles métaphysiques des doctrines orientales pourra offrir une nouvelle grille de lecture de certaines doctrines occidentales: la dialectique de Hegel pourra apparaître comme une inversion caricaturale de certains aspects du Non-dualisme métaphysique, de même que la philosophie sartrienne du «néant», ainsi que nous le notions plus haut.

Et ceci nous permettra de cerner avec vigueur des *contrastes* fondamentaux, là où un comparatisme superficiel pourrait voir des *analogies*.

L'«idéalisme» qu'on peut attribuer à Descartes ou à Kant, n'a rien de commun avec celui qu'on peut fausement projeter sur certaines doctrines védântiques ou bouddhiques. La philosophie comparée servira à creuser ici les *différences*, alors que dans les limites de la pensée traditionnelle elle pouvait nous permettre de cerner des *analogies*.

La référence aux schèmes doctrinaux orientaux (doctrine de la manifestation, de l'illusion cosmique, du temps cyclique et de son fondement véritable, le Non-dualisme) pourra nous éclairer sur le sens même du devenir et de l'histoire des systèmes philosophiques de l'Occident: le passage de la pensée traditionnelle à la modernité en Occident gagne à être éclairée à la lumière des modèles «théologiques» orientaux: par rapport à l'Absolu transpersonnel, à

taphysiques de l'Orient; par exemple Ibn Arabi ou Maître Eckhart apportant une exégèse «métaphysique» des dogmes monothéistes de l'Islam ou du Christianisme.

Un autre exemple du même type nous est fourni par l'opposition au sein de l'Hindouisme entre les catégories et la problématique du Samkhya (dualité de Purusha, l'Esprit universel — et de Prakriti, la Nature) et celles du Védânta non-dualiste (où Prakriti, transposée dans l'Absolu, devient la Toute puissance de l'Absolu transpersonnel et proprement la Mère du Dieu personnel—Ishvara). Cette opposition peut nous aider à éclairer l'opposition capitale, qui a conditionné le devenir de la pensée de l'Occident, entre Platon et Aristote.

Une comparaison peut être faite alors entre des couples d'opposés de type oriental (Védanta/Samkhya) et leurs équivalents occidentaux (Platon/Aristote). Comparaison qui nous permet notamment de restituer au Platonisme certaines des dimensions que l'on a eu tendance à escamoter et de mieux saisir le sens de certaines problématiques comme celle de la participation notamment, ou de certaines catégories, comme le genre de l'Autre du Sophiste par exemple, qui, par l'intermédiaire de la Matière intelligible de Plotin, peut être mis en parallèle avec la Mâyâ des Védântins. De même l'apparente opposition ou du moins les rapports qu'on peut discerner entre le Bouddhisme et le Védânta peut nous apporter une lumière nouvelle sur les rapports analogues existant entre Héraclite et Parménide. En les effectuant à la lumière de la perspective métaphysique prise comme mesure et modèle de référence fondamental, on pourra procéder à des parallèles pleins de sens entre Ramanuja, par exemple, et les théologiens occidentaux monothéistes.

D'une façon générale, l'étude des grandes doctrines de l'Antiquité et du Moyen-Age pourra donner lieu à des mi-

crés au Shivaïsme du Kashmir concernent une formulation originale du «Non-dualisme» métaphysique dans le cadre de l'Hindouisme.

D'autre part, il y a lieu de procéder, à l'intérieur d'un même contexte culturel, à des comparaisons entre les formulations ou les problématiques centrées sur la «perspective métaphysique» et les formulations qui contestent ces dernières. Il convient ici de rappeler l'ouvrage d'O. la-combe: *l'Absolu selon le Védanta* qui met en parallèle l'interprétation shankarienne ou «non-dualiste» de la tradition védantique et l'interprétation de Ramanuja. Une comparaison de ce type nous ouvre des perspectives très riches, à partir de schèmes et de catégories que nous proposent les formulations orientales de la perspective métaphysique; l'opposition entre la formulation de Shankara, plus «objective» et plus «universelle» que celle de Ramanuja nous renvoie à l'opposition de structures psycho-mentales correspondant à celle des visions du monde. La vision «ramanujienne», centrée sur la réalité de l'ego, débouche sur une mystique d'amour unissant l'âme individuelle au Dieu personnel (Ishvara) tandis que la vision shankarienne, à partir de la voie de la Connaissance, débouche sur l'identification de l'ego avec l'Absolu transpersonnel, la perspective «dévotionnelle» (Bhakti) de la voie d'amour étant posée dans le cadre de la problématique «gnostique» comme une vision partielle mais légitime correspondant à certaines limitations «subjectives».

Or la différence qui sépare la problématique shankarienne et celle d'un Ramanuja peut nous éclairer considérablement sur des oppositions analogues que nous recontrons dans d'autres aires culturelles, notamment dans les traditions monothéistes qui nous offrent la contestation inverse du «théologien» monothéiste étroit par le «mystique» spéculatif analogue aux représentants des «sagesses» mé-

ultimes, radicales, quasi-résiduelles, voyage au bout de la nuit de l'enfer de l'ego, qui correspond aux formes extrêmes du « nihilisme » ou de la « décadence » occidentales.

C'est à partir d'une prise de conscience de la proximité de ce « vide » qui ne serait plus l'objet d'une affirmation, mais d'une sorte de contemplation quasi objective que l'ouverture de la pensée occidentale sur les modèles théoriques majeurs des métaphysiques orientales nous paraît possible²³.

*

**

A partir de cette ouverture qui se situera au-delà de la fausse querelle actuelle entre « humanistes » et « antihumanistes » et qui constituera le point de départ de toutes ses démarches, la philosophie comparée telle que nous avons proposé de la définir au début de cette étude nous paraît pouvoir s'orienter vers les objectifs suivants²⁴.

En premier lieu une mise en parallèle des expressions orientales entre elles ou des expressions orientales avec les expressions occidentales des modèles théoriques majeurs que les Orientaux ont formulé avec le plus de vigueur et d'éclat. Autrement dit, tenter un inventaire des différentes formulations de ce que nous avons appelé « la perspective métaphysique », et procéder à des confrontations destinées à mettre en relief les formulations plus ou moins partielles ou lacunaires par opposition à des formulations plus complètes et rigoureuses²⁵. Un exemple intéressant nous est fourni par l'ouvrage de R. Otto consacré à une comparaison entre Maître Eckhart et Shankaracharya.

Avant de procéder à tels parallèles entre ces différentes formulations, une approche rigoureuse de chacune de ces dernières est évidemment une étape indispensable: les ouvrages d'H. Corbin consacrés à l'Islam iranien et au Soufisme sont une excellente approche de la perspective métaphysique. De même les études que L. Silburn a consa-

débouchant sur «la mort de l'homme».

Le «Sujet» se voit noyé dans les structures qui le conditionnent, le Cogito s'effondre pour laisser la place à l'inconscient qui nous détermine, l'homme se voit identifié à une «machine désirante». Bien avant les mutations structuralistes, néo-nietzschéennes, néo-marxistes ou néo-freudiennes, l'existentialisme sartrien nous avait prophétiquement apporté les fondements de l'antihumanisme qui se manifeste à l'évidence dans un nombre impressionnant de nos productions culturelles (anti-théâtre, anti-roman, etc.). En identifiant le sujet pensant cartésien à la négativité du Pour-soi, Sartre sans doute n'était-il pas sorti du «cercle de l'ego» mais il avait mis en lumière les ultimes implications d'une autonomisation progressive de l'ego humain par rapport à l'ordre universel.

L'identification de l'ego «libéré» avec le «néant» nous semble correspondre aux ultimes possibilités de la métaphysique occidentale, au-delà desquelles il lui est impossible de cheminer, car il n'y a plus *rien* à découvrir en suivant cette route, dans la même direction.

Et sans doute ne s'agit-il pas de la «mort de l'ego» mais seulement de la mise en relief de la puissance de négation qui constitue son fondement. De plus on pourrait décrire cette identification de l'être de l'homme avec la pure puissance de négation comme une inversion quasi satanique de la libération proposée par les doctrines orientales qui nous servent de référence. Cet anti-humanisme de fait²² s'avère un infra-humanisme par rapport au sur-humanisme de la sagesse bouddhiste, taoïste ou védantique. Eclatement de l'ego vers le bas, vers la racine même de ce qui conditionne sa fondamentale volonté de puissance: le pouvoir indéfini de négation. Toutes les modalités de ce soi-disant «anti-humanisme» se meuvent à l'intérieur de la sphère ontologique de l'affirmation de l'ego: elles en exhibent les formes

Mais le «surnaturel» assenti avec pudeur et subtilité dans le Yoga sort des cadres étroits du «surnaturel» auquel l'homme d'Occident a été confronté, d'une façon d'ailleurs parfaitement «naturelle et légitime», en raison de ses propres structures psycho-mentales.

On conçoit aisément les erreurs et les injustices pouvant résulter de la projection de nos catégories sur des modèles théoriques de ce type, lorsque nous appliquons aux doctrines orientales les termes de mysticisme, de religion, de philosophie, d'idéalisme, de naturalisme, en fonction des postulats fondamentaux ou de l'égolâtrie invétérée de la culture occidentale.

Après avoir tenté de cerner quelques exemples des difficultés d'interprétation de ces modèles théoriques dont une connaissance précise nous paraît être le point de départ méthodique de la philosophie comparée, nous sommes inévitablement confrontés à une question fondamentale: comment la pensée occidentale, prisonnière de son impérialisme culturel et de son «égocentrisme métaphysique», peut-elle être amenée à s'ouvrir aux modèles théoriques et aux problématiques des doctrines métaphysiques de l'Orient? Sans doute l'occidentalisation progressive de la planète par le biais du développement technicoscientifique correspond-il à une généralisation progressive de la volonté de puissance prométhéenne qui est la racine des spectaculaires transformations du monde moderne. De plus en plus de penseurs géographiquement orientaux deviennent spirituellement occidentaux²¹ et cela n'a rien d'étonnant. Mais le penseur «géographiquement» occidental confronté aujourd'hui, nul ne l'ignore, à une crise de culture qui ajoute à l'effondrement des valeurs «traditionnelles» centrés sur l'idéologie du monothéisme judéo-chrétien, correspondant à la «mort de Dieu», une contestation apparente des évidences rassurantes de l'humanisme prométhéen lui-même,

faire l'économie de la «grâce», de nier le «surnaturel». Et ce reproche est parfaitement naturel *dans sa bouche* bien qu'il soit *en fait* absurde. Car le Yoga n'est rien moins qu'une technique d'exaltation de la volonté de puissance prométhéenne de l'ego humain. Il est au contraire une technique spirituelle, d'ailleurs parfaitement méthodique, de développement d'une dimension ou d'une puissance supra-humaine ou sur-naturelle, qui n'est pas située au-delà d'un ego qu'on aurait définitivement bloqué dans ses limites, mais qui est posée comme constituant la dimension ultime et fondamentale ou la vérité même de l'ego, au delà des limitations illusoire que les diverses technique «yogiques» ont précisément pour fin de dépasser par un mouvement de *transcendance intégrative*. Le «surnaturel» est posé en fait comme infiniment plus présent à mon être que l'ego lui-même: l'Absolu transpersonnel qui est visé comme le terme ultime de la réalisation spirituelle peut être dit alors présent, dans et derrière l'apparence constitutive des limitations de l'ego, d'une façon «surnaturellement naturelle» ou «naturellement surnaturelle». Sans doute n'y a-t-il pas, comme c'est le cas dans les mystiques «classiques» ou «orthodoxes» du monothéisme chrétien (chez un Jean de la Croix, par exemple) de sortie *extatique* du moi hors de lui-même ni d'irruption foudroyante d'un «surnaturel» posé dans une extériorité indépassable par rapport au moi. Mais si le moi n'a pas à sortir ici de lui-même, c'est qu'il n'y est jamais vraiment entré: la méthode du yoga suppose un ego non prisonnier de ses limites ontologiques; aussi la réalisation apparemment méthodique et progressive — sans la rançon des nuits sanjuanistes et de l'angoisse, liées à la croyance invincible à la réalité de l'ego — de l'identification avec le «Surindividuel» ou le «Transpersonnel» correspond-elle à une forme exemplaire d'humilité ontologique²⁰ et de présence au «surnaturel».

Cette interprétation courante est d'ailleurs parfaitement légitime dans le contexte culturel et spirituel de l'Occident. L'exemple de Maître Eckhart est probant à cet égard. Lorsque Jean XXII a condamné les propositions hérétiques du mystique thuringien on peut dire que, dans le cadre de la spiritualité traditionnelle de l'Occident, les audaces métaphysiques d'Eckhart—qui correspondent à une découverte quasi «sauvage» du Transpersonnel—ne pouvaient pas ne pas être prises pour une forme d'exaltation prométhéenne de l'homme, et partant, comme une contestation condamnable des formes courantes de la foi monothéiste¹⁸. Il suffit pour s'en convaincre de méditer la réaction du jeune Hegel à la lecture d'Eckhart: «L'oeil par lequel je me vois et l'oeil par lequel Dieu se voit sont un seul et même oeil». Le panthéisme humaniste et prométhéen et la dialectique hégélienne peuvent être considérés comme un contresens naturel et nécessaire sur l'audacieuse identification posée par Eckhart. D'où la légitime prudence des théologiens qui commettent le même contresens en raison des postulats fondamentaux qui dominent l'«idéologie» aussi bien traditionnelle que moderne de l'Occident.

Les contresens concernant le Yoga sont également très éclairants. Beaucoup d'Occidentaux ont été attirés par le yoga en raison des possibilités de développement de la puissance de l'ego qu'il leur paraît comporter—par opposition à l'apparente impuissance et à la débilité du vouloir que dans une optique neitzschéenne le Christianisme leur semble impliquer¹⁹. L'Occidental athée attiré par le Yoga voit son attitude confirmée par celle du théologien traditionaliste qui reproche au yoga d'exalter la puissance de l'homme, de compter sur les seules forces humaines, reproche qu'il adresse également au Bouddhisme, et d'une façon générale, aux formes les plus hautes de la «mystique» dite «spéculative» (Eckhart, Shankara, Tchoang-Tseu, par exemple), de

cible idolâtrie de l'ego: au-delà de l'Individu suprême il ne peut y avoir que le néant; or c'est en fonction du voyage vers la plénitude de ce prétendu néant que s'ordonne le projet fondamental des métaphysiques orientales, appuyées sur les techniques de concentration et de transmutation ontologique de l'ego.

C'est la même incapacité à penser un dépassement de l'ordre de l'ego qui inspire mainte critique à l'égard de l'apparente confusion entre l'ordre de l'ego et celui du Transpersonnel et à l'égard des attitudes spirituelles qu'elle implique: on parlera de panthéisme, c'est-à-dire de réduction du Divin à l'ordre naturel, lorsqu'on est confronté à la problématique de l'immanence radicale de l'Absolu transpersonnel à la manifestation dans le Védânta, le Taoïsme ou le Bouddhisme mahâyaniste, parce que la seule identification effective que puisse concevoir l'égolâtrie occidentale est la *réduction* de l'Absolu au manifesté, ou de Dieu au monde. Il est donc naturel et même inévitable que l'Occidental parle absurdement de «naturalisme» là où il s'agit en fait d'une affirmation de la Transcendance radicale de l'Absolu par rapport à l'ordre naturel tel que nous avons coutume de le concevoir, c'est-à-dire en fonction du caractère indépassable et fondamental des réalités individuelles. Lorsque la métaphysique védântique envisage l'identité entre Atmâ (le Soi ou l'Absolu transpersonnel) et Jivâtâmâ (l'âme individuelle ou l'ego), il s'agit en fait d'une transmutation de l'individuel dans le Surindividuel ou le Transpersonnel, mais l'occidental qui ne conçoit ici que la possibilité d'une réduction à l'individuel perlera d'orgueil ou de prométhéisme à l'occasion de cette identification entre l'humain et le Divin, alors que la visée de cette identification correspond en fait à une «humilité» fondamentale, pure et non passionnelle ou sentimentale¹⁷, à une extinction transmutatrice et non à une exaltation de l'ego.

avons proposé d'appeler la perspective métaphysique donnent lieu à une série de méprises qu'il ne suffit pas de dénoncer, mais dont il faut aussi rendre raison. La transcendance radicale et intégrative de l'Absolu transpersonnel, et qui est étroitement liée à l'application la plus rigoureuse des techniques d'expression de la «théologie négative» est l'objet d'un contresens classique qui apparaît avec le plus d'éclat dans l'interprétation schopenhauerienne reprise par Nietzsche, du Nirvâna bouddhiste: le Nirvâna correspondrait au «Néant» et il serait corrélatif d'une vision du monde fondamentalement pessimiste. Or le Nirvana correspond en fait à une plénitude ontologique absolue, accessible à l'homme grâce à une méthode à la fois théorétique ou gnoséologique et ascétique ou «existentielle». Et s'il est vrai que l'existence est souffrance dans le Bouddhisme, il faut se rappeler que l'existence se rapporte à l'ego dont le Bouddhisme a démystifié les illusions, plus de deux millénaires avant nos philosophes du soi-disant soupçon, et avec infiniment plus de rigueur. Et cet ego se fonde lui-même sur une illusion originaire dont il s'agit de se déprendre. Or il est bien clair que le penseur invinciblement dressé à croire à la réalité de l'ego ne peut concevoir qu'une négation de l'ego équivalant à sa *destruction* et non à sa *transmutation*. Le Nirvâna qui correspond à l'extinction du vouloir ou de la soif (ṭṛshṇâ) constitutive de l'ego est donc naturellement posé comme *néant* par une mentalité qui est condamnée à confondre le Sur-être constitutif de l'Absolu transpersonnel, et le néant qui est son exact opposé. Là où l'Orient parlera des trois-quarts de Brahma, l'Absolu transpersonnel, l'autre quart étant constitué par ce que nous appelons Dieu et par le monde, l'Occidental ne verra que le vide, de même qu'Aristote ne voyait que du «vide» dans les Idées platoniciennes. Lorsqu'il affirme Dieu, l'homme d'Occident le fait toujours à partir et en fonction de son invin-

tif», l'homme «oriental» qui est celui de l'affirmation origininaire, intégrale et intégrative, parce qu'il n'est pas centré sur l'ego et l'individualité: il dit pleinement «oui» à la «Terre», à la Vie, prises non pas dans l'abstraction de leur réalité réfractée à travers le prisme de l'ego et de sa «volonté» de puissance apparente qui n'est qu'une compensation à son impuissance cachée et à son vide, mais prises dans la plénitude de leur réalité *intégrale*. Et c'est parce qu'il a un sens inné et aigu de la Transcendance intégrale de l'Absolu qu'il peut affirmer aussi, mais comme une conséquence de son affirmation origininaire, la réalité de la «Terre» ou de la «Vie» dans la plénitude réelle dont elles sont capables, c'est-à-dire comme dimension, modalité ou degré de l'Etre en continuité avec d'autres «degrés» plus universels¹⁵, et non dans l'abstraite et illusoire suffisance à soi à laquelle les réduit la mutilation agressive de Nietzsche.

A la lumière de cette opposition qui sans doute peut être nuancée, il est facile de comprendre à quelles difficultés se heurte l'homme d'Occident (qui comprend aussi bien les «orientaux» occidentalisés qu'on rencontre en Orient ou en Extrême-Orient) lorsqu'il est confronté aux modèles théoriques dont nous venons de parler. Ces difficultés sont fondées sur notre ethnocentrisme ou notre impérialisme culturel qui nous paraît profondément lié à l'essence même de la mentalité occidentale c'est-à-dire à sa fondamentale crispation sur la réalité de l'ego¹⁶ et sur les catégories ontologiques et anthropologiques qu'elle implique. Une des tâches préliminaires de la philosophie comparée consisterait à dresser un inventaire des erreurs d'interprétations que guettent ici le chercheur occidental. Nous ne pouvons ici que donner une esquisse de ces erreurs, à partir d'une élucidation des postulats sur lesquels se fondent les attitudes théoriques et pratiques fondamentales de ce dernier.

Les modèles théoriques fondamentaux de ce que nous

que», dans le sens que nos contemporains donnent à ce terme.

Par opposition à cette «mentalité», celle de l'homme occidental—au sens géographique mais aussi bien spirituel du terme¹³—apparaît centrée davantage sur l'action transformatrice du réel, fondée sur la volonté et non sur la connaissance, parce que centrée sur l'ego et le royaume de l'individu. Or la vérité de l'ego, ainsi que nous l'enseignent le Bouddhisme aussi bien que Sartre, c'est l'affirmation de la réalité du néant, c'est la négation à l'état pur qui morcelle et limite le réel et s'oppose à la manifestation des dimensions fondamentales et ultimes de l'être. De ce point de vue, c'est l'homme occidental en général qui correspond à ce que Nietzsche appelle la décadence¹⁴. Et le «nihilisme» dénoncé par Nietzsche dans le platonisme et le christianisme et dans l'avènement de la modernité se retrouverait plus précisément dans toute la pensée occidentale anti-platonicienne, centrée sur la réalité de l'ego, des formes individuelles, sur l'être conçu comme «volonté» et englobant aussi bien le monothéisme strict centré sur un Dieu créateur, donc sur la Volonté divine que la doctrine d'un Nietzsche fondée sur la Volonté de puissance. Cette primauté de l'ego, de l'individuel, du vouloir se retrouve au niveau même de la pensée traditionnelle où Dieu est conçu comme Personne infinie objet d'une contemplation centrée sur le vouloir. A la sagesse contemplative de l'Orient on peut opposer une contemplation fondée sur l'amour. Mais cette primauté s'exprime surtout dans la pensée moderne, où l'ego humain devient la mesure de l'être et où l'action transformatrice d'une réalité en devenir remplacera progressivement l'intégration ou la soumission traditionnelle de l'homme à un ordre éternel, immuable et parfait. Nous sommes alors en présence de ce paradoxe étonnant pour un lecteur de Nietzsche: c'est l'homme «métaphysique» et «contempla-

monde: la chair et le monde sont englobés dans le rayonnement de l'esprit, ou du divin. L'affirmation intégrale de la Transcendance de l'Absolu est simultanément affirmation intégrative de la finitude, ou du «relatif».

D'autre part, cette «contemplativité» fondée sur une sorte de décentrement de l'être humain par rapport à la réalité de l'ego, s'exprime dans une attitude spirituelle qui est d'essence «gnoséologique», et qui débouche sur des modalités à la fois «existentielles» et parfaitement «objectives» du *connaître*, dont Platon, avec sa doctrine de l'intelligence noétique située au sommet de la *science* (épistémè) nous apporte une intéressante illustration. Il s'agit là d'une attitude qui en un sens est plus «philosophique» que «mystique», ou plutôt qui transcende cette opposition familière à l'Occidental. H. Corbin dans ses ouvrages récents¹⁰ a montré comment la notion d'Orient était mise en rapport chez certains philosophes iraniens, comme Sohrawardî¹¹ avec la connaissance envisagée comme «connaissance pré-sentielle, unitive, intuitive, d'une essence en sa singularité ontologique absolument vraie» de telle sorte que cette notion d'Orient ne possède pas seulement une signification géographique, mais spirituelle: il s'agit du lever de la connaissance originaire et intégrale que l'homme contemplatif d'Orient ou d'Occident peut réaliser, mais que la mentalité orientale—au sens géographique et historique du terme—est simplement plus apte à produire que la nôtre.

Cette contemplativité est liée à une connaissance objective, désintéressée, dépouillée au maximum des fantasmes secrétés par l'ego et ses outrances passionnelles. Nous dirions volontiers que par rapport à cette connaissance qu'on pourrait appeler «scientifique», au sens rigoureusement platonicien du terme¹², toute notre pensée philosophique ou théologique, voire les implications de ce que nous appelons maintenant «science», pourrait être posé comme «idéologi-

atteint ses ultimes possibilités avec la réalisation de l'identité de l'être individuel avec l'Absolu transpersonnel. Cette faculté de contemplation qui nous paraît correspondre aux formes suprêmes d'une intuition intellectuelle prise dans son acception la plus rigoureuse et la plus «platonicienne», est étroitement solidaire d'un pouvoir de concentration mental et de techniques très élaborées pour développer ce pouvoir, ainsi qu'il apparaît dans le yoga hindouiste et ses équivalents dans les autres traditions orientales. Contemplation qui correspond à une «enstase»⁹ plutôt qu'à l'extase de nos mystiques, et à un éclatement du «sens de l'ego» vers l'Universel. Le corps n'est pas «exclu», mais intégré dans sa racine, le monde n'est pas «fui», mais réintégré dans la plénitude de sa vérité ontologique, en tant que reflet renvoyant à la puissance de manifestation de l'Absolu qui s'exprime en lui. Cette attitude nous paraît correspondre à une *affirmation intégrale*, non fondée sur une négation préalable, alors que les attitudes les plus caractéristiques de la pensée occidentale traditionnelle ou moderne, religieuse ou athée, nous semblent liées à une négation préalable. C'est ce postulat qui hypothèque au départ ses cheminements métaphysiques et lui bloque «le chemin vers l'Etre» dont un Heidegger manifest la nostalgie.

C'est à partir d'une telle attitude spirituelle que le «oui» nietzschéen à la Terre, à la Vie, nous paraît prendre la vérité de sa signification, sans nul ressentiment à l'égard d'une dimension de l'être qui se trouverait exclue du fait d'une affirmation unilatérale.

Cette attitude spirituelle qui nous paraît s'exprimer au plus haut degré chez les représentants orientaux de la «perspective métaphysique» (Vedânta non-dualiste, Taoïsme, Bouddhisme du Grand Véhicule) transcende l'esprit d'alternative qui caractérise la spiritualité occidentale: l'esprit n'est pas affirmé *contre* la chair, ni Dieu *contre* le

de mystiques dans les trois traditions monothéistes, mais à titre d'exception ou d'hérésie répréhensible et réprimée, condamnée au silence et au secret, et non à titre de *norme*. C'est dans le cadre de la mentalité orientale que les implications de ces modèles théoriques pouvaient se manifester avec le plus d'ampleur et de rigueur, en raison de son caractère plus contemplatif qu'actif. Sans doute toutes les formes de la pensée traditionnelle, au sens fort et précis qu'à la suite de R. Guénon nous donnons à ce terme, comportent-elles l'affirmation de la primauté de la contemplation sur l'action, de telle sorte que la contemplation se trouve exaltée, chez un Aristote ou un Saint Thomas, a fortiori chez un Plotin, un Eckhart ou un Jean de la Croix, comme la forme la plus haute d'*activité* dont l'homme soit capable. Mais la manière même dont la plupart des penseurs ou des mystiques occidentaux abordent et cernent les attitudes contemplatives, ainsi que les techniques psychomantales qui en sont corrélatives, est très significative et en rapport étroit avec l'idéologie dominante du «Dieu unidimensionnel» du monothéisme «strict». Contemplation centrée sur la personne, sur les prolongements de l'ego et visant un Dieu posé lui aussi comme «personne» suprême. La contemplativité ne s'y exprime qu'à titre tout à fait exceptionnel dans ses modalités ultimes et radicales en raison d'une sorte d'inhibition ou de blocage qui nous paraît résider dans l'invincible croyance à la réalité de l'ego et des formes individuelles.

La contemplation s'y révèle corrélative d'une affirmation de l'ego, en fonction de la réalité duquel l'objet même de la contemplation est découvert, posé ou assenti. Dans les formes les plus caractéristiques de la «mystique», de la «spiritualité» ou de la «métaphysique» orientale cette inhibition est comme levée, et la contemplation, non crispée sur la réalité d'un ego qu'elle *transcende et intègre* à la fois,

posée comme «hérétique», «diabolique» ou «pervers», même si sa légitimité a pu être contestée par d'autres interprètes de l'orthodoxie traditionnelle, tels que Ramanuja ou Madhva par exemple.

Le trait le plus caractéristique de ces modèles théoriques et singulièrement de ceux que nous offrent les diverses formulations du «Non-dualisme» hindou, c'est l'affirmation simultanée de la transcendance radicale de l'Absolu par rapport au «monde», au «manifesté et de son immanence intégrale au manifesté, ainsi que nous avons tenté de le montrer dans «La perspective métaphysique».

Cette approche apparemment «paradoxe» de l'Absolu, ou de «Dieu» ou de l'«Etre» pose une Transcendance à la fois radicale et intégrative de l'Absolu qui nous paraît l'expression la plus haute de cette affirmation *originale*, qui se situe au delà de tout nihilisme et de toute fuite vers les arrières-mondes, et dont Nietzsche avait la nostalgie, mais dont il nous paraît loin d'avoir cerné les conditions de réalisation. Le «Dieu» ou l'«Absolu» du Taoïsme (le Tao) ou de l'Advaita-Védânta (Atman-Brahman) constitue un «modèle théorique» d'un intérêt exceptionnel: Dieu ou Divin «pluridimensionnel» par opposition au Dieu «unidimensionnel» de notre monothéisme traditionnel. Un divin qui est lié profondément à l'intégration de la «finitude» sous toutes ses formes, et au dépassement de toute césure analogue à celle qui sépare le Créateur et la créature dans le monothéisme. Cette intégration est corrélative d'une dimension «féminine» ou «cosmique» du divin, à côté de sa dimension métacosmique qui demeure fondamentale et qui n'est nullement liée à un «acosmisme», ainsi qu'en témoignent aussi bien la sculpture de l'Inde traditionnelle que la peinture chinoise.

Sans doute cette forme ou cette dimension du divin a-t-elle été plus ou moins assentie ou pressentie par nombre

Considérons par exemple l'étonnante théorie plotinienne de la Matière intelligible⁶ dont le maître néoplatonicien ne parle qu'avec d'extrêmes réserves—et qui nous paraît correspondre à la théorie «non-dualiste» de la Mâyâ, puissance ambiguë de manifestation et d'occultation de l'Absolu transpersonnel (Atman-Brahman)⁷ qui s'inscrit dans une problématique qui intègre expressément le «négatif» dans l'Absolu divin, ce que l'Oriental nous paraît pouvoir effectuer avec infiniment plus d'aisance et moins de restrictions mentales que le penseur occidental. Shankara et ses disciples, ainsi que l'école du Shivaïsme du Kashmir⁸ peuvent parler plus impunément que Plotin de la «Matière intelligible» car l'homme auquel ils s'adressent est moins exposé aux contresens et aux confusions auxquelles peut prêter une semblable théorie. Il suffit de songer à la condamnation de Maître Eckhart par Jean XXII pour comprendre les incompréhensions et les préjugés que des formulations de ce genre rencontrent inévitablement en Occident, où l'idéologie dominante, aussi bien traditionnelle que moderne, est foncièrement réfractaire aux évidences que ces formulations véhiculent. Au contraire, si nous prenons le cadre de l'Hindouisme traditionnel, ces évidences sont explicitement thématiques dans des textes vénérés par la collectivité traditionnelle (cf. le «Tat tvam asi» des Upanishads, qui correspond à l'affirmation de l'identité essentielle de l'être individuel «jivâtma» avec l'Absolu transpersonnel).

Si l'on peut parler ici d'une certaine forme d'ésotérisme, c'est d'un ésotérisme à ciel ouvert, lié en dernière analyse à l'impossibilité de formuler ces évidences dans un langage non allusif, non symbolique, non elliptique ou non paradoxal, c'est-à-dire au caractère inexprimable ou ineffable de ces évidences, à la fois premières et ultimes. Autrement dit, nous n'avons pas affaire ici à une formulation

cificité en raison de certaines caractéristiques qu'il nous faudra préciser, mais dont la pensée occidentale nous présente un équivalent, moins riche, moins rigoureux et moins cohérent, mais parfaitement authentique, sans qu'il y ait lieu de faire appel à des «influences» orientales: c'est ainsi que Plotin ou Maître Eckhart nous apportent des équivalents remarquables des formulations védantiques concernant l'Absolu transpersonnel ou l'illusion cosmique.

Nous dirions volontiers qu'il s'agit là de structures réelles accessibles à une certaine modalité d'expérience à laquelle la mentalité orientale était naturellement plus apte que l'occidentale, mais à laquelle n'importe quel «oriental» n'est pas nécessairement apte, du seul fait qu'il se trouve intégré dans les cultures traditionnelles de l'Orient ou de l'Extrême-Orient. Un mystique spéculatif tel que Eckhart est plus proche du Védantin non-dualiste Shankaracharya que le Védantin Ramanuja⁴.

D'autre part, il est intéressant de signaler que l'interprétation «non-dualiste» des Upanishads—qui correspond dans l'Hindouisme à ce que nous nommons les modèles théoriques les plus caractéristiques de la pensée orientale—a suscité dans l'école «védantique» elle-même des objections qui sont fondées à l'évidence sur des attitudes et des structures psycho-mentales très proches de celles que nous pouvons déceler dans la culture et la mentalité occidentales. C'est ainsi que l'interprétation «dualiste» d'un Madhva⁵ et son argumentation anti-shankarienne font appel à des arguments et à des préjugés dont la parenté avec ceux de certains théologiens occidentaux serait facile à déceler.

En quoi ces modèles théoriques sont-ils donc caractéristiques de la pensée orientale?

Lorsque le «penseur» oriental est centré sur ces modèles, il en dévoile les implications avec infiniment plus d'ampleur et de précision que ses homologues occidentaux.

à ces modèles théoriques nous paraissent le point de départ indispensable de toute démarche fructueuse dans le domaine de la philosophie comparée, dont Henry Corbin dit fort pertinemment dans un ouvrage récent¹ qu'elle «n'a pas encore rigoureusement défini ses règles et ses méthodes».

Pourquoi une intelligence effective de ces modèles théoriques, indépendamment de toute assimilation hâtive par un esprit occidental obnubilé par ses propres modèles théoriques, indépendamment aussi et surtout de l'invincible impérialisme culturel de l'homme d'Occident, constitue-t-elle, selon nous, le point de départ méthodologique d'un comparatisme authentique?

Ces modèles théoriques dont nous avons tenté une approche dans «La perspective métaphysique»² possèdent, lorsqu'on les a cernés avec rigueur dans leur vérité propre—en dehors des schèmes déformants que l'homme d'Occident est généralement enclin, voire condamné, à projeter sur eux—une capacité d'explication, d'englobement ou d'intégration de nos modèles théoriques occidentaux telle que la signification habituelle de ces derniers se trouve totalement modifiée, voire inversée. Lorsque nous faisons l'effort de les saisir dans leur vérité, ces modèles nous conduisent en effet à des mises en perspective nouvelles et parfaitement déroutantes de nos propres modèles théoriques, de nos catégories, de nos systèmes de pensée philosophico-religieux³.

Il est donc nécessaire de mettre d'abord en relief la différence essentielle qui caractérise ces modèles théoriques par rapport à ceux qui dominent notre culture occidentale.

Une première précision s'impose: ces modèles théoriques «caractéristiques» ne sont pas un *produit* de la pensée orientale, ils correspondent à un dévoilement de structures ontologiques, cosmologiques ou anthropologiques que la mentalité orientale était plus apte à cerner dans leur spé-

Éléments pour une théorie de la philosophie comparée

G. Vallin

Nous proposons de définir la philosophie comparée une méthode de lecture, d'interprétation et de critique des systèmes, des modèles et des catégories philosophiques élaborées par l'Occident, à la lumière de modèles théoriques, et des doctrines les plus caractéristiques des traditions métaphysiques de l'Orient.

Les comparaisons qui pourront être faites soit entre formulations et schèmes orientaux et certains de leurs équivalents occidentaux — soit dans le seul cadre de formulations orientales (par exemple entre les différentes interprétations des Brahmasutra dans les écoles védântiques) ne nous semblent pouvoir prendre toute leur signification qu'après une confrontation avec certains modèles théoriques fondamentaux, dont on retrouve des équivalents en Occident, mais qui ont été thématés dans toute leur ampleur, avec leurs implications et leurs conséquences par les représentants des grandes traditions métaphysiques de l'Orient traditionnel, telles que le Védânta non-dualiste dans l'Hindouisme, le Taoïsme en Chine, le Bouddhisme du Grand Véhicule, le Soufisme en Islam. L'ouverture et la référence

less Order of Things», I shall not go further into details here. I would only point out the possibility that Hamadânî may have borrowed these two expressions («God's Face» and «God's witness») with their peculiar metaphysical content from Abû Ḥâmid Muḥammad al-Ghazâlî. In his *Mishkât al-Anwâr* (ed. 'Afifi, 1964, Cairo, pp. 55-56), Ghazâlî, in elucidating the Qur'-ânic sentence: *Kullu shay'in hâlikun illâ wajha-hu* (XXVIII, 88), interprets «God's Face» exactly in the same way as Hamadânî, and in explaining the meaning of the expression *Allâh akbar*, he speaks of the «with-ness» of God with exactly the same metaphysical interpretation.

13. *Zubdat al-Ḥaqâ'iq*, ed. 'Afif 'Oseyrân, 1962, Tehran p. 60.
14. Ibid.
15. Ibid., pp. 60-61.
16. *Mafâtih al-'Ijâz fî Sharh-e Gulshan-e Râz*, ed. Kayvân Samî'i, 1956, Tehran, pp. 126-127.
17. Ed. 'Affifi, 1954, Beirut, pp. 119-126.
18. On this point see my *The Concept and Reality of Existence*, 1971, Tokyo, pp. 35-55.
19. *Fuṣûṣ* (op. cit.), p. 122.
20. *Zubdat al-Ḥaqâ'iq* (op. cit), p. 62.
21. *Fuṣûṣ*, p. 125.

rather a Divine vision.

1. The paper is based on two lectures which I delivered at Tehran University, Iran, on May 20 and 24, 1972. I take this occasion to express my deep gratitude to Professor Seyyed Hossein Nasr who provided me with the occasion.
2. From Chapter *Genjô Kôan of the Shôbô Genzô*.
3. Hakuun Yasutani (1885-): *Shôbô Genzô Sankyû, Genjô Kôan*, 1967, Tokyo, p. 74.
4. Chapter *San Sui Kyô*.
5. The following exposition is based on what Dôgen says on the nature of time in Chapter *U-Ji*.
6. I reproduce his words somewhat freely for a strictly literal translation could not possibly help encumbering the flow of thought with constant explanatory words between parentheses.
7. The expression: «my timeless Now» means the metaphysical Timelessness as I am now actually aware of it in the state of profound contemplation.
8. By 'irfân or 'irfân-ic philosophy I understand in this paper a peculiar form of philosophy that has developed in Islam, a peculiar pattern of philosophizing in which rational thinking is guided by, and goes hand in hand with, spiritual realization through contemplative self-discipline.
9. This «domain» includes at its primitive stages the domain of sensation as well.
10. I have already explained the supreme importance of this distinction in Hamadânî's thought structure on two previous occasions: (1) «Mysticism and the Linguistic Problem of Equivocation in the Thought of 'Ayn al-Qudât Hamadânî», *Studia Islamica*, vol, XXXI, *Memoriae J. Schacht Dedicato*, Paris, 1970, and (2) «Creation and the Timeless Order of Things... A Study in the Mystical Philosophy of 'Ayn al-Qudât Hamadânî», *Philosophical Forum*, to appear, Boston, 1972.
11. Epistle XIX, *Nâme-hâ-ye 'Ayn al-Qudât-e Hamadânî*, ed. 'Afif 'Oseyrân and 'Alînaqî Munzawî, 1969, Tehran, p. 166.
12. Since I have already fully discussed this part of Hamadânî's thought in the above-mentioned paper, «Creation and the Time-

it must be above all categorization. Furthermore, it must be remembered that even in non-mystical philosophy, the Absolute does not, strictly speaking, allow itself to be categorized as a «substance». Pure existence transcends the Aristotelian distinction between substance and accident.

But it is important to note that Ibn 'Arabî is here trying to refute the Ash'arites on their own ground. And in this sense he is fully justified in speaking of God as the Substance with all things in the world as its accidents. For this is after all simply another way of saying — which is one of his most fundamental theses — that the Absolute *quâ* pure existence never ceases to diversify itself into an infinite number of concrete existents.

Thus Ibn 'Arabî's position, if considered as a purely philosophical thesis, presents a striking similarity to the Ash'arite atomism — the only difference between the two, as I have just pointed out, being that Ibn 'Arabî does not make in this particular context any distinction whatsoever between the so-called substances and accidents, for he regards them all as «accidents» of the Divine Substance, whereas the Ash'arites ascribe the momentariness of existence here in question only to the *so-called* accidents as distinguished from substances.

But of course there is between the two camps a far more profound difference. The Ash'arite thesis is a product of rational thinking, while Ibn 'Arabî's thesis is a philosophical elaboration of his own mystical vision of the world. This difference is clear if only for the reason that the vision of the universal, constant change of all things, i.e., the vision of «perpetual creation», is, according to Ibn 'Arabî, a supersensory vision allowed only to the cosmic Heart of the Perfect Man, which is identical with the He-ness of the Absolute. In this sense, it is no longer a human vision. It is

Accidents of what, then? The question is legitimate because the very word «accident» would make no sense philosophically, if there were no substance in which accidents could inhere.

Thus, still using the same philosophical terminology, Ibn 'Arabî gives the following answer to this question. These «accidents» (e.g. tables, flowers, their colors and forms) are all accidents of the ultimate and only self-subsistent Substance which is none other than the Absolute. All existents in the world — whether so-called substances or so-called accidents — are in reality accidents that appear and disappear on the surface of the ultimate Substance, just like innumerable bubbles that appear and disappear on the surface of water. They are all «accidents» because even those things which the philosophers recognize as substances in distinction from accidents are, in the view of Ibn 'Arabî, nothing other than so many special self-determinations of the ultimate Substance. Thus, Ibn 'Arabî concludes: *Inna al-âlam kulla-hu majmû a'râq*,²¹ «The world in its entirety is a whole composed of accidents».

Concerning the argument which we have just examined there is a point which is of vital importance for a right understanding of Ibn 'Arabî's position on this problem. I shall bring this paper to a close by clarifying this particular point.

As we have noticed, Ibn 'Arabî regards in this context the Absolute or God as the ultimate and eternal Substance. This expression is misleading. We must not lose sight of the fact that Ibn 'Arabî is here using the Aristotelian terminology of «substance-accident» distinction in a metaphorical way. To regard God as a «substance» — no matter how special the image of that «substance» may be — is for Ibn 'Arabî nothing but a philosophical metaphor. For, in his view, God is pure existence. And being pure existence,

some other color. But by dint of visual illusion we get the impression that one and the same color exists on the surface of the flower as a temporal continuum. But it is nothing but an illusion.

Such, in brief, is the position taken by the Ash'arites with regard to accidents. So far so good, says Ibn 'Arabî. The mistake of Ash'arism, he continues, consists in that it does not let «perpetual creation» exceed the domain of accidents. In fact, according to the Ash'arites, substances are not subject to the ontological law of momentariness. The flower as distinguished from its color, for example, is considered a solid entity which continues to subsist for many units of time. Curiously enough, however, a substance in Ash'arite ontology is nothing but a whole composed of a number of different accidents (*majmû' al-a'râd*).

The Ash'arites are certainly right, Ibn 'Arabî argues, in maintaining that no accident remains existent for more than one unit of time. On the other hand, however, they hold that a substance is a whole composed of accidents. Then, their thesis will be tantamount to saying that those elements none of which continues to exist even for two moments, do constitute, when gathered together, an entity continuing to exist many units of time. This is, Ibn 'Arabî concludes, an absurdity even in the dimension of rational thinking.

In Ibn 'Arabî's own view, there is absolutely nothing in the world, be it a substance or an accident, remaining in existence for more than one moment. If we insist on using the philosophical terminology of «substance-accident» distinction, we shall have to maintain that whatever exists in the world is an accident. Things like tables, flowers, men, etc., are accidents just as much as are their so-called accidents like colors and forms.

which we have just discussed, centers round the notion of the incessant transformation of the mystic's Heart. Now if we sever the idea from its mystical background and consider it as a purely philosophical thesis, it is clearly a kind of atomism. And as an upholder of atomism, Ibn 'Arabî must of necessity confront the theological atomism of the Ash'arites, which in fact is very similar in its outward structure to that of Ibn 'Arabî.

Ibn 'Arabî himself is aware of this outward similarity, and feels obliged to criticize the Ash'arite position from his point of view. It is interesting to observe that in doing so he comes down, so to speak, from his mystical position to the ground of rational and philosophic thinking on which stand the Ash'arites, and tries to refute them on that same ground.

Ibn 'Arabî starts by admitting that the Ash'arites also discovered the idea of «perpetual creation». But, he hastens to add, they did so «quite by chance and accident». Moreover, their discovery of the truth was partial, because it was limited only to some of the existents, not covering the whole of them; namely, the Ash'arites recognized the fact of «perpetual creation» only with regard to «accidents» to the total exclusion of «substances».

As a matter of fact, the famous dictum: *Inna al-'arad lâ yabqâ zamânayn* («No accident remains in existence for two units of time») constitutes one of the basic theses of Ash'arite philosophy. Suppose, for example, here is a red flower. The accident, i.e. the red color, is not, according to the Ash'arites, a temporal continuum. It is not a quality which remains actualized continuously, without any break. It is, on the contrary, something that appears and disappears, and then appears and disappears — the process continues until the color ceases to be visible or changes into

disappears moment by moment. Thus, between two consecutive existences there is always a break, an ontological chasm of non-existence, no matter how short and imperceptible to the ordinary eye the break may be. And what is true of the world as a whole is of course true of each one of all existent things. This is tantamount to saying that there is no solid substance in the world. What is usually believed to be a solid substance, a stone, for example, which our common-sense view regards as continuing to exist over a more or less long span of time, is in truth a series of exactly similar stones that are created anew one after another. There is no difference in this respect between a stone and the flame of a burning lamp. Those who think that a stone is one single solid substance are, from the point of view of an Ibn 'Arabî, still in the mental stage of children — «small children» (*şibyân*) in relation to grown-up people, i.e. mystics. Already before Ibn 'Arabî, Hamadânî had made the following remark:

Small children, observing a lamp burning continuously, would naturally think that what they see is one single flame. But the grownups know very well that it is a series of different flames appearing and disappearing moment by moment. And from the viewpoint of the mystics this must necessarily be the case with every thing in the world except God.²⁰

For Ibn 'Arabî, the world is alive with a new life at every moment. In this sense, we are — or at least we are supposed to be — tasting at every moment the absolute freshness of the original creation of the world.

VI

Ibn 'Arabî's thought regarding «perpetual creation»,

and (2) the things that are reflected therein. But the *taqallub* here in question is not something of that nature. There is no room for something reflecting something else. For the *taqallub* here is one and the same *taqallub* on both sides.

Ibn 'Arabî thus reaches his own conception of «perpetual creation». Quoting the Qur'ânic verse (*Bal hum fî labsin min khalqin jadîd*) which we cited at the outset, he remarks that those who are «spiritually blind» and deprived of mystical capacity would never be able to understand the deep meaning of the expression *khalq jadîd*, «new creation». In his interpretation, which he believes is the only right one, this particular phrase refers to the fact that, seen through the eye of a true mystic, the world is «transformed with each breath» (*tabaddul al-'âlam ma'a al-anfâs*) i.e. moment by moment. At every single moment the whole world emerges in a new form. And to say so is, as we have just seen, exactly the same as saying that the cosmic Heart of the Perfect Man goes on assuming a new form at every moment.

For Ibn 'Arabî, al! this is reducible to a simple statement: Divine *tajallî* (self-manifestation) never ceases to be active, and moreover it never repeats itself.

In terms of «creation», the same idea can very well be expressed by saying that the world (i.e., the Heart of the Perfect Man) is created afresh moment by moment. The world which we see and in which we live at this very moment is not a continuation of the world we witnessed a moment ago. Likewise the world which is coming after a moment will again be an entirely different world from the present one.

The existence of the world as a temporal continuum is in reality a series of existences each of which emerges and

The mystic's Heart takes cognizance of the constant transformation (*taqallub*) of the Absolute by the Heart's own transformation into various forms.¹⁹

Ibn 'Arabî observes in this connection that the self (*nafs*) of the mystic in a state like this is no longer his own «human» self, his self now being perfectly identical with the *huwîyah* (He-ness, or He-aspect) of the Absolute. The «He-ness» of the Absolute is the Absolute in so far as it allows of being designated as «he», if not in its original absoluteness. The Divine He-ness is thus the deepest metaphysical stratum of the Absolute to which we can point with precision in so far as it manifests itself in the most individual, concrete forms.

In the spiritual state of awareness which Ibn 'Arabî is talking about here, there is no longer any substantial discrepancy between the Heart of the Mystic and the He-ness of the Absolute. The mystic's knowing himself is his knowing the Absolute. And the inner transformation of the mystic's Heart is nothing other than the ontological transformation of the Absolute. This, according to Ibn 'Arabî, is the right understanding of the famous dictum: *man 'arafa nafsa-hu 'arafa rabba-hu* «He who knows his own self knows (thereby) his Lord».

The one absolute Reality goes on assuming infinitely various and variegated forms in the dimension of phenomenal appearance. And that itself is the incessant transformation (*taqallub*) of the Heart of the mystic just as much as it is the transformation (*taqallub*) of the Absolute. One should not commit the mistake of imagining that the mystic's Heart in the process of inner *taqallub* goes on reflecting the incessant ontological *taqallub* of the Absolute. For «reflection» presupposes the independent subsistence of two different things standing face to face: (1) the mirror

manifesting itself in an infinite number of concrete forms.

On the other hand, as we saw earlier, the cosmic Heart (*qalb*) of the mystic is spacious enough to contain even the Absolute. In the light of what we have just seen, this statement would necessarily imply that the Heart goes on reflecting moment by moment all the forms in which the Absolute manifests itself. And this must precisely be what is meant by the *taqallub al-qalb* «constant transformation of the Heart» of the mystic.

It is to be observed that there is no limit or end to the self-manifesting activity (*tajallî*) of the Absolute, and that the Heart correspondingly has no limit in its inner transformation (*taqallub*) i.e. in its ever-increasing knowledge of the Absolute.

But this is not yet the ultimate view of the metaphysical structure of Reality, for there is still here a distinction made between the *tajallî* and *taqallub*, i.e. between the self-manifestation of the Absolute and the inner transformation of the Heart. The distinction implies that the mystic's Heart goes on reflecting, like a spotlessly polished mirror, the endless «self-manifestations» of the Absolute. Such, according to Ibn 'Arabî, cannot be considered the ultimate picture of Reality.

In order to reach the ultimate view, we must go a step further and transcend the stage at which the Heart is imagined as reflecting the infinitely varied forms of the Absolute. For in reality, the Heart in such a state is no longer human awareness to be distinguished from the *Divine* self-manifestation. Quite the contrary, the Heart itself in its constant inner transformation is nothing other than the various forms of Divine self-manifestation. Conversely, the incessant transformation (*taqallub*) of the Absolute is itself the constant transformation (*taqallub*) of the Heart. As Ibn 'Arabî says:

be actualized in the world of being. And this all-comprehensiveness of the Heart is nothing other than the all-comprehensiveness of the Absolute, because all the «attributes of existence» that are said to be contained in the Heart are so many self-manifestations of the Absolute. It is in this sense that the «heart of the mystic» can be said to contain even the Absolute.

We must observe at this point that the word *qalb* in its 'irfânic understanding is always etymologically associated with the word *taqallub* (from the same root consonants Q-L-B). *Taqallub* means constant change or transformation, something constantly turning into something else, something incessantly assuming new forms. Thus, in the light of this understanding, the *qalb* of the mystic is characterized by constant transformation. And this *taqallub* of the mystic's *qalb* exactly corresponds to the constant and incessant ontological transformation of the Absolute known as Divine *tajallî* «self-manifestation».

In the view of Ibn 'Arabî, the Absolute, because of its excessive metaphysical plenitude, cannot but express in external forms the inner fullness of existence. Hence what is called *ḥayḍ*, i.e., Divine Emanation or metaphysical effusion.¹⁸

The Absolute is here envisioned as containing within itself an infinite number of inner articulations or, we might say, ontological inclinations. In the traditional terminology of theology these ontological articulations in the Absolute are called Divine Names and Attributes. Each of the Divine Attributes requires for itself externalization. Thus the Absolute, in accordance with the ontological requirement of all its Names and Attributes — the Divine Names are ordinarily understood to be ninety-nine but in reality they are, in Ibn 'Arabî's view, infinite in number — goes on

taqî al-naqî, «Neither My earth nor My sky is wide enough to contain Me. But the 'heart' of my servant, believing, pious and pure, is wide enough to contain Me». According to the interpretation of Ibn 'Arabî, «My believing, pious and pure servant» means *'ârif*. That is to say, the Heart as the spiritual organ is, in the case of a mystic of the highest rank, endowed with an infinite comprehensiveness to such a degree that it can contain or comprehend even the Absolute.

In order to further corroborate his own view, Ibn 'Arabî quotes utterances of some of the outstanding mystics who preceded him. A saying of Abû Yazîd al-Bastâmî, for instance:

Even if the divine Throne and all that is contained therein were to be found, infinitely multiplied, in one single corner of the mystic's heart (*qalb al-'ârif*), he would not be aware of it.

Translated rather freely, this utterance means: If we were to put the whole universe (with all the things that exist therein), infinitely multiplied, into the «heart» of the mystic, that infinitely vast universe would occupy only a small corner of the «heart», so small indeed that the mystic himself would not even become conscious of it.

For a right understanding of such a statement, we must recall that the *qalb* which Ibn 'Arabî is speaking of is the Heart of the Perfect Man. It is, in other words, the cosmic Mind, or cosmic and universal Awareness of the Perfect Man as understood by Ibn 'Arabî.

In the view of Ibn 'Arabî, the cosmic Awareness of the Perfect Man is *jâmi'*, «all-comprehensive»; that is, it comprehends in itself all the attributes of existence (*jâmi' şifât al-wujûd*), i.e. all things and events that were, are, and will

following section.

V

Ibn 'Arabî deals with the problem of «perpetual creation» primarily in terms of the Heart (*qalb*) of the mystic. It is highly significant in this respect that Chapter XII of the *Fuṣūṣ al-Ḥikam* («Bezels of Wisdom») which is devoted precisely to a discussion of «perpetual creation», is entitled *Ḥikmah Qa'biyah*, i.e. «esoteric knowledge relating to the Heart». ¹⁷

It is to be noticed first of all that the word *qalb* is in this particular context used as a technical term. It does not refer to the heart as a bodily organ. It means instead a spiritual organ, an inner locus of mystical awareness — a purely spiritual dimension of the mind in which supra-sensible and trans-rational aspects of reality are disclosed to the mystic. In order to distinguish the «heart» as he understands it in this context from the heart as the bodily organ, Ibn 'Arabî uses the expression: *qalb al-ʿarîf* meaning literally «the heart of the gnostic», which we might, principally for the sake of convenience, translate as the (spiritual) Heart. The seemingly quite commonplace phrase, *qalb al-ʿarîf*, is in reality a very special expression peculiar to Ibn 'Arabî, because by *ʿarîf*, «gnostic», is meant here the *walî* at the highest stage, i.e. *insân kâmil*, the Perfect Man.

With such an understanding, Ibn 'Arabî begins by pointing out the infinite spaciousness or comprehensiveness of the spiritual Heart. In support of his view, a famous *ḥadîth qudsî* (a prophetic tradition in which God Himself talks in the first person) is adduced. It reads; *Mâ wasi'a-nî ard-î wa-lâ samâ'-î. Wa-wasi'a-nî qalb 'abd-î al-mu'min al-*

the constant effusion of the «breath of the Merciful» from the absolute metaphysical Source, *khalq jadid* «perpetual creation» is actualized.

The function of the «breath of the Merciful» thus consists in retaining — or more literally «chaining» (*ḥabs kardān* — the essentially non-existent things to existence. But the «chaining to existence» must not be taken to mean that the things are made to exist in a continuous, uninterrupted way. That is absolutely impossible because of the essential «possibility» of the things. Rather the «chaining to existence» here in question is effectuated, according to Lâhijî in the following manner. Every existent, by the requirement of its own ontological «possibility», has to put off the clothes of existence as soon as it comes into being. But at that very moment, the «breath of the Merciful» confers upon it a new garment of existence so that the thing is made to look as if it remained existent without any interruption. But in the fraction of a second in which the thing puts off the old garment and puts on a new garment, the mystic's eye catches a fleeting glimpse of an unfathomable abyss of non-existence gaping wide under the existence of the thing. All things in this sense, so concludes Lâhijî, are at every moment in the state of «perpetual» creation» (*dar har ân dar khalq-e jadîd-and*), because the relation (*nisbah*) in which every «possible» existent stands to existence is at every moment new.

The typically philosophic approach to the problem of «perpetual creation» which we have just examined can ultimately, or partially at least, be ascribed to Ibn 'Arabî. In any case, the idea as expounded by Lâhijî has nothing discordant with the world-view of Ibn 'Arabî. But the latter himself has another, far more original approach of his own to the same problem, which we are going to discuss in the

Thus, to give a concrete example out of many well-known cases, Muḥammad Lâhîjî (d. ca. 1506-7) in his important commentary on the *Gulshan-e Râz*¹⁶ deals with «perpetual creation» in the following way.

As has just been indicated, Lâhîjî approaches this problem from the viewpoint of the essential structure of the existents in the empirical world. Every existent in this world is ontologically a *mumkin* «possible», i.e. not-necessarily-existent. And to say that every existent has *imkân* or «ontological possibility» as its very essence is no other than saying that everything in this world embraces, as it were, within itself non-existence, that everything, taken in itself and considered by itself — i.e., considered in separation from God, the ultimate Source of existence — is '*adam* «nothing» or «non-existent». Thus by the very requirement of its own essential negativity, every existent in the world, if left alone, immediately goes toward the nullification of itself.

Everything in this way can possess only a momentary existence. For, the moment it is brought into the sphere of being, its own nature irresistibly draws it back to the sphere of non-being. That every existent has as its essential nature the tendency to nullify itself is precisely what is commonly meant by «ephemerality». All things are thus ephemeral. All things, so says Lâhîjî, are rushing with vertiginous speed toward the abyss of non-existence. Nothing stops even a moment.

On the other hand, however, there is the constant creative activity on the part of the Absolute — the creative activity that has been called by Ibn 'Arabî *nafas raḥmânî* «the breath of the Merciful» — which goes on conferring new existence upon the things as they go on nullifying themselves. At the very convergence-point of these two factors, i.e. (1) the essential «possibility» of all things and (2)

established by Hamadânî, but not the technical expression: *khalq jadîd*, «(ever-) new creation». Hamadânî does not use the Qur'ânic phrase in order to indicate the idea. It is Ibn 'Arabî who, giving quite an original interpretation to the Qur'ânic verse in which this particular expression occurs, establishes it as a technical term to be used as such in the subsequent development of 'irfânic philosophy.

IV

We now turn to the *Magister Maximus*. With a view to bringing into marked relief the originality of his approach to the problem of «perpetual creation», we would begin by recalling that in the course of the history of Islamic thought the same basic theme has been elaborated by many thinkers in a number of different ways.

Quite apart from the atomistic philosophy of the Ash'arites, which may be mentioned as a typical case of a purely rational or non-'irfânic treatment of the problem, we know of several interesting approaches that have been proposed within the confines of 'irfânic philosophy after Ibn 'Arabî. The celebrated concept of *ḥarakah jawhariyah* or «(constant) motion in *substantia*» of Mollâ Sadrâ may be regarded as one of the most original philosophical elaborations of the same basic idea.

But perhaps the most popular and most widely known philosophical approach to the problem — still within the boundaries of 'irfânic philosophy — consists in explaining «perpetual creation» in terms of the essential ontological possibility (*imkân dhâtî*) of all things in the world, i.e. the «possibility» which constitutes the essential make-up of each of the phenomenal things. In fact, most of the textbooks or manuals of 'irfânic philosophy that have been composed by later thinkers follow this pattern of thinking

Suppose, says Hamadânî, here is a stupid man who, having seen four different persons — say, Zayd, ‘Amr, Khâlid and Bakr — and having observed that they are one and the same in being-human, comes to the conclusion that they are one single person. Everybody will surely laugh at his stupidity. Yet, even those who happen to be endowed with a fully developed intelligence commit a mistake of an exactly similar nature with regard to the existence of the world. And few are those who even notice the absurdity of the mistake committed.¹⁵

In reality, every existent (*mawjûd*) is, according to Hamadânî, in itself a non-existent thing (*ma’dûm*). The illumination of a non-existent by the «light of existence» (*nûr al-wujûd*) is possible only on the basis of a certain relation actualized between it and the ultimate Source of existence. And this existential relation is at every moment entirely different from those that have preceded it as well as those that will follow it. The whole world, in other words, goes on being created afresh moment by moment.

Such, in broad outline, is the view of Hamadânî regarding the idea of «perpetual creation». What is worthy of notice about it is that it is a peculiar metaphysical vision born out of his own personal mystical experience, and that it must not, therefore, be confused with the atomism of the Ash‘arite theologians. Though the two positions resemble each other outwardly to a considerable extent, Hamadânî’s thought, being an immediate presentation of a fact of mystical awareness, is qualitatively different from an atomistic philosophy based on a purely rational analysis of the mode of existence of all things. This point will become more evident when we come to Ibn ‘Arabî.

In concluding the present section I would point out that the idea itself of «perpetual creation» was thus undeniably

the way the earth becomes illumined by the light of the sun.

The illumination of the earth by the light of the sun is possible only on the basis of a particular relation being actualized between the earth and the sun. If the relation were to come to naught, the capacity itself of the earth to receive the light of the sun would instantaneously be annihilated. It is only as long as the said relation lasts between the two that the receptivity of the earth to the light of the sun remains activated.¹³

According to Hamadânî, however, the continued subsistence of one and the same relation is nothing but an illusion. For at every moment a new relation is established between the earth and the sun. But since the successive relations that are established at successive moments are so similar to each other that the «feeble-minded» and the «short-sighted» — i.e. those whose view is confined to the «domain of reason (and sensation)» — naturally imagine that the light of the sun that is illuminating the earth at this moment is just the same light which illumined the earth a moment ago and the light which will illumine the earth a moment later.

The truth is, Hamadânî goes on to assert, that the relation at every single moment is unique; it is peculiar to that very moment.¹⁴ And this applies to all things without exception. That is to say, every thing derives its existence from the ultimate Source of existence by dint of a relation being actualized between the two; but this ontological relation must be renewed and re-established at every moment if the thing is to continue to exist for more than one moment.

is, all things in this dimension maintain exactly the same ontological distance from God. All things are thus contemplated at this stage as co-existing in a timeless expanse of existence, just like the hundreds and thousands of mountains which Dôgen says are visible all together simultaneously to the eyes of a man looking over them from the peak of the highest mountain. Yet, before the man had reached such a vantage point today, that is, when he was still wandering about in the mountainous district, climbing the mountains up and down one after another, only the tiniest portion of the district, perhaps a single mountain at the most, had been in his ken. Besides, the landscape had been changing for him from moment to moment; this because at every moment he stood in a peculiar and unique relation to the whole of the landscape.

This simile is exactly applicable to the metaphysical situation of all existents as Hamadânî envisions it. For in the view of Hamadânî, too, the things that co-exist all together in the «domain beyond reason» in a timeless expanse of existence, eternally still and motionless, suddenly begin to appear in a state of perpetual flux, the moment we transfer or project their figures onto the screen of the «domain of reason (and sensation)». In this dimension of temporal evolvment and succession, all things are seen constantly and incessantly moving and changing. This is, according to Hamadânî, due to the fact that in the ontological dimension over which Time reigns, the relation (*nisbah*) of each one of the things to the Source of its existence is constantly changing. At every moment the relation is different from that at other moments. One and the same ontological relation never lasts even for two successive moments. And this immediately implies for Hamadânî that each one of the things goes on receiving a new existence at every moment.

Hamadânî explains this situation by comparing it to

phers and theologians talk about in reference to the essentially timeless state of affairs *before* God created the world. As a matter of fact we often use expressions like «before the creation of the world» and «after the creation of the world». According to Hamadânî, such expressions make no sense in the «domain beyond reason». Where there is no time, «before» and «after» are meaningless.

In reference to this timeless dimension, the Absolute's being the ultimate Source of all existents simply means, in the view of Hamadânî, that God is «with» (*ma'a*) all things. This idea which he calls *ma'iyat Allâh*, «with-ness of God», constitutes one of the cardinal points of Hamadânî's metaphysical system. He has another important technical term for exactly the same idea; namely, *wajh Allâh*, «God's Face». God turns his Face — or more literally, *has* his Face — toward all things; and that precisely is the existence of all things.¹²

However, even in reference to the «dimension of reason (and sensation)», there are certain important respects in which Hamadânî's understanding of God's temporal creation of the world radically differs from the ordinary conception of creation. Here we shall confine ourselves to discussing the particular aspect of the problem which directly concerns the idea of «perpetual creation».

The most characteristic feature of the «domain beyond reason» is for Hamadânî that it is timeless and beyond time. There is here no temporal evolvment; there is neither beginning nor end for anything. Nor is there any temporal succession between things; it is absurd to speak of something being prior or posterior to something else. In this dimension beyond time, Hamadânî says, all things are characterized by an existential equidistance from God, the ultimate Source of existence. God is «with» all things, that

tion», it is important to notice, is in the system of Hamadânî a matter properly belonging to the «domain of reason». The idea of the temporal creation of the world by God as it is ordinarily understood by the common believers as well as by the theologians cannot, from the point of view of Hamadânî, but lose its validity in the «domain beyond reason». Thus Hamadânî looks for a more fundamental idea that could serve as the basis for both the theological and the truly 'irfânic understanding of «creation». He finds it in the idea of the Absolute (or God) being the ultimate Source of existence, the ultimate Origin from which all existents derive their existence. He calls it *yanbû'-e wujûd* «fountainhead of existence».¹¹

That the Absolute is the ultimate Source of all existents means in reference to the «domain of reason» that the world is a product of the Divine act of creation. The concept of creation naturally involves the concept of time. The created world, i.e. the phenomenal or empirical world, subsists essentially in the dimension of time. Everything here occurs in time. Everything has an ontological beginning and an ontological end.

The same *yanbû'-e wujûd*, that is, the same idea of the Absolute's being the ultimate Source of all existents, appears in the «domain beyond reason» in an entirely different form from the idea of «creation» as ordinarily understood. This is due to the fact that the «domain beyond reason» is a metaphysical region where there is, or there can be, no temporal order between things and where everything is divested of its temporal nature. It is the domain of the supra-temporal, a-temporal, order of things—a limitless and timeless expanse of existence. There is in such a region no room for any idea of creation that would in any sense involve the concept of time. There is no place here even for the *waqt mawhûm*, «imaginary time», which the philoso-

discrepancy between epistemology and metaphysics.

The «domain of reason» as an inner state of the subject means the rational, analytic function of reason which is exercised on the basis of materials furnished by sense experience. Objectively it means the empirical world, the phenomenal dimension of reality, in which reason fulfils its natural role.

As to the «domain beyond reason» which, as one could imagine, occupies the key position in Hamadânî's system, it means when taken in the (*a*) sense — and in this sense it is often called by Hamadânî *nûr fî al-bâṭin* «interior light» — the deepest layer of consciousness, in which the human mind, losing its own purely «human» character, comes into direct contact with the «divine» order of things. Understood in the (*b*) sense, it refers to the «divine» order of things, i.e. the trans-rational and supra-sensible dimension of reality, which will disclose itself only to the awareness of a mystic in deep contemplation.

Of course, the distinction itself between the two «domains» has nothing particular and characteristic about it. Rather, it is very commonplace, or perhaps too commonplace even to be mentioned. For the very conception of a mystic confined to the domain of reason and sensation is simply absurd. What makes this distinction really original in the case of Hamadânî is the fact that each of the major concepts of Islamic theology is consistently and systematically given a double interpretation in terms of the distinction between the «domain of reason» and the «domain beyond reason», so much so that one and the same idea usually appears in Hamadânî's thought in two entirely different forms in accordance with the two different points of reference.

It goes without saying that «creation» (*khalq*) is one of the most important concepts in Islamic thought. But «crea-

he acquired, through an assiduous study of his works, an intellectual training of the highest refinement, including philosophy and theology, plus an initiation into the atmosphere of mysticism. By the hand of the former he was brought right into the very core of Islamic mysticism and its esoteric teaching. By dint of this happy combination of a rigorous training in rational thinking and a most personal kind of discipline in mystical practice could Hamadânî become quite an original thinker deserving to be considered one of the most important precursors of the long Iranian tradition of 'irfânic philosophy.

In trying to elucidate the idea of «perpetual creation» in Hamadânî, we must start from his distinction between (1) «the domain (or dimension) of reason» (*ṭawr al-'aql*) and (2) «the domain (or dimension) beyond reason (*al-ṭawr warâ'a al-'aql*), for this distinction is the highest and most fundamental principle underlying the whole architecture of his thinking. Whatever problem we may take up, we are, in the case of Hamadânî, always and necessarily brought back to this highest principle. Without having recourse to this distinction between the two domains, none of the key concepts of Hamadânî can properly be elucidated.¹⁰

It is to be noted at the outset that each of these two domains must be understood as (a) a subjective state of consciousness and (b) an objective state of reality, although Hamadânî, when he writes, does not distinguish between (a) and (b), and uses the terms «domain of reason» and «domain beyond reason» without clarifying whether the reference is to (a) or (b). In a certain sense he is quite justified in doing so because as a mystic he does not see any real distinction between subject and object, and because, in a world where a subjective state of consciousness is in itself an objective state of reality, there can be no

is nothing but a series of such ontological instants. Nothing in this sense remains existent even for two moments. At every moment the «thing» is new. A thing at this moment, for instance, is completely «cut off» from what it was a moment ago and from what it will be a moment later.

There is, on the other hand, a totally different dimension of time-being, which is always to be actually experienced in the practice of Zen contemplation as *my* «timeless Now». In this dimension, all things are viewed simultaneously, all differences between them in terms of time having been completely obliterated. For each single ontological instant is here an actualization of all other ontological instants.

Understood in this way, Dôgen's concept of time=timelessness will find an Islamic counterpart in the thought of 'Ayn al-Qudât al-Hamadhânî, which we are going to discuss in the following section.

III

Leaving Zen Buddhism at this point and turning now to the mystical philosophy of Islam (*'irfân*),⁸ I would propose to take up first 'Ayn al-Qudât al-Hamadhânî (or Hamadânî, 1098-1131) as its representative. Hamadânî in fact was a remarkable thinker who played an exceedingly important role in the formative process of 'irfânic philosophy in its earliest historical phase. In many respects he is rightly to be considered an immediate forerunner of the *Magister Maximus*, Ibn 'Arabî (1165-1240). It must be remembered that he was a direct disciple of the great mystic Aḥmad al-Ghâzâlî and an indirect desciple of Aḥmad's brother, the celebrated Muḥammad al-Ghazâlî (known in the West in the Middle Ages as Algazel). From the latter

terday is there just as the mountain (Y) which I saw today. There is no distinction here between «yesterday» and «today». The mountain (X) which I saw yesterday is still with me in my «timeless Now». For nothing passes away in this dimension.

The pine-tree, Dôgen goes on to argue, has the time (i.e. the series of instants) of its being-pine. But it is also *my* «timeless Now». The bamboo has the time of its being-bamboo, and it is different from the time of the pine. Yet, it is also *my* «timeless Now». And in being *my* «timeless Now», the time of the pine is identical with the time of the bamboo. That is to say, the pine and the bamboo — indeed all other things too — are simultaneously present in the eternal Now.

Thus, so concludes Dôgen, the world, if considered from the point of view of time, will appear as an interminable succession of temporal units, whether long or short. But — and this is the important point — in each of these temporal units, whether taken as long (as an hour, day, month, year, etc.) or short (as a moment, an instant, a fraction of a second, etc), all the remaining units of time are actualized. In other words, each single unit of time is an actualization of the whole of time. And since, as we have pointed out earlier, a unit of time, for Dôgen, is completely identical with a unit of existence, the above-statement means nothing other than that each single thing at each of its successive ontological moments is an actualization of the All.

Now to summarize Dôgen's thought in so far as it has a direct bearing upon our problem, «perpetual creation». Time is being. Thus a unit of time is a unit of existence. The shortest fraction of time, an instant, is therefore to be considered an ontological instant. Every «thing» so called

And, we must remember, time is essentially an instant. Thus to say: «Such-and-such a thing exists at this instant» is exactly the same as saying: «this instant!» In other words, the former expression implies a tautology. For «this-instant» by itself means the ontological moment, i.e. the momentary existence of this particular thing; the annihilation of «this-instant» is the annihilation of «this-thing», and *vice versa*.

On the other hand, however, in each one of these ontological instants Dôgen witnesses the actualization of what he calls *ni-kon*, the closest translation of which will probably be the «timeless Now» meaning Timelessness or Eternity as it crystallizes itself in «this-instant». Time here is the actualization of Timelessness. And viewed from the vantage point of this position, all the separate instant-things disclose their fundamental unity in the sense that they are seen existing all simultaneously in a metaphysical dimension beyond time. This point is explained by Dôgen himself in the following way.⁶

Suppose I saw something (say, X) yesterday. And suppose I see something else (say, Y) today. Since «yesterday» and «today» are different and separated from one another in terms of time, X which I saw yesterday cannot be the same as Y which I see today. X is no longer here, while Y is still with me, within my ken. But from the point of view of the «timeless Now», the distinction between «yesterday» and «today» totally disappears, and consequently the distinction between X and Y. Says Dôgen: I go deep into a mountainous region, reach the peak of the highest mountain, and, standing there, look over the thousands of peaks that lie under my feet. All the peaks are there, clearly visible, all together, simultaneously. An unlimited expanse of mountain ranges is within a sweep of the eye. The particular mountain (X) which I saw yes-

they are invariably shocked when they hear someone say: «Mountains flow». For «a flowing mountain» and «flowing water» refer exactly to the same aspect of reality. Here Dôgen quotes from the «Record of Sayings and Doings» of Master Un Mon (Chinese: Yün Mên, 864-949).

Once a monk asked Un Mon: «What is the ultimate birth-place of all Buddhas?»

«The Eastern Mountain goes flowing on the water».

The question: «What is the ultimate birth-place of all Buddhas?» means «How is in your view the ultimate Reality?» To this Un Mon gave a seemingly irrelevant answer, pointing to the «flowing of the mountain». He could have as well said: «The mountain does *not* flow», just as he could have said: «Water does not flow». For in truth, Dôgen says, the ultimate, absolute reality of the mountain does flow in a certain respect (i.e. in view of its being-mountain through a series of successive ontological instants), and does *not* flow in another respect (i.e. in view of the actualization of Eternity in the very succession of ontological instants).

The argument here developed by Dôgen is based on a very original idea of his concerning the relation between time and existence. Existence, for Dôgen, is but a moment's flash. Everything, as we have seen above, goes on being renewed moment by moment. At every moment existence is absolutely new; it is «cut off from *before* and *after*».

For a right understanding of what Dôgen says concerning this problem, it is of utmost importance that we never lose sight of the fact that for him time is completely identical with existence.⁵ In his view, time is not a sort of locus in which things exist and events occur; nor is it an innate form of human cognition. Rather, time is existence itself.

firmly established, eternally immovable. In the light of what we have seen above, however, the «green mountain» is not at all immobile; on the contrary, it is constantly moving in the sense that it appears and disappears moment by moment. And precisely in this process of incessant appearing-disappearing Dôgen witnesses the actualization *hic et nunc* of the timeless (or super-temporal) dimension of reality. Says Dôgen:

The mountain is perfect and complete in its being-mountain. Therefore it is timelessly at peace (in being a mountain) and constantly walking. You should never doubt the walking of the mountain, for the walking of the mountain is essentially similar to the walking of a man, no matter how different its movement may appear on the surface from the way man walks by the movement of his legs.

Just because of its constant walking, the mountain continues to be a mountain. Indeed, the walking of the mountain is more brisk and rapid than a gust of stormy wind. But those who exist in the mountain are not aware of it. «In-the-mountain» refers to the exuberant florescence of Being within the world.

Nor are those who exist outside the mountain aware of its walking. It is but natural that those who have no eye to see (the reality of) the mountain should be unaware of the Truth; they simply do not know It, do not see It, do not hear It.

The expression: «Water flows» does not shock anyone. Everybody thinks it quite natural that water flows. But, Dôgen remarks, ordinary people do not in truth know the real meaning of the expression «water flows». Their ignorance is immediately disclosed by the very fact that

say, every single thing, taken as an ontological whole and viewed as a continuously existent entity, is in reality nothing but a series of momentary existents or a series of ontological moments. Everything is thus coming into existence to be annihilated instantaneously and then to come into existence again. The whole world is born afresh at every moment.

Considered as a philosophical thesis, the idea of the momentariness of existence would rather seem to be a commonplace, particularly in Buddhism for which «ephemerality» has from the very beginning been regarded as one of its fundamental ideas. What makes the above-quoted passage — there are many other similar passages in his book — particularly important for our present purposes is the fact that Dôgen here is describing something which he has actually witnessed and experienced. It is a personal testimony of Dôgen, not a philosophic thesis. Far from being a product of rational thinking in the nature of a scholastic atomism, these are evidently words that well up from the depths of his own spiritual awareness. What he is trying to convey is his own vision of reality as he has seen it in the state of contemplation. This is why the momentariness of existence is not for him «ephemerality» in a purely negative sense, i.e. something grievous and tragic. Quite the contrary, ephemerality in the vision of a Dôgen is something positive, soothing, and even invigorating, for it is the true picture of the reality of existence. This point will be made more clear in what follows.

In another place in the book,⁴ Dôgen talks of the «walking of the mountain». This is in reference to the famous dictum of Master Kai (1042-1117) of the Tai Yô Mountain: «The green mountain is constantly walking». «Mountain» is mentioned here as a symbol of immobility, for mountains appear to the eyes of the ordinary man to be solidly and

—for example, that it is a substance, a self-subsistent entity that continues to exist in its ontological fixity until it turns into something else — is nothing but an illusion. Surely, he says at the outset that «firewood turns into ashes...». But this is a reference to the illusory appearance of things as seen through the eyes of the man in the street. Then: «firewood remains in its ontological position of being-firewood». This again is a kind of concession to the common-sense view. It can at most be nothing other than a reference to the way things are ordinarily named. For at every instant what is called (and regarded as) firewood is something absolutely new, having nothing to do with what it was an instant before and what it will be an instant after.

Commenting upon this passage a Zen master of our own days, Hakuun Yasutani makes the following interesting remark.³ Referring to the above-quoted statement of Dôgen — «Firewood remains established in its ontological position, and, while remaining established in this position, it has *before* and *after*. Although it has *before* and *after*, it is cut off from *before* and *after*» — Yasutani says that these words must not be taken in their surface meaning, because Master Dôgen presents here his thought in a form that would accord with the ordinary thinking-pattern of ordinary people. What he really means to say, Yasutani continues, is that «firewood is not firewood; firewood has absolutely no time to remain established in its ontological position; it has neither *before* nor *after*; it is cut off from both *before* and *after*».

This is so because firewood is in itself almost a non-existent, having no self-subsistent reality of its own. Or, we might say, it has only an instantaneous reality. In any case, its ontological status is so insecure that it cannot continue to exist even for two moments. Everything is, at every instant, «cut off from *before* and *after*». That is to

backward and regain the form of firewood. On the basis of the observation of this fact, however, one should not hastily conclude that the ashes are posterior and the firewood prior.

Know that firewood remains established in its own *dharma*-position (i.e. its ontological position) of «being-firewood»; yet, in this position, it has «before» and «after». Although it has «before» and «after», it is cut off from «before» and «after». Ashes, likewise, remain in the *dharma*-position of «being-ashes», yet, in this position, they have «before» and «after».³

This text may be explicated in the following way. Imagine firewood burning into ashes. Observing what happens in this case, most people will naturally think that what was at first wood has become, i.e. has been transformed into, ashes. A certain substance, in other words, continues to exist throughout the whole process, and at a certain point of time changes its form and becomes something else. This, Dôgen points out, is nothing but a misconception based on the illusory appearance of reality. Wood can never *become* ashes. It simply appears to become ashes. Wood is ontologically immovable from its «being-wood». Wood is wood, nothing else. Yet, even while the burning wood in our example was still wood, it was not really one and the same piece of wood continuing to exist over a certain span of time before it was transformed into ashes. For, even in the *dharma*-position of being-wood, it had at every moment «before» and «after». That is to say, even under the seemingly same form of wood, there was in reality a series of instantaneous forms of wood, each coming into existence at this moment and going into non-existence the very next moment.

All this would seem to indicate clearly that from the point of view of Dôgen, the ordinary view concerning wood

reflecting one of the crucial aspects of mystical awareness.

II

Dôgen (1200-1253), whom I have chosen in this paper as the representative of Japanese Zen, is an outstanding figure in the history of Zen Buddhism. A Zen master of the Kamakura Period (1185-1333), he is known for the depth of his spiritual experience no less than for his remarkable ability — he was in fact unprecedented in this respect — of philosophical thinking and, in particular, of expressing his thought in Japanese prose. Unlike the majority of Zen masters, whether Chinese or Japanese, who take a determined stand against all thinking, not to speak of philosophizing, Dôgen undauntedly puts what he has realized in pure meditation into the mold of consistently developed thinking, so that in reading his writings we are made to witness the intimacy of his Zen experience as it gradually unfolds itself in the form of an inner speech, although, to be sure, his «logic» or his pattern of thinking is so peculiar and original that one would hesitate to call it «philosophizing» in the ordinary sense of the term. However it may be, the result of this peculiar thinking has come down to us in a voluminous work entitled *Shôbô Genzô* «The Quintessence of the Righteous View of Reality».

Let us now turn directly to a celebrated passage in this book, in which Dôgen explains in his own way an idea which would correspond to the idea of «perpetual creation» in Islamic mysticism. In order to convey the «feel» of his style I shall first reproduce the passage in a literal translation, and then explain what he really means to say.

Firewood turns into ashes. The ashes can never go

Judgment. The disbelievers are «in utter bewilderment» because they find it hard to believe that the bones and ashes into which they will have turned after death should be re-created anew into the original human form. Such, in brief, is the literal, or «exoteric» (*ẓāhirî*) meaning of the *khalq jadîd* in the Qur'ânic context.

In 'Irfân (i.e. the mystical philosophy of Islam), however, the same expression is given an entirely different interpretation — the so-called «internal» or «esoteric» (*bâtinî*) interpretation — in the light of which the «new creation» acquires quite a new meaning; it becomes a totally different concept indicating a certain important aspect of mystical experience or mystical awareness. It is this particular, 'irfânic meaning of «new creation» that I should like to analyze in this paper. As will be made clear presently, the Qur'ânic expression *khalq jadîd*, in the kind of esoteric context we are interested in, is more properly to be translated as «ever-new creation» (rather than «new creation»), or «perpetual creation».

But instead of going further and starting immediately to analyze the idea of «perpetual creation» as understood by the mystic philosophers of Islam, I should like to discuss first a similar idea — a perfectly parallel case, we should say — that is observable in Zen Buddhism in Japan, notably in the metaphysical thought of one of its most outstanding representatives, Master Dôgen. I would take this roundabout course not only by way of writing an essay in comparative philosophy, but also, and primarily, in order to show through a concrete example (1) the universal existence of the idea of «perpetual creation» in mysticism, no matter to which historical religion it may belong; and (2) the fact that in such a context the «perpetual creation», far from being a product of philosophical thinking, or an intellectual construct, is a living vision, an experiential idea directly

The Concept of Perpetual Creation

in

Islamic Mysticism and Zen Buddhism

Toshihiko Izutsu

I

The main problem which I would discuss in the present paper¹ is the structure of the concept of «perpetual creation» that has developed among the Sufi thinkers around the Qur'ânic expression *khalq jadîd*, meaning literally «a new creation».

The expression is found in the Qur'ân (Qâf, verse 15):

Bal hum fî labsin min khalqin jadîd. («Nay, they are in utter bewilderment regarding a new creation»).

Needless to say, «new creation» in this context is a reference to the resurrection of the bodies on the Day of

choses: «ce soi de l'Esprit est mon soi; en trépassant, j'obtiendrai ce soi». Le texte est important, puisque d'une part Puruṣa est identifié à *brahman* (neutre) et d'autre part l'équation *âtman-brahman* est déjà assurée.

11. Cf. L. Silburn, *op. cit.*, pp. 104 sq.

les fonctions organiques et psycho-mentales pour l'âtman.¹¹ Mais il importe de souligner que *c'est un mythe cosmogonique qui, en fin de compte, constitue le modèle exemplaire de la «construction» de l'âtman*. Les différentes techniques yogiques appliquent le même principe: «concentration» et «unification» des positions corporelles, des souffles, de l'activité psycho-mentale.

1. L'image de l'Embryon d'Or deviendra, dans l'Inde classique, l'Oeuf cosmique engendré par les Eaux (déjà dans les Upanishads: *Katha Up.*, IV, 6; *Śvetâśvatara*, III, IV, 12).
2. *Virâj* est une sorte de Sakti (cf.). Dans la *Bṛhâdaranyaka Up.* IV, 2, 3, elle épouse *Puruṣa*.
3. Voir les références aux textes dans J. Gonda, *Viṣṇuism and Śivaism*, London, 1970, p. 27.
4. Dans le Rig Veda on remarque déjà une tendance à réduire la pluralité des dieux à un seul principe divin: «ce qui n'est qu'Un, les poètes inspirés l'appellent multiple» (1, 164, 46).
5. Le terme utilisé est *visṛj*, de la racine *sṛj*, «projeter»; *vi-* indique la dispersion dans toutes les directions.
6. D'autres textes précisent que le Ciel sortit de sa tête, l'atmosphère de sa poitrine, et de ses pieds la Terre (cf. Gonda, *Les Religions de l'Inde*, I, Paris, 1962, p. 226). Influence, certes, du sacrifice de *Puruṣa* — mais qui confirme l'analogie structurale de ces deux dieux.
7. On sait que des conceptions similaires caractérisent les cultures archaïques, en premier lieu celles des paléo-cultivateurs.
8. Cf. Gonda, *Les Religions de l'Inde*, I, pp. 236 sq.
9. Cf. Lilian Silburn, *Instant et Cause*, Paris, 1955, pp. 74 sq.
10. Un autre texte du *Śatapatha Brâhmaṇa* (X, 6, 3, 2) décrit le «Puruṣa d'Or» dans le coeur de l'homme comme un grain de riz ou de millet — en ajoutant cependant qu'il est plus grand que le Ciel, plus grand que l'éther, que la terre et que toutes les

12) et obtient l'«immortalité» (*ibid.* 10, 2, 6, 8). Ceci veut dire qu'après la mort il reviendra à la vie, à la «non-mort», modalité d'exister qui dépasse le Temps. L'important — et ceci est le but du rite — c'est d'être «complet» (*sarva*), «intégral», et de conserver cette condition après la mort.⁸

En «remettant ensemble» (*samdhâ, saṃskri*) Prajâpati, le sacrificateur effectue la même opération d'intégration et d'unification sur sa propre personne, autrement dit il devient «complet». Tout comme, par le sacrifice, le dieu recouvre sa personne (*âtman*), le sacrificateur se construit son propre soi, son *âtman* (*Kauṣîtakî Brahmana*, III, 8). La «fabrication» de l'*âtman* ressemble en quelque sorte à la réunification de Prajâpati, dispersé et épuisé par l'oeuvre cosmogonique. La totalité des actes rituels (*karma*), lorsqu'elle est achevée et bien intégrée, constitue la «personne», l'*âtman*. Ceci veut dire, que, à travers l'activité rituelle, les fonctions psycho-physiologiques du sacrificateur sont rassemblées et unifiées; leur somme constitue l'*âtman* (*Aitareya Br.* 2, 40, 1-7); et c'est grâce à son *âtman* que le sacrificateur devient «immortel». Les dieux, eux aussi, ont gagné l'immortalité par le sacrifice, en obtenant *brahman* (*Śat. Br.* XI, 2, 3, 6). Par conséquent, *brahman* et *âtman* sont implicitement identifiés, déjà à l'époque des *Brahmanas*.⁹ Ce qui est confirmé par une autre série d'identifications: Prajâpati, aussi bien que l'autel du feu, sont assimilés au Rig Veda: les syllabes du Rig sont identifiées aux briques de l'autel. Mais puisque *brahman* est, lui aussi, assimilé aux 432.000 syllabes du Rig, il s'ensuit qu'il est également identifié à Prajâpati et, en fin de compte, au sacrificateur, c'est-à-dire à son *âtman*.¹⁰

Si Prajâpati (*Brahman*) et *âtman* sont identiques, c'est parce qu'ils sont le résultat d'une même activité: «reconstruction», unification; bien que les matériaux soient différents: les briques de l'autel pour Prajâpati - *Brahman*,

ve des rituels. Car «le soleil ne se lèverait pas si le prêtre, à l'aube, n'offrait l'oblation au feu» (*Śat. Br.*, 2,3,1,5). Dans les *Brahmāṇas*, les dieux védiques sont ignorés ou subordonnés aux puissances magiques et créatrices du sacrifice. On proclame que, au début, les dieux étaient mortels (*Taitt. Sam.* VIII, 4, 2, 1; etc.); ils devinrent divins et immortels par le sacrifice (*ibid.* VI, 3, 4, 7; VI, 3, 10, 2; etc.). Dès lors, tout se concentre dans la force mystérieuse du rituel: l'origine et l'essence des dieux, la puissance sacrée, la science, le bien-être dans ce monde-ci et la «non-mort» dans l'autre. Mais le sacrifice doit être effectué correctement et avec foi; le moindre doute sur son efficacité peut avoir des conséquences désastreuses. Afin d'illustrer cette doctrine rituelle, qui est à la fois une cosmogonie, une théogonie et une sotériologie, les auteurs des *Brahmāṇas* multiplient les mythes ou les fragments des mythes en les réinterprétant selon la nouvelle perspective ou en fabriquant de nouveau à partir d'une étymologie fantaisiste, d'une allusion érudite, d'une énigme.

3. Eschatologie

Et pourtant, très tôt — une nouvelle idée se fait jour: le sacrifice non seulement restaure Prajâpati et assure la perpétuation du monde, mais est susceptible de créer un être spirituel et indestructible, la «personne», *l'âtman*. Le sacrifice n'a pas uniquement une visée cosmogonique et une fonction eschatologique, mais rend possible l'obtention d'un nouveau mode d'être. En construisant l'autel du feu (*agni-cayana*), le sacrificateur s'identifie à Prajâpati; plus exactement, Prajâpati et le sacrificateur sont identifiés dans l'action rituelle elle-même: l'autel est Prajâpati et, en même temps, le sacrificateur devient cet autel. Par la force magique du rituel, le sacrificateur se construit un nouveau corps, s'élève au Ciel où il naît une seconde foi (*Śat. Br.* 7, 3, 1,

tes ou sous entendues, car l'ascèse et la sexualité sont intimement reliées dans la pensée religieuse indienne. Le mythe et ses images traduisent la cosmogonie en termes biologiques; leur propre mode d'être fait que le monde et la vie s'épuisent par leur durée même.⁷ L'épuisement de Prajâpati est exprimé en images saisissantes: «Après que Prajâpati eut émis les êtres vivants, ses jointures ont été déarticulées. Or, Prajapati est certainement l'Année, et ses articulations sont les deux jonctions du jour et de la nuit (i.e. l'aurore et le crépuscule), la lune pleine et la nouvelle lune, et les commencements des saisons. Il était incapable de se relever avec ses articulations relâchées; et les dieux le guerirent par (le rituel de) l'*agnihotra*, en lui raffermissant les articulations» *Śat. Br.* I,6,3,35-36). En d'autres termes, la reconstitution et la ré-articulation du corps cosmique de Prajâpati sont effectuées par le sacrifice, i.e. en construisant un autel sacrificiel pour célébrer l'*agnicayana*. Le même ouvrage (X,4,2,2) précise que «Ce Prajâpati, l'Année, est constitué de 270 jours et nuits; c'est pourquoi l'autel comporte 360 pierres de clôture et 360 briques». «Ce Prajâpati qui devint désarticulé est (maintenant) l'autel même du feu ci-devant construit.» Les prêtres restaurent Prajâpati, le «ressemble» (*saṃskri*) en posant les couches de briques qui constituent l'autel. En somme, chaque sacrifice répète l'acte primordial de la création, et garantit la continuité du monde pour l'année suivante.

C'est le sens originel du sacrifice dans les *Brahmānas*: recréer le Cosmos «désarticulé», «épuisé» par le Temps cyclique (l'Année). A travers le sacrifice — c'est-à dire par l'activité soutenue des prêtres — le monde est maintenu vivant, bien intégré et fertile. C'est une nouvelle application de l'idée archaïque réclamant la répétition annuelle (ou périodique) de la cosmogonie. C'est aussi la justification de l'orgueil des brâhmanes, convaincus de l'importance décisive

textes: «Purusa est Prajâpati; Puruṣa est l'Année» (*Jaim. Br.* II, 56; cf. *Satapatha Br.* 6, 1, 1, 5). Au commencement, Prajâpati était l'Unité-Totalité non manifestée, présence purement spirituelle. Mais le désir (*kâma*) l'incita à se multiplier, à se reproduire (*Sat. Br.* 6,1,1.). Il s'«échauffa» à un degré extrême par l'ascèse (*tapas*, litt. «chaleur, ardeur») et créa par émanation;⁵ on peut comprendre par sudation, comme dans certaines cosmogonies primitives, ou par émission séminale. Il créa d'abord le *brahman*, c'est-à-dire la Triple Science (les trois Vedas), ensuite il créa les Eaux à partir de la Parole. Désirant se reproduire par les Eaux, il les pénétra; un oeuf se développa, dont la coquille devint la Terre. Ensuite furent créés les dieux pour peupler les Cieux et les Asura afin de peupler la Terre, etc. (*ibid.* XI, 1, 6, 1 sq.).⁶

Prajâpati pensa: «En vérité, j'ai créé un pendant de moi-même, à savoir l'Année». C'est pourquoi on dit: «Prajâpati est l'Année» (*ibid.* XI,1,6,13). En donnant son propre soi (*âtman*) aux dieux, il créa un autre pendant de lui-même, à savoir le sacrifice, et c'est pourquoi les gens disent: «Le sacrifice est Prajâpati». On précise en outre que les articulations (*parvam*) du corps cosmique de Prajâpati sont les cinq saisons de l'année et les cinq assises de l'autel du feu (*Śat. Br.* VI, 1, 2).

Cette triple identification de Prajâpati avec l'*Univers*, le *Temps cyclique* (l'Année) et l'*autel du feu*, constitue la grande nouveauté de la théorie brahmânique du sacrifice. Elle marque le déclin de la conception qui informait le rituel védique, et prépare les découvertes réalisées par les auteurs des Upanishads. L'idée fondamentale est que, en créant par «échauffement» et par «émissions» renouvelées, Prajâpati se consume et finit par s'épuiser. Les deux termes-clés—*tapas* (ardeur ascétique) et *visrij* (émission dispersée)—peuvent avoir des connotations sexuelles indirectes.

sa transcendance. Retenons cette idée, capitale pour la spéculation indienne ultérieure: la *conscience* aussi bien que *l'Univers* sont le produit du *désir* procréateur (*kâma*). On reconnaît ici un des germes de la philosophie *Saṃkhya-Yoga* et du bouddhisme.

Quant au quatrième thème—, la séparation du Ciel et de la Terre, ou la dissection de *Vṛtra* par *Indra*—, ce mythe s'apparente au *Puruṣasūkta*: il s'agit de la division violente d'une «totalité», en vue de la création (ou du renouvellement) du monde. Le thème est archaïque, et susceptible de surprenantes réinterprétations et applications. L'acte démiurgique d'*Indra* qui foudroie et dépèce le Dragon primordial sert de modèle à des actions aussi différentes que la construction d'une maison ou une joute oratoire.

Citons enfin la Création par un Etre divin, l'«Artisan Universel», *Viśvakarman* (RV X, 81) qui façonne le monde comme un sculpteur, un forgeron ou un charpentier. Mais ce motif mythique, fameux dans d'autres religions, est rattaché par les poètes védiques au thème, rendu célèbre par le *Puruṣasūkta*, de la Création-sacrifice.

2. La doctrine du Sacrifice.

Le *Puruṣasūkta* est le point de départ et la justification doctrinaire de la théorie du sacrifice élaborée dans les *Brahmāṇas* (environ 1000-800 av. J. C.). Tout comme *Puruṣa* se donna lui-même aux dieux et se laissa immoler afin de créer l'Univers, *Prajâpati* connaîtra l'«épuisement» léthal après l'oeuvre cosmogonique. Tel que le présentent les *Brahmāṇas*, *Prajâpati* semble être une création de la spéculation savante, mais sa structure est archaïque. Ce «Seigneur des Créatures» se rapproche des Grands dieux cosmiques. Il ressemble en quelque sorte à l'«Un» du *Rig Veda* X, 129, et à *Viśvakarman*, mais, surtout, il prolonge *Puruṣa*. D'ailleurs, l'identité *Puruṣa-Prajâpati* est attestée par les

poète se demande comment l'Être a pu sortir du non-Être, puisque, au commencement, ni «le non-Être n'existait, ni l'Être» (strophe I, 1). «Il n'existait en ce temps, ni mort ni non-mort» (c'est-à-dire ni hommes, ni dieux). Il n'y avait que le principe indifférencié appelé «Un» (neutre). «L'Un respirait de son propre élan, sans qu'il y ait de souffle». En dehors «de cela, il n'existait rien d'autre» (str. 2). «A l'origine, les ténèbres étaient cachées par les ténèbres», mais la chaleur (provoquée par l'ascèse, *tapas*) donna naissance à l'«Un», «potentiel» (*âbhû*) — i.e. «embryon» — «recouvert de vacuité» (on peut comprendre: entouré des Eaux primitives). De ce germe («potentiel») se développe le Désir (*kâma*), et c'est le même qui «a été la semence première (*retas*) de la Consience (*manas*)» — assertion étonnante, qui anticipe une des thèses principales de la pensée philosophique indienne. Les Poètes, par leur réflexion, «surent découvrir le lien de l'Être dans le non-Être» (str. 4). La «semence première» se divisa ensuite en «haut» et en «bas», en un principe masculin et un principe féminin (Cf. RV X, 72.4). Mais l'énigme de la «création secondaire» demeure, c'est-à-dire de la création phénoménale. Les dieux sont nés après (str. 6), donc ils ne sont pas les auteurs de la création du monde. Le poète conclut sur un point d'interrogation: «Celui qui surveille ce (monde) au plus haut firmament le sait seul (i.e. il connaît l'origine de la «création secondaire»), — à moins qu'il ne le sache pas?»

L'hymne représente le point le plus haut atteint par la spéculation védique. L'axiome d'un Être Suprême inconnaissable — l'«Un», «Cela» — transcendant aussi bien les dieux que la Création, sera développé dans les Upanishades et dans certains systèmes philosophiques. Comme le Puruṣa du Rig Veda X 90, l'Un précède l'Univers, et cré le monde par émanation de son propre être, sans perdre pour autant

Les dieux sacrifient l'«Homme»: de son corps dépecé émanent les animaux, les éléments liturgiques, les classes sociales, la terre, le ciel, les dieux:

«Sa bouche devint le Brâhmane,
le Guerrier fut le produit de ses bras
ses cuisses furent l'Artisan,
de ses pieds naquit le Serviteur»

(strophe 12, trad. Renou)

Le ciel émana de sa tête, de ses pieds la terre, la lune de sa conscience, le soleil de son regard, Indra et Agni de sa bouche, le vent de son souffle, etc. (strophes 13-14).

La fonction exemplaire de ce sacrifice est soulignée dans la dernière strophe (16): «Les dieux sacrifièrent le sacrifice par le sacrifice»; autrement dit, Puruṣa était à la fois victime sacrificielle et divinité du sacrifice. L'hymne énonce clairement que Puruṣa précède et surpasse la création, bien que le Cosmos, la vie et les hommes procèdent de son propre corps. En d'autres termes, Puruṣa est à la fois transcendant et immanent, mode d'être paradoxal mais propre aux dieux cosmogoniques indiens (cf. Prajâpati). Le mythe, dont on trouve des parallèles en Chine (P'an - ku), chez les anciens Germains (Ymir) et en Mésopotamie (Tiamat), illustre une cosmogonie de type archaïque: la création par le sacrifice d'un Être divin anthropomorphe. Le *Puruṣa-sūkta* a suscité d'innombrables spéculations. Mais de même que, dans les sociétés archaïques le mythe sert de modèle exemplaire à toute sorte de création ainsi cet hymne est récité dans un des rites qui suivent la naissance d'un fils, dans les cérémonies de fondation du temple (construit d'ailleurs à la ressemblance de Puruṣa) et dans les rites purificateurs de renouvellement.³

Dans l'hymne le plus fameux du Rig Veda (X,129), la cosmogonie est présentée comme une métaphysique. Le

tains mythes cosmogoniques. Rappelons que l'antiquité d'une cosmogonie ne doit pas être jugée d'après les premiers documents qui la présentent. Un des mythes les plus archaïques, et les plus répandus, le «plongeon cosmogonique», devient populaire en l'Inde assez tard, notamment dans l'Epopée et dans les Purânas.

Essentiellement, quatre types de cosmogonies semblent avoir passionné les poètes et les théologiens védiques. On peut les désigner comme suit: 1) création par la fécondation des Eaux originelles; 2) création par le dépècement d'un Géant primordial, Purusa; 3) création à partir d'une unité-totalité, à la fois être et non-être; 4) création par la séparation du Ciel et de la Terre.

Dans le célèbre hymne Rig Veda X, 121, le dieu imaginé comme Hiranyagarbha (l'«Embryon d'Or») plane au-dessus des Eaux; en les pénétrant, il féconde les Eaux qui enfantent le dieu du feu, Agni (strophe 7). L'Atharva Veda (X, 7, 28) identifie l'Embryon d'Or avec le Pillier Cosmique, *Skambha*. Le Rig Veda X, 82,5 met en relation le premier germe que les Eaux reçurent avec l'«Artisan Universel», Viśvakarman, mais l'image de l'embryon ne s'accorde pas avec le polytechnicien par excellence. Dans ses exemples, nous avons affaire à des variantes d'un mythe originel, qui présentait l'Embryon d'Or comme la semence du dieu créateur survolant les Eaux primitives.¹

Le deuxième thème cosmogonique, radicalement réinterprété dans une perspective ritualiste, se trouve dans un hymne également fameux, le *Purusa-sūkta* (R V, X, 90). Le Géant primordial Puruṣa (l'«Homme») est figuré à la fois comme totalité cosmique (strophes 1-4) et Etre androgyne. En effet (strophe 5), Purusa engendre l'Energie créatrice féminine, Virāj, et par la suite est enfanté par elle². La création proprement dite est le résultat d'un sacrifice cosmique.

Mythes Cosmogoniques Indiens

Mircea Eliade

En hommage à mon très cher ami Henry Corbin, érudit sans égal, herméneute audacieux et philosophe inspiré, je détache ces pages d'un ouvrage en préparation, *Histoire des idées religieuses, I: De l'âge de la pierre à l'interdiction des Mystères d'Eleusis*. (J'ai supprimé la bibliographie critique et réduit les notes au stricte nécessaire).

1. Cosmogonies et métaphysiques

Les hymnes védiques présentent, directement ou seulement par allusions, plusieurs cosmogonies. Il s'agit de mythes assez répandus, attestés à différents niveaux de culture. Il serait oiseux de chercher l'«origine» de chacune de ces cosmogonies. Même celles qu'on peut présumer apportées par les Aryens ont des parallèles dans des cultures plus anciennes, ou plus «primitives». Les cosmologies, comme tant d'autres idées et croyances religieuses, représentent, partout dans le monde ancien, un héritage transmis depuis la préhistoire. Ce qui importe à notre propos, ce sont les interprétations et les revalorisations indiennes de cer-

- 153 Cf. Dr. Daryush Shayegan déjà cité, et Dr. Osman Yahya chargé actuellement de l'édition intégrale d'Ibn Arabi.
- 154 Titre d'un commentaire d'Avicenne par S. Ahmad' Alawi. Cf. H. Corbin, **En Islam Iranien**. 11.

137. Cf. le jeu de mot sur *Peryklitos* (le paraclet), H. Corbin, *oc.*, p. 184.
138. *Oc.*, p. 185. Cf. *En Islam*, *oc.*, III, p. 312, sur la constitution du «corps subtil» (*Jism moktasab*) par le concours de toutes les *latifa*.
139. Cf. L. Dumont, *Homo hierarchicus*, Gallimard.
140. Cf. H. Corbin, *Imagination*, p. 149, p. 135, «De la création comme théophanie.»
141. Cf. S. Pétrement, *Le Dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, P.U.F., 1949.
142. Cf. H. Corbin, *oc.*, p. 138.
143. Cf. H. Corbin, *Histoire*, *oc.*, p. 99-100.
144. Cf. *Supra*.
145. Cf. S.J. Ashtiyâni, *oc.*
146. Cf. H. Corbin, *En Islam*, III, 66, la longue étude consacrée aux «fidèles d'amour», dans laquelle l'auteur montre bien que cette «absolution» radicale ne peut être que celle d'une Subjectivité Absolue. Il y a une transmutation du *tawhid*, et l'Absolu en tant qu'étranger ne prend sa dimension d'Absoluité que lorsque je me fais étranger avec lui.
147. Cf. H. Corbin, *Imagination*, *oc.*, p. 138.
148. Cf. H. Corbin, *oc.*, III, 70 sq; H. Corbin, *Imagination*, *oc.*, p. 138. Ceci ne consiste surtout pas en un panthéisme, c'en est exactement le contraire: «dont est créée toute chose» signifie qui donne l'Etre à toute chose, qui ordonne la chose à être.
149. Cf. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, 1966.
150. N'oublions pas qu'H. Corbin fut le premier traducteur de Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?* suivis d'extraits de «l'Etre et le Temps», Paris, 1938.
151. Cf. Dr. Daryush Shayegan, *Les relations de l'Indouisme et du Soufisme d'après le «Majma Al Bahrayn» de Dârâ Shokûh*, Thèse, E.P.H.E., 1965; cf. également M. Arkoun, *Miskawayh philosophe et historien*, Vrin 1970; sur cette lancée comparatiste cf. également S. Hossein Nasr «Conditions for meaningful comparative philosophy» in *Philosophy East and West*, vol. 22, n° 1., Janvier, 1972; et T. Izutzu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism: Ibn Arabî and Lao-Tsu, Chuang-Tzu*, 2 vol., Tokyo, 1966-1967.
152. Cf. texte et traduction établis par H. Corbin, vol. 3. et 3a de la Bibliothèque Iranienne, A. Maisonneuve, 1953.

114. Ibn 'Arabî, *Fusus*, oc., cité par H. Corbin, *L'imagination créatrice*, p. 142.
115. Cf. H. Corbin, *En Islam*, III, ch. V, p. 65 sq.
116. Cf. les notions qui s'y rattachent: *Shâhid* et *Mashhûd*, témoin et témoignage, cf. H. Corbin, oc., III, p. 78 sq.; cf. le «thème du miroir» in H. Corbin, oc., IV, «Index», p. 520.
117. L'expression est de Rûzbehân, cf. H. Corbin, oc., III, p. 75. Remarquons que c'est une position radicalement inverse des «Postulats» du kantisme.
118. *Jasmin des Fidèles d'amour*, cf. traduction H. Corbin, oc., 14, p. 117; cf. H. Corbin, *En Islam*, III, oc., p. 73.
119. Cf. *Kitâb al-Ighâna* commenté par H. Corbin, oc., III, p. 30 sq.
120. *Arwâh-e qodsi*, cf. H. Corbin, III, oc., p. 81.
121. Sur le miroir cf. H. Corbin, oc., III, p. 80 sq.
122. Cf. H. Corbin, oc., III, p. 83-146.
123. Cf. H. Corbin, texte de Ibn 'Arabî in *Terre Céleste*, oc., p. 213.
124. Ibn 'Arabî, *Fusus*, oc., cité par H. Corbin, oc., p. 145.
125. Cf. Introduction analytique d'H. Corbin, in S. J. Ashtiyâni, oc. p. 58. Cf. également H. Corbin, *En Islam*.
126. *Introduction*, oc., p. 58.
127. Oc., p. 61.
128. Cf. oc., p. 88 sq. où H. Corbin compare les thèses de Sadrâ, d'Avicenne, Ibn 'Arabî et Sohrawardî.
129. Cf. H. Corbin. *En Islam*, oc., III. Cf. également *L'imagination créatrice*, oc., p. 164.
130. Cf. H. Corbin, *Imagination*, p. 171.
131. Cf. H. Corbin, Introduction à *l'Anthologie*, oc., p. 61. Allusion à la perception imaginaire de la somme des angles du triangle.
132. Cf. H. Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, éd. Présence., 1971. La première édition, dans le volume collectif, *Ombre et Lumière*, Desclée de Brouwer, 1961, portait le titre plus explicite: «Physiologie de l'homme de Lumière dans le Soufisme iranien.»
133. Cf. H. Corbin, oc., p. 179 sq. Cf. également *En Islam Iranien*, oc., III, chap. IV.
134. Cf. H. Corbin, *Imagination*, oc., p. 165.
135. Cf. H. Corbin, *L'Homme de Lumière*, oc., p. 183.
136. H. Corbin, oc., p. 184.

- 1945; cf. G. Durand, «L'exploration de l'Imaginaire», in *Circé*, n° 1, 1969.
103. Cf. H. Corbin, *Histoire*, oc., p. 281.
104. Cf. Toufy Fahd, oc., p. 141.
105. Cf. Ibn Khaldûn, oc., III, 17, p. 1033.
106. Cf. le beau livre d'A. Béguin, *L'âme romantique et le rêve*, Corti, rééd. 1967; cf. le classique G. H. von Schubert, *Symbolik der Traume*, Berlin, 1812.
107. Cf. notre article déjà cité, in *Circé*, n° 1, p. 28-29 sq.; cf. C. G. Jung, *Ma vie*, trad. R. Cahen, Paris, Gallimard, 1966 et *l'Homme et ses Symboles*, Laffont, 1964.
- 107*. Cf. Article d'H. Corbin, «Le Songe visionnaire en spiritualité islamique» in R. Caillois et C. E. Grunebaum, *Le Rêve et les Sociétés humaines*, Paris, 1967.
Cf. également H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, oc., et in *En Islam iranien*, oc., III, livre IV, ch. 1, «Haydar Amolî, théologien shî'ite du soufisme»; cf. mon article in *Esprit*, 1959: «Prélude à l'anthropologie.»
108. Cf. G. Durand, *Les Structures anthropologique de l'Imaginaire*, Introduction à l'archétypologie, 1ère édit P.U.F., 1960. H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, Flammarion, 1958.
109. Cf. H. Corbin, *Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihaboddin Yahya Sohrawardî*, A. Maisonneuve, 1952, vol. 1, vol. II édité par S.H. Nasr, 1970. Cf. également H. Corbin, *En Islam iranien*, oc., II, «Sohrawardî et les platoniciens de Perse».
110. Sur l'école Shaykhie cf. H. Corbin, *Terre Céleste*, oc., et *En Islam iranien*, oc., IV, livre VI, «L'Ecole Shaykhie».
111. Cf. H. Corbin, *Hist.*, oc., p. 84.
112. Cf. H. Corbin, «Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal», in *Cah. inter. de symbolisme*, n° 6, 1964; H. Corbin, *Histoire*, oc., p. 86. Une distinction semblable a déjà été le fait de nos romantiques, de Novalis et de Coleridge, et. plus haut dans le temps ce fut celle de Jacob Boehme et d'alchimistes comme Paracelse, cf. A. Koyré, *Mystiques, Spirituels du XVIème siècle allemand*, Paris, 1955 et *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris, 1929, réédition, 1972. Cités par H. Corbin, *Imagination Créatrice*, oc., p. 133 sq.
113. Cf. H. Corbin, *L'imagination créatrice*, oc., p. 133-136.

Jahrbuch, XXXVIII, 196, sq. Cf. Seyyed Hossein Nasr, «Between the Rim and the Axis» in *Main Currents in Modern Thought*, January-February, 1974, vol 30, No. 1.

98. Sans reprendre à notre compte les thèses d'Emile Boutroux (*Etudes d'histoire de la philosophie allemande*, Vrin, 1926) disons cependant qu'en Occident la pensée allemande, et spécialement la philosophie sociale et la sociologie allemande sont celles qui ont été le moins atteintes par la dissection analytique. D'où l'accusation de «totalitarisme» que lui portent volontiers les Français. Nous avons déjà cité Th. Geiger, mais c'est surtout Th. Litt (*Individuum und Gemeinschaft*, Leipzig, 1919) qui peut nous donner des concepts se rapprochant de ce que nous examinons ici: la *Gezweigung* (gémiation, réciprocity des perspectives) ou la *Verschränkung* (croisement du social et de l'individuel) sont méthodologiquement bien proches de la *progressio harmonica* ou du «trajet anthropologique.»
99. Cf. H. Corbin, *Terre Céleste*, oc., p. 15 et p. 99 sq. L'auteur avait à peu près à la même époque que nous (1958-60) l'intuition que les sciences de l'esprit—ou de l'homme—étaient régies par la règle d'homologie bien plutôt que par celles du déterminisme «dès lors ce à quoi il faut s'attacher, ce sont les structures et les homologies de structure, ce qu'il faut dégager c'est leur isomorphisme». Cf. Durand, *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, oc.
100. Nous retrouvons par là le schéma anthropologique, que Corbin, cite et systématise dans *Terre Céleste*, p. 309, emprunté à Shaykh Ahmad Ahsâ'i ou la *progressio harmonica* monte du plan du corps matériel (*Jasad A*) au corps spirituel (*Jasad B*) mais ne s'arrête pas là, elle franchit le Corps astral (*Jism A*) — Hurqâlyâ—pour aboutir enfin au (*Jism B*) corps archétype impérissable.
101. Cf. notre critique de cette situation épistémologique de l'Imaginaire en Occident, in *Structures Anthropologiques de l'Imaginaire*, oc., Cf. H. Corbin, «Mundus Imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal», in *Cah. Intern. de symbolisme*, n° 6, 1964.
102. Cf. Toufy Fahd, «Les songes et leur interprétation selon l'Islam» in *Les songes et leur interprétation*, collectif, «Sources orientales», Seuil, 1959; cf. L. Massignon, «Thèmes archétypiques et onirocritique musulmane» in *Eranos Jahrbuch*, XII, Zurich.

révolutionnaire *Histoire de la Philosophie islamique*, met au principe de toute spiritualité musulmane le Shi'isme sous ses différentes formes: duodécimain, septimanien, alamuti.

82. In *Tanzih al-Awliyâ*, Kerman, 1948, long passage traduit par H. Corbin in *Terre céleste*, oc., p. 363-401.
83. Oc., p. 394.
84. Cf. Henry Corbin, *En Islam.*, oc., I, p. 248.
85. Cf. H. Corbin, *En Islam*, oc., IV, livre VII, chapitre III.
86. Cf. H. Corbin, *En Islam*, oc., les chapitres capitaux (II, 3, 4, IV, 3) où Corbin rapproche le huitième climat du climat où s'épiphánise notre graal occidental. C'est là où l'on voit que dans cette méthodologie orientale — celle d'H. Corbin — la congruence archétypique l'emporte sur les incertaines filiations historiennes; peu nous importe le savoir, si oui ou non il y a eu filiation entre Islam et Graal (cf. le livre de P. Ponsoye: *l'Islam et le Graal*), ce que nous pouvons dire à coup sûr, c'est que les deux structures se recourent intégralement.
87. Cf. Sayyed J. Ashtiyânî, oc. p. 31 sq.
88. Oc., p. 33 & 39.
89. Le mot est de Corbin in *Terre céleste*, oc., ch. I, 4. «Géosophie et Anges féminins de la terre».
90. Cf. René Guénon, *Le règne de la quantité et le signe des temps*, oc.
91. Cf. F. Tönnies, *Communauté et société* (1887) trad. française 1944, P.U.F., et J. Leif, *La sociologie de Tönnies*, P.U.F., 1946. Cf. Ibn Khaldûn, oc., I, p. 256 & 302 sq.; cf. Th. Litt, *Individuum und Gemeinschaft*, 1913, Leipzig.
92. Cf. O. Spann, *Gesellschaftslehre*, Leipzig, 1930; et *Der wahre Staat*, Leipzig, 1921; cf. Th. Geiger, *Die Gestalten der Gesellung*, Karlsruhe, 1928.
93. Sur ce problème cf. l'excellent livre de J. Saunier, *La synarchie ou le vieux rêve d'une nouvelle société*, Grasset, 1971. Cf également R. Guénon, *Le Roi du Monde*, Ed. Tradit.
94. Cf. Ibn Khaldûn, oc., I, p. 78.
95. Cf. A. Weber, *Ideen zur Staat's und Kultursoziologie*, 1927.
96. Cf. H. Corbin, *Terre Céleste*, oc., textes de Shaykh Moh. Karîm Khân Kermânî.
97. Cf. notre article, «Figure traditionnelle de l'Homme et défiguration philosophique de l'homme en Occident», in *Eranos*

- la «justice» des monarques.
64. Cf. Ibn Khaldûn, *oc.*, p. 88-89.
 65. Cf. Henry Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection*, Buchet - Chastel.
 66. Cf. également H. Corbin, *En Islam iranien*, Gallimard, 1972, I, p. 81 sq.
 67. Cf. H. Corbin, *oc.*, p. 122 sq.
 68. Cf. H. Corbin, *oc.*, I, p. 168 sq.
 69. Cf. H. Corbin, *oc.*, I, p. 189 et *Terre céleste*, *oc.*, spécialement chap. II §2, 3, 4.
 70. Cf. traduction extraite de ce chapitre in Corbin, *Terre céleste*, *oc.*, p. 213; Cf. la réflexion de Corbin si pleine de perspectives sur le «palmier» adamique et le «palmier» marial du *Coran* et de la tradition évangélique apocryphe.
 71. Cf. *ibidem*, textes de Sarkâr Aghâ, et Lâhîjî, p. 250 sq. et 363 sq.; Cf. H. Corbin, *oc.*, p. 385 et p. 399, notes 15 et 16.
 72. Cf. texte du «*Commentaire de la Roseaie des Mystères*» traduit et cité par H. Corbin, *oc.*, p. 251-255.
 73. Cf. Ibn Khaldûn, *oc.*, p. 362.
 74. *Oc.*, I, p. 310 sq. Dans les très intéressants chapitres des *Muqaddima*, l'auteur montre qu'il y a une *usure* des sociétés — donc des monarchies — par abandon des principes fondateurs: lorsque la monarchie se sécularise, elle perd pour ainsi dire, sa légitimité.
 75. *Oc.*, I, p. 370.
 76. *Oc.*, I, p. 372; cf. les passages intéressants où Ibn Khaldûn oppose la notion de l'Imâm, aux philosophes politiques aussi bien qu'aux Khârijites et aux Motazilites.
 77. Cf. Henry Corbin, *En Islam Iranien*, *oc.*, I, p. 240.
Cf. également *ibidem*, III, p. 303, la distinction chez Semnânî entre *Khilâfat* (succession temporelle au gouvernement extérieur de la communauté), *walâyat* (investiture de l'Imâm comme «Ami de Dieu») et *wasîyat* (qualité d'héritier spirituel), trois qualités qui ne furent réunies que par le 1er Imâm, 'Alî ibn Abî Tâlib.
 78. Cf. Ibn Khaldûn, *oc.*, I, p. 385.
 79. *Oc.*, I, p. 398 sq.
 80. *Oc.*, I, p. 411.
 81. L'on comprend mieux alors pourquoi Henry Corbin, en sa

H. Rickert, *Kulturwissenschaft*, 1899

51. Sur Mollâ Sadrâ cf. H. Corbin, p. 48-97 in Sayyed Jalâloddîn Ashtiyânî, *Anthologie*, oc.; Cf. H. Corbin, Introduction et traduction du *Livre des Pénétrations métaphysiques*, p. 1270; Cf. H. Corbin, *Livre des Pénétrations*, oc., p. 76 s; p. 78.
52. Cf. H. Corbin, *Histoire*, oc., p. 24.
53. Cf. Mikel Dufrenne, «Existentialisme et Sociologie», *Cahiers internationaux de Sociologie*, I, 1946.
54. Cf. sur la notion de «type idéal» la sociologie compréhensive de Max Weber (*Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1921). Le rapprochement avec la pensée occidentale est encore plus sensible lorsqu'au lieu de la sociologie de Max Weber, l'on fait appel aux exégètes spirituels tels que Jacob Boehme, J. G. Gichtel, Valentin Weigel ou Swedenborg. Cf. Henry Corbin, *L'Imagination créatrice*, oc., p. 73.
55. Cf. Ibn 'Arabî, *La Sagesse des prophètes*, trad. Titus Burckhardt, Albin Michel, 1955, p. 8.; Cf. Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, oc.
56. Henry Corbin, *Histoire*, oc., p. 19.
57. Henry Corbin, *Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien*, oc., p. 240.
58. Cf H. Corbin, oc., p. 186-218. Cf H. Corbin, «L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne» in *Eranos Jahrbuch*, 1958, p. 57-187.
59. C'est la critique du début du siècle, de Durkheim en particulier (*Année sociologique*, t. VI, 319-321) dirigée contre la naissante psychologie sociale de Mac Dougall. Cf. G. Davy, «La psychologie sociale de Mac Dougall» in *Sociologues d'Hier et d'aujourd'hui*, Alcan, 1931. Depuis, la psychologie sociale a trouvé sa place en Occident.
60. Cf. H. Corbin, *Histoire*, oc., p. 222, sq.
61. Cf. H. Corbin, oc., p. 230.
62. Ibn Khaldûn, oc., I, p. 194, sq.
63. Oc., I, p. 69. L'on trouverait encore dans la sociologie allemande chez Th. Litt, oc., cette notion de «cercle fermé» (*geschlossener Kreis*) qui fonde la structure sociale la plus élémentaire; Cf. *Ibn Khaldûn*, oc., p. 78-79, nombreux exemples de ce «cercle» où le monarque se fonde sur l'État et le pouvoir matériel, mais où le pouvoir et cet État ne sont fondés que sur la légitimité,

29. *Anthologie des philosophes iraniens*, p. 17, 18.
30. Cf. H. Corbin, *La physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien*, p. 240.
31. *Op.*, p. 240.
- 31*. Cf. H. Corbin. *Histoire*, *oc.*, p. 65, 66, 67.
32. Ibn Khaldûn, *oc.*, I, p. 3.
33. Cf. H. Corbin, spécialement *Histoire de la philosophie islamique*, p. 24, 27.
34. H. Corbin, *oc.*, p. 20, 21.
35. H. Corbin, *oc.*, p. 94.
36. Cf. G. Vahanian, *La mort de Dieu*, Buchet-Chastel, 1960.
37. Cf. S. Doubrowski, *Pourquoi la nouvelle critique*; cf. déjà la tentative d'Unamuno, «*La vie de Don Quichotte et de Sancho Pança*».
38. Cf. Jean Tulard, *Le mythe de Napoléon*, A. Colin, 1971.
39. Cf. Gilbert Durand: «Le voyage et la chambre dans l'oeuvre de Xavier de Maistre, contribution à la mythocritique», in *Romantisme* n° 4, Flammarion, 1972.
40. Cf. René Guénon, *Le règne de la quantité et le signe des temps*, Vêga, 1950.
41. Cf. *oc.*, préface de Vincent Monteil, p. XXVIII, et surtout Maxime Rodinson, *Islam et capitalisme*, Paris, 1966.
42. Cf. G. Von Grünebaum, «As Sakki on Milieu and Thought» in *Jour. Am. Orient Soc.*, LXV, 1945.
Cf. F. Rosenthal *Ibn Khaldûn, The Muqaddimah an introduction to history*, London, 1958.
43. Cf. Pierre Arnaud, *Le nouveau Dieu, introduction à la politique positive*, Vrin, 1973.
44. Cf. Joseph de Maistre, *Du Pape*, Droz, 1966.
45. Ibn Khaldûn, *oc.*, I, p. 303-469 & II, p. 481-678.
46. Cf. *oc.*, p. 460 sq.
47. Introduction à la nouvelle édition du traité *Du Pape*, *oc.*, par J. Lovie et J. Chetail.
48. Cf. Henry Corbin, *Histoire*, p. 44-45, 69-70, 80 sq.
49. Le Coran distingue (XLVII, 50-51) ceux à qui Dieu parle «par une communication de derrière le voile», et ceux «à qui il envoie un ange». Cf. Henry Corbin, *oc.*, p. 85; cf., la même distinction reprise par Ibn Khaldûn lui-même, *oc.*, I, p. 195-196.
50. Cf. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883, traduit en française seulement en 1942, P.U.F.; cf. l'oeuvre de

beaucoup d'orientalistes, n'ait pas su se mettre dans la perspective d'une *Weltanschauung* «orientale», celle qui, nous le verrons, ne reconnaît jamais la réduction du temps humain au fil unidimensionnel de nos historiens occidentaux.

16. Cf. Shryock, *Histoire de la médecine moderne*, trad. Tarr, Colin 1956; J. Bernard, *Etat de la médecine*, Corrèa, 1960.
17. Cf. Auguste Comte, *Système de Politique positive*, III, ch. VII.
18. Cf. Aurel David, *La cybernétique et l'humain*, Gallimard, 1965.
19. Leon Brunschwig, *De Progrès de la Conscience*, Paris, PUF, 1938.
- 19*. Edition de la *Bibliothèque Iranienne*, A. Maisonneuve, 1972. Tome I. «Introduction» par Henry Corbin.
20. Préface à la traduction française du *Coran* par Kasimirski, Gallimard, 1964. Dans sa conception si pleine de multiples contradictions, W.C. Smith (oc. p. 46)—qui par ailleurs, ne fait jamais la nuance entre histoire profane, histoire sainte, temps intériorisé... etc—trouve toutefois une vérité lorsqu'il dit que pour le judaïsme (mais pourquoi pas pour le christianisme ou cette evhémérisation et cette révélation progressive de la Parole de Dieu est encore plus sensibles!) «la pensée hébraïque classique s'instruit auprès de l'histoire et... fit passer dans ses Saintes Ecritures ce qu'elle avait appris. La pensée islamique s'instruit auprès des Saintes Ecritures et fit passer dans l'histoire ce qu'elle avait appris... Idéalement, l'histoire doit être pour l'Islam *subordonnée à la Révélation* (c'est nous qui soulignons!)»
21. Cité par H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, oc., p. 22.
22. Sur le «regard» de l'homme et le regard divin, cf. H. Corbin, «Face de Dieu et face de l'homme» in *Eranos Jahrbuch*, XXXVI, Zurich, 1968.
23. Cf. notre article, «Taches de l'esprit et impératifs de l'être» in *Eranos Jahrbuch*, XXXIV, 1965.
24. Cf. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, oc., p. 15-16.
25. *Commentaires de la Roseraie des mystères*, éd. et traduction H. Corbin, Bibliothèque iranienne.
26. Ibn Khaldûn, *Discours sur l'histoire universelle*, 3 vol., Beyrouth, 1967.
27. Ibn Khaldûn, oc., III, p. 1333.
28. Oc. I, p. 3, 4.

mais dont nos orientalistes ignorent la personnalité mystique importante.

7. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 345.
8. Cf. Seyyed Hossein Nasr, *The encounter of man and nature*, G. Allen, London, 1968. Par contre, il nous semble que W.C. Smith, dans son *Islam dans le monde moderne* (trad. A. Guimbretière, Payot, 1962) fausse complètement la perspective comparatiste entre l'Islam et le christianisme, en ne choisissant pour point de comparaison que le christianisme apostolique pré-médiéval. L'on pourrait rétorquer à cet historien que le christianisme ne prend existence sociologique et historique qu'avec Constantin, puis avec Clovis, Charlemagne et la «chrétienté» médiévale.
9. Cf. Frithjof Schuon, *Comprendre l'Islam*, Gallimard, 1961, p. 65; Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, G. Allen, London, 1968.
10. Cf. Frithjof Schuon, *Sentiers de gnose*, La Colombe, et *Comprendre l'Islam*, p. 25; René Guénon, *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, Ed. traditionnelles, 1964.
11. Cf. Frithjof Schuon, *Comprendre l'Islam*, p. 24; il a bien montré cette différence entre la morosité chrétienne et la joie islamique.
12. Cf. Frithjof Schuon, *oc.*, p. 26.
13. Il est à noter que l'ouvrage de l'abbé M. J. Moigno, *«Les splendeurs de la foi»* (1878), écho tardif du *«Génie du Christianisme»*, fut chaudement loué par deux grands papes du XIX^{ème} siècle, Pie IX et Léon XIII.
14. Cf. Jourdain Bishop. *Les théologiens de la mort de Dieu*, Cerf, 1967 et l'édifiante bibliographie qu'il donne sur les théologiens «de la mort de Dieu».
15. Cf. Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le Soufisme D'Ibn Arabî*, Flammarion, 1958, p. 68. Encore une fois, nous signalons l'incompréhension totale de W. C. Smith (*oc.*, chap. 1er, «L'Islam et l'histoire»). S'il souligne bien le «paradoxe» chrétien, pour qui «l'histoire est et n'est pas fondamentale» — paradoxe que nous considérons plutôt comme une embarras! — par contre, lorsqu'il classe l'Islam comme une tentative pour «racheter l'histoire» ayant «beaucoup de points communs avec le marxisme» (*oc.* p 41) l'on reste stupéfait. Rien n'autorise, même dans sa forme la plus légalitaire, à réduire l'Islam aux avatars des civilisations islamiques. Il semble que W. C. Smith, comme

s'est conservée, intacte, vivante, chez ceux qui avaient justement mission d'être les compagnons, défenseurs des «Mainteneurs du Livre».

Et je pense que nos jeunes philosophes ont bien de la chance en apprenant une langue naturelle qui n'a pas, elle, renié sa sacralité, de posséder par là, la «clef du Livre de la guérison» (*Miftâh Kitâb al-Shifâ'*)¹⁵, la clef des champs de l'Imaginal créateur, seul lieu spirituel où l'Occident puisse contracter alliance et retrouver la promesse de sa survie.

1. Cf. Gilbert Durand, *L'Imagination symbolique*, P.U.F., 1968.
2. Est-il besoin de rappeler les ouvertures que donnent ces dix-huit volumes sur Abû Ya'qûb Sejestânî (vol. 1), Sohrawardî (vol. 2 & 17), Nâsir-e Khosraw (vol. 3), Avicenne (vol. 4 & 5), Mohamad ibn Sorkh de Nishapour (vol. 6), Kermânî (vol. 7), Rûz-behân Baqlî Shirâzî (vol. 8 & 12), Sejestânî et Shabestari (vol. 9), Mollâ Sadrâ Shirâzî (vol. 10), Nasafi (vol. 11), Sayyed Haydar Amolî (vol. 16), Mojrem Mokri (vol. 14)... etc... et encore tout récemment, l'Introduction à *l'Anthologie des philosophes iraniens*, Tome 1er, textes choisis et présentés par Sayyed Jalâl-oddin Ashtiyânî, Téhéran, 1972?
3. Cf. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, 1964, Tome 1, p. 334-345 et *Avicenne et le récit visionnaire*, Tome 1, p. 14 sq. et p. 118 sq.
4. Henry Corbin, *Avicenne*, op. cit., p. 119.
5. Cf. Gilbert Durand, *L'Imagination symbolique*, chap. 1er: «La victoire des iconoclastes ou l'envers des positivismes».
6. Cf. Osmân Yahia, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi*, Damas, 1964. Il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'Ibn 'Arabi repose dans la mosquée de Damas à quelque mètres du tombeau plus récent de Shaykh Abd el Kader que l'Occident ne connut que comme chef «rebelle» à l'occidentale colonisation,

peut être qui si elle étudie la spécificité, la singularité, l'unicité de l'homme qui ne peut avoir que l'Unique pour modèle et horizon. Et d'ailleurs l'Occident n'a plus le choix: aucune recette technologique, économique, politique ou eugénique ne peut plus faire illusion; la Civilisation orgueilleuse comme la fameuse tour de Babel est déjà submergée par le déluge de ses gigantesques pollutions et le sauve-qui-peut et le tocsin retentissent un peu partout. Les «Sciences Sociales» renient et aliènent leur objet même, parce qu'elles réduisent l'homme soit aux violences et aux luttes des philosophies de l'histoire, soit aux nivellements des grands nombres d'une sociologies devenue l'idole des démocraties, soit enfin aux multiples «mesures» d'une psychologie et d'une psychologie sociale qui n'ont pour mission que d'enchaîner un peu plus l'homme moderne à la civilisation bureaucratique, mécanisée et productrice des biens matériels qu'il a inventés. Parce que tout ce qui en Occident ne veut rien perdre de sa juvénilité pressent qu'à force de suivre la même voie des ennuagements successifs, nous faisons une mortelle fausse-route, et que les meurtres successifs de Dieu et de l'homme ne peuvent entraîner pour une civilisation que son anéantissement radical. Certes, dans le déclin de l'Occident, Spengler l'avait bien vu, ce sont les institutions, fussent-elles celles qui, par essence comme les églises, étaient instituées pour porter une présence spirituelle—qui se corrompent le plus vite. Mais par delà les institutions profanées et profanatrices, à la veille des inéluctables et justicières destructions—comme «en son temps» à la veille de la destruction des villes maudites, Abraham reçut visite des trois messagers—subsiste la triple Parole fondamentale qui fait de nous tous, Israélites, Musulmans et Chrétiens les «fils d'Abraham», les «gens du Livre». Et si la Parole s'est perdue dans les errements mortels de la chrétienté, voici que nous découvrons—ô merveille! — qu'elle

fallait surtout être non seulement l'orientaliste arabisant et iranisant mais aussi le théologien aussi bien de l'Islam que du Christianisme. Ces conditions sont remplies en la personne d'Henry Corbin. Aussi, son oeuvre appuyée sur un tel volume de savoir atteint maintenant la hauteur et l'ampleur qu'un tel objet mérite. C'est par un esprit d'une semblable ampleur et d'une semblable hauteur que pouvait être compris le message des illustres comparatistes de l'Islam lui-même, du Dârâ Shokûh (XVII^{ème} siècle)¹⁵¹ du «*Confluent des deux Océans*» (*Majma' al-Bahrayn*) et surtout du Sohrawardî du *Kitâb Hikmat al-Ishrâq*—qui fut pour Henry Corbin l'exemple majeur—et du Nâsir-e Khosraw (XI^{ème} siècle) du «*Livre réunissant les deux Sagesse*» (*Kitâb-e Jâmi' al-Hikmatayn*).¹⁵²

Toutefois nous ne voudrions pas terminer cet article sur un éloge, l'oeuvre de Corbin mérite plus que l'éloge: elle est bien vivante et entraînante, elle suscite l'exemple. Souvent aux jeunes philosophes, aux étudiants occidentaux barricadés dans des philosophies désespérées, des *épistémè* agnostiques, dans le carcan du colonialisme spirituel, je conseille d'étudier l'arabe et le persan. Parce que je sais que dans ces textes «orientaux», moissonnés par mon ami et ses disciples¹⁵³, un renouveau total de la philosophie et de la Science de l'Homme en Occident est possible grâce à leur référence—et par une ironie du sort—grâce à leur récurrence. Au début de cet article, nous disions ce qu'il y avait de choquant pour un Occidental, de mettre au singulier, «Science de l'Homme» et surtout de rattacher cette anthropologie à une spiritualité théosophique. Espérons que ce modeste article aura convaincu ses lecteurs qu'il n'y a pas, qu'il ne peut y avoir d'anthropologie véritable fondée sur une aliénation de l'homme à un produit quelconque de son activité: objets, machines, livres d'histoire, sécrétions internes et électricité cérébrale... La Science de l'Homme ne

blie. L'on peut dire en conclusion que l'Islam Spirituel — c'est-à-dire la foi en l'Unique et sans mélange et la gnose de Sa révélation—fonde carrément une Science de l'Homme unifiée dont nos sociologies, nos objectivités historiennes, nos psychologies, nos linguistiques et sémantiques réductives ont une nostalgie, lors qu'elles se réclament d'un «humanisme» ou d'un «humanitarisme» purement verbal parce qu'il n'a pas de modèle d'Etre. L'on entrevoit alors quel véritable second souffle la comparaison de nos sciences sociales avec la Science de l'Homme islamique peut apporter à notre anthropologie morcelée, désespérée et qui en est à annoncer la «mort de l'homme»¹⁴⁹ après—et peut-être parce que—qu'elle eut annoncé la «mort de Dieu».

Mais ce comparatisme n'était pas possible tant que le trésor de la littérature religieuse de l'Islam dormait en manuscrits dans les bibliothèques d'Istambul, du Caire, de Bagdad ou de Téhéran. Il fallait d'abord éditer, remettre dans la circulation des esprits ces textes irremplaçables. Il fallait ensuite commencer à traduire, et surtout sans trahir; c'est-à-dire pénétrer en profondeur—phénoménologiquement en quelque sorte—la profondeur même de la compréhension de l'Islam. Il ne fallait rien de moins que de refaire le *ta'wil*, la reconduction au sens par delà les gloses souvent puériles des orientalistes. Il fallait enfin avec une connaissance non moins profonde de la pensée occidentale, de la philosophie et de la théologie — et spécialement de la philosophie et de la théosophie germaniques¹⁵⁰—ouvrir hardiment les voies d'un comparatisme portant sur le fond des *épistémè* et des herméneutiques. Il fallait pour aborder une telle tâche et fonder cette discipline si nouvelle pour l'Occident moderne qu'est «l'herméneutique comparée» être à la fois archéologue et chartiste dans les bibliothèques, philosophe, linguiste connaissant parfaitement la pensée philosophique française, allemande, anglaise et même russe, il

la fois dans la Création des mondes et à la fois dans cette manifestation encore plus intime à l'adorateur et à l'aimé qu'est la révélation prophétique. Mais la Création des mondes, tout comme la vie de la Parole divine révèlent leur secret «psychologique» en quelque sorte: c'est que l'Etre divin est Imagination Créatrice, «Nuée primordiale (N.D. A. c'est-à-dire l'Etre du «seigneur» avant de créer sa création visible¹⁴⁸, sorte de nébuleuse primitive de l'être non manifesté), Imagination absolue ou théophanique, Compassion existentielle, «ce sont là notions équivalentes écrit Corbin, exprimant une même réalité originelle: l'Etre divin *dont est créée toute chose*». Cette Imagination Créatrice—cet Acte Créateur absolu et originel—est en partage, ou mieux en communion entre l'homme créé et Dieu Créateur. Cette «réciprocité des perspectives» s'accomplit sous le symbole premier de l'Amour, de la compassion où l'Acte Créateur est à la fois l'Amour, l'amant et l'aimé. L'expérience psychologique—et du même coup pneumatique—de l'Imagination Créatrice en nous est donc expérience de la reconduction (*ta'wîl*) par réciprocité de compassion et d'amour à l'Etre en tant qu'être de la Nuée primordiale. La psychologie de l'Imaginal se fonde sur, et s'amplifie par, la théophanie: c'est parce que l'Absolu inconnaissable crée et se manifeste pour être connu, que du même coup, la connaissance psychologique—dont «l'imagination» est le «cœur»—se hausse en fondement pneumatologique. La leçon éclatante que donne l'anthropologie de l'Islam spirituel, c'est qu'elle même ne se fonde légitimement que sur une théosophie prophétique. C'est alors qu'à travers l'affirmation fondamentale de l'unicité et de la transcendance, une Science de l'Homme véritable, et non plus morcelé par les objets de ses désirs profanes, par les signifiants pris en lieu et place de la signification profonde—tous ces «ennuagements du cœur» comme le dit Rûzbehân—peut être éta-

du manifesté à ce qui se manifeste, du «témoin» au «témoignage»; le *'âlam al-mithâl* — qui est *barzakh*, intermédiaire — étant ce lieu psychique et pneumatique où s'opèrent la récurrence et la conversion, ce lieu où «se spiritualisent les corps» et où se corporifient les notions, les impulsions significatrices. Ce lieu — qu'avait pâlement pressenti Kant — où les concepts, où même les idées prennent «figure», deviennent *sensibles*, sinon aux sens, du moins au coeur, mais où réciproquement les événements du temps, les accidents de l'espace, les perceptions et les sensations, se chargent du sens. En un mot, ce lieu des réalités «spéculatives» — en «miroir» — que fonde le mouvement récurrent de l'amphibolie.

Ceci revient à dire, dans les trois départements de l'anthropologie islamique que nous venons de parcourir, et si l'on s'en tient à leur structure essentielle: dénivèlement, hiérarchie, ordre circulaire, que l'anthropologie — et l'Anthopos — ne peut se convoir, ne peut se sauver des aliénations dans l'objectivité et des réductions à l'infrahumain, que si elle se fonde sur l'essence même de tout dénivèlement, de toute hiérarchie, de tout «retour» tautologique, à savoir la confession inconditionnelle — la *shahâdat* — d'un Principe absolu — «absout» de toute relativité, comme dit Corbin — radicalement étranger (sans «association» possible) radicalement suprême (c'est-à-dire limite divine) et dont l'accès n'a de répondant que la compatissance¹⁴⁷ c'est-à-dire que la prophétie, dont l'Etre ne se partage avec la création que parce qu'il est effusion d'Amour. L'attribut premier, le signe majeur de l'Etre Absolu, c'est comme le place la *bismillâh* au début des 113 sourates du *Coran*, «la Clémence et la Miséricorde». L'Etre divin est primordialement «Soupir de compatissance existentielle» (*Nafas al-Rahmân, Nafas Rahmânî*). Et l'absolu de cet Etre Tout Compatissant se manifeste dans l'Acte Créateur, c'est-à-dire à

notion chère à bien des titres de livres de l'Islam — de ces deux perspectives temporelles inverses que naît la présentation de la lettre prophétique.

La société à son tour s'intègre dans cette structure bipolaire et synthétique — cette structure duelle mais non dualiste —: il n'est que de rapprocher les exemples chers à Ibn Khaldûn empruntés à Al-Mas'ûdî et au roi Khosrô ler¹⁴, ainsi que le système «sociologique» du *Risâla-ye Sinâ'îya*¹⁵ de Mîr Fendereskî où l'on voit émerger la solidarité circulaire de la *fotowwat*. La société archétype est polarisée parce que hiérarchique, mais elle est aussi «circulaire» récurrente parce que, — du prophète au forgeron — un «pacte synarchique» (la *fotowwat*) relie solidairement tous ses membres.

Quant à la psychologie pneumatique de l'Islam, elle nous révèle le modèle parfait de cette structure; elle repose tout entière sur l'extraordinaire valorisation de la notion de symbole — c'est-à-dire se fonde sur la fonction imaginale sur la réalité du *Mundus Imaginalis*, comme lieu des existentiations créatrices — dans laquelle c'est du dénivellement entre le sens et son expression symbolique que naît à la fois la hiérarchie absolue entre le monde d'en bas de l'âme, où perceptions, sensations, raisonnements et jugements ne s'ordonnent que par rapport au monde d'en haut qu'est le *Malakût*, le réservoir des modèles imaginaires qui constitue la nature véritablement humaine, celles de l'Homme Parfait c'est-à-dire de l'Anthropos céleste où tout est ordonné selon l'Ordre Archétype; et à la fois la hiérarchie entre l'apparence exotérique du *zâhir* et le sens profond du caché, du *bâtin*. Mais amphibolie également puisque la vocation de l'âme est de «remonter» sans cesse dans le *ta'wîl*, du symbolisant au symbolisé, de refaire en sens inverse l'acte créateur qui a condescendu à se manifester, de reconduire

hiérarchise de plusieurs manières: par la dualité de la durée, le temps horizontal (*zamân âfâqî*) est surplombé par le temps vertical (*zamân anfosî*), l'un étant — contrairement à notre bergsonisme occidental qui sépare le néant du temps de l'être de la durée — le signe, le symbole de l'autre; par la hiérarchie ascendante — d'Adam jusqu'au Sceau de la Prophétie — des sept grands Prophètes; enfin par le retournement fondamental — marqué justement par le scellement de la prophétie — du cycle de la prophétie (*dâ'irat al-nobowwat*) ou encore le «temps de la prophétie (*zamân al-nobowwat*) ou le cycle du *ta'wîl*, en cycle de la compréhension de cette prophétie, le temps de la *walâyat*. C'est dans cette dernière perspective d'une intériorisation de l'histoire que se dégage la récurrence, le «cercle» — c'est-à-dire une dialectique intégrée — où c'est la *walâyat* qui, quoique conséquente, justifie la *nobowwat*⁴⁸, mais où c'est la *nobowwat* qui fonde matériellement, scripturairement, la *walâyat*, l'Imâmât mohammadien étant, dans les personnes qui exemplifient sur terre le plérôme des douze, l'achèvement des religions prophétiques qu'il reconduit à leur intériorité. La *walâyat* s'origine à rebours du temps de l'histoire puisque son principe est la Parousie du XIIème Imâm — présentement caché — sceau de la *walâyat*, Sceau futurible, le *Mahdî*, tandis que la prophétie est scellée dans le passé. L'histoire, fût-elle l'histoire sainte des prophètes, se double de l'anti-histoire récurrente des *Awsiyâ*, des héritiers spirituels, ceux qui s'originent à l'horizon final, ultime, eschatologique du sens de la prophétie. C'est ce que thématisent les deux cités polaires, celles des *futuribles* et celle des *impossibles*, celle du passé des actes de l'homme et celle des archétypes, qui «orientent» le futur, le possible. Jâbarsâ et Jâbalqâ sont les limites de cette hiérophistoire, elles en sont les pôles hiérarchiques puisque le possible a précellence de vie sur l'impossible. C'est de la confluence —

ment. Dénivellement ne signifie nullement dualisme, *dīairesis*, comme cela est courant dans la pensée de l'Occident, mais bien plutôt, *dualitude*, c'est-à-dire inséparabilité — «compassion» — ¹⁴⁰ des deux ou plusieurs éléments distancés par un rang hiérarchique. L'effusion de l'être, le «soupir de compatissance divine» (*Nafas al-Rahmân*) lie la Transcendance absolue au fruit de la compassion. En Occident, il y a toujours une rupture, une déchirure dramatique qui crée la dualité¹⁴¹ et les dualismes: l'être s'oppose au néant — d'où il tire quelquefois la création — et la puissance symétrique du néant menace sans cesse l'être, le ronge comme un remords. Rien de tout cela dans la dualitude islamique; pas de rupture entre la création et le Créateur Absolu et Transcendant: l'un et l'autre sont dans l'être, l'un n'est être que par l'autre: toutes choses sont participantes à «l'Etre Divin, l'Etre Divin dont est créée toute chose» (*al-haqq al-makh-lûq bihi koll shay'*)¹⁴², c'est ce qu'exprime magnifiquement le *hadîth* célèbre, si souvent commenté: «J'étais un trésor caché, j'ai aimé à être connu. C'est pourquoi j'ai créé les créatures afin de me connaître en elle». L'on voit dès lors comment découle naturellement de cette dualitude, la hiérarchie et la réciprocité des horizons, «cercle fermé». L'être et le néant ne sont pas dans un rapport de synthèse hiérarchique — de synarchie — mais dans une symétrie d'opposition diamétrale plus ou moins «dialectique»; la hiérarchie implique un degré dans l'Etre d'où est exclu ce qui exclut l'Etre, c'est-à-dire le degré zéro. L'on voit dès lors comment la réciprocité est possible entre les degrés les plus extrêmes de la hiérarchie puisqu'ils participent les uns et les autres à l'Etre dans sa créativité, à l'Etre à l'impératif. Que l'on prenne les séries de concepts dans ce que nous appelons l'histoire, la sociologie ou la psychologie, c'est toujours à ces structures de dualitude, hiérarchique et récurrente que nous avons à faire. Le temps de l'histoire, par exemple, se

comme l'apport irremplaçable de la pneumatologie islamique à ce département majeur de la Science de l'Homme qu'est la psychologie.

«Gloire à Celui qui manifesta son humanité,
Comme mystère de gloire de sa divinité radieuse,
Et qui ensuite se montra à découvert dans sa créature,
Sous la forme de quelqu'un qui mange et qui boit».
Hosayn ibn Mansûr al-Hallâj, *Dîwân*.

Si l'on jette un coup d'oeil d'ensemble sans nous en tenir aux fragmentations analytiques de notre épistémologie occidentale sur cette anthropologie islamique, une triple structure essentielle s'en dégage. D'abord, c'est d'un dénivellement que résulte toute réalité anthropologique, et peut-être toute réalité tout court, ensuite ce dénivellement constitue une hiérarchie au moins duelle ayant pôles et-orient; enfin la solidarité justificative joue entre les niveaux de cette hiérarchie qui constitue bien un «cercle» fermé—le *geschlossene Kreis* de l'anthropologie allemande—où l'inférieur justifie, «manifeste» le supérieur, mais où le supérieur constitue l'inférieur. Revenons encore sur ces trois concepts structuraux fondamentaux de l'anthropologie—et peut-être de l'ontologie—musulmane. Nous avons plus haut suffisamment insisté sur la notion d'amphibolie. Il n'est pas besoin de longuement commenter le terme de hiérarchie¹³⁹, dont subsiste encore dans la conscience occidentale — et malgré l'idolâtrie des «moyennes» statistiques et des «majorités» — quelques bribes de sens plus ou moins profané. Arrêtons-nous plutôt sur la notion de dénivellement.

meurante du corps. C'est ce que Semnânî nomme «l'Adam de ton être». Vient ensuite, l'organe correspondant à l'âme proprement dite (*latîfa nafsîya*), le lieu des passions, des désirs, des pulsions, dirions-nous en notre langage moderne. Donc le lieu subtil des épreuves typifiées par le prophète Noé. Le troisième organe subtil est justement celui dont l'expérimentation permet de comprendre tous les autres: le coeur (*latîfa qalbîya*), lieu de la génération spirituelle, où se construit et s'éprouve le moi personnel, il est typifié par le père des croyants, Abraham. Le quatrième organe est celui du «seuil de la surconscience», *latîfa sirrîya*¹³⁶, *sirr* signifiant le «secret». C'est l'organe de l'entretien secret de Moïse sur la montagne sacrée. Le cinquième, l'Esprit (*rûh*; *latîfa rûhîya*), est l'organe souverain, «investi en propre de la vice-régence divine» écrit Corbin. C'est bien sûr, le roi David qui le typifie. Le sixième organe, celui qui confère l'état de *nabî*, de prophète inspiré, qui annonce à tous les autres les sens subtils du Nom, qui est bien le Verbe Annonceur n'est autre que Jésus annonçant¹³⁷ le septième organe: «le centre divin de ton être», le sceau de la vérité et de la réalité éternelle de ta personne: Mohammad. Arrêtons-nous dans cette vertigineuse intériorisation de tout l'«appareil» psychique humain qui se transmute en «échelle de Jacob», en stations de l'âme le long du parcours transcendant (le *mi'râj* du Prophète) mais remarquons avec H. Corbin¹³⁸ que cette intériorisation et cette transmutation de la psychologie en pneumatologie n'est rendue possible que par la troisième *latîfa*: celle de la génération spirituelle, «l'Abraham de ton âme», c'est-à-dire le coeur où se déploie cette terre promise de l'âme—terre céleste et corps de résurrection—qu'est le *Mundus Imaginalis*, où s'effectue amphiboliquement la seconde création: celle du soi et de ses oeuvres.

La théorie de l'Imaginal Créateur apparaît donc bien

ques, il découle de ce qui précède: l'existence dans l'âme et par l'acte de connaître une réalité qui est le bien, la nature propre de l'âme, écarte le psychologue pneumatologue musulman de ces deux tentations du désespoir qui sont, l'une la réduction du psychisme aux modalités de la perception et finalement à l'objet physique, l'autre la réduction du psychisme à cette autre sorte d'objectivité qu'est le raisonnement syllogistique ou mathématique. Dès lors que le psychisme a un «terrain» propre — cette parcelle délaissée de la Terre qui modela Adam! — il se passe, toutes proportions gardées, ce qui s'est passé pour notre moderne psychologie analytique: comme pour cette dernière, mais avec une ampleur inégalée, la pneumatologie musulmane récuse le processus de réductions à des déterministes qui seraient extérieurs au plan de l'âme.

C'est alors que la psychologie tout entière — et même la psychophysiologie — se résorbe totalement en une intériorisation hiérarchisée des facultés et des organes psychopneumatiques¹³². Tout le psychisme étant «orienté» — par un véritable pôle — vers la connaissance des vérités mêmes de l'être. Dans une extraordinaire synthèse, l'on retrouve intégrés l'intériorisation de l'histoire prophétique et l'intériorisation au sein de l'imaginal de toutes les autres «facultés» de l'âme. Telle est l'audacieuse théorie — esquissée par les *Fosûs* d'Ibn 'Arabî — des «Sept prophètes de ton être», d'Alâoddawleh Semnânî¹³³ (XIV^{ème} siècle post J.C.). Bien entendu, une telle doctrine n'est pas sans évoquer les *chakras* de la pneumato-physiologie hindoue¹³⁴: dans l'un et l'autre cas, le corps matériel et ses caractéristiques psychosomatiques seront «subtilisés», mais la théorie islamique de la réalité imaginale facilite la bonne compréhension de ce «corps» et de ces «organes» subtils. Le premier de ces systèmes psychopneumatiques est l'organe corporel subtil (*latîfa qâlabîya*)¹³⁵ le moule (*qâlab*), la forme en creux et de-

échappe aux difficultés du dualisme occidental et en particulier du dualisme cartésien. L'acte d'exister découle et suit, en quelque sorte, la possibilité d'exister: «impossible de dire que l'oiseau, cependant tout imaginal¹²⁷, Simorgh prend son vol sans présupposer l'existence de ce qui fait l'objet de ce jugement», Mais, ne nous laissons pas entraîner plus avant dans les considérations philosophiques qu'implique la réalité plénière du monde imaginal, et par conséquent la valeur gnostique de l'imagination créatrice.¹²⁸ Tenons-nous en aux implications, plus modestes, que cette affirmation comporte pour la psychologie islamique. Deux conséquences en découlent: la première est la place éminente accordée à «l'intuition du coeur» comme faculté d'accéder aux images et de les créer tout en se créant elle-même; la seconde consiste en l'intériorisation gnostique de la psyché tout entière.

Nous ne pouvons pas nous étendre, dans les limites d'un simple article, sur cette doctrine — culminante dans le soufisme d'Ibn 'Arabî comme dans le pèlerinage spirituel des Fidèles d'Amour et de Rûzbehân Shîrâzî — de la toute connaissance «par le coeur» (*qalb*)¹²⁹. Cette connaissance intuitive — qu'ont vainement chercher à fonder les plus profonds philosophes de l'Occident un Pascal, un Spinoza, un Bergson — qui est la plus haute des connaissances, celle des mystiques et des Fidèles d'Amour, ne peut se comprendre que lorsque l'on a postulé ce monde intermédiaire, ce lieu du miroir où s'expérimente la réalité imaginale¹³⁰. Le coeur, c'est l'expérience de la dualitude, de l'amphibolie, dans la démarche de l'Amour comme dans la démarche de l'imagination créatrice. Et l'on ne peut pas ne pas songer à Pascal déclarant que c'est par le coeur que l'on connaît certaines propriétés axiomatiques de la géométrie¹³¹. Quant au second point concernant l'intériorisation des «facultés» psychiques, transmues par là en facultés noétiques ou gnosti-

plus tard, Mollâ Sadrâ Shîrâzî (XVII^{ème} siècle post J.C.) qui s'en est fait l'incomparable théoricien¹²⁵. C'est à lui que l'on doit de préciser qu'il s'agit bien, dans l'acte d'imaginer, d'existence mentale et non d'illusion, de fantasmes de la pensée. Pour ce contemporain de Descartes, il y a là une sorte de *cogito* — et, comme chez Descartes, une volonté par ce *cogito* de sortir du doute, de refuser l'agnosticisme, de répudier «tout divorce entre la pensée et l'être». Mais tandis que chez Descartes, le vide du *cogito* nécessitera un détour logique périlleux — faisant appel à la preuve théologique par l'idée de «perfection» fondatrice de l'être — pour sortir du solipsisme, chez Mollâ Sadrâ, c'est la créativité imaginative qui du même coup prouve à l'âme son existence, (*wojûd dhihnî*) et du même coup assimile l'âme à l'image active, créatrice de Dieu. Dès lors, plus besoin de «preuve ontologique» et plus de péril du solipsisme: l'âme humaine n'est ni la table rase des empiristes, ni le *cogito* vide — et très averroïste — du cartésianisme: elle est essentiellement meublée par les archétypes réels — une «table gravée» — elle est une réalité imaginaire, elle émerge au *Malakût*. Certes, elle y émerge imparfaitement, elle doit faire effort pour récupérer cette vision imaginaire tant elle est faible de par sa descente, son «ennuagement» dans le monde pragmatique et sensible. Mais qui ne voit que ce théoricien du XVII^{ème} siècle, anticipe sur nos Jung et nos Freud, ou sur nos modernes phénoménologues, affirmant que le mental n'est jamais vide, que la pensée est toujours «pensée de quelque chose», et surtout que ce «quelque chose» est, au premier chef, l'existence mentale des grands archétypes qui modèlent la connaissance et le comportement humains tout entiers?¹²⁶ Comme le souligne Henry Corbin, l'idée de l'existence mentale est «solidaire de l'idée d'une manifestation de l'être à l'état intermédiaire qu'est l'état imaginal (*zohûr mithâlî*).» La philosophie existentielle de Sadrâ

mieux l'expérience de la réalité—naît du trajet double, de l'aller et retour en quelque sorte: dans ce cas primordial d'*iltibâs*, la «réalité» expérimentée au fond herméneutique le plus profond de l'Acte Créateur et de la reconduction du contemplateur, c'est l'Amour. Le cercle «amphibolique» qui conduit puis reconduit, *vice versa*, du Créateur à la créature «met à jour»¹¹⁹ - «désennuage», si l'on peut dire, en reprenant les termes chers à Rûzbehân—ce qu'ils ont «en commun»¹²⁰: l'Amour. Il ne s'agit donc nullement d'une tautologie ou, comme dit avec mépris l'Occident, d'un «cercle vicieux», mais d'une véritable méthode intuitive où l'expérience de la réalité naît de la réciprocité du parcours mental. C'est à proprement parler une méthode spéculative (*speculum* = miroir, jeux de réprocité)¹²¹ où la réciprocité fonde une réalité nouvelle que ne contenaient en elles-mêmes aucune des deux extrémités du trajet réflexif. Et c'est cette «spéculation», cette faculté spéculative qui constitue la réalité éminente du *Malakût* et de sa participation individuelle — kathenoteniste comme l'écrit Corbin — qu'est l'imagination créatrice, le '*âlâm al-mithâl*. Mais également, grâce à l'expérience — longuement commentée par Rûzbehân¹²² — des Fidèles d'Amour, l'amour étant le modèle expérimental où s'éprouve et se prouve le trajet amphibolique constitutif de la *terra cognita* du *Malakût* (cette «terre imaginaire, faite du surplus de l'argile adamique» selon Ibn 'Arabî¹²³ et s'éclaire la localisation fonctionnelle dans le «coeur» de cette faculté d'intuition imaginative, de cette faculté réellement «poétique» puisqu'elle confond dans l'acte d'amour ou dans la vision imaginative, l'acte créateur et la «réminiscence» (*anamnésis*) créaturelle.

Si Ibn 'Arabî¹²⁴ ou Sohrawardî se sont faits les incomparables explorateurs et expérimentateurs de cette réalité insigne de l'Imaginal, si Rûzbehân en établit expérimentalement le fondement méthodologique, c'est quatre siècles

d'une démarche ontologique: à la racine de la création du monde comme réciproquement à la racine du mouvement qui, de la créature sensible reconduit (*ta'wîl*) au sens, il y a ce *Mundus Imaginalis*, ce *Malakût*, par lequel se corporifie le «Respir Créateur», et par lequel se spiritualisent¹¹⁴ — c'est-à-dire prennent un sens—les corps. Si le monde créé est «l'ombre de Dieu», réciproquement Dieu est ce qui porte cette ombre, et l'un comme l'autre sont des départements de la Lumière. L'Imagination gnostique, qu'est la traduction psychique de cette Lumière, est celle par qui Dieu crée le monde, mais aussi, elle est celle qui dans le «coeur»—organe de l'Imagination—du croyant, crée également Dieu: le «Dieu qui est dans la croyance est celui dont le coeur contient la forme, celui qui se montre à ce coeur de sorte que celui-ci le reconnaisse. Ainsi, l'oeil ne voit que le Dieu de la croyance.»

Arrêtons-nous quelques peu sur la notion de «cercle» et sur la méthode récurrentielle qu'elle autorise. C'est surtout Rûzbehân Baqlî Shîrâzî¹¹⁵ (XIIIème siècle post J.C.) et en général les «Fidèles d'Amour» qui ont bien établi l'essence et la portée méthodologique d'une telle notion. *L'iltibâs* (amphibolie, cercle)¹¹⁶ est cette situation noétique par laquelle, une connaissance ne peut s'établir que par la réciprocité, l'homologie, la circulation circulaire entre deux objets comparés, ou mieux, à la limite entre le sujet et l'objet de la connaissance. Les «reprises» de la *progressio harmonica*, chère à Corbin, en donnent une image, mais le fondement d'une telle méthodologie s'enracine dans la théosophie de l'Islam tout entier, pour laquelle, le Dieu *absolument* transcendant «postule»¹¹⁷—par sa nostalgie d'amour—la création toute relative, mais où, réciproquement la créature—et nommément la «réalité humaine» (*bandagî*)—reflète, renvoie, reconduit à l'acte Créateur: «le secret de la divinité (*lâhût*) est dans l'humanité»¹¹⁸. La «vérité» — ou

ou encore «d'Imaginatif»¹¹². Bien plus, et un peu à la manière du subjectivisme de nos psychologues analytiques modernes, la perception, la sensation, dépendent en quelque sorte de cette souveraineté imaginative: «même dans le cas de la perception normale de l'objet, écrit Corbin, de l'objet sensible extérieur, on ne peut dire que l'âme ait la vision d'une forme qui serait dans la matière extérieure»; les formes extérieures sont, dirions-nous les causes occasionnelles de l'apparition d'une forme archétypique qui «symbolise avec elles» (*momâthalat, tamaththol*). Nous nous trouvons en ce point de renversement des perspectives psychologiques chères à l'Occident, en une situation analogue à celle que nous signalions à propos de la notion d'histoire en Islam: c'est un Ordre intérieur—subjectif, pourrait-on dire, si ce mot n'était pas à son tour dévalué en Occident—qui légitime et donne sens à l'accident extérieur. Le «psychologique» se trouve alors exhaussé au rang d'expérience directe—véritable «intuition» et qui, étant «vision», n'est plus environnée des mystères où l'a plongé pour nous le bergsonisme—du consensus général de l'existentialisation de l'acte créateur. Le *Mundus imaginalis* et la psyché qui s'y applique, deviennent l'expérimentation même de la «mise en être» créatrice. Autrement dit, la perception du monde, les objectivations de la conscience, ne prennent un sens qu'à travers l'enchaînement «subjectif» de l'Imaginal, mais ce dernier à son tour—véritable «médiateur» (*barzakh*), véritable moyen terme entre la création matérielle et l'Acte Créateur—ne se comprend fonctionnellement que si on le réfère à la Créativité Primordiale¹¹³, la création n'étant qu'une théophanie (*tajallî*) c'est-à-dire une imagination divine créatrice. Comme maintes et maintes fois dans la pensée islamique, et spécialement dans le soufisme, nous nous trouvons devant un «cercle», une amphibolie qui n'est pas une stérile tautologie ou une louche ambiguïté mais est constitutive

modernes, cette révolution dont Freud, qu'on le veuille — comme Jung—ou non—comme Piaget—constitue le pivot, j'en étais arrivé à montrer que le bilan de l'anthropologie moderne consistait en une revalorisation, sans précédent en Occident, de l'image et des procédés et structures de l'Imaginaire. C'est alors que je lus par hasard, et toute oeuvre imprimée, le livre qu'Henry Corbin, deux années plus tôt, consacrait à l'*Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*¹⁰⁸. Ce fut une révélation de constater que les découvertes timides de la psychologie contemporaine occidentale étaient magistralement et audacieusement établies dès le XIII^{ème} siècle au moins—plus tard je connaîtrai l'oeuvre du penseur du XII^{ème} siècle, Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî¹⁰⁹ grâce aux travaux majeurs que Corbin lui a consacrés—par le grand philosophe andalou. C'est que tous ces philosophes dont la lignée ne s'interrompra pas au cours des siècles—en passant par le grand philosophe du XVII^{ème} siècle Mollâ Sadrâ, pour aboutir à l'école Shaykhie contemporaine de nos Freud et de nos Jung—fondent le fonctionnement spécifique de la psyché humaine, non pas sur la raison et les ressorts logiques du jugement ou bien sur les perceptions—comme toute la philosophie psychologique de l'Occident s'y est efforcée depuis la scolastique péripatéticienne—mais sur «la connaissance par le coeur»¹¹⁰ (*ma'rîfat qalbîya*), la vision intérieure (*basîrat al-bâtin*) qui est à la vision perceptive et ses longues chaînes de déterminismes et de raisons, ce que le sens (*bâtin*)—ou la verticalité de la durée (*zamân âfâqî*)—est par rapport à la lettre (*zâhir*)¹¹¹. Se définit ainsi, bien plus qu'une «faculté de l'âme» comme aurait dit notre psychologie du XVII^{ème} siècle parlant de l'imagination, bien plus qu'un monde de fantasmes—l'imaginaire—dévalué par rapport à un réel perceptif, ce *mundus imaginalis*, ce *mundus archetypus* — '*âlam al-mithâl*—auquel Corbin réserve le nom «d'Imaginal»

établis avec l'onirocritique musulmane, l'une et l'autre montrant que le rêve a une importance vitale dans l'orientation psychique du rêveur. Si, chez Jung, l'image onirique n'est peut-être pas encore une divination, du moins est-elle un dessein, sinon un destin¹⁰⁷. La valorisation des systèmes d'images ne s'arrête pas, en Islam, à l'onirocritique: elle englobe tout le monde immense des «visions», comme l'attestent tous les «récits visionnaires» dont les plus grands philosophes apportent le témoignage constant, d'Avicenne à Sohrawardî, de Ibn 'Arabî à Haydar Âmolî^{107*}. Nous n'avons pas la place, ici, de nous arrêter à cet aspect fondamental de la spiritualité musulmane qui touche plus à la parapsychologie qu'à la psychologie—plus terre à terre!—proprement dite.

Il y a une concordance plus importante encore entre la psychologie du vieil Islam, et les théories les plus récentes que découvre l'Occident à partir du XXème siècle: c'est la valorisation extraordinaire comme faculté centrale de l'âme—et pour l'Islam de faculté fondamentale de toute la spiritualité prophétique—de l'Imagination créatrice qui est vraiment dans la psychosophie islamique «la reine des facultés». Puisque j'avais annoncé plus haut que je ne négligerai pas de faire appel à mes souvenirs personnels pour témoigner de l'intérêt extraordinaire que peut susciter l'oeuvre de mon ami Corbin, toute vouée en apparence à ces lointaines traditions de l'Islam spirituel, qu'il me soit permis de préciser et d'évoquer cette expérience de l'actualité intellectuelle la plus aigüe que peut susciter la rencontre avec l'oeuvre d'Henry Corbin. Il y a quelque dizaine d'années, alors que je venais précisément de consacrer plusieurs années d'études à dégager péniblement ce qui—à travers romantisme, surréalisme, psychanalyse, psychologie des profondeurs et ethnologisme—marquait pour ma génération le «grand tournant» de la psychologie et de l'anthropologie

Si nos orientalistes avaient été psychologues, et si nos psychologues avaient une certaine culture anthropologique, les uns et les autres auraient pu se douter de cette position révolutionnaire de la psychologie musulmane, en considérant le rôle insolite qu'y occupe le rêve¹⁰² par rapport à la psychologie occidentale jusqu'à Freud et tout au moins jusqu'au romantisme. Bien avant la psychanalyse ou simplement bien avant l'intérêt tout romantique d'un Carus ou d'un Schubert pour le rêve, quatre siècles après l'avènement du Prophète, la collection des onirocritiques musulmans cités dans l'encyclopédie de Hasan b. Husayn al-Khallâh, s'élève au nombre immense de plus de sept mille, sur lesquels Louis Massignon fut le premier auteur français à lever un peu le voile de l'ignorance et de l'oubli, prenant par là la suite—bien oubliée elle aussi!—de Gérard de Crémone qui traduisit en latin le traité d'Al-Kindî (VIIIème siècle post J.C.) «*Illat an-nawm wa-r-ru'ya*» («*De sommo et visione*»)¹⁰³. Certes, il ne s'agit, bien souvent, que de vulgaires clefs des songes, mais qui s'appuient et se justifient par de nombreux passages du *Coran* (XXXIV. 42; XLII.50.5 XII.44; XXII.5...etc) que fortifient les *hadîth* cités par Toufy Fahd—d'après Dînawarî—et que viendra étayer l'autorité du VIème Imâm lui-même, Ja'far as-Sâdiq (un traité d'onirocritique lui est même attribué, *Taqsim ar-ru'yâ*)¹⁰⁴. Enfin, notre «positiviste» Ibn Khaldûn lui-même n'hésite pas à consacrer un paragraphe de son épistémologie au *Ta'bîr ar-ru'yâ*, à la «clef des songes» qui «fait partie des sciences de la Loi religieuse»¹⁰⁵. Certes, l'on voit déjà quelle comparaison fructueuse pourrait s'établir entre les quelques dix siècles d'onirocritique musulmane et nos récentes théories romantiques du rêve, de Nerval, de Von Schubert ou d'Hervé de Saint Denis¹⁰⁶. Mais c'est surtout par delà Freud au XXème siècle, dans la théorie de C. G. Jung—si suspecté par l'Occident—que de nombreux points communs pourraient être

changement de registre «qui fait entendre plus d'harmoniques à mesure que l'on progresse vers l'aigu». J'avais entrevu, à peu près à la même époque, qu'un «trajet anthropologique» réunissait indissolublement le psychique avec le culturel—l'«objet» de la psychologie et l'«objet» de la sociologie—et je me refusais à me demander où était «l'aigu», où se capte le plus d'harmoniques anthropologiques. Je ne voudrais pas qu'en plaçant ce préambule, l'on puisse croire que l'aigu où s'optimalise l'anthropologie, soit le psychologique; disons simplement que c'est au niveau—ou à l'extrémité—psychologique du «trajet» que s'expérimente subjectivement et avec le plus de facilité méthodologique la pointe même du sens, mais ce sens transcende le «trajet» tout entier, y compris son extrémité psychique et individuelle. Autrement dit, et pour qu'il n'y ait pas de malentendu, écrivons que l'«aigu» de la *progressio*, le point le plus chargé de sens est sur le plan pneumatique bien plus que psychologique¹⁰⁰. Ces précautions prises, l'on peut aborder l'octave harmonique de la «psychologie» qui consciencifie—si je puis m'exprimer ainsi—la double intériorisation de l'histoire et de la cité.

Disons que la psychologie islamique s'articule sur une fondamentale et gigantesque «fantastique transcendante» — pour parler comme Bachelard après Novalis —. Là, décidément, «l'imagination est la reine des facultés», bien plus, le monde imaginaire est la procédure, le moyen essentiel du passage du psychique au pneumatique. C'est à cet «imaginaire» constitutif de la psychologie et instauratif de l'ontologie qui fonde la théosophie et toute l'axiologie que Corbin a été obligé—tant les théories de l'imaginaire en Occident¹⁰¹ ont grevé ce mot de significations péjoratives et ont minimisé cette notion en pauvreté fantasmagorique—d'utiliser pour cette fonction fondamentale et ce domaine privilégié, le terme d'*imaginal*.

«Le miroir est certes, le lieu d'apparition des formes qui sont vues dans ce miroir, mais ces formes y sont elles-mêmes en 'suspens'... L'imagination active est certes, le lieu d'apparition des formes imaginatives mais ces formes elles-mêmes sont en 'suspens', elles ne sont ni dans ce lieu, ni dans ce substrat». Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî, *Livre de la Théosophie Orientale*.

Les deux cités de Hûrqalyâ, tout comme la chronique des six (ou sept) grands prophètes s'intériorisent en Islam, au point que les prophètes—et les Imâms qui les soutiennent—deviennent avant tout (si je puis m'exprimer ainsi, renversant par cette expression les catégories causales), les «Sept prophètes de ton âme». De même que cet intermonde (*barzakh*) constitue le corps spirituel du fidèle, son «paradis» personnel, comme l'écrit le Shaykh Moh. Karîm Khân Kermânî (XIX^{ème} siècle)⁹⁶. Autrement dit, il n'y a aucune «coupure» épistémologique—comme en Occident—entre les trois «sciences sociales» que discerne l'épistémè occidentale: l'histoire, la sociologie et la psychologie.⁹⁷ Celles-ci sont absurdement—et les meilleurs de ceux qui les pratiquent le savent bien!—«séparées» parce qu'elles confondent l'originalité des points de vue méthodologiques et la ségrégation de leur visée «objective». Dans les cultures traditionnelles et nommément en Islam, l'unité du savoir, et spécialement l'unité du savoir anthropologique, vient de ce que la visée de ce savoir, n'est pas science objective, mais conscience subjective. Où l'Occident place l'analyse—à de rares exceptions paracelsiennes près!⁹⁸—l'Orient Islamique place la similitude, le régime que Corbin⁹⁹ a bien comparé à la «*progressio harmonica*», c'est-à-dire en musique, le

narchie du Marquis Saint Yves d'Alveydre⁹¹. L'on sait d'ailleurs que René Guénon fit spirituellement le détour par la méditation de la pensée de Saint-Yves avant de s'orienter et de se convertir à l'Islam. Quant à cette dialectique qui justement voit les cultures légitimes décliner en civilisations légales—lorsque le «cercle sociopolitique», (le *geschlossenen Kreis*) qu'a si bien souligné Ibn Khaldûn après le roi perse Anuschirvân (Khosro Ier) ou Al-Mas'ûdî⁹², n'est pas bouclé—elle n'est pas sans évoquer à la fois, la célèbre distinction de la *Kultursoziologie* germanique entre *Kultur* et *Zivilisation* due à Alfred Weber⁹³ et la non moins célèbre dialectique du déclin des civilisations qu'a illustrée l'oeuvre d'O. Spengler. Mais encore une fois, ces rapprochements des certains concepts de la sociologie allemande, fragmentaires, non reliés par une religion qui les coordonne et surtout les oriente, n'apparaissent dans l'Occident du XXème siècle, que comme des *ersatz* nostalgiques, et souvent pervertis, faute d'une assise «révélée», de cette sodalité islamique que constitue le *corpus* de la sociosophie shî'ite. La pensée allemande en notre Occident, n'a su qu'exprimer une nostalgie, un manque, et son élan retombe lui aussi au niveau des sempiternelles querelles du Sacerdoce et de l'Empire. L'on pourrait dire qu'elle n'a fait qu'entrevoir une *fotowwat* mutilée et pervertie parce que lui manquait l'assise de la *walâyat* et de la *nobowwat*, de la Révélation prophétique et du lien qui relie Parole Divine, Prophètes, Imâms et Fidèles. Il nous faut maintenant reprendre et approfondir les conceptions islamiques de cette histoire qui ne se fonde que sur une métahistoire, de cette sociologie qui n'est anthropologique que parce qu'elle se fonde sur les antipodes du positivisme géographique—économique et quantitatif—fondements habituels de notre sociologie occidentale et bien souvent—hélas!—de nos «valeurs» politiques.

sée de Maistre déjà évoquée, avec certains traits de la sociologie allemande qui soulignent d'une part le caractère charismatique du lien social, d'autre part, une dialectique interne du spirituel et du temporel, un cercle de la vocation individuel et du destin social. La théorie du pouvoir chez Ibn Khaldûn, bien plus que se rapprochant de Montesquieu ou de Marx semble bien proche de certaines thèses de F. Tönnies ou de Th. Litt⁹¹. La distinction célèbre entre «communauté» (*Gemeinschaft*) et société, la définition du social par les rapports de solidarité (*Verbundenheiten*) et spécialement la communauté et la solidarité de sang, la famille définie comme «l'expression généralisée de la réalité communautaire» semble bien proche de «l'esprit de clan», l'esprit tribal, le «lien du sang» (*silat ar-rahim*) qui fondent toute dynastie—y compris celle des Khalifes ou des Imâms—. Bien plus, la hiérarchisation fondamentale de la société archétypique islamique, la précellence modèle de la cité métaphysique, le principe hiérarchique qui ordonne l'ensemble, n'est pas sans évoquer très exactement cette «intériorisation de la communauté» chère à Th. Geiger, ou de la «*Führerschaft*» de Schmalenbach, de la *Herrschaft* de Spann⁹². Ce dernier aboutit à une conception hiérarchique, anti-démocratique, formellement très proches des concepts sociopolitiques de l'Islam. Toutefois, prenons la précaution de souligner le caractère «formel» de telles ressemblances: la sociologie allemande, pas plus que toute autre, n'a échappé à la profanation anthropologique de l'Occident et le *Führer* qu'elle a dessiné et pressenti, n'a même pas été la caricature du monarque—rang «naturel» inférieur à celui du Khalife et encore plus de l'Imâm — que stigmatise Ibn Khaldûn. Si une sociographie occidentale pouvait être à peu près comparée à la Sociographie musulmane c'est bien celle—qui a fait couler, beaucoup d'encre en Occident, tant son modèle est pour lui, une hantise et une nostalgie—de la sy-

nente à cette société même, et qui en trouverait dans celle-ci la justification première et dernière. Tous les arts et métiers et activités, aboutissent à un art qui est sans finalité, parce qu'il n'a pas d'autre finalité que lui-même... parce qu'il est lui-même la finalité de tous les autres». Cet art suprême est, comme chez Platon, celui du philosophe, mais surtout celui du Prophète, et par sous entendu, celui de l'Imâm, tandis qu'au degré inférieur de cette sodalité, se trouve l'art du forgeron⁸⁸ celui qui, selon le *Coran* (LVII.25) maîtrise le «fer qui porte en lui de terribles malheurs et des avantages». N'est-ce pas indiquer par là que le gnostique est d'un degré supérieur au technicien, bien que l'un et l'autre soient solidaires au sein de la *fotowwat*? N'est-ce pas éviter là tout danger de technocratie, toute élection du gouvernement sur les seuls critères de son habileté matérielle, de son pragmatisme?

L'étendue non spatiale de Hûrqalyâ et ses cités intemporelles conjoignent donc la présence de l'Imâm à ce que nous savions déjà de l'intériorisation des chronologies prophétiques, mais surtout cette géosophie⁸⁹ qui accompagne cette sociosophie exalte un principe de hiérarchie—c'est-à-dire de distinction ordinale au sein de la continuité créée, —sur laquelle peut s'appuyer une «science sociale» (à la fois politique et sociologique) islamique qui n'a que de très lointains rapports avec notre sociologie occidentale, surtout avec la transcription épistémologique qu'elle donne des quantifications démocratiques. Si ce que l'on vient de lire déjà à travers le peu mystique Ibn Khaldûn et beaucoup plus encore à travers Mîr Fendereskî, pouvait être comparé à quelque sociologie politique de l'Occident, ce n'est certes pas au quantitativisme statistique qui règne en maître — «signe des temps»⁹⁰ mais aussi signature de certaine civilisation—dans les positivismes, les néopositivismes «objectifs» de la Sociologie occidentale, mais bien plutôt, outre la pen-

semble, une hiérarchie ésotérique, c'est-à-dire située hors de l'exotérique, «en Hûrqalyâ», une *société intitiatique*. Le dernier mot de la sociosophie musulmane est la constitution d'une sodalité intitiatique, d'une synarchie sacralisée qui constitue la *fotowwat*. Si l'on veut trouver un point de comparaison en Occident, de ce *pacte* hiérosocial, ce n'est, bien entendu, ni dans nos «contrats sociaux» chers à nos épistémologies sociales démocratiques où le «sondage d'opinion» et la moyenne statistique deviennent des normes sacrosaintes de la politique, ni même dans les hiérarchies exotériques des églises et des armées, mais bien plutôt—et Henry Corbin ne s'y est pas trompé—dans ce que la mytho-histoire nous laisse comprendre de la Chevalerie mystique du Graal, ou encore ce que l'on peut retrouver à la fois dans les modestes liens compagnoniques des sodalités «opératives» de constructeurs, comme dans la sodalité «spéculative» de la Franche-Maçonnerie du XVIIIème siècle. Le «Huitième Climat»⁸⁶ de Hûrqalyâ où se déploie cette sociosophie, ce lien de la sodalité ésotérique et intitiatique, est magistralement comparé par Henry Corbin à la géographie et à la sociographie imaginale des récits occidentaux du Graal: la lumière de gloire—et son intensité—qui mesure cette étendue spirituelle et articule les degrés de la hiérarchie sociale n'est pas autre chose que la «Lumière de Gloire» du Saint Graal. A propos d'un autre auteur, plus subtil que Khaldûn, et contemporain de notre Descartes, Mîr Fendereski⁸⁷ auteur d'un *Traité des activités humaines* (en persan: *Risâlaye Sinâ'îya*) qui pourrait passer au premier abord pour un plat traité de sociologie, Henry Corbin montre excellemment qu'il s'agit encore d'une cité archétype et de cette énumération descriptive de la cité, de ses arts et métiers, tout comme chez Ibn Khaldûn, mais avec plus de force et de netteté «se trouve donc exclue toute explication qui motiverait la structure d'une société par une finalité imma-

XIème) persécuté ici-bas, bafoué par le Khalife abbasside et montrant à un de ses fidèles compatissant qu'il n'est pas dans le monde d'ici-bas de la division et de la persécution mais bien en Hûrqalyâ. Mais surtout, le douzième Imâm, l'Imâm caché, comme les autres très Purs «ne cesse pas d'être éternellement dans les Univers supérieurs tant au cours de la vie qu'ils ont passée sur terre, que dans leur existence *post mortem*». Donc la Cité de Hûrqalyâ est la Lumière mohammadienne, présentifiée par l'Imâm. Mais aussi hiérarchie entre le monde du Commandement divin et des Intelligences, et l'Ici-bas, ce *Malakût*, ce «monde intermédiaire» (*barzakh*) implique une hiérarchie des âmes et des fidélités; cet état de Hûrqalyâ est éprouvé par chacun des compagnons (*sh'îtes*) «en fonction de son rang spirituel, soit comme une expérience durable et permanente, soit comme état qui se fait sentir par instants privilégiés»⁸¹. La sociosophie musulmane, non seulement définit le statut politique idéal, comme une monarchie khalifale s'originant à un acte fondateur religieux, mais encore découle de cette religiosité constitutive son second aspect qui est de définir la société tout entière comme une sodalité hiérarchique. Depuis des penseurs mystiques comme Mollâ Sadrâ, jusqu' à l'embarras de politicologues sunnites comme Ibn Khaldûn, ressort cette notion fondamentale, c'est que tout pacte social anthropologiquement valable, est ce lien sacralisateur et «charismatique»—comme aiment à dire nos sociologues—(la *walâyat*)⁸⁴, ciment de la dilection divine, qui relie non seulement l'Imâmât à la Lumière prophétique et au plérôme archangélique «en Hûrqalyâ», mais encore—toujours «en Hûrqalyâ»—qui conjoint les fidèles à cette herméneutique de la gnose prophétique par l'intermédiaire de l'allégeance d'amour—les «Fidèles d'Amour—à l'Imâm»⁸⁵. La sodalité qui en résulté, la *fotowwat*, fait que toute la société spirituelle de l'Islam constitue dans son en-

lorsque Ibn Khaldûn réduit à quatre — aux quatre premières — les qualifications de l'Imâm. Ce qui le conduit à être très embarrassé lorsqu'il s'agit de préciser la tête du lignage khalifal, point cependant capital si l'on veut indiquer nettement le premier Khalife-Imâm. L'historiographe sunnite⁷⁸ a beau ironiser sur les divergences qui existent entre les différentes sectes shî'ites (de *shî'a* «compagnons, suivants»), le problème de l'Imâm initial se pose — hiérarchiquement! — derrière celui du Ier Khalife (Abû-Bakr) et à plus forte raison derrière celui du premier roi: Mu'âwiya, et surtout de son successeur indigne Yazîd: «le frein modérateur qu'est le légataire (*wasî*) passe ainsi de l'Islam, à l'esprit de corps et au sabre»⁷⁹. Ibn Khaldûn⁸⁰ nous décrit donc à la fois la nécessité du principe hiérarchique, et aussi la façon dont la monarchie se sécularise lorsque la règle de succession à la fois qorayishite et fatimide (par Fâtima et 'Alî) est négligée. Il ressort de son embarras que finalement, seul le lignage fatimide garantit au Khalifat et à la simple monarchie séculière, la légitimité.

C'est en ce point précis que la spiritualité shî'ite vient amplifier la sociopolitique musulmane; monarchie, Khalifat, ne suffisent pas. Comme le précise tout récemment le Shaykh Sarkâr Âghâ⁸¹, le «huitième climat», la terre de Hûrqalyâ et ses cités, appelée encore *Malakût*, est bien le monde à la fois des âmes *post mortem*, puisqu'en Jârbarsâ les attendent leurs qualificateurs irréversibles, mais à la fois aussi, des anges, l'ange Gabriel qui se montre aux Prophètes (qui fait qu'ils sont hors des chronologies du monde adamique), mais par voie de conséquence aussi, la source présentifiante de cette Lumière: les Imâms très purs et leurs fidèles: la chevalerie des compagnons de l'Imâm—la *fotowwat*—si proche comme l'a montré Henry Corbin, de la Chevalerie du Graal. Le Shaykh Sarkâr Âghâ⁸² nous narre à ce sujet la touchante histoire de l'Imâm Hasan 'Askarî (le

c'est que c'est une forme d'organisation sociale nécessaire à l'humanité⁷³, mais encore la fondement même de la monarchie est son allégeance religieuse: des sortes de «lois fondamentales du royaume», «supervisent» et légitiment ce pouvoir royal: «l'autorité nécessaire pour cela a été incarnée par les Prophètes, représentants de la loi religieuse, puis par leur successeurs, les Khalifes»⁷⁴. «Le khalifat consiste à diriger les gens selon la loi divine, afin d'assurer leur bonheur dans ce monde et dans l'autre». D'où, l'importance de cette notion de «Khalifat», «vicaire» du Législateur sacré (Mohammad). Et Ibn Khaldûn⁷⁵ explicitement assimile le Khalife (mot qui vient de la racine KHLF, «remplacer», «succéder») à l'*imâm*, «celui qui dirige la prière»; mais peut-être, le penseur sunnite maintient-il là une ambiguïté: l'*Imâm* — pour tous les «Shî'ites» — n'est pas seulement un Khalifat dévot, mais encore un Khalifat affilié *régulièrement* (par 'Alî) au Prophète. Et d'ajouter cette réflexion très fine — réflexion qui a manqué à l'institution pontificale en Occident, même revue et exaltée par Maistre — «un vicaire ne peut s'entendre que pour un absent, et non pour Dieu qui est toujours présent» donc l'*Imâm* est le vicaire du Prophète ou mieux de la Prophétie scellée: il en présentifie — en «divinise» donc — sempiternellement le sens⁷⁶. Certes l'Imam Shî'ite est bien *Khalifat Allâh*, mais exactement comme l'est l'Homme Primordial, l'Adam Cosmique, Protoplaste. Sept qualités définissent l'*Imâm*: science, probité, compétence physique et mentale, certes, mais aussi sa qualité «filiale»: être descendant du Prophète — être Qorayshite — c'est à-dire de la famille (même par adoption) du Prophète. Mais ce *ahl al-bayt* ne suffit pas encore (il y a des milliers de descendants des *Imâms*...), il y faut encore le *nass*⁷⁷ (cooptation par l'*Imâm* précédent) et l'*ismat*, c'est-à-dire l'impeccabilité, l'immunité en quelque sorte. Et l'on voit bien le malaise et l'embarras du légalitarisme sunnite

«Jâbalqâ est située du côté oriental... tournée vers les entités spirituelles... c'est l'intermonde (*barzakh*) situé entre le suprasensible et le monde visible aux sens», Jâbarsâ, du côté occidental est... «l'intermonde dans lequel sont les Esprits lorsqu'ils ont quitté le monde d'existence terrestre... là-même existent les Formes de toutes les oeuvres accomplies, de tous les comportements moraux et actions bonnes ou mauvaises.» Il y a donc une *dualité hiérarchique* c'est - à-dire une dualitude, entre les deux cités: l'une, Jâbalqâ, à «la structure plus subtile et plus pure». L'on pourrait ajouter aussi, en empruntant des termes à notre sociologie occidentale que Jâbalqâ est la Cité primaire, celle des modèles, des types et des archétypes, Jâbarsâ, la cité secondaire, celle qui a «un rang postérieur, par rapport à l'existence terrestre», alors que Jâbalqâ a «priorité et antériorité», et Sh. M. Lâhîjî, de citer très pertinemment — à travers le commentateur Shaykh Dâwûd Qaysarî — le grand Ibn 'Arabî qui désigne le premier intermonde comme «mystère du Possible» (ou du futurible) tandis qu'il désigne le second comme «mystère de l'impossible (ou de l'irréversible)». Nous saisissons là, sur le vif, la spatialisation du temps «vertical», du temps intérieur du «récitatif» spirituel, mais surtout la sociophilie islamique se fonde de façon éclatante sur une structure *hiérarchique* spirituelle: un lien de «suzeraineté» (*rabb*) relie toujours un «orient» à ce qui est son occident. Et nous retrouvons là, à travers cette thématique des intermondes, le trait fondamental — si différent de nos valeurs politiques occidentales explicitées par Rousseau sous les termes de «contrat social» égalitaire et de volonté générale démocratique — de la sociopolitique musulmane, cher à ce contemporain de Sh. M. Lâhîjî que fut Ibn Khaldûn. Ce qui fait exister une société d'hommes, c'est la hiérarchie des valeurs spirituelles: non seulement toute société digne de ce nom, est «monarchique», «le véritable sens de la monarchie,

de la limite de la spatialité matérielle⁶⁹. Mais, puisque nous nous permettons timidement de comparer les contenus de notre concept occidental de «sociologie» à cette partie de l'anthropologie orientale qui commence comme une géographie et se termine comme une politique, entrons un peu plus dans le détail. Et d'abord, il s'agit bien de «gécographie humaine» au sens le plus prégnant de ce terme comme l'exprime Ibn 'Arabî dans le chapitre VIII de son fameux traité *Kitâb al-Fotûhât al-Makkiya* (les conquêtes spirituelles de La Mecque)⁷⁰: cette Terre créée du surplus de l'argile d'Adam, est la soeur d'Adam, «la fille de son secret intime», tout anthropomorphe et que symbolise le palmier. Secondement cette «Terre» anthropomorphe recèle une sociologie implicite: elle est la terre Hûrqalyâ des deux cités immenses Jâbarsâ et Jâbalqâ. Ces «sociétés» situées dans l'intermonde de Hûrqalyâ sont celles — selon Shaykh Sarkâr Âghâ (XIXème siècle)⁷¹—auxquelles, fait allusion la Sourate XVIII (82 sq.) du *Coran*, «peuples principiels», «compagnons et auxiliaires de l'Imâm caché», «qui ne connaissent pas Iblis (le mal)», «...Nous possédons des traditions qui nous renseignent sur la topologie de cet univers... sur les édifices permanents, les tentes que l'on y dresse, les peuples qui l'habitent», ajoute Shaykh Sarkâr Âhgâ, ce contemporain de Gurvitch, de Bouglé ou de Fauconnet. Et les descriptions de ces cités se retrouvent tout au long des recueils de *Hadîth* dans le volume XIV de la grande encyclopédie de Majlesî (*Bihâr al-Anwâr*) comme chez des auteurs contemporains de notre XXème siècle, tels Mohammad Khân Kermânî⁷² ou Mawlânâ Zaynol-'Âbidîn Khân Kermânî (mort en 1942). Précisons avec un Shaykh du XVème siècle, Shamsoddîn Mohammad Lâhijî la structure de ces cités «saintes». Le fait important, d'où va dériver toute la sociosophie islamique, c'est que ces cités sont *deux*. Sur la terre de Hûrqalyâ,

naturelle de l'homme (*tabi'ya*) dont il ne saurait se passer»⁶⁴.

Mais cela est encore plus évident chez les purs spirituels de l'Islam ou simplement chez les «philosophes» (*falâsifa*) dont parle avec quelque réserve Ibn Khaldûn: pour eux, le véritable *wâzi* est un guide, un prophète. Et, tout comme l'histoire des prophètes est intériorisée, la Cité des hommes est intériorisée à son tour; que ce soit la «Cité des Portes», la «Cité du Cuivre», ou cette «Terre Céleste»—*Hûrqalyâ*—⁶⁵ avec ses deux cités, Jâbarsâ et Jâbalqâ dont Henry Corbin étudie les implications spirituelles dans le mazdéisme et dans l'Islam shî'ite. C'est que l'intériorisation de l'histoire et l'effacement de son historicité «objective» — et idolâtrique — fait prévaloir dans l'Islam spirituel, comme Schuon et Corbin⁶⁶ le constatent après Massignon, une prévalence de l'espace sur le temps. Mais cet espace lui-même se dédouble en espace purement géographique, ou mieux géométrique, passible des non-sens descriptifs de l'objectivité et en un «monde» subjectif, intériorisé, porteur du sens, où le «sens» prend chair imaginale. Autrement dit, de même qu'il y a deux «temps» de l'histoire, il y a deux mondes que Sohrawardî a typifiés en «monde de l'exil occidental» et monde des lumières orientales. D'ailleurs, nul mieux que Sohrawardî, reprenant la hiéroglyphie de l'ancienne Perse, n'appuie sa doctrine spirituelle sur une terminologie géographique et cosmographique transposées⁶⁷: pôle, orient, occident, climat, voyages d'exil ou de retour, ordre des sphères célestes tissent un espace visionnaire où peuvent d'ailleurs venir s'enchâsser les cités visionnaires de Jâbarsâ et Jâbalqâ, proches parentes du château Kang Dêz du *Shâh-Nâmeh* et du château du Graal de la légende arthurienne⁶⁸. Sohrawardî aimait à désigner cet ensemble géographique sous le terme de «Terre du non-où» *Nâ-Kojâ-Âbâd*, au-delà de la montagne de *Qâf* — c'est-à-dire au-delà

félicité» déterminent pour des siècles une sociosophie prophétique et hiérarchique où le Sage platonicien, gouverneur de *La République* fait place au Prophète - Imâm, validant, à côté de l'intuition intellectuelle platonicienne, l'intuition imaginale — l'imagination créatrice! — comme rectrice suprême de la Cité des hommes. Toutefois, une différence se marque entre ce modèle farabien de la sociosophie de l'Islâm et le fameux modèle platonicien: c'est que l'Islâm tout entier se met à un régime ascensionnel de l'Image⁶¹. Tandis que le Sage platonicien redescend dans la crypte terrestre pour s'occuper trop terrestrement des affaires d'ici-bas — et cette leçon sera retenue par toute «politique» chrétienne, avec toutes les compromissions et le machiavéllisme qu'elle comporte — le Khalife prophétique entraîne vers le haut, la cité hiérarchisée tout entière. Ce n'est ni une promesse messianique située dans le temps linéaire, ni une condescendance et une profanation de l'Ordre dans le quotidien, mais une visée verticale eschatologique qui organise la Cité terrestre sur le modèle prophétique de la Cité Céleste.

Mais, même chez le prétendument si «positiviste» Ibn Khaldûn, c'est l'«état angélique» qui est le pôle de toute activité humaine, et l'histoire traite de la civilisation universelle (*'umrân al-âlam*)⁶² qui se définit de façon caractéristique par un «cercle» éthique⁶³ — «cercle» qui a échappé à trop de commentateurs positivistes — «les huit maximes de sagesse politique, dont chacune commence par la fin de la précédente et s'inscrit dans un cercle sans fin». Autrement dit, même chez cet historiographe, c'est encore la *nature* de l'homme capable du vrai et du beau, exigeant un frein (*al-hukm al-wâzi'*), gagnant sa vie et cohabitant avec les autres hommes, qui soutend l'histoire et la Cité. La politique, l'exigence du *Wâzi'* (le modérateur) fonde la Cité et son étude sociologique: «le pouvoir royal (*mulk*) est une qualité

Le *zamân âfâqî*, le temps horizontal de l'histoire n'est justifié que par le *zamân anfosî* qui le surplombe et l'intériorise. D'Ibn 'Arabî à Najmoddîn Kobrâ (XIIIème siècle) puis à Alâoddawla Semnânî, le *Tafsîr*⁵⁸ (exégèse littérale) débouche sur la reconduction, le *Ta'wîl*, et les moments de l'histoire exotérique de la prophétie ne sont que les phases de la reconduction générale qui va d'Adam à Mohammed en passant par tous les degrés, ou mieux les «Orient» de la prophétie. Nous reprendrons ce point plus loin puisqu'il touche à une «psycho-physiologie» de l'âme humaine tout autant qu'à l'histoire humaine. Précisons toutefois, que, bien loin de se résoudre en un banal psychologisme, reproche que l'on a tant fait en Occident⁵⁹ aux sociologies et anthropologies dites «compréhensives», c'est sur une pneumatologie que s'ouvre l'Islâm spirituel.

Mais cette intériorisation de l'histoire proprement dite, à travers l'intériorisation de l'Histoire Sainte des sept prophètes s'accompagne d'une intériorisation pneumatologique encore plus audacieuse de ce qu'on peut appeler vulgairement la sociologie ou tout au moins le point de vue sociologique. Ceci n'a rien de bien original pour celui qui lit encore Platon (*La République* comme *Les Lois* sont un tel système d'intériorisation éthique) mais peut choquer l'Occidental imprégné des critiques marxistes dénonçant l'humanisme si timide de Feuerbach ou de Proudhon. Dès son troisième siècle d'existence, l'Islâm, en la personne d'un de ses plus illustres philosophes, Fârâbî⁶⁰ (872-950), le *Magister Secundus* que la vénération islamique place tout de suite après Aristote, pose la base de ce qui sera la philosophie politique et la sociosophie de l'Islâm. Et précisément, c'est par un commentaire des *Lois* de Platon que s'articule la jonction de la cité islamique et de la cité grecque. «*Le traité sur les opinions des membres de la Cité Parfaite*», «*Le livre du gouvernement de la Cité*», «*Le livre de l'atteinte à la*

à-dire être) pour au-delà de la mort».

Dès lors, on voit comment et pourquoi, s'inverse chez Sadrâ le faux sens phénoménologique des philosophies de l'histoire occidentale, y compris celui des messianismes plus ou moins sécularisés⁵³. Mais disons que pour l'Islâm spirituel tout entier, c'est cette «présentification» positive du sens qui subsume le procès historique et en particulier la procession des six (ou sept) Grands Prophètes. Si l'on pouvait risquer encore une timide comparaison avec les découvertes de l'anthropologie occidentale moderne, l'on pourrait dire que les Grands Prophètes sont des «Types idéaux»⁵⁴ de l'existence spirituelle (l'âme) elle-même. Les Prophètes, les «hommes de la décision (*ûlû' l-'azm*) ne sont pas que des moments d'une histoire objective périmée, ils sont les instants et les instances de la «décision» de l'âme. Telle est bien l'intention que résume le célèbre ouvrage de Mohyiddîn Ibn 'Arabî, (XIIème, XIIIème siècle)⁵⁵, *Fosûs Al-Hikam*, «Les chatons qui sertissent la Sagesse Divine», ou comme le dit leur traducteur «les formes spirituelles des différents Prophètes...» qui reflètent de façon diverse la Lumière divine. Nous aimerions même jouer sur le mot français «chaton» qui enserre un chatolement et l'on pourrait dire qu'il s'agit des chatolements de la Lumière divine. Certes, Ibn 'Arabî étend la notion de Prophète à tous ceux que le *Coran* mentionne, et dans les chapitres du Livre, l'on trouve ajoutés aux «sept prophètes», Seth, Enoch, Isaac, Ismaël, Joseph, Salomon... mais c'est toujours le même mouvement d'intériorisation de l'histoire exotérique du prophétisme que l'on remarque. Comme l'écrit Henry Corbin⁵⁶, «Chacun des Prophètes, d'Adam à Jésus, fut un *Mazhar* particulier, une réalité partielle de cette Réalité Prophétique éternelle». Cette intériorisation des chronologies prophétiques recoupe la fondamentale herméneutique de la gnose coranique: à savoir les sept sens du *Coran*⁵⁷.

travers le «voile» des images, des symboles. Ne retenons pour l'instant que la conséquence révolutionnaire que cela peut avoir pour un savoir historique et sociologique. Ce que l'anthropologie occidentale, empêtrée dans les mythes positivistes de l'objectivité n'a fait qu'entrevoir récemment dans la notion de «compréhension» (*Verstehen*)⁵⁰ différant radicalement de l'explication, la gnoséologie prophétique de l'Islâm spirituel semble de tout temps—et plus spécialement au XVII^{ème} siècle avec Mollâ Sadrâ Shîrâzî⁵¹ qui explicite et parachève l'oeuvre de Sohrawardî (XIII^{ème} siècle) — avoir mis au premier plan cette intériorisation «noologique» (pour parler comme Dilthey) et existentielle de l'événement sociologique ou historique. Au XIV^{ème} siècle d'ailleurs, un théosophe shî'ite, Ja'far Kashfî,⁵² a précisé la suprématie du «comprendre» — le *tafhîm* — sur les autres modes de connaissance, le *tafsîr*, ou simple exégèse littérale, et même le *ta'wîl* ou «reconduction» herméneutique. La *tafhîm* est un acte d'inspiration dont Dieu est à la fois le sujet, l'objet et la fin: le *tafhîm*, c'est l'existenciation même du symbolisant et du symbolisé, du sens et de l'indication du sens. Mais déjà, Mollâ Sadrâ identifie cet acte du comprendre où le *cogito*, le *sum* et les *cogitationes* ne sont plus qu'un, du moment que leur *sujet* est l'existence même de la Suprême Réalité. Henry Corbin a magistralement montré ce qui différenciait cette existenciation, de nos existentialismes souchés sur la phénoménologie kantienne, il s'agit d'une coïncidence dans la connaissance «présentielle» ou «orientale» (*'ilm ishrâqî*) au sens sohrawardien de ce terme. Disons que l'«existence» sadrienne, c'est la plénitude présentielle radicalement inverse de cet «être pour la mort» sur lequel débouche le *Dasein* heideggerien. «Pour Mollâ Sadrâ et tous les *Ishrâqîyûn* plus intense est le degré de présence, plus intense est l'acte d'exister; et dès lors aussi, plus cet exister, est *exister* (c'est-

sur une sociologie et une philosophie de l'histoire «objectives», l'Islâm substitue un renversement total où c'est l'événement et la cité des hommes qui deviennent le signe, le symbolisant d'un événement principal. Ce que trop souvent les chrétiens — et nous pensons ici à l'historicisme de Loisy ou du R.P. Lagrange — ne considèrent que comme un sens accessoire venu se greffer sur le fameux sens, tout profane, de l'histoire (le Christ, par exemple étant plus intéressant par l'événementialisme qui le relie à l'archéologie juive et romaine qui le situent dans un temps événementiel), l'Islâm, au contraire le place à l'origine principale de l'événement. C'est ce qui fait que la liste des prophètes de l'Islâm diffère sensiblement des listes chronologiques des prophètes judéo-chrétiens. Peu de place pour les «prophètes» anecdotiques jalonnant l'histoire temporelle d'Israël: Isaïe, Jérémie, Ezechiel, Daniel ou Michée. Seuls ont droit au titre de «prophètes» Envoyés (*Rasûl*),⁴⁸ ceux qui énoncent pour les hommes, la loi Divine (*Sharî'at*); il y a eu et il y aura encore de nombreux *Nabîs morsal*, des «hommes de Dieu» qui, selon un *hadîth* «entendent la voix de l'Ange, mais n'en ont pas la vision ni en songe, ni à l'état de veille», mais le nombre des envoyés se limite à ceux qui ont la vision de l'Ange — les «hommes de la décision», (*ûlû'l-'azm*) — est restreint aux six (ou sept lorsqu'on y ajoute David) énonciateurs d'une *Sharî'at*: Adam, Noé, Abraham, Moïse, (David), Jésus, Mohammad. Ce dernier étant le «sceau» ultime de la Prophétie. Ce qui veut dire que l'histoire exotérique de la prophétie est close, et que, seule son intériorisation ésotérique—celle justement par les *Awliyâ' Allâh*, les «amis de Dieu» dont les *Imâm* du shî'isme seront les plus représentatifs — est possible. Cette intériorisation ésotérique est la connaissance par le cœur (*ma'rifat qalbîya*). Nous reviendrons plus loin sur les conséquences, pour une psychologie, de ce privilège du cœur de lire à

de l'exotérisme, ne fait qu'opposer deux administrations exotériques: le Sacerdoce et l'Empire, l'église et l'état, strictement parallèles dans leurs institutions, leurs défauts, leurs grandeurs comme leurs petitesse. Fatalement la cité ecclésiastique se rabat sur la cité politique, et comme l'empereur ou l'état «a plus de divisions blindées» que la Cité du Vatican, l'on voit tout de suite que la séparation débouche sur une réduction, sur *l'aggiornamento* continu, l'adaptation de la faiblesse exotérique à la puissance exotérique. Que l'on ne vienne surtout pas grossièrement comparer le pape à l'Imâm! Nous reviendrons dans le paragraphe suivant sur ce problème: disons simplement pour l'instant que le pape et son église se veut le vicaire direct et exotérique de Dieu, l'Imâm est le vicaire «caché», ésotérique de la Parole de Dieu, c'est-à-dire de la Prophétie.

Mais il y a une conséquence importante dans cette hiérarchisation des deux «histoires» et des deux cités (l'on ne peut pas ne pas évoquer ici, le thème johannique des deux cités, celui de la Jérusalem Céleste repris par St Augustin). L'intériorisation de la temporalité la plus haute comme de la cité principielle remythifie totalement l'histoire sainte et aussi l'espace de la cité sainte.

- «Voici que nous tombons soudain dans la ville dont les habitants sont des oppresseurs.» (*Coran*. 4.77.)

Sohrawardî, *Récit de l'exil occidental*.

- «O Ibn Fâzel! Tout ce bas monde n'est déjà qu'un seul pas sous les pas du vrai croyant.»

Al-Faẓl ibn Yahyâ, *Le voyage à l'Île Verte*.

A l'alignement mécanique des événements de l'histoire

elle-même la germination irréversible de la profanation, de la restitution au profane des pouvoirs sociaux, économiques, technologiques, dissociés de la sacralité anthropologique. C'est ce que Maistre avait profondément compris, se faisant plus papiste que le pape⁷, si l'on peut dire, puisque le falot Pie VII «ne saisira pas» les perspectives qui lui étaient généreusement offertes. Ajoutons: un «pape» pouvait-il saisir ces perspectives généreuses proposées par un Haut dignitaire de la Franche Maçonnerie alors que toute l'histoire de l'Eglise romaine s'était empêtrée dans le dilemme inextricable de la séparation des deux glaives, de la séparation du Sacerdoce et de l'Empire? Il allait se passer pour l'Eglise ce qui s'est passé pour l'épistémè occidentale: à savoir que la séparation dualiste des deux niveaux humains, l'un sacralisé, sacerdotal, l'autre profane, laïcisé, séculier, aboutit fatalement à l'isolement du premier en face du renforcement du second. Comme nous le disions plus haut, en Occident, il y a, certes, dédoublement des pouvoirs, mais rejet vers le profane du temps de l'histoire et du «contrat social» qui — de Hobbes et Rousseau à nos modernes sociologues—fonde la «réalité» anthropologique; tandis qu'en Orient Islamique, c'est le temps historique lui-même, c'est la société elle-même qui se partagent en deux zones hiérarchisées: l'une profane, celle où s'insère la lettre de la loi, des guerres et des rois, l'autre sacrée, qui surplombe la première et qui l'ordonne afin que toute société (tout «esprit de corps» *'asabiyya* dit Ibn Khaldûn) soit citée humaine, que tout procès historique soit progrès réel, perfectionnement humain. Autrement dit pour l'Islam, il y a hiérarchie sans qu'il y ait coupure: rien n'est profane, mais tout est plus ou moins sacré et le critère de la sacralité est le degré de compréhension gnostique. Pour la chrétienté au contraire, la séparation, et la ségrégation qui en résulte, entre le profane, le laïc et d'autre part la sacré, c'est à-dire l'ecclésiastique, situé sur le seul plan

contresens absolu que de louer Ibn Khaldûn d'être «fort en avance sur son temps»⁴¹ alors que toute la pensée politique de ce philosophe est au contraire, comme chez le Platon de *La République*, l'Avicenne du *Ash-Shifâ* et du *An-Najât* comme chez Ibn Al-Athîr (XIII^{ème} siècle) ou As-Sakkî (XIII^{ème} siècle)⁴², précisément dans ses «Prolégomènes» (*Muqaddima*) la mise en garde de l'homme, contre les penchants, les associationismes, les régionalismes de l'histoire: il ne peut y avoir de civilisation (*'umrân*) humaine que s'il y a un modérateur (*wâzi'*) qui règlemente le devenir et les situations matérielles de l'homme. C'est l'Ordre humain qui compte et qui permet le progrès, non l'inverse comme dans l'Occident aux messianismes exacerbés, et Vincent Monteil lui-même en convient: «La notion de progrès est donc (chez Ibn Khaldûn) dépourvue de sens, puisque l'homme reste toujours foncièrement égal à lui-même». Autrement dit, si l'on veut à tout prix rapprocher Ibn Khaldûn d'un «sociologue» occidental, c'est avec l'Auguste Comte du *Traité de politique positive*⁴³ qu'il peut avoir quelque parenté, mais pas du tout avec celui du *Cours*, non plus qu'avec Marx ou Durkheim. Bien plus si l'on peut chercher une parenté entre le *qâdî* mâlikite et un penseur occidental, c'est au Joseph de Maistre,⁴⁴ auteur du *Traité du Pape* qu'il faut songer: tout le chapitre III du 1^{er} livre est consacré au long établissement légitime du *wâzi'* (le «médiateur» au pouvoir de droit divin).⁴⁵ Et c'est là que notre historien maghrebin met toute la différence entre la politique musulmane et nos profanes sociologies: la politique repose sur l'union étroite du pouvoir temporel et de l'autorité spirituelle, tandis que pour les occidentaux, chrétiens ou juifs, l'«esprit de corps», tout social, est séparé de l'autorité spirituelle.⁴⁶ Et c'est bien cette séparation qui, paradoxalement permet les «associations» blasphématoires dont l'histoire du Sacerdoce et de l'Empire est remplie, mais surtout porte en

comme le font de misérables théologies,³⁶ de démythologiser pour retrouver l'humain—et un humain dérisoirement calqué sur l'objet de production mécanique et mercantile — mais bien au contraire de remythifier l'histoire et de montrer que ce qui prend un poids, une dimension historique, n'est que ce qui a un sens, c'est-à-dire se réfère à des vérités primordiales, synchroniques, qui sont celles du mythe. Démystifier l'histoire—et l'histoire littéraire comme le tente timidement la Nouvelle Critique³⁷—serait lui rendre son alignement sur le mythe en inversant l'évhémérisme congénital de l'Occident chrétien. C'est ainsi qu'on s'aperçoit que l'avènement des grandes images historiques est plus puissant que l'évènement chronologique et objectifiable; que le mythe de Napoléon est plus réel—plus efficace—que le personnage historique de Napoléon Bonaparte³⁸, que Don Quichotte compte plus que Cervantès³⁹. Non seulement la littérature, c'est-à-dire le récit, l'histoire racontée, serait alors possible d'une mythocritique, mais encore l'histoire elle-même, et les options idéologiques qu'elle suscite, tomberait sous le coup d'une critique absolue, pesée et jugée par la confrontation avec les fondements archétypiques. Remythologiser, c'est, bien loin de sacrifier aux idoles, démythifier enfin l'idolâtrie historiciste. Disons la bâtarde idolâtrie historiciste, car l'histoire est pour l'Occidental le lieu ambigu où l'humanisme tente de conserver la face, tout en sacrifiant à la machinerie d'un «devenir» produit par l'homme, par un déterminisme qui n'ose pas avouer sa fatalité. L'histoire en Occident—et les philosophes de l'histoire—ont été, certes, une parade contre les deux autres grandes idoles de l'Occident que sont la quantité et l'objectivité⁴⁰. Mais c'est une fausse parade qui bien vite monnaye l'absolu de son humanisme en ces objectivités et ces quantifications non moins redoutables que sont l'économie politique, la géographie humaine, la sociologie. Et c'est un

ciel, le plus éloigné) de Léviathan (le monstre des profondeurs abyssales)». Autrement dit, bien loin de n'avoir qu'une importance historique pour l'historiographe musulman, le Prophète a une situation originelle, radicalement métahistorique. Le «sens de l'histoire» ne peut donc être que sa signification intérieure, homologuée subjectivement en quelque sorte. Nous ne pouvons nous arrêter aux incalculables conséquences théologiques et religieuses d'une telle perspective métahistorique; conséquences sur lesquelles Henry Corbin³³ a maintes fois insisté, montrant que ce dénivellement des deux temporalités, dont l'une devient médiatrice de l'éternité, fonde la philosophie prophétique propre à l'Islam, ainsi que la méthodologie de la reconduction (*ta'wîl*) du *zâhir* au *bâtin*, la reconduction des signifiants temporels et littéraux, aux sens qui se creusent verticalement dans la temporalité commune et la lestent de significations, tout comme le texte littéral du *Coran* est lesté au minimum des «quatre sens» que lui reconnaît l'Imâm Alî³⁴, ou des sept sens cachés que reconnaît le Prophète lui-même en un *hadith* célèbre.

Disons simplement, pour ne nous en tenir qu'à une science de l'homme—terme auquel l'Occident donne toujours un sens restrictif, que ne lui donne certainement pas l'Orient islamique pour qui l'épiphanie du Prophète de chair est celle de l'Anthropos céleste³⁵—que ce dédoublement, ou mieux cet épaississement existentiel de l'histoire objective grâce au surplomb d'une «Histoire Sainte», d'une hiérophistoire s'originant au monde des archétypes, pourrait avoir des conséquences épistémologiques révolutionnaires si l'Occident lui faisait place dans son analyse historique elle-même. Renverser la problématique du progrès objectif de l'histoire pour faire du temps humain le lieu de la récurrence métaphysique, c'est briser et inverser la tenace habitude évhémériste de l'Occident. Dès lors, il ne s'agit plus,

de cette distinction et de cette correspondance: c'est elle, et elle seule qui fonde la simple compréhension de l'histoire. L'historien occidental a peu réfléchi, jusqu'à Dilthey, sur ce que l'histoire objective ne prend un sens que par une référence subjective qui est au minimum celle à l'historien et aux problèmes de son temps. L'histoire est fondamentalement rétrospective et le passé n'existe que pour le regard qui l'inspecte et lui redonne visage et sens. C'est assez dire que, contrairement à l'idolâtrie de l'histoire objective et linéaire de l'Occident, l'institution du *Coran* ouvre la méditation musulmane à renverser la problème: l'effet n'est pas supérieur à la cause, le conséquent n'est pas supérieur à l'antécédent: un dénivellement doit être introduit dans le fil de l'histoire si l'on veut qu'elle prenne sens et que le fameux «sens de l'histoire» ne soit pas une tautologie faussement inductive et encore plus faussement «objective». Comme le remarque excellemment Corbin, des événements qui pourraient passer pour des «procès» chronologiques (les Prophéties, le Sceau des Prophètes, Mohammad, le Mainteneur du Livre, L'Imâm) sont en réalité des approfondissements, un retour aux sources absolument synchroniques puisque la Lumière mohammadienne «surplombe» le temps de l'histoire et les chronologies de l'évolution. Le Sceau des prophètes, tout comme son successeur le premier Imâm, 'Alî Ibn Abî Tâlib, peuvent dire qu'ils étaient déjà «en fonction» alors qu'«Adam était encore entre l'eau et l'argile»^{31*}. Et, ce qui est remarquable, c'est qu'Ibn Khaldûn³² lui-même, dans la solennelle doxologie inaugurale dont nous avons déjà parlé placée en *incipit* de son oeuvre d'historien et de sociologue, fasse explicitement allusion à cette pérennité mohammadienne, celle du Prophète «nommé et décrit dans la Bible et dans l'Evangile» et même «pour qui l'univers était en gésine, avant même qu'aux samedis succèdent les dimanches, avant même que l'espace ne sépare Saturne (le 7ème

de nos positivismes et de notre historicisme—«Mais la science vient de Dieu seul, car il est le Dieu fort et sage»²⁷; cette profession de foi gnostique faisant pendant à la doxologie initiale²⁸ opposant «le Dieu vivant qui ne meurt pas» et à qui «rien ne résiste, rien n'échappe au ciel et sur la terre», cette terre où nous avons été placés et où «le temps nous use», «où le terme nous réclame» alors que «Dieu seul dure et persiste». Il y a bien loin de ces affirmations qui maintiennent le surplomb de l'Ordre comme fondant le procès de l'histoire, aux pures réductions matérialistes et positivistes que l'on voudrait faire endosser à l'historien tunisien!

Le «primordial» qui est le «perpétuel», le «sempiternel» fonde et contient les autres modalités du temps qui pour Mîr Dâmâd s'échelonnent entre l'éternité de l'Etre pur²⁹ (*sarmad*) et le niveau du temps matériel, de l'histoire objective et aveugle de la diachronicité événementielle. Le «*dahr*» que Corbin rapproche du grec *aîon* et du latin *aevum* est ce point de jonction que repérait Avicenne entre le permanent et le mutable (*motaghayyir*). Il est le lieu du passage du sens, l'endroit où l'évènement se transforme en avènement, et—si tout récit mythique est, selon la remarque si juste de Claude Lévi-Strauss, un «outil» logique qui, par le diachronisme réunit les contradictoires d'un dilemme—toute «histoire» (*historein* = raconter) est le recensement présent dominé par la permanence du sens où se manifeste le symbolisé. C'est encore dans cette perspective qu'un autre penseur iranien, Semnânî (XIV^eme siècle)³⁰ se plaçait lorsqu'il différenciait un «temps horizontal» (*zamân âfâqî*), le «temps physique du comput historique réglé par le mouvement des astres», et le *zamân anfosî*, le temps surplombant, vertical de l'âme. Ces deux temps sont homologues, en ce sens qu'il est possible de reconduire un évènement historique à son sens, à ce que Corbin appelle son «pôle»³¹. L'on ne saurait trop insister sur l'importance anthropologique

tives sont timides et, comme nous l'avons montré,²³ sans cesse menacées de captation par la prégnance historique en Occident du concept de l'histoire même. Or, l'Islam a pu, depuis toujours faire l'économie d'un tel effort de discrimination²⁴ car, pour lui, contrairement au Christianisme centré sur la «conscience historique», le centre n'est pas un fait historique, fût-il la révélation datable du *Coran*, «mais un fait de la métahistoire,» le *Coran* lui-même, en temps que «sceau» définitif étant l'éclairement intérieur du déroulement historique, étant la source métahistorique de tout sens. Un «pacte primordial» comme l'écrit Mahmûd Shabestari²⁵ dépasse le destin mortel de l'histoire. Que l'on ne vienne pas objecter à cet an-historicisme foncier de l'Islam, la personnalité et l'oeuvre d'historiens musulmans, tels que Ibn Khaldûn (XIV^{ème} siècle)²⁶ que certains occidentaux voudraient faire passer pour l'ancêtre du positivisme historique et de la sociologie matérialiste. Outre que cet auteur—tout comme Averroës—n'est qu'un penseur de très secondaire zone dans l'encyclopédie philosophique musulmane, quand on lit attentivement les *Muqaddima* (que l'on traduit curieusement en se référant implicitement à Bossuet par «Discours sur l'histoire universelle» alors que cela ne signifie que «Introduction», «Prolégomènes» au livre d'histoire proprement dit, *Kitâb al-'Ibar*), on s'aperçoit qu'à travers chroniques et descriptions ethnologiques et culturalistes, qui ont tant frappé les occidentaux, c'est encore et toujours la vérité—la Lumière—coranique qui circule comme l'attestent les citations du *Livre* qui tombent à chaque page, et les *Muqaddima* se terminent par leur plus long chapitre (le VI^{ème}) consacré aux sciences et à l'enseignement où figurent bien sciences prophétiques, angéliques, exégétiques, théologiques, oniriques, physiques, médicales, linguistiques... mais où l'histoire et la sociologie n'ont pas de place, et qui se conclut par cette péremptoire affirmation—aux antipodes

judicature sociologique».

Cette inversion délibérée du sens et de la valeur que l'Occident chrétien donne à l'histoire constitue bien la différence fondamentale entre notre anthropologie objectiviste, mécaniste et qui ne sauve un semblant d'humanité qu'en hypostasiant la machinerie objective de l'histoire, et l'anthropologie islamique, qui se veut «au présent» cosmique et intériorisé de l'acte théophanique créateur lui-même. C'est ce que dit en d'autres termes Mohammad Arkoun préfaçant une traduction française du *Coran*:²⁰ «L'interprétation positiviste dira que l'Islam ignore la notion de progrès: mais, pour la conscience mythique, le progrès consiste à revenir au Temps inaugural». Ce penseur moderne ne se fait que l'écho de la méthode que professait le VIème Imam, Ja'far Sâdiq au VIIIème siècle: «Je n'ai pas cessé de répéter ce verset, jusqu'à ce que je l'entendisse de Celui-là même qui le prononça pour le Prophète»²¹.

L'histoire se dédouble donc d'une part en une histoire plus ou moins objective—et si relative!—qui ne «regarde»²² pas l'homme et que nos «sciences sociales» ont commis l'erreur de placer au fondement de toute destinée humaine, d'autre part, une histoire «existentielle» ou mieux, un destin sacré où les subjectivités s'emboîtent et se prédestinent en une surdétermination symbolique d'où émerge le sens.

Sousjacent à l'histoire chronologique, se substitue un «récitatif» intérieur qui donne un sens à l'évènement objectifiable. Certes, la philosophie occidentale contemporaine, dans son état de crise interne, a bien reconnu—dans le sillage d'ailleurs de la théorie physicienne de la relativité—une durée «concrète», un «temps local», une succession existentielle différente du temps abstrait des horloges ou des historiens. De Bergson et Proust à Sartre et à Ricoeur, l'on tente timidement de se défaire des aliénations de la singularité humaine sacrifiée aux réductions séculières. Mais ces tenta-

s'est refermé par là sur la théologie des églises en Occident; très vite, l'on passe de l'historicisation de la révélation, par un Loisy ou par l'Ecole de Jérusalem à l'évolutionnisme «chrétien» de Teilhard de Chardin et enfin à la désespérance des théologiens de la «Mort de Dieu».

Or, pour l'Islam tout entier, la «Mort de Dieu» constitue le blasphème des blasphèmes. Ni Dieu, ni sa Parole — en témoigne la Christologie «docétiste» d'un Sejestâni et de toute la tradition islamique — ne peuvent mourir, puisqu'ils *sont* la vie, dans son principe même. Le *Coran* est vivant, il est la prophétie à jamais vivante. Et cette affirmation, maintes et maintes fois répétée par tous les spirituels de l'Islam, incline la philosophie islamique tout entière — et notamment dans sa direction «orientale» la plus éclatante où culminent les Ibn 'Arabî, Avicenne, Sohrawardî ou Mollâ Sadrâ Shîrâzî — à considérer l'existence temporelle comme le lieu permanent des éclaircissements, des déroulements, en un mot de l'herméneutique. Et cela, Henry Corbin le remarque à propos d'un philosophe contemporain, Sayyed Jalâloddîn Âshtiyânî, dont il préface *l'Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours*^{19*}, lorsqu'il déclare «au sens ordinaire et courant du mot, M. Âshtiyânî n'est donc pas un historien; au sens *existentiel* du mot, il l'est de façon éminente, car il donne une vie nouvelle à chacun des thèmes rencontrés, il est lui-même leur vie; il fait exister au présent ce qui pour l'indifférent, n'est qu'un passé «dépassé», sans que cet indifférent s'aperçoive que le passé n'est pas dans les choses, et que c'est lui-même qui est dépassé par le passé, dans toute la mesure où, incapable de le prendre en charge, il est incapable d'en être l'avenir... Pour la tradition, entendue comme perpétuelle renaissance, l'histoire extérieure n'est que la conséquence, la manifestation ou le symbole invisible d'une histoire intérieure constituée par ces décisions de l'homme intérieur qui échappe à toute

présent leur sera donné! telle l'histoire
des cités que Nous te raconterons...»
Coran. XI. 101. 102.

Aussi, le mythe du progrès de l'anthropologie, du contenu du savoir ou plus globalement du l'Humanité est-il le mythe fondamental — légitimant tous les colonialismes, toutes les croisades, tous les impérialismes, toutes les hégémonies — de l'Occident. Seul, un occidental peut se permettre d'écrire «*Le Progrès de la Conscience*»¹⁹, fort qu'il est des exemples de Comte, de Marx, de Condorcet et même de Bossuet. Le mythe du progrès se découpe, se structure et s'excuse par l'idolâtrie sous-jacente de l'histoire. Rien n'échappe, en Occident, à sa puissance «d'association». C'est là, aux yeux d'un croyant (*mu'min*) le blasphème constitutif du modernisme occidental: l'on «associe» d'abord le Bien — le Souverain Bien — au progrès technique et à ses conséquences qui deviennent alors des modèles de ce que doit être tout perfectionnement, y compris le perfectionnement moral ou juridique; dans un second temps, l'on «associe» tout fondement de la vérité à la relativité de l'histoire, à la fugacité essentielle du temps qui passe et dépasse, et cette idolâtrie débouche tout naturellement malgré sa superbe assurance sur cet agnosticisme générateur d'angoisse que l'Occident connaît si bien. Sans compter qu'il s'agit là, dans cette démarche, d'un cercle vicieux — tous les cercles, pour l'Occident sont vicieux et méprisés du nom de tautologie! — qui voudrait faire passer pour un absolu, le progrès de la machine reposant sur la relativité de l'histoire. C'est le culte du *Deus in machina*. Mais cette superbe progressiste se double d'une terrible conséquence: c'est que tout ce qui est passé se fige irrémédiablement dans un statut d'infériorité; non seulement, l'on a l'«*ante hoc, ergo, propter hoc*», mais encore «*ergo, inferior hoc*». L'on sait quel piège spirituel

âme, bien loin de sauver cette dernière de la contamination méthodologique de l'analyse des corps, va au contraire précipiter la psychologie du XVIII^{ème} siècle sur le modèle de la physiologie, elle-même calquée sur le mécanisme des automates. Si l'expérimentation sur le corps semble freinée d'abord par un reste de pudeur religieuse du XVI^{ème} au XX^{ème} siècle, les découvertes médicales, de Vésale ou Ambroise Paré, à Cushing ou à Carrel, en passant par Harvey, Malpighi, Bichat ou Pasteur¹⁶ sont des découvertes mécanistes d'anatomistes et de physiologistes. Paracelse est l'exception qui confirme la règle. La psychologie qui se constitue dès le cartésien *Traité des passions* et qui se développe avec Condillac puis les Idéologues, est à la fois une psychologie d'anatomie conceptuelle (celle des «facultés» de l'âme) et une psychologie calquée de plus en plus étroitement, de Broca à Ribot, sur l'anatomie physiologique. C'est hélas à ce bas niveau épistémologique que la trouveront nos contemporains psychologues, Piaget, Wallon, Janet et Freud. Quant à la sociologie, elle se voit dès ses origines lointaines du XVIII^{ème} siècle, avec Montesquieu et Condorcet, et avec fondateur officiel A. Comte — sans parler de Marx — calquée sur une dérivation géographique, climatique ou raciale, puis référée au modèle biologique donné successivement par Bichat, Broussais et enfin Darwin¹⁷. Autrement dit, sur ces plans de développement essentiels en Occident: médecine, psychologie et sociologie, la Science de l'Homme se trouve toujours *réduite* à la science de causes, de conditionnements, d'infrastructures qui échappent à l'anthropologie. Finalement, c'est la machine¹⁸ — et le progrès technologique triomphant — qui sert de modèle et de référence à la Science de l'Homme en Occident.

«La malédiction les suit en ce monde; et au jour de la Résurrection, quel affreux

les vérités relatives et passagères des sciences profanes, vouées, comme mon Maître Bachelard l'a montré, à la «*Philosophie du non*». D'emblée, le *Coran* et son sens surplombent à jamais l'histoire et les sociétés, et les philosophies qui s'y originent s'enchaînent certes, puisque les philosophes ont vécu dans le temps, mais s'enchaînent à la manière d'un tissu, nous oserions dire d'un «manteau» (*khirqah*), bien plus qu'à la manière d'un fil déterministe ou d'une longue «chaîne» de raison. Les philosophes de l'Islam tissent pour ainsi dire la présence vivante du Livre Saint, du *Coran*. Nulle philosophie religieuse ne donne, plus que la philosophie islamique l'image d'une *Philosophia perennis*. Et c'est cette *perennité* originale de l'Islam que nous dévoile magistralement l'oeuvre d'Henry Corbin, spécialement le commentaire récent en français de la publication, par Sayyed Jâlaloddîn Âshtiyânî, des textes de la philosophie islamique «moderne», de ces textes des contemporains de Descartes, Spinoza, Malebranche que sont Mîr Dâmâd, Mîr Fendereskî, Mollâ Sadrâ Shîrâzî ou Lâhîjî, de ces contemporains de Marx, de Conte ou de Levi-Strauss que sont Shaykh Ahmad Ahsâ'î, Mohammad Khân Kermânî ou Sarkâr Âghâ.

L'on voit par là, d'emblée, que la science de l'homme va suivre étroitement le statut divergent de la spiritualité en Occident et en Islam. Par un curieux paradoxe, alors que la chrétienté, s'abreuvant aux soi-disant mêmes sources abrahamiques que la tradition islamique, considère bien, à son départ, l'homme comme «image de Dieu», la coupure métaphysique qu'elle opère entre sa vie spirituelle et l'ecclésial d'une part, de l'autre le profane, le corps et l'homme «déchu» hors de l'église, conduit l'Occident à une épistémologie matérialiste et pluralisante des sciences de l'homme. L'intellect, qu'il soit agent — très restrictivement d'ailleurs — ou passif, se trouve du côté de la «chair», du péché, de la mort. La coupure que Descartes rétablit entre le corps et l'

vieillesse et de la mort. Concordisme et progressisme sont les deux idolâtries majeures de l'Occident chrétien. Comme l'a écrit Henry Corbin¹⁵ à propos d'Ibn 'Arabî — mais la réflexion peut s'appliquer à tout le théophanisme de l'Islam spirituel — « Leur temps ne tombe pas dans l'histoire. Dieu n'a pas à descendre sur terre, parce qu'il enlève les siens, comme il a enlevé Jésus à la haine de ceux qui avaient l'illusion de le mettre à mort (*Coran*. IV. 156). Cela, l'ésotérisme de la gnose en Islam, l'a toujours su, et c'est pourquoi, l'exclamation fatidique 'Dieu est mort' ne peut lui apparaître que comme la prétention illusoire de gens ignorant la vérité profonde de ce 'docétisme' pour lequel nos histoires ont tant de dérision ». Autrement dit, la théologie incarnationniste, l'« association » de la divinité à une filiation, préféraient dangereusement pour la chrétienté l'agnosticisme et l'athéisme contemporains. La sacralisation de l'histoire par l'historicisation du *kérygme* se renverse très vite pour l'Occident, en une profanation historique du sacré. Lorsque le progrès matériel devient le seul étalon de la valeur, alors il est inéluctable que l'« ancien » — fût-il Livre sacré, précepte théosophique — se démode par rapport au moderne et surtout que la spiritualité se dissolve au profit de la maîtrise et de la possession temporelle et matérielle du monde.

Tout au contraire, une foi comme l'Islam, qui se réclame d'un Livre Révélé *intangible*, « sceau de la prophétie », et qui surenchérit encore sur cette définition principielle en pensant, comme l'Islam shi'ite, que l'herméneutique représentée par l'Herméneute Suprême qu'est l'*Imâm*, est elle-même « occultée » et que le sceau du Prophète est lui-même renforcé par le scellement de l'Herméneute Suprême, cette foi ne peut en rien s'« associer » au fil de l'histoire, « adapter » son message aux avatars temporels, chercher une fallacieuse « concordance » entre l'Absolue Vérité théophanique et

ailleurs soumise à la temporalité — c'est-à-dire au changement — de toute institution humaine, est contrainte à des révisions, des ajustements périodiques aux objets du monde et au progrès profane. L'histoire de l'Occident n'est qu'une suite de conciles et d'excommunications. C'est pour cela qu'elle apparaît si facilement aux yeux sceptiques et philosophiques de l'historien, comme dialectique: elle relativise, accomode l'Absolu. L'Islam ne propose pas d'histoire proprement dite¹²; lorsque l'historien se penche sur l'histoire des peuples islamiques: arabes, persans, sénégalais, égyptiens, berbères, pakistanais ou indonésiens, il éprouve une impression de chaos, de complexité politiques et diplomatiques, rarement celle d'une crise spirituelle. Certes, le monde islamique n'a pas été à l'abri des «crises» politiques, des renversements et des prises de pouvoir spectaculaires, des rivalités quelquefois féroces de clans, de tribus et de races, des forfaitures des docteurs de la loi... Mais, et c'est ce que l'oeuvre d'Henry Corbin nous *montre* avec éclat, jamais la philosophie islamique n'a subi de ruptures comparables à ces hiatus — ces «mutations» pour reprendre un terme significatif, si cher à nos élites politiques! — spirituels que ceux subis par l'Occident. Rien de comparable en Islam, d'abord au processus d'excommunication de la Gnose par la Grande Eglise, à *l'aggiornamento* aristotélico-thomiste, rien de comparable à la coupure majeure de la «Renaissance»; rien de comparable aux idolâtries associant diversement, au cours du XIXème siècle — du «concordisme» de l'abbé Moigno, au néo-concordisme historisant du R.P. Lagrange¹³ ou de Teilhard de Chardin — l'acte divin et les données de la science et de l'histoire profanes, rien de comparable aux théologies occidentales de la «mort de Dieu». Car, pour l'Occident «chrétien», la fameuse mort de Dieu¹⁴ est l'aboutissement inéluctable d'une pensée qui «associe» (*shirk*) dès l'origine la divinité et les avatars temporels, donc ceux du

s'agit au contraire d'une divergence fondamentale, sur laquelle n'interfèrent pas même les contacts, souvent brutaux, qui, du XII^{ème} au XIX^{ème} siècle affronteront la chrétienté aux différents puissances arabes et turques.

Comment caractériser ce divorce, cette «ligne de partage» d'où doit comparativement s'éclairer la notion d'un Islam authentique, débarrassé des falsifications de l'histoire orgueilleuse de l'Occident? Il semble que deux caractères conjoints logiquement l'un à l'autre, s'opposent point par point dans le contexte de l'Occident «chrétien» et de l'Orient islamique⁸. Premièrement, tandis que l'Occident chrétien opte très tôt pour une religion dogmatique et sacramentelle, dont dogmes et sacrements sont dispensés par un magistère unique et de plus en plus centralisé à partir duquel les écarts devenus hérésies nécessiteront une politique inquisitoriale, l'Islam, au contraire, met l'accent sur le Livre Révélé, le *Coran*. D'un côté, le devoir du croyant est la soumission rituelle et éthique à un clergé, de l'autre, comme dans toute tradition prophétique, et spécialement celle des Juifs, le devoir du croyant est l'herméneutique, le déchiffrement des volontés du Livre⁹. D'un côté, l'obéissance à une société humaine sacralisée par le magistère qu'elle ordonne, l'Eglise et sa hiérarchie ecclésiastique et juridique, de l'autre, l'obéissance au sens de la parole impérative de Dieu. D'un côté l'accent de la valeur est mis sur l'exotérisme du rituel et de la société ecclésiastique, de l'autre sur la gnose de la parole divine¹⁰.

Deuxièmement, il résulte de cette première différence que l'Occident chrétien, incarné par une société dogmatique se voit spirituellement voué à l'état de crise permanente, au régime du «déchirement», fût-il de la conscience!, et des errements de l'*aggiornamento*¹¹. Car la dogmatique, sociologique en quelque sorte, de l'Eglise, procédant par définitions rigides des vérités qui doivent valoir pour tous, et par

sur les étapes de cette «catastrophe» métaphysique, qui scandent les grands moments de la pensée occidentale et l'éloignent irréductiblement d'une pensée restée fidèle à son «orient» imaginaire: ockhamisme, puis cartésianisme ouvrant l'ère des «lumières», enfin hypostase de l'histoire et de l'infrastructure économique parachevant le grand tournant métaphysique où l'Occident a choisi son destin faustien⁵. Arrêtons-nous sur l'autre conséquence de cette erreur de perspective que la pensée occidentale, des scolastiques à nos modernes orientalistes, s'est fidèlement transmise: à savoir la mystification historique qu'elle constitue en ne présentant qu'une image philosophique défigurée du *corpus* de la philosophie islamique: la date des funérailles d'Averroës (1198) éclipse la mort d'un philosophe oriental qui restera inconnu à l'Occident, pratiquement jusqu'à l'édition et le commentaire qu'en a fait Henry Corbin: Sohrawardî, et fera oublier l'oeuvre décisive et colossale d'un des plus grands Philosophes de l'Islam: Ibn 'Arabî⁶ qui, au lendemain de la mort d'Averroës quitte Corboue et s'expatrie — exode plutôt qu'exil — «vers l'Orient». «C'est pourquoi la dernière décennie de notre douzième siècle nous montre la naissance d'une ligne de partage, de part et d'autre de laquelle se développeront en Occident chrétien, l'alexandrisme et l'averroïsme politique; en Orient islamique, nommément en Iran, la théosophie de la Lumière, celle de Sohrawardî dont l'influence se conjuguant avec celle d'Ibn 'Arabî, se perpétue jusqu'à nos jours...»⁷

Ce divorce, disons pour simplifier, entre Orient islamique et Occident chrétien, ne doit pas être considéré comme la séparation de deux courants parallèlement contemporains, scandés par on ne sait quelle histoire unique et dont les avatars de l'un seraient à peu près homologues aux avatars de l'autre. L'histoire globale de l'humanité est un des grands mythes de l'Occident du XIXème siècle... Ici, il

De cette oeuvre monumentale, Ou. sur vingt volumes *in octavo* d'éditions persanes et arabes, s'appuient une trentaine de titres d'écrits en français, se dégage d'abord l'image restituée et démystifiée de l'Islam. Avec cette oeuvre finit un malentendu datant de l'époque des croisades — qui, fut également celle de la scolastique occidentale — et n'ayant fait qu'aller en s'aggravant au fil des siècles de l'histoire de la pensée occidentale. L'on pourrait dire en gros, et pour résumer des idées magistralement exprimées tant de fois par Henry Corbin, que l'Occident n'a fait que rabâcher l'erreur historique commise par les scolastiques péripatéticiens du Moyen-Age, à savoir que la philosophie islamique se réduisait à la pensée des Arabes du khalifat almohade et «s'était éteinte, perdue dans les sables, en Andalousie, avec Averroës (Ibn Roshd) mort en 1198»³. Cette promotion intempestive et exclusive de *qâdi* de Cordoue comme «sceau» de la philosophie islamique, allait faire de «l'averroïsme latin» la simple préface au premier positivisme de l'Occident que fut la physique d'Aristote reprise par St. Thomas. De cette fin du XII^{ème} siècle date la «catastrophe» métaphysique — et le contresens historique! — de l'Occident qui, d'une part ne recueille que l'héritage le plus mineur, le plus extrinsèque légué par l'Islam almohade, à savoir l'aristotélisme averroïsant, d'autre part, rejette partiellement ou totalement l'avicennisme et les harmoniques tant mystiques que platoniciennes de l'Islam philosophique. Chez Guillaume d'Auvergne, comme plus tard, chez Jean de Jandun ou Marsile de Padoue «l'on assiste donc à une alliance de la théologie chrétienne et de la science positive, en vue d'anéantir les prérogatives de l'Ange (Note de A: Il s'agit de l'Ange de la Connaissance qui, pour l'Islam et Avicenne est aussi celui de la Révélation et se confond avec *l'Intellectus Agens*) et du monde de l'Ange dans la démiurgie du cosmos⁴.» Nous n'insisterons pas ici, l'ayant fait ailleurs,

l'Occident n'en reflète que le concept plus ou moins étriqué, filtré par les orientalistes de l'ère coloniale qui ne furent en contact — comme Tartarin de Tarascon — qu'avec l'aspect le plus légalitaire, le plus sociologique et le moins spirituellement élaboré de l'Islam arabe du Maghreb, cet Occident de l'Islam.

Et c'est ici, dans la responsabilité «révolutionnaire» que je prends en utilisant les termes de ce titre, que s'introduit déjà le changement majeur de cap suscité par l'oeuvre d'Henry Corbin, à la fois dans notre concept de l'Islam — et par réfraction dans nos concepts d'Orient et d'Occident—à la fois et par voie de conséquence, dans les horizons traditionnels si nouveaux pour l'Occident, d'une anthropologie réellement originale, et à la fois, enfin, dans la restauration d'une spiritualité plénière, aussi éloignée des contorsions angoissées et anémiques des rares spiritualismes de l'Occident que de l'ignorance crasse et du non-sens de ses divers matérialismes! Aussi bien, quoique voulant écrire un article «académique» qui traite du rapport étroit entre la spiritualité de l'Islam et la Science de l'homme, ne puis-je éviter de référer le motif même de cet article à ma rencontre toute intime, depuis dix ans, avec l'oeuvre d'Henry Corbin; oeuvre² qui repose sur les solides et précises assises de quelque vingt volumes d'édition en persan et en arabe de cette *Bibliothèque Iranienne* que dirige mon ami, et qui s'édifie parmi tant de Préfaces, Introductions en langue française à ces auteurs «orientaux», parmi tant d'articles capitaux du *Jahrbuch d'Eranos* et dans les ouvrages en français consacrés au *Soufisme d'Ibn Arabî*, à *Terre Céleste et Corps de résurrection*, à *l'Histoire de la Philosophie Islamique*, à *l'Homme de Lumière dans le Soufisme Iranien*, et qui enfin culmine dans les quatre volumes de cette somme, parus récemment en France *«En Islam Iranien, aspects spirituels et philosophiques»*.

Science de l'homme et islam spirituel

Gilbert Durand

«Sache que me sont parvenus bien avant aujourd'hui ton signalement et la connaissance de ton nom, de ton origine et de ta physionomie, ainsi que le nom de ton père... Sache-le, je suis ton compagnon». *Al-Jazîrat al-Khazrâ*, in Majlesi, *Bihâr al-Anwâr*, XIII, Téhéran, 1888.

Nous nous rendons parfaitement compte de ce que peut avoir de scandaleux pour un esprit occidental et moderne — c'est-à-dire pour une conscience «engagée», donc nécessairement limitée par le double déterminisme du moment et du milieu — l'énoncé même d'un tel titre. En Occident moderne, «science de l'homme» ne se met jamais au singulier et même se voit remplacé de nos jours, dans nos Universités, par le pluriel et partial terme de «sciences sociales». C'est déjà là, avouer que l'homme se trouve morcelé par de plurielles méthodes d'analyse et que l'anthropologie est réduite à une «infrastructure» sociale. La spiritualité, je l'ai déjà dit ailleurs¹, n'est que prise en déconsidération par la pensée occidentale et moderne. Quant à l'Islam,



Deuxième partie:
Religion et philosophie
comparée

d'autres pièces plus petites avec des niches secrètes. Dans les murs et les parois on avait découpé, dans le vide, d'innombrables silhouettes de vases, de flacons, d'aiguillères de coupes, de toutes les formes possibles, conçues par une imagination débordante. Cela donnait, sous ces voûtes, une sensation de lévitation, le sentiment que tout y est en suspens, que tout semble y être une apparition, une vision à même de s'évanouir comme un rêve. Le Maître restait là stupéfait comme devant une révélation soudaine. Après quelques instants il rompit le silence et dit d'une voix émue:

- Ceci est le phénomène du miroir, avancez la main dans ce vide et vous ne toucherez pas la forme, mais l'image n'est pas là, elle est ailleurs... ailleurs.

- Mais où était-elle donc? dis-je, saisi par le charme insolite de ce lieu et le mystère que venait de me communiquer le Maître.

- Ailleurs, qui sait, peut-être dans des cités merveilleuses qui se trouvent des deux côtés de la montagne magique, dans le huitième climat: là où tous les corps restent en suspens pareils à ces silhouettes que vous voyez flotter ici.

- Et c'est pour retrouver le mystère de ce vide que vous êtes venu ici, n'est-ce pas, n'est-ce pas Maître? insiste-je en chuchotant presque, de crainte qu'on ne m'entende.

Le Maître ne disait plus rien; il me regardait longuement, tendrement, avec un sourire étrange et rayonnant comme si au-dedans on avait allumé une lampe magique.

sources de la culture occidentale dont il est l'un des représentants les plus légitimes. J'entends sa connaissance de la pensée scolastique, son amour pour l'ésotérisme chrétien et ses affinités avec les grands maîtres de la pensée allemande.

Pour moi qui suis son disciple, il restera l'homme à la lampe magique. C'est ainsi que je le présenterai, tel qu'il m'apparut et tel qu'il restera toujours dans la vision de mon coeur.

Qui est donc l'homme à la lampe magique? Sans doute comme tout homme à la recherche de sa coupe de Graal, un pèlerin en exil. Et cet homme avait, peut-être, souffert autrefois de son «exil occidental»; il était venu sur ce plateau, au pied de ces montagnes, allumer sa lampe avec la mèche de l'arbre solitaire qui attend à la lisière du désert, avec l'huile de cet azur qui coule dans le ciel, avec le feu de l'astre étincelant qui s'était levé à l'orient de son coeur. Pèlerin en exil, il était venu retrouver sa patrie spirituelle, guidé, peut-être, par cette même étoile qui était apparue, jadis, à son Maître illuminé. Et que voyait-il cet homme à la lampe magique?

Je me souviens d'un voyage que nous fîmes autrefois à la cité bleue. Que ce voyage ait été tel que je le décrirai dans les lignes qui suivent n'a pas d'importance ici. Ce qui importe, par contre, c'est la révélation qui en résulta. Peut-être était-ce en même temps qu'un voyage réel dans l'espace, un pèlerinage qui nous faisions ensemble à cette *terra incognita* d'où nous viennent tous les appels.

Nous étions entrés dans un palais aux colonnes sveltes et fragiles comme des cyprès. Nous avions gravi un escalier en spirale qui débouchait, à l'étage supérieur, dans de petits appartements avec une salle centrale voûtée en couple où pénétraient, en biais, à travers de petites fenêtres ajourées, des colonnes de lumière. Autour de cette salle rayonnaient

L'homme à la lampe magique

Daryoush Shayegan

C'est avec une vive émotion que je me permets de parler du professeur Henry Corbin, de cet homme qui fut tout à la fois mon maître, mon ami et mon père spirituel. Celui qui m'a dévoilé, ce que j'oserai appeler ici, la *dimension imaginaire* des choses. C'est grâce à cette découverte qu'il me fut possible plus tard, de sentir les correspondances occultes qui existent entre la topographie de ma terre natale, l'art qui s'y développe et la vision métaphysique qui en alimenta la sève.

Le professeur Corbin écrivait dans la préface de sa traduction de «Qu'est-ce que la métaphysique?» de Martin Heidegger qu'un grand philosophe est un événement très rare. On pouvait dire également, j'en suis convaincu, qu'un orientaliste comme Henry Corbin est un événement tout aussi rare. Car ce qui caractérise ce maître et le différencie de ses autres collègues, ce n'est pas tellement le fait qu'il ait mieux compris que les autres, les nuances et les profondeurs de la pensée irano-islamique et d'en avoir révélé la continuité, mais le fait rare entre tous d'avoir intensément vécu cette expérience. Henry Corbin s'est identifié à la matière des penseurs iraniens; il a, par un phénomène de transmutation alchimique, puisé à la source même où s'abreuvait cette pensée et, la recréant ensuite, dans des œuvres magistrales, il l'a enrichie de toutes les immenses res-

vigueur et sa force de concentration, et prodigue ses enseignements oraux ou livresques avec le même enthousiasme qui marquait ses activités dans la passé. Cet exil occidental qui a trouvé sa vraie patrie dans "l'Orient de la Lumière" poursuit ses efforts pour présenter à ses contemporains tout un monde de pensée qui été pratiquement négligé avant lui. Il a accompli une grande oeuvre, mais la tâche est immense et il y a encore beaucoup à reprendre avant de pouvoir présenter la sagesse traditionnelle, dans toute sa plénitude, sa profondeur et son intériorité au monde contemporain. Dans ce projet essentiel de réinterprétation du patrimoine des différentes traditions du monde contemporain, Corbin demeure comme l'une des figures les plus productives et actives et le plus éminent présentateur de certains aspects de la sagesse traditionnelle. Que Dieu lui octroie une longue vie et l'énergie d'achever et de mener à son ultime maturité le labeur de dizaines d'années passées en pénétration et diffusion de la sagesse de "l'Orient de la Lumière".

cours des années à attirer l'attention d'un grand nombre d'Iraniens de tous milieux et tendances vers leurs propres traditions. Pour beaucoup de Persans qui ont étudié en Europe et qui sont plus à l'aise en français que dans leur langue natale (notamment en ce qui concerne les domaines intellectuels), les écrits de Corbin sont devenus les instruments de la redécouverte d'un Suhrawardî ou d'un Mullâ Şadrâ.

L'aide et l'influence de Corbin dans le renouveau de l'intérêt des traditions spirituelles et intellectuelles de l'Iran par les Iraniens d'aujourd'hui est évidente, comme peuvent en témoigner les personnes si différentes que le regretté cinéaste F. Rahnema, le miniaturiste A. Tajvidi, et le décorateur M. Ebrahimian sans parler des nombreux spécialistes de la pensée islamique et iranienne.

Corbin a été également celui à travers lequel certains hommes d'action assumant diverses positions et responsabilités en Iran ont été attirés par l'étude des oeuvres de leurs grands sages et visionnaires. L'un des plus en vue parmi eux est le Premier Ministre Amir Abbas Hoveyda qui a connu Corbin alors qu'il était étudiant à Paris et qui est un fervent lecteur de ses oeuvres. De fait, c'est sur ses exhortations et avec son aide que l'Académie Impériale Iranienne de Philosophie a pu organiser les séjours réguliers de Corbin en Iran après sa retraite officielle.

Aujourd'hui, il poursuit ses efforts après plus de quarante ans pour interpréter "l'Orient de la Lumière" auprès d'un Occident qui durant le même temps est devenu géographiquement bien plus étendu et a pratiquement banni l'Orient de tous les sept climats. Son travail à Paris et à Téhéran l'ont maintenu malgré les années dans toute sa

Ses écrits ont aussi touché un plus vaste public intéressé par les domaines spirituels et intellectuels. Des personnes de formation très différente comme G. Berger et J. Daniélou étaient attirés par les écrits de Corbin et quelques-uns des jeunes philosophes français comme G. Durand et A. Faivre ont subi son influence. Au cours des réunions d'Eranos, de nombreuses personnalités intellectuelles bien connues qui se vouent à d'autres disciplines, comme le biologiste A. Portmann et le fameux spécialiste de la mystique juive G. Sholem, se sont trouvés confrontés avec certains des plus profonds aspects de la tradition islamique. Les traductions poétiques que Corbin fit de certains textes soufis et philosophiques ont aussi touché beaucoup d'écrivains français en quête de la redécouverte de l'univers traditionnel et de ses symbolismes lumineux.

En ce qui concerne le monde arabe, l'influence de Corbin s'est limitée essentiellement à la formation d'un petit nombre d'étudiants avancés et qualifiés qui en fait venaient plutôt des pays francophones d'Afrique du Nord et qui sont maintenant le plus souvent professeurs de philosophie. Certains d'entre eux comme l'Algérien M. Arkoun sont maintenant des savants réputés dans le domaine de la pensée islamique.

En Iran, l'influence de Corbin a été bien plus large. Après des années de voyages réguliers en Iran, il a eu la possibilité d'établir un grand nombre de contacts personnels et de toucher des groupes bien au-delà des cercles d'universitaires et d'étudiants. En plus de ses rapports étroits avec des professeurs et élèves de maintes universités, des savants en sciences religieuses de Qum, Téhéran, Mashhad etc... des maîtres soufis d'origine diverse, Corbin a réussi au

Corbin sur la conception cyclique du temps et sur ses attaques véhémentes contre l'historicisme qu'il considère comme l'une des maladies mortelles dont souffre l'Occident aujourd'hui. De même, ses recherches approfondies et interprétations du "Monde Imaginal" (*mundus imaginalis*) dans les oeuvres de Mullâ Şadrâ et d'autres, il les a menées à bien en pensant à la nécessité de ressusciter la connaissance de ce monde oublié depuis longtemps en Occident. Ses études minutieuses du monde angélique ont été poursuivies dans le but d'attirer l'attention des philosophes occidentaux qui, après Leibniz, ont banni les anges du cosmos, en les ramenant à mesurer l'importance vitale de l'angéologie dans toute cosmologie digne de ce nom. Finalement, il faut ajouter que l'intérêt toujours soutenu que Corbin a manifesté à l'égard de l'herméneutique spirituelle (*ta'wîl*) est liée à son intention de revivifier la spiritualité et "l'intériorité" dans les cercles religieux occidentaux, tout autant qu'à celle de pénétrer le sens intérieur des textes islamiques.

Enfin, l'attention que Corbin porta à la nature vivante de cette tradition philosophique et à ses applications à la situation philosophique et spirituelle de l'homme occidental contemporain causé par l'oubli de la sagesse éternelle, complète sa profonde étude de la philosophie islamique en tant que dernière grande cristallisation de cette sagesse au cours de l'histoire de l'humanité, et dépositaire unique d'une grande part de la sagesse des anciens mondes.

* * *

L'influence de Corbin a été considérable à la fois en Occident et dans le monde islamique, et surtout en Iran. En Occident, Corbin a formé bon nombre d'étudiants dans le domaine de la pensée islamique et a, rappelons-le encore, transformé de nombreuses branches des études islamiques.

fois pour toutes la lumière sur la pertinence de l'ésotérisme islamique non soufi tel qu'il existe dans le shi'isme ismaélien et duodécimain, celui des vastes doctrines métaphysiques et théologiques d'Ibn 'Arabî, de l'école illuminative de Suhrawardî et son rôle dans le remaniement du concept de philosophie en Iran et dans d'autres pays de l'Islam oriental, de la continuité et de la nature vivante de la philosophie islamique se poursuivant durant des siècles depuis Averroës jusqu'à nos jours et de bien d'autres éléments d'importance fondamentale.

Il a également remodelé le concept de l'histoire intellectuelle et spirituelle de l'Iran mettant en lumière beaucoup d'éléments de la sagesse de la culture de la Perse pré-islamique, sa fécondité et sa richesse dans les domaines de la métaphysique, de la cosmologie, de la cosmogonie etc... et la persistance de nombreux mythes et symboles de la Perse antique à l'époque islamique. Il y a eu certainement très peu de savants occidentaux qui ont laissé une si profonde influence dans tant de domaines des études islamiques et iraniennes.

En ce qui concerne la philosophie, il n'y a aucun doute que les écrits de Corbin ont présenté un nouveau et en même temps ancien et éternel monde de sagesse dans la langue de la pensée européenne contemporaine, à ceux qui s'interrogent sur les profondes questions qui se posent à l'homme d'aujourd'hui comme à l'homme de toute époque. Les investigations de Corbin sur la prophétologie, l'imâmologie, la gnoséologie et d'autres thèmes qui semblent relever de la pensée islamique sont en fait autant en rapport avec les graves questions auxquelles l'homme de l'Occident est confronté de nos jours, qu'ils le sont avec l'Islam. On pourrait dire la même chose concernant la position de

relevant de la cosmologie ou même de la physique. Il a entrepris des études poussées de l'alchimie de Jâbir ibn Ḥayyân et de la "Théorie de la Balance," des cycles cosmiques, de la géographie sacrée, du symbolisme des formes géométriques reflétées par exemple dans la Ka'abah sacrée, du symbolisme des couleurs et d'autres thèmes apparentés. Sa contribution à l'étude des sciences islamiques et en particulier de leur signification symbolique ne doit pas être sous-estimée, bien que Corbin ait toujours considéré ces sciences à la lumière de la métaphysique et de la philosophie qui sont ses préoccupations centrales.

A bien des égards, le monumental ouvrage de Corbin qui constitue la somme de l'oeuvre toute sa vie est bien *En Islam Iranien* dans lequel sont rassemblés plus de quarante ans de recherches et de méditations sur le shi'isme, le soufisme, la philosophie islamique, les relations entre l'ésotérisme islamique et occidental, manifestés dans les mythes du Saint Graal, et bien d'autres sujets encore. Cet ouvrage est sans doute l'une des plus importantes réalisations de la science occidentale dans le domaine de l'Islam et en particulier du monde iranien; il a déjà exercé une grande influence et est destiné à rester une des oeuvres les plus durables de Corbin. Beaucoup des thèmes abordés dans ses nombreux travaux antérieurs ont trouvé leur orchestration la plus riche dans ces quatre volumes aux dimensions impressionnantes.

* * *

Si l'on fait la somme des contributions de Corbin au monde des sciences, à la philosophie et à la pensée, on peut dire qu'il a transformé la physionomie des études dans à peu près tous les domaines de la pensée islamique en général et dans les études persanes en particulier. Corbin a mis une

Şadr al-Dîn Shîrâzî que les Persans considèrent comme peut-être le plus grand métaphysicien que l'Iran ait produit. Corbin a beaucoup fait pour faire connaître Mullâ Şadrâ en Occident et son édition et traduction française du livre de ce sage: *Kitâb al-mashâ'ir* (*Le Livre des pénétrations métaphysiques*) déjà mentionné, qui contient une importante introduction comparative le destin et l'étude de l'être en Occident et en Orient, est sans doute une de ses grandes contributions à la philosophie.

La découverte des richesses intellectuelles de la période safavide poussa Corbin à rechercher l'assistance d'un autre savant iranien pour préparer une anthologie des oeuvres de cette période et de ses répercussions jusqu'à nos jours. Il devait découvrir un incomparable collaborateur en la personne de Sayyid Jalâl al-Dîn Âshtiyânî qui avec une énergie sans relâche a dépouillé un grand nombre de bibliothèques privées et publiques et a fait de nombreuses découvertes qui sont même une surprise pour les spécialistes iraniens de cette période. La série *Anthologie des philosophes iraniens* dont trois des sept volumes prévus sont déjà parus (commencée par l'Institut Franco-Iranien, elle se poursuit maintenant sous les auspices de l'Académie Impériale de Philosophie) a d'ores et déjà modifié l'histoire de la philosophie islamique en Iran et a posé un problème important pour ceux qui en Occident avaient cru jusqu'alors que seule l'Europe avait possédé depuis le Moyen-Age une vie intellectuelle digne d'intérêt. Il est impossible d'étudier la somme de matériaux que renferment ces volumes et de croire encore que les musulmans cessèrent leurs activités intellectuelles avec Averroës et l'invasion mongole.

A part la philosophie, Corbin a témoigné beaucoup d'intérêt à l'égard des sciences traditionnelles islamiques

native (ishrâqî) et culminant dans son étude monumentale sur ce maître dans le tome II d'*En Islam Iranien*. Il a aussi traduit dans un français remarquable les traités persans de Suhrawardî rassemblés sous le titre d'un des plus étranges de ces traités: *l'Archange empourpré*. Il a préparé une traduction en français de la *Hikmat al-ishrâq* qui n'a pas encore vu le jour.

Le travail de toute une vie sur Suhrawardî qui comprend également plusieurs éditions non encore publiées de certains traités, notamment le plus important d'entre eux, *al-Wâridât wa'l-taqdisât*, ce travail-là a ouvert un nouveau chapitre de la philosophie islamique qui n'est pas seulement important pour le monde scientifique en général mais a aussi largement contribué à raviver l'intérêt que les Persans ont à leur tradition intellectuelle et spirituelle représentée notamment par les figures de Suhrawardî et Šadr al-Dīn Muḥarrarî (Mullâ Šadrâ).

Corbin a été amené découvrir Mullâ Šadrâ par l'intermédiaire de l'oeuvre Suhrawardî et par ses séjours en Iran à la quête de l'héritage spirituel de ce maître dans sa patrie d'origine. A travers les commentateurs de Suhrawardî, Corbin fut aussi conduit vers d'autres penseurs moins connus mais non moins importants, tels que Ibn Turkah Isfahânî dont il fit connaître à l'Occident les oeuvres et les idées, et en fin de compte vers le grand renouveau de la philosophie islamique durant la période safavide. L'étude de la très riche vie intellectuelle de cette période conduisit Corbin à cette conclusion bien fondée qu'à cette époque naquit une nouvelle école, qu'il appela *Ecole d'Isfahan*. Au cours des vingt dernières années, les travaux de Corbin concernèrent de plus en plus cette école, représentée notamment par Mîr Dâmâd, son fondateur, et surtout par

sa propre patrie l'Iran. L'attachement de Corbin à l'égard des doctrines de Suhrawardî, à sa foi dans l'importance de l'exercice de la raison aussi bien que de la vision spirituelle en tant qu'instrument de la haute connaissance, est un attachement profondément personnel. Il nourrit une dévotion pour Suhrawardî, qui d'une certaine façon, englobe tous ses intérêts spirituels et toutes ses activités. Corbin est essentiellement l'herméneute du monde angélique et il voit dans la théosophie de «l'Orient de la Lumière» (*Hikmat al-ishrâq*) de Suhrawardî une science complète du monde angélique exprimée dans les symboles de la lumière. Nous nous rappelons, un jour que nous lisions certaines pages de Suhrawardî avec lui, comme il nous dit d'une façon plutôt catégorique que toutes les discussions concernant l'existence et la quiddité n'étaient pas pour lui d'un intérêt excessif, et que ce qui le passionnait par-dessus tout chez Suhrawardî, c'était ses exposés magistraux sur les hiérarchies horizontales et verticales des Anges de Lumière.

Corbin a sans doute oeuvré plus que personne, en dehors de l'Iran et même en Iran, pour faire revivre les enseignements de Suhrawardî, et pour produire l'édition critique de ses oeuvres. Son édition des *Opera Metaphysica* et *Mystica* comprenant les parties métaphysiques du *Talwîhât*, du *Muqâwamât* et du *Muṭârahât*, plusieurs petits traités en arabe et le très important *Hikmat al-ishrâq* ainsi que les encouragements qu'il nous prodigua pour l'édition des oeuvres persanes de Suhrawardî (volume III des *Opera*....) ont rendu possible, plus que pour tout autre grand philosophe musulman, l'accès aux écrits du Maître de l'Ishrâq sous la forme d'édition critique. En outre, Corbin a écrit un grand nombre de monographies et articles sur Suhrawardî, commençant par son *Suhrawardi, fondateur de la doctrine illumi-*

islamique basé non pas seulement sur l'école péripatéticienne et les quelques premiers siècles de l'histoire musulmane, mais sur toutes les diverses écoles, et courant toute l'histoire de l'Islam jusqu'à nos jours. Bien que le second volume de cette *Histoire de la Philosophie* n'ait pas encore été achevé comme Corbin en avait le projet, il a néanmoins écrit un long chapitre dans *l'Encyclopédie de la Pléiade*, qui complète son histoire intégrale de la philosophie islamique.

L'intérêt de Corbin pour la philosophie islamique commence avec Avicenne. Il a peu écrit sur les premiers philosophes comme al-Kindî et Fârâbî. Mais par son examen en profondeur d'Avicenne et sa brillante reconstruction de sa «philosophie orientale» (*al-ḥikmat al-ma-shriqiyyah*), Corbin a réussi à retracer l'image d'un Avicenne qui est toujours vivant en Iran depuis mille ans, qui a été médité par des penseurs comme Suhrawardî et Naṣîr al-Dîn Ṭûsî, un Avicenne qui est très différent du simple maître péripatéticien des textes scolastiques. *Avicenne et le récit visionnaire* de Corbin est une grande étape dans les études avicenniennes en Occident. Il prépara également le terrain pour son exposé de la philosophie islamique tardive qui doit tant, non seulement à l'Avicenne auteur du *Shifâ'*, mais aussi à l'Avicenne chercheur de l'«Orient» de la Connaissance et auquel Suhrawardî se référait un siècle et demi plus tard dans son récit de «l'Exil Occidental» (*Qiṣṣat al-ghurbat al-gharbiyyah*).

Cependant sans aucun doute, la figure qui occupa le plus l'esprit de Corbin et qu'on peut considérer comme son guide intellectuel est le Shaykh al-Ishrâq Shihâb al-Dîn Suhrawardî, qui comme nous l'avons mentionné, prit Corbin par la main et le guida depuis les bibliothèques d'Istanbul vers

Selon sa propre définition de la philosophie, Corbin considère toutes les activités mentionnées plus haut comme appartenant au domaine de ses ouvrages philosophiques, ce qui veut dire que pour lui le terme de philosophie implique la sagesse traditionnelle ou *sophia*, et est bien autre chose que ce qu'on considère comme de la philosophie selon l'usage européen actuel du terme. Mais même dans le sens le plus strict des mots "philosophie" (*al - falsafah*) et aussi theosophie (*al-hikmat al-ilâhiyyah*) tel qu'on l'emploie dans la tradition islamique, nommément comme une branche particulière de la sagesse traditionnelle, distincte de la gnose (*'irfân*) et de la théologie (*kalâm*), Corbin a apporté une impressionnante contribution et doit vraiment être considéré comme le premier savant et penseur européen à avoir écrit sur la philosophie islamique, avec une connaissance intégrale de son histoire et non d'après le point de vue habituel et tronqué qui ne va pas au delà d'Averroës. point de vue que l'Occident a accepté comme une vérité indiscutée jusqu'à ces dernières années.

De nombreuses études de Corbin sur la dimension philosophique particulière de la tradition intellectuelle islamique au cours de ces derniers siècles (dimension qui a survécu et a eu pour patrie la Perse), a ouvert de nouveaux horizons et a révélé que la philosophie islamique, loin d'être une activité éphémère chez les musulmans depuis al-Kindî jusqu'à Averroës, et dont la seule fonction historique fut de transmettre les sciences et la philosophie de l'Antiquité à l'Occident latin, a eu au contraire, jusqu'à nos jours une existence indépendante et continue.

Son *Histoire de la Philosophie Islamique* (vol. I), écrite en collaboration avec S.H. Nasr et O. Yahya, a préparé le terrain pour un exposé complet de la philosophie

l'ésotérisme islamique qui à l'origine attira Corbin vers l'étude de la tradition islamique. Contrairement à son maître Massignon dont les études sur le soufisme concernaient seulement les premiers maîtres comme Hallâj, Corbin s'est particulièrement intéressé aux manifestations tardives du soufisme et aux grandes doctrines métaphysiques et cosmologiques issues de l'école d'Ibn 'Arabî et des autres maîtres plus récents de la gnose islamique. De plus, de nombreuses études sur différentes figures du soufisme, dont certains comme 'Alâ' al-Dawlah Simnânî, furent pour la première fois en Occident, présentées en profondeur.

Corbin a écrit plusieurs volumes sur le soufisme d'Ibn 'Arabî, le gnostique andalou, et Ruzbihân Baqlî Shîrâzî, le maître des *Fedeli d'Amore* de Perse. La "Bibliothèque Iranienne" qu'il dirige comprend la première édition critique des *'Abhar al-âshiqîn* et *Sharḥ al-shaṭḥiyyât* de Ruzbihân, de même que deux volumes de Ḥaydar Âmulî qui sont des commentaires et des amplifications des oeuvres et enseignements d'Ibn 'Arabî lesquels ont été édités avec l'aide de 'Uthmân Yaḥyâ. En fait, la contribution de Corbin à l'étude du visionnaire andalou n'est pas seulement illustrée par ses propres ouvrages (qui dans ce domaine sont couronnés par le célèbre livre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*), mais réside aussi dans le fait qu'il a orienté le savant syrien 'Uthmân Yaḥyâ vers l'étude des oeuvres d'Ibn 'Arabî. L'ouvrage en deux volumes sur la classification des écrits d'Ibn 'Arabî par 'Uthmân Yaḥyâ, ainsi que la nouvelle édition des *Futûḥât al-makkiyyah* qu'il est en train de publier progressivement au Caire, doivent beaucoup à Corbin qui en a été l'inspirateur et a contribué à sa réalisation.

Alamut, ou des différentes écoles du Yemen, tout cela constitue un travail de pionnier dans le domaine des études ismaéliennes. Après avoir éclairé les doctrines ismaéliennes et montré leurs relations avec différentes écoles de pensée, Corbin a réussi à rétablir la philosophie ismaélienne comme une des grandes branches de la pensée islamique. Grâce à ses recherches, il n'est plus possible de parler des débuts de la philosophie et de négliger complètement des figures telles que Abû Hâtim al-Râzî, Ḥamîd al-Dîn Kirmânî et Nâsir-i Khusraw, comme s'ils n'avaient jamais existé.

Dans le domaine du shi'isme duodécimain, les contributions de Corbin ont eut encore davantage de répercussions: il y avait quand même en ce qui concerne l'ismaélisme quelques recherches entreprises antérieurement dans des langues européennes, mais avant les écrits de Corbin, les aspects spirituels et intellectuels du shi'isme duodécimain n'étaient en fait qu'un domaine fermé pour ceux qui n'avaient accès qu'aux oeuvres occidentales.

Corbin a consacré un grand nombre d'études durant des années sur les Imâms shi'ites et sur ce qu'il appelle "imâmologie", sur les *Ḥadîths* shi'ites, en particulier le *Uṣûl al-kâfî* de Kulaynî, sur la gnose shi'ite (*'Irfân-i shî'i*) découverte dans les livres d'auteurs tels que Sayyid Ḥaydar Âmulî et Qâḍî Sa'id Qummî et sur d'autres écoles particulières qui fleuri au sein du shi'isme comme le Shaykhisme. De plus, quelques thèmes de la gnose shi'ite ont influencé certaines de ses autres études, mêmes celles qui concernent la christologie et certains mouvements ésotériques du Moyen-Age et de la Renaissance.

La dévotion de Corbin pour le soufisme est parallèle à son intérêt pour le shi'isme puisque tous deux englobent

tous deux *l'unique méthode* pour accéder à la vérité, qui est aussi la signification réelle de la phénoménologie. Il se réclame de cette méthode, tout en se séparant d'autres philosophes en Occident qui s'appellent eux-mêmes phénoménologues, mais qui n'acceptent même pas la réalité du monde nouménal et encore moins la possibilité de relier le phénoménal au nouménal, l'extérieur à l'intérieur. C'est un signe caractéristique de l'immersion de Corbin dans le monde de la pensée shi'ite qu'il interprète la phénoménologie elle-même du point de vue shi'ite et se considère comme un phénoménologue au sens de celui qui "dévoile" le caché et la vérité ésotérique, et participe à ce *kashf al-mahjûb*.

Les contributions de Corbin aux études shi'ites ont été nombreuses et profondes et ont laissé une marque inaltérable sur les études islamiques en Occident, précisément parce qu'elles ont révélé tant de choses qui étaient complètement négligées avant lui. Corbin a montré à quel point les aspects intérieurs du shi'isme ismaélien aussi bien que duodécimain sont importants en tant qu'appartenant intégralement à l'ésotérisme islamique, et à quel point leurs philosophies et théologies sont des aspects essentiels de la vie intellectuelle des peuples islamiques.

En ce qui concerne la connaissance de l'ismaélisme, Corbin a apporté tant de contributions qu'il a changé complètement les vues des savants sur la vie intellectuelle des ismaéliens. Son édition des oeuvres de Nâsir-i Khusraw, Abû Ya'qûb al-Sijistânî et d'autres philosophes et théosophes ismaéliens, ses analyses des enseignements ismaéliens des écoles fâtimides et post - fâtimides, sa découverte et ses publications d'ouvrages ismaéliens tardives, appartenant à la période persane d'après

là dans beaucoup de ses écrits, c'est *Terre céleste et corps de résurrection* qui apparaît comme le principal ouvrage dans ce domaine.

Les écrits de Corbin sur le shi'isme constituent une autre grande catégorie dans son oeuvre, et reflètent plus que toute autre sa propre vie intérieure. Corbin a toujours été attiré par le shi'isme, spécialement le shi'isme ésotérique, non seulement intellectuellement mais aussi de toute son âme et de tout son coeur. Lorsqu'il parle du shi'isme, il parle couramment de "nous", car il se considère comme faisant un avec l'esprit du shi'isme. Que ce soit au cours d'un pèlerinage à la mosquée du XIIe Imâm à Jamkaran près de Qum ou au cours de discussions avec des autorités spirituelles et religieuses du shi'isme, Corbin manifeste un attachement au shi'isme qui n'est pas seulement celui d'un universitaire occidental engagé dans le sujet de ses recherches. Bien au contraire, c'est une adhésion qui l'engage complètement dans un univers en lequel on peut dire qu'il met sa foi.

Il est intéressant de noter comment Corbin interprète sa propre position philosophique sous l'angle du shi'isme. Il s'intitule lui-même un phénoménologue. Lorsque je lui demandais un jour comment il traduisait en persan le mot phénoménologie, il dit qu'il équivalait à *kashf al-mahjûb*, l'écartement du voile, ce qui est une démarche fondamentale pour accéder à la vérité dans le soufisme, et est également le titre d'un des grands classiques du soufisme, de Hujwîrî. Pour Corbin, la distinction essentielle dans l'ésotérisme islamique et notamment le soufisme entre l'extérieur (*zâhir*) et l'intérieur (*bâtin*), ainsi que le processus qui relie l'extérieur à l'intérieur, le *ta'wîl* qu'il traduit par herméneutique en référant au sens original du terme, constituent

Il y a d'abord toutes les études concernant les courants ésotériques de l'Occident, tels que les représentent les *Fedeli d'Amore*, Joachim de Flore, les Alchimistes de la Renaissance, Boehme, Swedenborg, Goethe et d'autres pour lesquels Corbin a une affection spirituelle et intellectuelle. De plus, il a souvent comparé les idées et les doctrines liées à ces courants de pensée, avec des thèmes islamiques et parfois mazdéens si bien que ses écrits révèlent, parfois malgré leurs titres, le grand intérêt qu'il porte pour les écoles ésotériques occidentales et pour le malaise intellectuel et spirituel de l'Occident moderne.

Depuis ses premières années d'étudiant, Corbin s'est intéressé aux anciennes traditions et religions de la Perse, à Zoroastre dont les enseignements influencèrent même les Grecs, au Mithraïsme et au Manichéisme dont il interpréta la cosmologie et la cosmogonie de façon résolument positive et non à la façon des anciens théologiens chrétiens qui l'attaquèrent si violemment en raison de son dualisme qu'ils jugèrent inacceptable.

Quelques-une des premiers écrits de Corbin furent sur la Perse ancienne ou sur des traductions du Pahlavi, langue qu'il avait apprise lorsqu'il était étudiant. Plus tard, il devait au cours de sa vie, explorer encore ces domaines à travers ses études comparatives, comme le témoignent plusieurs de ses conférences d'Eranos; à travers Suhrawardî qui considérait Platon et les anciens Perses comme étant la source de la vraie philosophie; à travers ses recherches sur Gemiste Pléthon, qui comme Suhrawardî s'en remettait la fois à Platon et Zoroastre; et enfin par ses efforts pour tracer la ligne continue entre certains symboles, mythes et doctrines de l'ancienne Perse et de la période islamique. En ce qui concerne ce dernier thème qu'on retrouve çà et

jour. Ses activités d'enseignement et de recherche commencent à midi, après une journée qui est souvent consacrée, de même que la longue nuit, à déchiffrer des manuscrits arabes et persans et à se faire l'interprète pour le monde moderne de la sagesse qu'ils recèlent. Le résultat de ce programme exténuant, soutenu au fil des années est ce monumental corpus que Corbin a produit et qui apparaît comme la plus impressionnante réalisation de l'Orientalisme dans le domaine de la philosophie islamique (Voir la bibliographie complète de Corbin).

Durant ses séjours, Corbin enseigna aussi à l'Université de Téhéran, dirigeant un séminaire de haut niveau avec S. H. Nasr sur divers thèmes de la philosophie islamique confrontés aux problèmes que posent l'Occident et les différentes forces de la modernité. D'année en année avaient également lieu des réunions avec 'Allâmah Ṭabâṭabâ'î, plusieurs éminents savants iraniens et moi-même qui assumais le rôle d'animateur et d'interprète, réunions au cours desquelles s'établirent quelques uns des plus profonds échanges de vue entre l'est et l'ouest.

Deux livres largement répandus en Iran ont vu le jour après ces dialogues entre Corbin et 'Allâmah Ṭabâṭabâ'î l'une des plus éminentes autorités actuelles en Iran, maître en sciences exotériques et ésotériques

* * *

Les oeuvres de Corbin sont si nombreuses et concernent tant de domaines divers qu'il n'est pas possible de les analyser en détail ici. Pour rappeler comme il convient les différents thèmes traités dans ses oeuvres, il faudrait leur consacrer une étude séparée; on peut néanmoins les mentionner ici à condition de les ranger sous quelques catégories générales.

Des étudiants de nombreux pays suivaient ses cours, y compris de Persans et des Arabes, et il ouvrit de nombreux horizons dans les études islamiques en dévoilant de nouveaux aspects de la philosophie islamique, du soufisme et du shi'isme.

Corbin participa également à un grand nombre de conférences en Europe et dispensa son enseignement qui couvrait aussi bien l'ésotérisme occidental que la philosophie moderne, les doctrines de Zoroastre que celles des grands sages musulmans.

Les réunions d'Eranos occupaient néanmoins une position centrale dans la vie intellectuelle d'Henry Corbin. Sa présence a été continuelle dans ces réunions durant les trois dernières décades et avec quelques proches amis comme M. Eliade et E. Benz, il a dans un sens donné le ton des conférences d'Eranos. Une bonne part des thèmes les plus importants qui furent approfondis à Paris et à Téhéran dans les cercles de ses amis et étudiants, ont trouvé leur première expression dans divers volumes d'*Eranos Jahrbuch* et ne sont apparus que plus tard sous la forme de livres plus développés.

Avec sa grande endurance physique, son pouvoir de concentration, sa singulière dévotion pour le sujet de ses recherches, avec également l'aide de sa femme Stella Corbin qui lui est totalement dévouée, Corbin poursuit toujours son lourd programme d'enseignement, de recherche, de rédaction qui le transporte chaque année de Paris à Téhéran et de Paris à Ascona.

Comme c'est son habitude depuis sa jeunesse, il travaille toute la nuit durant et ne se couche qu'au lever du

infatigable de Corbin et à la collaboration de nombreux universitaires iraniens tels que le regretté M. Mo'in, S. J. Âshtiyânî, M. Mokri, S.H. Nasr, et M. Sarraf aussi bien que des savants non-iraniens tels que J. Aubin, M. Molé, G. Lazard et 'U. Yaḥyâ.

A partir de 1954, les voyages de Corbin en Iran deviennent réguliers. Depuis cette date, il a régulièrement passé l'automne à Téhéran, l'hiver à Paris et l'été en France ou à Ascona en Suisse où il est une des principales figures des conférences annuelles du cercle Eranos.

Depuis sa retraite, il a pu maintenir son rythme de vie, comme membre de l'Académie Impériale Iranienne de Philosophie où il enseigne chaque automne.

Au cours de ses voyages annuels en Iran, Corbin connut la plupart des personnes qui font autorité en matière de tradition à savoir des théosophes et des gnostiques tels que 'Allâmah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabâṭabâ'î et Sayyid Muḥammad Kâẓim 'Aṣṣâr et leurs jeunes disciples tels que Murtaḍâ Muṭahharî et Sayyid Jalâl al-Dîn Âshtiyânî, avec des maîtres soufis comme Jawâd Nûrbakhsh, maître de l'ordre des Ni'matullâhî, avec d'éminents savants traditionnels comme le regretté Badî' al-Zamân Furûẓânfar et Jalâl Humâ'î et aussi avec beaucoup de jeunes universitaires dont certains comme 'Îsâ Sipahbudî traduisent certains de ces ouvrages en persan.

Durant la même période, ses cours à Paris circonscrivent complètement les oeuvres spirituelles et philosophiques des maîtres de l'Iran islamique tels que Suhrawardî, Ḥaydar Âmulî, Mîr Dâmâd et Mullâ Ṣadrâ aussi bien que celle du grand gnostique andalou Ibn 'Arabî.

sortit à Istanbul comme premier volume des *Opera Metaphysica et Mystica* de Suhrawardî. (Le volume II fut édité par Corbin en 1952, Téhéran-Paris; le volume III fut édité par S. H. Nasr, Téhéran - Paris, 1970. Les trois volumes ont été récemment réédités par l'Académie Impériale Iranienne de Philosophie). Ce premier grand ouvrage de Corbin sur la philosophie islamique le situa immédiatement en Occident comme le plus éminent savant dans ce domaine, ce qui lui fit assumer la charge de Directeur d'Etudes Islamiques à la Section des Sciences Religieuses de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes où il succéda à Louis Massignon

La découverte de l'oeuvre intégral de Suhrawardî au cours de son long séjour à Istanbul attira Corbin vers l'Iran où Suhrawardî naquit et où son école est toujours vivante. Le "Maître de la Sagesse Illuminative" prit presque littéralement par la main son interprète occidental et le guida vers ce pays dont l'ancienne culture l'avait déjà attiré dans sa jeunesse et dont il allait découvrir l'étonnante vie intellectuelle de sa période islamique, découverte qui s'opéra à travers son amour de la "Théosophie de l'Orient de la Lumière". En 1945, Corbin fit son premier voyage en Iran où il reconnut immédiatement sa patrie spirituelle. En 1946, il fut chargé par le département de Relations Culturelles du Ministère Français des Affaires Etrangères d'organiser le Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien récemment créé à Téhéran. Il y entreprit la publication d'une collection de textes intitulée "Bibliothèque Iranienne" (maintenant continuée par l'Académie Impériale Iranienne de Philosophie). De nombreux ouvrages fondamentaux ont été présentés à l'Occident par cette collection poursuivie grâce à l'énergie

première fois cet ouvrage bien connue de Heidegger *Qu'est-ce-que la métaphysique?* ouvrage qui suscita un intérêt croissant pour la philosophie de Heidegger chez philosophes tels que Jean-Paul Sartre.

Mais comme il nous le disait lorsque nous visitâmes le Mont Sainte-Odile près de la frontière franco-allemande en 1968 à l'occasion d'un colloque à l'Université de Strassbourg, premier colloque jamais tenu en Occident sur le shi'isme, sa découverte de Suhrawardî et de "l'Orient des Lumières" lui épargnait dorénavant de traverser cette frontière pour chercher la connaissance aux sources de la philosophie existentielle. Comme il le montra plus tard dans sa magistrale comparaison entre l'ontologie de Mullâ Şadrâ avec celle de Heidegger dans *Le Livre des pénétrations métaphysiques* (Téhéran-Paris, 1964), la découverte d'une métaphysique authentique révèle la limitation et l'insuffisance des préoccupations des principaux courants de la philosophie occidentale.

Quoiqu'il en soit, Corbin quitta l'Occident pour Istanbul afin d'acquérir une connaissance directe des textes inédits de la philosophie islamique, sans soupçonner que la deuxième guerre mondiale allait le contraindre à rester environ six ans dans la vieille capitale ottomane loin des cercles intellectuels et académiques de Paris.

Pendant cette période, il se familiarisa avec les manuscrits de philosophie et de soufisme des l'inépuisables bibliothèques de cette ville. De plus, il maîtrisa les techniques d'édition et de correction des textes manuscrits arabes et persans, mises au point par Hellmut Ritter et les appliqua à son édition des oeuvres métaphysiques de Suhrawardî *Talwihât*, *Muqâwamât* et *Mutârahât* qui

ménologique et la philosophie de l'existence poussaient certains penseurs à réexaminer le sens de la relation entre l'exotérique et l'ésotérique et à renouveler l'herméneutique des textes sacrés des religions aussi bien que celle de ce grand livre de théophanie qu'est la Nature.

Corbin était sensible à ces courants et personnellement associé aux trois précédents. Il étudia avec Gilson qui lui apprit la façon d'interpréter la philosophie traditionnelle sur les bases d'un texte établi, méthode que Corbin appliqua aux principaux textes de la philosophie islamique comme Gilson l'avait fait pour la philosophie scolastique médiévale notamment pour les traductions latines d'Avicenne.

Corbin étudia aussi avec Massignon, le fameux islamisant français, qui ouvrit à son jeune étudiant des perspectives nouvelles sur le soufisme aussi bien que sur le shi'isme. Massignon fut en effet l'instrument de la providence lorsqu'il remit à Corbin une édition lithographiée de la "Théosophie de l'Orient de la Lumière" (*Hikmat al-ish-râq*) de Suhrawardî fixant dès lors son regard vers l'Orient, dans un sens à la fois littéral et symbolique.

Après avoir terminé sa formation universitaire, Corbin commença à travailler à la Bibliothèque Nationale à la section des manuscrits orientaux, et passa même un an à Berlin de 1935 à 1936 pour poursuivre ses recherches dans la riche collection de manuscrits persans et arabes de cette ville. Les rapports entre Corbin et la culture germanique passaient essentiellement par les cercles philosophiques liés à Max Scheler, Edmund Husserl et surtout Martin Heidegger dont il étudia passionnément les oeuvres. C'est Corbin qui traduisit en français pour la

il continue de professer un attachement particulier. Il aurait pu s'orienter vers la stricte éducation religieuse d'un séminaire, mais les inclinations intellectuelles et spirituelles d'Henry Corbin le conduisirent de préférence à la Sorbonne. Il entama alors une longue période de formation universitaire dans les institutions telles que la Sorbonne (Licence ès Lettres, en 1926, Diplôme d'Etudes Supérieures de Philosophie, en 1926), la Section des Sciences Religieuses de l'Ecole Pratique des Hautes-Etudes (Thèse et diplôme en 1928), l'Ecole des Langues Orientales (Diplôme en 1929). Il y acquit non seulement la maîtrise des langues classiques (latin, grec), mais aussi des deux plus importantes langues du monde islamique: l'arabe et le persan. Henry Corbin était aussi profondément attiré par la philosophie allemande et passa beaucoup de temps en Allemagne et acquit la maîtrise parfaite de l'Allemand littéraire aussi bien que philosophique. Corbin pénétra dans la vie intellectuelle de la France au moment où plusieurs courants s'occupant de philosophie traditionnelle se faisaient sentir, les uns dans les cercles universitaires, les autres ailleurs. Il y avait les ouvrages de René Guénon, suivis bientôt par ceux de Frithjof Schuon qui exposaient pour la première fois dans l'Occident moderne la métaphysique traditionnelle dans toute son ampleur et qui critiquaient en profondeur ce qu'on appelle "philosophie" dans l'Occident d'aujourd'hui.

Puis il y avait le renouveau de la philosophie médiévale européenne qui connaissait un plein essor entre les années 1920 et 1930 avec l'oeuvre d'Etienne Gilson. Enfin, certains aspects de l'ésotérisme islamique furent présentés pour la première fois en Occident par un certain nombre d'orientalistes notamment Louis Massignon. Hors de France et surtout en Allemagne, l'école phéno-

philosophique, et d'autre part la faculté de s'élever dans les mondes de la philosophie traditionnelle et de la méditation spirituelle. Il fallait avoir des racines fermement implantées dans le domaine de la tradition métaphysique propre à telle ou telle école ou époque et en même temps la faculté de scruter les horizons de la réalité trans-historique.

Ces deux qualités, trop fréquemment contradictoires, l'ont attiré dès ses débuts vers les disciplines de la philologie et de la philosophie aussi bien occidentales qu'orientales. Se référant lui-même à sa double expérience, Corbin écrit: "on peut être un orientaliste, et l'on peut être en même temps un philosophe de formation rigoureusement et techniquement philosophique. Ce sont même là deux disciplines qui se sont beaucoup trop rarement conjuguées dans le même homme, si rarement même du moins concernant l'Islam, que tout un secteur de l'orientalisme est longtemps resté en friche, et que simultanément les philosophes sont restés dans l'ignorance de l'une de leurs plus belles provinces. Mais que l'on soit l'un ou l'autre, ou que l'on soit l'homme de toute autre spécialité, il reste que la participation aux travaux que comporte la marche d'une bibliothèque, confère une expérience dans laquelle nous verrions volontiers un complément indispensable à tout chercheur." ("Humanisme actif" dans *Mélanges d'art et de littérature offerts à Julien Cairn*, Paris, 1968, p. 310).

L'homme dans lequel ces deux courants se sont fondus pour produire tant d'ouvrages importants est né à Paris le 14 avril 1903. Il fut attiré comme jeune homme vers les doctrines mystiques et gnostiques qui correspondaient pour lui à celles de certaines figures protestantes de la Renaissance et du XVII^e siècle, comme Jacob Boehme pour lequel

Henry Corbin

«L'exil occidental»: une vie et une oeuvre en quête de l'Orient des Lumières

L'Occident a rarement produit une figure qui fût à la fois un philosophe au sens traditionnel et noble du terme, et un maître dans les langues islamiques majeures. Une si heureuse conjonction s'est accomplie dans la personne d'Henry Corbin et a fait de lui le plus éminent présentateur en Occident, de la tradition intégrale de la philosophie islamique et le maître actuel de herméneutique de la pensée iranienne.

Pour que soit assumée la tâche d'interpréter le vaste trésor du monde islamique et plus précisément du monde iranien d'une façon qui fût à la fois spirituelle et scientifique, théologique et philosophique, il a fallu que coexistent en Henry Corbin dès les premières années de sa vie intellectuelle, d'une part la passion pour les recherches scientifiques et minutieuses à partir de manuscrits et de textes extrêmement complexes et difficiles sur le plan

Première partie
Etudes biographiques

Colloque sous presse).

195. Ecole pratique des Hautes-Etudes, Section des Sciences Religieuses *Annuaire* 1976-1977. Rapport sur le cours professé en 1976: *Shî'isme et Christianisme à Ispahan au XVIIe siècle. L'œuvre de Sayyed Ahmad 'Alavî Ispahânî* (sous presse).
196. *Trois philosophes d'Azerbaïdjan: Sohravardî, Vādûd Tabrîzî, Ragab 'Alî Tabrîzî*. (Conférence donnée à l'université de Tabriz, 2 octobre 1976).
(Traduction persane à paraître dans la "Revue de la Faculté des Lettres de l'Université d'Âzarâbâdgân").
197. *Philosophie iranienne et philosophie comparée* (Recueil de quatre conférences. Publications de l'Académie Impériale Iranienne de Philosophie. Sous presse).
198. *Interview avec Hossein Mohri*, publié dans le journal *Ettela'ât* du 6 décembre 1976.
199. *Interview avec 'Alî-Reza Maibodi*, publié dans le journal *Rastâkhîz* du 21 décembre 1976.
200. *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohravardî* (réédité du n° 21 ci-dessus. Téhéran, Bonyâd-e Ashraf Pahlavî. Sous presse.)

1945, ci-dessus n° 20 augmentée d'un préface et d'un index).

190. *Œuvres philosophiques et mystiques* de Sohrevardi. Tome II contenant: 1. *Le Livre de la Théosophie orientale*. 2. *Le Symbole de foi des philosophes*. 3. *Le Récit de l'exil occidental* (Bibliothèque Iranienne, Nouvelle Série, vol. 2). Téhéran-Paris" 1976. Grand in-8°, 12 + 104 + 350 p.
(Réédition anastatique de l'édition de 1952, ci-dessus n° 28 augmentée d'une nouvelle préface).
191. *Œuvres philosophiques et mystiques* de Sohrevardi, Tome III: *Œuvres en persan*, éditées avec prolégomènes en persan par Sayyed Hosseïn Nasr. Prolégomènes en français par Henry Corbin (Bibliothèque Iranienne, Nouvelle Série, vol. 3). Téhéran-Paris, 1977. Grand in-8°, 12 + 510 + 156 p.
(Réédition anastatique de l'édition de 1970, ci-dessus n° 130 augmentée de deux nouvelles préfaces, en persan et en français).
192. *Le paradoxe du monothéisme*, dans "Eranos Jahrbuch" XLV/1976 (sous presse).
193. *Théorie de la connaissance visionnaire chez Sohrevardi et Ibn 'Arabî*, communication donnée au colloque sur les visions mystiques organisé par la Délégation générale aux célébrations notionales, Paris, mars 1976 (Actes du Colloque sous presse).
194. *En Orient, après Averroës...* Communication donnée au Colloque tenu à Paris pour le 850e anniversaire de la naissance d'Averroës, septembre 1976 (Actes du

180. *Spiritualité du Temple et tradition abrahamique*, dans "Cahiers de l'Université Saint-Jean-de-Jérusalem", n° 2, 1976. In-8°, pp. 13 - 42.
181. *Le microcosme comme cité personnelle*, dans "Bulletin de la Société Ligérienne de Philosophie", Institut de l'Université de Tours. Actes du Colloque "Microcosme et Macrocosme", Année 1975, n° 2; petit in-folio, pages 63 - 77.
182. Pour l'*Encyclopaedia Persica* (Columbia University, U.S.A.) articles 'Abhar al-'âshiqîn; Abû'l-Haytham Gorgânî; Âmolî Espahânî (Abû'l-Hasan Šarîf); 'Aql-e sorkh.
186. *Les Cités emblématiques*, préface pour Henri Stierlin, *Ispahan, image du paradis*, Genève, éd. Sigma 1976. In-folio, 10 p.
187. *Theolopoumena iranica*, dans "Studia iranica" 1976, II. In-4°, 7 p.
188. *L'Évangile de Barnabé et la prophétologie shî'ite*, dans "Cahiers de l'Université Saint-Jean-de-Jérusalem", n° 3 (sous presse)
189. *Œuvres philosophiques et mystiques de Sohravardî, Shaykh al-Isrâq*. Tome I. La Métaphysique: 1. *Kitâb al-Talwîhât*. 2. *Zitâb al-Moqâwamat* 3. *Kitâb al-Mashâ-ri' wa'l-Motârahât*. Textes édités avec Prolégomènes en français par Henry Corbin (Académie Impériale Iranienne de Philosophie. Bibliothèque Iranienne, Nouvelle Série, vol. 1) Téhéran-Paris, 1976, Grand in-8°, 10 + 81 + 511p. (Réédition anastatique de l'éditions de

pert, *L'Ange roman dans la pensée et dans l'art*. Paris, Berg International éditeur, 1975, pp. 9 - 19.

173. *Comment concevoir la tâche d'une philosophie comparée?* (Sophia perennis/Jâvîdân Khirad, Bulletin de l'Académie Impériale Iranienne de Philosophie) Téhéran 1975, pp. 9 - 32.
174. "*Mundus imaginalis*" or the Imaginary and the Imaginal. Ipswich, Gogonooza Press, 1975. In-8°, 21 p.
175. Ecole pratique des Hautes-Etudes, Sciences Religieuses, *Annuaire 1975-1976*. Rapport sur le cours 1974-1975: *Autour du Tome II de l'Anthologie des philosophes iraniens*.
176. *Nâsir-e Khosrow and Ismailism*, dans "Cambridge History of Iran", vol. 4, Cambridge University Press, 1974, pp. 520 - 542.

1976

177. *L'Imago Templi face aux normes profanes*, dans "Eranos Jahrbuch" XLIII. Leiden, Brill (sous presse).
178. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*. 2 édition Paris, Flammarion. (Réédition du n° 59 ci-dessus)
179. Shihâboddîn Yahya Sohravardî. *L'Archange empourpré. Quinze traités mystiques traduits du persan et de l'arabe*, annotés et présentés par Henry Corbin (Documents spirituels, 14). Paris, Fayard, 1976. In-8°, XXV + 550 p.

spirituelle d'un maître du soufisme iranien: Nûr 'Alî - Shâh (circa 1748-1798). Paris, édit. du Sirac, 1974, pp. 7 - 13.

1975

167. *La science de la Balance et les correspondances entre les mondes en gnose islamique*, d'après l'oeuvre de Haydar Âmolî, VIIIe/XIVe siècle, dans "Eranos Jahrbuch" XLII/1973. Leiden, Brill, 1975, pages 78 - 162.
168. *Science traditionnelle et renaissance spirituelle* (Cahiers de l'Université Saint-Jean-de-Jérusalem, I). Paris, 1975.
169. *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVIIe siècle jusqu'à nos jours*. Tome II. Textes persans et arabes choisis et présentés par S.J. Âshtiyânî Introduction analytique par H. Corbin (Bibliothèque Iranienne, vol. 19). Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1973. Grand in-8°, 570+166 p.
170. Sayyed Haydar Âmolî, *Le Texte des textes (Nass al-nosûs)*. Prolégomènes au commentaire des "Fosûs al-hikam" d'Ibn 'Arabî. Publié avec une introduction par H. Corbin et O. Yahia (Bibliothèque Iranienne, vol. 22). Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1975, In-8°, 46+545 p. + 30 planches.
171. *The "Imago Templi" and Secular Norms* (traduction partielle), dans revue "Spring", 1975. Zurich, New York 1975, pp. 163 - 185.
172. *La Rencontre avec l'Ange*: Préface pour Aurélia Sta-

323 + 33 p.

160. For the Concept of Irano-Islamic Philosophy (traduction du n° 162), dans "The Philosophical Forum, a Quarterly", volume IV, n° 1, Boston University, Department of Philosophy, 1973, pp. 114 - 123.

1974

161. *Pour le concept de philosophie irano-islamique*, publié conjointement dans "Acta Iranica" Ire série. Commémoration Cyrus, Actes du Congrès de Shiraz 1971, vol. I: "Hommage universel", Téhéran-Leiden, Brill 1974, pp. 251 - 260, et "Revue philosophique", janvier - mars 1974, pp. 5-14.
162. *Symbolisme et réalisme des couleurs en cosmologie shî'ite, d'après l'œuvre de Mohammad Karîm-Khân Kermânî*, dans "Eranos Jahrbuch" XLI/1972, Leiden, Brill, 1974, pp. 109 - 177.
163. *Histoire de la philosophie islamique, IIe partie: Depuis la mort d'Averroës jusqu'à nos jours*. Version brève, pour l, "Encyclopédie de la Pléiade", Histoire de la philosophie, IIIe partie. Paris, Gallimard, 1974, pp. 1067-1188.
164. *Mysticism and Humor*, dans revue "Spring" 1973; Zurich - New York, pp. 24 - 34.
165. *Une liturgie shî'ite du Graal*, dans "Mélanges d'Histoire des Religions" offerts à Henri-Charles Puech, Paris P.U.F. 1974, pp. 81 - 99.
166. *Lettre-préface pour Michel de Miras, La méthode*

Imâm et la chevalerie spirituelle. Index général.

153. Ecole pratique des Hautes-Etudes, Sciences Religieuses. *Annuaire* 1973-1974, pp. 251 - 257. Rapport sur les cours 1972-1973. 1) *Le "Roman des sept statues" d'Apollonios de Tyane conservé par l'alchimiste Jaldakî.* 2) *Explication du recueil de sept "Fotowwat-Nâmeh"* (Bibliothèque Iranienne, vol. 20).
154. *"Et son Trône reposait sur l'Eau"* (Qorân 11:9), dans le volume *in Principio* pulié par la Section des Sciences Religieuses de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes. Paris, Editions augustinienes, 1973; in-8°, pp. 293 - 304.
155. Article *Shî'isme*, dans *Encyclopaedia Universalis*.
156. *Traités des compagnons-chevaliers (Rasâ'il-e javân-mardân).* Recueil de sept *Fotowwat-Nâmeh* publié par Mortaza Sarraf. Introduction analytique par Henry Corbin (Bibliothèque Iranienne, vol. 20). Téhéran-Pa-
ris, Adrien-Maisonueuve, 1973; grand in-8°, 85 p. (français), 249 p. (persan).
157. Compte-rendu de Anne-Marie Schimmel, *Islamic Calligraphy*, dans "Revue de l'Histoire des Religions" avril 1973, pp. 220 - 222.
158. *Storia della filosofia islamica. Dalle origine alla morte di Averroes.* Traduzione de Vanna Calasso. Milano, Adelphi, 1973. In-8, 287 p.
159. Préface pour la traduction japonaise de *Histoire de la philosophie islamique*, I. Tokyo, 1973. In-8°. XIX +

(traduction espagnole du n° 161 ci-dessous), dans la revue "al-Andalûs", vol XXXIV, fasc. 2, Madrid 1969, pp. 395 - 407 (paru en février 1972).

146. Introd. à l'article *Peres*, dans *Encyclopaedia universalis*.
147. Préface pour Dariush Shâyegân, *Mers et Rivages*. Honfleur, 1972.
148. *Lo shî'ismo duodecimano*, dans "Conoscenza Religiosa", luglio-settembre 1972; Firenze, La Nuova Italia, pp. 255-260.
149. *Mundus imaginalis, or the Imaginary and the Imaginal*, dans revue "spring" 1972; Kurich-New York, pp. 1 - 19.

1973

150. *Juvénilité et chevalerie (javân-mardî) en Islam iranien*, dans "Eranos Jahrbuch" XL/1971. Leiden, Brill 1973, pp. 311 - 356.
151. *L'ésotérisme et le Verbe ou l'Initiation ismaélienne*, dans "Eranos Jahrbuch" XXIX/1970. Leiden, Brill, pp. 41 - 142.
152. *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*. Paris, Gallimard, 1973.
Tome III: Les Fidèles d'amour (Rûzbehân Baqlî Shîrâzî), Shî'isme et soufisme (Haydar Âmolî, Sâ'inoddîn Torkeh Ispahânî, 'Alâoddawleh Semnânî).

Tome III: Les Fidèles d'amour (Rûzbehân Baqlî Qâzî Sa'îd Qommî); l'Ecole shaykhie, le Douzième

140. *Mystique et humour chez Sohravardî, shaykh al - Ishrâq* (Mc Gill University Montreal, Institute of Islamic Studies, Tehran Branch "Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism"). Tehran 1971; in-8°, pages 13 - 38.

141. *Le shî'isme duodécimain, permanence de la spiritualité iranienne*, journal "Le Monde", 10-11 octobre 1971 (avec quelques modifications introduites à l'insu de l'auteur).

1972

142. École pratique des Hautes-Etudes, Sciences Religieuses. *Annuaire 1972-1973*, pages 243 - 258-Rapport sur les cours 1971-1972:

1) *Symbolisme des couleurs d'après le Kitâb al-yâqûtat al-hamrâ' de Mohammad Karîm-Khân Kermanî.*

2) *La réponse ismaélienne à la polémique d'al-Ghazâlî: le Dâmigh ol-bâtîl du Ve Dâ'î yéménite (XIIe siècle).*

143. *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVIIe siècle jusqu'à nos jours. Tome Ier: Textes arabes et persans choisis et présentés par Sayyed Jalâloddin Âshtiyânî* (Bibliothèque Iranienne, vol. 18). Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1972; grand in-8°, 240 + 496 p.

144. *Un roman initiatique ismaélien du Xe siècle (Risâlat al-'âlî wa'l-gholam)*, dans "Cahiers de civilisation médiévale", avril-juin 1972, pp. 1 - 25 et pp. 121-142. Poitiers, 1972, in-4.

145. *Para el concepto de una filosofia irano-islamica*

lisés). Paris, P.U.F., 1970; in-8° pages 143 - 174.

134. *Le "récit du Nuage blanc" (hadîth al-ghamâma) commenté par Qâzî Sâ'id Qommî (1103/1691), dans Eranos-Jahrbuch XXXIII/1969.*

135. *Goft o shanûd* (Interview avec Fereydûn Rahnéma, R.T.V. de Téhéran 26 décembre 1969). Traduction persane publiée dans la revue *Talâsh*, n° 91, Esfand 1348-Farvardîn 1349; in-4°, pages 61 - 66.

1971

136. *Ecole pratique des Hautes-Etudes, Sciences religieuses.*
- Annuaire 1971-1972, pp. 251 - 261. Rapport sur les cours 1970-1971:

1) *Explication des textes publiés dans le Tome Ier de l'Anthologie des philosophes iraniens (Âshtiyânî - Corbin).*

2) *L'idée du Paraclet en théologie shî'ite.*
L'ismaélisme yéménite: l'œuvre d'Idrîs 'Imâdoddîn (XVe siècle).

137. *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophique.*
Paris, Gallimard.

Tome I: *Le shî'isme duodécimain*, 332 p.

Tome II: *Sohrawardî et les Platoniciens de Perse*, 385 p.

138. *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, 2e éd.
Paris, Librairie de Médicis; in-8°, 231 p.

139. *L'Idée du Paraclet en philosophie iranienne* (Accademia Nazionale dei Lincei. Atti del Convegno "La Persian nel Medioevo", 1970). Roma, 1971; grand in-8°, 32 p.

translated from the French by Ralph Mannheim
(Bollingen Series, XCI). Princeton University Press.
In-8°, 406 p. (Traduction du n° 59 ci-dessus)

1970

129. Ecole pratique des Hautes-Etudes, Sciences religieuses.
Annuaire 1970-1971, (pp. 220 - 232). Rapport sur les
cours 1969-1970:
 - 1) *Cosmogonie et herméneutique dans l'oeuvre de Sayyed Ja'far Kashfî (1267/1851)*.
 - 2) *L'initiation ismaélienne: Le Livre du maître et du disciple (Kitâb al-'âlim wa'l-gholâm)*, IVe/Xe siècle.
130. Shihâbaddîn Yahyâ Sohrawardî. *Œuvre philosophiques et mystiques* vol. II (*Opera metaphysica et mystica III*). Œuvres en persan, publiées par S.H. Nasr. Prolégomènes analyses et commentaires par H. Corbin (Bibliothèque Iranienne, vol. 17). Paris, Adrien Maisonneuve. Grand in-8°, 510 156 p. 4 planches hors texte.
131. *Notes pour une étude d'angélologie islamique* (dans le vol. Alliance mondiale des religions: *Anges, démons et êtres intermédiaires*, 3e colloque tenu les 13 et 14 janvier 1968). Paris, éditions Labergerie, 1969, pp. 49-59.
132. *Che cosa significa "tradizione"? Attualità della filosofia tradizionale in Iran (Conoscenza religiosa, 3/1969)*. Firenze, La Nuova Italia, pp. 225 - 241.
133. *Imâmologie et philosophie* (dans le vol. "Le Shî'isme imâmite" colloque de Strasbourg, 6-9 mai 1968) (Bibliothèque des Centres d'études supérieures spécia-

1969

123. Ecole pratique des Hautes-Etudes, Sciences religieuses. - Annuaire 1969-1970, - Rapport sur les cours 1968-1969:
- 1) *La gnose islamique dans le recueil des traditions de Rajab Borsî* (suite)
 - 2) *Le pèlerinage spirituel aux Douze Imâms* (suite).
124. Sayyed Haydar Âmolî (VIII/XIVe s.). *La philosophie shî'ite*: 1) *Somme des doctrines ésotériques* (Jâmi' al-asrâr);
- 2) *Traité de la connaissance de l'être* (Fî ma'rifat al-wojûd). Textes publiés avec une double introduction et index par H. Corbin et O. Yahia (Bibliothèque Iranienne, vol. 16). Téhéran-Paris, A. Maisonneuve, 1969. Grand in-8°, 76 (français) + 832 + 73 p. (arabe).
125. *La philosophie islamique des origines à la mort d'Averroès*, dans *Encyclopédie de la Pléiade: Histoire de la philosophie I*, pp. 1048 - 1197. Paris, Gallimard, 1969.
126. *Islamisme et religions de l'Arabie*, dans "Mélanges publiés par la Section des Sciences religieuses de l'Ecole pratique des Hautes Etudes" sous le titre "Problèmes et méthodes d'histoire des religions". Paris, 1969. In-8°, pp. 129 - 146.
127. *De la Bibliothèque Nationale à "Bibliothèque Iranienne"*, dans "Humanisme actif". *Mélanges d'art et de littérature offerts à Julien Cain*. Paris, 1968. In-4°. pp. 309 - 320.
128. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî*,

117. Ecole pratique des Hautes-Etudes, Sciences religieuses. *Annuaire* 1968-1969, pp. 148 - 156. - Rapport sur les cours 1967-1968:
- 1) *La gnose islamique dans le recueil des traditions* (Mashâriq al-Anwâr) de Rajab Borsî.
 - 2) *Le pèlerinage spirituel aux Douze Imâms* (al-Ziyârat al-Jâmi'a) et le commentaire de Shaykh Ahmad Ahsâ'î
118. *Actualité de la philosophie traditionnelle en Iran*, dans "Acta Iranica" I, janvier-mars 1968. Téhéran, in-4°, pp. 1 - 11.
- 118 bis. *The Force of Traditional Philosophy in Iran Today*, dans *Studies in Comparative Religion*, winter, 1968, pp. 12-26.
119. *Falsafa-ye qadîm-e Îrân va ahamiyyat-e amrûz-e ân*, trad. persane du précédent par Bozorg Nâderzâd, dans "Ma'ârif-e Islâmî", n° 4, Farvadîn 1347/1968, Téhéran, Grand in-4°, pp. 38 - 47.
120. *Face de Dieu et Face de l'homme*, dans *Eranos-Jahrbuch*, XXXVI. Zurich, Rhein-Verlag, 1968, pp. 165-228.
121. *Le thème de la Résurrection chez Mollâ Sadrâ Shîrâzî* (1050/1640) commentateur de Sohrawardî (587/1191), dans "Studies in mysticism and religion presented to Gershom G. Scholem". Jérusalem 1968. In-8°, pp. 71-115.
122. Art. *Avicenne*, dans "Encyclopaedia Universalis".

1967

110. Ecole pratique des Hautes-Etudes, Science religieuse. *Annuaire 1967-1968*, pp. 1 - 7 - Rapport sur les cours 1966-1967:
- 1) *Shaykh Sadûq* (Xe s.), Livre III et *Commentaire du "Hadîth du Nuage blanc"*.
 - 2) *L'Ecole shaykhie: le "Livre des enseignements" de Shaykh Ahmad Ahsâ'î* (suite.)
111. *Philosophie prophétique et métaphysique de l'être en Islam shî'ite* (Actes du XIIIe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française). Neuchâtel, La Baconnière, 1966. In-8°, pp. 24 - 30.
112. *The Visionary Dream in Islamic Spirituality*, dans "The Dream and Human Societies", ed. by G. E. Grunebaum and R. Caillois. Berkeley, University of California Press, 1966, In-8° pp. 381 - 408.
113. *Siyavash à Persépolis*, dans Revue "Orient" 3e trimestre 1966, pp. 63 - 76.
114. *Le songe visionnaire en spiritualité islamique*, dans "Le rêve et les sociétés humaines" publié par R. Caillois et G. E. Grunebaum. Paris. Gallimard, 1967. In-8°, pp. 380 - 406.
115. *Du sens musical de la mystique persane*, dans "Horizons franco-iraniens", 3e année, décembre 1967. In-8° pp. 27-28.
116. *De l'épopée héroïque à l'épopée mystique*, dans *Eranos - Jahrbuch XXXVI*. Zurich, Rhein-Verlag, 1967, pp. 177-239.

1965. In-8°, pp. 231 - 268.

1966

104. Ecole pratique des Hautes-Etudes, Sciences religieuses.
- *Annuaire* 1966-1967, pp. 106 - 114. - Rapport sur les cours 1965-1966:
1) *Sources shî'ites: Qâzî Sa'îd Qommi (XVII s) commentateur du Tawhîd de Shaykh Sadûq (Xe s.).*
2) *L'Ecole shaykhie: le "Livre des enseignements" de Shaykh Ahmad Ahsâ'î (XVIIIe s.)*
105. Rûzbehân Baqlî Shîrâzî (522/1128-606/1209). *Commentaire sur les Paradoxes des soufis (Sharh-e Shathîyât)*. Texte persan publié avec une introduction en français et un index (Bibliothèque Iranienne, vol. 12). Téhéran; Paris, Adrien Maisonneuve, 1966. In-8°, 48 + 740 p.
106. *La configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle, d'après l'oeuvre de Qâzî Sa'îd Qommî (1103/1691), dans Eranos-Jahrbuch, XXXIV.* Zurich, Rhein-Verlag, 1966. In-8°, 88 p.
107. *Sur la notion de "walâyat" en Islam shî'ite*, dans J. Berque et J.P. Charnay, *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*. Paris, Payot, 1966. In-8°, pp. 38 - 47.
108. Art. Ibn Bâjja, Ibn Tufayl, Ghazâlî, Sohrawardî, dans *The Encyclopedia of Philosophy*, New York
109. Préface pour livre de Seyyed Jalaloldin Ashtiyânî, *Commentary upon the Introduction of Qaysarî to the Fosûs al-Hikam of Ibn 'Arabî*. Meshed University press 1385/1966, pp. 1 - 7 - Rapport sur les cours 1966-1967:

97. "*Mundus imaginalis*" (*âlam al-mithâl*) ou *l'Imaginaire et l'imaginal*, dans "Cahiers internationaux du symbolisme". n° 6. Bruxelles, 1964, pp. 3-26.

98. *De la situation philosophique du shî'isme*, dans *Revue "Le Monde non-chrétien"*, n° 70, avril-juin -964, pp. 61-85.

1965

99. *Ecole pratique des Hautes-Etudes, Sciences religieuses. Annuaire 1965-1966. Rapport sur les cours 1964-1965*, pp. 102 - 109.

1) *Sources shî'ites: le Livre du Tawhîd de Shaykh Sadûq* (IVe/Xe s.) et son commentaire par Qâzî Sa'îd Qommî (XIIe/XVIIe s.).

2) *L'herméneutique spirituelle du Qor'ân à Ispahân au XIIe/XVIIe s.*

100. *Huitième centenaire d'Alamût*, dans "Mercure de France", février 1965, pp. 285 - 304.

101. *Herméneutique spirituelle comparée* (I. Swedenborg II. Gnose ismaélienne), dans *Eranos Jahrbuch XXXIII*. Zurich, Rein-Verlag, 1965. In-8°, 106 p.

102. *Du concept de philosophie islamique* (Centre international d'études pédagogiques de Sèvres. Journées d'études destinées aux professeurs de philosophie de l'Algérie, du Maroc et de la Tunisie: 6-10 sept. 1965). In-4°, ronéotypé, 137 lignes.

103. *El sueño visionario et la espiritualidad islamica*, dans "Los Sueños y las Sociedades humanas", Coloquio de Royaumont. Buenos-Aires, Editorial Sudamericana,

- 90 bis. *Maqâm-e Mollâ Sadrâ Shîrâzî dar falsafa-ye Îrân*, trad. de Seyyed Hossein Nasr, dans "Revue de la Faculté des Lettres de Téhéran". Vol XII, n° 1. Mehr 1343, pp. 1 - 34. Traduction du n° 90.
91. Ecole pratique des Hautes-Etudes, Sciences Religieuses. *Annuaire 1964-1965*, pp. 85-92. Rapport sur les cours 1963-1964:
- 1) *Le verset du Trône (Âyat al-Korsî, Qorân 2:256)* et ses commentaires.
 - 2) *L'histoire secrète des Prophètes d'après le Kitâb Asâs al-Ta'wîl* de Qâdî No'mân (IVE/Xe s.)
92. Mollâ Sadrâ Shîrâzî. *Livre des pénétrations métaphysiques (Kitâb al-Mashâ'ir)*, texte arabe, version persane, traduction et commentaire en français (Bibliothèque Iranienne, vol. 10). Téhéran; Paris, A. Maisonneuve, 1964. In-8°, 272 + 248 p.
93. *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I: *Des origines jusqu'à la mort d'Averroes (1198)*, avec la collaboration de Seyyed Hossein Nasr et Osman Yahia (Collection "Idées"). Paris, Gallimard. 1964. In-16°, 348 p.
94. Au "paus" de l'Imâm caché, dans "Eranos Jahrbuch" XXXII. Zurich, Rhein-Verlag, 1964. In-8°, 57 p.
95. *Philosophie et spiritualité en Iran*, dans "Art et littérature en Iran", ouvrage publié sous le patronage de la revue "Orient". Paris, 1964. In-8°, pp. 21 - 35.
96. *Postface à C. G. Jung, Réponse à Job* (trad. française de Roland Cahen). Paris, Buchet-Chatel, 1964. In-8°, 12 p.

sis. Papers from Eranos Yearbooks, vol. 5. New-York, Pantheon Books, 1963. (Trad. anglaise du n° 38).

83. *Discours à la mémoire de Louis Massignon*. Hommage à L. Massignon, dans "Revue de la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran". In-8°, 10 p.
84. *Ueber die philosophische Situation der shi'itischen Religion*, dans Revue; "Antaios". juil. 1963 Stuttgart, 1963. In-8°, 27 p.
85. *L'Archange empourpré, récit mystique de Sohravardî*, trad. du persan, dans Revue "Hermès" I. Paris, 1963. In-8°, 22 p.
86. *Manichéisme et religion de la beauté*, dans "Cahiers du Sud", avril 1963. In-8°, 7 p.
87. *Le Temps d'Eranos*. Texte original du n° 51 in "Volume d'hommage à Roger Goel". Paris, Belles-Lettres, 1963. In-8°, 11 p.
88. *Philosophie et Spiritualité en Iran*, dans Revue "Orient", vol. IV, 1963. In-8°, 20 p.
89. Préface pour le livre de Mehdi Barkechli: *Les systèmes de la musique traditionnelle de l'Iran*. Téhéran, 1963 (Publications du Secrétariat d'Etat aux Beaux-Arts). In-4°, 3 p.
91. *La place de Mollâ Sadrâ dans la philosophie iranienne*, in "Studia Islamica" XVIII. Paris, Larose, 1963. In-8°, 30 p.

76. *Trilogie ismaélienne*: 1. *Abû Ya'qûb Sejestânî*: Le Livre des Sources (IVe/Xe s.). - 2. *Sayyid-nâ al-Hosayn ibn 'Alî*: Cosmogonie et eschatologie (VIIe/XIIe s.). 3. Symboles choisis de la Roseraie du Mystère de Mahmûd Shabestari (VIIIe/XIVe s.) Textes (arabes et persans) édités avec traduction française et commentaire (Bibliothèque Iranienne, vol. 9). Téhéran; Paris, A. Maisonneuve, 1961. In-8°, 400 + 188 p.

1962

77. Ecole pratique des Hautes-Etudes, Sciences religieuses. - *Annuaire* 1962-1963. - Rapport sur les cours 1961-1962: 1) Sources shî'ites: Le *Kitâb al-Hojjat de Kolaynî* et le *Commentaire de Mollâ Sadrâ* 2) *L'oeuvre de Haydar Âmolî* (suite).
78. *Le combat spirituel du shî'isme*, dans *Eranos Jahrbuch*, XXX. Zurich, Rhein - Verlag, 1962. In-8°, 57p.
79. *In memoriam Olga Froebe*, dans *Eranos Jahrbuch* XXX. Zurich, Rhein-Verlag, 1962, 6 p.

1963

80. Ecole pratique des Hautes-Etudes, Sciences Religieuses. *Annuaire* 1963-1964. Rapport sur les cours 1962-1963: 1) *Le Kitâb al-Hojjat de Kolaynî* (suite). 2) *Haydar Amolî, interprète d'Ibn 'Arabî*.
81. *De la philosophie prophétique en Islam shî'ite*, dans *Eranos Jahrbuch* XXXI. Zurich, Rhein-Verlag, 1963. In-8°, 68 p.
82. *Divine Epiphany and Spiritual Birth in Ismailian Gno-*

69. *De l'histoire des religions comme problème théologique*, dans Revue "Le Monde non-chrétien" n° 51-52. Paris, 1960. In-8°, pp. 135-151.

70. *Avicenna and the Visionary Recital* (Bollingen Series LXVI). Pantheon Books, New York, 1960. In-4°, 423 p. (Trad. anglaise du n° 48).

1961

71. Ecole pratique des Hautes-Etudes, Sciences religieuses. - *Annuaire* 1961-1962, pp. 73-79. - Rapport sur les cours 1960-1961:

1) *Eschatologie et réincarnation chez les Ishrâqîyûn* (Sohrawardî et Mollâ Sadrâ)

2) *Shî'isme et soufisme: l'œuvre de Haydar Âmolî* (VIIe/XIVe s.)

72. *L'Ecole shaykie en théologie shî'ite* (Ecole pratique de Hautes - Etudes, Sciences religieuses. - *Annuaire* 1960 - 1961). In-8°, 59 p.

73. *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*. Paris, Buchet-Chastel, 1961. In-8°, 420 p., 4 pl.

74. *Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien* (dans le vol. "Ombre et Lumière", Acad. septentr. I). Paris, Desclee de Brouwer, 1961. In-8°, 130 p.

75. *Pour une morphologie de la spiritualité shî'ite*, dans *Eranos-Jahrbuch*, XXIX. Zurich, Rhein-Verlag, 1961. In-8°, 51 p.

"honoris causa" de l'Université de Téhéran, dans "Journal de Téhéran", décembre 1958.

1959

63. Ecole pratique des Hautes-Etudes, Sciences religieuses. - *Annuaire* 1959-1960, pp. 37-77. - Rapport sur les cours 1958-1959:

- 1) *La cosmogonie de Sohrawardî et son commentaire par Mollâ Sadrâ* (XVIIe s.)
- 2) *Les phénomènes de lumière dans le soufisme de Najmoddîn Kobra* (XIIe s.)

64. *Quiétude et inquiétude de l'âme dans le soufisme de Rûzbehân Baqlî de Shîrâz*, dans *Eranos-Jahrbuch* XXVII. Zurich, Rhein-Verlag, 1959.

1960

65. Ecole pratique des Hautes Etudes, Sciences religieuses. - *Annuaire* 1960-1961, pp. 99-104. - Rapports sur les cours 1959-1960:

- 1) *La cosmogonie de Sohrawardî* (suite)
- 2) *Le "Livre des Sciences" d'Abû Ya'qûb Sejestânî*

66. *L'Imâm caché et la rénovation de l'homme en théologie shî'ite*, dans *Eranos-Jahrbuch* XXVIII. Zurich, Rhein-Verlag, 1960. In-8°, 62 p.

67. *Mîr Dâmâd et l'école théologique d'Ispahan au XVIIe siècle*, dans "Etudes carmélitaines: Polarité du symbole". Paris, Desclée de Brower, 1960. In-8° 20 p.

68. *Über den zwölften Imâm*, dans "Antaios" II, 1. Stuttgart, 1960. In-8°, 10 p. (traduction allemande du n° 48).

2) Le Plérôme céleste dans la Gnose ismaélienne.

55. *Une grande figure du shî'isme iranien: Mir Dâmâd*, dans "Istituto per il Medio ed Estremo Oriente, Conferenze", vol. III. Roma, 1958. In-8°, pp. 23-49.
56. Traduction persane du précédent, avec une introduction spéciale, dans "Revue Iranienne d'anthropologie", 1ère année n° 2. Téhéran, janv. 1957.
57. Lettre au Directeur de la Revue Iranienne d'anthropologie. Ibid. 4 p.
58. *L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne: Sa'inoddîn 'Alî Torka Ispahânî et 'Alaoddawla Semnânî*, dans Eranos-Jahrbuch XXVI. Zurich, Rhein-Verlag, 1958. In-8°, 135 p.
59. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî* (collection Homo Sapiens). Paris, Flammarion, 1958. In-8°, 288 p.
60. *Trois entretiens sur l'histoire spirituelle de l'Iran*, dans Revue "Le Monde non-chrétien", n° 43-44. Paris, 1958. In-8°. 22 p.
61. Rûzbehân Baqlî Shîrâzî (ob. 1209). *Le jasmin des Fidèles d'Amour (Kitâb 'abhar al-'âshiqîn)*. Traité de soufism en persan publié avec une double introduction et la traduction de chapitre premier, par H. Corbin et M. Mo'in (Bibliothèque Iranienne, vol. 8). Téhéran; Paris, A. Maisonneuve, 1958. In-8°, 130 + 246 + 113 p.
62. *Discours prononcé lors de sa réception comme Docteur*

Annuaire 1957-1958, pp. 57-64. - Rapport sur cours 1956-1957:

1) *L'idée de lumière dans la doctrine spirituelle de Sohrawardî.*

2) *Hamîdoddîn Kermânî (suite).*

48. *Sur le Douzième Imâm*, dans "La Table Ronde". Paris, 1957. In-8°, 14 p.

49. *Dar bâb-e Imâm-e davâzdahom.* Trad. persane du précèdent par le prof. I. Sepahbodi, dans "Revue iranienne d'anthropologie". 2e année, n° 4-6, juil. - sept. 1958.

50. *Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, dans *Eranos-Jahrbuch*, XXV. Zurich, Rhein-Verlag, 1957. In-8°, 115 p.

51. *The time of Eranos.* Préface pour "Man and Time", *Papers from the Eranos Yearbooks*, III. New York, Pantheon Books (Bollingen Series XXX, 3), 1957. In-8°. pp. XIII-XX.

52. *Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism.* *Papers from the Eranos Yearbooks*, III. New-York, 1957. In-8°, pp. 115-172 (trad. anglaise du n° 27).

53. *L'Ismaélisme et le symbole de la Croix*, dans "La Table Ronde". Paris, décembre 1957. In-8°, 14 p.

1958

54. *Ecole pratique des Hautes-Etudes, Sciences religieuses - Annuaire* 1958-1959, pp. 83-88. - Rapport sur les cours 1957-1958:

1) *Cosmologie et angélogologie des Ishrâqîyûn.*

nouveau". Paris, 1955. In-8°, 6 p.

40. *Avicennisme et Iranisme dans notre univers spirituel*, dans "France-Asie". Saïgon, 1955. In-8°, 9 p.

1956

41. Ecole pratique des Hautes-Etudes, Sciences religieuses. - *Annuaire* 1956-1957, pp. 39-44. - Rapport sur les cours 1955-1956:

- 1) Etude comparée des *Talwîhât* et des *Motârahât* de Sohrawardî.
- 2) Explication de textes ismaéliens: *Hamîdoddîn Kermânî*.

42. *Soufisme et Sophiologie*, dans "La Table Ronde". Paris, Plon, 1956. In-8°, 10 p., pp. 34-44.

43. *De la Gnose antique à la Gnose ismaélienne*, dans "Atti del XII Congresso Volta, Accademia Naz. dei Lincei". Roma, 1956. In-8°, 40 p.

44. *Avicenne et Averroes*, dans "Les Philosophes célèbres". Paris, Maznod, 1956. In-4°, 4 p.

45. *Confessions extatiques de Mîr Damâd, maître de théologie à Ispahan*, dans "Mélanges Massigon" vol. I. Damas Institut français, 1956. In-8°, 48 p.

46. *Symphathie et Théopathie chez les Fidèles d'Amour en Islam*, dans *Eranos-Jahrbuch*, XXIV. Zurich, Rhein-Verlag, 1956. In-8°, 102 p.

1957

47. Ecole pratique des Hautes Etudes, Sciences religieuses.

1954

32. *Terre céleste et corps de résurrection d'après quelques traditions iraniennes* (Mazdéisme, Ishrâq, shaykhisme), dans *Eranos-Jahrbuch XXII*. Zurich, Rhein-Verlag, 1954, In-8°, pp. 97-194, 2 pl.h.t.
33. *Avicenne et le Récit visionnaire* (Bibliothèque Iranienne, vol. 4 et 5). Téhéran; Paris, A. Maisonneuve, 1954. In-8°, t. I, 344 p.; t. II, 90 + 116 p.

1955

34. *Ecole pratique des Hautes Etudes, Sciences religieuses. - Annuaire 1955-1956*, pp. 60-65. - Rapport sur les cours professés en 1954-1955:
1) *Les Talwîhât* de Sohrawardî
2) *Explication du Kashf al-Mahjûb d'Abû Ya'qûb Sejestânî*, texte ismaélien en persan.
35. *La Qasîda ismaélienne d'Abû'l-Haitham Jorjânî* (Bibliothèque Iranienne, vol. 6.). Téhéran; Paris, A. Maisonneuve, 1955. In-8°, 113 + 125 p.
36. *Avicennisme et Imâmisme* (Communication faite au Congrès du Millénaire d'Avicenne, Téhéran, 1954). - Actes du Congrès, Téhéran, 1956. In-8° 8 p.
37. *Le symbolisme dans les récits visionnaires d'Avicenne*, dans *Revue "Synthèses"*, Bruxelles, 1955. In-8°, 20 p.
38. *Epiphanie divine et Naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne*, dans *Eranos-Jahrbuch XXIII*. Zurich, Rhein-Verlag, 1955. In-8°, 109 p.
39. *Avicenne, philosophe de l'Islam iranien* dans "Monde

et rchétypes), dans Eranos-Jahrbuch XVIII. Zurich, Rhein-Verlag, 1950. In-8°, pp. 47-114.

1951

26. *Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel*, dans Eranos-Jahrbuch XIX. Zurich, Rhein-Verlag, 1951. In-8°, pp. 181-246.

1952

27. *Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme*, dans Eranos-Jahrbuch XX. Zurich, Rhein-Verlag, 1952. In-8°, pp. 149-217.
28. *Oeuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardî (Opera metaphysica II)*. Prolégomènes en français et édition critique (Bibliothèque Iranienne, vol. 2). Téhéran; Paris, A. Maisonneuve, 1952. In-8°, 104 + 350 p.

1953

29. *Le "Livre réunissant les deux sagesse" de Nâsir-e Khosraw*, ou Harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne. Texte persan publié en collaboration avec Moh. Mo'in (Bibliothèque Iranienne, vol. 3). Téhéran-Paris, A. Maisonneuve, 1953. In-8°, 145 + 450 p.
30. *Etude préliminaire pour le «Livre réunissant les deux sagesse» de Nâsir-e Khosrow* (Bibliothèque Iranienne, vol. 3a). Téhéran-Paris, A. Maisonneuve, 1953. In-8°, 147 p.
31. *La Sophia Eternelle* (à propos du livre de C. G. Jung: Antwort anf Hiob), dans "Revue de Culture Européenne," 5. Paris, 1953. In-8°, 44 p.

1943

19. Introduction: *Ibn Sab'în, correspondance philosophique avec l'Empéreur Frédéric II de Hohenstauffen* (Études orientales publiées par l'Institut français d'archéologie d'Istanbul, vol. VIII). Istanbul, Paris, de Boccard, 1943.

1945

20. Shihâbaddîn Yahyâ Sohrawardî. *Opera metaphysica et mystica I*, edita et prolegomenis instructa (Bibliotheca Islamica, vol. 16). Istanbul, 1945. In-8°, 81+511 p.

1946

21. *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî* (Publication de la Société d'Iranologie, vol. 3). Téhéran, 1946. In-8°, 57+64 p.
22. *Le Livre des Conseils de Zartusht*, trad. du pehlevi, 1946, dans Prof. Pouré Davoud, Memorial Volume, vol. II. Bombay, Iran League, 1951.

1949

23. Abû Ya'qûb Sejestânî. *Kashf al-Mahjûb*: traité ismaélien en persan, publié avec une introduction (Bibliothèque Iranienne, vol. 1). Téhéran; Paris, Adrien Maisonneuve, 1949. In-8°, 25+115 p.

1950

24. *Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran* (recherche angéologique), dans *Eranos-Jahrbuch XVII*. Zurich, Rhein-Verlag, 1950. In-8°, pp. 121-187.
25. *Le "Livre du Glorieux" de Jâbir ibn Hayyân* (alchimie

Jaspers. *La Norme du Jour et la passion de la nuit*, trad. de l'allemand, dans Revue "Hermès" 3e série. Paris- Bruxelles, 1938. In-8°, 56 p.

1939

12. M. Heidegger. *Qu'est-ce que la Métaphysique?* Trad. de l'allemand avec un avant-propos et des notes. Paris, Gallimard, 1938. In-8°, 250 p.
13. *Sohrawardî, fondateur de la doctrine illuminative (ishrâqî)* in Publications de la Société des Etudes Iranienes n° 16. Paris, Maisonneuve, 1939. in-8°, 46 p.
14. A. Heschel. *La Prophétie*, trad. de l'allemand, dans Revue "Hermès" Paris-Bruxelles, 1939. In-8°, 32 p.
15. *Deux épîtres mystiques de Sohrawardî*, dans Revue "Hermès." Paris Bruxelles, 1939. In-8°, 50 p.
16. J.G. Hamann. *Le "Mage du Nord": Aesthetica in nuce*, trad. de l'allemand avec une introduction, dans "Mesures", janv. 1939. Paris, 1939. 27 p.
17. *Recherches sur l'herméneutique luthérienne* (Conférences à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences religieuses. Rapport publié dans l'*Annuaire* 1939-1940, pp. 99-102).

1940

18. Molla Lutfi'l Maqtûl, *La Duplication de l'autel: Platon et le problème de Délos*, en collab. avec A. Adnan Adivar et S. Yaltkaya (Etudes orientales publiées par l'Institut français d'archéologie d'Istanbul, vol. VI). Istanbul; Paris, de Boccard. In-8°. 151 p.

philosophiques". Paris, Boivin, 1934. T. III, pp. 250-284.

4. Bibliothèque Nationale. *Catalogue de l'Exposition organisée à l'occasion du millénaire de Firdousi*. Paris, 1934. 30 p.

1935

5. *Le Bruissement de l'Aile de Gabriel, traité philosophique et mystique de Sohrawardî*, texte persan publié et traduit en collab. avec Paul Kraus, "Journal Asiatique" juil. - sept. 1935. Paris, 1935. In-8°, 28 p.

1937

6. *Récits hallâjiens*, "Yggdrasill". Paris, 1936. In-4°, 3 p.

1936

7. *Pour l'hymnologie manichéenne*, "Yggdrasill". Paris. 1937. In-4°, 4 p.
8. *Transcendantal et existentiel*. Travaux du 9e Congrès International de Philosophie. Paris, 1937. In-8°, vol. VIII, pp. 24-31.

1938

9. Bibliothèque Nationale. *Les Arts de l'Iran, l'Ancienne Perse et Baghdad* (Collaboration au Catalogue). Paris, 1938.
10. *L'inspiration luthérienne chez Hamann* (Conférence à l'Ecole Pratique des Hautes-Etudes, Sciences Religieuses. Rapport publié dans l'*Annuaire* 1938-1939, pp. 77-81).
11. M. Heidegger: *Phénoménologie de la Mort* et K.

Liste des travaux et publications

d'H. Corbin

1933

1. *Pour l'anthropologie philosophique: un traité persan inédit de Sohrawardî d'Alep*, "Recherches philosophiques." Paris, Boivin, 1933. T. II, pp. 53-101.
2. H. Conrad-Martius. *L'existence, la substantialité et l'être*, trad. de l'allemand, "Recherches philosophiques". Paris, Bovin, 1933. T. II, pp. 148-181.

1934

3. *La Théologie: dialectique et l'histoire*, "Recherches

financière afin de rendre possible la publication de ce volume. Le Dr. M. Mohaghegh, directeur de la branche iranienne de l'Institut MacGill d'Etudes Islamiques a exprimé le voeu de voir cet ouvrage édité dans les séries de publication de cet Institut et nous a aidé en ce qui concerne l'impression des parties arabe et persane. Enfin, il fut décidé que ce volume serait patronné par l'Université de Téhéran et l'Académie Impériale Iranienne de Philosophie.

Le fait d'avoir à envoyer et à renvoyer les épreuves d'auteur aux quatre coins du monde, ainsi que les difficultés techniques auxquelles se sont heurtés les imprimeurs de Téhéran ont fini par retarder de trois ans la parution de cet ouvrage, ce dont nous devons nous excuser ici.

Nous tenons à exprimer notre gratitude au Dr. W. Chittick, au Dr. H. Sharifi et au Dr. J. During pour leur précieuse assistance sans laquelle la publication de ces pages n'eût pas été possible. Enfin, nous adressons nos plus vifs remerciements aux savants dont les éminentes contributions scientifiques ont constitué ce volume, symbole de l'estime et de l'hommage que le monde scientifique d'Occident et d'Orient témoigne à Henry Corbin, monde qui doit tant à son infatigable activité durant à peu près un demi siècle d'étude, de recherche et d'enseignement.

Seyyed Hossein Nasr

PREFACE

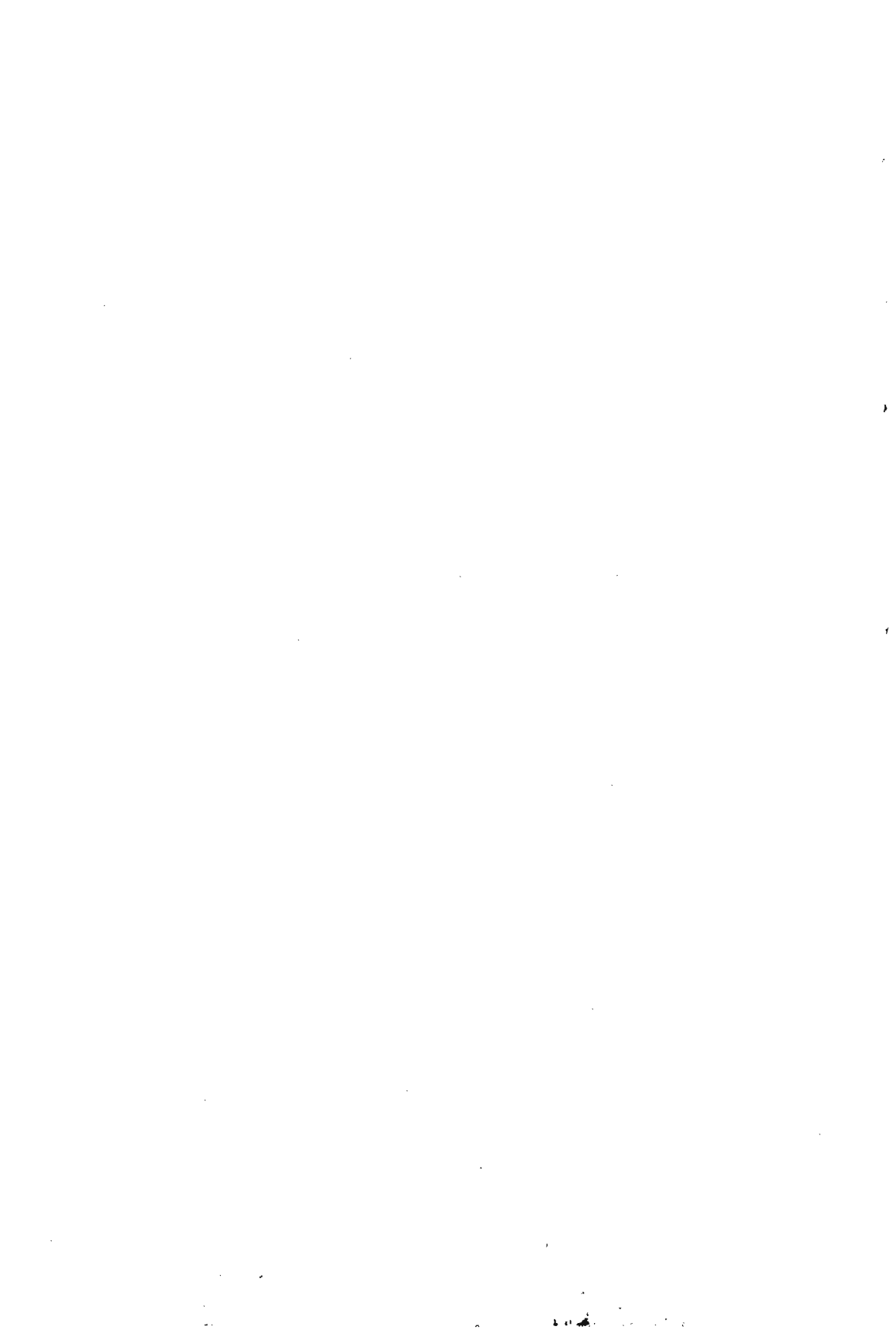
Plusieurs décennies de recherche, d'études et d'enseignement d'Henry Corbin dans les domaines de la philosophie islamique, du shi'isme, du soufisme, de la pensée pré-islamique d'Iran, etc. ont imprimé une marque profonde dans le monde universitaire et dans la compréhension que le monde contemporain possède de la pensée islamique en général et de la culture iranienne en particulier.

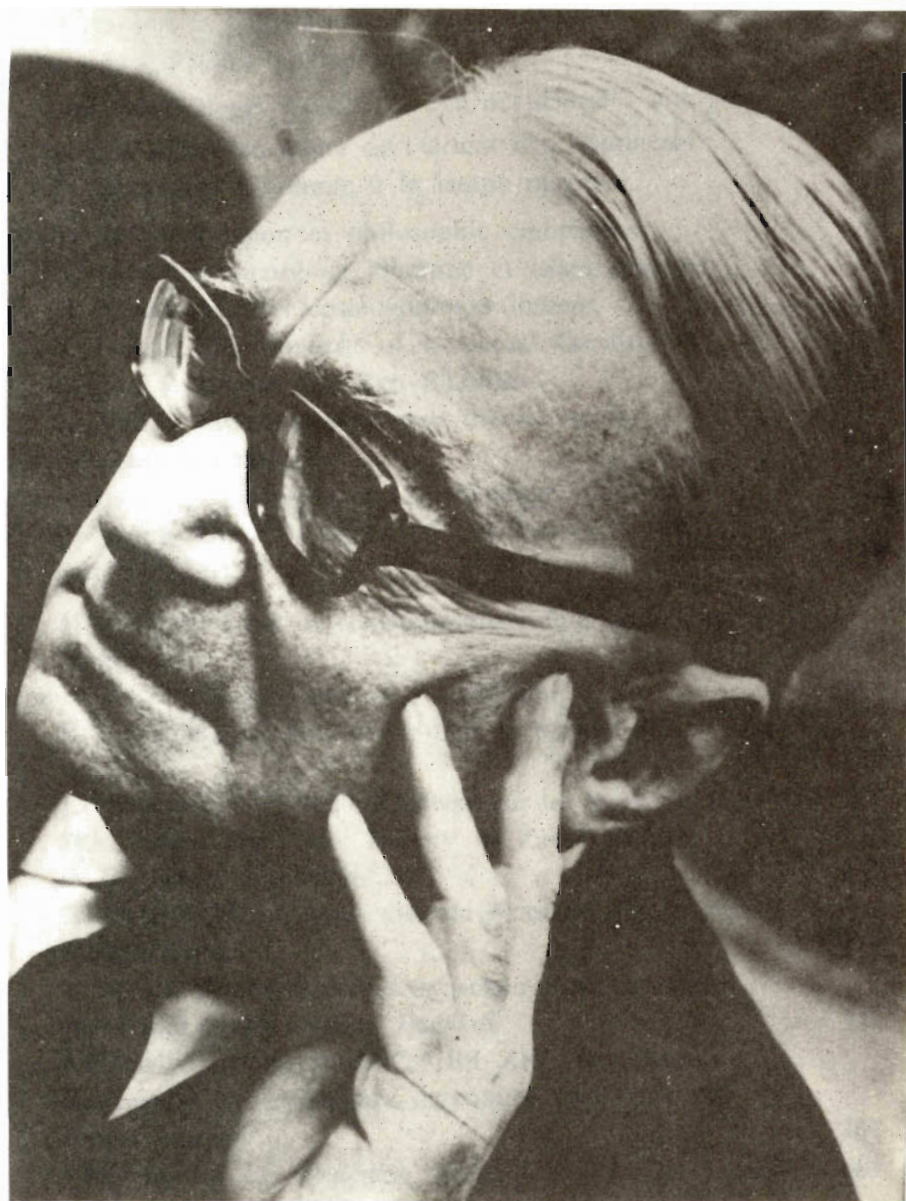
En tant qu'ami de longue date et en tant que collègue qui a partagé un grand nombre de ses activités en Iran durant les dix-huit dernières années, j'ai pris la responsabilité d'éditer un volume d'essais en son honneur. Un grand nombre de savants occidentaux et iraniens y ont participé avec enthousiasme en apportant leur importante contribution. Le Premier Ministre d'Iran, S. E. M. Amir Abbas Hoveyda, nous a fourni une aide

<i>Cinquième partie: Philosophie, théologie et mystique</i>	449
en Occident	
E. Benz, Über die Leiblichkeit des Geistigen	451
zur Theologie der Leiblichkeit bei Jacob Böhme	
F. Brunner, Signification de Kierkegaard	521
D. de Rougement, "Hérétiques de toutes les religions, unissez-vous!"	539
M. de Diéguez, Intelligence humaine et critique de la causalité	547
A. Faivre, Le Ternaire alchimique et l'Axe Feu Central dans la tradition martinésiste	613
P. Gallais, La "maison" du Roi- Pêcheur	629
H.D. Lewis, Theology and Ideology	651
G. Scholem, A Note on a Kabbalistic Treatise on Contemplation	665
<i>Sixième partie: L'influence de la pensée islamique</i>	
en Occident	671
J. Ferrari, La pensée musulmane et l'Orient dans l'œuvre de Hamann	673
J. Jolivet, Intellect et intelligence- Note sur la tradition arabo-latine des 12e et 13e siècles	681
<i>Septième partie: articles en persan</i>	

TABLE DE MATIERE

<i>Preface:</i> S.H. Nasr	i
Liste des travaux et publications d'Henry Corbin	iii
<i>Première partie:</i> Etudes biographiques	
S.H. Nasr, Henry Corbin "L'exil occidental": une vie et une œuvre en quête de l'Orient des Luminères	3
D. Shayegan, L'homme à la lampe magique	29
<i>Deuxième partie:</i> Religion et philosophie comparées	33
G. Durand, Science de l'homme et islam spirituel	35
M. Eliade, Mythes cosmogoniques indiens	103
T. Izutsu, The Concept of Perpetual Creation in Islamic Mysticism and Zen Buddhism	115
G. Vallin, Eléments pour une théorie de la philosophie comparée	149
<i>Troisième partie:</i> La philosophie et théologie islamiques	175
P. Antes, The First Aš'arites' Conception of Evil and the Devil	177
M. Arkoun, Pour un remembrement de la conscience islamique	191
<i>Quatrième partie:</i> Le soufisme et le shi'isme	217
R. Arnaldez, Le moi divin dans la pensée d'Ibn 'Arabî	219
J.P. Ducassé, Un poème Khalwati sur les Noms de Dieu	237
M.S. Khan, The Early History of Zaydî Shi'ism in Daylamân and Gîlân.	257
H. Landolt, Deux opuscules de Semnânî sur le moi théophanique	279
F. Meier, En briefwechsel zwischen Šaraf un-Dîn-i Balhî und Magd ud-dîn-i Bagdâdî	321
A.S. Melikian-Chirvani, M.C.A.B.I XIV. Les thèmes ésotériques et les thèmes mystiques dans l'art du bronze iranien	367
P.Nwyia, Un cas d'exégèse soufie: L'Histoire de Joseph	407
A. Schimmel, Zur Verwendung des Halladj- Motivs in der indo-persischen Poesie	425





Henry Corbin

IX

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies
McGill University, Tehran Branch

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH

Professor at Tehran University, Iran
Research Associate at McGill University

CHARLES J. ADAMS

Professor at McGill University, Canada
Director of the Institute of Islamic Studies

Institute of Islamic Studies McGill University
Tehran Branch, P. O. Box 14/1133

Printed by Offset Press, Tehran - Iran



**McGILL UNIVERSITY, MONTREAL CANADA
INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES, TEHRAN BRANCH**

In Collaboration

with

Tehran University

and

The Imperial Iranian Academy of Philosophy

Mélanges offerts à Henry Corbin

édit. par

Seyyed Hossein Nasr



Tehran, 1977