

Publications of the Institute
for the History of Arabic-Islamic Science

Islamic Philosophy
Volume 90

Publications of the
Institute for the History of
Arabic-Islamic Science

Edited by
Fuat Sezgin

ISLAMIC
PHILOSOPHY

Volume 90

as-Suhrawardī
Shihābaddīn Yaḥyā ibn Ḥabash
(d. 587/1191)

Texts and Studies
Collected and Reprinted

I

2000

Institute for the History of Arabic-Islamic Science
at the Johann Wolfgang Goethe University
Frankfurt am Main

ISLAMIC PHILOSOPHY

Volume
90

AS-SUHRAWARDĪ
SHIHĀBADDĪN YAḤYĀ IBN ḤABASH
(d. 587/1191)

TEXTS AND STUDIES

I

Collected and reprinted

by

Fuat Sezgin

in collaboration with

Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert,
Eckhard Neubauer

2000

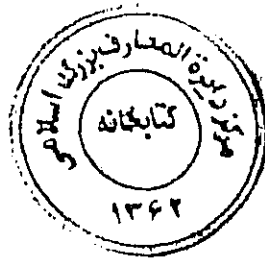
Institute for the History of Arabic-Islamic Science
at the Johann Wolfgang Goethe University
Frankfurt am Main

BBR9

.J8

vol. 90, 91

v. 90



50 copies printed

ISSN 1437-5125

ISBN 3-8298-6098-6 (as-Suhrawardī, Texts and Studies, Vol. I-II)

ISBN 3-8298-6096-X (as-Suhrawardī, Texts and Studies, Vol. I)

© 2000

Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften

Beethovenstrasse 32, D-60325 Frankfurt am Main

Federal Republic of Germany

Printed in Germany by

Strauss Offsetdruck, D-69509 Mörlenbach

TABLE OF CONTENTS

Carra de Vaux, Bernard: <i>La philosophie illuminative (Hikmet el-ichraq), d'après Suhrawardi Meqtoul.</i> Journal Asiatique (Paris), 9e série, tome 19. 1902. pp. 63-94.	1
Horten, Max: <i>Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardī (gest. 1191). Übersetzt und erläutert.</i> Halle 1912. XI, 83 pp. (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Heft 38.)	33
Corbin, Henry: <i>Pour l'anthropologie philosophique: Un traité persan inédit de Suhrawardī d'Alep (m. 1191).</i> Recherches philosophiques (Paris) 2. 1932-33. pp. 371-423.	127
Corbin, Henry; Paul Kraus: <i>Suhrawardī d'Alep. Le bruissement de l'aile de Gabriel, traité philosophique et mystique, publié et traduit avec une introduction et des notes.</i> Journal Asiatique (Paris) 227. 1935. pp. 1-82.	181
Corbin, Henry: <i>Suhrawardī d'Alep (m. 1191) fondateur de la doctrine illuminative (ishrāqī).</i> Paris 1939. 47 pp. (Publications de la Société des Études Iraniennes. No. 16).	263
Ritter, Hellmut: <i>Philologika. IX. Die vier Suhrawardī. Ihre Werke in Stambuler Handschriften. I. Šihābaddīn abu l-futūḥ Jahjā b. Ḥabaš b. Amīrak as-Suhrawardī al-Maqtūl.</i> Der Islam (Berlin/Leipzig) 24. 1937. pp. 270-286.	310

LA PHILOSOPHIE ILLUMINATIVE
 (HIKMET EL-ICHRAQ),
 D'APRÈS SUHRAWERDI MEQTOUL,
 PAR
 LE BARON CARRA DE VAUX.

I

L'étude de la philosophie de l'*ichrâq* forme un chapitre assez intéressant de l'histoire du néoplatonisme. Il ne faudrait pas croire en effet que ce mot *illumination* n'ait ici que ce sens vague et un peu méprisant que nous lui donnons quand nous disons de certains hommes dont le cœur est sensible, mais dont l'esprit est nébuleux, qu'ils sont des « illuminés ». Le terme a en réalité un sens beaucoup plus métaphysique et en même temps plus précis. La philosophie de l'illumination est principalement le néoplatonisme, mais un néoplatonisme exprimé au moyen d'une nomenclature spéciale qui se fonde sur l'emploi des termes métaphoriques « lumière-ténèbres », symbolisant le haut et le bas métaphysiques, l'esprit et la matière, le bien et le mal. Les intelligences supérieures, issues de Dieu, sont appelées des « lumières » ;

Dieu lui-même est la « lumière des lumières » et « l'illumination », que le titre du système désigne, est la diffusion de ces lumières idéales, descendant et se répandant à partir de leur source première dans le monde des ténèbres. Plotin avait déjà appelé cette diffusion « irradiation » ; c'est à ce mot que correspond l'arabe *ichrâq*.

Il est digne de remarque que, selon la tradition orientale, le dualisme de Manès était précisément caractérisé par cette opposition de la lumière et des ténèbres. Comme d'autre part la philosophie de l'*ichrâq* se réfère souvent à Zoroastre et aux sages persans, on peut inférer de là que cette philosophie est un néoplatonisme recouvert d'une terminologie dont le goût est persan et peut-être plus spécialement manichéen.

Les propositions qui précèdent énoncent les conclusions mêmes de notre travail. Nous espérons que la suite les vérifiera. Elles ne font au reste que corroborer et préciser l'opinion qui avait cours tant parmi les orientaux que parmi les orientalistes, témoins d'Herbelot, Flügel, et surtout von Kremer qui a déjà consacré une importante étude à la philosophie illuminative dans sa *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* (p. 89-97). L'on pourrait en toute sincérité résumer ainsi l'article de Hadji Khalfâ sur les *gens de l'ichrâq* : ce sont des néoplatoniciens parlant une langue spéciale.

Plusieurs auteurs arabes ont écrit sur cette sorte de philosophie. Le plus célèbre d'entre eux ne serait

autre qu'Avicenne, auquel on attribue un traité de la philosophie illuminative, *حكمة المشرقية*, et que l'on dit même avoir été au fond un partisan de l'*ichraq*; nous montrerons comment cette prétention se justifie sans peine. Le catalogue de la mosquée de Sainte-Sophie de Constantinople indique un manuscrit d'Avicenne, sous ce titre¹. Lors d'un récent voyage nous avons vu ce manuscrit et constaté que le titre ne s'accordait pas avec son contenu; ce n'est qu'un traité de philosophie dans le genre et dans le style du *Nadjât*. Un autre grand auteur, fort connu parmi les Musulmans, Fakhr ed-Din-er Râzi a écrit sur l'*ichraq*². Mais les traités relatifs à ce sujet, que l'on trouve le plus fréquemment mentionnés, sont dus à un homme d'un caractère original et apparemment violent, espèce d'aventurier de la philosophie, Suhrawerdi Meqtoul. C'est de lui que nous allons parler.

Il y a dans la littérature arabe trois auteurs mystiques du nom de Suhrawerdi. Le plus célèbre est,

¹ Voir notre *Avicenne*, p. 151-153. — Le ms. de Constantinople dont nous parlons porte le n° 2403.

² Fakhr ed-Din er-Râzi, connu sous le nom de l'imam Râzi, et qu'il ne faut pas confondre avec le grand médecin Razès, naquit à Rey en 544, mourut à Hérat en 606. Il enseigna dans ces deux villes ainsi qu'à Khârizm, et il composa une grande quantité d'ouvrages dont le principal est un volumineux commentaire du Coran, *التفسير الكبير*. Ce commentaire se trouve souvent dans les bibliothèques de l'Orient. L'ouvrage de cet imam consacré à la philosophie de l'*ichraq* est intitulé *Livre des questions illuminatives*, *كتاب المباحث المشرقية*; il se trouve à Sainte-Sophie de Constantinople, n° 2454, à Berlin, n° 5964, t. IV, p. 403 du Catalogue.

ce me semble, Chéhâh ed-Dîn Suhrawerdî, l'auteur d'un traité fameux de soufisme, l'*Awarîf el-Ma'ârif*, que nous aurons à citer dans ce mémoire même¹. Notre Suhrawerdî, le philosophe de l'*Ichraq*, s'appelle Abou'l-Futûh Yahya, fils de Habach, fils d'Amîrek. Ibn Khallikan lui a consacré un grand article² où l'on voit qu'il étudia à Maraghah, sous le cheikh Madj ed-Dîn el-Djîlî, qui fut aussi le maître de Fakhr ed-Dîn er-Râzî. Il vint à Alep, où il fut honoré par Melek-Zâhir, fils de Saladin; mais l'imprudence et la

¹ Chéhâh ed-Dîn Suhrawerdî était descendant d'Abou Bekr et compagnon du célèbre ascète et fondateur d'ordre 'Abd el-Kâdir el-Djîlânî. Il naquit à Suhrawerd en 539, fut cheikh des cheikhs à Bagdad, où il mourut en 632. Il appartenait au rite chaféite. Son ouvrage principal, l'*Awarîf el-Ma'ârif* a été imprimé en marges de l'édition de l'*Hyâ oloun ed-Dîn*, de Gazali (Le Caire, 1312 H., en 4 vol.). Zîâ ed-Dîn es-Suhrawerdî est l'oncle du précédent. Il fut un ascète assez original et de grande activité. Né à Suhrawerd en 490, il résida dans son enfance à Bagdad; il apprit les *hādith* à Isphâhân. Ayant embrassé l'ascétisme, il revint vivre à Bagdad dans une pauvreté volontaire, exerçant le métier de porteur d'eau. Il commença à enseigner avec succès, et il bâtit à l'Ouest du Tigre des hôtelleries pour ses élèves. Autour de l'an 545, il enseigna dans le collège Nizâmîeh. En 558, il se trouvait à Bagdad avec l'intention de faire un pèlerinage à Jérusalem; mais il ne put exécuter ce dessein à cause des Croisés. Il demeura quelque temps à Damas, occupé à enseigner les *hādith* et la jurisprudence, jouissant de l'amitié de Melek 'Adîl Nour ed-Dîn Mahmoud. Revenu ensuite à Bagdad, il y mourut en 563. — Nous rédigeons cette note d'après le dictionnaire universel turc de Samy-Bey Fraschery (Constantinople, 1889-1899, 6 vol.), intitulé قاموس الاعلام, ouvrage qui peut rendre d'utiles services si l'on en use avec circonspection. Les notices bibliographiques sur ces deux auteurs arabes, soufis orthodoxes, sont plus nombreuses dans les auteurs arabes que celles relatives au Meqtoul.

² Ibn Khallikan, t. IV, p. 153 et suiv. de la traduction de de Slane.

violence de ses paroles ne tardèrent pas à le rendre suspect ou odieux aux orthodoxes. Il fut dénoncé à Saladin qui envoya à son fils l'ordre de le faire périr. Cet arrêt fut exécuté à Alep en 587 (1191 de J.-C.). Suhrawerdi était alors âgé de trente-six ou de trente-huit ans. Je lis dans un dictionnaire biographique qu'il fût étranglé, dans un autre que, sur sa demande, on le laissa mourir de faim; mais comme j'ai hâte d'arriver à l'exposé de sa doctrine, je ne m'arrêterai pas à disserter sur son genre de mort qui, après tout, a peu d'intérêt pour l'histoire de ses idées.

Les ouvrages que nous connaissons surtout de Suhrawerdi Meqtoul sont : le *Livre de la philosophie de l'ichrâq*, كتاب حكمة الاشراق et le *Livre des temples de la lumière*, كتاب هياكل النور, ce dernier par ses commentaires. Le livre de la philosophie de l'ichrâq contient véritablement une doctrine philosophique, comme nous espérons le montrer par ce qui va suivre; le livre des temples de la lumière a une originalité moins frappante, mais il peut cependant servir d'utile complément au premier. Il y a des exemplaires du *Livre de la philosophie de l'ichrâq* à Sainte-Sophie de Constantinople (n° 2400-2401), à Vienne (Mxt. 469), à Londres (n° ccccxvii), à Leyde (n° mccccxcix); Leyde a le commentaire de l'ouvrage par Kotb ed-Dîn Chirâzi; l'exemplaire du British Museum contient le commentaire de Mohammed Chehrazuri. Nous avons étudié le n° 2400 de Constantinople, manuscrit daté de l'an 709, dont nous avons fait copier quelques folios, et regardé en

passant le manuscrit de Vienne. Quant au commentaire du *Livre des temples de la lumière*, les exemplaires en sont assez nombreux : voir les catalogues de Constantinople, de Leyde, de Vienne, etc.

II

Voici un court fragment, susceptible d'être annoté richement, qui forme le début de l'*Hikmet el-ichrdq*. L'auteur y déclare que sa philosophie est la même que celles des anciens sages de la Grèce, de l'Égypte et de la Perse, lesquels tous, selon lui, ont exprimé métaphoriquement une même doctrine. Il écrit pour ceux qui recherchent le sens caché sous ces métaphores; autrement dit pour tous ceux qui désirent connaître l'interprétation, le *tawil* التاويل, qu'il appelle *tilah* التلا. Il énonce la théorie mystique de l'imam avec une simplicité et une franchise qui nous laissent comprendre sans peine comment il devait finir par le supplice¹ :

« Ce que je rapporte de la science des lumières, de ses fondements et d'autres choses me vaudra les félicitations de quiconque suit le chemin de Dieu Très-haut. Ce fut le sentiment² du prince et chef de

¹ KRAMER, *loc. cit.*, p. 92-93, cite un prologue plus développé que celui-là, où la théorie mystique du Khalife est exposée un peu plus longuement.

² تقي. Ce mot a un sens mystique ainsi expliqué dans le *Ta'rifat* : « Une lumière de connaissance que la Vérité (Dieu) projette par sa manifestation dans le cœur de ses saints, et par laquelle ils distinguent le vrai du faux, sans apprendre cela d'un livre ou d'autre

la philosophie, Platon, possesseur de force et de lumière¹. De même pensèrent ceux qui vinrent avant lui, depuis le père des sages, Hermès, jusqu'à son temps, les grands sages, colonnes de la sagesse, tels qu'Empédocle², Pythagore et d'autres. Les paroles des anciens sont symboliques; les objections qu'on leur fait, quoique portant contre la forme extérieure de leurs paroles, ne portent pas contre leurs intentions : on ne réfute pas un symbole. C'est aussi sur cette doctrine que fut fondée la théorie illuminative³ de la lumière et des ténèbres, qui fut celle

chose. » Freytag, dans son *Lexicon*, reproduisant à peu près cette définition, renvoie à de Sacy, *Ant. gr. ar.*, 440. — Je vois dans Ibn el-'Arabi, كتاب شرح فصوص الحکم (Constantinople, 1309, p. 106-107), ce mot associé à celui de كشف « découverte ». — Le même mot est expliqué par l'auteur de l'*Awarij-el-Ma'arif*, I, p. 157 de l'édition du *Ihyâ* de Gazali : « La voie des soufis est d'abord la foi, puis la science, puis le sentiment. . . Le soufi a le sentiment; l'aspirant soufi (المتصون) véritable participe de l'état du soufi; et l'imitateur (التحبيب) participe de l'état de l'aspirant. . . Quiconque dans un état a le sentiment, découvre une science d'un degré supérieur à celui où il est; il avait le sentiment dans son premier état; il a la science dans l'état qui vient de lui être découvert; et la foi relativement à l'état qui suit celui-là. Ainsi le chemin de la recherche mystique se déroule sans fin. »

¹ صاحب الابد والتور. Ces deux mots n'ont pas dû être écrits au hasard. Cf. la triade « lumière, vie, force » dans Plotin. (Voir la *Théologie d'Aristote*, p. 84 de la traduction allemande de Dieterici.)

² Ce nom n'a pas été lu par Kremer.

³ وعلى هذا يبتغى تاعدا الشرق. A ces mots un lecteur a ajouté dans le ms. de Constantinople cette glose qui est intéressante : « Les gens de l'*ichrâq* sont les sages de la Perse qui professent les deux principes de la lumière et des ténèbres, parce qu'ils sont le symbole du nécessaire et des possibles. » — Le mot employé pour symbole, dans ce passage, est رمز.

des sages de la Perse comme Djâmâsp¹, Frashaoštra², Bozordjmihr³ et leurs prédécesseurs. Ce n'est pas en ce système qu'a consisté l'impiété des Mages et des Harrâniens⁴, et on n'est pas conduit, en le suivant, à associer quelque autre chose à Dieu. Ne pensez pas,

¹ Ms. Djâmâsf, جاماسد. Sage persan, ministre légendaire du Kiânide Guchâtâsp, et compagnon de Zoroastre.

² Ms. فرهاوشتر, Frashaoštra est, dans l'Avesta, frère de Djâmâsp et beau-père de Zoroastre. V. *Avesta*, trad. J. Darmesteter, I, 336.

³ بزرگمهر, Bozordjmihr, vizir apparemment idéal d'Anochirvân le Juste. On rapporte de lui beaucoup de paroles et d'exemples singuliers. On dit qu'il fit venir des livres de l'Inde et les traduisit en pehlvi. Il serait mort très vieux, sous le règne de Hormuz, fils d'Anochirvân, en 580 ou 590 du Christ. — Voir une note de Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, p. 251.

⁴ Ms. لا ماني. Je rapporte ce que dit de cette secte El-khî dans la *Mawdhi* (p. 147) : « Les Harrâniens (i. Harrâniens) qui sont une secte des Mages ayant pour auteur un homme appelé Harnân, ont admis cinq principes éternels : deux de ces principes sont savants, vivants et agissants; ce sont le Créateur et l'âme. Le Créateur est éternel, vivant et agent de ce monde; par l'âme on entend ce qui est le principe de la vie, c'est-à-dire les esprits humains et célestes qui sont vivants par leurs essences et éternels aussi, puisque s'ils étaient produits ils seraient matériels, et qui sont agents relativement aux corps qu'ils ont sous leur dépendance comme les administrant librement. Les trois autres principes ne sont ni savants, ni agents; mais l'un est patient et deux ne sont ni agents, ni patients. Ce sont : la matière, l'étendue et la durée. La matière est éternelle; autrement elle aurait besoin d'une autre matière, et elle est patiente en recevant les formes; elle n'est pas agente, car alors elle serait, malgré sa simplicité, agente et patiente à la fois; elle n'est pas vivante, cela est évident. Par l'étendue on entend le vide; si l'étendue n'était pas éternelle, la possibilité de distinguer les directions nous serait ôtée, et l'on ne distinguerait plus la droite de la gauche, le dessus du dessous, ce qui est intelligible. La durée, c'est le temps; on n'imagine pas qu'il manque

d'ailleurs, que les sages, dans ce temps proche de nous, professent une autre doctrine. Le monde, au reste, n'est jamais privé de la sagesse ni d'un individu qui la possède et en qui sont les preuves et les fondements, et celui-là est le khalife de Dieu sur la terre. »

L'auteur continue en disant que la différence entre les sages anciens et modernes n'a jamais été que dans les mots, que tous ont admis les trois mondes ¹.

avant d'être, parce que ce serait encore là une antériorité temporelle, et que son existence et son défaut coïncideraient. Ces deux principes, l'espace et le temps, ne sont ni agents ni patients. « L'imam (Fakhr ed-Din) er-Râzi dit : « Cette doctrine se trouve cachée dans l'intervalle entre plusieurs doctrines. Ibn Zakarya er-Râzi, le médecin, inclina vers elle et il la professa; il lui consacra un livre intitulé : *Doctrine des cinq éternels*, القَوْلُ فِي الْقَدَمَاتِ الْخَمْسَةِ. — Cf. SCHIMMELBEUS, *Essai*, p. 134, chap. sur les Hermétiques, et CHWOLSON, *Sabier*, I, 252. — Sur les cinq principes admis par Razès, cf. T. J. DE BOEN, *Geschichte der Philosophie im Islam*, p. 74.

¹ L'indication de ces trois mondes nous est fournie à la fin du quatrième chapitre (temple) du *Commentaire des temples de lumière* de Suhrawardi Mektoul (Ms. de Vienne, N. F. 297) : Il y a trois mondes, est-il dit dans ce passage; c'est-à-dire trois genres consensuels (اجناس متوسطة) : 1° Celui que les sages appellent le monde de l'intelligence عَالَمُ الْعَقْلِ; est intelligence dans leur conception toute substance qui n'est pas susceptible d'une désignation sensible et qui n'est pas liée à des corps. 2° Le monde de l'âme عَالَمُ النَّفْسِ; l'âme est la substance qui n'est pas susceptible de désignation sensible, mais qui est liée aux corps. 3° Le monde des corps عَالَمُ الْجِسْمِ, divisé en éthéré et en élémentaire. — On reconnaît là la grande doctrine classique de la scolastique orientale, divisant l'âme d'une division tripartite, en esprit, âme et corps. (Voir par exemple, à ce sujet, notre *Avicenne*, chap. *Psychologie d'Avicenne*.) — L'emploi du mot monde عَالَم est d'ailleurs très fréquent dans la philosophie et dans la mystique arabes; il y aurait toute une série de définitions à donner de ces mondes, par exemple dans

Les annonceurs (اهل السفارة) et les législateurs, dit-il, comme Hermès, Agathodémon et Esculape, ont tous été des hommes pénétrants dans l'interprétation (التألة) et l'examen des paroles. Celui qui a cette qualité est le khalife de Dieu. La terre possède toujours de tels hommes; « mais tantôt l'imam qui a le don d'interprétation est visible, et tantôt il est caché. C'est lui que le vulgaire nomme le Pôle. A lui appartient la principauté, même s'il est le plus obscur des êtres. Quand le gouvernement est en sa main, l'époque est lumineuse; quand l'époque est privée d'un gouvernement divin, elle est envahie par les ténèbres. »

Le livre a été écrit pour ceux qui cherchent à interpréter et à examiner les paroles.

III

Voici maintenant une section d'une certaine étendue où, avec l'aide de nos notes, on verra se

Fusus el-hikmet de Fârâbi, éd. Dieterici, 527 : عالم الخلق : « le monde de la création, le monde du commandement » ; — dans Cuvoursou, *Subier und subismus*, II, p. 705 : عالم القيض : عالم البسط ; cf. l'*Awârif el-Ma'ârif*, I, p. 103 de l'*Ihyâ* ; — dans un traité de soufisme, n° cclvii, p. 222 du Catalogue d'Oxford, عالم الخيال. Je traduis le passage où se trouvent ces mots : « Le monde de l'image encore non corporel ; c'est un monde spirituel qui est éclairé par le monde des essences pures ; il est de substance lumineuse, ressemblant à la substance corporelle parce qu'elle est sensible et a une quantité, et à la substance pure intellectuelle parce qu'elle est lumineuse. » Au fond de ces divisions est toujours le néoplatonisme. — Dans la religion des Mandéens, ces mondes successifs, comme les cercles dantesques, sont devenus des cadres fantastiques où se déroulent d'étranges épopées.

dérouler quelques-unes des principales thèses de la doctrine de l'*ichrâq*. L'auteur, par une sorte de méthode d'induction platonicienne, explique comment on doit conclure du possible plus bas au possible plus élevé, de ce monde-ci à un autre dont celui-ci n'est que l'ombre. Il invoque encore l'autorité des sages perses, égyptiens, grecs, surtout celle de Platon; mais il semble bien qu'il commette une confusion, au moins scripturaire, entre Platon et Plotin, car toute sa doctrine l'apparente plus immédiatement à celui-ci qu'à celui-là. Il critique les Péripatéticiens, bien qu'il leur emprunte certaines objections contre la théorie des Idées. Il expose alors sa propre théorie celle de l'*ichrâq*, celle-là même qu'il vient de s'efforcer de confondre avec celle des vieux sages, et cet endroit est certainement l'un des plus intéressants qu'on puisse rencontrer dans la littérature philosophique des Arabes. Pour notre auteur, comme pour les nominalistes, l'universel est dans l'esprit; mais l'idée platonicienne des choses n'en existe pas moins comme une lumière qui, en rayonnant sur les individus, leur donne leurs caractères spécifiques. C'est cette espèce d'illumination qui constitue l'*ichrâq*.

L'auteur du *Mawâkif*, Odad ed-Din el-Idji ¹, a très clairement résumé cette doctrine dans un passage dont voici l'analyse : Sur la question de la quiddité et de l'individualité, El-Idji enseigne que la quiddité

¹ El-Idji est mort en 756. Son *Mawâkif* avec commentaire a été imprimé en Égypte, en 1266 H.

pure, dépouillée d'accidents, n'a pas d'existence au dehors, nonobstant ce qu'a dit Platon que la quiddité pure existe, qu'il existe pour chaque espèce un simple dépouillé de tous accidents, éternel, perpétuel, sur lequel la corruption n'a pas de prise, et qui est susceptible de recevoir les contraires. Puis cet auteur ajoute : « A cette doctrine on objecte seulement une autre interprétation de la doctrine de Platon, je veux dire celle qu'a fournie un des modernes qui est le *maître de l'ichrâq* (صاحب الاشراق) : qu'à chacune des espèces des sphères, des étoiles, des éléments simples et de leurs composés, correspond une chose du monde des intelligences, pure de matière, subsistant par essence, qui gouverne cette espèce, qui y fait découler ses perfections, et qui est de telle manière que sa signification enveloppe celle de tous les individus. C'est ce que ce philosophe appelle le *seigneur de l'espèce* (رب النوع). Dans le langage de la Loi, on appelle cela l'*ange*; on dit par exemple l'ange des montagnes, l'ange des mers, l'ange des pluies, etc. »

Laissons maintenant la parole à Suhrawardi Meqtoul : « L'un des fondements de la philosophie illuminative est que l'existence du possible plus bas entraîne celle du possible plus élevé. Si la Lumière des lumières déterminait par le sens de l'unité l'existence du plus bas ténébreux¹, il ne resterait pas de sens

¹ La Lumière des lumières نور الانوار, est l'Être suprême, Dieu. Notre auteur a établi son existence et son unité par des raisonnements très conformes à ceux que l'on trouve dans Avicenne, mais

dans lequel elle pourrait décider le plus élevé; si alors on suppose celui-ci existant, il requiert un sens qui détermine son existence, plus élevé que ce qui se trouve dans la Lumière des lumières, ce qui est absurde. Les lumières pures, gouvernantes¹, qui sont avec son langage propre. Il emploie ici deux mots qui se trouvent en d'autres passages de son œuvre, avec un sens assez particulier, *اقتضى*, décider, déterminer l'existence d'un possible, inverse de *حصل*, résulter; et *جهة* direction de l'action, sens. Voici la traduction d'un passage antérieur, où se trouvent ces mots; l'auteur veut démontrer qu'il n'y a pas de disposition (*هية*) dans la Lumière des lumières: « Si on suppose que la Lumière des lumières se donne à elle-même une disposition, elle est agente et patiente; or, le sens (*جهة*) de l'action est autre que le sens de la passion. Si le sens de l'action était identiquement le sens de la passion, tout passif, au moment où il subit, serait agent, et tout agent, au moment où il agit, serait patient. Il faut donc admettre un sens qui détermine (*جهة*) l'action, et un sens qui détermine la passion, etc. » La conclusion, en cet endroit, est qu'il n'y a pas deux sens dans la Lumière des lumières. Un peu après, au commencement du chapitre II: « Il ne peut pas résulter (*حصل*) de la Lumière des lumières une lumière et quelque chose qui ne serait pas lumière, quelque chose qui serait ténébreux par sa substance ou sa disposition. En effet, déterminer à l'existence (*اقتضاء*) la lumière est autre chose que d'y déterminer les ténèbres; donc, l'essence de la Lumière des lumières serait composée de ce qui fait exister la lumière et de ce qui fait exister les ténèbres... la lumière, en tant que lumière, ne détermine à l'existence que la lumière. » L'auteur ajoute que la Lumière des lumières ne détermine pas non plus l'existence de deux lumières, parce que cela supposerait en elle deux sens (*جهة*), ce qu'il a démontré impossible. — Ces citations éclairent le passage auquel se rapporte cette note; si par le sens (*جهة*) de l'unité, l'unique sens qui soit en elle, la Lumière des lumières déterminait (*اقتضى*) l'existence du plus bas, il ne lui resterait plus de sens pour faire exister le plus haut, et le plus haut n'existerait que par quelque cause supérieure à la Lumière des lumières, ce qui est absurde.

¹ الانوار المجردة المدبرة; ce sont les âmes.

dans l'homme, nous en avons prouvé l'existence; la lumière victorieuse¹, je veux dire totalement pure, est plus noble que la lumière gouvernante, plus éloignée des dépendances des ténèbres, donc plus élevée. Il faut alors que son existence précède. Il est nécessaire d'attacher à la lumière la plus proche² [de la Lumière des lumières], aux lumières victorieuses, aux sphères et aux [lumières] gouvernantes ce qui est plus élevé et plus noble, du moment que cela est possible. Ces lumières sont en dehors du monde des contingences³ et rien ne leur interdit ce qui est le plus parfait pour elles. Ensuite considérons les merveilles de l'ordre dans le monde des ténèbres et des corps⁴. Les rapports entre les lumières illustres sont d'ordre plus élevé que les rapports ténébreux et par conséquent nécessaires avant eux.

« Les péripatéticiens ont reconnu les merveilles de l'ordre dans les corps, tandis qu'ils ont enfermé les idées dans dix [prédicats⁵]. Il faudrait donc que le

¹ النور القاهر; ce sont les intelligences célestes.

² النور الاقرب; cette lumière la plus proche nous paraît correspondre au premier causé du système d'Avicenne. (Voir p. 246.)

³ عالم الاغترافات; je crois que le mot « contingences » rend bien le terme arabe.

⁴ Le mot « corps » rend ici le terme arabe جرزخ, auquel sera consacré la section IV du présent mémoire.

⁵ Il n'y a pas de mot en arabe après dix; mais le sens n'est pas douteux. Nous commençons à traduire franchement ici عقول par « idées », au lieu de « intelligences », qui en serait la traduction ordinaire. L'auteur reproche aux Péripatéticiens d'avoir bien su sentir la beauté et la vie dans le monde physique, mais de n'avoir eu, relativement au monde des idées, que la conception étroite et sèche des catégories.

monde des corps fût plus admirable, plus brillant, plus excellent dans son ordre, et que la sagesse y fût plus abondante, selon leurs principes. Or, cela est faux. Une intelligence clairvoyante juge que la sagesse, dans le monde de la lumière, les élégances de l'ordre et les merveilles des rapports, sont plus abondantes que ce qu'elles sont dans le monde des ténèbres. Bien plus celles-ci sont l'ombre¹ de celles-là, et des lumières victorieuses, et le principe de tout est lumière. Les essences des idoles², lumières victorieuses, ont été vues par les purs, lorsqu'ils se sont éloignés de leurs temples de nombreuses fois. Ensuite ils ont transmis la preuve de ces choses à d'autres qu'eux; et il n'y a personne doué de vision³ et pur qui ne professe cette doctrine. La plupart des ensei-

¹ La conception de ce monde-ci comme une ombre, très familière aux Néoplatoniciens, rappelle la fameuse allégorie de la caverne de Platon. Cf. un passage de *Hermetis Trismegisti qui apud Arabes fertur de Castigatione animi libellum*, éd. et trad. Otto Bardenhever, p. 56 : « L'image que l'on se fait d'une chose est vraiment son ombre »; et voyez la note, p. 131. Dans les *Huûdkil en-noûr* de notre auteur se trouve cette formule très saisissante : « Toutes les dispositions ténébreuses sont les ombres des dispositions idéales ».

لجميع الهيئات الظلمانية ظلال للهيئات العقلية

² Les idoles (اصنام), dans cette singulière terminologie, ne sont autre chose que les individus du monde physique, en lesquels se reflètent les lumières; ce sont les êtres physiques en lesquels se réalisent les idées platoniciennes. — L'auteur dit que les essences de ces idoles, c'est-à-dire les idées mêmes, ont été contemplées par les sages, hommes purs, lorsque, dans l'extase, ils se sont dépouillés de leurs temples هياكل, c'est-à-dire de leurs corps. En d'autres termes, l'esprit du sage contemple l'idée, comme l'orant, dans un temple, contemple l'idole.

³ مشاهدة, terme soufi dont le sens est clair.

gnements des prophètes et des colonnes de la sagesse sont en ce sens. Platon et ses devanciers, comme Socrate, et ses précurseurs comme Hermès, Agathodémon et Empédocle, tous ont eu cette opinion, et la plupart d'entre eux ont affirmé avoir été témoins de cela dans le monde de la lumière.

« Platon a rapporté de lui-même qu'il quitta les ténèbres et vit ces choses. Les sages de l'Inde et de la Perse sont aussi décisifs là-dessus. Si l'on admet l'observation d'une personne ou de deux personnes dans les choses astronomiques, comment récuserait-on la parole de ces hommes, colonnes de la sagesse et de la prophétie, touchant ce qu'ils ont vu dans leurs observations spirituelles ?

« L'auteur de ces lignes était très éloigné de la voie des Péripatéticiens qui nient ces choses, très fortement incliné vers elles ; et il y eût été attaché, même s'il n'avait pas vu la preuve de son seigneur. Que celui qui n'y croit pas, ou à qui les preuves ne suffisent pas, se livre aux exercices ascétiques et se mette au service des maîtres de la vision ; il se peut que dans un ravissement il voie la lumière s'épandant dans le monde de la puissance¹, et qu'il voie les essences royales² et les lumières qu'ont vues Hermès et Pla-

¹ عالم البروت. Ce terme n'est pas propre à la philosophie de l'ichadq. Nous l'avons rencontré autrefois en extrayant d'un livre de Soyouti des *Fragments d'eschatologie musulmane*, p. 28. D'après une figure que nous avons reproduite dans cette brochure, le monde de la puissance est situé entre le trône de Dieu et le tabernacle.

² الملكوتية. Cf. SACY, *Exposé de la religion des Druses*, I, p. 42, n. 2 ; nos *Fragments d'eschatologie musulmane*, p. 28, f. notre ar-

ton, et les clartés des idées¹, sources de soif ardente et de vue, dont a parlé Zoroastre. Le Melchisédech, le béni, comme nous savons, fut ravi jusqu'à elles et les contempla. Tous les sages de la Perse s'accordent en cela, au point que l'eau avait chez eux un maître d'idole dans le monde du royaume² et qu'ils l'appelaient Khordâd, autant des arbres, et ils l'appelaient Mordâd, autant du feu, et ils l'appelaient Ardibahisht, Ce sont les lumières que désignèrent Empédocle et d'autres; et on ne pense pas que ces grands anciens, supérieurs en force et en vision, crurent que l'humanité a une idée qui est sa forme universelle et qui

tiele sur *Guzali*, le traité de la rénovation des sciences religieuses, p. 16, n. 1; l'*Ardibil-Madrif*, I, p. 73.

¹ Le ms. a *الاضواء المكنونة*; je lis *المعنونة* qui est un terme connu; Cf. par exemple Sacy, *Religion des Druzes*, II, p. 584.

² Voir ci-dessus, p. 77, n. 2 et p. 78, n. 2. Suhrawardi fait, ici, jouer aux Amshaspands Mazdéens, et non sans raison peut-être, le rôle d'idées platoniciennes. La transcription des trois noms persans qui suivent dans notre ms. est : خرداد, مرداد, اردیبهشت; cette dernière fautive. Voir dans l'*Avesta*, de J. Darmesteter, un remarquable passage. L. III, p. LV, LVI, où ce savant compare la procession des Amshaspands avec les théories néoplatoniciennes. Il remarque que Philon connaissait une « puissance royale » *ἡ βασιλική*, qui répond dans le mazdéisme au génie de la royauté divine, Kshathra Vairya, et que nous pouvons mettre en rapport avec ces mondes de la puissance et du royaume dont nous parlions ci-dessus (p. 78, n. 1 et 2). Un peu plus haut, dans le *Hikmet el-ichraq*, Suhrawardi assimile le premier causé au Bahman des Perses : « Il est prouvé que le premier être qui résulte de la Lumière des lumières est un; et c'est la lumière la plus proche, la grande lumière; les Pehlvis la nomment quelquefois Bahman, ou la Bonne pensée, le premier des Amshaspands, au Logos de Philon.

existe identiquement dans les individus multiples¹; car, comment se peut-il qu'une chose qui n'est pas dépendante de la matière soit dans la matière, puis qu'une chose unique par essence soit dans des matières multiples et des personnes innombrables; — ni qu'ils jugèrent que le maître de l'idole humaine, par exemple, n'existe qu'à cause de ce qui est au-dessous de lui², en sorte qu'il serait passif, car ils étaient les plus énergiques des hommes pour soutenir que le supérieur ne résulte pas du fait de l'inférieur; si telle avait été leur pensée, ils auraient été obligés d'admettre pour un type un autre type et ainsi sans fin; — et l'on ne pense pas non plus qu'ils jugèrent que elles [ces idées] sont composées, en sorte qu'elles doivent se dissoudre en un certain temps, mais qu'elles sont des essences simples lumineuses³; et peu importe qu'on n'imagine leurs idoles que composées; il n'est pas dans la condition du type d'être imité sous tous les rapports.

« Les Péripatéticiens conviennent que l'humanité dans l'intelligence recouvre une multiplicité d'individus; elle est un type de ce qui est dans les réalités, étant pure, et ce qui est dans les réalités n'est pas

¹ Cette phrase nous fait repasser du gnosticisme à la scolastique: Notre auteur distingue par cette objection ce que les scolastiques occidentaux du xiii^e siècle ont appelé l'universel *ante rem* et l'universel *in re*.

² Par ces mots, notre auteur affirme qu'il y a autre chose en fait d'universel que l'universel *post rem*, la simple abstraction de l'esprit.

³ C'est la théorie rapportée par El-Idji et annoncée au début de cette section.

pur ; elle n'est pas mesurable ni substantielle, au contraire de ce qui est dans les réalités, car ce n'est pas une des conditions du type que la ressemblance totale. Cela n'oblige pas à admettre pour l'animalité un type ; et non plus pour le fait d'être à deux pieds. Mais chaque chose a besoin, pour exister, de quelque chose en elle qui la mette en participation avec la sainteté¹. Il n'y a pas pour l'odeur du muse un type et pour le muse un autre ; mais une lumière victorieuse dans le monde de la lumière pure a des dispositions lumineuses de rayonnement, des dispositions d'amour, de plaisir et de domination ; et quand son ombre tombe sur ce monde, son idole est le muse avec son odeur, ou le sucre avec son goût, ou la forme humaine avec la diversité de ses membres, selon le rapport dont nous parlions auparavant².

« Dans le discours des anciens, il y a des métaphores. Ils ne nient pas que les attributs supportés ne soient intellectuels et que les universaux ne soient dans l'intelligence. En disant qu'il y a dans le monde des idées un homme universel, ils entendent une lumière victorieuse, ayant un rayonnement varié selon les rapports, dont l'ombre dans les individus nom-

¹ لقدس, le monde de la sainteté, ici le monde des idées. Ce terme est employé en mystique et dans les doctrines des sectes hétérodoxes. Cf. Sacy, *Religion des Druzes*, I, 226 ; d'après une expression tirée des écrits des Druzes, le « sanctuaire de la pureté » est en même temps « le domicile des lumières brillantes », ce qui est conforme à la terminologie de l'ichrîq.

² Voilà l'énoncé net de l'interprétation de la théorie des idées, qui constitue l'un des points originaux de la philosophie de l'ichrîq. Cf. ci-dessus, p. 80, note 3.

brables est la forme de l'homme; et cette lumière est universelle, non en ce sens qu'elle est un attribut supporté, mais en ce sens qu'elle a des relations égales de diffusion dans ces individus nombrables. C'est comme si elle était l'universel; mais elle est plutôt la racine. Ce n'est pas l'universel, ce dont on conçoit le sens abstrait, sans que cela empêche qu'une association (une multiplicité?) n'ait lieu en lui. Ils reconnaissent qu'il [l'universel] a une essence propre et qu'il connaît son essence, comment donc serait-il un abstrait? Quand, à propos, par exemple, des sphères, ils dénominent une sphère universelle et une autre particulière, ils ne désignent pas par là l'universel connu en logique; nous savons cela. Quant à la preuve qu'invoquent quelques hommes, que l'humanité, en tant qu'elle est humanité, n'est pas multiple, mais unique, elle est doublement fautive; car l'humanité, en tant qu'elle est humanité, ne requiert ni l'unité, ni la multiplicité, mais peut recevoir les deux épithètes ensemble. Si l'unité était une condition intellectuelle de l'humanité, l'humanité ne pourrait pas être un attribut d'individus multiples. Quand donc on dit que l'humanité ne requiert pas la multiplicité, cela ne signifie pas qu'elle requiert l'unité; le contraire de la multiplicité est la non-multiplicité, et manquer de requérir la multiplicité n'est pas requérir la non-multiplicité; le contraire de requérir la multiplicité est seulement de ne pas requérir la multiplicité. Il peut en être de même pour non requérir l'unité. L'humanité unique, prédicat

de l'universel, est seulement dans l'esprit et n'a pas besoin, comme support, d'une autre forme. Dire que les individus sont périssables et que l'espèce est permanente, n'oblige pas à dire qu'elle est une chose universelle subsistante par elle-même. Au contraire, l'adversaire est forcé de convenir que ce permanent est une forme dans l'intelligence.

« Ces choses, en tant que principes, sont suffisantes. Cependant la croyance de Platon et des maîtres de la vision n'est pas fondée sur cette suffisance, mais sur autre chose. Platon a dit : « J'ai vu, dans l'état de « dépouillement [du corps], des sphères lumineuses », et celles-là dont il parle sont identiquement les cieux supérieurs que verront quelques hommes dans leur résurrection, au jour où la terre sera changée en une autre terre, ainsi que les cieux, et où ils paraîtront devant Dieu l'unique, le victorieux. Et ce qui prouve qu'ils ont cru que le principe de tout est lumière et de même le monde des idées, c'est cette affirmation de Platon et de ses disciples que la lumière pure est le monde des idées. Il a rapporté de lui-même qu'il parvint dans un état où il quitta son corps, et qu'il fut dépouillé de matière, et qu'il vit dans son essence la lumière et la splendeur ; ensuite, il s'éleva jusqu'à la cause divine enveloppant le tout, et il se trouva comme placé au-dedans, suspendu en elle, et il vit la grande lumière dans le lieu sublime, divin. » Tel est l'abrégé de son récit jusqu'à : « la réflexion voilà de moi cette lumière ¹. »

¹ Il paraît, d'après ce passage, que Suhrawardi a réellement vu

Le législateur des Arabes et des non-Arabes a dit que Dieu a soixante-dix-sept voiles de lumière; si ils étaient ôtés de devant son visage, sa majesté consumerait; la vue du prophète n'a pas atteint le révélateur. Dieu est la lumière du ciel et de la terre. Il a dit aussi que le tabernacle est de lumière. Parmi les invocations attribuées au prophète, on rencontre : « Ô lumière de la lumière, tu t'es voilé à ta créature et elle n'atteint pas la lumière. Ô lumière de lumière, ta lumière illumine le peuple du ciel et éclaire le peuple de la terre. Ô lumière de toute lumière, ta lumière est louée par toute lumière »; et parmi les invocations traditionnelles : « Je l'invoque par la lumière de ton visage qui a rempli les fondements de ton tabernacle. »

Je n'ai pas cité ces choses comme preuves, mais à titre d'avertissement; les témoignages à ce sujet rempliraient des volumes, et les paroles des sages anciens ne se comptent pas.

IV

Nous allons donner au moyen de quelques citations la théorie des substances obscures que notre

un livre attribué à Platon, dans lequel ce philosophe racontait des ravissements qu'il aurait eus. Je pense que la plupart du temps, dans ce texte, là où est écrit *Platon*, nous devons entendre *Plotin*. L'auteur arabe a pu lire quelque chose de ce genre, soit dans les *Ennéades*, qui n'étaient pas inconnues des Musulmans, puisque des fragments de cette œuvre ont constitué la *pseudo Théologie d'Aristote* (éditée par Dieterici), soit dans la *Vie de Plotin*, par Porphyre.

auteur appelle assez singulièrement des *barzakh*¹. On sait que le sens propre et ordinaire de ce mot est « barrière », intervalle ménagé entre deux lieux. Il est employé deux fois en ce sens dans le Coran², et d'une façon si normale qu'il n'attire même pas l'attention du fin commentateur Zamakhshari. Dans l'eschatologie musulmane, ce mot reçoit des significations plus précises, mais encore voisines de ce sens originel³. Dans la philosophie de l'*ichraq*, il représente, comme nous le disions, des substances ténébreuses qui ne sont autres que les corps. Ce système philosophique avait besoin de telles substances, car les ténèbres, pour lui, ne sont rien en elles-mêmes, mais elles sont seulement le manque de lumière ; il fallait donc autre chose pour entraver la diffusion de la lumière, et servir d'explication à ce manque. Cette chose est le *barzakh*, qui est en quelque sorte une barrière pour la lumière,

¹ Cette théorie n'a pas été bien approfondie par KREMER, *loc. cit.*, p. 95.

² Coran, xxiii, 102, et lv, 20.

³ L'auteur de l'*Awârif el-Ma'ârif* emploie ainsi ce mot (*Ihya*, II, pages 143, 144) : « Il y a plusieurs catégories d'esprits. Il y en a qui circulent dans le *barzakh* où ils voient les états de ce monde et des anges, et entendent ce qu'on rapporte dans le ciel au sujet des hommes. Il y en a d'autres qui sont sous le tabernacle, etc. . . Les esprits des croyants circulent dans un *barzakh* (un espace, un intervalle) entre le ciel et la terre, comme ils veulent, en attendant d'être ramenés dans leurs corps. » Voir dans nos *Fragments d'eschatologie musulmane*, p. 27, 28, la place du *barzakh* qui entoure le monde, les cieux, les terres et les enfers. Mohyi ed Din ilmi el-Arabi, l'auteur des *Fotouhât Mekkiyah* est quelquefois appelé le *barzakh des barzakh*.

et dont la présence produit l'ombre. Le véritable dualisme dans ce système, n'est donc pas exactement entre la lumière et les ténèbres, puisque les ténèbres ne sont rien, mais entre la substance lumineuse et la substance obscure.

« Le *barzakh*, dit Suhrawardi Meqtoul¹, est le corps; il est défini la substance à laquelle tend l'indication². Il y a des *barzakhs* qui, lorsque la lumière est ôtée de dessus eux, restent ténébreux. Les ténèbres signifient seulement le manque de lumière; et ce n'est pas là le manque qui est une condition du possible, car si on suppose que le monde est vide ou qu'il est une sphère sans lumière en elle, il est ténébreux; et du manque de ténèbres on devrait ensuite conclure au manque de possibilité de la lumière. Il est donc constant que tout ce qui n'est pas lumière et lumineux est ténébreux. Quand la lumière s'éteint de dessus les *barzakhs*, ils n'ont pas besoin, pour être ténébreux, d'autre chose. Ces *barzakhs*-là sont des substances obscures. Il y en a d'autres dont la clarté est permanente, comme le soleil et d'autres corps. Ils ont en commun, avec les premiers, la qualité de *barzakh* (البرزخية), la corporéité; mais ils s'en distinguent en ce que leur clarté est permanente. Cette lumière, par laquelle ces *barzakhs*-ci se distinguent de ceux-là, est ajoutée

¹ Dans le *حكمة الاشراق*, au commencement de القسم الثاني sur les lumières divines et la Lumière des lumières.

² L'indication, *الاصالة*; c'est-à-dire, je crois, la désignation sensible.

à la qualité de *barzakh* (à la corporéité) et subsiste en elle : c'est donc une lumière accidentelle dont le support est une substance obscure; ainsi tout *barzakh* est une substance obscure. »

Au moyen de ces principes et de cette terminologie, le Meqtoul développe une théorie de la procession de la multiplicité et de la succession des corps célestes, tout à fait semblable, pour le fond, à celle que l'on trouve chez Avicenne¹. La sphère, limite du monde, s'appelle ici le *barzakh entourant* البرزخ المحيط. Les corps célestes sont des *barzakhs* vivants, car un *barzakh* mort, برزخ ميت, ne saurait être animé d'un mouvement circulaire; la nature de ce mouvement exige qu'il soit volontaire; c'est la théorie d'Avicenne. Les intelligences pures (ou idées) qui, chez ce dernier philosophe, meuvent les astres, sont ici remplacées par les *lumières victorieuses* et les *barzakhs* sont les *vaincus* مقهوره de ces lumières, c'est-à-dire qu'ils les ont pour but supérieur. Voici des textes : « On ne peut se passer du *barzakh entourant* (la sphère limite du monde), continu, un, semblable à lui-même, sans parties imaginables, et qui ne donne pas lieu à deux directions (جهة) différentes. Car, du moment qu'il est partout semblable à lui-même, il ne résulte de lui qu'une seule direction, celle du haut; tout ce qui approche de lui est élevé; et le plus bas est le plus éloigné de lui, c'est-à-dire le centre.

¹ Voir notre *Avicenne*, chap. de la *Métaphysique*, p. 239 et suiv.

« Le *barzakh mort* (le corps inerte) ne tournerait pas par lui-même. Ce qui a un but auquel il tend, qu'il joint, puis dont il s'éloigne¹, n'est pas mort; car la mort, quand elle a tendu par nature à une chose ne s'éloigne plus de ce qu'elle a recherché... Ensuite les *barzakhs* élevés ne sont pas contraints (leur mouvement est libre), puisque le bas n'a pas de pouvoir sur le haut, etc... » Et la théorie se développe comme dans Avicenne. « Le moteur de chacun de ces *barzakhs* (de ces corps célestes) est vivant par son essence; il est une lumière (une intelligence) pure. Il apparaît encore par là que les *barzakhs* sont vaincus par les lumières... Le but des *barzakhs*, en se mouvant, est lumineux. »

• Selon une idée tout à fait voisine de la doctrine de Plotin, et d'ailleurs presque gnostique, la multiplicité des choses naît de la diffusion de la lumière : « La lumière la plus proche (le premier causé d'Avicenne), en voyant la majesté de la Lumière des lumières, se considère comme une ombre (يستظلم نفسه) en comparaison d'elle; et cette ombre est le *barzakh* le plus élevé, le *barzakh* entourant. »

Et ici nous arrivons à la définition tout à fait précise et métaphysique du mot *ichrâq*, illumination; cette illumination, base du système, n'est autre chose que cette diffusion féconde et créatrice de la lumière :

¹ Ces expressions représentent le mouvement de rotation dans lequel un point de la sphère tournante s'éloigne successivement de chacune des directions vers lesquelles il tendait l'instant d'avant.

« La lumière basse, s'il n'y a pas de voile entre elle et la haute, voit la lumière haute, et celle-ci l'illumine (وشرق نور العالی علیه). La lumière la plus proche est illuminée par le rayonnement (الشعاع) de la Lumière des lumières; ... » et, dit en un autre endroit le Meqtoul, les intelligences se multiplient par la multiplication de l'illumination et par la diffusion de la lumière dans sa descente. » — C'est du Plotin, et c'est aussi de l'Avicenne.

V

Les sections précédentes, quoique ne donnant pas encore un tableau complet de la philosophie de l'*ichrâq*, montrent assez qu'elle n'est qu'une forme du néoplatonisme. Quant à la nomenclature dont se sert cette philosophie, elle a plutôt des origines orientales, et spécialement persanes ou chaldéennes.

Nous avons dit que le second livre important de Suhrawerdî Meqtoul sur la philosophie de l'*ichrâq* est intitulé *Livre des temples de la lumière*. Chwolson¹ note qu'un livre cabalistique du titre de *Livre des temples* (*Sepher Heïcalôt*) est cité au commencement du xi^e siècle, soit avant l'époque de notre Suhrawerdî, par Rabbi Haja Gaon. Dans l'ouvrage de Suhrawerdî les sept temples ne font guère que servir de titres aux sept chapitres du livre, à peu près

¹ Chwolson, *Sabier und Sabismus*, II, p. 701. — Sur les temples d'après Dimichqui, Makrizi et d'autres, voir dans le même ouvrage, t. II, p. 398, 609, 648, 422, etc.

comme les Muses dans les histoires d'Hérodote, et la philosophie développée dans le corps de l'ouvrage est toute semblable à celle d'Avicenne, qui y est d'ailleurs cité plusieurs fois. Voici ce que dit le commentateur à propos de ce titre de « temples » :

« Le temple, dans l'origine, est la forme; et les anciens sages croyaient que les étoiles sont les ombres des lumières pures et leurs temples; ils assignaient à chacune des sept étoiles un talisman du règne minéral, choisi en un temps convenable, et ils plaçaient ces talismans dans une maison bâtie à un moment astronomique et en un lieu convenables; ils y célébraient le culte à des heures spéciales, faisant des encensements et autres cérémonies propres à chaque astre. Ils vénéraient ces maisons et les nommaient temples de la lumière, parce qu'elles étaient le lieu de ces talismans qui étaient les temples des lumières supérieures. L'auteur a nommé cette épître « temples de la lumière » parce qu'elle a pour objet les états des lumières pures. »

Quant à El-Idji, dans un passage qui a visiblement trait à la philosophie de l'*ichraq*, il prend délibérément le mot « temple » au figuré, et il déclare que les temples sont les planètes mêmes (*Mawâkif*, p. 577) : « Les essences spirituelles sont dépendantes des temples supérieurs, glorieux, incorruptibles, qui sont les sphères et les étoiles qui gouvernent notre monde ». Par analogie nos corps sont dits « temples » de nos âmes.

Il n'importe pas que nous entrions ici dans une

digression sur ce que nous rapportent la littérature arabe et les littératures voisines touchant le culte des astres chez les Sabéens et dans d'autres sectes. Ce sujet a déjà été étudié par Chwolsohn et par divers savants. Mais du fait seul que le mot de « temple » est une expression toute métaphorique chez Suhrawardi, je me demande si l'on ne peut pas inférer qu'il en était de même chez d'autres auteurs; lorsque Maçoudi, par exemple, nous parle dans les *Prairies d'or*¹ de temples élevés par les Sabéens à la Forme, à l'Âme, ne faudrait-il pas voir là des parties de doctrine, plutôt que des monuments de bois et de pierre. Déjà nous avons rencontré le mot « idole » employé métaphoriquement; l'on peut relire ce que dit Shahrastani des adorateurs des idoles² et juger si beaucoup d'expressions de ce genre ne doivent pas être prises plutôt au figuré qu'au propre. Cette interprétation aboutirait à identifier à peu près pour le fond les doctrines ayant eu cours dans le moyen âge oriental et caractérisées en apparence par le culte des astres, avec le néoplatonisme de Plotin.

Les conclusions de ce mémoire éclairent, illuminent — le terme est de mise ici — quelques passages obscurs que nous avons rencontrés dans nos études sur la littérature arabe et où il était question

¹ MAÇOUDI, *les Prairies d'or*, éd. et trad. Barbier de Meynard, t. IV, p. 62.

² SHAHRASTANI, *كتاب الملل والنحل*, éd. Cureton; voir p. 244 et suivantes « sur les gens des temples et des idoles »; le mot اشخاص est à peu près équivalent au mot اصنام.

des lumières. Ces textes doivent être simplement interprétés par cette forme de néoplatonisme qu'est la philosophie de l'ichrâq. Tel est le cas pour ces endroits du *Livre de l'avertissement* où Maçoudi parle de sectes qui adoraient les lumières, qui échelonnaient les lumières et établissaient une distinction entre elles et le feu¹; tel encore le cas pour tous ces récits de l'*Abrégé des merveilles* où il est question du culte des astres et de vieux princes ou sages enlevés à leur mort vers les lumières supérieures²; de même, le mythe de Salâmân et d'Absâl que nous avons reproduit à la fin de notre ouvrage sur Avicenne est entièrement construit sur la nomenclature de l'ichrâq. Nous avons dit au cours de ce mémoire que la philosophie d'Avicenne, disons plus spécialement sa métaphysique et sa mystique, ne différerait guère de la doctrine de l'ichrâq que par la terminologie; ainsi s'explique, sans qu'on ait besoin de recourir à l'hypothèse toujours pénible d'un manque de sincérité, cette allégation que ce grand homme était au fond un adepte de la philosophie illuminative.

¹ Maçoudi, *Le Livre de l'avertissement et de la revision*, trad. Carra de Vaux, p. 208, 153, 221. Cet historien classe Paul de Samosate parmi les adorateurs des lumières. Tout le commencement du vol. IV des *Prairies d'or* est intéressant au point de vue qui nous occupe. Sur la différence entre le feu et la lumière, voir notamment p. 42 et p. 72. — Je pense que par le culte du feu il faut surtout entendre le mazdéisme, et par le culte des lumières, le mandéisme et le manichéisme.

² Voir par exemple pages 168, 249, 355, etc. de notre traduction.

S'il était juste, en terminant cette étude, d'insister principalement sur la parenté de l'*ichrâq* avec le néo-platonisme, il ne faudrait cependant pas oublier en définitive ce que ce système tient de l'orient : par son langage, par le dualisme au moins apparent qu'il établit entre la lumière et les ténèbres, par les métaphores qu'il tire du culte des astres, l'*ichrâq* est moins grec que chaldéen et persan¹. Sans doute il y a là des images qui appartiennent à l'humanité en général et qui sont peut-être connues depuis l'origine du monde; le Psalmiste n'inventait plus lorsqu'il disait que Dieu était revêtu d'un manteau de lumière². Mais ces comparaisons ont dû se systématiser

¹ Il y a encore un vocable persan qui est employé plusieurs fois dans les ouvrages de Suhrawerdî Meqtoul, et que nous n'avons pas eu occasion de citer dans le courant de ce mémoire; c'est le mot *اسفهب*, commandant, général; *النور الاسفهب*, la lumière commandante, est la même que la lumière victorieuse; *النور القاهر*. Kremer avait relevé cette expression, *loc. cit.*, p. 95.

² Voir le *Zohar* de S. Karppe, p. 135. — En terminant, signalons encore comme particulièrement intéressant pour l'histoire de la théorie de l'*ichrâq*, le passage de Chwolson, t. I, p. 752-753, avec la note 4 de la page 753 où il est dit qu'Eusèbe attribua des idées analogues aux Platoniciens, avec la remarque de la p. 752, où les deux principes de la lumière et des ténèbres sont traduits par les expressions le Père et la Mère; on trouve ces expressions-là chez les gnostiques, et notamment dans les fragments conservés de Bardesane. Le commencement de l'Évangile de saint Jean paraît rédigé selon la terminologie de l'*ichrâq* : «et vita erat lux, et lux in tenebris lucet, etc.»; cette remarque a été consignée dans la *Religion des Souffis*, de Siouffi, p. 180; il est observé aussi à la p. 182 que, dans cette religion, Jean-Baptiste était confondu avec la lumière; p. 60, des «fleuves lumineux découlaient sur la terre». — La doctrine de la «lumière et des ténèbres» est étudiée dans le

à une certaine époque en Perse, et, selon toute apparence, il faut reconnaître à l'*ichrâq* deux ancêtres, dont il reproduit les traits avec une similitude, il est vrai, inégale, l'un grec, l'autre persan : Plotin et Manès.

livre de Brandt, *Mandäische Religion*, p. 39-44. — Évidemment plusieurs expressions de l'Écriture sainte qui, au premier abord, ont l'air de simples métaphores, témoignent de la diffusion de cette terminologie, et jusqu'à un certain degré de la doctrine qu'elle recouvre ; voir Saint Paul, *Corinthiens II*, vi, 4, Saint Jacques, *Épître catholique*, I, 17, et dans l'Évangile le passage connu où il est dit que « les enfants de la lumière » sont moins habiles dans les affaires de ce monde que les enfants du siècle (Luc, xvi, 8). — Enfin notons une dernière fois le nom de Philon qui a contribué à créer cette terminologie de « l'illumination », ainsi que plusieurs des idées qu'elle revêt.

DIE
PHILOSOPHIE DER ERLEUCHTUNG
NACH SUHRAWARDI (1191[†])

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT

VON

MAX HORTEN

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER

1912

33

Einleitung.

Suhrawardi¹⁾ ist eine visionär voranlagte Natur. Er berichtet (S. 381) von sich selbst, daß er die Welt der reinen Geister erschaut habe. Die nüchterne aristotelische Philosophie befriedigte mit ihrer streng logischen Geistesdisziplin die zügellose Phantasie Suhrawardis auf die Dauer nicht. Anfangs war er ein begeisterter Anhänger des Aristotèles. Durch Weltanschauungskämpfe getrieben zog er sich in die Einsamkeit zurück und lebte dort der Betrachtung und Askese, bis ihm Gott durch eine Vision (S. 371) die „Welt der reinen Lichter“

¹⁾ Über Suhrawardi vgl. Brockelm. I 436—38 und Carra de Vaux: *La Philosophie illuminative d'après Suhrawardi magtoul*: Journal asiatique 1902, S. 83—94 (Nouvelle Série, Tome XIX). Wie diese Philosophie zu charakterisieren ist, haben Kremer (Gesch. d. herrsch. Id. des Islam, S. 89—97) und C. d. V. bereits deutlich erkannt. Die folgende Studie will nur eine detaillierte Ausführung und Bestätigung jener Feststellungen durch Herbeischaffung eines größeren Materials sein. Das Wort *talih*, S. 68 und 72 in dem Aufsatz von C. d. V. ist *taallih* d. h. Theologie zu lesen. Die mir vorliegende Ausgabe ist eine Lithographie aus Teheran, die 1313—16, 1895—98 von Herâti (Asadallah bn Muhammad Hasan al Inadi almaschhur biherâti) mit Unterstützung von Tabâtabâ'î (Ibrahim) gedruckt wurde. Die im Texte eingeklammerten Zahlen beziehen sich auf die Seiten dieser Ausgabe. — Ferner vgl. Archiv f. Gesch. d. Phil. XIX 445. XXII 419. 420. Horten: Gottesbeweise bei Schirâzi; Bonn 1912, S. 3. 9. 15. 16. 18. 19. 23. 27. 36. 44. 45. 54. 62. 79. 94. 98. Derselbe: Ringsteine Farâbis; Münster 1906, S. 6. 7. 18. 188. 403. Derselbe: Die Metaphysik Avicennas; Halle 1907, S. 722. 771. Derselbe: Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam; Bonn 1910. Suhrawardi lehrte: In der quantitativen Analyse des Körpers gelangt man zu kleinsten, unteilbaren Größen, den Atomen. Eine unendliche Teilung des Körpers ist nur in unserem Denken möglich. In der Wirklichkeit ist sie unmöglich.

offenbarte. Mit der Philosophie Avicennas hat er lange gerungen. Er bewundert den Meister aufrichtig und schließt sich ihm an, wo immer es seine platonische Denkweise zuläßt. Er tadelt an ihm und Aristoteles nur, daß sie die Ideenlehre nicht angenommen haben.

Über seine eigene schriftstellerische Tätigkeit berichtet Suhrawardi in der Einleitung (S. 15) wie folgt: „Vor diesem Werke der Philosophie der Erleuchtung und während ich dasselbe verfaßte, habe ich für Euch, meine Freunde, andere Bücher unter dem Drucke der Verhältnisse geschrieben und zwar nach der Methode der Peripatetiker. Deren Prinzipien habe ich in denselben auseinandergesetzt. Zu der Gruppe dieser peripatetischen Schriften gehören die „Erklärungen“ (talwiḥāt allauhīja walarschīja, „die der Schicksalstafel und dem Throne Gottes entstammen“). Dieselben enthalten viele Prinzipien. Die Grundsätze habe ich in ihnen knapp dargelegt. Abgesehen von dieser Schrift (dūnahu) verfaßte ich „Den Einblick“, ¹⁾ ferner andere Bücher wie Disputationen (almukāwamāt) und Unterhaltungen (almuṭārahāt; beide sind vielleicht identisch mit den geheimnisvollen Mitteilungen, almunāgāt; Br. I 438, Nr. 9). Andere verfaßte ich in meinem Jünglingsalter, z. B. die Tafeln (Br. Nr. 6) und die Tempel des Lichtes (Br. Nr. 5),

¹⁾ Schirāzi fügt in seinem Kommentare hinzu: „In anderen Handschriften lautet dieser Titel: „Die Einblicke“ (allamāhāt). Dadurch ist zugleich ersichtlich, daß Suhrawardi die „Erklärungen“ und „Einblicke“ früher als die „Philosophie der Erleuchtung“ zu schreiben begann (als er unter dem Drucke äußerer Verhältnisse stand — muṭwakat alḫawāṭi — vielleicht seiner Stellung als Lehrer, die von ihm aristotelische Thesen verlangte). Bevor er jene beiden Werke aber vollendete, begann er (nachdem er sich von der „Welt“ zurückgezogen, vielleicht den Druck jener Verhältnisse abgestreift und sich der Askese hingegeben hatte) die „Philosophie der Erleuchtung“. Darauf vollendete er jene beiden früheren Werke schnelligst, da ihn sonst Überdruß (am Systeme des Aristoteles) und Reisen an dem Abschlusse dieser Arbeit gehindert hätten, während er bereits mit der Philosophie der Erleuchtung beschäftigt war“. Ferner nennt Schirāzi noch: „Das Wort: tasawwuf“ (Mystiker werden), als eine Abhandlung Suhrawardis (15,6; vielleicht verschieden von den bei Brockelmann genannten Nr. 7 und 8—1 438). „Die Methode seiner späteren Lebensperiode ist eine andere als die seiner früheren (der aristotelischen); denn jene stützt sich auf das mystische Erschauen, diese auf die Argumentation der peripatetischen Forschungsweise.“

wie auch die meisten Abhandlungen („Sendschreiben“). Diese mystisch-platonische Methode ist eine andere Art der Philosophie und ein kürzerer Weg als der der Peripatetiker, der sich in sekundären Fragen verliert (16)“. In der vorliegenden Philosophie der Erleuchtung besitzen wir demnach das Schlussergebnis der philosophischen Entwicklung ihres Autors.

Die Übersetzung bestrebt sich, die wesentlichsten Gedanken herauszugreifen und dabei dem arabischen Original möglichst zu folgen. Eine wörtliche Wiedergabe würde ungefähr tausend Seiten umfassen. Daher war eine Auslese erforderlich. Die einzelnen Thesen werden daher häufig nur aneinandergereiht, jedoch in der Reihenfolge des Originalen. Suhrawardi befolgt eine eigene Terminologie, die ihn auch für seine eigenen Landsleute zu einem dunklen Schriftsteller machte. Ohne den Kommentar Schirázis würde seine Schrift wohl ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch bleiben. Die Übersetzung gibt an geeigneten Stellen diese eigenartige Terminologie wieder. Meistens ersetzt sie dieselbe jedoch durch die bekannte Ausdrucksweise. Die arabischen Termini hoffe ich bald in einem Lexikon der philosophischen Ausdrücke bei den Arabern zu veröffentlichen. Die bibliographischen Notizen (Zitate und Anspielungen) wurden mit besonderer Sorgfalt notiert, da sich in ihnen die historischen Beziehungen der Abhängigkeit oder Gegnerschaft abspiegeln. In der Logik (S. 170) bezeichnet es Suhrawardi als seine Absicht, die gewaltige und vielfach verwirrende Fülle von Diskussionen, in denen sich zu seiner Zeit die peripatetische Richtung verloren hatte auf einige wenige Regeln zurückzuführen; „denn wenige, umfassende (prinzipielle) Regeln sind besser als die vielen, die viele Mühen erfordern und manche Unmöglichkeiten enthalten“. Daher entspricht es der Intention Suhrawardis, wenn wir aus seiner Logik nur die wichtigsten Sätze herausnehmen. Aus diesen läßt sich der allgemeine, historisch beachtenswerte Charakter seiner Logik genugsam erkennen. Es ist ferner gegen die Absicht Suhrawardis wenn die beiden Schirázi (1311⁺ und 1640⁺) zu dieser Logik langatmige Erklärungen schreiben, also wiederum in den Fehler der Peripatetiker zurückfallen. An die Logik fügt Suhrawardi (S. 161) metaphysische

VIII

Auseinandersetzungen an, um zu seinem Systeme überzuleiten und zugleich Beispiele dafür anzufügen, welche Wahrheiten als praedicationes affirmativae universales formuliert werden können. Dieser Abschnitt fällt daher nicht sosehr aus dem Rahmen der Logik heraus, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Er ist daher in der Übersetzung an seiner Stelle geblieben, auch schon aus dem Grunde einer möglichst treuen Wiedergabe des Originals. In demselben nimmt Suhrawardi besonders Gelegenheit, verschiedene Lehren Avicennas zu bekämpfen.

Schirāzi, der Kommentator Suhrawardis (1311¹), ist hauptsächlich als Astronom bekannt.¹⁾ Neben seinen astronomischen Werken schrieb er medizinische, philosophische und einen Koraukommentar. Er wurde 1236 zu Schirāz geboren „unternahm in seinem 24 Jahre eine wissenschaftliche Reise, die ihn nach Basra, Bagdad Damaskus und Kairo führte, und ließ sich um 1260 in Tabriz nieder“. Gegen Tāsi (1273¹) polemisiert er gelegentlich. 1275 verfaßte er einen Kommentar zum gesamten Kanon der Heilkunde von Avicenna und 1307 einen solchen zu den Allgemeinbegriffen derselben. Als Fārisi, der Kommentator der Optik des ibn al Haitam, sich an Schirāzi wandte, antwortete er seinem Schüler: „Ich bin seit einiger Zeit mit einem Kommentar zu dem Werke des Apollonius über die Kegelschnitte beschäftigt und ich sammelte dazu aus den wundersamen Schriften und den geometrischen Nutzenwendungen, was vielleicht von keinem andern zurzeit gesammelt worden ist“. In dieser Weise ist Schirāzi ein allseitiger Gelehrter, ein Typus der universalistischen Bildung seiner Zeit und der antiken Bildungsart im allgemeinen.

¹⁾ Brockelmann II 211, § 12; Wüstenfeld: Arabische Ärzte Nr. 247, S. 149; Haggi Halfa I, S. 302; S. Leclerc: Histoire de la Médecine arabe II 129; Eilhard Wiedemann: Archiv f. d. Geschichte d. Naturwissenschaften III 2 und Anm. 3, S. 12. („Zu ibn al Haitams Optik“). In einer Glosse (S. 139) wird ein noch unbekanntes Buch von ihm erwähnt, das den Titel trägt: „Beweis für die Existenz des notwendig Seienden“. In demselben fundiert Schirāzi den Gottesbeweis auf die Unmöglichkeit einer unendlichen Kette systematisch geordneter Dinge (z. B. von Ursachen und Wirkungen). Der Glossator Schirāzi (1640¹) bezeichnet dieses Fundament als ein unsicheres.

Die Glossen (talikát) stammen von Schirázi¹⁾ (1640† Sadraddin; vgl. Archiv f. Gesch. d. Philos. 1909, S. 397 ff.). Er stimmt in den mystischen Lehren mit Suhrawardi überein und kritisiert diesen nur, um Aristoteles gegen Angriffe jenes zu verteidigen. Von Suhrawardi liefs sich Schirázi zu seiner Lehre von den Entwicklungsstufen des Seins und der nur graduellen Verschiedenheit desselben (304) anregen. Seine Glossen besitzen also eine philosophiegeschichtliche Bedeutung. Er verfaßte dieselben jedoch später als seine Enzyklopädie: „Die vier Reisen“, was daraus hervorgeht, daß er dieses Werk in seinen Glossen (309) zitiert. Suhrawardi hatte ihn in seiner Jugend vollständig gefangen genommen und die Richtung seines Denkens bestimmt. Nachdem der Schüler sodann im reiferen Alter zu eigenen philosophischen Ansichten durchgedrungen war, konnte er der Versuchung nicht widerstehen, von seinem eigenen Standpunkte aus die Philosophie seines Lehrers zu glossieren und zu ergänzen. Diese Glossen sind daher eine spätere Schrift Schirázis, auch später als sein Werk: „Das erste Prinzip und die Rückkehr“ (almabda' wal maád) das z. B. 359 zitiert wird und die übrigen — im ganzen sieben — Schriften, die in diesen „Anmerkungen“ vorausgesetzt werden (vgl. das Verzeichnis der zitierten Literatur).

Im einzelnen sei noch Folgendes bemerkt. Wird der Name Razi ohne weitere Hinzufügung genannt, dann ist der 1209 gestorbene²⁾ (Fahraddín) gemeint. Das Verzeichnis der zitierten Literatur gibt einen Überblick über die für Suhrawardi und seine Interpreten wichtigen Philosophen und Werke. Aus der Art und Weise und der Häufigkeit, mit der ein Werk zitiert wird, mag man seine Einschätzung bei den betreffenden Autor entnehmen. Die aufgezählten Werke sind durchweg kaum genauer bekannt geworden, einige sogar dem Titel nach

¹⁾ Schirázi betrachtet die Theologie des Aristoteles als ein authentisches Werk des Meisters. Er kennt jedoch auch den Widerspruch, der sich zwischen dieser Theologie und den übrigen Schriften des Aristoteles bemerkbar macht (372 oben).

²⁾ Es besteht vereinzelt der Brauch, das Todesjahr von Nichtchristen mit einem * (Sternehen) zu kennzeichnen. Im ersten Druckbogen sind diese Zeichen stehen geblieben. In den folgenden wurden sie durch das deutlichere † (Kreuzchen) ersetzt.

unbekannt. Aus dem Kontexte, in dem sie zitiert werden, läßt sich auf die in ihnen behandelten Probleme und den Geist, in dem diese gelöst werden, schließen, sodaß aus diesen Zitaten (durch Kombinierung aller zerstreuten Angaben über jedes einzelne Werk) manche Aufschlüsse über ein noch unbekanntes Gebiet der arabischen Literatur gewonnen werden können. Auffällig ist, mit welcher Hochachtung Schirâzi (1640) den Schirâzi (1523¹), den Kommentator Tûsis, zitiert. Bisher ist er fast völlig unbeachtet geblieben. Er scheint jedoch von nicht zu unterschätzender Bedeutung gewesen zu sein, sodaß es sich lohnen würde, seinen Spuren einmal nachzugehen. Schirâzi, der Glossator, erwähnt S. 36, Anm. 3 einen neuen, eigenen Beweis für die Einheit Gottes; vgl. dazu Horten: Die Gottesbeweise bei Schirâzi; Bonn (Cohen) 1911. Dieser Beweis ist dem ontologischen Paralogismus des Anselmus verwandt. Er schließt von dem Begriffe des Seins (und zugleich von dem realen Sein der empirischen Welt) auf ein absolutes und einziges Sein. Dieser Gottesbeweis ist dadurch so eigenartig, daß er neben seiner ontologischen eine andere Seite besitzt, durch die er dem Kontingenzbeweis verwandt ist. — Es ist höchst interessant, daß wie Seite 37 zeigt, einige altpersische Monatsnamen zur Bezeichnung himmlischer Intelligenzen verwandt werden. Die Ideenverbindung wird wohl darauf beruhen, daß jene Namen ursprünglich Sternbilder bedeuteten und daher in das Reich der Himmel gehörten; von der Bezeichnung der Sternbilder wurden sie dann auf die in den Sternen und durch die Sterne wirkenden Geister übertragen — eine sehr naheliegende Assoziation. — Suhrawardi leugnet (S. 53 Anm. u. 54), daß das Feuer ein besonderes Element sei. Diese Lehre hängt mit seinem Systeme aufs innigste zusammen. Alle Dinge sind in ihrem innersten Wesen Licht oder Abstufungen des Lichtes und Schattens. Das Feuer (Licht) kann also kein besonderes Element sein, da es das Wesen aller Dinge ist. Daher steht Suhrawardi mit dieser Lehre vereinzelt da. — Wenn S. 68 von einer unendlichen Anzahl Seelen und Ideen (S. 66 „Städte“ des Himmels) gesprochen und S. 69, Z. 6 die Möglichkeit einer unendlichen Summe bestritten wird, so scheint eine Inkonsistenz Suhrawardis vorzuliegen. Eine Harmonisierung dieser Lehren (es handele sich

nur um eine zeitlich aufeinanderfolgende unendliche Kette, die als möglich betrachtet wird — oder um ein potentiell Unendliches) ist nicht zulässig für die Dinge der Ideenwelt.

Meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Geheimen Regierungsrat Professor Dr. Benno Erdmann spreche ich für sein freundliches und wohlwollendes Entgegenkommen meinen aufrichtigsten Dank aus.

Bonn, den 2. November 1911.

Dr. Max Horten.

Teil I.

Propädeutik.

Das Ziel, das wir in diesem Buche ¹⁾ erstreben, läßt sich in zwei Teile zerlegen. Der erste handelt über die Regeln („Fesselungen“) des Gedankens. Dies ist die Logik, da durch sie die Scheidung der richtigen und falschen Gedanken erkannt wird. Ihr kommen drei Teile zu, der erste: die Erkenntnisse im allgemeinen und die Definition, der zweite: die Beweise und ihre Prinzipien, der dritte: die Widerlegung der Sophismen. Der zweite Teil handelt über die göttlichen Leuchten, die ersten Prinzipien und die Ordnung des Seins. Vor dem Eintreten in diese Probleme sind als einleitende Fragen noch zu

¹⁾ S. 28. Der Kommentar führt in der Einleitung aus: „In diesem Buche (3) werden die Auferstehung der Leiber, alle Verheißungen des Propheten, die Wunder und Vorhersagungen erklärt. Zu solchen Erkenntnissen gelangt man aber nur durch Veredelung der Seele (elsirr), wie es Avicenna in den Thesen, der Erlösung und der Genesung der Seele darlegt in Übereinstimmung mit den alten Philosophen Agathodemon (Anaximander), Hermes, Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Plato und anderen, die in ihrem irdischen Leben danach strebten, die Eigenschaften Gottes sich zu eigen zu machen. Nur wer sich Gott in einer vierzigstägigen Fastenzeit ganz geweiht hat (5, 4), kann in diese Mystik eindringen. In unserer Zeit (ca. 1900) befaßt man sich mit abgeleiteten Wissenschaften, vielen Disputationen und heftigem Opponieren, das fruchtlos bleibt. Man weist die Mystik ab und vernachlässigt die Beschäftigung mit den Prinzipien (6). Einem Mystiker gehorcht jedoch die Welt der Veränderungen (alakwân) ebenso wie den Wunder wirkenden Heiligen. Dieses Werk widme ich dem Gouverneur Dazgordânî (Ali bu Muhammed; 8), der in den beiden Tugenden, der theoretischen und der praktischen Philosophie, gleichmäßig erfahren ist.“ Ein darauf folgendes Gedicht beginnt wie das Lobgedicht Farânis auf seinen Gönner in seinem Kommentar zu den Ringsteinen.

erledigen: 1. das Ziel dieses Werkes, 2. sein Nutzen und das Vermeiden von Nachteilen, 3. der Titel, 4. der Verfasser, 5. die generische Bestimmung der Wissenschaft, 6. ihre Rangordnung, 7. Einteilung und 8. die Arten des Lehrens dieser Weisheit.

Nach dem Ausspruche des Sokrates (13) kann die göttliche Wissenschaft nur derjenige erlangen, der begabt und geduldig ausharrend ist. Was ich (Subrawardi) in meinen einsamen Stunden erkannt habe, als ich mich von den körperlichen Dingen abwandte, den rein geistigen, lichtartigen Dingen zuwandte und mit der göttlichen Welt und einigen Geistern des Himmelreiches in Verbindung trat, will ich nun berichten. In dem mystischen Erschauen (16) erfasste ich zuerst eine bestimmte Wahrheit und suchte sie dann durch Argumente zu beweisen, während die Peripatetiker die umgekehrte Methode befolgen, indem sie sich durch die Beweise führen lassen, ohne das Ziel (die resultierende Wahrheit) im voraus zu wissen. Unser Meister ist Plato, besonders in seinen Werken Timäus und Phädon (Fadun), während der Leitstern der empirisch Forschenden Aristoteles bleibt (17). Wir befinden uns aber in Übereinstimmung mit dem Vater der weltlichen Gelehrten, Hermes aus Ägypten, bekannt unter dem Namen Prophet Idris (Henoch), Stifter der „Hermesianer“ (Harāmisa). Zwischen diesen und Plato fallen zeitlich die übrigen: Empedokles, dessen Schüler Pythagoras, dessen Schüler Sokrates und dessen Schüler Plato, das Siegel und der Schlussstein der Mystik. Ihre Lehre „prägten“ sie in orakelhafte Aussprüche. Verwandt mit dieser Philosophie (18) ist die von dem Lichte und der Finsternis, die die alten Perser aufstellten, z. B. Gāmāsf (Gāmāsp), Farschādschūr (Farschahschtra) — nach einigen Handschriften: Farschādschūr — und Buzurgmihr, die vor jenen Griechen lebten. Auf den Voraussetzungen dieser Perser bauten die Philosophen der Erleuchtung ihr System auf. Die Perser lehrten zwar die Existenz zweier Prinzipien, des Lichtes und der Finsternis. Damit bezeichneten sie jedoch nichts anderes als das notwendige und das kontingente Sein; denn das Licht vertritt die Stelle des notwendigen Seins und die Finsternis die des kontingenten. Sie lehrten nicht: das erste Prinzip des Weltalls ist eine Zweiheit, Licht und Finsternis. Eine solche Behauptung stellt kein Mensch auf, der den normalen Gebrauch

seiner Vernunft erlangt hat, geschweige denn die berühmten Philosophen Persiens, die in die Tiefen der Wissenschaften eindringen. Schirází: Suhrawardi erweckte deren Philosophie zu neuem Leben und harmonisierte sie mit der der Griechen. Gámásp war der Schüler des Zaraduscht (Zoroaster), Farschád-schír und Buzargmibr. Früher als diese lebten (19) die Könige Kaijúmart, Tahmúrit, Ifrídún, Kai-Husran (Kyrus) und Zarduscht. Unglücksfälle, vor allem der Verlust der Königswürde, haben ihrer Weisheit das Grab gegraben. Alexander ließ die meisten ihrer Schriften verbrennen. Ihre Weisheit, so fügt Suhrawardi hinzu, ist nicht der Unglaube der Magier, die zwei erste Prinzipien, Licht und Finsternis, annehmen, noch der des Hadimáni aus Babel. Er war der Religion nach ein Christ, der Rasse nach ein Magier. Von ihm stammen die Dualisten ab, die zwei Gottheiten annehmen, den Gott, der das Gute ist und erschafft, das Licht, und den anderen Gott, der das Böse ist und erschafft, die Finsternis. Diese Lehre verfällt also dem Dualismus.

Die Existenz des Weltalls setzt die Ordnung voraus und diese beruht auf den theologisierenden Philosophen, die religiöse Gesetze aufstellen. Aus diesem Grunde muß die Erde immer einen Philosophen aufweisen, von dem die richtige Leitung ausgeht (vgl. die Lehre über den Imám). Er ist (20) dem Menschen notwendiger „als Wimpern und Barthaare“. — Wenn (21) Aristoteles auch ein großer Philosoph war, so darf man seine Bedeutung dennoch nicht in der Weise übertreiben, wie es Avicenna am Ende seiner Logik getan hat. Andere große Philosophen sind Agathodemon, d. h. Seth, der Sohn des Adam, Hermes, d. h. der Prophet Idrís, Asklepios (Text: Askalínús), der Diener des Hermes (22). — Dieses unser Buch (25) ist für diejenigen bestimmt, die sowohl die mystische Theologie (die auf Visionen und Intuitionen beruht) als auch die wissenschaftliche Forschung nach der streng logischen Methode des Aristoteles suchen, denn es enthält beide Arten der Weisheit. Die Logik kondensiert sich in dieser Philosophie der Erleuchtung (28) auf nur wenige Sätze. Wer längere Ausführungen wünscht, möge sie in den Werken talwihát, mutárahát, schifa und nagát suchen.

Die Vollendung des Menschen liegt in der Erkenntnis der Wahrheit, die er glauben, und der Erkenntnis des Guten, das

er ausführen soll. Dieses besteht in Tapferkeit, Selbstbeherrschung und Klugheit, deren Summe die Gerechtigkeit darstellt (29; vgl. Avicenna, *Metaph.* S. 684—85 der Übersetzung).¹⁾ Die Philosophie (31) zerfällt in eine theoretische und eine praktische. Jedes dieser beiden Gebiete zerfällt wiederum in drei Teile, z. B. die spekulative Philosophie. Ihr Objekt ist dasjenige, was nicht von unseren Tätigkeiten abhängt. Es verhält sich entweder so, daß es zu seiner Existenz und Definition, d. h. zu seinem *esse ens reale et logicum* der Materie bedarf. Die Erkenntnis dieses Objektes ist die Naturwissenschaft, die die niedrigste Stufe einnimmt. Oder es verhält sich so, daß es zu seiner realen Existenz, aber nicht zu seiner Definition der Materie bedarf — das Objekt der Mathematik, der mittleren Wissenschaft — oder so, daß es in keiner der beiden Existenzweisen die Materie erfordert — das Objekt der Metaphysik, der höchsten Erkenntnis. Die praktische Philosophie (32) ist entweder individuelle Ethik, Ökonomik oder Politik. Eine andere Auffassung kennt vier Teile der theoretischen Philosophie (33); denn ihr Objekt erfordert zu seiner individuellen Existenz entweder die Materie oder nicht. Ist es im ersten Falle auch in der logischen Welt nicht frei von dem Stoffe, so ergibt sich das Objekt der Naturwissenschaft, andernfalls das der Mathematik. Ist es im zweiten Falle in keiner Weise mit der Materie verbunden (schließt es dieselbe vielmehr aus), z. B. Gott, die Geister und Seelen, so haben wir das Objekt der Theologie, andernfalls das der Metaphysik, die sich z. B. mit Begriffen wie Individualität, Einheit, Vielheit, Ursache, Wirkung usw. befaßt. Diese Gegenstände existieren manchmal in der Materie, manchmal ohne dieselbe. Die Logik ist das Organon, Instrument der Wissenschaften (*propaedeutica in philosophiam*). Man soll sie jedoch erst erlernen, nachdem man seine Charaktereigenschaften veredelt und durch die Kenntnis einiger mathematischen Wissenschaften seinen Geist gefestigt hat. Hippokrates hat nämlich den Anspruch getan: Ernährt man einen kranken Körper, so steigert

¹⁾ Kommentar: „Die Wichtigkeit der Logik wußte Alexander sogar zu schätzen, indem er dem Aristoteles, dem Verfasser der Logik, 500 000 Denare und einen Jahresgehalt von 120 000 Denaren zuwandte.“

man die Krankheit. Diese Wahrheit gilt auch von der Seele (Kommentar: Über die Mathematik führt Suhrawardi weder in dieser Schrift noch in anderen etwas aus. In den *muṭārahāt* bemerkt er, daß sie sich auf die Untersuchung von Einbildungen erstrecke; 34). Die Ethik befaßt sich mit den asketischen Übungen und der Lebensführung der Mystiker (nach indischem Vorbilde; 35), die Logik mit den *intentiones secundae*.

Abhandlung I. Die Definition.

Betreffs der Definition resp. Deskription sind sieben Regeln zu beachten: 1. Unter Bedeutung haben eines Wortes versteht man, daß man aus demselben einen anderen Gedanken auffaßt. Die Bedeutung ist entweder eine natürliche, z. B. die Onomatopöie, oder eine künstliche, die auf willkürlicher Sprachsetzung (Thesis) beruht (36). Die direkt intendierte Bedeutung eines Wortes (37) ist beständig von einer indirekten „parasitären“ begleitet (der Nebenbedeutung). In einer Sache einbegriffene Dinge sind jedoch in einer Bedeutung dann nicht mitbezeichnet, wenn sie etwas Einfaches, Unteilbares ausdrückt. Das Universelle bedeutet in sich noch nicht das Partikuläre, das in seinen Umfang fällt (38). 2. Die Logik setzt ein Erkennen voraus, das in einem Abbilde, einer Erkenntnisform besteht, die in den Geist des Erkennenden gelangt. Sie bezieht sich nicht auf ein unmittelbar „präsenstes“ Wissen, in dem sich der Erkennende direkt mit dem Objekte vereinigt, z. B. das Erkennen Gottes und der Mystiker, das in der Relation der Erleuchtung (39, 6) besteht (Gl. vgl. das Werk des Kommentators Schirāzi: „Beweis für die Existenz des notwendig Seienden“), vgl. die *muṭārahāt* Suhrawardis. Gegen die Lehre von der Erkenntnisform in uns (40—41) opponierten im Sinne der Leugnung des *ens logicum* Dawwāni, Rāzi, ibn Kammūna (Kommentar zu der *talwihāt* ca. 1268, von denen es Schirāzi [1523*], der Kommentator Tūsī, entlehnte: das *ens logicum* sei eine reine Relation. Gurgani behauptet fälschlich, der Begriff verhielte sich zum Urteile kontradiktorisch, indem er letzteres ausschloß; vgl. Schirāzi [1640*]: Die vier Reisen — 42 — Avicenna: Thesen — *ischarāt* —). Das Urteil (43) ist ein *proprium* des

Erkennens, nicht etwa ein Teil desselben oder sogar identisch mit ihm. Der Gedanke, der auf Grund seines Wesens befähigt ist, von vielen Einzeldingen prädiziert zu werden, heißt ein universeller, sonst ein individueller. Er zerfällt in sechs Arten: als unmögliches, z. B. der zweite Gott, mögliches aber unwirkliches, wirkliches aber einzigartiges oder zahlreiches, und zwar endliches oder unendliches (44; die Glossen zitieren häufig Avicenna: Das Buch der Genesung der Seele).

3. Jede Wesenheit ist entweder einfach (45) oder zusammengesetzt. Sie besitzt trennbare und untrennbare Akzidenzien. Letztere sind innerlich und notwendig mit der Wesenheit verbunden (46) und beruhen nicht auf einem willkürlichen Herstellen und Formen (47). Gott kann sie nicht anders erschaffen. 4. Besonders sind die aus dem Wesen sich ergebenden und von diesem als einer adäquaten Ursache bewirkten Bestimmungen von denen zu unterscheiden, die von einer äußeren Ursache stammen. Dieses bildet kein Objekt der Wissenschaften. Der Teil (48) ist begrifflich früher als das Ganze und dessen *causa inadaequata*. 5. Das Universale besitzt als solches keine Realität außerhalb des Verstandes (49), es sei denn in Verbindung mit einer Individualität. Wird das Allgemeine in gleicher Weise von allen einzelnen Individuen ausgesagt, so nennt man es das *univoce* Allgemeine. Andernfalls wird es *analogice* prädiziert (Gl.: nach Avicenna und den bekannten Schulbüchern, sogar nach der Lehre der orthodoxen Theologen, die das *ens logicum* leugneten, existiert das Allgemeine nur in seinen Individuen. Die analoge Bezeichnungsweise erklärt Suhrawardi in den *talwihât*). 6. Die menschlichen Erkenntnisse sind teils evidente („natürliche“ in der Natur des Geistes angelegte), teils abgeleitete (Gl.: dieser Satz selbst ist ein evidenter). Die Erkenntnis letzterer muß durch eine Argumentation „erjagt“ werden (aristotelischer Ausdruck; Gl.: die Evidenz besitzt verschiedene Grade). Das Erkennen setzt nicht unendlich viele Vorbedingungen voraus (*quia infinitum non transitur*). Sonst könnte es nicht zustande kommen. Das bereits Erkannte (52), die Prämissen bilden die Materie des Denkvorganges, die logische Ordnung die Form. Das Kriterium, das das Wahre vom Falschen unterscheidet, ist die Logik.

7. Die Definition wendet sich an solche, die das Ding noch nicht erkennen. Glosse: Sie antwortet auf die Frage, was ist der Gegenstand (Aristoteles). Viele behaupten, es stehe nicht in unserer Macht, uns Begriffe und Urteile zu bilden. Nur göttliche Erleuchtung könne dieses bewirken. Die Logik habe nur den Zweck, die Seele von den die Aufmerksamkeit ablenkenden Momenten ferne zu halten und sie mit dem Prinzip der geistigen Emanation, dem aktiven Intellekte, zu vereinigen. Bei den Propheten, die von der heiligen Kraft (dem hl. Geiste) unterstützt werden, ist dieses der Fall. — Es ist ein Unterschied, ein Ding in einer bestimmten Hinsicht, und eine Hinsicht eines Dinges zu erkennen (53).

Die Definition kann nicht aus nur einem Merkmale bestehen. Sie muß ferner klarer sein als das Definiendum (Gl.: vgl. die Logik Farabis). Ungültig ist z. B. die Definition: Das Feuer ist das Element, das der Seele ähnlich ist (ein an das System der Stoiker erinnernder Gedanke); denn „Seele“ ist ein dunklerer Begriff als „Feuer“ (55). Die Definition ist keine reine Worterklärung, kein Vertauschen einiger Ausdrücke mit andern. In der Definition von Relativa und Reziproka muß die Ursache genannt sein, die die Relation herbeiführt; denn die beiden Termini der Relation stehen sich im Bekanntsein gleich. Der eine, z. B. der Vater, kann daher nicht durch den andern, den Sohn, erklärt werden (56). Avicenna definiert in den „Thesen“ (ischârât) die Definition selbst als Redo (oratio, nicht nur ein einzelnes Wort), die das Wesen des Dinges bedeutet. Eine Begriffsbestimmung durch äußere Akzidenzien (57) ist eine descriptio. Die meisten (58) verstehen nur das sinnlich Wahrnehmbare. Die Definition des Körpers als: 1. Zusammensetzung aus Hyle und Form, oder 2. in sich bestehende Ausdehnung, oder 3. Komplex von Atomen, würde ihnen unverständlich bleiben (59). Glosse: Faßt man das Genus sine conditione determinationis, dann ist es ein eigentliches Genus, faßt man es sub conditione indeterminationis, dann ist es Materie, faßt man es sub conditione determinationis (durch die spezifische Differenz), dann ist es Spezies. Betreffs des Körpers lautet das Problem: Existieren seine beiden Teile (Genus und Differenz) durch eine Existenz — dieses ist Lehre der Akademiker (arruwakijân) — oder durch zwei — dieses ist Lehre der Peripatetiker.

Nach den Forderungen des Aristoteles (60) muß die Definition durch das proprium (als *differentia specifica*) hergestellt werden. Wenn das proprium also unbekannt ist, bleibt eine Definition unmöglich. Ferner können nach den Voraussetzungen des Aristoteles nur solche Dinge definiert werden, die aus einfachen Substanzen zusammengesetzt sind. Sodann ist man niemals dessen sicher, ob nicht noch ein anderes, wesentliches Moment im Dinge vorhanden ist, das man in der Definition übersehen hat. Glosse: Es ist nicht erforderlich, daß jedes Ding definiert werden könne, sonst würde sich ein *circulus vitiosus* oder eine unendliche Kette ergeben — vgl. Avicenna: Genesung der Seele: Lehre von den Kategorien. — Die Bestimmung des Vernünftigeins (*rationale*), d. h. desjenigen Momentes, wodurch der Mensch der *potens* nach vernünftig ist, stellt ein Wirkliches dar, das einen inneren Teil des eigentlichen Wesens des Menschen bildet und seine Natur in eben solcher Weise in ihrer Vollkommenheit konstituiert, wie die spezifische Differenz die Spezies, und ferner die Materie des Menschen, nämlich die animalische Natur, in eben solcher Weise, wie die Wesensform die Materie. Ebenso wie nämlich die spezifische Differenz die Wesenheit der Spezies begründet und die Existenz des Genus herstellt, verhält sich auch die Gesetzmäßigkeit der Wesensform zur Materie.

Aus allem Erwähnten ergibt sich, daß die Definition, wie sie die Peripathetiker fordern, unmöglich ist; denn man erkennt das Wesen des Dinges nur, wenn man alle wesentlichen Momente erkannt hat und es zugleich sicher ist, daß man kein notwendiges Moment übersehen hat. Aristoteles selbst gestand ein, daß die vollkommene Definition mit großer Schwierigkeit verbunden sei. Nach unserer Lehre gibt es also nur solche Definitionen, in denen Bestimmungen eines Gegenstandes in einer ganz bestimmten eigenartigen Weise verbunden werden, so daß dieselbe Verbindung bei einem anderen Dinge nicht möglich ist. Man vergleiche dazu die „Unterhaltungen Subwardis“ (*mutarahat* 62). Eine Definition durch ein Beispiel ist die der Seele, daß sie ein Ding sei, welches sich zum Körper ebenso verhalte wie der König zur Stadt. Der Beweis zerfällt in den eigentlichen Syllogismus und die Induktion. In dem Syllogismus besitzt der Beweis einen größeren Umfang als das

zu Beweisende, während in der Induktion das zu Beweisende einen größeren Umfang besitzt als der Beweis, da dieser aus einer Aufzählung von Einzeldingen besteht, während das zu Beweisende eine universelle Thesis ist.¹⁾

Abhandlung II. Die Lehre vom Beweise.

1. Das Urteil ist eine Rede (oratio), betreffs deren man sagen kann, daß derjenige, der diese Lehre ausspricht, etwas Wahres oder etwas Falsches aussagt, und die Argumentation einer Rede, die aus Urteilen zusammengesetzt ist und zwar so, daß sich ein neues Urteil ergibt, wenn man die ersten Urteile billigt (64). Es ist ein Unterschied dazwischen, daß eine Konsequenz notwendig sei und daß sich das Konsequens ebenso verhalte. Vgl. dazu die „Erklärungen Suhrawardis“ (el-talwihāt. Glosse: Der dichterische Syllogismus richtet sich nur an die Phantasie, nicht an den Verstand). Das einfachste Urteil ist die Prädikation, die besagt, daß eines von zwei Dingen identisch mit dem anderen sei — vgl. Tūsi: „Kommentar zu den Thesen Avicennas“. Ist die Konsequenz zweier Sätze keine im eigentlichen Sinne absolut notwendige, so wird der Syllogismus ein konditionaler genannt. Das kontradiktorische Gegenteil der Prämisse (67) und der bedingte Satz selbst (die Apodosis) können nicht Folgerungen eines konditionalen Bedingungssatzes sein. Vielfach hat die Folgerung einen weiteren Umfang als die Voraussetzung, z. B. wenn dieses Ding etwas Schwarzes ist,

¹⁾ Glosse Schirāzī: Vgl. zu diesen Ausführungen Avicenna: Die Weisheit der Erleuchtung (el-hikma el-muschrikīja), Tūsi: Kommentar zu den Thesen Avicennas, und Suhrawardi: Die Unterhaltungen (el-mutarahat). Man behauptet, daß Avicenna in den Abhandlungen, die er der Philosophie der Erleuchtung widmet, lehre, auch die einfachen Dinge könnten definiert werden. Diese Abhandlungen (alkarārīs) sind in unserem Besitze. Wir finden in ihnen die erwähnte Lehre jedoch nicht. Es gibt auch andere Wege des Erkennens als die Definition (62). Plato ist der Ansicht, man erfülle alle Bestimmungen einer vollkommenen Definition auf dem Wege der Analyse und Teilung, Aristoteles, man erfülle sie auf dem Wege der Zusammensetzung. — Die Akzidenzien werden dadurch definiert, daß man angibt, welches Moment sie mit ihren Substraten in ausschließlicher Weise verbindet, so daß sie keinem anderen Substrate in derselben Weise anhaften können (63).

dann ist es eine Farbe. Aus der Negation und Unrichtigkeit des Partikulären ergibt sich nicht die Negation und Unrichtigkeit des Universelleren, aus der Position und Richtigkeit des Universelleren ebensowenig die Position und Richtigkeit des Partikulären. Aus der Position und der Wahrheit des Partikulären ergibt sich vielmehr immer die Position und Richtigkeit des Allgemeineren und aus der Negation und Unrichtigkeit des Allgemeineren die Negation und Unrichtigkeit des Partikulären. Besteht zwischen den zwei Teilen einer konditionalen Folgerung ein Gegensatz, so ist dieser Syllogismus ein disjunktiver (ausgedrückt mit entweder — oder; 68).¹⁾

2. Das Urteil (70) besitzt neben den verschiedenen Qualitäten (Position, Negation) auch verschiedene Quantitäten (S. 69) werden fünfzehn Arten des konditionalen Schlusses aufgezählt. Als Vorbild dienen, wie der Glossator ausführt, die Lehren Avicennas, z. B. in der „Weisheit der Erleuchtung“ — *alḥikma almushrikija* S. 74 — den „Thesen“ — *Túsis* „Kommentar zu den Thesen“, Razi (1364*): „Disputationen“. — Zuletzt — 76 — werden die positiven, negativen, infiniten und doppelt negativen Prädikationen behandelt).

3. Die Beziehung zwischen Prädikat und Subjekt kann bestimmte Modifikationen annehmen, die des Notwendigen, Unmöglichen und Möglichen (77).²⁾ Die präzise Prädikation

¹⁾ Glosse Schirázis: „Nach Avicenna sind drei Momente für das prädikative Urteil erforderlich: Subjekt, Prädikat und Beziehung. Der Unterschied zwischen Zweifel, Vermutung und sicherer Erkenntnis beruht nicht auf dem Objekte, sondern auf dem Verhältnis des Subjektes zum Objekte. Farābi (87) zählt vier Arten der uneigentlichen (akzidentellen) Prädikation auf, insofern ein Individuelles von einem anderen Individuellen oder Universellen, resp. ein Universelles von einem anderen Individuellen oder Universellen prädiziert wird. Die jüngeren Philosophen widersprechen dem Farābi in dieser Lehre, da ein Individuum nicht von einem anderen prädiziert werden könne (vgl. Aristoteles: Anfang der Logik).“

²⁾ Glosse: Nach Schirāzi (1523*), dem gelehrten Kommentator des Túsi, ist das contingens universale keine gemeinsame Natur in den Dingen (70). Zur Bestimmung der verschiedenen Arten des Möglichen müssen wir mehr unser subjektives Erkennen als die objektiven Dinge ins Auge fassen — vgl. Túsi: Farābi und Avicenna stehen in logischen Fragen vielfach in Widerspruch zueinander (80). Farābi bezeichnet etwas als so beschaffen (89), wenn es auch nur der Potenz nach so beschaffen ist. Darin widersprachen ihm die späteren Philosophen. Wer die logischen Schriften dieser

(*primo et per se* und in *sensu composito vel sensu diviso*) ist von der unpräzisen (82) zu unterscheiden. Alle Urteile lassen sich auf die *praedicatio affirmativa necessaria* zurückführen (84); denn die Kontingenz des Kontingenten ist eine notwendige, und die Unmöglichkeit des Unmöglichen ebenfalls. Als notwendig resp. unmöglich kann man nämlich das Kontingente bezeichnen (in *sensu composito*), nicht aber das Notwendige resp. Unmögliche als kontingent. Die Negation (86) ist nicht die Aufhebung eines Urteils, sondern bedeutet ein wirkliches Urteil.

4. Die Kontradiktion ist die Verschiedenheit zweier Urteile in Behauptung und Verneinung, und zwar *simul et secundum idem*, was durch die Erfüllung von acht Bedingungen erreicht wird (87) — vgl. Avicenna. Farābī führte alle diese Bedingungen auf die eine der gleichen Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat zurück.

5. Unter einfacher Konversion eines Urteils versteht man die Umkehr (89) desselben, in der das Subjekt in seinem gesamten Umfange zum Prädikate, und das Prädikat ebenso zum Subjekte gemacht wird mit Beibehaltung der Qualität und der Wahrheit resp. Falschheit der Aussage (diese letzte Bestimmung wird von dem Kommentator und Glossator bestritten — mit Berufung auf Schirāzī [1523*]: Kommentar zu Tusi). Das affirmative allgemeine Urteil wird partikulär konvertiert, wenn das Prädikat einen größeren Umfang hat als das Subjekt (90). Der Satz: notwendigerweise ist es für jeden Menschen möglich, die Kunst des Schreibens zu erlernen, lautet in seiner Umkehrung: Notwendigerweise sind einige, denen es möglich ist, die Kunst des Schreibens zu erlernen, Menschen. Dies widerspricht der Lehre der Peripatetiker; denn nach ihnen kann

betrachtet, erkennt, daß die Möglichkeiten der logischen Fehler unzählbar sind. Die jüngeren Philosophen haben diese im einzelnen ausgeheckt (Worte des Kommentars). — Avicenna: Von dem Begriffe *animal* kann der des Genus nur ausgesagt werden (84), wenn man ihn durch logische Operation von der Materie befreit. Rāzī fügt hinzu: Dazu muß die Bedingung treten, daß jener Begriff auch von anderen Arten, nicht nur von einer bestimmten ausgesagt werden könne. — Das Richtige ist es (85), die Modifikationen der Urteile alle in das Prädikat zu verlegen, nicht in die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat. Alle Urteile sind dann notwendige.

das Urteil in *materia necessaria* nicht konvertiert werden, da in diesem Falle vielfach das Subjekt nicht notwendigerweise dem Prädikate zukommt (Glosse: vgl. Tûsi, Kommentar zu den Thesen Avicennas. Farâbi konstruierte den Syllogismus: Einige *b* sind *c* als kontradiktorisches Gegenteil der Umkehrung: Kein *c* ist *b*. Aus demselben deduzierte er, daß einige *b* nicht *b* sein müßten. Avicenna billigte diesen Beweis, den Schirâzi, der Glossator, ablehnt).

6. Der Syllogismus (95) kann nicht aus weniger als zwei Urteilen bestehen. Aus einer Prämisse (97), in der die Konklusion nicht potentialiter enthalten ist (wie in der *major*), kann man die Folgerung nicht ableiten (Suhrawardi folgt dem Avicenna, der Glossator und Kommentator dem Tûsi: Kommentar zu den Thesen Avicennas, wo Tûsi dem Razi Rede und Antwort steht; 98; und Kaukari, *abul Abbâs*; 99). Die Negation, die einen Teil des Prädikates oder Subjektes ausmacht (wie in der *praedicatio infinita*), kann man von dem Nichtsehenden nicht aussagen, wohl aber diejenige, die die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat abbricht (100). Die affirmative Prädikation enthält zwei Aussagen. Die erste ist die Aussage des Subjektes (d. h. der Existenz des Subjektes, das den Geltungskreis des Prädikates bestimmt); die zweite die des Prädikates. Auch eine negative Prädikation muß die erste Art der Aussage enthalten (102; der Glossator beruft sich auf Schirâzi — 1523^t —, Tûsi: Kritik Razis — des *muḥaṣṣal*: auch die Negation des logischen Seins besitzt eine positive Existenz und kann daher Subjekt positiver Aussagen werden. — Avicenna: Thesen — 105 —, Tûsi: Kommentar zu Avicenna). Die vierte (galenische) Figur des Syllogismus ist wegen ihrer Unvollkommenheit auszuschalten.

Betreffs der zweiten Figur des Syllogismus (110) gilt: Wenn zwei universelle Urteile verschiedene Subjekte haben, kann das Prädikat des einen von dem andern in keiner Weise ausgesagt werden. Die Folgerung ist also eine negative. Wenn umgekehrt (112) die Prädikate wesentlich verschieden sind, kann das eine Subjekt in keiner Weise einen „Teil“ des anderen bilden (in dem Umfange des anderen sein). Dieses ist die Methode der Philosophen der Erleuchtung im Gegensatz zu der des Aristoteles. Für die negativen Sätze gelten keine

besonderen Regeln, da dieselben zu positiven gemacht werden können, indem man die Negation in das Prädikat verlegt. Durch diese Manipulation ist unsere (Suhrawardis) Methode kürzer als die peripatetische, da die Verschiedenheit der Figuren wegfällt. Die dritte Figur (114) schließt nur in dem Umfange, der durch die gemeinsamen Subjekte bestimmt ist (Glosse S. 115: Avicenna erwähnt den Fall, daß die Universalität eines Urteils keine innerlich notwendige, sondern eine statistische, zufällige sei. Dann ergebe sich kein universeller Schluss. Schirāzi kritisiert diese Lehre).

Der indirekte Beweis ex absurdo ist (117) aus zwei Syllogismen gebildet, einem einfachen und einem zusammengesetzten (mit entweder — oder; Glosse: Aristoteles zählt diesen Syllogismus zu den konditionalen, nach anderen Auslegungen jüngerer Philosophen zu den zusammengesetzten (118).

7. Die eigentlichen Wissenschaften verwenden ausschließlich den apodiktischen Beweis, der sich aus sicheren Prämissen zusammensetzt. Seine Voraussetzungen sind 1. die ersten Prinzipien des Denkens, 2. die direkt wahrgenommenen (immer individuellen) Gegenstände, 3. die Experimente (der täglichen Erfahrung), 4. die wahrscheinlichen resp. sicheren Vermutungen, die aus sicheren Indizien schließen, 5. die Traditionen, die sich auf eine ununterbrochene Kette von Gewährsmännern stützen und 6. die Urteile, die einen Syllogismus in sich schließen, z. B. daß die Vier eine gerade Zahl ist. Nach der Philosophie der Erluchtung reduzieren sich diese sechs Punkte auf drei: 1. die evidenten Erkenntnisse, 2. die direkten (inneren und äußeren) Wahrnehmungen und 3. die sicheren Vermutungen — vgl. die „Erklärungen“ (talwihāt; 119; die Glosse beruft sich auf Avicenna: Genesung der Seele). Der Beweis setzt sich aus notwendigen Wahrheiten zusammen, die Topik aus möglichen, die „in pluribus“ vorkommen, die Rhetorik aus möglichen (kontingenten), die ebenso oft eintreten als sie nicht eintreten, die Dichtkunst aus rein möglichen, die Sophistik aus kontingenten, die „in paucioribus“ (selten) auftreten. Dieser Lehre folgt Avicenna als seiner eigenen, ohne darin also Schüler des Aristoteles zu sein. Eine andere Auffassung besagt: Der Beweis besteht aus wahren Sätzen, die Topik aus meistens wahren, die Dichtkunst aus falschen. — Die tägliche Er-

fahrung (121) besteht aus häufig wiederholten direkten Wahrnehmungen, die vermittelt eines verborgenen Syllogismus zu sicheren Erkenntnissen führen, die Induktion darin, daß man individuelle Erkenntnisse, die man sammelt, zum Prinzip für ein allgemeines Urteil macht, das daher keine sichere Erkenntnis darstellt. Die Induktion ist also ein universelles Urteil, über das, was man in vielen individuellen Tatsachen gefunden hat. Umfaßt das Urteil alle individuellen Tatsachen nicht mehr als diese, so haben wir die vollständige Induktion, z. B. Tiere, Pflanzen und leblose Körper sind räumlich ausgedehnt. Daher ist also jeder Körper räumlich ausgedehnt. Dieser Schluß ist, wie der Kommentator Schirāzi hinzufügt, ein solcher, der ein sicheres Wissen verleiht; denn er ist virtuell gleichwertig mit einem distributiven Syllogismus, der die betreffende Schlußfolgerung ergibt, z. B. die Gesamtheit der Körper sind Tiere, Pflanzen oder leblose Gegenstände. Alle Tiere, Pflanzen und leblosen Gegenstände sind nun aber räumlich ausgedehnt; folglich ist die Gesamtheit der Körper räumlich ausgedehnt. Umfaßt das Urteil aber nicht alle Einzel Dinge, so handelt es sich um eine unvollständige Induktion, die keine sichere Erkenntnis verleiht (122). Die Gesamtheit aller Fälle eines universellen Urteils ist nicht wahrnehmbar. Die Universalität der vollständigen Induktion verhält sich jedoch anders als diejenige des Urteils: Alle Menschen sind (mit innerer, wesentlicher Notwendigkeit) Tiere; denn diese stützt sich nicht auf eine Summe von direkten Wahrnehmungen von Individuen dieser Art, sondern ist ein Einblick in die innerste Natur und das Wesen der Menschen (der an einem einzigen Individuum vollzogen werden kann, — Begriffsbildung auf Grund einer einzigen Wahrnehmung; Glosse: vgl. Farābi: „Die Harmonie zwischen Aristoteles und Plato“; vgl. die „Erklärungen“ Suhrawardis).

Die Materien der nicht zu sicherer Erkenntnis führenden Syllogismen sind: 1. Einbildungen über Dinge, die nicht wahrgenommen werden, daß z. B. jenseits der Welt ein leerer Raum sei (124); 2. die allgemein bekannten Dinge (Gl.: vgl. Schirāzi 1523[†], der sich auf die Thesen Avicennas Kap. 4 beruft); 3. die „angenommenen“ Lehren auf Grund einer Autorität; 4. die Phantasievorstellungen, die auf physischen Vorgängen in uns

(Veränderung der Mischung) beruhen; 5. die wahrscheinlichen, aber unsicheren Sätze und 6. die unsicheren Vermutungen (126).

Die Analogie ist der Nachweis einer Gesetzmäßigkeit betreffs eines individuellen Dinges, z. B. die Zeitlichkeit der Welt, indem man diese Gesetzmäßigkeit an einem anderen Dinge, z. B. einem Hause aufweist und sich dabei auf einen allgemeinen Gedanken stützt, ein Prinzip, das beiden Einzelfällen gemeinsam zukommt, z. B. Haus und Welt sind zusammengesetzt, kontingent usw. Alles Zusammengesetzte und alles Kontingente muß aber zeitlich entstanden sein, da es nicht ewig sein kann. In dem Analogiebeweise sind (127) zu unterscheiden: 1. das Vergleichsobjekt (das Beispiel), 2. die Anwendung desselben (die „Ableitung“, das verglichene Objekt, z. B. das Weltall), 3. der Grund (weshalb beide, Haus und Welt, in der Bestimmung der Zeitlichkeit übereinstimmen) und 4. die Behauptung, d. h. die Gesetzmäßigkeit, die man von dem verglichenen Objekte aussagt (vgl. dazu die Lehre von dem Schlusse im Systeme der Nyáya). Auf zwei Wegen suchten die Dialektiker diesen Beweis auszuführen: 1. dem der Ausdehnung des Grundgedankens (des „Grundes“) auf das ganze betreffende Gebiet — die ältere Schule nannte dieses den gleichmäßigen Verlauf und die Umkehr des Gedankens, der sich auf alle Individuen jenes Gebietes gleichmäßig erstreckt und mit dem Gebiete konvertierbar ist, so daß er nur in jenem Gebiete vorkommt, die jüngere das „Kreisen“ des Gedankens innerhalb jenes Gebietes — und 2. den der Sondierung (sabr) und Einteilung, d. h. Aufstellung aller in Frage kommenden Möglichkeiten. Glosse: Dieses ist die Auffassung von der Analogie bei den spekulativen Theologen, den Juristen und Lehrern der Prinzipien (des Rechtes und der Religion; aluṣúliján). Der beste Analogieschluss ist derjenige, dessen universelle Idee (Erkenntnisgrund) identisch ist mit dem Realgrunde (der Ursache) des Urteils (der Gesetzmäßigkeit). Ferner gehört zur Analogie die vollständige Aufzählung der Möglichkeiten (alḥaṣr) und sodann die Untersuchung der sekundären, tertiären usw. Komplikationen, durch die die Ursache eventuell unwirksam gemacht wird, obwohl sie in einfachen Verhältnissen ihre Wirksamkeit besitzt. — Die Ursache ist (129) besonders zu untersuchen, da sie aus mehreren Ele-

menten bestehen kann, z. B. aus einem himmlischen („ätherischen“) und einem irdischen („elementaren“). Sodann ist alles auszuschalten, was nicht die eigentliche Ursache ist. Ferner ist es durchaus nicht immer einwandfrei sicher, daß die Ursache der Ableitung (dem Vergleichenen) zukommen müsse, wenn sie im Vergleichsobjekte enthalten ist (130).

Man unterscheidet eine *demonstratio quod* (Beweis für die Existenz einer Tatsache) und eine *propter quod* (oder *quia*; Beweis der Ursache einer Tatsache. Glosse: Eine *demonstratio quod* ist folgende: Was sich, wenn es beleuchtet wird, so und so [wie der Mond in seinen verschiedenen Phasen] verhält, muß kugelförmig sein. Der Mond verhält sich nun aber so. Also ist er kugelförmig — vgl. Avicenna: Genesung der Seele. — Der *terminus medius* ist vielfach die Ursache für die Beziehung des *terminus maior* zum *terminus minor*, und zwar sowohl in *ordine logico* als auch *reali*. Dann liegt eine *demonstratio propter quod* vor [131]. Die Glosse — 132 — beruft sich auf Avicenna: Die Philosophie der Erleuchtung — *alḥikma almuṣchrīḳja* — und Gurgani: Glossen zu *Tūsī*).

Die Erkenntnis (133) ist entweder Begriff oder Urteil. Die Methode des Erkennens erstrebt demnach entweder einen Begriff — hier gelten die Fragen was und wie beschaffen — oder ein Urteil zu erwerben — hier gelten die Fragen ob und weshalb (Glosse: Es gibt drei Fragen: Was, ob und weshalb — vgl. die Einleitung der Mathematik des Euklid. In der „Theologie“ zeigt Aristoteles, daß im vollkommenen Erkennen das Was und Weshalb zusammenfallen — 135).

Abhandlung III. Sophistik.

Kapitel I. Die Arten des Fehlschlusses.

Die Quelle der Sophismen (136) liegt darin, daß zwischen dem Dinge und dem, was ihm ähnlich sieht, nicht unterschieden wird. Die einen enthalten eine Verwechslung in den Worten, die andern in den Begriffen (die Glosse beruft sich auf Avicenna: Genesung der Seele. Dann berichtet sie: „Mit eigenen Augen haben wir — Schirāzi 1640* — Leute gesehen, die sich anfänglich als Philosophen gebürdeten und die Leute zur Philosophie aufforderten, obwohl ihre Stellung in derselben eine

sehr tiefe war. Als ihre Unwissenheit nun bekannt wurde, bestritten sie, daß die Philosophie eine wahre Erkenntnis und irgendwelchen Nutzen vermitteln könne). *Petitio principii* (138) heißt der Fehlschluss, der nichts mehr enthält als die Prämissen. Dreizehn Formen des Fehlschlusses (139) sind vorhanden (der Kommentator beruft sich auf Avicenna: „Genesung der Seele“ und „Thesen“, und Suhrawardi: „Erklärungen“; der Glossator auf Schirāzi 1523f: Kommentar zu Tūsī). Abgesehen von der Nichtbeachtung der syllogistischen Form ist ein Mangel in der Materie des Beweises Ursache von Sophismen, z. B. Angabe einer Scheinursache (*causa pro non — causa*), veränderte Bedeutung des *terminus medius* (*quaternio terminorum*), Unklarheit in der Tragweite der Negation (145), Verschiebung einer sekundären Bestimmung eines *Terminus* an die Hauptstelle, Vertauschung dessen, was mit einem Dinge gegeben ist, mit dem, wodurch ein Ding besteht (146); das Akzidentelle als Wesentliches aufzufassen (148) oder das Universelle als Partikuläres oder das Aktuelle als Potenzielles (149), Mangel an Präzisierung der Prädikation — abu Raschīd (ca. 1068) verfällt in seinem Werke „Das Atom“ in diesen Fehler — Verwechslung von Abbild und Original (150),¹⁾ von Teilursache und vollständiger Ursache — vgl. die „Erklärungen“ (*talwihāt*). — Aus dem Satze, wenn zwei Dinge einem dritten gleich sind, so sind sie unter sich gleich, ergeben sich Fehlschlüsse, wenn das Objekt der Vergleichung in beiden Fällen nicht dasselbe ist (154). Die Verschiedenheit der Terminologie (157) hindert vielfach das Verständnis. Die Peripatetiker bezeichnen die Luft z. B. als *diaphan*, andere Philosophen als *dunkel*, da alles, was nicht Licht ist, *dunkel* sei (persischer Dualismus. Glosse: vgl. Avicennas Unterscheidung des logischen und metaphysischen Kontrariums).

¹⁾ Kommentar: „Diesen Fehlschluss machten die spekulativen Theologen, die das *ens logicum* leugneten, weil unser Geist die Eigenschaften der Dinge annehmen (*pati*) müsse, wenn diese in ihm enthalten wären.“ Glosse: Dauwani lehrt: Das Erkenntnisbild der Substanz ist selbst eine Substanz, und alles, was der Mensch denkt, muß in sich existieren und in den erkennenden Prinzipien der höheren Welt. Dagegen ist zu erinnern, daß die Existenz eines Abbildes nicht zur Konsequenz hat, daß das Objekt dieses Abbildes existiere — vgl. Rāzi, Kommentar zu Urmawī.

Kapitel II. Bedenken gegen peripatetische Lehren.

Gegen den Syllogismus wurden folgende Schwierigkeiten aufgestellt (159): 1. Die praemissa maior macht die minor (die partikulär ist) überflüssig, d. h. die zweite (die maior wird an die zweite Stelle gesetzt) die erste. — Eine Verwechslung des Potenziellen und Aktuellen. 2. Es ist nicht zu erkennen, ob der Schlusssatz der gesuchte ist, quia ignoti nulla cupido (160), und das bereits Vorhandene kann nicht nochmals vorhanden gemacht werden — eine Verwechslung des secundum quid Unbekannten mit dem absolut Fremden (161; Glosse: Die altorthodoxen Theologen stellten diesen Einwand auf, da sie es nicht für notwendig und pflichtmäßig hielten, daß der Mensch durch Beweis zur Gotteserkenntnis gelangen müsse. Einige pantheistische Mystiker verhandelten über diesen Einwand, der an die Madhyamika erinnert, mit Avicenna. Jedes Ding besitzt verschiedene Seiten und Arten des Seins, ohne dadurch in eine Vielheit zu zerfallen). 3. Ein Ding kann wesentlich verschiedene konstituierende Prinzipien besitzen, um eine bestimmte Wesenheit zu werden. Wird eines dieser Prinzipien mit einem anderen vertauscht, so entsteht eine neue Wesenheit (in logischer Zerlegung von Genus und Differenz). — Die universellen Grundsätze (163) werden durch eine einzige Ausnahme als ungültig erwiesen.

Es gibt (171) Dinge, die einem anderen inhärieren, indem sie jenes Substrat ganz durchdringen, und solche, die in sich bestehen. Zur ersten Definition, der des Akzidens, bedürfen wir nicht des peripatetischen Zusatzes „nicht wie ein Teil (des Substrates inhärieren)“ — vgl. die Unterhaltungen (almuṭarāḥāt. Glosse: In unserem Kommentar zu Abhari: „Führung zur Weisheit“ haben wir alle fehlerhaften Definitionen des Inhärens besprochen, und auf Grund göttlicher Eingebung — sie! eine Eigentümlichkeit Schirázis, vgl. die „vier Reisen“ — als richtige aufgestellt: „Es besteht darin, daß in einem Dinge die individuelle Existenz identisch ist mit seiner Existenz in und an einem anderen, nachdem dieses andere zu seiner Vollendung im Sein gelangt ist“ — vgl. Razi und Avicenna: „Genesung der Seele“). Der Körper ist eine Substanz, die durch den sinnlichen Hinweis (dieses da) bezeichnet werden kann und die

drei Dimensionen besitzt. Anders verhält sich die äussere Form (das Inhärens). Wenn dieses (174) von einem Körper zum anderen übertragen werden könnte, müßte es eine körperliche Substanz sein. Da die Körper in der Körperlichkeit übereinstimmen, während sie sich in ihren spezifischen Bestimmungen unterscheiden (175), müssen letztere zu dem Generischen von aufsen hinzutreten.

Das Wirkliche ist teils ein notwendiges, teils ein kontingentes, d. h. dessen Existenz nicht auf dem Wesen beruht (Gl.: vgl. Avicenna). Jones andere Agens, das das Kontingente zur Existenz bringt, ist die adäquate Ursache. Diese (177) bedeutet also etwas, aus dessen Existenz die eines anderen unverzüglich folgt (Gl.: vgl. Schirázi 1523^t, Kommentar zu Túsi. Nach Avicenna: „Genesung der Seele“ wird das Früher von seinen fünf Arten analogice, nach anderen zum Teil univoco, zum Teil metaphoricie ausgesagt. — Eine unendliche Kette gleichzeitig existierender und systematisch geordneter Dinge ist unmöglich (180; Gl.: vgl. Avicenna: *Metaphysik*); denn: 1. jeder Teil dieser Kette ist endlich und 2. der Beweis des Aufeinanderlegens ist durchführbar (182): Man nehme einen Teil aus der Kette und füge die übrig bleibenden Enden, die ins Unendliche verlaufen sollen, wieder zusammen. Diese Kette ist nun endlich, da sie kleiner ist als die zuerst angenommene. Diese muß aber auch endlich sein, da sie um einen endlichen Betrag gröfser ist als eine endliche. Daher sind auch die Dimensionen des realen Raumes endlich. — Die Peripatetiker lehrten: Das Dasein tritt zu der Wesenheit hinzu, und zwar sowohl in ordine reali als auch in ordine logico, während nach der richtigen Lehre das Dasein nur logisch genommen von dem Wesen verschieden ist und in den Individuen mit ihm zusammenfällt (183 ff.); denn: 1. das Sein müßte nach peripatetischen Prinzipien ein Sein zweiter, dieses ein solches dritter Ordnung et sic in infinitum besitzen; 2. die nichtseiende Wesenheit kann kein Substrat eines realen Inhärens sein und 3. die Beziehung zwischen beiden müßte eine neue Beziehung zweiter, dritter usw. Ordnung erfordern et sic in infinitum (vgl. die Lehre von den Inhärenzien bei Muammar im *Arch. f. systm. Phil.*, Bd. XV, S. 469 ff.). Manche Peripatetiker (189) lehrten sogar, die Teile der Wesenheit, z. B. animalitas und rationalitas

des Menschen besäßen besondere Existenzen. Sie bauten die gesamte Metaphysik auf den Begriff des Seins, obwohl derselbe von wesentlich verschiedenen Dingen prädiziert wird und daher ein nur logischer Begriff sein kann, den der Geist zu den Wesenheiten der Dinge hinzudenkt (Gl.: vgl. Schirázi 1523^t, den Kommentator des Túsi. Schirázi 1640^t entwickelte aus dieser Lehre von der Identität des Seins und der Wesenheit in den Individuen den Grundgedanken seines Systems: Die Dinge sind Einheiten des Seins, die sich stufenweise entwickeln). Das kopulative Sein ist nichts anderes als eine logische Betrachtungsweise (190), wie man induktiv an den einzelnen Fällen nachweisen kann (Glosse Schirázis: vgl. Avicenna. Ferner: Behmenjár spricht in seinem taḥsíl von einzelnen Teilen des Seins, die intensiver, und anderen Teilen des Seins, die weniger intensiv sind. Eben dasselbe haben wir in unserem Werke „Die vier Reisen“ auseinander gesetzt. Eine Auffassung besagt, die Wesenheiten sind rein logische Dinge und begriffliche Urteile. Das Sein ist das reale Fundament. Eine andere faßt dieses Verhältnis umgekehrt auf: das Sein ist ein logischer Begriff und die Wesenheiten sind seine realen Fundamente. Letzteres ist die Ansicht Suhrawardis, ersteres unsere eigene. Das individuelle Sein besitzt also, auch wenn es eine einheitliche, einfache, spezifische Wesenheit darstellt, weder Genus noch Differenz, noch Universalität, noch Partikularität. Es weist nur eine numerische Vielheit auf, verschiedene Intensitätsgrade, ein Früher und Später, eine Individualisierung, die auf seinem eigenen Wesen beruht, ohne von außen zu kommen. Es ist allen Wesenheiten gemeinsam. Diese finden in ihm eine Einheit. Es ist das Fundament für die Abstraktion des Begriffes des Seins, welcher ebenso ein universeller Begriff ist wie der des esse rem, der Kontingenz usw.). Die Zahl ist ein rein logischer Inhalt (192; Gl.: vgl. die „Unterhaltungen“ Suhrawardis — almuṭárahát — in dem Kapitel über die Seele, und Avicenna: Genesung der Seele. — Igi bespricht in Bd. V, S. 69 ff., Ausg. Kairo, diese Probleme). Das Gleiche gilt auch von dem Begriffe der Kontingenz (194); denn derselbe ist weder identisch mit der Wesenheit, noch notwendig, noch auch substantiell. Wenn er kontingent wäre (durch eine Kontingenz zweiter Ordnung), resultierte eine unendliche Kette (Glosse:

Sein und Notwendigkeit sind individuelle Dinge — dieses ist das eigenartige System Schirázis —; vgl. Schirázi 1523^t: Genus und Differenz der zusammengesetzten Dinge existieren durch zwei besondere Existenzen — vgl. die *muṭārahāt*, das Kap. III der Metaphysik). Die wesentlichen Bestimmungen der einfachen Dinge (197) sind in der Außenwelt ein einziges Ding (Gl.: die Farbe, das Genus, und ihre Differenz, z. B. das Schwarze oder Weiße, sind ein einziges Ding in der Außenwelt. Nur der Verstand setzt die Unterschiede; denn er kann alles analysieren. Nach Aristoteles und Porphyrios ist er alle Dinge). Die Relationen (198), Privationen und auch die *habitus* sind rein logische Dinge (Gl.: diesem widerspricht die Lehre Avicennas. Indem ein Körper [199] zum Körper gemacht wird, wird er zugleich Substanz. Diese ist also keine besondere Realität neben dem Körper. Das Universale besitzt in der Außenwelt keine Existenz [200]). Alle abgeleiteten Inhalte sind rein logische Begriffe (201; Glosse: vgl. Avicenna, *Die Weisheit der Erleuchtung*, *el-hikma el-muschríkija*. Aus diesem Buche haben wir manches in unserem Werke „*Untersuchungen über die Definitionen*“ — *fi mabāhiṭ et-tarifāt* — zitiert. Vgl. ferner Schirázi 1523^t, den Kommentator *Tūsīs*. Avicenna lehrt, die Existenz der Akzidenzien tritt zu ihren Wesenheiten von außen hinzu).

Die Peripatetiker lehrten: Akzidens zu sein ist eine Bestimmung, die von außen zu der Wesenheit der Akzidenzien hinzutritt (202). Diese Lehre ist richtig; denn das Akzidenssein gehört zu den rein logischen Inhalten, während die Peripatetiker es für etwas Reales halten (203). Nach der Lehre letzterer besitzen ferner die Dinge spezifische Differenzen, die wir nicht kennen. Wir können die Gegenstände nur nach Akzidenzien definieren, die aus jenen spezifischen Differenzen fließen. Daher definierten sie z. B. das Schwarze als eine Farbe (Genus), die den Sehstrahl konzentriert (wörtlich: die den Blick sammelt). Letztere Bestimmung ist aber ein äußeres Akzidens, nicht die innere wesentliche Differenz. Die Wahrheit ist nun die, daß die schwarze Farbe ein einfaches, nicht zusammengesetztes Ding ist, das begrifflich erfaßt werden kann. Neben dem bekannten Teile seines Wesens besitzt es keinen unbekannten. Für denjenigen, der das Schwarze nicht direkt

sinnlich wahrnimmt, ist sie nicht definierbar. Nur Wesenheiten, die aus einfachen Inhalten bestehen, können definiert werden, und zwar dadurch, daß man jene einfachen Inhalte begrifflich faßt und diese Begriffe dann zusammenfügt (204). Die Kategorien sind alle rein logische Bestimmungen, und zwar deshalb, weil sie von vielen Dingen ausgesagt werden (als Universalia. Glosse: Schirāzi 1523[†] bezeichnet die Kategorien als Universalia und abgeleitete Inhalte, die von primären Inhalten stammen; 205).

Die Peripatetiker lehrten, der Körper sei aus Hyle und Form zusammengesetzt, während die richtige Lehre der älteren Philosophen lautet, der Körper ist eine Ausdehnung, die für die drei Dimensionen aufnahmefähig ist (206). Die Beweise der Peripatetiker sind unrichtig: 1. Kontinuität und Diskontinuität, so lautet der erste, die dem Körper gleichzeitig anhaften, sind wesentlich verschieden. Sie müssen daher auf verschiedene Prinzipien zurückgehen, das Diskontinuierliche auf die Materie, das Kontinuierliche, Vereinigende auf die Form, nämlich ein aufnehmendes und ein aufgenommenes Prinzip. Die Ausdehnung (207) ist kein innerer Teil der Körper, da diese in der Körperlichkeit übereinstimmen, während sie in der Ausdehnung verschieden sind. Antwort: Von Kontinuität spricht man auch bei zwei verschiedenen Körpern. Dieser steht die Trennung voneinander entgegen. Dabei besitzt jeder der beiden Körper die drei Dimensionen. Diese stehen also nicht in Gegensatz zur Diskontinuität (207; Glosse: Nach Avicenna ist die Ausdehnung eine Eigenschaft des Körpers). 2. Die drei Dimensionen müssen Akzidenzien sein, weil sie wechseln, während die Substanz dieselbe bleibt. Antwort: Die Ausdehnung als solche bleibt dabei unverändert und diese ist das unveränderliche Wesen des Körpers (209), dessen individuelle Modifikationen, die drei Dimensionen, sich trotzdem umgestalten können. Die Körperlichkeit im allgemeinen (210) ist der Ausdehnung im allgemeinen gleichwertig, und der individuell bestimmte Körper der ebenso bestimmten Ausdehnung. Das Individuelle wechselt unbeschadet des dauernden Erhaltenbleibens des Universellen (212). Die Vorgänge der Verdichtung und Verdünnung beweisen nicht die Lehre der Peripatetiker; denn sie beruhen auf einer Zerteilung resp. Sammlung der Körper-

teilchen, so daß ein feiner Körper eindringen kann resp. wieder ausgestoßen wird. Aus jener aristotelischen Lehre (214) ergäbe sich ferner die Leugnung der Undurchdringlichkeit der Körper, wenn nämlich das Volumen eines Körpers zunimmt, ohne daß das eines anderen abnimmt. Die Körperteile (216) haben eine Neigung, sich zu zerteilen. Wenn sie daran gehindert werden (217), zersprengen sie das Hindernis, z. B. beim kochenden Wasser im Kessel oder der heißen Luft im Krüge. Das Argument des Aristoteles: wir bezeichnen den Körper als einen ausgedehnten und zeigen dadurch an, daß die Ausdehnung eine ihm inhärierende Eigenschaft ist, besitzt keine Beweiskraft; denn aus ungenauen Redeweisen läßt sich über das Wesen der Dinge nichts bestimmen (218).

Die Hyle der Körperwelt ist der einfache Körper, nämlich die als Substanz in sich bestehende Ausdehnung (Glosse: vgl. die „Unterhaltungen“ und „Erklärungen“ Suhrawardis: Nach aristotelischer Lehre müßte die Hyle zugleich aufnehmend und gebend, aktuell und potentiell sein. Avicenna widerlegt in der „Genesung der Seele“ bereits diesen Einwand). In den „Unterhaltungen“, so bemerkt der Kommentar, führt Suhrawardi aus: Die Hyle müßte nach Aristoteles kein anderes Wesen als das Sein besitzen (219), da sie von allen Formen entblößt ist. Sie wäre also Gott. In den „Erklärungen“ (talwihāt; 220) scheint Suhrawardi eine andere Lehre von den Körpern aufzustellen: „Die Ausdehnung ist ein innerer Teil des Körpers, also ein Akzident, das einer dauernden Substanz, der Hyle, inhäriert. Die Zahlen und Dimensionen der Körper wechseln an einem dauernd bestehenden Substrate, den spezifischen Wesenheiten der Dinge.“ Es ist jedoch nur scheinbar, daß Suhrawardi zwei Lehren über das Wesen des Körpers aufstelle. Die akzidentellen Quantitäten sind von der bleibenden Ausdehnung zu unterscheiden. Das Substrat jener ist nicht die Hyle, sondern die Ausdehnung als solche, wie es das Beispiel des Wachses zeigt, dessen akzidentelle Dimensionen sich ändern, während sein Volumen das gleiche bleibt. Glosse Schirázis: Dieser harmonisierenden Auffassung widersprechen andere Stellen der talwihāt, in denen Suhrawardi die Lehre von der Hyle und Form anerkennt, z. B.: Das aufnehmende Prinzip der Form ist die Hyle. Sie bildet den anderen Teil der körper-

lichen Substanz. Jene Form existiert in diesem Teile.“ Ferner: „Die Hyle kann nicht ohne Form bestehen bleiben usw.“ Der Kommentator folgt den Ausführungen des ibn Kammūna (Kommentar zu den *talwihāt*), der die beiden widersprechenden Lehren (die verschiedene Entwicklungsstufen der Überzeugungen Suhrawardis kennzeichnen) auszugleichen suchte. Einen Unterschied zwischen dem physischen und mathematischen Körper könnte es nach Suhrawardi nicht geben.

Die Peripatetiker verstricken sich in verschiedene unlogische Behauptungen als Konsequenzen der Lehre von Hyle und Form (221). Die eine kann nicht ohne die andere existieren. Dabei wird die Form vielfach als Ursache der Hyle bezeichnet — vgl. die „Unterhaltungen“. Die Form soll in sich unteilbar sein, dann aber durch die Materie teilbar werden (222; Gl.: Behmenjār stellte in seinen Problemen — *almasā'il* — die Frage an Avicenna: in welcher Weise sind die universellsten Begriffe in den Dingen. Avicenna antwortete nach der Weise der Kontingenz, nicht nach der der Notwendigkeit. So ist z. B. die Einheit nicht notwendig im Dinge enthalten — dann könnte es nicht geteilt werden — sondern nur in möglicher Weise, so daß das Ding die Bestimmung der Einheit immer annehmen kann). Könnte (223) die Materie von der Form getrennt sein, um sich dann mit ihr zu verbinden, so ergäben sich die Unmöglichkeiten, daß 1. etwas ursachlos entstünde (nämlich die Hinordnung dieser bestimmten Form auf diese bestimmte Materie) oder 2. daß die Form (wenn keine Determinierung eintritt) in allen Orten oder an keinem Orte auftrete. Die Form (224) müßte ferner als unkörperliche entweder eine einzige oder vielfältig sein. Beides ist aber unmöglich (Glosse: vgl. Schirāzi 1523[†]). Es müssen also andere, reine Formen existieren (die Ideen; 225), die diese Welt Dinge hervorbringen. Unannehmbar ist ferner die peripatetische Lehre, daß der himmlische Geist auf Grund seiner Kontingenz einen Körper hervorbringen soll und auf Grund seiner Notwendigkeit (ab alio) einen andern Geist (929; Glosse: Diese Lehre von der Kontingenz ist anders zu verstehen als Suhrawardi sie auffaßt. Die Kontingenz bildet ein Hemmnis für die Kausalwirkung der Geister. Indem diese also geschwächt wird, entsteht ein Körper. Aus der Einheit entsteht nur dadurch eine

Vielheit, daß das erste Emanierte — der Nus — unvollkommener ist als Gott. Daraus ergibt sich dann die Vielheit, die im wesentlichen eine Funktion der Unvollkommenheit ist. Je höher etwas im Sein steht, um so höher steht es auch in der Entelechie und Einheit). Nach den Aristotelikern kann das Akzidens keine *conditio sine qua non* für das Werden einer Substanz bilden. Die *privatio* des Akzidens soll dazu aber befähigt sein — eine Inkonzsequenz (230; Schirāzi: Man muß zwischen *causa per se et per accidens* unterscheiden). Der Terminus „Form“ ist ferner ein vielschichtiger, was Unzulänglichkeiten zur Folge hat. Dinge, die das Wesen umgestalten (die Frage: „was ist das Ding“ verändern), müssen Substanzen sein, da sie substanzielle Umgestaltungen bewirken (231; Schirāzi: Bei dem natürlichen Werden ist dieses der Fall, nicht bei dem künstlichen). Ferner soll der Teil einer Substanz auch selbst Substanz sein, was unrichtig ist; denn Akzidenzien können konstituierende Bestandteile von Substanzen werden (232; Gl.: Mit der ersten Lehre will Aristoteles nur besagen: Was dem Sein nach früher ist, muß intensiver in seiner Wirklichkeit sein. Der Teil der Substanz ist nun aber früher als das Ganze der Substanz). Die Steigerung der Intensität kann nach Aristoteles nicht auf einem äußeren Akzidens beruhen. Sie muß also in einer Differenz liegen. Es gibt keine Steigerung des Wesens. Diese Lehre ist unrichtig; denn bei den Steigerungen der Intensität handelt es sich um eine Zunahme der Entelechie resp. des Mangels (234). Die Aristoteliker verwechselten das Individuelle — in diesem kann eine Wesenssteigerung statthaben — mit dem sich gleichbleibenden Unverfellen. Es ist eine rein subjektive Behauptung (236), daß z. B. die Wesenheit des animal keine Steigerung zulasse (nach diesem Vorbilde baute Schirāzi, der Glossator, sein System von den Intensitätsgraden des Seins auf — vgl. „Die vier Reisen“. Er läßt sich an dieser Stelle — S. 236 — die Gelegenheit nicht entgehen, sein System darzustellen: Die individuellen Wesenheiten sind identisch mit dem Dasein. Die Intensitätsunterschiede finden in den Aktualitäten der Existenzformen statt, nicht in den Wesenheiten, die rein logische Begriffe sind — vgl. Avicenna: Kategorien, und Subrawardi: Unterhaltungen — *mutarāhāt*). Dabei geben die Gegner (237)

zu, daß die Substanz verschiedene Intensitätsgrade annehmen kann, denn die Ursache besitzt auch nach ihnen in intensiverer Weise das Sein als die Wirkung.

Eine Verwechslung (238) des Potentiellen und Aktuellen liegt in der Lehre: Der Körper besteht aus unteilbaren Atomen (Glosse: vgl. das Werk unseres Meisters *attaḳdīsāt*: „Die Lobpreisungen Gottes“ — von *Damād*?). Der Körper ist bis ins Unendliche teilbar, ist also nicht aktuell unendlich geteilt. Ein leerer Raum (243) ist nicht vorhanden; denn das Wesen des Körpers ist identisch mit der Ausdehnung. Das Leere ist aber reine Ausdehnung, also ein Körper. Die Peripatetiker (245) behaupten: Die Seele kann nicht vernichtet werden, weil sie einfach ist. Dagegen ist zu betonen: Die reinen Geister sind kontingent. Also können sie das Dasein verlieren (Glosse: Ihre Kontingenz beruht auf ihren Ursachen. Diese sind aber notwendig, wie Suhrawardī in den *talwihāt* zugibt; 246). Daß die Seelen Ursachen besitzen, setzt ihre Kontingenz bereits voraus, ist also keine Wirkung jener Ursachen (247; vgl. *Behmenjār*: *taḥsīl*; Suhrawardī: *Unterhaltungen*; *Tūsī*: *Kommentar zu Avicenna und Schirāzī* — 1523^f — *Kommentar zu Tūsī*; 249). Der Leib ist nur der Grund für die Existenz der Seele, nicht aber für ihre Fortexistenz. Sie kann also ohne den Leib fortexistieren (250). Wenn Gott als einer bezeichnet wird, so bedeutet dieses nicht, daß ihm die Einheit als reales Inhärens anhafte. Sie ist vielmehr etwas Negatives, die Leugnung der Vielheit.

Ein Fehlschluß der Peripatetiker liegt ferner in ihrer Widerlegung der platonischen Ideenlehre: Die Ideen bedeuten Dinge, die nur in der Materie existieren. Folglich können sie auch in der himmlischen Welt nicht ohne dieselbe sein (Glosse: *Farābī* versteht in seiner „Harmonie zwischen Aristoteles und Plato“ unter den Ideen Erkenntnisformen, die der Gottheit anhaften, Avicenna unkörperliche Substanzen. Plato wollte mit diesem Ausdrucke jedoch nur die reinen Dimensionen und Schemen der Dinge in der Sphärenwelt bezeichnen; 251. — Daß Aristoteles seinen Lehrern Plato und Sokrates nicht widerspricht, zeigt ein Blick in seine „Theologie“; — 252). — Eine Ursache kann aus vielen Teilen bestehen (255), d. h. ein Ding kann viele Ursachen haben, wenn diese eine Einheit bilden

(Glosse: vgl. Gurgáni). Individuell ein und dasselbe Ding kann jedoch nicht zwei selbständige Ursachen besitzen. — Die weltlichen Gelehrten behaupteten (261), der Lichtstrahl sei eine körperliche Substanz. Dies ist jedoch unrichtig; denn in diesem Falle müßte das Zimmer erleuchtet bleiben, auch nachdem das Fenster geschlossen worden ist. Die Lichtstrahlen werden ferner von der Wasserfläche intensiver zurückgeworfen als von festen Gegenständen, während umgekehrt feste Körper von letzteren mehr zurückgeworfen werden als vom Wasser. Zudem müßte der Körper der Sonne durch das Ausstrahlen des Lichtes an Volumen verlieren. Ein Körper bewegt sich sodann nicht wie das Licht ohne Unterschied nach allen Seiten hin, sondern nur nach einer Seite (Glosse Schirázis: Das Licht ist ein Körper, der das Wesen einer Form besitzt, die von einem aktiven Agens ausströmt. Die Existenzweise des Lichtstrahles ist die der „mittleren Welt“, die sich zwischen den reinen Geistern und der sublunaren Welt befindet; 263). Der Lichtstrahl, der auf den schwarzen Körper fällt, ist nicht verschieden von der schwarzen Farbe. Die Farben sind vielmehr nur ein Aktualwerden verschiedener Potentialitäten. Alle Sinneserkenntnisse treten in uns nur dadurch auf, daß in unseren Fähigkeiten bestimmte Erkenntnisformen durch Einwirkung des aktiven Intellektes aktuell werden (Schirázis: Die Farben sind Licht, das mit Finsternis gemischt ist). Die Farben sind nichts anderes (264) als die dem Gesichtsinne erscheinenden Qualitäten. Der Lichtstrahl ist die Vollendung dieses Sichtbarwerdens selbst, nicht etwa ein Ding, das zu ihm hinzugefügt würde.

Wenn das Sehen dadurch zustande käme, daß ein Sehstrahl aus dem Auge hervorträte, um zum Objekte hinzueilen, dann könnten wir das Nahe nicht gleichzeitig mit dem Entfernten erschauen (266). Wäre ferner das Sehen eine Einprägung des optischen Bildes in unserem Auge, dann wäre es unmöglich, daß wir Gegenstände, die größer sind als unser Auge, erschauten. Das Sehen kommt vielmehr dadurch zustande, daß das optische Bild von dem Geber der Formen emanirt und sich mit dem dazu disponierten Sinne verbindet (Glosse Schirázis: Das optische Bild wird in unserem Auge nur in geistiger, nicht in materieller Weise wirklich. Vgl. den

Mystiker Arabi Kapitel 305 der „Mekkanischen Eroberungen“). — Das im Spiegel gesehene Bild ist in demselben nicht vorhanden; denn sonst könnte es nicht entsprechend den verschiedenen Stellungen des Sehenden jedesmal eine andere Gestalt annehmen (270; Kommentar Schirázis: Diese Probleme haben wir in unseren astronomischen Werken behandelt). In dem Spiegel entsteht durch das einfache Gegenübertreten des leuchtenden Gegenstandes eine lichtartige Qualität, die den Spiegel und von ihm aus gegenüberliegende Gegenstände erleuchtet (Glosse Schirázis: Das Sehen besteht nach Suhrawardi in der Relation der Erleuchtung, die zwischen dem Objekte und dem Subjekte eintritt; nach unserer Lehre in einem Hervorbringen des optischen Bildes durch die Seele, und zwar ebenfalls nach Art der Erleuchtung). Man kann experimentell nachweisen, daß in dem Spiegel eine Tiefendimension vorhanden ist. Nähert man den Finger z. B. dem Spiegel, so nähert sich auch im Spiegel das Bild des Fingers. Dieses kann also nicht an der Oberfläche des Spiegels haften. Eben- sowenig (273) befindet sich in der krystallinischen Flüssigkeit des Auges ein Bild der gesehenen Gegenstände. Ein solches entsteht vielmehr bei dem einfachen Gegenübertreten des Objektes. Dann findet in der Seele ein „präsen-tes Aufleuchten“ statt, durch das die Seele jenes helle Objekt erschaut („präsen-“ wird dasselbe genannt, weil es aus dem Wesen der Seele entsteht, ohne ihr von außen „eingedrückt“ zu werden).

Es ist unrichtig (277), daß bei dem Schalle die Luft in der Weise die „Gestalten“ von Konsonanten usw. annehme, wie es die Peripatetiker lehren; denn die Luft kann diese „Gestalten“ und die bestimmt markierten „Grenzen“ der Buchstaben nicht dauernd bewahren, weil sie allzu leicht beweglich und elastisch ist. Diese Gestalten werden in ihr vielmehr verwirrt, so daß das Ohr die Klänge nicht mehr distinkt vernehmen kann. Der Schall ist nicht definierbar, weil er für jeden, der einen Gehörsinn besitzt, evident ist und einem andern, der keinen solchen Sinn besitzt, unverständlich bleibt. Der Vorgang des Hörens ist unverständlich, ohne daß wir uns denken, daß eine der rein geistigen Substanzen der himmlischen Welt die Markierungen des Schalles in der Luft hervorbringt und sie dauernd deutlich erhält (Glosse Schirázis: Vgl. zu der

hier genannten Schwierigkeit Avicenna: „Kanon der Heilkunde“, und dessen Kommentatoren Rázi, Schirázi 1311^t, Karschi und Mesihí; ferner auch meinen Kommentar zu Abhari: „Die Führung zur Weisheit“ und mein Buch: „Das erste Prinzip und die Rückkehr“. In der optischen wie in der akustischen Wahrnehmung tritt die Seele mit der Wesensform des Objektes in Verbindung, so daß eine Unklarheit in dem die Sinneswahrnehmung vermittelnden Medium die Erkenntnis nicht unmöglich macht. Wenn z. B. der Wind die Luft bewegt, so wird die „Gestalt“ des Schalles, den die Luft trägt, verwirrt. Dennoch findet eine akustische Wahrnehmung klar und deutlich statt). Der Schall (279) ist etwas durchaus Einfaches. Sein Erkenntnisbild im Verstande verhält sich ebenso wie dasjenige im äußeren Sinne (d. h. es ist nicht analysierbar). — In jeder Beziehung einfach (280) ist dasjenige, das weder quantitativ noch logisch („nach Art einer Definition“), noch wie das Universale in seine Individua zerlegbar ist — vgl. Schirázi 1528^t.

Teil II.

Die göttlichen Leuchten.

Alle göttlichen Leuchten (283) werden hier untersucht, die substanziellen, die in sich selbst bestehen und abstrakte und reine Leuchten genannt werden, nämlich die Geister und Seelen — und die akzidentellen, die eines substratum inhaesionis bedürfen, sei es nun der unkörperlichen Leuchten oder der leuchtenden Körper. Diese werden Gestalt (der Himmelsbewegungen) und akzidentelles Licht genannt. Ein weiteres Objekt ist die Leuchte der Leuchten, der per se Notwendige, und die Prinzipien des Seins von dem ersten Prinzip aus gehend bis hinab zur Hyle, die der universelle Körper ist, und die Ordnung dieser Prinzipien.

Abhandlung I.

Kapitel I. Der Begriff des Lichtes ist evident.

Diese Abhandlung handelt über das Licht, sein eigentliches Wesen, das Licht der Lichter und was aus ihm zuerst hervorgeht. Wenn in dem Kreise des Wirklichen überhaupt etwas existiert, was keine Definition und keinen Kommentar erfordert, so ist dies das Sichtbare,¹⁾ Selbstleuchtende. Nun gibt es aber nichts, was sichtbarer wäre als das Licht. Daher bedarf

¹⁾ Glosse: Licht und Sein sind eine und dieselbe Realität. Die Bestimmungen des einen gelten also auch von dem anderen. Alles Seiende ist Licht. Jedoch sind einige der seienden Dinge mit Nichtsein vermischt, z. B. Hyle, Dimension, Zeit, Bewegung, in denen das Nichtsein über das Sein und das Wesen die Oberhand gewonnen hat. Das Wesen des Lichtes ist nicht herstellbar und absolut einfach.

dieses am wenigsten einer Definition. Daher ist also das Licht das Sichtbarwerden und sein Zunehmen und dieses sind entweder Substanzen — die Geister und Seelen — oder lichtartige Formen, Akzidenzien eines Substrates.

Reich ist derjenige, dessen Wesen und Vollkommenheit keinen anderen (als Bedingung) voraussetzt. Die Eigenschaften eines Dinges sind teils solche, die ihm durch sich selbst, teils solche, die ihm durch einen anderen anhaften. Erstere besitzen entweder eine Beziehung zu einem anderen, die Relationen, oder nicht, z. B. die quantitativen Formen wie die Figur. Der Reiche (Gott) muß nach allen diesen Beziehungen unabhängig sein.¹⁾

Kapitel II. Das Ding.

Das Ding ist ein solches, das in sich Licht ist, oder nicht.²⁾ Das Licht ist entweder eine Form, die einem anderen anhaftet, oder keine solche. Letztere ist das reine Licht. Was aber in sich kein Licht ist, besteht entweder ohne Substrat, die dunkle Substanz (der Körper), oder in einem Substrate, die finsternen Gestalten, die neun Kategorien. Körper ist die Substanz, die durch den sinnlichen Hinweis bezeichnet wird. Nach den ältesten Philosophen bezeichnet Finsternis nur die Negation des Lichtes. Sie gehört aber nicht zu jenen Negationen, die

¹⁾ Schirāzi: Durch eine reine Relation erleidet Gott keine Veränderung. Sein Wissen ist ein präsentes, intuitives. Es besteht nicht in einer Form, die seinem Wesen inhäriert (und von einem äußeren Objekte abstrahiert wäre). Reich bedeutet notwendig seiend. Glosse: Es bestehen also drei Arten von Eigenschaften: 1. solche ohne Relation, 2. solche mit Relation und 3. die Relation selbst. Avicenna zählt in seinen „Anmerkungen“ vier auf, indem er die Bestimmungen der Genera hinzuzählt. Jene drei Eigenschaften müssen ein Prinzip haben, aus dem sie fließen. Im präsenten Wissen ist das per se Gewußte das Ding der Außenwelt, im erworbenen (dem menschlichen z. B.) ist es die Erkenntnisform.

²⁾ Glosse: Die logischen Dinge sind weder Licht noch Finsternis, da sie ihrem Inhalte nach weder Sein noch Nichtsein besitzen. Ferner bedürftig, wenn diese Einteilung richtig wäre, zwischen dem notwendigen und dem kontingenten Seienden nur ein gradueller Unterschied nach der Intensität des Lichtes. Es muß daher betont werden, daß nur Gott das reine Licht ist. Jedes Seiende ist in sich offenkundig und einem Erkennenden erfassbar. Es muß jedoch, wenn materiell, von der Materie abstrahiert werden.

eine Potenzialität einschließen (die Privationen), wie sie die Peripatetiker aufstellen. Wenn also von dem Körper das Licht entfernt wird, bedarf er keines weiteren Dinges, um finster zu sein. Einige Körper besitzen beständig das Licht. Der Unterschied zwischen beiden tritt also zum Wesen des Körpers hinzu. Das akzidentelle Licht bedarf eines anderen, ist daher kontingent. Es stammt nicht aus der „dunklen“ Substanz, dem Körper; sonst müßte es mit ihm als Wirkung einer adäquaten Ursache immer verbunden sein. Der Verleiher des Lichtes (der Existenz) an alle Körper ist also nicht deren Wesenheit, noch irgend ein Körper.¹⁾

Kapitel III. Die Ursache des Körpers.

Der Körper und seine „Formen“ (Akzidenzien) sind Wirkungen des unkörperlichen Lichtes d. h. geistiger Substanzen: Die Differenzierungsmomente der Körper, die Dimensionen, sind etwas zu ihnen Hinzutretendes, das im Wesen des Körpers nicht mit Notwendigkeit gegeben sein kann. Ebenso wenig verursacht ein Körper den andern. Beide weisen also auf eine Ursache hin, die von der Finsternis (dem Körperlichen) wesentlich verschieden sein muß. Die Substantialität des Körpers ist etwas Geistiges, das das Ding disponiert, sodaß es eines Substrates entbehren kann. Seine „Dunkelheit“ (Körperlichkeit) ist aber etwas Negatives.

Das unkörperliche Licht kann kein Objekt eines sinnlichen Hinweises sein. Es kann sich in keinem Körper inkarnieren noch eine Richtung annehmen. Alles was in sich (als Substanz) Licht ist, besitzt eine unkörperliche Natur.²⁾

Eine Substanz, die sich selbst erkennt, ist unkörperliches Licht. Daher sind auch die Seelen der Tiere unkörperlich:

¹⁾ Glosse: Die Physis könnte dann noch Ursache der Existenz sein, was man einwenden könnte.

²⁾ Glosse: Dawwān objizierte dagegen in seinem Kommentar zu Suhrawardī: Die Tempel des Lichtes. Galenus leugnete die Substantialität der Seele. Sie kann sich also nicht selbst evident sein. Suhrawardī erklärte dieses im letzten Kapitel seiner „Erläuterungen“ (talwihāt). S. 297 zitiert der Glossator die „Theologie des Aristoteles“ in der Lehre von der Ideenwelt.

Sie erkennen sich selbst nicht durch ein Abbild, wie die Objekte der Außenwelt, sondern durch sich selbst. Wer durch ein Abbild erkennt, muß zugleich erkennen, daß dieses Abbild die Wiedergabe jenes Dinges der Außenwelt ist (dies bestreitet die Glosse). Ein solches Erkennen ist immer unvollkommen. Unser Ich ist nichts Körperliches, noch die Substantialität. In dir selbst findest du nur ein sich selbst Erkennendes, die Ichheit (den *atman*). Glosse: Dieselbe ist identisch mit der Existenz und der Erkenntnis (ihrer selbst. Dieses ist die charakteristische Lehre Schirázis 1640^t. Auch diese Glossen stammen also von ihm). Das sich Erkennen (294) der Seele ist also keine Eigenschaft noch ein äußeres Inhärens ihres Wesens, noch ein Teil desselben, noch ist die Wesenheit (wörtlich das *esse rem*) etwas zur Seele Hinzutretendes. Sie ist also ihr reflexives Denken und in sich und durch sich Licht und daher das reine Licht. Glosse: Auch Gott ist das reine Licht. Zwischen Seele und Gottheit besteht aber ein Unterschied in der Vollkommenheit. Denn die Seele ist unvollkommen und als solche begrenzt, verursacht und auf eine bestimmte Ursache angewiesen, die ihr im Sein übergeordnet ist. Arabi (1240^t) bestätigt dieses in dem 30. Kapitel seiner „Mekkanischen Eroberungen“. — Auch die akzidentellen Lichter (die Körper) sind nicht etwa durch ein äußeres Akzidenz erkennbar, sodaß sie in sich verborgen wären. Ihre Sichtbarkeit ist vielmehr in ihrem Wesen selbst gegeben. Sie sind selbst Formen des Lichtes (d. h. Modifikationen des Seins). Schirází: Die Erkenntnis unseres Selbst ist die Mutter der Weisheit, die Wurzel der Tugenden, die Voraussetzung der Tiefen der Theologie und Philosophie. Die bestätigt Plato: Wer sich selbst erkennt ist Theologe (denkt über ein Göttliches nach) — und Aristoteles: Die Selbsterkenntnis hilft zu jeder Erkenntnis. — Meine Existenz ist ferner mit meiner Selbsterkenntnis identisch.

Die Selbsterkenntnis (297) ist nicht das Freisein von der Materie, wie es die Peripatetiker lehren, sondern ist ein Licht der Seele in sich selbst. Wäre die Immaterialität identisch mit der Selbsterkenntnis dann müßte die Hyle sich selbst erkennen (ein Beweis, den der Glossator als unrichtig bezeichnet, Aristoteles verteidigend). Ebenso sehr sind die Peripatetiker im Falschen, wenn sie das Selbsterkennen der geistigen

Substanzen mit dem Begriffe der Präsenz erklären wollen, da doch umgekehrt letztere durch das Selbsterkennen zu erklären ist. Nach jenen Philosophen ist Gott das reine Sein. Die Hyle müßte nach ihren Prinzipien ebenfalls das reine Sein darstellen, da sie keine Wesenheit besitzt und dennoch existiert. Sie ist also Sein ohne eine andere bestimmte Wesenheit; d. h. ihr Wesen ist das Sein. Beruht die Hinordnung der Hyle zur Form auf ihrem Sein, dann verhält sich Gott ebenso. Wenn ferner Gott auf Grund seiner Einfachheit sich und alle Dinge erkennt, so muß auch die Hyle sich und alle Dinge erkennen, da sie dieselbe Einfachheit besitzt. Das Erkennen und Selbsterkennen beruht demnach nicht auf der Präsenz noch der Einfachheit der Substanz, sondern darauf, daß sie in sich ein Licht ist.¹⁾ Diese Bestimmung läßt sich sogar (wie eine eigentliche Definition) konvertieren: Alles was in sich Licht ist, erkennt sich selbst. Nimmt man an, das akzidentelle (körperliche) Licht sei ein reines, abstraktes, dann ist es in sich und für sich selbst sichtbar.

Das Licht ist entweder ein Licht in sich und für sich oder ein solches in sich für einen andern, das akzidentelle Licht, das erleuchtet (300). Der dunkle Körper ist weder in sich noch für sich ein Licht. Wenn nun das Leben darin besteht, daß ein Ding für sich selbst sichtbar (erkennbar) wird, ist der Körper leblos und ohne Erkennen und kann auch durch eine hinzutretende Form nicht lebend werden, wenn diese Form nicht in sich selbst lebend ist. Er erkennt (302) also weder sich noch andere Dinge, sonst müßte er lebend sein (303).

Der Umstand, daß ein Ding sich selbst erkennt, setzt notwendig voraus, daß es ein in sich bestehendes (substanzielles, reines) Licht (d. h. Geist) ist. Ein Körper kann keinen andern ins Dasein rufen, da er in sich Dunkelheit bedeutet; denn das

¹⁾ Dadurch wird die Grundlehre der Philosophie der Erleuchtung aufgestellt. Glosse: Die Anhänger des Aristoteles z. B. Avicenna lehren: Wäre in Gott Wesenheit und Dasein unterschieden, dann müßte aus der Wesenheit das Dasein entstehen, was unmöglich ist. Subrawardi (talwihāt) widerlegte diese Deduktion. „Wie das Sein in ein per se und per accidens zerfällt, so auch das Licht“ „Aristoteles (Theologie) und sein Schüler Porphyrius lehrten: Das Erkennen besteht in einer Vereinigung mit dem aktiven Intellekte“.

Hervorbringen ist ein Vorgang des Erleuchtens und Sichtbarmachens.¹⁾ — Die reinen Lichter; d. h. die Geister unterscheiden sich nur graduell,²⁾ nach größerer oder geringerer Vollkommenheit, nicht der Art nach, wie es die Peripatetiker lehrten. Sie bilden vielmehr eine einzige Art (305). Die reinen Lichter, Seelen und Geister, unterscheiden sich also nicht in ihrem innersten, eigentlichen Wesen. Dein Selbst („Ichheit“) ist reines Licht, das sich selbst erkennt. Die reinen Geister erkennen sich daher in derselben Weise, da sie das gleiche Wesen besitzen wie dein „Ich“. — Das schöpferische Prinzip (306) aller Körper kann nur ein reines Licht sein. Es muß leben und sich selbst erkennen.

Kapitel IV. Gottesbeweis.

Das reine Licht kann in seinem Wesen keine Bedürftigkeit besitzen; denn sonst müßte es der dunklen Substanz bedürfen (da das Bedürfnis sich immer auf etwas anderes

¹⁾ Schirázi (talikát): „Dafs die Seelen eine Kausalwirkung in der Hervorbringung der Körper ausüben, beruht darauf, dafs sie selbst unkörperlich sind, nicht darauf, dafs sie von Körpern (den himmlischen Sphären) abhängen“. Sie wirken also nicht durch Vermittlung der Gestirne, sondern Kraft ihrer Unkörperlichkeit.

²⁾ Durch diesen Gedanken liefs sich der Glossator Schirázi wohl zu seiner Theorie von der nur graduellen Verschiedenheit der Seinsformen anregen, die er in den „vier Reisen“ entwickelt. Folgende Glosse (304 oben) weist auf diesen historisch bedeutsamen Zusammenhang hin: „Das Problem, ob das ganze Sein (nicht nur das Geistige, das Licht) sich nur graduell, nach größerer oder geringerer Vollkommenheit, nicht wesentlich unterscheide, ist eine bedeutsamere Frage als die vorliegende; denn das Sein besitzt einen größeren Umfang (als das Licht). Zum Beweise lehren wir: Das Wesen des Seins ist etwas durchaus Einfaches. Es besitzt keine Teile, weder reale wie Hyle und Form, noch logische wie Genus und Differenz (so vielfach in den „vier Reisen“). „Das Sein ist weder universell noch partikulär, weder allgemein noch besonders (als Eigenschaft), weder einfach durch eine zu seinem Wesen hinzutretende Einheit, noch eine Vielheit von Individuen. Diese Bestimmungen haften dem Sein vielmehr auf Grund seiner verschiedenen Entwicklungsstufen und Erscheinungsweisen an. In diesen ist es entweder absolut (uneingeschränkt) oder determiniert, universell oder partikulär, vielen oder nur einem Dinge anhaftend je nach den verschiedenartigen Wesenheiten, die sich mit ihm verbinden.“

richtet). Es kann auch nichts Vollkommeneres erzeugen, da sonst die Proportion zwischen Ursache und Wirkung aufgehoben wird. Sollte nun das eine reine Licht von dem anderen verursacht werden, so kann diese Kette der Ursachen nicht ins Unendliche verlaufen. Eine Kette von systematisch geordneten Dingen kann nicht ohne ein erstes Glied sein. Daher muß man zu einem ersten, durchaus unkörperlichen, in sich bestehenden Lichte gelangen, hinter dem kein anderes Licht mehr vorhanden ist (307). Dieses ist das Licht, das ob seiner übergroßen Sichtbarkeit alle übrigen Lichter (die Geister) überstrahlt, umgibt und in Schatten stellt, Gott.¹⁾

Gott ist nur einer (308), weil das absolut erste Licht sich von einem gleichstehenden nicht unterscheiden könnte, ohne zusammengesetzt zu sein.²⁾ Das Bestehen aller anderen Dinge stammt von ihm. Da Gott (309) notwendig ist, kann er nie ins Nichtsein versinken. Nur das Kontingente kann dem Nichts verfallen. Die Existenz des ersten Seienden ist von keiner Bedingung abhängig.³⁾ — Weil das erleuchtende in vorzüglicherem Sinne Licht ist als das Erleuchtete, kann Gott kein Licht von einem anderen Wesen empfangen (Glosse: vgl.

¹⁾ Glosse: „Manche Philosophen Persiens lehren: Die Wirkung besitzt zwei Seiten. Durch die eine gleicht sie der Ursache (das Dasein) durch die andere unterscheidet sie sich von dieser (die Wesenheit). Diese Lehre stimmt mit der Avicennas (Metaphysik) überein.“ „In den „Antworten an Behmenjār“ beweist Avicenna, daß ein Körper keinen Geist verursachen kann; denn ein Körper wirkt nur in seiner Lage und bewirkt daher auch nur solche Wirkungen, die Lage besitzen.“

²⁾ Glosse: „Die Peripatetiker beweisen die Einheit Gottes, indem sie lehren: sein Wesen ist das Dasein. Dieses kann dann nur eines sein, da in ihm Individuum und Wesenheit zusammenfallen. Die bekannte Schwierigkeit des Ibn Kammūna lautet: Das notwendige Sein (das Wesen Gottes) könnte auch in mehreren Individuen, die notwendig seiend wären, existieren.“

³⁾ Glosse: „In meinem Werke: „Die vier Reisen“ habe ich einen anderen Beweis für die Einheit Gottes aufgestellt“ (309). „Gott steht durch sich selbst in Relation zu den kontingenten Dingen, nicht durch eine besondere Eigenschaft.“ Daß Wissen und Wollen in Gott identisch sind entnahm der Kommentator (Schirāzi 1311) aus einer anderen Schrift Suhrawardis. Ich (Schirāzi 1640) habe diesen Gedanken in einer Schrift des Āmiri (abul Hasan) gefunden, die den Titel trägt: Die Grenze der Ewigkeit (alamad alal abad). Dort wird sie auf Empedokles zurückgeführt.

Avicenna: Metaphysik). — Wissen und Leben treten also (312) zum Wesen Gottes nicht von außen hinzu. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß Gott keine negativen, relativen und rein logischen (z. B. Heiligkeit, Einzigkeit, Einheit, Ding, Wesenheit...) Bestimmungen haben könne. Gott besitzt die Relation ohne besondere Eigenschaft als Basis der Relation. Die einzige (314) ihm zukommende Relation ist die, Anfang (erstes Prinzip) zu sein, und die einzige ihm zukommende Negation die der nicht kontingent zu sein.

Abhandlung II.

Die Ordnung des Seins.

Gott ist in allen Beziehungen einfach. Deshalb kann aus ihm nur eine Wirkung direkt hervorgehen (315).¹⁾ Das erste Sein, das aus Gott hervorgeht, ist reines Licht (Kommentar: Von einigen der ältesten Philosophen — den Naturphilosophen der Griechen — wird es erstes Element, von den Peripatetikern Verstand, Nus, genannt). Dieses enthält (317) in sich eine finstere Seite, durch die es sich von dem ersten Lichte unterscheidet. Jenes besitzt einen geringeren Grad von Vollkommenheit als das erste. Das erste Licht (Gott) kann von keinem Substrate aufgenommen werden. Die Verschiedenheit der übrigen reinen Lichter (der Geister) richtet sich nach der Vollkommenheit ihrer wirkenden Prinzipien. Das erste besitzt keine Wirkursache (320). Die Vollkommenheiten der außergöttlichen Dinge sind aber verursacht (Glosse vgl. die *muṭarrahāt* Suhrawardis). Den Nus nannte einer der persischen Philosophen Bahman („Januar“). Zaraduscht lehrte, so fügt der Kommentator hinzu: Auf den Bāhman folgt Urdi-bihischt („April“, zweiter Nus), dann Schabriwar (auch *schahrīr* = „August“), dann Ispandārmuz (Text *Isfandārmud* = „Februar“)

¹⁾ Glosse: „Avicenna argumentierte in seiner Antwort an Behmenjār: Aus Gott kann nur eine Wirkung hervorgehen; denn sonst würden zwei Kontradiktorien in ihm zusammentreffen, das Hervorbringen von a und von nicht-a. Rāzī bestritt, daß dieses Kontradiktorien seien; denn das Hervorbringen von a habe das Nichthervorbringen von a zum kontradiktorischen Gegenteile. Über diesen Einwand lachen sogar unmündige Knaben. Dawwānī wies ihn zurück (314)“.

dann Hurdád („Mai“), dann Murdád („Juli“). Gott erschuf den einen dieser Geister aus dem andern, wie man ein Licht an dem anderen entzündet, ohne daß das jedesmal frühere etwas einblühte. Zaraduscht sah diese Lichter; d. h. er vereinigte sich mit ihnen und empfing von ihnen die Wissenschaften.

Das erste Licht (der Nus) ist in sich kontingent und erfordert eine Ursache. Diese (die Gottheit) verliert bei der Erschaffung des Nus jedoch nichts. Die Gesamtheit der Körper wird von einem einfachen, nicht aktuell, sondern nur der Einbildung nach teilbaren Körper, der Umgebungssphäre eingeschlossen (323). Sie entsteht in instanti aus dem reinen Intellekte. — Weil es kein Oberhalb des Himmels gibt, kann seine Substanz nicht durchstoßen werden. Die Sphäre kann kein Körper durchbrechen, weil sich hinter derselben nichts fortbewegen kann. Dort ist kein Raum mehr, der eine Bewegung ermöglichte — vgl. *mutarrahát* des Suhrawardi (327).¹⁾ Der Raum besitzt die Eigentümlichkeit (329), daß zwei Körper in ihm nicht gleichzeitig vorhanden sein können, und daß er die bekannten Richtungen aufweist. Der Raum ist die innere Fläche des den Körper zunächst Umgebenden. Ein Ding das wie die äußerste Sphäre von keinem anderen umgeben wird, ist in keinem Raume.

Die Bewegungen der Sphären sind gewollte; denn die Sphären besitzen Seelen. Die Sphärenbewegungen können keine natürlichen, noch erzwungene sein (330). Der Nus, der erste Intellekt betrachtet das erste Licht und erkennt dadurch seinen Mangel, woraus sich in ihm eine Finsternis und Vielheit

¹⁾ Glosse: „Bīrānī (abu Rihān) stellte gegen die Lehre des Aristoteles, der Himmel sei weder leicht noch schwer, den Einwand auf: Der Himmel ist einer der schwersten Körper. Avicenna antwortete auf denselben in seiner Schrift: „Antworten auf die Probleme des abu Rihān“. — Der Himmel besitzt keinen natürlichen Ort (324). „Nach Plato ist der Raum die abstrakte Dimension, nach Aristoteles die Oberfläche des Umgebenden (328)“. „In dem Werke: Der göttliche Baum, zeigt Schabrazuri, daß das Weltall eine Kugel darstellt (329)“. „Nach Aristoteles (332) ist das bewegende Prinzip einer jeden Sphäre eine in ihr vorhandene Naturkraft, die durch das Erluchten eines reinen Verstandes in Tätigkeit gesetzt wird. Dieses ist auch nach unserer (Schirāzi) Lehre das Richtige, wenn es auch der des Avicenna widerspricht.“

ergibt, die der Grund der geschöpflichen Vielheit wird (335). — Die Gottheit teilt von ihrer Fülle durch Emanation und Offenbarwerden mit. Dieses ist das selbstlose Geben, das keinen Entgelt sucht (336).

Das Sehen besteht nicht in der Einprägung eines optischen Bildes, was Aristoteles lehrte, noch in dem Hervortreten eines Strahls aus dem Auge, sondern in der Opposition der Lichtquelle zum Auge, die ein Erleuchten bewirkt (daher der Name: Philosophie der Erleuchtung). Diese Opposition ist im Grunde gleichbedeutend mit dem Fehlen eines Schleiers (337). — Jedes höhere Licht besitzt eine Übermacht über das niedere. — Jedes reine Licht (Geist) erkennt notwendig alle übrigen reinen Lichter (339). — Der Geist genießt in der Selbsterkenntnis eine Lust; denn unter dieser versteht man das sich Bewußtwerden der Vollkommenheit, die im Subjekte vorhanden ist, als einer aktuell vorhandenen (340). Gott genießt daher die höchste Lust. — Da jedes niedere Licht zu dem höheren Liebe empfindet, ist das Weltall nach dem Prinzip der Liebe geordnet, neben das sich das Prinzip der Übermacht des Höheren zum Niederen stellt. Die vielen Welten (347) die durch die verschiedenen Beziehungen und Erleuchtungen (Ausstrahlungen) der Geister entstehen, bilden daher ein einziges Weltall, da sie alle durch eine Ordnung zusammengehalten werden (Glosse: Dieses bestätigen Avicenna in einer *Prodigt-huṭba*, Farabi in seinen Ringsteinen (Nr. 8 Ende) und Arabi in seinen mekkanischen Eroberungen Kap. 178).

Akzidentelles Licht ist dasjenige, was in einem Substrate, sei es den Körpern oder den unkörperlichen Lichtern (den Geistern) aufgenommen wird. Aus dem ersten Intellekte entsteht (342) ein Körper, die Umgebungssphäre, und ein unkörperliches Licht, der zweite Intellekt, aus diesem weiterhin die Sphäre der Fixsterne und der dritte Intellekt usw. Die Fixsterne entstehen nicht aus den ersten Intellekte, dem Nas, weil sie eine allzugroße Vielheit bedeuten (Glosse: Pythagoras bezeichnete die Zahlen als die Prinzipien der Dinge d. h. lichtartige Substanzen vgl. Tusi: Kommentar zu Avicenna; 348). — Das erste Prinzip aller dieser „Talismane“ (tilasmat d. h. der irdischen Arten und Dinge) ist ein machtvolleres Licht, der „Herr jener Art“, der (als platonische Idee) in sich

subsistiert. Nach den Peripatetikern (349) besteht die göttliche Vorsehung darin, daß das Urlicht das außergöttliche Sein in der Weise denkt, wie es wirklich ist, und daß es dieses Sein verursacht. Diese Lehre ist irrig; denn die Ursache der Arten der irdischen Dinge ist weder die göttliche Vorsehung (die direkt wirkt) noch auch die Einprägung von Wesensformen in den reinen Geistern (aus denen jene Arten entstehen würden: Glosse: vgl. die Theologie des Aristoteles). Nach dem Prinzip, daß das Niedere in dem Höheren eminentiori modo enthalten sei muß, besteht also jede Art der sublunaren Dinge (350) in der Welt des Lichtes wie eine Substanz in sich. Sie ist unveränderlich leitet die Spezies, der sie ihre Vorsehung zuwendet, und bewahrt sie. Diese platonische Idee ist es, die die wunderbaren Farben durch Emanation hervorruft, die auf dem Gefieder des Pfaues zu sehen sind. Deren Ursache ist nämlich der „Herr dieser Spezies“ (die platonische Idee des Pfaues), nicht etwa die Eigenartigkeit der Mischungen des Gefieders (Glosse: Die Anhänger des Aristoteles, die beiden Meister Avicenna und Farabi lehren: In dem Wesen Gottes sind die Formen aller Dinge enthalten; 351). Die Ideen vervielfältigen sich nach Maßgabe der Strahlen, die von den höchsten Geistern ausgehen. Unter diesen (352) bilden die Ideen eine besondere Welt. Sie sind alle gleichgeordnet, ohne Über- oder Unterordnung und werden daher die Stufe der Breite genannt, während die Geister die Stufe der Länge heißen, da sie eine Kette von Gott bis zur Materie bilden.

Das Vollkommene ist die Ursache des Vollkommenen. Da nun die Lichter des Ersehens (die höchsten Geister) vollkommener sind als die des Aufleuchtens (die niederen Geister) und die Ideen vollkommener als die irdischen Dinge, müssen die Lichter des Ersehens die Ursache der Ideen und die des Aufleuchtens die Ursache der irdischen Dinge sein (353). Wenn die denkende Seele aus dem „Herrn der Spezies“ (der Idee des Menschen) hervorgeht, so trennt sich nichts ab von dieser Idee. Dieses Hervorgehen ist vielmehr ein Ausstrahlen. Die im Sinne der Länge geordnete Kette der kontingenten Dinge (vgl. Farabi: Ringsteine S. 85 Anm. 1) die vom Vollkommenen zum Unvollkommenen geordnet ist, muß eine lichtartige Seite besitzen, durch die sie von dem Lichte

der Lichter ihren Reichtum empfängt. Durch diesen geht aus ihr die „breite Seinstufe“ (die Ideenwelt, in der keine Über- oder Unterordnung statthat) hervor, die „Herrn der Abbilder in den Arten“ (die Ideen) und ihre lichtartigen Gestalten. Ebenso muß sie eine dunkle Seite besitzen, nämlich ihr „Bedürfnis“ nach einem andern“ (ihre Kontingenz, auf Grund deren sie eine Wirkursache erfordert, um in Dasein treten zu können). Durch diese treten aus ihr die „dunkeln“ Körper und Gestalten in die Wirklichkeit. Ohne jene dunkle Seite wäre das Hervortreten der Körper aus den lichtartigen Substanzen unmöglich. Da also ersichtlich ist, daß die Fixsterne und ihre Sphäre nicht aus dem ersten Intellekte allein, noch aus einer der höchsten Substanzen, die „in der Länge geordnet sind“ (weil sie eine absteigende Kette bilden), noch aus den „niederen Substanzen“, die in der Breite geordnet sind, allein hervorgehen können, müssen sie aus jenen Substanzen auf Grund der Bedürftigkeit derselben entstehen. Nur in dieser Weise kann aus dem Vollkommenen ein Unvollkommenes werden.

Der jedesmal niedriger stehende Geist ist aus einer direkten Ausstrahlung des Lichtes aus Gott und aus den Refraktionen der über ihm stehenden Geister d. h. Lichter gebildet. Je tiefer der Geist in den Seinstufen steht, umso mehr refraktiertes Licht übergeordneter Geister trägt er an sich. „Die Menge des refraktierten Lichtes begründet nun aber eine Abnahme des eigentlichen Lichtes.“ Daher muß die Kette der reinen Lichter zu einem letzten, schwächsten Lichte, dem untersten Geiste der Reihenfolge, gelangen. Sie kann keine unendliche sein. Da in der Welt der Ursachen, der reinen Geister (355), vier „Seiten“ vorhanden sind: Mangel und Reichtum, Übermacht (des Höheren über den niederen) und Liebe (des Niederen zum Höheren), müssen sich diese auch in den Wirkungen zeigen. Daher gibt es ein Licht, in dem die Übermacht vorherrscht, ein anderes, in dem die Liebe obsiegt, ferner ein Dunkeles, in dem die „Übermacht“ vorherrscht z. B. die Sterne wie Sonne und Mond. Sie besiegen nämlich die Finsternis. Schließlich existiert ein Dunkeles, in dem die Liebe vorherrscht z. B. die Venus, ferner andere dunkle Substanzen die ihr Licht empfangen und in denen die „Übermacht“ obsiegt,

nämlich die ätherischen Dinge, die unvergänglichen Sphären, endlich dunkle Substanzen, in denen die Liebe und die Niedrigkeit obsiegt, die Elemente. Ein besonderes Element des materiellen Feuers gibt es nicht. Das Feuer ist die heiße Luft, die der Sphäre am nächsten liegt.

Die Substanzen (356) zerfallen in Lichter und andere Dinge. Letztere sind die Körper, die entweder „ätherisch“ oder elementar sind. Die „ätherischen“ bedeuten Glück oder Unglück, während die beiden Leuchten Sonne und Mond Abbilder des Intellektes (Nus) und der Weltseele sind. Die Elemente gruppieren sich in Teile, die schließlich auf das Männliche und Weibliche auslaufen. Die Lichter sind entweder erhaben und mächtig oder niedrig und unterworfen, indem auf jedem Gebiete des Seins sich ein Mächtiges mit einem Unterworfenen, ein Erhabenes mit einem Niedrigen paart (357). Jenseits des Himmels der Fixsterne sind neue Wunder. In der Welt des Äthers ist nichts Totes vorhanden. Alles ist vielmehr lebend. Durch die Gestirne werden die Kräfte von den Himmeln auf die Körperwelt herabgesandt. Die Sonne ist das wichtigste Glied und Instrument dieser Einwirkung. Sie verhält sich zum Himmel wie das Herz zum Körper und wird Hurahsch genannt. Im Pehlewi bezeichnet dieser Name die Sonne (so kommentiert Schirâzi). Sie ist das Abbild des Schahfr. Im Pehlewi bezeichnet dieses das größte Licht der in der Breite geordneten Seinestufe, die die Herrn der Abbilder (die platonischen Ideen) enthält.¹⁾ — In Gott (358)

¹⁾ Glosse: „Die Beziehung der Individua zum Sein ist dieselbe wie die der Wesenheit zum Kontingenten, was Arabi in den Mekkanischen Eroberungen Kapitel 332 ausführt“ (356). „Das Erkennen Gottes sind Erkenntnisformen im Wesen Gottes, wenigstens nach der Lehre der Peripatetiker und ihrer Anhänger, der beiden Schafehu Avicenna und Farabi.“ „Das Sehen Gottes ist nach unserer Lehre identisch mit seinem Wissen. Gott besitzt nur eine einzige Relation (zu außergöttlichen Dingen), die alle anderen Relationen enthält und ausmacht. Diese ist die Relation des Wissens. Das Fundament aller göttlichen Relationen ist ebenfalls nur ein einziges, das Wesen Gottes selbst, nicht etwa Eigenschaften, die zum Wesen hinzutreten.“ „Avicenna (350) und andere Anhänger der Peripatetiker lehrten: Gott erkennt die außergöttlichen Dinge durch Erkenntnisformen, die seinem Wesen inhärieren. Die späteren Philosophen opponierten dagegen und selbst Tusi, der den Meister außerordentlich

fallen Wille, Erkennen, Sehen, Hören usw. mit dem Wesen zusammen. Gottes Wissen (359) kann jedoch nicht die Ursache für die Existenz der Dinge sein (was die Aristoteliker aufstellen); denn dann müßte es, wie jede Ursache, den Dingen vorausgehen. Das Wissen Gottes bedeutet vielmehr nur, daß die Dinge der Gottheit nicht verborgen sind.“ „Suhrawardi (360 Gl.) leugnet das universelle Wissen Gottes von den Dingen vor der Schöpfung.“ Er nimmt nur ein partikuläres Wissen Gottes von jedem einzelnen Dinge nach der Erschaffung an. Die einfache Relation Gottes zu jedem Dinge, das ihm erkennbar ist (365), ist gleichbedeutend mit dem Erschauen und Erkennen desselben. Die große Anzahl der geistigen Relationen die Gott zu allen Dingen besitzt, bewirkt jedoch keine Vielheit in seinem Wesen. — Die Dinge (366), die in der Stufenfolge der Ursachen höher stehen, sind unserem Erkennen wegen der der Intensität ihrer Sichtbarkeit umso näher: Der notwendig Seiende befindet sich also unserem Erkennen näher als alle übrigen Dinge, obwohl er (dem Sein nach) am weitesten von uns entfernt und am meisten über uns erhaben ist.

Zu den Prinzipien (367) der Philosophie der Erleuchtung gehört das der „edleren Kontingenz“, das besagt: Wenn das unedlere Kontingente existiert, muß das edlere Kontingente

hochschützt und die vorgedachte Intention hat, ihm nicht zu widersprechen, bekämpft dennoch diese seine Lehre, indem er folgert, daß nach dieser Theorie Gott, also ein und dieselbe Substanz, zugleich aufnehmend und wirkend sein müßte und zwar secundum idem. Ferner würden der Gottheit reale, vom Wesen verschiedene Eigenschaften zukommen. Andere leugneten das Wissen Gottes, um keine Vielheit in seinem Wesen annehmen zu müssen, während Plato die Erkenntnisformen als selbständige Substanzen annahm und die Peripatetiker die Vereinigung des Geistes mit dem Erkannten (ohne besondere Vermittlung) behaupteten. Die liberalen Theologen lehrten, die nichtseienden Dinge beständen positiv im Nichtsein (und daher könne Gott sie erkennen). Weitere Ausführungen suche man in meiner (Schirázis) Schrift: Das erste Prinzip und die Rückkehr — vgl. Aristoteles: Theologie. „Túsi (363) suchte einen anderen Weg als den Avicennas, um das Wissen Gottes zu erklären. Die meisten Bestandteile seiner Lehre sind jedoch Avicenna entlehnt. Nach Suhrawardi erkennt Gott die materiellen Dinge durch „präsente Erleuchtung“, ohne sich vermittelnder Erkenntnisformen zu bedienen. Dieses Prinzip, das auch Túsi aufstellt, ist von diesem den Schriften Suhrawardis (den muṭārahāt) entnommen.“

bereits früher wirklich geworden sein. Zuerst muß also der reine Geist, dann die Seele, dann die Körperwelt ins Dasein treten (368). In den „Unterhaltungen“ almutārahāt) gibt Suhrawardi an, daß er diesen Grundsatz einer allgemeinen Bemerkung des Aristoteles entnommen habe in dessen Schrift: „Der Himmel und die Welt“ (Gl. an vielen Punkten seiner Theologie betont Aristoteles, daß das wirkende Prinzip edler sein müsse als seine Wirkung; 370).

Die unkörperlichen Lichter (die reinen Geister) erschauten diejenigen Philosophen, die sich von der Materie freimachten, indem sie sich von ihren Leibern lösteten. Dieses gilt von den Propheten und Weisen (371) wie Plato, Sokrates und dessen Vorgänger Hermes, Agathodemon und Empedekles. Von den meisten kann man nachweisen, daß sie die Geisterwelt erschauten. Plato berichtet von sich selbst, daß er sich der Finsternisse entkleidete d. h. der Verbindungen mit der Körperlichkeit und die Geisterwelt erschaut. Die Philosophen Indiens und Persiens erlebten allesamt solche Visionen. Wenn man die Sternbeobachtungen einer einzigen Person wie des Ptolemäus oder die zweier Personen wie die des Abrachos und Archimedes glaubt, wie kann man da noch den Äußerungen der ersten Philosophen ungläubig gegenüberstehen? Der Verfasser dieser Zeilen (Suhrawardi) verteidigte zu Beginn seiner Beschäftigung mit der Philosophie mit großem Eifer das System der Peripatetiker, in dem er diese Visionen und die Existenz der Geister und Ideen ableugnete. Er verteidigte die peripatetische Lehre, daß nur zehn Geister in der höheren Welt existieren. Dann aber erschaut er den Beweis Gottes d. h. die Vision der unkörperlichen Lichter, indem er sich (nach indischem Vorbilde) durch beständige Einsamkeit und viele Kasteiungen von der Verbindung mit der Körperlichkeit löste und sich deutlich machte, daß alle Wesensformen und Gestalten in dieser körperlichen Welt Abbilder von reinen Lichtern sind, die in der Welt des Intellektes existieren. Wem dieses als Beweis nicht genügt, der möge sich der Askese und dem Dienste der Mystiker (eines mystischen Seelenleiters) hingeben. Vielleicht wird er dadurch eine natürliche Disposition erlangen, sodaß er das strahlende Licht in der Welt der göttlichen Gewalten und die Substanzen des Himmel-

reiches erschaut, wie auch die Lichter, die Plato und Hermes sahen (372) ferner die paradiesischen Leuchten (mīnawija von mīnū) d. h. die geistigen, von denen der tugendhafte Weise und vollkommene Imām Zarāduseht al-Azerbeidjāni in seinem Buche Zend spricht: Die Welt zerfällt in zwei Teile, eine paradiesische (mīnawijjun), die Welt der Lichter, des Geistes, und eine dunkle, die der Körper (gītū). Durch dieses Licht werden die Seelen in vollkommener Weise erleuchtet, als die Körper durch die Sonne. Im Pehlewi heisst jenes (geistige) Licht hūr (hūr; Text hura), wie es Zarāduseht nannte. Das Licht, das die Könige erleuchtet, heisst kajān-i-hūr. Es eignete sich, daß der gerechte König Kai-husrau (Cyrus), der Gesegnate, zu jenen Lichtern entrückt wurde und sie erschaute, wie es, so fügt der Kommentar Schirāzis hinzu, Kai-husrau selbst, der Siegreiche, auf den „Tafeln“ (alalwāh, Inschriften) berichtet: Er widmete sich einem heiligen Leben und dem Dienste Gottes. Da kam die Weisheit des Vaters des Heiligtums über ihn. Sie (die persönlich gedachte Weisheit, der Logos) sprach mit ihm über das Verborgene. Dann entrückte sie ihn gegen Himmel auffahrend in die höchste Welt, indem er eine Einprägung der göttlichen Weisheit empfing. Sie stellte ihn ferner von Antlitz zu Antlitz den Lichtern Gottes gegenüber, sodaß er von ihnen den Inhalt („Gedanken“) erkannte, der kajān-i-hura genannt wird. Er ist eine Inspiration, vor der sich jeder Nacken beugt.¹⁾ — Alle Gelehrten Persiens

¹⁾ Glosse: „Farabi lehrt in den Ringsteinen, daß Gott trotz seiner absoluten Einheit erstes Prinzip aller Dinge sei. Die ältesten Philosophen der Griechen, die Schule von Milet, lehrten: Gott besitzt vor der Erschaffung der Dinge Erkenntnisformen derselben (364). Anaximenes von Milet lehrte: In jedem schaffenden Prinzipie muß die Form des zuerschaffenden vorhanden sein“. „Das System des Thales von Milet besagt: Der ersten Substanz außerhalb Gottes geht kein Wissen in Gott voraus, das von dem Wesen Gottes verschieden wäre. Nach der Lehre anderer geht allen außergöttlichen Dingen ein Wissen in Gott voraus. Avicenna schwankte zwischen beiden Lehren. In seinen Thesen (išcharāt) wählt er die letztere, was aus den Lehren seiner Schüler Abhari (Aḡiraddīn) und Bahmanjār hervorgeht. Die Wahrheit ist jedoch die, daß Avicenna in keiner Weise schwankt. Aus seinen und seiner Schüler Worten geht vielmehr hervor, daß nach seiner Auffassung Gott ein universelles Wissen besitzt, das mit seinem Wesen identisch ist, und ein partikuläres, das aus

stimmen darin überein, daß jede Art der Himmel, Sterne, einfachen und zusammengesetzten Elemente einen „Herrn“ in der Welt des Lichtes besitzt, der ein unkörperlicher Intellekt ist und die ihm entsprechende Spezies leitet. Viele von diesen Herrn (den „Ideen“) benannten jene Perser: dem Wasser entspricht Hurdád („Mai“) den Bäumen Murdád (Juli), dem Feuer Ardi Bihischt (April). Diese sind die Lichter (373), auf die bereits Empedokles und die Theologen Hermes, Pythagoras und Plato hinwiesen.

Die logisch-universellen Dinge können (im Gegensatz zu den physisch-universellen) in der Außenwelt nicht existieren; denn alles was in der realen Welt existiert besitzt eine ihm besonders zukommende Individualität (376), an der kein anderes Ding teilnehmen kann. Wenn man also von universellen Dingen („Ideen“) in der realen Welt redet, so versteht man unter diesen nicht jene Universalität, durch die sie von vielen Einzeldingen ausgesagt werden können (also keine logische Allgemeinheit), sondern jenen Zustand, der in sich

Erkenntnisformen besteht, die seinem Wesen inhärieren, jedoch so, daß er sich zu ihnen nicht passiv verhält noch durch sie in eine Vielheit zerlegt wird. Die Objektionen der jüngeren Philosophen, z. B. eines Suhrawardi, Tüsil und anderer Epigonen treffen den Meister nicht, abgesehen von der einen: Die Erkenntnisformen der Substanzen der Dinge sind in Gott Akzidenzien, besitzen also ein geringeres Sein als die Dinge, die Substanzen sind. Als Ursachen der Dinge müßten sie jedoch ein vollkommeneres Sein besitzen. Behmenjar (386) betont jedoch, wie Avicenna selbst (Gl. schifa und ischarát), daß in Gott keine Vielheit entstehe. „Daß das reine Licht die Welt des Intellektes sei, lehrten (871) die Philosophen Sokrates, Pythagoras, Agathodemon und Empedokles. Was Aristoteles in seiner Theologie aufstellte, ist dasselbe was auch Plato lehrte.“ „Was in den Büchern über dieses Problem erwähnt wird, die in aller Hände sind, z. B. der Gesezung der Seele, besagt: Die Universalbegriffe der Substanzen sind auch selbst Substanzen. Wenn sie in der Außenwelt existieren, sind sie nicht in einem Substrate. In den „Unteranchungen über das logische Sein“ haben wir ausgeführt, daß kein Widerspruch dadurch gegeben ist, daß die Substanz im Geiste eines Substrates bedarf, während sie in der Außenwelt kein solches erfordert.“ „Christus (gen. der Schnich Isa bn Marjam) lehrte eine Wiedergeburt in einer höheren Welt, in der man das Himmelreich erschauen werde (379). (Das eigene System der Entwicklungsstufen des Seins entwickelt Sch. 393). Er zitiert Aristoteles: Theologie und Physik.

indifferent ist, auf die irdischen Individua zu emanieren. Er steht also zu allen Individua in gleichmäßiger Beziehung und ist in diesem Sinne universell. Die Idee z. B. die menschliche Natur als solche erfordert weder eine Einheit (dann könnte sie keine Vielheit von Menschen werden) noch eine Vielheit (dann könnte sie keine Einheit darstellen). An sich ist sie also indifferent (vgl. die bekannte Lehre Avicennas). Der Beweis für diese Lehren (378) ist nicht etwa die Überzeugung Platos und der Philosophen „der Intuition“: Pythagoras, Empedokles und Hermes, sondern die unmittelbare Sicherheit der Erleuchtung selbst — vgl. die (talwihāt) Erläuterungen Suhrawardis (379). — Dabei ist des Ausspruches des Matarbūs(?) zu gedenken der betonte, man müsse zunächst die Substanz der eigenen Seele erkennen, um zur höheren Welt aufzusteigen (380).

Aus einem einfachen Prinzip (381) kann etwas Zusammengesetztes hervorgehen. Die „einfachen“ Lichter (Geister) sind nur in ihrem eigentlichen Wesen einfach, aber in den Strahlen (äußeren Akzidenzien) zusammengesetzt. Daher können sie etwas Zusammengesetztes verursachen. Umgekehrt kann aus wesentlich verschiedenen Dingen etwas Einfaches hervorgehen, wenn die Verschiedenheit sich nicht auf das eigentliche Wesen erstreckt. Ein einfacher Geist kann daher einen anderen, ihm im Wesen gleichen, aber mit Akzidenzien zusammengesetzten, erzeugen (383). — Einige platonische Ideen, „Herrn der Abbilder“ verhalten sich so, daß sie nicht direkt auf ihre Abbilder wirken sondern nur durch Vermittlung eines Lichtes. In der Richtung der absteigenden Kette werden die Lichter immer schwächer, bis man zu solchen gelangt, die nur in einem Substrate existieren können z. B. die Seelen im Körper. Zwischen diesen beiden Dingen vermittelt der Lebensgeist (das Pneuma). Die Pflanzenseele bedarf jedoch dieser Vermittlung nicht, weil sie wegen ihrer größeren Unvollkommenheit der Materie ganz nahe steht. — Zwischen allen Stufen der Dinge gibt es Zwischenglieder z. B. zwischen Mensch und Tier der Affe; denn er versteht, was man ihm andeutet, und macht sich selbst andern verständlich. Er kann Späße machen, die Menschen auslachen, Dam (nard) und Schach spielen usw. Das Gleiche gilt von den Reden des Papagei. Ebenso verhält

sich in die Kette der Geister (385) in ihrer Kontinuität. — Das akzidentelle (von außen kommende) Licht ist in den niederen Geistern mehr vorhanden. Daher sind diese mehr zusammengesetzt und folglich unvollkommener als die höhern.

Die Einwirkungen der Intelligenzen sind unendlich (da sie selbst unvergänglich sind), die der Seelen endlich. Die einzige, im eigentlichen Sinne wirkende Ursache im Weltall ist jedoch Gott. Unter ihm sind alle außergöttlichen Agenzien nur Instrumente (386). Alles quantitativ Begrenzte ist körperlich. Die Intelligenzen sind in ihrem eigenen Wesen naturgemäß endlich (388). Unendliche Summen können von verschiedener Größe sein. Eine unendliche Kette von Hunderten ist kleiner als eine solche von Tausenden. — Alles was außerhalb des göttlichen Wesen liegt, sind (390) entweder direkte oder indirekte Strahlen desselben („Strahlen direkter Strahlen“ — Gl. vgl. Suhrawardis „Tempel des Lichtes“ und „Unterhaltungen“).

Abhandlung III. Die Art der göttlichen Tätigkeit.

Unter „Welt“ (391) versteht man alles Außergöttliche. Dieses zerfällt in ein Ewiges: 1. die Intelligenzen, 2. Himmels-sphären, 3. Himmelseelen und 4. Universalien der Elemente (platonischen Ideen) — und ein Zeitliches, nämlich alles übrige. Unter Ewigkeit der Welt versteht man die Behauptung, daß die genannten vier Dinge und ihre primären und notwendigen Inhärenzien z. B. die Bewegung und Zeit ewig seien. In diesem Sinne ist keines von den „übermächtigen“ Lichtern (den reinen Geistern) wirklich geworden, nachdem es vordem nicht existierte; denn eine Wirkung kann nicht hinter ihrer adäquaten Ursache zurückbleiben. Die Geister können also nicht später auftreten als Gott (Gl. vgl. die mutarabāt Suhrawardis; 392). Was die Aschariten als ewige Eigenschaften Gottes auffassen ist nichts anderes als seine ewigen Emissionen. Das gleiche Prinzip liegt beiden zugrunde, daß neben dem Wesen Gottes auch andere Dinge ewig sein können.

Jede Gestalt, deren dauerndes Bestehen undenkbar ist, bedeutet Bewegung. Schirāzi kommentiert: Dieses ist eine auf alle Fälle gleichmäßig anwendbare und konvertierbare

(also vollkommene) Definition der Bewegung; denn alle kontingenten Dinge fallen nach Subrawardi unter fünf Kategorien (aufgestellt gegen die zehn des Aristoteles): Substanz, Quantität, Qualität, Relation und Bewegung. Durch den Ausdruck „Gestalt“ ist die Substanz ausgeschlossen, durch den: „deren dauernder Bestand undenkbar ist“ alles Dauernde (Unveränderliche) aus den Kategorien der Quantität, Qualität und Relation. Auch die Zeit fällt außerhalb jener Begriffsbestimmung, denn sie ist nicht *per se*, sondern nur auf Grund ihres Substrates veränderlich, da sie das Maß der Bewegung ist (395). Der Glossator Schirāzi hält dieser Definition die des Aristoteles entgegen). Es müssen daher ewige Bewegungen bestehen, die nicht geradlinig sein können, da derartige Bewegungen zeitlich ablaufen. Sie müssen also kreisförmige sein, die nicht von Naturkräften ausgehen können; denn diese sind dem zeitlichen Vergehen unterworfen. Die kreisförmige und als solche vollkommene tägliche Bewegung (397) des Himmels ist die Ursache für das Entstehen der sublunaren Dinge. Daß eine Einwirkung der Gestirne auf die niedere Welt stattfindet, geht daraus hervor, daß das Meer „anschwillt“, wenn der Mond voll ist, und daß es abebbt, wenn er abnimmt (398). Der Zweck der Sphärenbewegungen ist der, daß das Licht der Sterne an alle Teile des Weltalls gelange (400). Mit Unrecht lehren die Peripatetiker: Die Bewegungen einer Sphäre seien alle gleich. Die verschiedenen „Erläuterungen“, die von der Geisterwelt ausgehen, bewirken die Verschiedenheit der Sphärenbewegungen. Letztere sind nur ein Abbild der Bewegungen, die in der Welt der Intelligenzen *eminentiori modo* bestehen (401).

Der „Würde“ der Ursache entspricht die der Wirkung. Da nun die materiellen Dinge von verschiedener Dignität sind, kann man schließen, daß ihre geistigen Ursachen eine ebensolche Stufenordnung aufweisen (402). Auf der untersten Stufe des Seins steht die Hyle, die wesentlich verschiedene Formen aufnehmen kann. — Dem Gemeinsamen (403) in der niederen Welt muß etwas Gemeinsames in der höheren, dem Verschiedenen hier auch etwas Verschiedenes dort entsprechen. — Die Kausalbeziehung zwischen der höheren und niederen Welt bedingt jedoch kein zeitliches Später der Wirkung,

denn die Ursache besteht zugleich mit der Wirkung der Zeit nach, wenn jene auch dem Wesen nach früher ist wie diese. — Das Gleichgeordnetsein der Wirkungen der himmlischen Agenzien in der Körperwelt weist darauf hin, daß auch die entsprechenden Ursachen gleichgeordnet sein müssen. Der Parallelismus der beiden Welten wird dadurch gewahrt.¹⁾

¹⁾ Glosse: „Der Verstand ist actu alle Dinge (389, wenn er sie denkt).“ „Ibn Malka (391) tadelt, wie Tāsi (Kommentar zu Avicenna) berichtet, die alten griechischen Philosophen, weil sie gelehrt hatten: Gott bewirke nur durch Vermittlung die niederen Dinge. Daraus schlossen die Aschariten mit Unrecht, daß dann die menschlichen Handlungen nicht von Gott ausgehen könnten. Es folgt vielmehr nur, daß für ein Ding zwei wirkende Prinzipien vorhanden sein können.“ „Plato lehrte (392), die Welt sei zeitlich entstanden. — Behmenjar (tāḥṣil) berichtet die Lehre: Die Bewegung sei identisch mit der Physis. Er lehnt sie jedoch als unrichtig ab — vgl. Arābi: Weisheitsprüche (fuṣūṣ alḥikam).“ „Die reinen Lichter (393) nannte die große Menge der griechischen Philosophen aktive Intellekte, die Schule des Aristoteles: Erkenntnisformen, die dem Wesen Gottes anhaften, Plato und seine Anhänger: Ideen, die Aschariten: göttliche Eigenschaften, die liberalen Theologen: Modi (vgl. die Lehre des abu Ḥaschim), die pantheistischen Mystiker (Ṣūfīja): Namen und dauernde Individua (als Erscheinungsformen des Urseins. Schirāzi will betonen, daß Suhrawardī mit seiner Lichtlehre nichts wesentlich Neues vorbringt, und daß alle Philosophen in einer Philosophia perennis übereinstimmen). Daß wir einer unvergänglichen Welt zupilgern, lehren Thales von Milet, Anaximenes, ebenfalls von Milet, Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles und andere.“ „Aristoteles verfaßte eine besondere Abhandlung über das zeitliche Entstehen der Welt. In unserer Schrift über dieses Problem haben wir über dieselben berichtet und sie kommentiert.“ „Während die Hyle für die beständige Veränderung und Erneuerung aufnahmefähig ist, erzeugt der Intellekt des Himmels die Naturkraft, die die Veränderung bewirkt. So haben wir es in unserer Schrift (wohl die über das zeitliche Entstehen der Welt) ausgeführt (394) (— Avicenna und Aristoteles werden vielfach zitiert — 400). In der Schrift: „Die Prinzipien des Weltalls“ (maḥādī alkull) zeigt Aristoteles, daß der Beweger des Himmels nur einer sein kann. „Plato lehrte (408): Gott war in der Ewigkeit, ohne daß irgend ein Wirkliches (rasm) außer ihm bestand.“ Die Welt wurde dann also zeitlich erschaffen. „Aristoteles berichtet in der mit klein Alpha bezeichneten Abhandlung der Metaphysik, Plato habe in der Lehre von der Zeitlichkeit der Welt dem Aphratos widersprochen. Im Timaeos lehrt Plato (409), Gott habe die Welt von einem chaotischen in einen geordneten Zustand übergeführt. Das Chaos sei ewig. Aristoteles glaubt infolgedessen, Plato habe in seiner Lehre geschwankt. Im Phaedon bo-

Die Zeit hat (405) weder Anfang noch Ende. Sie ist vielmehr anfangslos und ewig dauernd. Wie vor jeder Zeit eine Zeit sein muß, so folgt auch auf jede Zeit eine andere (406). In diesem Sinne behauptete Aristoteles: Wer behauptet, die Zeit sei zeitlich entstanden, spricht zugleich aus, daß sie ewig sei (weil die Zeit nur innerhalb einer Zeit entstehen könnte). Das Jetzt verhält sich zur Zeit wie der Punkt zur Linie. Beide beruhen nur auf willkürlicher Annahme (408). Die Welt muß wie ihre Ursache ewig dauern; denn wenn das wirkende Agens und die Kausalwirkung fortbestehen, muß auch die Wirkung dauern. — Die Bewegungen der Sphären (470) haben den Zweck, etwas „Heiliges und Angenehmes“ von Gott zu empfangen, nämlich die auf ihre Seelen emanierenden Lichtstrahlen. — Diese Seelen selbst gehen aus den Intellekten hervor (471). Die Bewegungen disponieren zu neuen geistigen „Erleuchtungen“ von seiten Gottes, und diese erzeugen neue Sphärenbewegungen. Dieser *circulus* wird nie durchbrochen (Glosse, vgl. Avicenna: *Metaphysik*). Er ist kein *circulus vitiosus*.

In der Tätigkeit des Erschaffens (415) ist das eigentliche Objekt, das „hergestellt“ wird, die Wesenheit, nicht das Dasein. Das Dasein (416) ist eine rein logische Betrachtungsweise, da sie die Wesenheit auf das Dasein in der Außenwelt bezieht (eine rein logische Relation). Aus der Ursache, die Prinzip der Emanation ist, empfängt das erschaffene Ding also seine Individualität, d. h. seine Substanz und sein reales Wesen. Die Peripatetiker lehren, es empfangen sein Dasein. (Die Lehre Schirázis — †1640 — stimmt sachlich mit dieser Auffassung überein. Suhrawardi zerlegt das Ding nicht in Wesenheit und Dasein. Ebensowenig tut dieses Schirázi. Beide kennen nur eine reale Wesenheit, die Suhrawardi als Wesenheit, Schirázi als Existenzform bezeichnet. Der Unterschied beider ist also ein rein terminologischer.)

weist Plato jedoch die Unsterblichkeit, also auch Ewigkeit der Seele und alles Geistigen.“ Suhrawardi stimmt also mit Plato überein. „So haben wir (Schirázi) es auch in unserer Abhandlung (s. oben) ausgeführt.“ „Auch Aristoteles lehrt das zeitliche Entstehen der Welt trotz der entgegenstehenden Auffassung von seiner Lehre bei der großen Menge, besonders Themistius und Avicenna.“

Das Kontingente kann weder im Zustande des Entstehens noch in dem des Dauerns seine Wirkursache entbehren; denn es bleibt seinem Wesen nach immer kontingent, also von einer Ursache abhängig. Das Haus bleibt freilich nach dem Tode des Baumeisters (Schulbeispiel) bestehen, letzterer ist aber nicht die Ursache des Hauses, sondern nur seines zeitlichen Entstehens, des Gebautwerdens. Vielfach fallen jedoch die Ursachen des Entstehens und des Objektes selbst (und seiner Dauer) zusammen, z. B. das Gefäß, indem es dem in ihm enthaltenen Wasser seine eigene Gestalt verleiht. Gott ist in Beziehung auf alle existierenden Dinge (417) die doppelte Ursache des Daseins und des Dauerns. Daher muß seine Einwirkung die Dinge ununterbrochen im Dasein erhalten. Die Getreuen von Basra, so fügt Schirāzi kommentierend hinzu, lehrten: Die Seelen der Sphären vereinigen sich nach langen Zeitläufen mit den reinen Geistern, die Körper der Sphären verlassend. Mit den Sphären verbinden sich dann einige vollkommene Menschenseelen, indem sie diese himmlischen Körper in Bewegung setzen und in ihnen lange Zeiten hindurch verweilen. Dadurch erlangen auch sie mit der Zeit höhere, rein geistige Entelechien, so daß auch sie sich von den Körpern der Sphären trennen müssen, um zum Reiche der Intelligenzen aufzusteigen und anderen Seelen Platz zu machen. In dieser Weise findet ein endloses Aufsteigen von Seelen in das Reich der Geister statt.¹⁾

¹⁾ Glosse: „Ein Materialist (Dahrit) fragte den Aristoteles: Weshalb hat Gott die Welt erschaffen, nachdem sie nicht vorhanden war? Aristoteles: Die Frage des Weshalb kann man betreffs Gottes nicht stellen (410).“ „In unserer Abhandlung haben wir gezeigt, daß die alten Philosophen der Griechen, besonders Aristoteles und Empedokles („Abakles“) die Ewigkeit der Welt nicht gelehrt haben. Jene Lehre entstand nur, weil die jüngeren Philosophen die Intentionen jener alten nicht verstanden. Empedokles brachte die bekannte Schwierigkeit auf, weshalb Gott in diesem Augenblicke die Welt erschuf, während er sie vordem nicht hervorbrachte.“ „Avicenna (412) berichtet von Themistius aus Aphrodisias die Lehre: Die himmlischen Substanzen üben eine Vorsehung betreffs der niederen aus. Dabei kann aber das Edlere nicht wegen des Unedleren (Irdischen) handeln. Zwischen diesen beiden Lehren suchte man dadurch auszugleichen, daß man behauptete: Der nächste Zweck der Sphärenbewegung ist das Sublunare. Das letzte Ziel derselben besteht aber darin, daß die Sphärenseelen sich dem reinen Guten ver-

Der Glossator Schirāzi fügt hinzu: Jedes Ding, das ein Ziel erstrebt, muß dieses erreichen. Wenn die Seelen sich den reinen Geistern ähnlich zu werden streben (wie es allgemeine Lehre ist), müssen sie auch zu Geistern werden. Daß die Welt der Himmel unveränderlich sei, haben wir bereits oft widerlegt. In der seelischen Welt der Sphären (wie auch der Menschen) findet also eine beständige Entwicklung zum Vollkommeneren statt, „indem die Seelen die Objekte ihrer Sehnsucht allmählich erreichen“. Jedes physische Sein besitzt eine natürliche Sehnsucht in sich, durch die sein Wesen zu einer höheren Seinsstufe hingezogen wird. Die Lehre der Getreuen von Basra ist der Wahrheit sehr nahe¹⁾ — vgl. Arābi: Die mekkanischen Eroberungen, Kap. 306.

ähnlichen wollen.“ „Rāzi (414) opponierte gegen die Lehre: aus dem Einfachen kann nur ein Einfaches entstehen, indem er darauf hinvies, daß die aus der Geisterwelt entstehenden „einfachen“ Körper Träger verschiedenartiger Zustände und in diesem Sinne zusammengesetzt seien, obwohl sie von durchaus einfachen Ursachen, den Geistern (die die Sphären erzeugen) verursacht seien.“ „Nach Kindī (421) entsteht das Feuer aus der Reibung der Sphären und der Luft.“ „Das Fundament (422) aller Dinge ist das Sein. Die Wesenheit ist etwas Sekundäres in Bezug auf das Sein. Wenn daher ein Wirkliches das Sein des Feuers, d. h. die bestimmte Existenzform des Feuers besitzt, hat es auch dessen Wesenheit — vgl. Avicenna und Aristoteles.“ Zu Unrecht leugnet daher Suhrawardī das Element des Feuers. Entgegen der Lehre von dem „abstrakten Körper“ (428), der Substrat der Wesensformen sein soll, verteidigt Sch. die aristotelische Lehre von der Hyle. „Einige der alten griechischen Philosophen (434) lehrten: Die Seele besteht aus Funken der Himmel.“ „Die Wirkung ist nach Avicenna (440) von der Beschaffenheit des aufnehmenden Prinzipes bestimmt. Farabī (442): Das Individuationsprinzip ist die besondere Existenz selbst. Dawānī (443; Kommentar zu Suhrawardī: Die Tempel des Lichtes) wird in der Frage der Präexistenz der Seelen zitiert. Im Phaedon und Timaeus bespricht Plato die Ursache des Herniederfallens der Seelen aus einer höheren Welt auf diese. Darüber vergleiche man (445): Theologie des Aristoteles (die Seelen kommen auf die Welt herab bedeutet, sie genießen dieselbe, Suhrawardī: mutarāhāt, Dawānī: Kommentar zu den Tempeln des Lichtes (von Suhrawardī), ibn Kammūna: Kommentar zu den Erklärungen (talwihāt von demselben), die Erzählung von Salmān und Absāl, die von der Turteltaube, die in Kalīla wa Dimna erwähnt wird, die von Hai, dem Sohne des Jakẓān und Platos Schriften. Avicenna verfaßte ein besonderes Gedicht, das das Herniederfallen der Seele auf diese Welt behandelt (Br. I, 455 Nr. 35).“

¹⁾ Es ist sehr naheliegend, daß Schirāzi — †1640 — sich durch den oben angeführten Kommentar und die Lehre der lauterer Brüder in seiner

Abhandlung IV. Die Arten der Körper.

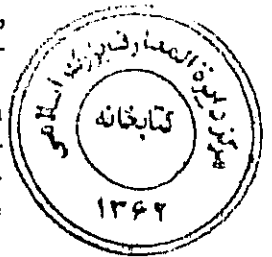
Der Körper ist entweder einfach, z. B. die Sphären und Elemente, (oder aus letzteren) zusammengesetzt (418), durchsichtig oder undurchsichtig oder teilweise das Licht durchlassend. Die Sterne sind adiaphan. Sie lassen das auf sie fallende Licht nicht durch und sind daher selbst leuchtend. Die Sphären selbst sind diaphan und wirken auf die niedere Welt. Daher werden jene „Väter“ genannt und die die Einwirkung der Sphären empfangenden Elemente „Mütter“. Zwischen uns (419) und den Sternen befindet sich die Luft. Ein absolut leerer Raum existiert nicht (420). Es gibt vier Elemente die mit den vier bekannten Qualitäten behaftet sind. Das Feuer besitzt jedoch keine besondere Wesensform, sondern unterscheidet sich von der Luft nur durch eine außer dem Wesen liegende Qualität (421). Das Feuer (422) ist also heißer Luft. Es existieren daher nur drei Elemente, ein adiaphanes, die Erde, ein diaphanes die Luft und ein mittleres, das Wasser. Die Luft kann zu Wasser (425) und das Wasser zu Luft werden (426) was experimentell erwiesen wird, ebenso das Wasser zu Erde, die Luft zu Feuer usw. Sehr möglich ist es auch, daß einige Tiere sich versteinern. Weil also die Elemente sich beliebig ineinander verwandeln können, ist der Träger der Eigenschaften und Wesensformen indifferent für alle. Nach den Peripatetikern ist dieser Träger die Hyle, nach unserer Lehre der Körper im allgemeinen (der verobjektivierte mathematische Körper). Da die Wesensformen (427) beliebig an ihm als Substrat wechseln, ist er nicht mit einer bestimmten notwendig verbunden.

Die erste Ursache (428) aller Bewegungen im Weltall ist entweder ein reines (unkörperliches) Licht, z. B. das seelische Prinzip der Sphären und Menschen, oder die Strahlen, die die Hitze erzeugen. Diese bewegt sich dann aus sich wie wir es

inhaltlich fast gleichen Lehre von den Entwicklungen aller Dinge durch die verschiedenen Stufen des Seins bestätigt sah. Vielleicht liegt in jener Lehre sogar eine Quelle oder Veranlassung zu dem letzteren Systeme; denn Schirâzi kannte den Kommentar zu Suhrawardi bereits vor der Ausbildung seines eigenen Systemes.

an den Verdunstungen des Wassers (durch die Sonnenstrahlen) wahrnehmen können. Das erste Prinzip aller Bewegungen ist daher das Licht. Der Donner ist ein Geräusch das, aus dem Aufeinanderstoßen, der Erschütterung und Bewegung der „Dämpfe“ (Wolken) entsteht. Der Blitz, der diese Bewegungen verursacht, geht ihm voraus. — Wärme und Bewegung (433) erfordern sich gegenseitig, um das zu erlangen, wofür sie geeignet sind. Auch das Verlangen ist eine Ursache von Bewegungen. Es ist der „Bruder des unkörperlichen, befehlenden (isfahbad) Feuers (d. h. Geistes) im Menschen“. Die vollkommenen Seelen sind „Stellvertreter Gottes“, da sie ebenso wie Gott Bewegungen ausführen. Daher (435) führte man auch die Verehrung des Feuers in Feuertempeln ein. Der erste, der dies aufbrachte war Schank. Ihm folgten Gamschid, Afridún, Kai-Husrau (Kyrus) und andere Könige, ferner Zarduscht.

Da die ältesten Philosophen glaubten, die Qualitäten seien die Wesensformen der Dinge und diese mußten als unwandelbar gelten, lehrten sie, in den Qualitäten könne keine Veränderung statthaben. Die Bewegung bewirkt also keine neue Wärme. Sie bringt vielmehr die Hitze, die in dem Objekte verborgen war (vgl. die Lehre vom Kumún bei Nazzám ca. 845) zur Sichtbarkeit. Daher werden diese Philosophen die Verteidiger der „Verborgenheit“ genannt. Diese Lehre ist zu verwerfen; denn das Wasser müßte im Innern kalt werden wenn das Erhitztwerden darin bestünde, das die im Innern verborgene Hitze nach außen hervorträte (436). Der Vorgang des Erhitzens beruht also auf einer Qualitätsveränderung, nicht auf Feuerteilchen, die nach der Lehre mancher, in den Körper eindringen. — Die „Mischung“ ist eine mittlere Qualität (zwischen den Eigenschaften der beiden Komponenten liegend), d. h. eine dauernde Form (keine Substanz), die nicht teilbar ist (also verschieden von der Quantität), noch eine Relation besagt. Sie entsteht dadurch, daß beim Zusammentreten von zwei Elementen (438) die Qualität (nicht die Wesensform) des einen auf die Materie des andern einwirkt. Eine direkte Beeinflussung der Form oder Qualität des einen durch die Form oder Qualität des andern ist nicht denkbar, da dabei das Ding, das sich aktiv verhält, zugleich passiv sein müßte.



Als Objekt der Einwirkung hat etwas Passives, die Materie, zu gelten. Die einwirkenden Agenzien (439 die platonischen Ideen) sind die Naturkräfte der einzelnen Spezies. Daher definierten die Getreuen von Basra die Naturkräfte als Engel, die die Welt regieren. Nahwi (Jahja) objizierte gegen die Definition des Aristoteles von der Naturkraft, sie sei das erste (wesentliche) Prinzip per se für die Bewegung und Ruhe ihres Trägers: diese Definition bedeute nicht die Naturkraft, sondern ihre Funktion. Die wahre Definition dieser Kraft laute: Sie ist eine geistige (pneumaartige) Kraft, die die elementaren Körper durchdringt und in ihnen die Ausstattung mit einer Wesensform und Naturanlage bewirkt. Sie leitet die Elemente und ist per se das erste Prinzip von deren Bewegung und Ruhe, indem sie wegen eines Zieles wirkt und nach Erreichung dieses Zieles ruht (440,2). Der Glossator Schirāzi fügt hinzu: Wenn die Getreuen von Basra (ihwān eṣṣafā) die Naturkräfte als „leitende Engel“ bezeichnen, so liegt darin keine Bestätigung, daß sie die materiellen Naturkräfte in den Körpern selbst leugnen. Nahwi will ferner gegen Aristoteles nur betonen, daß in seiner Definition nicht das ganze Wesen der Naturkraft zum Ausdruck gelange; denn diese sei eine Substanz, von der Natur einer Wesensform, der neben den erwähnten auch noch andere Bestimmungen zukomme. Ebenso ist auch die aristotelische Definition der Seele keine solche, die ihr ganzes Wesen wiedergibt. Sie drückt nur ihre Beziehungen zum Leibe aus.

Die Lichter (441; d. h. platonischen Ideen) die das Menschengeschlecht „leiten“, bestehen nicht etwa in einem einzigen Individuum; sonst würden die Erkenntnisse eines einzelnen zugleich allen bekannt sein. Das was wir als Ich und unser Eigenstes bezeichnen, wäre für alle Menschen ein und dieselbe Substanz (vgl. die Lehre des Averroes, die Suhrawardi hiermit zurückweist). Vor der Vereinigung mit den Leibern müßten daher die Seelen eine numerische Vielheit bilden. Dieses ist jedoch unmöglich, da einfache Substanzen neben ihrem Wesen kein unterscheidendes Moment besitzen können, ohne zusammengesetzt zu werden (445). Eine Präexistenz der Seelen ist daher durchaus zu leugnen. Der Glossator bemerkt (446) dazu: in dem intellektuellen Prinzip (der entsprechenden

platonischen Idee) existieren die Seelen in einer höhoren Weise wie in der Wirkursache in einer einfachen Form, ohne Teilung und Verschiedenheit und mit dem Notwendigsein ausgestattet, nicht etwa wie die Potenz in der aufnehmenden Materie (447). Der Kommentator Schirāzi (1311¹; 449) bemerkt: „Plato lehrte, die Seelen seien ewig. Dieses ist das Richtige, das von keiner Seite widerlegt werden kann“. Der Glossator Schirāzi (1640¹) kritisiert: „Versteht der Kommentator unter Seelen die Lebensprinzipien, insofern sie einen Körper beleben dann hat er Unrecht, wie wir es in unserer Abhandlung „Das zeitliche Entstehen der Welt“ dargetan haben. Nach dieser irdischen Existenzform der Seele gibt es noch zwei andere (450 Gl.), erstens die sogenannte „mittlere“, die zwischen der materiellen und der rein geistigen Welt steht — die meisten Seelen gelangen als Seelige oder Verdammte in diese (die der Phantasie des Menschen entspricht) — und zweitens die rein geistige, die dem abstrakten Denken des Menschen parallel ist“.

Der Mensch besitzt fünf Sinne¹) (451). Darin steht er

¹) Glosso: „Avicenna berichtet: Aristoteles hat in dem zweiten Buche seiner Psychologie — die Kommentatoren Themistius und Alexander führen das Gleiche aus — gelehrt: Die sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten können nicht zahlreicher sein als sechzehn, die per se wahrgenommen werden, und drei, die nur per accidens erfassbar sind nämlich Bewegung, Ruhe und Gestalt. Daher kann es kein anderes Sinnesorgan als die bekannten geben, da diese alle genannten Qualitäten erkennen. Dieser Beweis, daß es nur fünf Sinne gebe, ist jedoch ein rein induktiver. Nach Avicenna zerfällt der Tastsinn in vier Sinne für: 1. das Feuchte und Trockene, 2. das Heiße und Kalte, 3. das Harte und Weiche und 4. das Klebrige und Pulverisierte (ov. Elastische und Unelastische). Andere fügen noch ein fünfte Art für das Leichte und Schwere hinzu. In unserer Abhandlung: „Das erste Prinzip und die Rückkehr“ haben wir die Gründe dieser Aufstellung dargetan. Da nämlich die Sinne nur von Kontraria affiziert werden, sind nach den Paaren der Kontraria die Arten der Sinne zu bestimmen. (Betont wird vor allem, daß das Organ sich inbezug auf die wahrzunehmende Qualität in einer ausgeglichenen, indifferenten Mischung befinden muß, damit es seine Objekte ohne subjektive Trübung wahrnehmen könne. Mit den Ausführungen des Kommentators stimmen die von Farābi ca. 1486. — Kommentar zu den Ringsteinen Farābis — fast wörtlich überein.) Avicenna (453) erwähnt die Angaben des Aristoteles, daß die Geier aus weiter Ferne das Aas riechen. Hier könnte den Philosophen jedoch ein Irrtum unterlaufen sein, da die Geier das Aas zunächst nur sehen und

den vollkommenen Tieren gleich (während den unvollkommenen ein Sinn oder mehrere, z. B. dem Maulwurf der Gesichtssinn fehlen, Kommentar). Der Tastsinn beruht auf dem Pneuma, das in der ganzen Haut des Leibes verbreitet ist und den Träger für alle Sinnestätigkeiten abgibt. Er empfängt von den vier primären Qualitäten Einwirkungen, insofern dieselben der Mischung des Organes konträr sind; denn einen Reiz kann nur das Konträre nicht das Wesensgleiche oder Ähnliche ausüben. Der Geschmack erkennt die Arten des Geschmacks an tastbaren Körpern, die sich mit der in sich geschmacklosen speichelartigen Flüssigkeit der Zunge vermischen (453). Das Gehör nimmt den Klang wahr, indem dieser durch eine wellenförmige Bewegung der Luft in die eustachische Röhre des Ohres übertragen wird. Das Echo besteht in solchen Schallwellen, die von einem Hindernisse zurückgeworfen werden (454). Das Gesicht erkennt sein Objekt durch Vermittlung eines diaphanen Körpers, indem das Objekt dem Blicke einfach gegenübertritt. Ein Ausströmen von Sehstrahlen aus dem Auge oder ein Einströmen eines optischen Bildes in die kristallinische Flüssigkeit des Auges finden nicht statt (457).

Wie die himmlische Welt in der irdischen ihr Abbild hat (459) so sind auch innerhalb des Menschen die ihm zusammensetzenden Welten Geist und Körper parallel. Das Licht ist auf Grund seines Wesens „mitteilbar“, indem es sich selbst

auf Grund dieser optischen Wahrnehmung auf dasselbe zufliegen. Jede Sinneswahrnehmung (454) findet dadurch statt, daß das entsprechende sinnliche Bild aus dem Himmelreiche, in dem die Seelen (nicht die reinen Geister) weilen, entsteht und zwar losgelöst von der Materie, jedoch nicht von der Relation zu ihr, und der Seele des Menschen in der Weise inhärierend, wie ein Ding in seinem wirkenden Agens, nicht etwa in dem aufnehmenden Prinzipie inhäriert: (Die genannte untere Schicht des Himmelreiches ist die der sogen. Schemen, der platonischen Ideen und Phantasiebilder). Tusi (455) lehrt in seinem Kommentare zu Avicenna, daß aus einem einzigen Prinzipie viele Dinge hervorgehen können, wenn die Weise des Hervorgehens eine Verschiedenheit und Ordnung enthält. Der Kommentator führt S. 456 f. die Lehre Avicennas von den fünf inneren Sinnen an. Farābis Darstellungen (z. d. Ringsteinen Farābis) stimmt damit fast wörtlich überein. Der Glossator bemerkt: „Es gibt den Fähigkeiten des Menschen entsprechend fünf Welten, die 1. der toten Körper, 2. der äußeren Wahrnehmung, 3. der vorstellenden Phantasie, 4. der ästhetischen (Instinkt) und 5. des Verstandes, ein Parallelismus der Welten“.

anderen mitteilt. Daher ist auch das „befehlende“ (isfahbad) Licht d. h. die Seele „mitteilend“, indem sie ihre Eigenschaften dem Körper übermittelt. In Beziehung zu der ihr übergeordneten Welt besitzt sie die Eigenschaft der Liebe, in der zur ihr untergeordneten die der Übermacht. Erstere wird in ihrer Ausstrahlung auf den Körper die *potentia concupiscibilis*, letztere die *irascibilis*. Der Abstraktionskraft des Geistes, die die Universalien in sich aufnimmt, entspricht im Leibe die ernährende Kraft, die andere Körper sich assimiliert (459), der Kraft des Geistes (d. h. Lichtes) Strahlen auszusenden, die ihm wesensgleich sind, entspricht im Körper die Erzeugungskraft. Die menschlichen Körper (460) sind als Spezies Abbilder des „heiligen Geistes“, d. h. der platonischen Idee des Leibes, und als Individua Abbilder der einzelnen Seelen (461). Die Verschiedenheit der genannten Fähigkeiten wird dadurch erwiesen, daß 1. sie nicht gleichzeitig auftreten, sondern trennbar sind, 2. ihre Wirkungen und Funktionen sich als verschieden ausweisen, 3. und die einen vernichtet werden, wenn die andern zur Vollendung gelangen.¹⁾

¹⁾ Glosse: „Es gibt (460) drei Stufen von Engeln (entsprechend den Stufen des Weltalls) irdische, himmlische und göttliche.“ „Arabi (467) lehrt: die Seele bewirkt ihre Vorstellungsbilder. Sie empfängt dieselben nicht passiv.“ „Nach unserer Lehre (469) ist die *Estimativa* identisch mit dem Wesen der Seele. Jedoch ist deren Wesen durch die Verbindung mit dem Leibe von der geistigen Welt abgezogen.“ „Buddhasuf (Buddha) lehrte (476) das Aufsteigen der Seele zu Gott durch die Seelenwandlung.“ „In der Schrift über das Opfer (Br. I 454, Nr. 11) bespricht Avicenna die schlechten Dispositionen, die der Seele auch nach ihrem Tode noch anhaften bleiben (477).“ Aristoteles (480) zeigt in der Metaphysik, daß die Seele nicht wie der Leib zeitlich entstehe. Gegen die Seelenwanderung nimmt auch Tabit bn Qurra Stellung. In der Natur gebe es nichts Zweckloses. Eine Seele ohne Leib wäre aber zwecklos. In dem Übergange von einem Körper zu dem anderen wäre die Seele als belebendes Prinzip jedoch ohne Leib, also zwecklos, d. h. ohne die ihr entsprechende Funktion. Das Gleiche lehrt Avicenna in der Schrift „al uḥwija“ (Br. I 454, Nr. 11).“ „Farabi und Avicenna lehren daher, daß von der Seele nur der rein geistige Bestandteil nicht das animalische und vegetative Prinzip, nach dem Tode fortbesteht.“ S. 492 zitiert Schirazi die Ringsteine Farabis (Nr. 8). „Avicenna (484) bringt den Beweis des Plato und Pythagoras für die Seelenwanderung: Manche Seelen erwerben tierische Dispositionen. Daher müssen sie in Tierleiber wandern. Er vermag denselben nicht hinreichend zu widerlegen. In unserer Schrift: „Das erste Prinzip und die

Die Seele kann nicht direkt, sondern nur durch Vermittlung des Pneumas mit der an sich toten Materie des Leibes in Verbindung treten. Das Pneuma geht von der linken Herzkammer aus, steigt ins Gehirn (462), bewegt sich dort zwischen den einzelnen Hohlräumen hin und her und gelangt zu einem Ebenmaße (Indifferenz). Dadurch wird seine diaphane Natur abgeschwächt; es wird weniger durchsichtig und bildet daher eine spiegelartige glatte Fläche, in der sich die Schemen der Ideenwelt abspiegeln können. Es gleicht in seinem Bestande den himmlischen Körpern und verhält sich wie eine Leuchte im Herzen und in allen Gliedern, in die es durch das Blut und die Dämpfe des Organismus geleitet wird (464). Weil die Seelen dem Lichte innerlich verwandt sind, fliehen sie vor der Finsternis (465). Die inneren Sinne sind keine Fähigkeiten in dem Sinne, wie ihn die Peripatetiker aufstellen. Betreffs des Gedächtnisses lehrt z. B. schon Plato, daß seine Funktion eine Einwirkung der himmlischen Welten und der „heiligen“ Seelen sei, die alle positiven Dinge der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erkennen (466). Daher stammt also das sich Erinnern aus der Welt der „Erinnerung“ (in der es kein Vergessen gibt. Glosse: Manche lehren, die Himmel

Rückkehr“ habe ich die Seelenwanderung besonders widerlegt (485). „Avicenna (493) lehrt in seinem Werke: Die zehn Beweise (al-hugag al-aschara), daß eine Seele keine rein geistige Wesensform mehr erhält, wenn sie im Leben durch niedrige Leidenschaften zu einer materiellen („die der Hyle gleicht“) geworden ist. Über das Fortleben der animalischen Fähigkeiten in der Seele nach dem Tode waren die weltlichen Gelehrten verschiedener Ansicht. Alexander von Aphrodisias (494) lehrt, dieselben würden mit dem Leibe vernichtet, was der Lehre des Aristoteles verwandt ist. Themistius widerspricht ihm in diesem Punkte. Dieser Lehre schließt sich Avicenna in der Abhandlung: „Die zehn Beweise“ an, indem er behauptet, das Glück der niederen Seelen im Jenseits sei ein schwaches.“ Schirazi, der Glossator, sucht beide Thesen zu harmonisieren. „Die Seelen der mittelmäßigen Menschen, die weder schlecht noch gut sind (496) werden: 1. entweder vernichtet wie Alexander von Aphrodisias behauptete oder 2. werden zwischen den Finsternissen dieser Welt hin- und hergetrieben, d. h. zwischen den irdischen Körpern, wie es die Lehre von der Seelenwanderung behauptet, oder 3., sie werden für eine andere Welt von den Toten auferweckt, befinden sich dort aber in der mittleren Stufe (der Ideenwelt), oder zwischen Himmel und Hölle, wie die Seelen der unmündigen Kinder.“

seien von Anfang an mit den Einprägungen aller wirklichen Dinge ausgestattet — alle Geschehnisse ständen in den Sternen geschrieben). In uns selbst können die Vorstellungsbilder oder ihre Residuen nicht vorhanden sein; denn sonst könnten wir nicht vergessen, und das Große könnte in einem kleinen Substrate wie das Gehirn (470) eingepreßt werden. Die Phantasiebilder müssen also in einem anderen Gebiete des Kosmos vorhanden sein, der Ideenwelt, die die Schemen enthält und das Mittelglied zwischen den reinen Geistern und der Sinneswelt bildet. Alle sogenannten inneren Sinne sind daher spiegelartige glatte Flächen, in denen sich himmlische Gegenstände abbilden (471). Die Phantasie des Menschen (473) ist daher keine Disposition, die sich passiv verhält, sondern ein Abbild derjenigen Kraft, die in dem „befehlenden Lichte“ (isfahbad), d. h. der platonischen Idee des Menschen im Himmel vorhanden ist, die nur aktiv auftritt. (Glosse: Avicenna „vernachlässigt“ diese Lehre von den Ideen, die sich doch bei Aristoteles — Theologie — Plato und Sokrates findet.) Die Tätigkeit der inneren Sinne (474) ist daher ein „Aufleuchten“ (Erleuchtetwerden) der himmlischen Lichter in unserer Seele. (Daher bezeichnet Suhrawardi sein System als Philosophie der Erleuchtung.)

Abhandlung V. Jenseits, Prophetie und Träume.

Über das Jenseits lehrt Aristoteles: Die Seelen, die mit dem „zusammengesetzten“ Irrtume (der in falschen Urteilen besteht) behaftet sind, verbleiben ewig in der Unwissenheit, die mit einem „einfachen“ Irrtume (der in falschen Ideen besteht) behafteten nur eine Zeitlang. Hermes, Agathodemon (Verschreibung für Anaximander), Empedokles, Pythagoras, Sokrates und Plato (477) lehrten die Seelenwanderung ebenso wie die Philosophen Ägyptens, Persiens, Indiens, Babels und Chinas. Die Getreuen von Basra behaupteten sogar, die Menschenseele könne in alle tierischen, pflanzlichen und sogar leblosen (metallischen) Körper übergehen (477). Dagegen ist (479) zunächst zu behaupten, daß die menschliche Seele zuerst nur in einen menschlichen Körper gelangt. Dieses lehrt sogar Buddha (Buddāsa) und andere Mystiker von

Babylon, Persien, Indien und China, die den Leib des Menschen als die erste Pforte zum Leben (in irgendwelchen Körpern) bezeichnen¹⁾ (480). Die Seelenwanderung (482) ist ferner unmöglich; denn aus ihr ergäbe sich, daß der Mensch ein doppeltes Ichbewußtsein (anāijātāni, an anderer Stelle anāijātāni), d. h. zwei erkennende psychische Prinzipien besitzen müsse, das ursprünglich vorhandene Lebensprinzip und die hinzukommende Seele, die in der Wanderung begriffen ist (483). Die Gegner behaupteten: Wenn der menschliche Leib eine Seele erfordert, dann gilt das Gleiche auch von den anderen Organismen. Schirāzi entgegnet in seinem Kommentare: Das Wesen der Dinge ist geheimnisvoll. Wenn auch alle Menschen sich vereinigten, um herauszufinden, weshalb der Magnet das Eisen anzieht, so vermöchten sie doch nicht, zur Lösung dieses Rätsels vorzudringen. Ebenso geheimnisvoll sind auch die Verhältnisse der Seelen (484. Alle Modifikationen der Seelenwanderung werden darauf im einzelnen widerlegt). „Die mystischen Philosophen (490) Plato und die älteren Gelehrten: Sokrates, Pythagoras, Empedokles, Agathodemon, Hermes und sogar die Peripatetiker (491) lehrten nur eine einseitige Seelenwanderung vom Menschen zum Tiere, nicht aber die Rückwanderung zum Menschen (492). Aristoteles (494) soll von seiner ursprünglichen Lehre, in der er die Seelenwanderung leugnet, zu der seines Meisters Plato zurückgekehrt sein und die Seelenwanderung angenommen haben.

Die Menschenseele lebt nach dem Tode fort; denn es ist undenkbar, daß ein unkörperliches Licht (Geist) vernichtet

¹⁾ Der Kommentator Schirāzi (1311†) bemerkt: „Buddha ist ein Philosoph Indiens, der die Seelenwanderung lehrt. Andere behaupten, er stamme aus dem Volke des alten Babel und habe die Zeitläufe und Perioden (aus den Sternen) berechnet. Er bestimmte das Alter der Welt auf 360000 Jahre (entsprechend den Tagen des Sonnenjahres mit Abzug der Schalttage). Er urteilte, daß zu einer bestimmten Periode die Sintflut eintreten werde und warnte sein Volk im voraus. Man berichtet ebenfalls: Buddha ist es, der dem Könige Tāhmūrit die Religion der Sabäer (den Sternendienst) vorschrieb und zum Religionsgesetze machte.“ Glosse: „Der Grund, der zur Lehre von der Seelenwanderung führte, ist die Überlegung, daß eine aktuell unendlich große Anzahl von Seelen vorhanden sein müßten, wenn immerfort neue Seelen in endloser Zeit (eine in je einem neuen Organismus) entstehen würden.“

werde (494). Das höchste leitende Prinzip der Geisterwelt (der Nus) ist unveränderlich, und daher ist auch das reine Licht ein ewig verursachendes, also unsterbliches Prinzip (496). Die Seele ist keine Substanz, die wie eine materielle Wesensform in den Körper „eingepreßt“ ist. Sie besitzt an dem Körper vielmehr nur ein Instrument. Wenn der Körper also durch den Tod seine Fähigkeit verliert, Instrument der Seele zu sein, erleidet die Seele dadurch keine Schädigung in ihrer Substanzialität. Sie bleibt nach wie vor eine Substanz, die selbständig für sich existieren kann. Erleidet doch auch die Substanz der Sonne dadurch keine Schädigung, daß der Spiegel, der ihr Licht aufnehmen soll, durch Rost verdorben wird, noch auch die Substanz des Tischlers dadurch, daß seine Säge unbrauchbar wird. Der Seele kommt also Unsterblichkeit zu.

Die reinen Seelen werden also erlöst, indem sie in die Welt des Lichtes gelangen, nicht in die Leiber von Tieren. Sie erfreuen sich dort an einem rein geistigen Glücke, das über das sinnliche erhaben ist (497). Wenn die „befehlenden“ (alısahbadja) Lichter (die menschlichen Seelen) die finsternen Substanzen besiegt haben (d. h. die Leiber beleben und beherrschen), stärkt sich ihre Liebe und ihr Verlangen nach der Welt des Lichtes. Dann suchen diese Seelen von den mächtigen Lichtern (den reinen Geistern) neuen Glanz zu erhalten. Dadurch empfangen sie die Disposition, sich mit der Welt des reinen Lichts zu vereinigen. Wenn daher die Leiber der Vernichtung anheimfallen, werden die Seelen nicht zu anderen Leibern hinabgezogen, sondern wenden sich zu den Quellen des geistigen Lichtes (Glosse, vgl. Farábi).

Die Lust besteht darin, daß ein mit Empfindung behaftetes Subjekt mit dem ihm konformen Objekte verbunden wird und dasselbe erkennt. Die Lust der Seelen im Jenseits besteht daher im Erkennen rein geistiger Dinge (498). Wenn aber für einen Menschen das Unglück geschrieben steht und über ihn verhängt wird, dann wendet sich seine Liebe den dunklen Substanzen zu, d. h. der Materie, und dadurch entfernt er sich von der Welt des Lichts. — Die Tugend des Menschen (501) hält die richtige Mitte zwischen zwei Extremen ein und stellt sich dar als prudentia, iustitia, temperantia und

fortitudo. Treten diese vier zusammen und durchdringen sie sich gegenseitig, so entsteht ein homogener Zustand, der die Vollendung aller jener Tugenden bedeutet und die „Gerechtigkeit“ genannt wird (vgl. die fast identische Lehre Avicennas: *Metaphysik*, Übersetzung S. 684—85). — Die Liebe zur Welt des Lichtes entsteht in der Seele, wenn der ganze Bereich des Seins in ihr „eingepreßt“ wird, d. h. wenn sie in ihrem Wesen die Individua der wirklichen Dinge abbildet vom ersten Prinzipie bis zur Rückkehr zu Gott (also den ganzen Kreislauf des Kosmos erkannt hat; 502). — In der Welt der reinen Lichter (Geister) erleuchtet das eine das andere, und diese strahlen die Erleuchtungen der ersten wieder zurück (503), so daß sich alle in dem Zustande der Seligkeit befinden. Zugleich müssen (505) die beiden Fähigkeiten der Liebe (zu den höheren Geistern) und des Übermächtigseins (zu den niederen) in Funktion treten, damit das Glück vollständig werde. — Nach dem Tode werden die Seelen mehrerer Leiber nicht zu einer Substanz (506), sondern jede bleibt individuell für sich bestehen. Unter Inkarnation der Gottheit, wie sie von abu Jezîd, Husain bn Mansûr, Christus, dem Sohne der Maria, und anderen (507) berichtet wird, kann man nur eine innige Vereinigung zweier Substanzen, der Gottheit und der Seele, nicht aber das Aufgehen der einen in der anderen verstehen.

Das „befehlende Licht“ (die menschliche Seele; 508) ist entweder in beiden Weisheiten, der theoretischen und der praktischen Philosophie, 1. vollkommen, oder 2. mittelmäßig, oder 3. in der praktischen vollkommen, in der theoretischen mittelmäßig, oder 4. umgekehrt, oder 5. in beiden unvollkommen. Die erste Gruppe von Menschen sind die wahrhaft Glücklichen, die im Jenseits Gott nahe stehen wie die höchsten Engel. Die zweite, dritte und vierte sind diejenigen, die ein mittelmäßiges Glück erlangen. Die fünfte Gruppe sind die Verdammten. Die Seligen bleiben nach der Lehre der ältesten griechischen Philosophen (509) ewig in der Sphärenwelt, der Welt der Archetypen (Ideen), nach der Platon steigen sie von dieser stufenweise unter Abstreifung ihrer Unvollkommenheiten zu der Welt des reinen Lichtes (die oberhalb der Sphären zu denken ist) auf (510). Zu dieser Lehre bekannten sich auch die Getreuen von Basra. Während die guten Seelen im Jenseits

ihnen im Jenseits einen Aufenthalt oberhalb der Himmel und ohne jede Verbindung mit Körpern verleiht. Trennen sich die an Körpern haftenden Seelen von ihrem Leibe in gereinigtem Zustande, dann erlangen sie ein freudvolles Dasein in den Himmeln. Sie werden gute Geister genannt, die als Engel die Welt beschützen. Befinden sie sich beim Tode aber nicht in gereinigtem Zustande und ohne das Streben, nachzudenken, dann steigen sie nicht zu den Himmeln auf, sondern haften an der Welt der Schemen und werden in den Stufen der Hölle hin- und hergetrieben. Sie können zeitweilig in dieser Welt erscheinen und werden böse und hinterlistige Geister genannt.

Das Böse in dieser und das Unglück in jener Welt ist geringer als das Gute hier und die Seligkeit dort. Beides fällt unter die Macht Gottes, die eine Ausführung des ursprünglichen göttlichen Ratschlusses im einzelnen darstellt. Das Böse ist nicht als solches per se, sondern insofern es den verschiedenartigen Gütern anhaftet, Gegenstand des Wohlgefallens Gottes. Mit manchen Gütern ist das Böse notwendig und innerlich verbunden. Es ist daher nicht willkürlich „herstellbar“, da es zu den notwendigen Bestimmungen der Wesenheiten gehört. Das Böse beruht auf der Bewegung und der Finsternis, die beide mit den „übermächtigen“ Lichtern (den reinen Geistern) notwendig gegeben sind. Daher sind beide nur mit den mittleren Wesenheiten (den *causis secundis*) verbunden. Gott selbst, die *causa prima*, kann keine finsternen Dispositionen an sich tragen. Folglich ist es unmöglich, daß das Böse per se von ihm ausgehe (520). Finsternis und Mangel an Sein sind mit den Wirkungen als solchen notwendig verbunden. Es ist nicht möglich, daß die Welt besser sei, als sie in der Tat ist (vgl. den Optimismus von Leibnitz). Das Erschaffen einer weniger guten Welt würde der Allwissenheit oder Allgüte Gottes widersprechen. Dieses lehrt Gazáli in einigen seiner Schriften. Von ihm entnahm Arabi diese Theses (Mekkanische Eroberungen). Das Böse ist ein Nichtsein, eine Privation. Existierte dasselbe per se, dann könnte das Böse kein Böses mehr sein (521). Dadurch werden die Magier (Zoroastrianer), die Leugner (der Einheit) Gottes und die Kadariten (die liberalen Theologen, die die menschliche

Freiheit als ein selbständig schaffendes Prinzip der Handlungen aufstellen) widerlegt. Das Böse erfordert nämlich kein besonderes schöpferisches Prinzip, weil es kein selbständiges Sein darstellt. Als Grundsatz hat ferner zu gelten: Das Unterlassen von vielem Guten wegen eines geringen Übels ist selbst ein großes Übel. Da es nun aber keine Dinge gibt, die zur Hälfte oder zum größeren Teile böse wären, so würde die Vermeidung des Bösen ein größeres Übel bedeuten, als sein Vorhandensein (Glosse: Alles was man als Böse bezeichnet, vermehrt nur die Schönheit der vollkommensten Weltordnung vgl. Plato und Aristoteles. Was ferner für ein einzelnes Individuum ein Übel ist, bedeutet für die Gesamtheit etwas Gutes — die Relativität des Bösen). Der Mensch (522) ist das Ziel, dessentwegen Gott die gesamte Welt erschaffen hat (523). Die Anzahl der vollendeten Seelen der höchsten Stufe vermehrt sich ohne Ende, da alles zu dieser Vollendung hinstrebt.

Die „Einprägungen“ (d. h. typische Vorbilder) der werdenden Dinge der sublunaren Welt sind ewig in den Himmelskörpern vorhanden. Die körperlosen Schemen (Modelle der realen Dinge), die sich in der Ideenwelt befinden sind unendlich an Zahl (524). Wenn die Menschen durch die äußeren und inneren Sinne nicht mehr abgelenkt werden, können sie diese Welt „des Verborgenen“ erschauen (525). Der Prophet vermag das Gleiche auch zu einer Zeit, wenn seine Sinne sich mit dem Diesseits befassen. Die Geister, die die Sphären leiten, erkennen alle individuellen Dinge der niederen Welt, da diese die notwendigen Wirkungen der von diesen Geistern hervorgebrachten Bewegungen sind (528). Ein Traum, dessen Objekt im Gedächtnis haften bleibt, erfordert keine Traumdeutung. Eine solche ist nur dann unerlässlich, wenn keine Erinnerung an dieses Objekt bleibt, und man zu verwandten Gegenständen greifen muß (529), um auf jenes Objekt zurückzuschließen. Da die Himmelsbewegungen sich beständig wiederholen, müssen die durch sie bewirkten sublunaren Dinge ebenfalls eine regelmäßige Wiederholung aufweisen, nicht als ob das Vergangene wiederkehren könnte — dieses ist unmöglich — sondern indem periodenweise immer ähnliche Dinge auftreten. Eine solche Weltperiode wird von einigen auf

360425 Jahre berechnet (530; Gl. vgl. „die Unterhaltungen“ — muṭārahāt — Suhrawardī, wo Suhrawardī zeigt, daß die Gelehrten von Indien, Persien — alḥosrūwānījūn „der Periode des Kyrus und Chosrau — Babel, Ägypten und Griechenland das Gleiche lehrten.) Auf diese Weise (532) können die himmlischen Wesen eine unendlich große Anzahl von Dingen vorauswissen, ohne daß in ihrer Erkenntnis eine unendlich große Summe von Einzelerkenntnissen gleichzeitig existiere; denn eine unendliche Summe gleichzeitiger Größen ist unmöglich (533). Alle drei Arten der zusammengesetzten Körper, Weltalle, Pflanzen und Tiere, werden sich also in den ohne Ende sich folgenden Perioden (534) wiederholen. Jedes werdende vergeht, und jedes vergehende wird wiederum neu.

Die Seelen im Jenseits (535) hören Klänge, schauen Schriftzüge (des Schicksalsbuches), Archetypen der werdenden Ereignisse (so daß sie die Zukunft wissen), die schönsten menschlichen Gesichter, kunstvolle Bilder, platonische Ideen (Geister), die mit den Sphären verbunden sind, und alles, was man auch im Traume sehen kann, wie Berge, Meere und Länder (536). Die Sphären geben Klänge von sich, die nicht durch irdische Dinge erzeugt werden. Dieses ist die Lehre der alten Griechen: Hermes, Pythagoras, Plato und anderer. Die Pythagoräer nahmen jedoch ein Luftreich zwischen Himmel und Erde an, aus dem jene Klänge entstünden. Deren Ausgangspunkt ist dann also ein irdischer Körper (537). Auch in diesem Falle können wir diese Töne nicht vernehmen; denn der Ton ist zwar immer mit einer wellenförmigen Bewegung der Luft verbunden; jede solche Bewegung der Luft ist jedoch noch kein für unser Ohr vernehmbarer Ton (537 unten; als Glosse folgt bis S. 561 das Werk des Farabi: Die Harmonie zwischen den Lehren des Plato und Aristoteles, bekannt durch die Ausgabe Dietericis: Alfarabī philosophische Abhandlungen, Leiden 1890, Nr. 1, S. 1—33).

In den Unterhaltungen (muṭārahāt), so fügt der Kommentator hinzu, bemerkt Suhrawardī: Alle Erdenpilger der verschiedenen Völker geben die Existenz dieser himmlischen Klänge zu, und zwar nicht nur in Gābalkā und Gābarṣa (Gā = der Ort), zwei Städten der Welt der Archetypen (plato-

nischen Ideen), sondern auch in Hürkaljā¹⁾ (Hür = die Sonne), der dritten Stadt der Ideenwelt, die reich an Wundern ist. Pythagoras (538, 5 unten) berichtet, er sei in jene Welt aufgestiegen und habe mit der Reinheit seiner Seele (also ohne Vermittlung von Organen, sondern durch unmittelbaren Kontakt seines Geistes) jene Klänge vernommen. Zudem hörte er auch das Rauschen der Flügel der Engel (haflk alamlak). Darauf kehrte er in seinen Körper zurück (539) und bildete nach dem Erlebten die Kunst der Musik. Die Getreuen von Basra bestätigen diese Lehre. Dafs die Seelen der Sphären die himmlischen Klänge vernehmen können, lehrt ferner sogar Aristoteles. — Wie alle Dinge, so ist auch der Mensch (541) mit allen seinen Zuständen in der himmlischen Welt „eingepreßt“. Dieses himmlische Modell bewirkt alle menschlichen Verhältnisse auf der Erde. — Die Seele verhält sich zu den himmlischen Einflüssen (550) wie das heiße Eisen, das die Nähe des Feuers mit einer feurigen Form ausstattet und der Eigenschaft, anderes verbrennen zu können. Die Seele nimmt also göttliche Funktionen an und wirkt auf die Stoffe der Außenwelt (in Wundern) ebenso wie auf ihren Leib (551). Daher können von der Seele des gotterleuchteten Menschen in der Welt der Elemente bestimmte Vorgänge ausgehen, z. B. Bewegung, Ruhe, Verdichtung und Verdünnung. Daraus ergeben sich Wolken, Winde, Gewitter, Erdbeben, das Hervorsprudeln neuer Quellen usw. (552). Es gibt drei Arten von Wundern, d. h. Durchbrechungen des natürlichen Verlaufes, irdische, himmlische und gemischte. Zu den ersteren gehört das böse Auge, die Zauberei, die Beschwörungen (nirangât). Die Talismane fallen in die dritte Kategorie von Wundern, die zugleich irdisch und himmlisch sind (553).

Die Erleuchtungen, die der Mystiker auf seinem Wege zu Gott erlebt, sind verschiedenartig (15 verschiedene Arten werden aufgezählt), je nachdem der Mensch ein Novize im asketischen Leben, ein Gelübter, innerlich Gesammelter, zum Himmel Aufsteigender oder in das Nirwana Versinkender ist. Unter

¹⁾ S. 556 werden dieselben Städte genannt, und die ersten beiden als in dem niederen, elementaren Bereiche der Ideenwelt befindlich, und Hürkaljā als zu den Sphären derselben Welt gehörig bezeichnet.

Nirwana versteht man den Zustand (auch im Diesseits), in dem der Mensch das Bewußtsein seiner selbst und seiner (geistigen) Genüsse und schließlich sogar des Nirwanas selbst verliert (554). Die Mystiker, die die menschliche Natur abgestreift haben, erreichen dieses, z. B. Bistámi (abu Jezid), Tustari (Sahl bn Abdallah), Hurkání (abul Hasan), ibn Maṣṣúr (Husain) und du-n-Nun aus Ägypten, wie der Kommentator hinzuffügt. — Dieses Buch beendete ich am letzten Tage des zweiten Gumáda 582 (16. September 1186), als die sieben Sterne im Sternbilde der Wage zusammentrafen, einem Dienstag gegen Abend. Nur wer die Lehre des Aristoteles und Plato kennen gelernt hat, möge sich mit diesem Buch beschäftigen, nachdem er sich vierzig Tage lang der Askese gewidmet und sich der Fleischspeisen enthalten hat. Der Kommentator betont (564): Nur die Gedanken Suhrawardis suchte ich aufzuhellen, ohne das anzuführen, was sich gegen dieselben einwenden läßt. Ṭabāṭabáṭ kollationierte den ganzen Text im ersten Gumáda 1314 (1896). Darauf setzte der Abschreiber Dargazni (Muhammad ibn al Mirzā Abdalali) am 15. dul Higga 1315 den Schlusssatz hinzu.

Anmerkung. Glosse: „Das Problem des Nirwana, des Hinschwindens der Seele in Gott, ist ein so hehres Problem, daß es von den (orthodoxen) Muslimen nicht erreicht wurde (505). Nur die Sufis lehrten daselbe. Das rein intellektuelle (theoretische) Versenken in die Gottheit, wie es Avicenna lehrt, ist verschieden von dem Nirwana der Sufis (der pantheistischen Mystiker)“. „Farabi und Avicenna lehren als Schüler des Aristoteles (504), daß die erkannten Dinge zu Formen des erkennenden Intellektes werden und mit ihm eine einzige Substanz bilden.“ „Daß sich im Jenseits der menschliche Geist mit dem aktiven Intellekte verbinde und so seine Glückseligkeit erlange, ist die Lehre einer großen Anzahl weltlicher Gelehrter (507), z. B. des Porphyrius, der pantheistischen Mystiker, z. B. des abu Jezid und verwandter Denker unter den Jüngeren. Auch Farabi neigt in einigen seiner Schriften zu dieser Lehre hin. Avicenna stellt in seiner Schrift: Das erste Prinzip und die Rückkehr, diese Behauptung ebenfalls auf, bekämpft sie aber in seinen anderen Schriften. Diesem letzteren folgt Suhrawardi.“ „In den Anmerkungen (tallkát) lehrt Avicenna (509): Die Seelen der Sterne wirken auf uns, nicht aber umgekehrt wir auf jene. Die Seelenkräfte, die in uns zerteilt sind, erscheinen in ihnen zu einer Einheit verbunden. Die hörende Kraft ist also in ihnen identisch mit der sehenden usw.“ „Arabi lehrt in dem Kapitel über Henoch (Idris) der „mekkanischen Eroberungen“: Die physische Welt besteht aus Wesensformen, die in einem einzigen Spiegel (der Hyle) aufgenommen

sind (als Abglanz der Geisterwelt), oder vielmehr in einer einzigen Wesensform (dem Sein), die sich in verschiedenen Spiegeln (den Stoffen) darstellt.“ „Avicenna berichtet in der Abhandlung *aludhija*: Einige Gelehrte behaupten: Trennt sich die Seele vom Leibe, so besitzt sie Selbstbewußtsein und Phantasietätigkeit, so daß sie die Einzeldinge erkennen kann, jedoch nicht in der Weise, daß sie Reize von ihnen passiv in sich aufnimmt, sondern indem sie wirkt und die Phantasiebilder erzeugt.“ (Dieses ist zugleich die Lehre des Glossators Schirāzī über das Erkennen.) „Nach Lehre der Getrennen von Basra (510) versteht man unter Hülle die Welt der Vergänglichkeit (die sublunare).“ „Ibn Abbās soll den Ausspruch getan haben: Das Hüllenfeuer befindet sich unter sieben übereinander geschichteten Meeren, und der Fürst der Gläubigen (Alī) billigte die Äußerung eines Juden: Die Hülle ist im Meere. Die gleiche Lehre bestätigt Ta‘alabī als vom Propheten stammend, was Ḍahḥāk berichtet. Nach Sokrates werden die Verdammten in den Tartarus (geschrieben *Tartāwus*) geworfen. Gābir b. Abdallāh sah den Antichrist aus einem mit Pflanzen bestandenen (*ḡarīṭ*, also wasserhaltigen) Lande emporsteigen, und in dem Wādī Barahūt (sonst als Brunnen bezeichnet) sollen die Seelen der Ungläubigen sein. ‘Aṣma‘ī verlegt dasselbe nach Hadramawt“ (511). — „Nach Arābī erschafft jeder Mensch mit seiner Einbildung sich seine subjektive Welt (*fuṣūḥ*; 512).“ „Zu verwundern ist es, daß Gazālī die Möglichkeit der Seelenwanderung zugibt, indem er zwischen ihr und der Auferstehung nicht unterscheidet (513 u. 511). Auch Avicenna gibt die Möglichkeit einer leiblichen Auferstehung zu, da er den Seelen im Jenseits Sinneswahrnehmungen beilegt.“ „In der „Genesung der Seele und der Erlösung“ (513) lehrt er: himmlische Körper können als Substrat für die Sinnesfähigkeit von Seelen dienen. Weiter als dieses geht auch die Lehre Farābī nicht. In den *talwihāt* (Erklärungen) billigt Suhrawardī diese Auffassung, während er in diesem Werke der Wahrheit näher kommt. (Avicenna gilt in diesem Punkte als Heide.) Daß die These Avicennas unrichtig ist, haben wir in unseren Schriften: „Das erste Prinzip und die Rückkehr“ und „Das zeitliche Entstehen der Welt“ nachgewiesen. Arābī lehrt im Kapitel 63 der „*Mekkanischen Eroberungen*“, daß die Seele vor der Auferstehung in einer mittleren Welt zwischen Himmel und Erde weilt, vgl. (514) ib. Kap. 355 und 51 (515). Die meisten Mystiker erschauen bereits im irdischen Leben den Zustand der Seelen im Jenseits.“ „Die Bewegung des Steines nach oben ist naturgemäß rückseitlich des ganzen Weltalls (zu dem die schleudernde Kraft gehört), wenn sie für den Stein in sich betrachtet auch unnatürlich ist. Die Bestimmung, natürlich zu sein oder nicht, sind relative Begriffe (521).“ Die Ausführungen des Kommentators und des Glossators über den Traum und die Vision berühren sich vielfach wörtlich mit denen des Farābī in seinem Kommentare zu den Ringsteinen Farābī (524—29). „In den Anmerkungen (*talikāt*) bespricht Avicenna (530) das Problem, daß Gott unendlich viele Dinge erkenne, obwohl das Unendliche nicht umfasst und von dem Erkennen umschlossen werden kann; denn die einzelnen Substanzen der Dinge seien endlich und nur ihre Beziehungen, die wir hinzudenken, unendlich. Das Unendliche

erfaßt Gott also nach Art des Endlichen, vgl. die muṭarrahāt Suhrawardis (531). Die orthodoxen Theologen lehrten, das Vergangene könne wiederkehren (532). Sie waren nämlich der irrigen Ansicht, ohne diese These ließe sich der Glaubenssatz von der Auferstehung der Toten nicht verteidigen. Hufri (534 unten) lehrt als Schüler einiger weltlichen Gelehrten: Die Schicksalsbestimmung geht von dem Himmel zur Erde. Dann steigt sie wieder zum Himmel empor. Dieses vollzieht sich in einem Tage, der so lange dauert wie tausend Jahre.“ „Buddha ist der Meister der Sterndeuter, und dieses sind die Teufel (d. h. Schlangenberger) unter den Menschen. Buddha berechnete alle Verhältnisse jenes Weltenjahres und sagte die Sintflut des Noha voraus — vgl. die muṭarrahāt und unsere Ausführungen (die Schirāzis) in: Die göttlichen Zeugnisse (alšawāhid arrubūbiya). Das Manuskript der Glossen wurde nach Ausweis auf S. 561 im Jahre 1316 = 1898 beendet.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	V
Teil I. Propädeutik	1
Historische und sachliche Einleitung	1
Abhandlung I. Die Definition	5
Abhandlung II. Die Lehre vom Beweise	9
Die Lehre vom Urtheile	9
Die Lehre vom Schlusse	12
Der eigentlich wissenschaftliche Beweis	13
Die Induktion (vollständige und unvollständige)	14
Die Analogie	15
Abhandlung III. Sophistik	16
Kapitel I. Die Arten des Fehlschlusses	16
Kapitel II. Bedenken gegen peripatetische Lehren	18
Definition des Akzidens	18
Die adäquate Ursache	19
Die unendliche Kette. — Dasein und Wesenheit	19
Das durch die Kopula bezeichnete Sein	20
Die rein logische Natur der Zahl, der Kontingenz usw.	20
Substanz und Körper	21
Ungenauere Definitionen	21
Definition des Körpers	22
Widerlegung der Lehre von der Hyle	23
Widersprüche der Lehre von Hyle und Form	24
Möglichkeit einer Zunahme im Wesen der Dinge	25
Der leere Raum — Vernichtbarkeit der Seelen	26
Die Einheit Gottes — Die Ideenlehre	26
Der Lichtstrahl	27
Das Sehen	27
Die Lehre vom Schalle	28
Teil II. Die göttlichen Leuchten	30
Abhandlung I.	
Kapitel I. Der Begriff des Lichtes (d. h. des Seins) ist evident	30

	Seite
Kapitel II. Das Ding	31
Kapitel III. Die Ursache des Körpers	32
Die Seele ist ihre Selbsterkenntnis	33
Kapitel IV. Gottesbeweis	35
Abhandlung II. Die Ordnung des Seins	37
Gott — Entstehung des Nns	38
Die Bewegung der Sphären	38
Der Vorgang des Sehens (die Erläuterung)	39
Die Ideenwelt	40
Das Entstehen der Sterne	41
Das Emanieren der Geister	41
Die körperlichen Substanzen	42
Gottes Wissen von den Dingen ist nicht universell, sondern partikulär	43
Das Prinzip der stufenweisen Vollkommenheit	44
Visionen der Philosophen	44
Autobiographie Suhrawardis	44
Die Vision des Cyrus	45
Die Universalität in der Außenwelt	46
Das Zusammengesetzte kann aus einem Einfachen ewa- nieren	47
Die Zwischenglieder der Seinsstufen	47
Gott ist die einzige selbständige causa efficiens im Weltall	48
Abhandlung III. Die Art der göttlichen Tätigkeit	48
Die Anfangslosigkeit der reinen Geister	48
Definition der Bewegung	48
Die fünf Kategorien	49
Eine ewige Bewegung muß Substrat der ewigen Zeit sein	49
Der Parallelismus zwischen Ursache und Wirkung	49
Die Zeit muß anfangslos sein (nach Aristoteles)	51
Die Welt ist unvergänglich	51
Das Erschaffen ist ein Herstellen der Wesenheit, kein Verleihen des Daseins	51
Conservatio rerum est continuata creatio	52
Lebensziel der menschlichen Seele ist, sich den reinen Geistern zu verähnlichen	53
Abhandlung IV. Die Arten der Körper	54
Dreizahl der Elemente	54
Der abstrakte Körper ist Substrat aller physischen Körper	54
Das Licht ist erstes Prinzip aller Bewegungen	55
Definition der körperlichen Mischung	55
Der Einwand des Nahwi gegen des Aristoteles Lehre von der Naturkraft	56
Leugnung der Präexistenz der Seelen	56

	Seite
Die drei Welten	57
Die fünf Sinne	58
Die Eigenschaften der Seele teilen sich dem Körper mit	59
Das Pneuma bildet die Vermittlung zwischen Seele und Leib	60
Phantasie- und Erinnerungsbilder stammen aus den unteren Regionen der Himmlischen Welt, der Welt der Schömen (Ideen)	61
Abhandlung V. Jenseits, Prophetie und Träume	61
Widerlegung der Seelenwanderung	62
Das Fortleben der Seele nach dem Tode	63
Die Erlösung der Seelen	63
Die Glückseligkeit im Jenseits	63
Die Tugend ist die richtige Mitte — die Gerechtigkeit .	64
Die Inkarnation	64
Einteilung der Menschen nach der Vollendung ihres Erkennens und der jenseitigen Seligkeit	64
Das Entstehen der Gespenster und Teufel	65
Erscheinungen der Gespenster	65
Die vier Welten — der Traum	66
Die himmlische Welt der Schömen	66
Vollkommene und unvollkommene Seelen	67
Das Problem des Bösen-Optimismus	67
Die Ursachlosigkeit und Relativität des Bösen	68
Die Visionen	68
Die Weltperioden	68
Das Leben im Jenseits	69
Die Vision des Pythagoras	70
Das Wirken von Wundern	70
Die mystischen Stufen	70
Glossen Schirázis	71
Inhaltsverzeichnis	74
Chronologisches Verzeichnis	77
Literaturverzeichnis	78
Alphabetisches Verzeichnis	80

Chronologisches Verzeichnis der genannten Philosophen.

831 'Aḡmaī.	1209 Rāzl.
845 Naẓẓām.	1240 Arabi.
850 Muḡammad.	1250 Schahrazūri.
859 Du-n-Nūn (Jonas).	1264 Ābhari.
870 Kindī.	1273 Tāsi.
874 Bistāmi (Bajezid).	1276 Kātibī.
880 Hurkāni (abul Ḥasan).	1277 ibn Kammūna.
886 Tūstari.	1283 Ūrmawī.
901 Tābit bn Kūrra.	1288 Kārschi.
921 Hallāg (ibn Maṣṣūr).	1300 Fārisi.
933 abu Ḥāschim.	1311 Schirāzi.
935 'Aschari.	1355 Iḡi.
950 Farābi.	1364 Rāzl.
ca. 970 Die Getreuen von Baḡra.	1413 Gargāni.
1000 Moṣīḡi.	1486 Farāni.
1037 Avicenna.	1500 Kānkari.
1038 Behmenjār.	1500 Nāḡwi (Jahja).
1038 Birūni.	1501 Dauwāni.
1038 Ibn al Ḥaiṭam.	1523 Schirāzi.
1068 abu Raschid.	1600 'Amiri.
1111 Gaẓālī.	1600 Ḥufri.
1155 Ibn Mulka.	1640 Schirāzi.
1191 Suhrawardi.	1659 Dāmād.
1198 Averroës.	

Verzeichnis der im Texte erwähnten Literatur.

- Amiri (abul Hasan) ca. 1600. Die Grenze der Ewigkeit 36 Anm. 3 — ein vollkommen unbekannter Philosoph. Die Datierung ist eine reine Vermutung arab. Text fol. 313 (Gl.).
- Arabi: 1. „Die mekkanischen Eroberungen“ (Brockelm. I 442, Nr. 11.) 28. 33. 39. 42. 53. 59. 67. 71. 72. — 2. Weisheitssprüche (fuṣuṣ alḥikam) 50. 72.
- Avicenna: 1. schiḥa „Genesung der Seele“ 1 Anm. 3. 6. 8. 13. 16. 17. 18. 19. 20. 23. 25. 36. 37. 46. 50. passim. 51. 72. — 2. naḡāt „Die Erlösung vom Irrtum“ 1 Anm. 3. 72. — 4. isḥārāt: „Thesen“ 1 Anm. 5. 7. 9. 12. 14. 17. 45. 46. — 5. alḥikma almuṣchrifja: Die Weisheit der Erleuchtung (Mystik) 9 Anm. 10. 16. 21. — 6. Kanon der Heilkunde 29. — 7. Anmerkungen (taḥḥāt) 31 Anm. 1. 71 Anm. 72. — 8. Antworten an Behmenjār 36 Anm. 37 Anm. — 9. Antworten an Birūnī 38. — 10. Predigt (ḥātba) 39. — 11. Gedicht über die Seele 53 Anm. — 12. Das Opfer 59 (aludḥija) 77. — 13. Die zehn Beweise 69 Anm. (Fortexistenz der animalischen Seelen nach dem Tode) — wohl fälschlich dem Av. zugeschrieben und unbekannt. — 14. Das erste Prinzip und die Rückkehr 71.
- Behmenjār 46: 1. Kompendium (taḥṣīl) 20. 26. 50 Anm. — Die Probleme (almaṣāʾil) 24.
- Dauwānī, Kommentar zu Suhrawardī: „Die Tempel des Lichtes“ 32 Anm. 2. 53 Anm.
- Farābī: 1. Logik 10 Anm. 1 u. 2. — Die Harmonie zwischen Aristoteles und Plato 14. 26. 69. — 3. Ringsteine 39. 45. 59.
- Farānī: Kommentar zu den Ringsteinen Farābis (hrgg. von Horten; Münster 1906) 72.
- Gurgani, Glossen zu Tūsī: Dogmatik (tagrid) 16.
- Ibn Kammūna: Kommentar zu Suhrawardī: talwihāt 5. 24 Harmonisierungsversuche der sich widersprechenden Lehren Suhrawardīs über den Körper. 36 Anm. (Objektion gegen die Einheit Gottes). 53.
- Karschī (Ibn an Naḥīs 1268f) Kommentar zu Avicennas Kanon der Heilkunde 29.
- Die Lobpreisungen Gottes (attaḥdisāt, unbekanntl. von Damād?) 26 Z. 6.
- Mesihī ca. 1000, Lehrer Avicennas. Kommentar zu Avicennas Kanon der Heilkunde 29. (Ein Kommentar zum Kanon von ihm war bisher nicht

- bekannt. Brockelm. I 298, Nr. 20. Der 1225 gest. Mesîhî — Brockelm. I 491, Nr. 29 — kann wohl nicht in Frage kommen.)
- Raschid, Abn Raschid, Das Atom 17.
- Razi (1209†), Kommentar zu Avicennas Kanon der Heilkunde 29.
- Razi (1964†): 1. Die Disputationen (almuhâkamât zwischen Razi — 1209† — und Tûsî über die „Thesen“ Avicennas) 10. — 2. Kommentar zu Urmawî: Die Aufgangsorte der Lichter (Br. I 467). 17 Anm.
- Schahrazûrî ca. 1250, Der göttliche Baum. (Brockelm. I 468, Nr. 90) 38.
- Schîrâzî (1311†): 1. Kommentar Suhrawardîs zu dem vorliegenden Werke. Wo Schîrâzî oder „Worte des Kommentators“ ... angeführt werden, ist dieses Werk gemeint, z. B. 11 Anm. u. Text. Sie scheinen für Farâbî eine Quelle gewesen zu sein vgl. 57 u. 58 Anm. — 2. Astronomische Werke 28. — 3. Kommentar zu Avicennas Kanon der Heilkunde 29.
- Schîrâzî 1523† Kommentar zu Tûsî: Dogmatik (tagrid) 5. 10 Anm. 2. 11. 12. 14. 17. 19. 20. 21. 22. 24. 26. 29.
- Schîrâzî 1640†, Abgesehen von den hier inhaltlich, z. T. wiedergegebenen Glossen zu Suhrawardî. (Überall wo die „Glosse“ angeführt ist, ist dieses Werk Schîrâzîs, die talikât, gemeint): 1. „Die vier Reisen“ 5. 18. 20. 36. — 2. Kommentar zu Abharî: „Die Führung zur Weisheit“. 18. 29. — 3. Untersuchungen über die Definitionen 21. — 4. Das erste Prinzip und die Rückkehr 29. 43. 50 (Widerlegung der Seelenwanderung) 72. — 5. Untersuchungen über das logische Sein 46 (Teil von Nr. 1?) — 6. Das zeitliche Entstehen der Welt (fi budûtu alâlam) 50 (auch Aristoteles soll nach Sch. die Zeitlichkeit der Welt gelehrt haben, — vgl. 52 Anm. — und zwar in einer besonderen Schrift). 51 Anm. 52. Anm. 57 (Polemik gegen die Lehre des Schîrâzî †1311 von der Ewigkeit der Seelen). 57 Anm. (Der Tastsinn zerfällt in vier oder fünf verschiedene Sinne). 72 (Widerlegung einer Theses Avicennas). — 7. Die göttlichen Zeugnisse (wohl Beweise für die Existenz Gottes aus der Zweckmäßigkeit der Welt) 73.
- Suhrawardî: 1. talwihât: „Erklärungen“ 3. 5. 6. 9. 13. 14. 17 (2×). 23 (widersprechende Lehren über den Körper!) 26. 32. 34 Anm. 47. 72. — 2. muârahât: „Unterhaltungen“ 3. 5. 8. 9 Anm. 18. 20. 21. 23. 24. 25. 26. 37. 38. 42 (Tûsî von dieser Schrift abhängig) 44. 48. 2×. 53. 68. 69. 72. 79. — 3. Die Tempel des Lichtes 48 (vgl. Dauwânî).
- Theologie des Aristoteles (IV.—VI. Buch der Enneaden Plotins) 26. 32. Anm. 2. 40. 42. 44. 53. 61.
- Tûsî: 1. Kommentar zu Avicenna: Thesen 9 Anm. u. Text. 10. 12. 26. 39. 42 Anm. (von Suhrawardî: „Unterhaltungen“ abhängig) 50 Anm. 58. — 2. Kritik des Razi: Kompendium (muḥaṣṣal) 12. — 3. Astronomie (taḍkira, daher Tûsî als ṣāhib attaḍkira bezeichnet; Brockelm. I 511 Nr. 40 zit. fol. 343 (Gl.) d. arab. Textes. Dabei wird ein astronomisches Werk unter dem Titel „Das Geschenk“ — attuhfa — von einem Schüler Tûsîs erwähnt.

Alphabetisches Verzeichnis der Eigennamen.

abul Abbás 12. 72	wahrscheinlich, da der griechische
Abharl 18. 29. 45 Anm. 1	näher liegt) 33
Abrachos 44	Averroes 56
Ábsál 53	Avicenna V. VII. VIII. 1. 3. 4. 5.
Adam 65	6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 16.
Abriđún 55	17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25.
Agathodemon (Anaximaader) 1. 3	26. 29. 31 Anm. 34 Anm. 36 Anm. 1.
(Seth.) 41. 46 Anm. 61. 62	37. 38 Anm. 1. 39. 40. 42. 43
Akademiker 7	Anm. 45 Anm. 1. 46 Anm. 47. 50.
Alexander 3. 4 Anm. 57 Anm. 60	Anm. 51. 52 Anm. 53 Anm. 57
Anm.	Anm. 58 Anm. 59 Anm. 60. 61. 64.
Ali 72	71. 72
Amiri (abul Hasan) 36 Anm. 3	Bahman 37
Anaximenes 45 Anm. 50 Anm.	Behwenjár 20. 24. 26. 36 Anm. 1. 37
Aphratos 50 Anm.	Anm. 1. 45 Anm. 1. 46 Anm.
Apollonius VIII	50 Anm.
Arabi (Mytiker) 28. 33. 39. 42. 50	Birúni (abu Rihán) 38 Anm. 1
Anm. 53. 59 Anm. 65. 71. 72	Bistami 70 (Bajezid)
Archetypen 66. 69	Brockelmann V. VI Anm. VIII Anm.
Archimedes 44	Buddha (Budasař) 61. 62 Anm. 72
Ardi-Bihischt = Urdi-bihischt 37. 46	Budäsaf (Buddha) 59 Anm.
Aristoteles V. VI. VIII n. Anm. 2.	Buzurgmihr 2. 3
3. 4 Anm. 7. 8. 9 Anm. 10 Anm.	Carra de Vaux V
12. 13. 14. 16. 21. 23. 25. 26. 32	Christus 46 Anm. 64
Anm. 33. 34 Anm. 39 Anm. 1. 39.	
40. 43 Anm. 44. 46 Anm. 49. 50	Đahhák 72
Anm. 51. 52 Anm. 53 Anm. 56. 57	Dahriten 52 Anm.
Anm. 59 Anm. 61. 62. 68. 69. 70. 71.	Darguzini 71
Aristoteliker 25. 43	Dawád 26
Aschariten 48. 50 Anm.	Dauwáni 5. 17 Anm. 32 Anm. 2. 37
Asklepios (Askalínus) 3	Anm. 1. 53 Anm.
Asmai 72	Dusgerdáni (Ali ibn Muhammed) 1
Átman (das Ich, ein indischer Ein- fluß ist doch wohl hier nicht sehr	

- Dialektiker 15
 Dieterici 69
 Dualisten 2

 Empedokles 1. 2. 36 Anm. 3. 44. 46.
 47. 50 Anm. 52 Anm. 61. 62. 65
 Euklid 16

 Farābi 7. 10 Anm. 12. 14. 26. 30.
 40. 42. 45 Anm. 1. 53 Anm. 57
 Anm. 58 Anm. 59 Anm. 63. 69.
 71. 72
 Farānī 1. 57 Anm. 58 Anm. 72
 Farisi VIII
 Farschadschūr (Farschanschtra) 2. 3

 Gabir 72
 Galenus 12. 32 Anm. 2
 Gamschid 55
 Gāmāsf (Gāmāsp) 2. 3.
 Gazālī 65. 72
 Gelehrten, die weltlichen (alḥukamā)
 d. h. die griechische Richtung
 unter den islamischen Philosophen
 27. 60 Anm. 71 Anm.
 Getreuen von Basra 52. 53. 56. 61.
 64. 70. 72
 Ginnen 65
 Gul 65
 Gurgānī 5. 16

 Hadimānī 3
 Haggi Halfa VIII Anm.
 Hai ibn Jakzān 53 Anm.
 ibn el Haiṭam VIII
 abu Hāschim 50 Anm.
 Henoch 71
 Herātl V
 Hermes 1. 2. 3. 44. 45. 46. 47. 61.
 62. 69
 Hermesianer 2
 Herstellen: Die Thesis, daß die
 Wesenheiten der Dinge nicht
 willkürlich herstellbar sind (der
 die altorthodoxen Theologen
 widersprechen) wird erwähnt;
 6, 13. 30 Anm. 67

 Herstellen: Die Thesis, daß das Er-
 schaffen ein Herstellen der Wesen-
 heit (nicht ein Verleihen des
 Daseins) ist S. 51
 dul Higga 71
 Hippokrates 4
 Hūfri 72
 Hurdād 38. 46
 Hūrkalja 69
 Hurkani 71
 Husain ibn Mansur 64 (Hallāg)

 Idria (Henoch) 2. 3
 Ifridūn 3
 Igi 20
 Imām 3
 Induktion 9. 13,9 (statistische und
 zufällige also rein empirische,
 nicht innerlich notwendige Uni-
 versalität). 14,3f. (keine sichere
 Erkenntnis in der unvollständigen
 Induktion). 20 Z. 11. 51 (Experi-
 ment). 57 Anm. (Die Lehre von
 der Fünfzahl der Sinne beruht auf
 Induktion). 59 (Empirischer Be-
 weis für die Verschiedenheit der
 Sinnesfähigkeiten).
 Isapandārmuz 37
 abu Jezid 64. 71 (Bajezid Bistāmi 874†)

 Kadariten 67
 Kai-Husran, nicht Husran S. 3
 (Kyrus)
 3. 45. 55. 69.
 Katjūmart 3
 Kalila wa Dimna 53 Anm.
 ibn Kammuna 5. 24. 36 Anm. 2. 53
 Anm.
 Karschi 29
 Kaukari 12
 Kindi 53
 Kremer V

 Lauteron Brüder 53 Anm. 70 (Ge-
 treuen von Basra) 72
 Leclerc VIII Anm.
 Leibnitz 65

- Liberales Theologen 49 Anm. 50
 Anm. 67
- Madhyamika 16
 Magier 3. 67
 ibn Malka 50 Anm.
 ibn Mansur 71 (Halläg)
 Matarbus 47
 Mesihī 29
 Milet 45 Anm.
 Muammar 10
 Murād 35. 46
 Mystiker VI. 1. 2. 5. 18. 44. 50
 Anm. 61. 70. 71. 72
- Nuhwi (Jahja) 56
 Nazzām 55
 Nirwana 70. 71
 Nonh 73
 du-n Nun 71
 Nus 37. 38. 42. 69
 Nyāya 15
- Orthodoxe Theologen 6. 18. 71. 72
- Peripatetiker VI. VII. 2. 7. 8. 11.
 13. 17. 18. 19. 21. 22. 24. 26. 28.
 32. 33. 35. 36 Anm. 2. 37. 40. 42.
 43. 44. 49. 51. 54. 60. 62
- Perser 2
- Phaëdon 50 Anm. 53 Anm.
- Philosophen, die jüngeren (die auf
 Avicenna folgen) 10 Anm. 1 u. 2.
 (Es handelt sich um eine Weiter-
 entwicklung der Lehre Avicennas
 oder ihre Bekämpfung.) 46 Anm.
- Plato VI. 1. 2. 9 Anm. 14. 26. 33.
 38 Anm. 39. 40. 42. 44. 45. 46.
 47. 48. 50 Anm. 51. 53 Anm. 56.
 57. 58. 59. 60. 61. 62. 64. 65. 68.
 69. 71
- Pneuma 47. 60
- Porphyrios 21. 34 Anm. 71
- Prophet (Er wird dadurch zum
 Propheten, daß sein Geist sich
 mit dem aktiven Intellekte ver-
 bindet) 1. 3. 7. 10. 68. 72
- Ptolemäus 44
- Pythagoras 1. 2. 39. 46. 47. 50 Anm.
 59 Anm. 61. 62. 65. 69. 70
- abu Raschid (ca. 1066) 17
- Rāzi 5. 10. 11 Anm. 17 Anm. 18. 29.
 37 Anm. 1. 53 Anm.
- Sabäer 62 Anm.
- Schahrazûri 38 Anm. 1
- Salmān 59
- Schahriwar 37
- Schank 55
- Seelenwanderung 59 Anm. 60. 61.
 62. 72.
- Seinsformen (akwān, Formen des
 veränderlichen Seins) 1 Anm.
- Schirāzi 1523† 3. 5. 9 Anm. 10 Anm.
 11. 12. 13. 14. 16. 19. 20. 21. 22.
 24. 26. 29
- Schirāzi (1311†) VII. 36 Anm. 3. 57.
 62 Anm.
- Schirāzi 1640† VI. VII. VIII u. Anm.
 IX. 18. 20. 21. 23. 25. 26. 27. 28.
 31 Anm. 1. 33. 35 Anm. 1. 2. 36
 Anm. 3. 38 Anm. 1. 42. 43 Anm.
 45. 48. 49. 50 Anm. 51. 52. 53. 54.
 56. 57. 60 Anm. 62. 72. 73
- Sokrates 1. 2. 26. 44. 46 Anm. 50
 Anm. 61. 62. 65. 72
- Strange 65
- Sufis, die (pantheistische Mystiker)
 18. 50 Anm. 61. 70f. 71. 72
- Spekulative Theologen 15. 17
 Anm. 65
- Suhrawardi V. VI. VII. VIII. IX.
 2. 3. 5. 6. 8. 9. 12. 13. 14. 17. 20.
 23. 24. 25. 26. 28. 32 Anm. 34
 Anm. 36 Anm. 3. 37. 38. 43. 44.
 46 Anm. 47. 48. 49. 50 Anm. 51.
 53 Anm. 54. 56. 61. 68. 69. 71. 72.
- Stoiker 7
- Ṭabāṭabāʾī 71
- Ṭabī bn Kurra 59 Anm.
- Ṭahmūrit 9. 62 Anm.
- Ṭāṭlabī V Anm. 72

| | |
|--|---------------------------------------|
| Thales 45 Anm. 1. 50 Anm. | 17. 19. 20. 21. 26. 39. 42. 43 Anm. |
| Themistius 51. 52. 57 Anm. | 46 Anm. 50 Anm. 58 Anm. |
| Theologen, die liberalen (almutazila) | Tustari 71 |
| 43 Anm. 50 Anm. 67 | |
| Theologen, altorthodoxe (mutakal-
limin) 6 (Leugnung des ens logi-
cum als einer Realität die einen
Schöpfer haben müssse vgl. Aschari) | Urdi-bihischt = Ardi-bihischt 37. 46. |
| 15 (spekulative Theologen). 17. | Urmawl 17 Anm. |
| 18 (Leugnung des ens logicum!). | |
| 65. 72 | Wiedemann VIII Anm. |
| Timaeos 50 Anm. 53 Anm. | Wüstenfeld VIII Anm. |
| Tusi VIII. 5. 9 Anm. 10. 11. 12. 16. | Zaraduscht (Zoroaster) 3. 45. 55 |
| | Zarduscht 3. 37. 38 (lies Zaraduscht) |
| | Zoroastrianer 67 |

POUR L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE :
UN TRAITÉ PERSAN INÉDIT
DE SUHRAWARDÎ D'ALEP († 1191)

Le petit traité inédit que nous présentons ici fait partie d'une série d'opuscules de jeunesse de Suhrawardî, dont M. Massignon ¹ fut le premier à révéler l'existence et à esquisser la chronologie ². Shihâb al-Dîn al Suhrawardî al Ḥalabî ³ est connu comme le fondateur de la doctrine *ishrâqî*, c'est-à-dire de la « philosophie illuminative », terme qui doit être pris ici selon une signification rigoureusement technique ; il s'agit d'une philosophie où le premier principe de toute existence est saisi comme Lumière pure, et où, à partir de cette lumière primitive et absolue, se déroule un processus d'illumination qui fonde les développements cosmologiques et anthropologiques du système. Jusqu'ici cette œuvre immense n'a été directement accessible en langue européenne qu'à travers un petit

1. C'est à l'obligeante attention de M. Massignon que nous devons communication des photographies de deux manuscrits de Constantinople (Hagia Sophia 4821 et Fâtih 5426) contenant ces petits traités ; nous l'en remercions vivement ici. D'autres manuscrits ont été découverts tout récemment par le Dr Helmut Ritter, notamment le texte de deux commentaires anonymes interprétant les passages symboliques de deux de ces opuscules : *Par-i-Jibrayl (l'Aile de Gabriel)* et *Mu-nîs al 'Oshshâq (le Familier des Amants)*. C'est ce dernier que nous présentons ici même. Comme l'on s'en rendra compte, tout le chapitre sur lequel porte le commentaire est d'un symbolisme quelque peu abscons, mais l'herméneutique n'en saurait être arbitraire. Nous sommes redevable de la connaissance de ce commentaire au Dr O. Spies, de l'Université de Bonn, qui prépare de son côté une édition du texte persan.

2. Outre les deux opuscules signalés dans la note précédente, les « œuvres de jeunesse » comptent encore une série de sept ou huit ouvrages, parmi lesquels les « Temples de la Lumière » que nous citons plus loin. L'œuvre principale *Hikmat al ishrâq (Philosophie illuminative)* appartient à la « période finale avicenne-platonicienne ». Cf. L. MASSIGNON. *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*. Paris, 1929, p. 113.

3. Ne pas confondre avec son homonyme baghdadien, autre soufi célèbre, Shihâb al Dîn Abû Hafs 'Omar al Suhrawardî (†1234).

traité intitulé *Les Temples de la Lumière*, dont M. Van den Bergh a donné une excellente traduction hollandaise établie sur le texte arabe¹. Cet opuscule suffirait déjà à montrer l'orientation générale au sein de la philosophie arabe², d'une école dont la vigueur s'est affirmée jusqu'à nos jours en pays d'Iran, au point d'apparaître comme une forme essentielle de la culture iranienne post-islamique³.

Nous ne pouvons songer à présenter ici l'économie d'ensemble de ce vaste système ; nous voudrions du moins, à titre d'introduction, indiquer comment la lecture des opuscules inédits de Suhrawardî⁴ peut conduire à un renversement de la perspective généralement adoptée dans ce genre d'analyse. On peut d'une part considérer les motifs de provenance diverse qui sont présents dans l'œuvre de Suhrawardî ; on découvrira sans surprise que leur origine plonge dans le milieu du syncrétisme hellénistique, où confluent les courants spirituels issus du néo-platonisme, de la gnose, du manichéisme, en un mot de tout le milieu d'enseignement technique et

1. Ap. *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, janvier 1916, pp. 30-59. On devra consulter également le bon article que M. VAN DEN BERGH lui a consacré dans l'*Encyclopédie de l'Islam* (art. « Suhrawardî »). En 1902 (in *Journal Asiatique*) CARRA DE VAUX présenta en un court mémoire la doctrine de l'Ishrâq ; malheureusement les textes très intéressants qu'il contient, dépourvus de références précises, sont difficilement utilisables. Par ailleurs l'application de catégories historiques, commodées peut-être, mais abstraites, y faussent l'intelligence d'une doctrine aussi complexe. Signalons le rapide résumé qu'a donné HORTEN de *Hikmat al Ishrâq* in *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardî*, Halle, 1912. Enfin un exposé succinct mais très compréhensif de la doctrine elle-même et de ses connexions avec l'ensemble de la culture iranienne ap. SHAIKH MUHAMMAD IQBAL. *The Development of Metaphysics in Persia*. London, 1908, pp. 126-150.

2. Est-il besoin de rappeler que les expressions « philosophie arabe », « culture arabe », ne désignent ni une philosophie ni une culture des Arabes ? mais un milieu spirituel d'une aire géographique immense, et dont l'arabe littéral est la langue culturelle et le lien. Sa constitution est issue d'une dialectique intérieure fort complexe et fort longue dont les termes sont l'abandon actif à la volonté du Dieu unique tel que l'exige la révélation coranique, et la survivance en terre d'Islam des formes individuelles des cultures autochtones. C'est seulement avec Firdousi (x^e siècle) que le persan ressuscite sous sa forme moderne comme langue littéraire ; mais le lexique se charge de plus en plus de termes arabes. Presque toutes les locutions techniques sont, chez Suhrawardî, empruntées directement à l'arabe.

3. On trouvera par exemple dans GONNEAU, *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Centrale* (pp. 78-86 de l'édition de 1928), réserve faite de certaines interprétations de l'auteur, un catalogue des philosophes « avicennisants » qui se sont succédé en Perse depuis le xiv^e siècle jusqu'à nos jours. Leur maître commun est Sadr al Dîn Shirâzi (Mulla Sadra), lui-même ishrâqî, et glossateur de Suhrawardî.

4. Lui-même en fait mention dans le prologue de *Hikmat al Ishrâq*. Les remarques que nous proposons ici comme introduction devront donc être reprises et soutenues en un travail d'ensemble que nous nous proposons de mener à bien.

initiatique, dont le *corpus* s'enseignait bien avant l'invasion arabe, dans les centres d'études syriaques et sassanides. On pourra ne voir alors dans l'œuvre du maître de l'*ishrâq* qu'un syncrétisme facile et enthousiaste, où les apports hétérogènes s'unifient à travers les interprétations symboliques et les visions lyriques. Mais dans tout ceci, on n'aura considéré que des choses, qu'un ensemble d'objets, qui restent des possibilités pures ; on n'aura pas encore compris d'autre part comment l'homme Suhrawardî s'est précisément et décidément dévoilé et interprété son existence et sa foi à travers cette construction unique. Dans le gros volume qui forme son œuvre capitale, *Hikmat al ishrâq* (*Philosophie illuminative*), on trouve çà et là des éléments « biographiques ». Ce genre est assez rare dans la philosophie arabe ; on peut citer l'exemple d'un illustre devancier, al Ghazâlî, dans son *Munqidh*. Cet effort d'un philosophe, au sein d'un milieu de culture aussi « traditionnelle » pour se présenter et s'interpréter à soi-même son existence philosophique dans sa totalité, suffit à montrer que l'herméneutique n'est encore qu'à son début lorsqu'elle a décelé les analogies présentes dans la chaîne des prédécesseurs¹.

Le *Familier des Amants*, ce petit roman philosophique et mystique dont on trouvera plus loin un premier essai de traduction, contient des motifs et présente des procédés familiers à tout lecteur des ouvrages de ce genre ; ils sont autant d'indications pour la situation de la philosophie et de la culture arabes au XII^e siècle de notre ère. Objectivement on peut se demander ceci : la scolastique orthodoxe avait-elle été fondée par le grand dialecticien al Ash'arî, et avait-elle trouvé sa constitution définitive chez al Ghazâlî, dont le célèbre traité *De la Destruction des Philosophes* apparaît comme ayant porté un coup

1. Peu importe que l'on prononce ou non à ce propos le mot d'*Existenzphilosophie* ! Rappelons seulement les termes très fermes dans lesquels M. MASSIGNON définissait ce vers quoi doit tendre une sociologie religieuse soucieuse de fonder ses comparaisons sur des cas individuels ; ce qui nous importe ce n'est pas « la schématisation théorique des problèmes, lieux-communs philosophiques, qui en découlent forcément pour tous... mais l'ordre particulier de préséance réelle où ces questions sont abordées et résolues *hic et nunc*, — ordre différent suivant tel ou tel, car c'est ainsi que l'on peut goûter, à travers les paraboles, l'intention matricielle d'une doctrine, son dessein, son but... » *La Passion d'al Hallâj, martyr mystique de l'Islam*. Paris, 1922, p. 463. — Que Suhrawardî, reconnaissant de l'hospitalité des *Recherches philosophiques*, ne soit donc pas accusé d'y introduire un « historicisme » périmé ! Le problème que nous posons est tout autre ; nous pourrions y revenir.

définitif à tous les essais de compromis entre la mystique orthodoxe et la philosophie hellénique ; quelle pouvait être dès lors la condition de toute activité philosophique en terre d'Islam ? On connaît la réponse d'Averroës. C'est ici que Suhrawardî, qui apparaît aussi peu de temps après la crise décisive, doit être interrogé en lui-même. Certains de ses petits traités laissent entrevoir une forme de pensée tentant d'interpréter une situation proprement mythique de l'existence. L'utilisation du mythe de l'« homme parfait » (ἐνθροπος τέλειος) annonce sans doute les systématisations ultérieures d'Ibn 'Arabî et d'al Jîlî, où le mythe n'est plus seulement une expression du lien cosmique de l'âme et du monde, mais où l'homme lui-même devenant figure mythique, son existence philosophique est proprement une aventure mythique. Quelle en peut être la signification particulière chez Suhrawardî ?

*
* *
*

L'on n'a jamais insisté jusqu'ici sur sa présence à la cour des Seldjoukides de Roûm, en Asie-Mineure. L'importance de ce fait est pourtant capitale. Suhrawardî avait étudié à Meragha sous la direction du Shaykh Majd al Dîn al Jîlî, et avait eu comme condisciple al Râzî († 1209), grande et typique figure de théologien, qui, tout en continuant la lutte d'al Ghazâlî contre l'hellénisme, n'en maintient pas moins les formes reçues de la dialectique grecque, assumant ainsi un rôle de continuateur et de propagateur. Comme philosophe et comme soufi, on signale la présence de Suhrawardî à Ispahân, à Bâghdâd, enfin à Alep¹, tandis que ses premiers voyages l'avaient

1. Cf. IBN KHALLIKÂN ; *Wafiyât... Biographical Dictionary*, trad. MAC GUCKIN DE SLANE. Paris, 1871, t. IV, p. 153 et sq. — YAQOUT, *Irshâd... Dictionary of learned men*, éd. D. S. MARGOLIOUTH. Leyden, 1907-1926, t. III, p. 269 et sq. — Son séjour en Asie Mineure a été signalé aussi par M. MUKRIMIN KHALIL dans son *Histoire des Seldjoukides* (en turc). Un petit traité de Suhrawardî a été composé sur le désir de l'émir seldjoukide de Kharpout, 'Imad al Dîn Qara Arslân Dâ'oud ibn Ortoq, d'où son titre : *Al alwâh al 'imâdiyyat* (les Tablettes 'imadiennes). Ce témoignage confirme l'opinion de Stanley Lane Pole qui, s'appuyant sur les monnaies de ce prince, estimait que Qara Arslân n'avait pu mourir avant les années 570 ou 571 de l'Hégire (1174 ou 1177 ap. C.). Suhrawardî aurait ainsi composé ce petit traité sur « les limites de la finitude, sur l'Absolu, les attributs de Dieu et l'essence de l'Esprit (Cf. BROCKELMANN. *Geschichte der arabischen Literatur*, I, p. 438) peu après sa vingtième année.

mené en Anatolie, hors des limites politiques du Khalifat. C'est à Alep qu'il jouit de l'amitié et de l'admiration d'al Malik al Zâhir, le fils de Saladin, le chevaleresque adversaire des croisés, théologien amateur et fondateur d'universités. Fort de cette confiance, le jeune philosophe là aussi essaya librement ses doctrines, à propos desquelles les dogmaticiens orthodoxes ne pouvaient pas ne pas s'inquiéter d'une communauté apparente avec l'enseignement initiatique des Bâtiniens (« ésotéristes »), ou des Imâmites extrémistes. Or Saladin avait engagé l'œuvre de sa vie dans la réduction de tous les mouvements sectaires, une fois disparue la dynastie fatimide du Caire fortement compromise avec eux ; en outre les interminables luttes soutenues contre les royaumes francs avaient ébranlé les assises de la communauté islamique. Quiconque s'associait apparemment aux revendications du légitimisme passionné des Imâmites ou à la gnose des Bâtiniens impliquait dans sa décision la légitimité de sa mort. L'amitié d'al Malik al Zâhir ne pouvait sauver Suhrawardî de la dénonciation des orthodoxes ; l'ordre de sa mort survint inexorable. Il fut arrêté et mourut dans sa prison, on ne sait trop comment, soit de faim, soit étranglé¹. Il n'avait que 36 ans (29 juillet 1191) ! Mais il nous est impossible d'accepter qu'après tout « son genre de mort ait peu d'intérêt pour l'histoire de ses idées² ». Où se passerait-elle donc, cette histoire, si elle n'était précisément le mode d'existence de cet homme enthousiaste et jeune qui, dans une épître à sa communauté mystique, inscrivait semble-t-il, sa vision au fondement de son destin : « Au temps où nous vivons les amitiés ne sont plus qu'un trafic.... L'affection fraternelle, le pur amour, qui est un lien participant à la nature des pures essences... seule la vocation divine peut réunir une société de ce genre. Si vraiment elle se trouve réalisée quelque jour, qu'elle accueille le testament que voici : Frères de la Vérité !... marchez comme marchent les fourmis, que personne n'entende le bruit de vos pas.... Volez toujours et ne vous arrêtez en aucun nid, car c'est au nid que l'on capture les oiseaux. Absorbent du poison jusqu'à ce

1. D'où son surnom de *Maqtûl* (tué, assassiné) pour le distinguer du *shahîd* (témoin de la foi). Il n'empêche qu'il fut toujours dans la mémoire de ses disciples « le Shaykh martyr ».

2. C'est l'opinion de CARRA DE VAUX, *op. cit.*, p. 5. Très commode, en effet, pour les schématisations satisfaisantes, théoriques et sans péril.

que vous le trouviez agréable. Aimez la mort si vous voulez être des vivants ¹ » ?

En fait il fut vraiment durant sa courte vie le philosophe migrateur. C'est grâce à cette forme d'existence que nous devons sans doute une œuvre aussi variée et aussi libre, car le milieu d'Asie-Mineure, où nous entendons souligner sa présence, était d'un climat spirituel tout différent de celui du Khalifat. De tout temps l'Asie Mineure a été le foyer où fusionnèrent et se transmirent cultes et croyances, le creuset d'où s'échappèrent inépuisablement les sectes nouvelles. Au XII^e siècle trois mondes s'y affrontaient : byzantin, islamique et franc ; la fermentation spirituelle y était intense. Tout ce milieu est encore très mal connu ; les témoignages « historiquement » analysables des liens entre les sectes gnostiques d'Asie Mineure et les sectes néo-manichéennes d'Europe sont peut-être à jamais perdus, laissant ainsi dans l'ombre les problèmes culturels de l'époque seldjoukide. Durant la seconde moitié du siècle, c'est-à-dire quelque cent ans à peine après la mort de son fondateur, l'État seldjoukide d'Asie Mineure avait déjà connu bien des vicissitudes ². Il se trouvait en contact à l'Ouest et au Nord avec les Byzantins, et coupé au Sud-Est du reste du monde musulman par les petites principautés chrétiennes d'Antioche et d'Édesse et le royaume de Petite-Arménie. Noter aussi qu'à cette même époque où s'élaborait d'un côté une culture syro-franque, l'État chrétien de Géorgie sous les règnes de Georges III, puis de la reine Tamar, atteignait l'apogée de son destin, et que se développait ainsi d'autre part une brillante culture irano-byzantine ; c'est à ses confins que vivait un grand contemporain de Suhrawardî, Nizâmî de Ganja, que nous aurons encore à nommer. L'État des Seldjoukides de Roûm se trouvait ainsi comme un lieu de convergence et un foyer de rayonnement ; le règne de Qilîj Arslân II (1155-1192) en marque une période brillante ; sa capitale, Qonya, s'orna d'écoles et de mosquées, et c'est à sa cour et près de ses nombreux fils que Suhrawardî fonda ainsi l'école des *Iskrâqiyoûn* ³. Maintenant que nous connaissons la collection de ses opuscules de jeunesse, dont quelques-uns sont rédigés

1. Stirb und werde ! — Le texte se trouve ap. *Tarjamah-i-lisân-i-Haqq* (*Interprétation de la langue de la Vérité divine*), mss. Fâtih, fol. 99^{vo}.

2. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, art. « Seldjoukides », pp. 220-221.

3. Cf. MASSIGNON. *Recueil de textes*... p. 111.

en persan et dédiés à de petits seigneurs féodaux, nous pouvons dégager de leur contenu le type de ce milieu, et nous expliquer en même temps le rôle joué dès cette époque par la langue persane comme véhicule de culture. Schaeder a observé le premier que Jalâl al Dîn al Roûmî († 1273), célèbre entre tous les mystiques et poètes persans, qui fonda justement à Qonya au siècle suivant un ordre de derviches qui survécut jusqu'à nos jours, s'était trouvé certainement en contact direct avec un autre maître célèbre, le mystique andalou Ibn 'Arabî († 1240) lors d'une rencontre à Damas¹. Si cette filiation mystique éclaire réciproquement deux existences, il nous faut de plus ajouter cette observation que certainement le séjour de Suhrawardî au pays de Roûm aura préparé l'éclosion du milieu mystique de Jalâl al Dîn.

Y a-t-il trace de ce devenir spirituel dans son œuvre capitale l'*Hikmat al Ishraq*, qui peut être considérée comme la « Somme de la philosophie illuminative »² ? Dès le début il révèle sa position à l'égard des philosophes ses prédécesseurs, qu'il présente comme formant une dynastie continue où sont associés les noms d'Empédocle, de Pythagore, de Platon, d'Hermès, de Jâmâsp (celui-ci « élève de Zarathustra »³), car tous ont en somme posé les bases de la philosophie illuminative : les vieux sages Perses tout d'abord, par leur distinction de la lumière et des ténèbres où il faut voir exprimée la vérité de l'Être nécessaire et de l'être contingent⁴. Mais l'auteur

1. Cf. H. H. SCHAEFER, ap. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1925, p. 256.

2. L'ouvrage (un fort in-4° de 566 p.) a été lithographié à Téhéran en 1898, accompagné en marges (d'une écriture très pénible !) des commentaires de Qotb al Dîn al Shîrâzî († 1311) et des gloses de Sadr al Dîn al Shîrâzî († 1040). HERTEN a consacré, dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, un bel article à ce dernier qu'il appelle « un des grands méconnus de l'histoire de l'esprit humain ». Il faut citer en outre une importante étude en arabe publiée récemment par un membre de l'Académie arabe de Damas, 'ABDALLAH AL ZINJANI, *Al faylasouf al fâris al kabîr Sadr al Dîn al Shîrâzî* (Le grand philosophe persan Sd. al Sh. *Revue de l'Académie arabe de Damas*, 1930).

3. Shoshtarî († 1269), disciple andalou d'Ibn Sab'in et « poète d'une spontanéité verlainienne », selon l'expression de M. MASSIGNON, a indiqué l'*isnâd*, c'est-à-dire la chaîne des grands philosophes à laquelle se rattache l'école d'Ibn Sab'in. Cf. *Recueil de textes...* p. 139. Elle est précisément la même que celle revendiquée par Suhrawardî ; reste, il est vrai, à mesurer le facteur « personnalisant » dans chacune des théories.

4. Cette continuité et cette liaison entre les sages de la Perse et de la Grèce n'est pas seulement une convention d'enseignement « ésotérique », encore moins un rapprochement abstrait, une vue satisfaisante ou possible de l'esprit. Qu'il existe en un sens très réel une *philosophia perennis* et que Platon soit à considérer comme un

n'est point arrivée d'emblée à cette sagesse ; il fait allusion à d'autres petits traités écrits auparavant, perdant une période de péripatétisme fervent. C'est ce qui fait d'ailleurs à son propre avis la valeur de son gros livre, car si les aspirants à la mystique y trouveront leur compte, les esprits scientifiques seront satisfaits eux aussi par les critiques pertinentes adressées à Aristote, et par contre-coup à Avicenne lui-même, coupable d'adoptions imprudentes. Et voici en un très beau texte, la « confession », si le terme est de mise ici, de cet événement spirituel :

« Platon et avant lui Socrate, et antérieurement encore des hommes tels qu'Hermès, Agathodémon et Empédocle ont eu de ces visions, et on ne peut douter qu'ils aient contemplé dans le monde de la lumière ces lumières pures dont nous avons parlé. Platon ¹ raconte de lui-même qu'ayant dépouillé les ténèbres, c'est-à-dire s'étant dégagé des attaches corporelles, il les contempla. Et tous les Sages de l'Inde et de la Perse y atteignirent eux aussi. Si, lorsqu'il s'agit des sphères et des mouvements célestes, l'on a égard aux observations d'une seule personne comme Ptolémée, ou que deux suffisent comme Abrachos et Archimède ou tels autres maîtres en observation astronomique, au point que les gens se rangent à leur autorité et que l'on édifie sur elle des sciences comme l'astronomie et l'astrologie, comment alors récuserait-on les premiers d'entre les philosophes et les prophètes lorsqu'ils rendent témoignage de ce qu'ils ont vu au cours de leur contemplation spirituelle pendant leurs extases et ravissements ? Celui qui écrit ces lignes, lorsqu'il était encore au début de sa carrière de philosophe, défendit avec véhémence la doctrine des Péripatéticiens dans la négation de ces choses... [et n'admit] selon leur doctrine que l'existence de dix Intelligences,

continuateur de Zoroastre, Suhrawardî ne fut pas seul à le penser. Gertze ayant restitué d'après un traité de médecine grec le contenu d'un livre aujourd'hui perdu de l'Avesta, le Damdâd Nask, des travaux récents ont rappelé le rôle joué par un Eudoxe de Knide, médecin, philosophe et astronome, à la fois à Athènes et dans les milieux perses d'Asie Mineure. Cf. v. g. R. REITZENSTEIN, *Plato und Zarathustra* (ap. *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1924-1925. Leipzig, 1927, pp. 20-37). Il ne faut pas confondre « originalité » et « individualité » à propos de la culture hellénique. Sur le plan « historique » habituel, la discussion peut se prolonger indéfiniment ; une première chose à faire serait d'écouter le témoignage donné par un élève même de Platon, tel Eudoxe. Enfin tenir compte de cette situation : pour Suhrawardî, Platon était vraiment un homme qui lui parlait, et non pas seulement un homme dont il parlait !

1. Naturellement lire « Plotin » ; c'est l'éternelle méprise introduite par la transcription arabe !

sans plus. Et il persévéra dans cette voie, jusqu'à ce qu'il eût reçu la preuve de son Seigneur, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il eût la vision directe de ces pures lumières, qui le libéra des attaches corporelles, et cela grâce à une longue solitude et aux pratiques ascétiques. Alors sa connaissance saisit parfaitement que tout ce qui existe dans le monde des corps en fait de formes, de figures et de qualités est une image et une ombre des formes de pure lumière qui subsistent transcendantes dans le monde de l'Intelligence. Celui qui n'ajoute pas foi à cela et ne se contente pas de cette preuve, qu'il assume donc à son tour les pratiques de l'ascétisme et entre au service des maîtres de l'expérience mystique. Peut-être alors l'extase lui sera-t-elle donnée, et verra-t-il la lumière qui rayonne dans le monde des noms divins, et contempera-t-il ces essences spirituelles et lumineuses que virent Hermès et Platon....¹ »

Ici Suhrawardî sait en effet qu'il ne peut ni renforcer ni remplacer son témoignage même par la dialectique platonicienne ou les philosophies de l'intuition. Comment ces choses existèrent-elles *pour lui* ? Il ne peut qu'en appeler au témoignage du « sage et parfait Imâm Zarathustra », qui en son « livre zend² » a parlé de ces lumières spirituelles, là où il indique que le monde comprend deux parties, l'une céleste (*minawi*), monde de la lumière et de l'esprit, l'autre ténébreuse (*gîti*), celle des corps. L'usage des deux termes spécifiquement propres à la cosmologie mazdéenne³ est tout à fait significatif, et c'est justement ce rappel fréquent dans son œuvre qui entraîne Suhrawardî au delà des explications dialectiques, vers une vision proprement mythique. Quels êtres bienheureux peuplent donc ce monde de la lumière ? Ce sont les « Saints Immortels, les Archétypes et seigneurs des créatures, ceux que l'Avesta appelle les Amahraspand et auxquels Suhrawardî donne aussi leur nom iranien⁴. Tous les Sages de la Perse concordent sur ce point : chaque sphère du ciel, les astres, les éléments, ont un Seigneur dans le monde de la lumière qui est un Intellect incorporel, et qui est le régent de l'espace qui lui correspond. Ce n'est point un « universel », mais pouvant

1. *Hikmat al Ishraq*, p. 371, 3^e l. et sq.

2. *Ibid.*, p. 372.

3. Cf. H. S. NYBERG. *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*. (Extrait du *Journal Asiatique*, avril-juin, 1929, p. 213 et sq.) le récit de la création d'après le Bundahishn.

4. *Hikmat al Ishraq*, p. 373.

émaner indifféremment sur tous les individus, il se trouve dans une relation semblable avec eux tous, et c'est en cela que consistent son unité et son universalité. « Et parmi ces *lumières victorieuses* il en est une qui est avec nous dans le rapport d'un Père ; elle est l'archétype, le Seigneur de l'Espèce humaine, le Donateur d'où émanent nos âmes... On l'appelle l'Esprit Saint ; les Philosophes l'appellent l'Intellect agent ¹. » Et l'illumination détermine un type de relation constante à tous les degrés de l'être : « Ces essences magnifiques et spirituelles qui subsistent en leur forme et qui cohèrent les corps... jamais ne leur fait défaut l'illumination qui émane du Seigneur des Seigneurs, et ne cesse de répandre sur elles la grâce des inspirations mystiques. Et parce que l'objet de leur intention et de leur désir n'est jamais retranché ni modifié, leur mouvement également est continu. Chacune a son aimé, vers qui tend son désir dans le monde supérieur, cet aimé est une lumière victorieuse (*noûr qâhir*), la cause à qui elle est soumise et qui l'assiste de sa lumière. Elle est son médiateur entre elle et le Vrai Suprême, de sorte que c'est à travers elle qu'elle contemple les lumières supérieures et divines ². » Continuité dans le désir des anges des sphères, à laquelle répond une continuité dans le processus de l'illumination, et qui toutes deux engendrent le devenir du monde sublunaire. Mais cette relation est la mère, le type de toutes les autres : double relation d'amour vainqueur qui triomphe et de désir qui implore, relation primordiale qui se reflète dans toutes les relations de l'univers et ordonne toutes choses par couples.

La philosophie de l'*ishrâq* n'est-elle pas alors, elle aussi, essentiellement une « nostalgie de l'Idée », de ces Idées que seuls quelques sages ont entrevues par grâce ? Il y a plus. S'il en était ainsi nous aurions affaire à une vision purement platonicienne du monde, où le mythe est proposé comme une réponse destinée à exprimer le lien du monde et de l'âme, mais ne présente rien de primaire, « n'a pas de signification en soi-même et n'est point une représentation métaphysique ». Il y a l'homme philosopant, Socrate, qui parle dans les dialogues, et c'est à partir de sa personnalité qu'il faut saisir le mythe ; il peut parler du destin cosmique de l'homme, mais la distance demeure, il n'est point lui-même une figure

1. *Hayâkîl al noûr* (Les Temples de la Lumière), IV^e temple, *in fine*.

2. *Ibid.* V^e temple ; dans la version persane de ce texte (msa. Fâtiḥ 5426) fol. 86^{ro}.

mythique¹. Or ici l'homme ne peut poser la question de son lien cosmique, éprouver le mode d'existence y correspondant, qu'en renonçant à lui-même comme tel.

Si l'Histoire entre dans le monde c'est avant tout par un Désir, Désir qui tourne chaque essence vers celle qui est pour elle « l'autre absolu », de sorte qu'elle n'existe que par elle, pour elle et avec elle. L'homme est ce qu'il est non pas par son « individualité », sa manière et son état propres, mais par cet *autre*, par le « Seigneur de son espèce » qui le constitue dans l'existence en lui donnant l'illumination ; d'un bout à l'autre du cosmos la relation se maintient, l'unité et la signification sont conférées à chaque être par son « astre ». Comment saisir le point où se rejoignent, où se confondent ces formes et leur vision, la chose et la réalité de la chose ? et ensuite comment exprimer la transition, la zone frontière entre le monde des « pures lumières » (monde des Anges, des Mères, les expressions alternent chez Suhrawardî) et le monde de la naissance et du devenir ? C'est cette transition même, son mouvement, que Suhrawardî désigne comme une suspension d'angoisse, celle-ci elle-même née de la limite, de la limite absolue qui s'attache au néant.

Tel est justement ce qu'esquisse le premier chapitre qui sert de prologue au « Familier des Amants », et dont la signification prime peut-être le reste du traité. C'est un récit, une vision plutôt, de ce qui fut avant l'avènement de l'*histoire*, avant ce que l'on nomme aujourd'hui « Évolution » (on disait alors « Procession »), et à propos de quoi il y a lieu se souvenir de la distinction instituée par Schelling entre *Geschichte* et *Historie*² ; dans chacune les *historèmes* ne supportent plus une temporalité identique ; nous sommes ici dans le pré-historique absolu, ou encore dans ce que désigne le terme arabe *azâl* : « prééternité³ ». Le hadith prophétique invoqué : « La première chose que Dieu créa fut l'*Intelligence* », pose au cœur du rayonnement de l'Essence divine, un principe qui devait s'imposer de plus en plus aux métaphysiciens musulmans. Alors que chez Hallâj,

1. Cf. les observations pénétrantes de B. GROETHUYSEN, op. *Philosophische Anthropologie*. München, 1928, p. 74 (*Der Mensch als mythische Gestalt*).

2. Cf. SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (in *SCHELLINGS Werke*, Auswahl in drei Bänden, hrsgb. von Otto Weiss, Leipzig, 1907, III^{ter} Bd., p. 590).

3. Cf. L. MASSIGNON, *Kitâb al Tawâsin* par... al Hallâj. Paris, 1913, pp. 129-130.

la première émanation est la *Volonté* (au sens de « décret ¹ »), la question demeure ici posée du rapport de cette « Intelligence » et de l'« Esprit divin », que nous avons entendu Suhrawardî appeler l'Esprit Saint, et qu'un autre chapitre de notre traité évoquera en termes non plus seulement philosophiques, car l'identification intellectualiste d'Ibn 'Arabî ne semble pas encore amorcée par Suhrawardî. En un mouvement dont le rythme évoque de loin le ternaïre de Proclus, en se dégageant de son origine ², cette Intelligence, première d'entre les créatures, atteint à la limite où, tout manque de connaissance étant aboli, la connaissance devient parfaite et atteint jusqu'au non-être, jusqu'à son non-être ; alors à cette limite même il naît d'elle quelque chose de plus nouveau que la Beauté et que le Désir : un souci, une souffrance épouvantée, l'angoisse. — Et parce qu'il n'y a pas ici un sujet devant l'objet (spéculant *sur* l'être en tant qu'être), mais une âme dont la vision est non pas représentation, mais existence (ce que voit cette âme, cela *est*), ce mal du néant se présente vraiment comme quelque chose d'actuel, d'intérieur à ce monde. Exemple de typification : Suhrawardî se contente d'utiliser le thème biblique de Joseph, sous sa forme qorânique, mais en Youssef (Joseph), Ya'qoub (Jacob) et Zulaykhâ, tient tout entière la structure du monde de l'âme, de l'âme du monde : ni individus empiriques ni universaux, ils en sont les *hypostases*.

1. *Ibid.*, p. 150.

2. Une confrontation s'imposerait ici avec un texte du célèbre médecin Rhazès (+ 932), sur la chute des âmes, la « descente de Psyché ». M. MASSIGNON a analysé ce texte dans la *Revue du Monde musulman* (t. LXII, p. 218-219), et en a extrait la version persane conservée dans le grand traité philosophico-dogmatique du missionnaire bâtinien Nâsir-i-Khosraw (*Zad al-Ma'âfirin*. La Viatique des pèlerins) ap. *Recueil de textes*, p. 181-182. Psyché est en fait ici l'âme charnelle comme principe coéternel à Dieu. En effet il n'a pu se produire en Dieu à tel « moment » de la pré-éternité, une mutation de volonté qui l'aurait amené à créer le monde ; il faut admettre qu'avec lui a préexisté une substance éternelle qui l'a amené à agir ainsi. C'est elle « l'âme charnelle vivante et ignorante qui est tombée dans la matière ». Elle y crée des formes dont elle se délecte, mais la matière leur est hostile ; il fallut donc que « Dieu vienne au secours de l'âme charnelle, et c'est en cela qu'a consisté la « création » du monde ». C'est là un secret que seule la philosophie peut pénétrer, d'où une doctrine de la Rédemption, selon laquelle, grâce au secours de l'Intelligence envoyée de l'Essence divine, l'âme se réveille et se souvient du monde d'où elle provient. S'il n'y a pas parallélisme, il y a du moins résonnance entre les deux doctrines ; noter d'une part la non-connaissance entraînant la séduction de l'âme par la matière ; d'autre part la connaissance du non-être déterminant comme telle la situation du monde (suspension d'angoisse!). A côté des éléments plotiniens, sont présents ici des éléments non seulement gnostiques et hermétiques, mais manichéens.

Alors il faut observer ceci : au chapitre VII de notre traité se produit un *changement de temps* ; jusque là, jusqu'au moment où l'Amour arrive au point inférieur de sa pénétration, de son abaissement dans le monde, le récit était au *passé*, s'écoulait dans un temps, une temporalité mythique s'entend, où justement se déroulait le *mythe*. Mais alors la tournure change, il y a présence actuelle, supra-temporelle d'un *mystère*. Le roman devient roman d'initiation et s'exprime au *présent* ¹.

La structure de ce long récit d'initiation est étrange, et seul le commentaire anonyme que nous avons traduit à la suite conduit à une interprétation où s'énonce en termes de raison tout le contenu de l'anthropologie et de la cosmologie traditionnelles. Si la distance temporelle s'efface, s'ouvre cette fois autre chose : un abîme spatial qui s'étend jusqu'aux hauteurs de ce château de l'âme que doit atteindre le chevauteur de la monture mystique. Et c'est là justement la vérité et la nécessité de cette présentation symbolique, qui transpose une relation d'états en relation d'espace : réserver cette distance, la transition où règne l'angoisse, alors que l'énoncé scolastique (ici l'interprétation du commentateur !) l'abolit, la réalise et la rend adéquate *intellectuellement*. Si Suhrawardî était seulement un hermétiste néo-platonicien, ou un homme pour qui la vision de la transcendance restât virtuelle, cette adéquation pourrait suffire ; mais le lecteur des *Tawdsîn*, le « frère » de Hallâj ², réserve comme une grâce inouïe, imprévisible, l'assomption de l'individu vers une réalité suréminente.

Il nous faut bien indiquer ici très sommairement ce qui apparaît en lui comme une tension dialectique, où la parabole poétique intervient plutôt comme une situation-limite que comme une synthèse : il y a d'une part le thème de l'Ἀνθρωπος τέλειος, mais, d'autre part, le pénétrant et le transmuant, un autre motif y détermine une sorte de polyvalence, par le passage du *passé* au *présent* : c'est le motif qor'ânique du *Covenant*, qui correspond à celui de l'Ascension nocturne de Mohammad, auquel font allusion ces mots du chapitre XI

1. REITZENSTEIN a relevé ce caractère dans la légende manichéenne de l'homme primitif, et SOHAEDEK l'a judicieusement analysé dans le poème didactique du célèbre soufi Maïmoud al Shabistari, ap. *Z. D. M. G.*, 1926, pp. 253-254, et 254, n. 1.

2. Cf. MASSIGNON. *Passion*, p. 927. On trouvera de nombreux témoignages de cette sollicitude dans le *Divân d'al Hallâj*, publié par L. MASSIGNON. Paris, 1931.

de notre texte : « Deux pas et tu as rejoint. » Cette parole même suggère, quant au cas de Suhrawardî, non point la recherche d'une conciliation, d'un « équilibre », mais le droit donné à l'individu humain, par une effusion momentanée de l'Esprit divin, à changer le « registre » du récit, le philosophe dût-il garder son vocabulaire ¹.

Le premier motif forme le fondement de la doctrine de la correspondance idéale du macrocosme et du microcosme ; issue de la plus ancienne spéculation cosmologique iranienne sur l'homme primitif, au centre de l'épopée cosmique manichéenne et de sa sotériologie, le motif de l'Ανθρώπος est reçu par les Arabes sous sa forme philosophique, principalement à travers la Théologie du Pseudo-Aristote, et dès lors s'unissent indissolublement pour eux gnose orientale et métaphysique hellénique. Antérieurement à Suhrawardî la doctrine se trouve élaborée par la spéculation shiite sur la personne de l'Imâm (comme pôle du monde, comme investi de la personnalité essentielle), par la synthèse du médecin Rhazès et l'Encyclopédie des « Frères de la Pureté » de Bagdad, dont toute une partie est consacrée à la doctrine de l'homme comme microcosme, et à sa relation aux étoiles ². Le motif s'impose donc, mais les sections qui suivent le chap. VIII de notre petit traité, modifient cette ontologie ; si l'amour exprime l'essence et la consommation du monde, ce n'est pas seulement en vertu d'une sympathie cosmique dont la « personne » serait absente ; l'initiation qui vient d'être dispensée (au chap. VII), seule y atteint une intellection qui soit une adhérence à la réalité, et cette adhérence, c'est elle cette science, cette *ma rifat* qui est plus exactement une sagesse expérimentale, un goût intérieur. Mais elle n'est encore qu'une étape dans l'accès du mystère de l'Essence. C'est ce qu'indique la fin du chap. XI, dont la brièveté est si chargée d'allusions qu'elles ne peuvent être explicitées ici.

1. A comparer, sur un plan connexe, le problème capital des ressources offertes par chaque racine arabe aux intentions du théologien et du mystique, l'investiture que suppose le récit au présent (la *hikâyat*). Cf. *Passion*, p. 578.

2. H. H. SCHAEFER a donné un exposé détaillé et systématique de cette doctrine dans son mémorable article de la *Z. D. M. G.*, que nous avons déjà cité : *Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung*. Cf. aussi H. S. NYBERG, *Kleinere Schriften des Ibn al 'Arabi*. Leiden, 1919, p. 92 et sq. On sait aussi le rôle capital joué par cette doctrine chez les mystiques d'occident, en particulier au XVI^e siècle dans les milieux paracelsistes. Il est à croire que la découverte qui s'est produite l'an dernier au Fayyûm de sept volumes manichéens en langue copte renouvellera complètement les relations établies.

Il faut voir ceci : d'une part Suhrawardî, en tant que néo-platonicien fortement pénétré des représentations mythiques iraniennes, confère à son disciple une initiation dont le motif de l'« homme cosmique » forme la base. Ainsi est posée une anthropologie mythique qui dépasse le dualisme de l'homme et du monde, et tel est le *contenu* de la gnose, de la *ma'rifat*. Mais dès lors par un retour au mystère de l'antériorité prééternelle évoquée dans le prologue, Suhrawardî accède au mystère lié pour lui comme pour la communauté des mystiques de l'Islam, par l'introspection des données qorâniqes, à la Nuit du Covenant de l'Humanité (Qor'ân, VII, 171), lorsque Dieu s'adressant à tous les hommes dans la Forme adamique qu'il venait d'évoquer leur demanda : « Ne suis-je pas votre Maître ? » et qu'il lui fut répondu « Oui ». « C'est la cérémonie de l'élection prononcée par l'Esprit de Dieu, figure de la prédestination des hommes à participer à cet amour essentiel ¹ », impliquant et l'idée d'une Foi primordiale, incréée, et une individuation préexistentielle des âmes. C'est par là aussi que les mystiques se sont représenté peu à peu l'essence de la vocation du Prophète, d'où le thème de la *Clarté mohammadienne*, de l'élément prééternel dans le Prophète, cas particulier de l'individualisation des âmes, Dieu, seul détenteur du droit de prédication logique, « investissant ainsi tel individu humain du « je » de la mission prophétique ² ». Investiture qui esseule le Prophète, le sépare de toute créature, et annonce la compensation à venir « par la grâce de la vision nue de l'Essence, à la distance des deux jets d'arc ³ », lors de l'Ascension nocturne, du ravissement mystique qui le transporta d'abord de la Mekke à Jérusalem, et là le mit en présence de Dieu. C'est le cycle des deux jets d'arc qui « situe » l'inaccessible Essence divine, en deçà de toute science du créé, c'est-à-dire pure vision spirituelle involuant à travers 1^o la spoliation des sens et du cœur, 2^o la spoliation de l'intellect.

1. Cf. MASSIGNON. *Passion*, pp. 606 et sq.

2. *Ibid.* p. 833. — Par voie de conséquence, ce n'est plus la matière qui est principe d'individuation. Cela s'enchaîne aux arguments proprement philosophiques par lesquels Suhrawardî revient ailleurs contre toute identité substantielle des principes, centres de la vie personnelle, et des facteurs de l'existence purement vitale. C'est la même protestation qu'élève Max SCHERER contre la doctrine thomiste de la personne (cf. *Nature et formes de la Sympathie*, pp. 119-120).

3. *Ibid.* p. 835. Pour la signification des deux jets d'arc lors de l'ascension nocturne (*mi'râj*), se reporter aux pages capitales 846-853, où l'on trouvera un graphique des « étapes de l'investigation dans la réalité ».

En s'efforçant de représenter par l'expérience du Prophète leur propre expérience, les mystiques accomplissaient une démarche exactement inverse de la démarche ordinaire de l'intelligence, c'est-à-dire accomplissaient une « invagination » du dehors vers le dedans. M. Massignon en a indiqué les conséquences décisives : des philosophes « ésotéristes » aux mystiques, toute la distance est là ¹. Chez les premiers l'étape conceptuelle aboutit à saisir l'idée par un côté, une acception, chez les seconds « à ce que l'idée nous pénètre par un angle, un attribut (*ṣifah*) qui devient en nous un état (*ḥāl*) ». C'est le but qui diffère, malgré l'identité des termes employés de part et d'autre ², terme où l'union n'est plus seulement celle de l'intellect actif et de l'intellect passif selon les philosophes hellénisants, mais modalité transcendante, qui exige le dépouillement de la créature charnelle et réalise une vocation prééternelle ³.

Voilà donc tout ce qu'il faut enchaîner à la conclusion donnée par Suhrawardī au chap. XI du *Familier des Amants* : « Deux pas et tu as rejoint. » De l'homme terrestre au Château de l'Âme la distance est immense, et seul peut la couvrir le sage qui pénètre les similitudes et les correspondances. Alors au-delà — ou en-deçà — il y a le monde du *Désir*, ou plutôt celui-ci est la limite même du monde de la *Connaissance* des Sages, car ici s'ouvre le pur espace intérieur, le cycle des deux jets d'arc, lorsque, tous les voiles séparant de Dieu (les sphères et les natures angéliques) ayant été traversés, une voix commande : « Sacrifie-toi toi-même ⁴ ! » C'est ce que signifie la réponse d'Angoisse à Ya'qoub l'interrogeant sur son origine (ici chap. V) : le lieu d'où elle vient n'est pas dans l'espace, il est le « Non-où » (*Nakodjā Abād* ⁵) ! Et ce sacrifice exigé ici (cf. chap. X in fine)

1. *Ibid.*, p. 571, n. 1.

2. Cf. le célèbre apologue du Papillon, *ibid.*, pp. 840 et sq.

3. Suhrawardī traite la question, selon la pure méthode soufi, dans un autre traité : *Saṣīr-i-simorgh* (*La modulation du simorgh*). Le simorgh est un oiseau mythique.

4. *Passion*, p. 843, n. 1.

5. Suhrawardī y revient avec insistance. Dans le petit traité intitulé *L'Aile de Gabriel*, la même doctrine de l'espace se trouve présentée également sous forme de similitude (impliquant sans doute une iconographie en liaison avec l'homme cosmique, telle que nous l'ont révélée les catalogues de manuscrits astrologiques publiés par F. Saxl) ; un vieux sage déclare là aussi venir de *Nā-Kodjā-Abād*. — Dans un autre traité encore, *La Langue des Fourmis*, dont la note finale est marquée d'une fine ironie à l'égard des questionneurs stupides qui ne comprennent aucune allusion mystique, Suhrawardī rappelle le mot des Tawāṣin au sujet du Prophète : « Il a cligné l'œil hors du « où », c'est-à-dire que pour lui l'espace s'était involué. »

Suhrawardî pouvait le typifier dans la réponse de Hallâj à Shibli lui demandant, « Comment donc est la route qui mène à Dieu ? — Deux pas et alors tu as rejoint ¹, » sentence qu'il faut rattacher à la « célèbre oraison pour être délivré de son heccéité » : « Entre moi et toi il y a un « c'est moi » qui me tourmente, ah ! enlève par Ton « c'est Moi », mon « c'est Moi » hors d'entre nous deux ². » Et si ce ravissement de l'heccéité n'exclut pas la joie « d'être deux » (la distance intentionnelle), Suhrawardî en le commentant n'en avait pas moins qu'Hallâj donnait par ce vers « dispense plénière aux autres de verser son sang ³ ». L'auteur du *Familier des amants* savait lui aussi que pour être agréé par cette Beauté qui ment les désirs de l'univers, il lui fallait attendre le médiateur et le messager, le Désir et l'Angoisse (Cf. chap. X), et qu'un jour à l'interrogation trop pressante : « Qu'est-ce que le soufisme ? » Hallaj avait répondu en récitant : « Ne t'attaque pas à Nous, regarde notre doigt, que nous avons déjà teint dans le sang des amants ⁴. »

*
* *

Le mythe de l'Ανθρωπος situé au centre du « mystère », il ne suffirait donc pas chez Suhrawardî de le considérer seulement comme une catégorie de la pensée, comme un objet de la conscience ou une forme d'intuition. L'éclaircissement qu'il reçoit porte ici sur la connexion originelle qui l'unit comme forme de pensée à un type d'existence. Si l'on se contentait de présenter la relation du macrocosme au microcosme comme l'antithèse fondamentale de cette pensée, cela équivaldrait à rester en-deçà du problème de la structure de l'existence mythique qui détermine cette représentation. Cette dernière n'appartient-elle pas, comme un contenu, à

NA-Kodjâ-Abâd peut se traduire par l'allemand « *Nirgendswohand* » ; c'est le pur espace spirituel non dimensionnel, qui transcende la catégorie « ubi », le τόπος ἔσχατος.

1. Cf. *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al Hallaj*, publiés par L. MABRON. Paris, 1914, p. 76*, n° 46.

2. *Le Diwân d'al Hallâj*, p. 91. C'est la situation de l'« entre-deux ». Après le dépouillement du cœur et de l'intellect, pure vision spirituelle qui situe l'Essence inaccessible sans la pénétrer. Telle est la situation des Séraphins dans le poème d'Edgar Poe, *Al Aaraaf* : « Apart from Heaven's Eternity, and yet how far from Hell ! » (Séparés de l'éternité du Ciel, et pourtant combien loin de l'Enfer !)

3. Cité ap. *Passion*, p. 525, n. 3.

4. *Diwân*, p. 109, et *Passion*, p. 645.

une constitution ontologique¹ ? Nous croyons avoir suggéré selon quel type Suhrawardî avait élaboré la constitution ontologique de l'existence, telle que l'être ne peut arriver à soi-même (lumière pure, heccéité dépouillée, âme absolue) que par un détour à travers le cosmos et par cette relation avec lui. Mais quelle peut être la signification de ce *soi*, de cette « personnalité » qui est là comme un voile et à laquelle il s'agit précisément de renoncer ? En passant du mythe de l'« homme parfait » à la révélation de l'amour, on peut dire ici aussi : « L'intuition mythique se change alors en une expérience mystique dont aucun chemin ne ramène plus à la vie humaine². » Mais ce qui importe c'est de saisir ici cet amour par lequel le mystique transcende l'existence humaine, comme une possibilité propre qu'un don imprévisible confère à cette existence.

Le contenu de notre « roman d'initiation » se trouve lié par là même au problème de la naissance de l'« amour courtois » au sein de la culture arabe³. Il s'agit là d'un mode d'existence déterminé intéressant directement une anthropologie différentielle : à sa base un procédé de sublimation, un renvoi à ce vers quoi tend chaque cas d'amour, une illumination reçue dans chaque objet aimé ; puis la constitution d'un certain type de communauté, offrant prise à une « sociologie du savoir ». Il s'y trouve en effet impliqué un élément de libération qui permet à des êtres semblables de se grouper, alors qu'il s'agit non point de convoitise charnelle, mais de tout autre chose : de l'intime transformation de l'amant. D'où le symbolisme amoureux du *Familier des amants* ; d'où le vocatif fréquent chez Suhrawardî : « Frères de la Vérité », l'appellation s'adressant à des amants mystiques qui s'entendent dans une idéalisation commune, et dont la participation à un bien immatériel fait encore mieux comprendre comment une certaine nuance d'amour platonique est à la base de la transmission de la science.

Il y eut de bonne heure en Islam, avec Ibn Dâ'ôûd à Bâghdâd († 909), Ibn Hâzm en Andalousie († 1070) de ces amants platoniques

1. A ce sujet toute une série d'indications rapidement suggérées par HEIDEGGER dans son compte-rendu de l'ouvrage de E. CASSIRER, *Das Mythische Denken*, et qui doivent servir de base à une « ontologie de l'existence mythique » (*Deutsche Literatur Zeitung*, 1928, col. 1008-1011).

2. GROETKUYSEN, *Philosophische Anthropologie*, p. 77.

3. M. MASSIGNON a traité expressément et en détails des *Contacts et conflits de l'amour courtois et de l'amour mystique* dans son cours du Collège de France 1930-1931. Nous nous en inspirons dans les remarques qui suivent.

essayant de construire une forme subsistante et pérennelle à partir de l'apparition exquise d'une éphémère beauté ; mais leur tentative de dérober en quelque sorte l'éternel diffère pour autant du cas des mystiques proprement dits, fondant une communauté de vie par la mise en commun de leur expérience de l'épreuve humaine. Des oppositions violentes et irréductibles en témoignent : celle d'Ibn Dî'oûd qui a laissé par ailleurs ce délicat *Kitâb al Zahrah* (*Livre de la Fleur*)¹, celle d'Ibn Ḥazm et d'Ibn al Jawzî († 1301). C'est que la prétention des mystiques soulevait une difficulté inouïe pour la théologie musulmane, telle que l'avait constituée l'école d'al Ash'arî : face à la transcendance divine, face à Dieu représentant la totalité spirituelle, il ne pouvait y avoir « quelque chose de divin » à l'intérieur de l'homme, et c'était là tout le piège des locutions théopathiques. Que le mystique parlât d'amour, cela impliquait une connaturalité, une participation à une nature commune, celle de l'étincelle au feu qui l'engendre : d'où l'accusation perpétuelle de manichéisme. C'est tout le drame de la vocation mystique d'al-Hallâj ; or Suhrawardî se rangea à la suite de Ḥallâj².

Toute une série de *cas* célèbres présentent autant d'essais, parfois scabreux, de réincorporer l'amour courtois dans l'amour religieux. Chez Avicenne († 1037), le génial philosophe qui domine toute la métaphysique arabe, l'idée maîtresse qui se présente comme une tentative de conciliation, c'est que l'amour est une catégorie générale, une chose qui se retrouve dans tous les êtres, ou mieux un mode commun de compréhension de leur existence (un *existential*, oserions-nous dire !). Alors que Suhrawardî désigne trois principes ou modes constitutifs du monde (cf. ici au chap. XI in fine) qu'il gradue ainsi : *ma'rîfat* (gnose), *maḥabbat* (amour) et *ishq* (amour-désir), Avicenne n'emploie que le terme de *ishq*, amour qui implique mouvement et désir et qui est selon lui inhérent à toutes les créatures, depuis les créatures inanimées jusqu'aux catégories logiques. Certains traits font penser sans peine à Suhrawardî, mais par contre Avicenne finit par rejeter la possibilité de toute *unio mystica*³, l'essence créée étant impuissante à recevoir l'irradiation divine, à discerner la Beauté aimée qui lui apparaît toujours voilée ; chez

1. L'ouvrage vient d'être édité par les soins de A. D. NYKL.

2. Comme en témoigne le *Saḥr-i-ʿatmogh* !

3. Cf. *Recueil de textes*, pp. 188-189.

Hallâj au contraire comme chez Suhrawardî (cf. ici fin du chap. X) le voile est condition de la recherche ; parce que la créature est elle-même ce voile, c'est elle qui doit se déplacer ou accepter d'être déplacée.

Évidemment il y a un abîme : chez Avicenne se produit une descente de la lumière divine à travers les degrés décroissants des êtres, et qui suscite l'amour selon le degré de conscience propre à chacun : cet amour implique plutôt une certaine convenance esthétique, fût-elle non consentie et non consciente ; chez Hallâj, un voile qui tient aux créatures elles-mêmes, raisonnables et responsables, impliquant pour arriver à Dieu dépouillement et esseulement. Le problème de Suhrawardî est là : c'est que l'on peut retrouver chez lui et la thèse avicennienne et la thèse mystique pure, nous avons plus haut marqué en quel sens. Entre les deux, dira-t-on, il y a al Ghâzâlî ; il y a la thèse de l'amour *dâ* à Dieu comme au Premier ; la thèse que dans sa science des possibles est impliqué un achèvement, une réalisation de ce qui n'était pas auparavant, l'acte créateur se trouvant coextensif au temps ; c'est sur quoi nous voulons conclure tout à l'heure.

Mais notons tout d'abord, pour comprendre le symbolisme de notre traité, que la connexion du mythe de l'homme parfait et de l'amour mystique se développe jusqu'à Ibn 'Arabî, pour de ce sommet se propager à travers toute la poésie lyrique persane postérieure¹. Le thème fondamental devient moins un approfondissement intérieur qu'un monologue nostalgique ou passionné en présence de ce *Tu* absolu, qui détermine la situation du *moi* du poète (cf. Hâfiz !). La figure de l'Aimé, synthèse de l'amour terrestre et de l'amour céleste, s'estompe à l'horizon d'un crépuscule idéal, comme le seul écho donné à la solitude². L'Avesta et le manichéisme avaient connu semblable apparition : la jeune fille éblouissante qui attend le fidèle à la sortie du pont Cinvât et lui déclare : « Je suis toi-même. » On a pu chercher à y voir un antécédent de la figure de Béatrice chez Dante, correspondant au thème de la houri réservée

1. SCHAEFER. *Op. cit.*, pp. 254 et sq.

2. Noter que ni le pronom ni le verbe persan ne marquent le genre ni le sexe. L'être qui apparaît ainsi à l'amant est plutôt du sexe d'un « ange-vierge ou d'un séraphin-amant » ! L'amant ne sait pas le nom de l'ange (et toute sa situation tient à cela). Cf. dans notre traité : Beauté, Amour et Désir, désignés comme trois frères.

à chaque héros ¹. Mais ce thème de la hoûri n'est d'ailleurs qu'une des figures possibles à l'intérieur de ce symbolisme. Parmi les « maîtres de l'amour », comme s'exprime Ibn Iyâdh († 801) il y a Moïse, il y a Youssef et Zulaykhâ ; le premier comme ayant, avant tout autre, demandé que le voile soit levé, exprimant véritablement ainsi un désir de mort ; les seconds comme héros de la légende biblique reçue dans le Qor'ân.

Il faudrait pour suivre leur genèse réunir tous les commentaires de la sourate de « Joseph », et les multiples romans-poèmes où les poètes de la Perse ont inlassablement repris l'inépuisable sujet ². Youssef est devenu l'idéal de la beauté et de la perfection humaine, créée à l'image de celle de Dieu. Les commentateurs du Qor'ân eux-mêmes ^(a) ne condamnent pas Zulaykhâ pour son amour, et le plus ancien traité de soufisme en persan ³ voit en elle et interprète en elle l'âme du mystique à la trace de la Beauté divine. Pour apprécier justement la gradation suhrawardienne des trois principes citons un passage de ce dernier traité : « [Les soufis] disent de plus que tandis que l'amour (*maḥabbat*) peut être produit par l'audition, le désir ne peut s'élever sans une vision actuelle, c'est pourquoi on ne peut éprouver de désir à l'égard de Dieu, qui n'est pas visible en ce monde. L'essence de Dieu n'est ni accessible ni perceptible, que l'homme soit capable d'éprouver du désir pour lui ; mais l'homme ressent de l'amour envers Dieu, puisque Dieu, par ses attributs et par ses actes, est un bienfaiteur qui comble de grâce ses amis. Comme Jacob était absorbé d'amour pour Joseph dont il était séparé, ses yeux devinrent brillants et clairs dès qu'il eut senti la robe de Joseph ; mais comme Zulaykhâ était prête à mourir à cause de son désir pour Joseph, ses yeux ne s'ouvrirent point tant qu'elle ne l'eût

1. C'est la thèse d'ASIN PALACIOS dans son bel ouvrage : *La Escatologia musulmana en la divina Comedia*, Madrid, 1919. Dans un dialogue avec le mystique Darâni, la hoûri lui dit : « Sois chaste, tu resplendiras devant tous. Dieu me réserve à toi et toi à moi. » Pour le moment, ces femmes n'étant pas de ce monde, on ne peut les voir qu'en rêve !

2. Cf. *Verhandlungen der VII. Internationalen Orientalisten-Congresses*, gehalten in Wien im Jahre 1906. *Semitische Section*, pp. 20 et sq. Ethé avait recensé 15 poèmes et 2 romans en prose, auxquels il faut ajouter aujourd'hui celui de Suhrawardi.

3. AL-HURWILI. *The Kashf al-Mahjûb, the oldest persian treatise in Sûfism*, translated by Reynold A. NICHOLSON. Leyden, 1911.

(a) Après quelque hésitation, la secte Rhârijite des *Maymûniya* excluait du Qor'ân la sourate Youssef, jugée par eux scandaleuse (Baghdâdi, *fuq.*, 285).

vu. Il a été dit aussi que le désir pouvait s'appliquer à Dieu, pour cette raison que Dieu et le désir n'ont rien d'opposé ¹. »

Mais on peut déceler chez Suhrawardî autre chose encore dans cette gradation : la trace d'une réaction sans doute délibérée à l'égard du Pseudo-Empédocle, où s'achèverait la rencontre à travers ce symbolisme de l'Éros mystique et de l'Éros cosmogonique ². Nous avons vu chez Suhrawardî apparaître une procession de trois principes, correspondant au double mouvement de *καθοδος-ἀνοδος* (descente et retour) ; d'une part, Beauté, Désir et Angoisse, dont la procession fait songer à celle des Amahraspands de l'Avesta. Pour la première fois, croyons-nous, la Beauté (*Hosn*) apparaît comme un « être », et dès lors elle ne cessera d'intervenir dans une multitude de romans persans postérieurs. Puis dans le mouvement de retour : connaissance, amour, désir. La correspondance entre les termes souligne la marge qui empêche de conclure le cycle. Observons que Shahrâzûrî († XIII^e s.) et Shahrastânî († 1153) nous ont conservé des textes de doctrine pseudo-empédocléenne ; par exemple, en un passage sur l'excellence de la doctrine philosophique, il est fait allusion à trois degrés : l'*illumination* de l'entendement, le *renoncement* aux biens sensibles, l'*union* avec le monde spirituel ³, ce qui correspond à la *science*-gnose, à l'*amour* ascétique et purifiant, et au *désir* d'union mystique. Par ailleurs (ici au chap. IX) la génération par la science de l'amour-sagesse ou de la discorde éveille une résonance avec un autre texte rapporté par Shahrastânî ⁴. Il nous est impossible de pousser plus loin ces indications. Mais elles nous ont amené au cœur d'une anthropologie qui a trouvé son expression dans la culture arabo-persane, synthèse vitale momentanée et dont un ensemble de notes permettent de retrouver la structure unique. Au moment où mourait Suhrawardî, Nizâmî de Ganja était en train

1. *Ibid.*, p. 310.

2. Cf. ASIN PALACIOS. *Abenmasarra y su escuela*. Madrid, 1914, pp. 31 et sq. — Empédocle a vécu toute une existence mythique à travers la culture arabe, existence démesurément longue, digne d'un héros-philosophe ! Né au I^{er} s. av. C., il avait connu David et été l'élève de Salomon ! Il y a là le thème par excellence d'une investigation « phénoménologique », dans le genre de celle qu'a tentée tout récemment un élève de Gundolf, HÖRST RÜDIGER, pour *Sappho, die Aufnahme und die Wirkung ihrer Gestalt*, Leipzig, 1933.

3. *Ibid.*, p. 44, n. 1.

4. *Ibid.*, p. 49.

de composer son célèbre *Roman des sept Beautés*¹, autre esquisse où, à travers le voile du symbole des sept jeunes filles vêtues aux couleurs des sept planètes et que visite Bahrâm Gôûr le roi-chevalier, s'exprimaient les mêmes possibilités de ce type d'existence : le degré mystique marqué par son astre².

* * *

Était-il possible, demandions-nous, et en quel sens, de présenter, d'une part, les caractères d'un philosophe hellénisant, considérant l'illumination universelle comme dispersant l'étincelle divine en chaque être humain, et y déposant le germe d'une vocation à une communauté d'élus initiés ; et, d'autre part, ceux d'un mystique dont l'effort, semblable à celui de Hallâj, tendait par la méditation coranique à « reconstruire *ab intra* l'extase mahommadienne » ? et cela à condition expresse que l'amour le dépouille, que l'angoisse en pénétrant dans la cellule du cœur y détruise tout ce qui peut gêner la venue du Seigneur d'amour (cf. ici chap. X). Est-ce un compromis ? On pourrait parler de compromis si les idées ne possédaient qu'une existence abstraite, c'est-à-dire nulle ; si elles se posaient comme une alternative d'objets intéressants, entre lesquels il y aurait à choisir, alors qu'au contraire l'homme philosophant se trouve chaque fois d'ores et déjà impliqué en elles et par elles. Il ne s'agit point ici de construire une « synthèse » satisfaisante. Devant Suhrawardî les Idées ont une existence substantielle, transcendante, « angélique », et le rapport de l'homme terrestre avec elles est ordonné selon la « longueur » (verticale) du monde, non selon la « largeur ». Le rationalisme des mo'tazilites les maintenait certes à l'état de virtualités, et abolissait l'urgence de la situation. L'« histoire des idées » peut constater *in abstracto* une tendance continue en Islam vers l'assimilation entre l'« Esprit » et l'Intellect des philosophes, entre

1. Cf. Edward G. Browne. *A Literary History from Persia*, II. London, 1906, pp. 400-401.

2. *Le Roman des Sept Beautés (Haft Paikar)* a été traduit en anglais par E. E. Wilson, London, 1924. « *Vita calitus comparanda* » c'est ainsi que H. RITTER en caractérise justement le thème dans son compte-rendu ap. *Der Islam*, 1926, p. 111. Mais pourquoi en exclure absolument toute signification proprement mystique immédiate ? Que l'homme soit soumis à son astre, cela implique une tension non point une résolution, ni une astrologie absolue. Il y a une connexion dont le sens est assez clairement suggéré au chap. IV de notre traité.

la première hypostase et la « charté mohammadienne » ; mais suffit-elle à déterminer l'actualité de l'anthropologie suhrawardienne ? c'est-à-dire dans quelle existence est éprouvée, vérifiée momentanément, cette co-incidence ; éprouvée non point donc dans une illumination purement idéale, ne nécessitant aucune transformation, mais dans un état où est retrouvé le « oui » de la prédestination (qu'Adam prononça au nom de tous les élus), « en tenant compagnie à Dieu, ce qui est la compagnie de l'Esprit en la compagnie de l'Absolu ¹ ». — « Ordre divin » énoncé au cœur même du cœur, en ce fond intime que Suhrawardî identifie avec la « Parole excellente » de la Foi, c'est-à-dire de la foi primordiale, incréée, dont le germe a été déposé dans la Nuit du Covenant (ici le chap. XII, 1^{re} partie).

C'est dans cette identification posée au centre du cœur que Suhrawardî rencontre le monde de l'Esprit divin, du « fiat » créateur. « L'Esprit provient du commandement de mon Seigneur » (*Qor'ân*, XVII, 87), rappelle Suhrawardî, et en ménageant une gradation subtile à travers une série de citations, il suggère la présence de cette « Parole » essentielle et créatrice au fond de toute chose créée ; c'est elle qu'il s'agit d'entendre, c'est à elle qu'il faut adhérer de toute la force de ce cœur dont elle est l'essence ², et tel est le type d'une union mystique s'opérant par une relation de volonté, que sous-tend le dynamisme du désir. On a discuté sur la signification d'un traité tardif d'al Ghazâlî, où le grand critique des philosophes énonce ce qui peut être appelé sa doctrine « esotérique », le *Mishkât al anwâr*, titre que l'on peut traduire par *Lampas luminum* ³. On n'en a peut-être pas assez tenu compte jusqu'ici en parlant du destin de la philosophie en Islam, et nous le croyons d'une importance capitale pour l'intelligence de la doctrine suhrawardienne de l'*ishrâq*. Une entité assez mystérieuse y apparaît au sommet de la hiérarchie du monde, une sorte de vice-régent que Ghazâlî appelle le *Muṭāʿ*, « l'Obéi ⁴ ». Sa relation à Dieu est « celle de l'essence impalpable de la lumière au soleil, ou du feu élémentaire au charbon ardent. » Il est le « Khalife » de Dieu, dont la transcendance absolue empêche qu'il meuve direc-

1. Wāsitī, cit. ap. *Passion*, p. 506, n. 1.

2. A comparer avec Hallāj. *Ibid.*, pp. 520-521.

3. AL-GHAZALĪ's *Mishkāt al anwār* (*the Niche for Lights*), a translation with introduction by W. H. T. GARDNER. London, 1924.

4. *Ibid.*, pp. 13-26, où sont énoncées et discutées les interprétations de MM. Massignon, D. B. Mac Donald et Nicholson.

tement les sphères. Serait-ce un retour pur et simple à la procession des hypostases se cristallisant dans un espace intelligible ? Non, il y a quelque chose d'autre. On sait trop quelle hostilité Ghâzâlî a manifestée contre le gnosticisme des Imâmites. Que l'*Obéi* soit l'Esprit de Dieu, ou que l'on y voit la « clarté mohammadienne », c'est-à-dire l'homme céleste créé à l'image de Dieu comme puissance cosmique, il ne peut figurer seulement la clef de voûte d'un monde qui serait objet de pensée pure, dont la description à l'usage de l'initié pourrait re-présenter l'essence. Autre chose est de décrire une série d'émanations idéales, autre chose que se dévoile la structure de l'acte créateur lui-même ; révélation donnée au fond du cœur de l'homme, en qui il se reproduit puisque ce cœur est une partie de ce qu'il a produit. C'est cette re-production qui permet de saisir la relation du macrocosme au microcosme sous l'aspect non plus seulement idéal mais *actuel* d'une volonté. C'est pourquoi aussi nous avons insisté au début sur la signification de la « lumière victorieuse », sur la *relation* concrète dont elle était l'origine et que veut exprimer le prologue du *Familier des Amants* ; le terme peut se retrouver ailleurs, chez les « ésotéristes », chez les ismaéliens, par exemple ; il faut relever la situation précise qu'il détermine chez Suhrawardî.

On peut en demander le témoignage à ses *Psaumes confidentiels* (*Monâdjât*), c'est-à-dire à ces oraisons spontanées dont l'inspiration est ordinairement liée aux séances de psalmodie des mystiques (*samâ*)¹. Ils sont chez lui à la fois le témoignage d'une subjectivité religieuse exigeante qui ne peut se sauver en s'abîmant purement et simplement dans les choses, et le témoignage d'une relation auditive, « acoustique » beaucoup plus que visuelle, c'est-à-dire soumission musicale au Verbe beaucoup plus que contemplation esthétique². Il est d'autant plus significatif que ces « Psaumes » incorporent souvent une « profession de foi philosophique » ; les configurations de l'esprit deviennent elles-mêmes *agies* dans la relation qu'elles expriment, de même que l'hymnologie manichéenne est un moment de la cosmologie, et que pareille le croyant cesse de configurer le mythe

1. Pour Hallâj, cf. *Quatre Textes...*, p. 26.

2. Cf. tout un ensemble d'observations très fines de H. RITTEN (*Ueber die Bildersprache Nizâmîs*, Berlin, 1927, pp. 14-18) sur ce point de psychologie différentielle ; fort justes à condition de ne point les pousser dans un sens « raciste », en faisant jouer exclusivement l'opposition des éléments arabe et persan comme tels.

pour devenir lui-même ce mythe. Voici par exemple l'un de ces psaumes, qui pourra clore la suite de nos remarques et donner à la traduction qui va suivre toute sa résonance : « O mon Dieu ! Dieu des choses existantes, des choses intelligibles et des choses sensibles ; Toi, le Donateur des Intelligences et des âmes, qui crées le principe et la racine des essences ; Toi dont l'existence est nécessaire et dont la grâce effuse, qui instaures les cœurs et les esprits, qui crées les formes et les figures ; ô lumière des lumières, Régent de la totalité des sphères, Tu es le premier qu'aucun premier ne précède, Tu es le dernier qu'aucun dernier ne suit. Les Anges sont impuissants à saisir ta majesté, et les hommes sont trop faibles pour connaître la perfection de ton essence. O mon Dieu, purifie-nous des attaches terrestres et corporelles, délivre-nous des contraintes méchantes et ténébreuses, répands sur notre esprit ton influx précieux, dispense sur nos âmes l'éclat de tes lumières ; l'intelligence est une goutte de l'océan de ta souveraineté, l'âme une étincelle de ta toute-puissance ; de ton essence qui rayonne effusent des gemmes spirituelles qui ne sont point en un lieu et n'occupent pas d'espace, qui ne sont ni contiguës ni séparées ; qui sont libres de l'espace et du « où », affranchies du continu et du discontinu. Los à Celui que la vue ne peut atteindre ni la réflexion représenter ! Gloire, los à Celui de qui viennent refus et exaucements ! A Toi appartiennent la générosité et la pérennité. Gloire à Celui dont la main détient la souveraineté sur toutes choses, et vers qui vous retournez tous ¹ ! »

¹. On trouvera le texte arabe de ce psaume ap. MASSIGNON, *Recueil de textes*, p. 111.

LE FAMILIER DES AMANTS ¹

(9120) *Au Nom de Dieu clément et miséricordieux,
Seigneur de la Perfection du Bien et de la Béatitude,
nous allons te raconter la plus belle des histoires,
puisque nous l'avons révélé ce livre (Qor'ân, XII, 3).*

*Sans vous, nous n'aurions pas connu l'amour,
Sans l'amour, nous ne vous aurions pas connu.
S'il n'y eut point l'amour ni la douleur d'amour,
Ces paroles sublimes, qui les eût dites, qui les eût entendues ?
S'il n'y eut point le vent pour soulever dans son souffle la chevelure,
Qui donc montrerait à l'Amant le visage de l'Aimée ?*

I

La première chose que Dieu créa fut une essence lumineuse, dont le nom est Intelligence, car, selon la tradition, « ce que Dieu créa d'abord, ce fut l'Intelligence ». Il dota cette essence de trois attributs : la connaissance de Dieu, la connaissance de soi-même, la connaissance de ce qui n'a pas l'être. Dès qu'exista sa faculté de connaître Dieu, le Bien fut engendré : c'est lui que l'on appelle en même temps Beauté ; de l'attribut qui est lié à sa connaissance de soi-même, apparut le Désir, que l'on appelle aussi Amour (*Mîhr, Sol*) ; et de l'attribut qui est lié à sa connaissance de l'Être et du Non-Être, naquit le Souci, que l'on appelle Angoisse. Et ces trois choses qu'une même source engendra forment trois frères. Beauté qui est le frère aîné, contempla en soi-même ; elle se vit comme le plus élevé de tous les biens ; une grande douceur fut en elle, et elle sourit ; alors des milliers d'anges parurent, procédant de ce sourire. Puis il y eut intimité entre Beauté et Désir, qui est le frère moyen. Il n'eut plus la force d'en détacher son regard, il resta comme un esclave à la servir, car dès qu'il eut vu le sourire-de-Beauté, il fut pris de folie, il fut bouleversé. Il voulut se mouvoir, mais Angoisse,

¶ 1. Nous avons préféré ici ne pas alourdir le texte des notes multiples qu'il exigeait ; nous renvoyons pour l'essentiel à notre introduction. Nous tenons d'ailleurs à préciser que cette traduction ne saurait avoir un caractère définitif. Outre que le Dr Spies se propose d'éditer le texte à l'aide de plusieurs manuscrits, nous comptons en reprendre le contenu dans un travail d'ensemble. Notre traduction a été établie principalement sur le mss. Fâtîh 5426, qui est excellent, en faisant appel à l'occasion au mss. Hagia Sophia 4821, qui est très inférieur. Seuls ont été omis quelques vers arabes, citations ne présentant pas de lien essentiel avec l'ensemble. Les nombres entre crochets renvoient à la pagination du mss. Fâtîh.

le plus jeune /rère, se suspendit à lui ; et c'est de cette suspension d'Angoisse que naquirent la terre et le ciel.

II

Lors de la création d'Adam le terrestre, la nouvelle se répandit dans la cour céleste que sa nature associerait les quatre éléments. Alors l'agent de la prédestination qui du bout de son compas gouverne les mondes, en posa la pointe sur la surface de la terre. Une forme radieuse apparut. Il soumit les quatre éléments ennemis au pouvoir des sept planètes qui en sont chacune les régents particuliers, [92^{ro}] et ils furent ainsi retenus en une prison à six côtés. Djemsid le lumineux (= le Soleil) accomplit quarante révolutions, ainsi quarante matins passèrent ; ces éléments furent revêtus de la forme humaine, et là où il y avait quatre natures, il n'y en eut plus qu'une seule. Lorsque la nouvelle de l'existence d'Adam se fut répandue dans la cour céleste, tous ses membres éprouvèrent le désir de le voir. Beauté, ayant eu connaissance de cette situation, déclara, parce qu'elle était la souveraine : « Je veux d'abord accomplir une chevauchée toute seule ; si le lieu m'est agréable, j'y demeurerai quelques jours. Vous ensuite, vous viendrez sur mes pas. » Beauté monta son coursier de gloire, et s'élança vers le *Burg* ¹ où Adam était venu à l'être. En vérité le lieu lui parut délicieux, plein de charme et doux au cœur ; elle descendit et s'empara d'Adam si totalement qu'elle ne laissa plus rien en lui. Mais lorsque Désir eut appris le Départ de Beauté, il entoura de la main le cou d'Angoisse, et partit à sa recherche. Les grands de la cour céleste informés eux aussi, furent debout tous ensemble. Désir atteignit le domaine d'Adam, il vit Beauté qui avait posé sur son front le diadème de la gloire et trônait en souveraine sur l'existence d'Adam. Désir voulut aussi s'y faire une place, mais son front heurta le mur de la stupeur, et il s'affaissa. Angoisse aussitôt le prit par la main, et lorsqu'il revint à lui il vit tous les êtres du monde spirituel qui se pressaient étroitement autour de lui. Il se tourna vers eux ; alors c'est à lui qu'ils firent tous leur entière soumission, c'est lui

1. Nous traduisons sous cette forme médiévale le mot persan *Shahristân*, auquel il correspond proprement. Pour cet usage actuel, cf. v. g. WOLFRAM D'ESCHENBACH, *Parceval*, traduit par Alphonse GRANDMONT, Liège, 1892, p. 149 et passim.

qu'ils reconnurent comme leur souverain. Tous ensemble ils se dirigèrent vers le seuil de Beauté ; quand ils furent tout proches, Désir, qui était le commandeur, confia la lieutenance à Angoisse. Il ordonna à tous de baiser la terre, mais de très loin, car personne n'avait la force d'approcher. Et lorsque le regard des créatures célestes rencontra Beauté, toutes se prosternèrent et baisèrent la terre [92^{re}]. Il est écrit : « Tous les Anges l'adorèrent. » (*Qor'ân*, xv, 30.)

III

Il y avait un certain temps que Beauté, ayant délaissé le burg de l'existence d'Adam, était revenue au monde qui est le sien. Elle restait dans l'attente du lieu où il conviendrait d'établir sa majesté. Lorsque fut venu le tour de Youssef, Beauté en eut connaissance, et dès lors elle se mit en route. Désir, tenant Angoisse par la manche, projeta de la rejoindre. Lorsqu'il fut tout près, il vit qu'elle s'était si intimement confondue avec Youssef, qu'aucune distinction ne subsistait entre Youssef et Beauté. Désir ordonna à Angoisse de s'humilier devant la Majesté de Beauté. Une voix s'éleva :
 « Qui donc es-tu ? » Désir répondit dans la langue de l'extase :

Ton esclave, le cœur blessé, qui revient près de toi.
 Ah ! le malheureux : son insouciance au départ, son empressement au
 [retour !

Beauté repoussa avec indifférence la prière de Désir, et Désir d'une voix plaintive chanta ce vers :

O Amour, fini le temps où tu faisais ma joie,
 Aujourd'hui, hélas ! je n'attends rien de toi !

Désir devenu désespéré prit la main d'Angoisse et traîna ses pas vers les déserts de tristesse ; plaintivement il se récitait à soi-même cette litanie :

Que nulle main n'ait puissance de t'approcher !
 Puisse mon âme seule être brûlée du tourment de toi !
 Maintenant voici le jour où il me faut languir dans l'attente :
 Eh bien ! je m'éloigne, mais que personne ne connaisse un tel jour !

IV

Angoisse, une fois consommée la séparation de Beauté, dit à Désir : « Tant que nous étions les esclaves de Beauté, nous portions sa *Khirqā*¹, car c'était elle notre maître spirituel. Mais maintenant que l'on nous a rejetés, voici la conduite à tenir : que chacun de nous suive sa propre route ; acceptons la souffrance purificatrice d'un long voyage. Engageons-nous d'un pas ferme vers les assauts et les luttes lointaines ; passons la tête dans la robe de la résignation, et, comme le croyant sur son tapis de prière, prosternons-nous sur le tapis bigarré du destin et du décret divin [93^{re}] ; peut-être alors qu'avec l'aide des sept maîtres lointains qui sont les régents du monde du changement et du devenir, peut-être reviendrons-nous un jour au service de notre Shaykh. » Cette décision prise, Angoisse porta ses pas vers le pays de Chanaan, Désir prit le chemin de l'Égypte.

V

Le chemin d'Angoisse conduisait rapidement au terme ; en une étape elle parvint au pays de Chanaan, franchit la porte de la cité, et s'enquit d'un maître spirituel afin de passer quelques jours dans son entretien. Elle entendit parler de Ya'qôûb de Kana'an ; alors elle franchit le seuil de son oratoire, et le regard de Yaqôûb tomba sur elle. Il vit un voyageur au visage connu, sur qui était visible l'empreinte de l'Amour. « Sois le bienvenu ! s'écria-t-il, que mille joies saluent ton arrivée. Mais, dis-moi, de quel horizon as-tu porté ici tes pas ? » Angoisse répondit : « Je viens de Nâkodjâ Abâd², je viens de la cité des Pura. » Ya'qôûb avec humilité étendit le tapis de la constance, et Angoisse y prit place. Quelques jours passèrent, l'intimité était née entre Ya'qôûb et Angoisse, au point qu'il ne pouvait rester un moment sans elle. Tout ce qu'il possédait, il lui en fit présent ; d'abord il lui offrit l'éclat de son noir regard, car il est écrit : « L'Angoisse avait pâli ses yeux » (Q., XII, 84). Il appela son oratoire « chambre du trésor » et il lui en donna l'investiture.

1. C'est le manteau qu'un maître spirituel impose à son disciple.

2. Cf. p. 386, n. 5.

L'ennemi, pourquoi le craindre, puisque tu es mon compagnon ?
 La souffrance, pourquoi la fuir, puisque tu la portes avec moi ?
 Dis à l'ennemi qu'il étouffe s'il veut, dans l'anxiété qui dévore le sang de
 [son cœur,
 Puisque toi tu restes de plein gré à portée de mon étreinte !

VI

De son côté l'infortuné Désir se dirigeait vers l'Égypte, où finalement il arriva, ayant doublé les étapes ; de la poussière de la route, il passa à la grand'place.

Désir un jour survint sur la grand'place
 Alors qu'on discutait de Beauté, la merveille du monde.
 L'Intelligence ? A quoi bon, voici maintenant la marche gracieuse de
 [l'Amour
 La patience ? A quoi bon, puis que maintenant l'Ami est apparu.
 Au sentiment de mon cœur aboli depuis de longues années,
 Les boucles de ses cheveux parfumés de musc ont apporté le renouveau !

La rumeur se propagea dans la ville ; des groupes se formaient. Désir, tel un derviche ayant rejeté toute honte [93^{ro}], passait devant chaque visage et scrutait avidement chaque belle figure, demandant à toutes l'abri où reposer son cœur. Mais personne ne répondait à son attente. Il s'informa du palais d'Égypte, lorsque par hasard il vint à passer à la hauteur du seuil de l'oratoire de Zulaykhâ. Zulaykhâ l'aperçut à son passage ; elle se leva et s'élança vers lui : « O infiniment cher, puissé-je être ton sacrifice ! D'où viens-tu ? dis-moi, où veux-tu aller ? Quel nom te donne-t-on ? » Désir lui répondit : « Je viens de la demeure sacro-sainte, du cercle où réside l'Esprit (Rouh Abâd). Là où est ma demeure, Angoisse est toute proche. Errer, voilà ma vocation ! Je suis un soufi solitaire ; à tout instant, en toute direction, je me mets en route ; chaque jour je franchis une étape, chaque nuit je fais halte quelque part. Lorsque je suis obscur dans l'exil, on me nomme *Ishq*, je ne suis que *désir* ; mais lorsque [je monte à l'horizon], on me nomme l'Amour, le soleil du Monde (*Mîhr*) ¹. Dans les cieux je suis connu comme le Moteur primordial ; sur terre j'apparais comme un mendiant. Bien que mon apparence

1. Par une étrange lacune le mss. Fâtih 5420 omet, en laissant l'espace en blanc, le mot qui ferait antithèse avec *ghorbat* « exil ». Par contre le mss. Hagia Sophia 4821 fol. 51^{ro} présente un texte dont le sens revient à ceci : en arabe on m'appelle *'ishq*

soit ancienne, je suis jeune encore, jeune toujours ; et bien que je sois sans éclat, je suis de haute lignée. Ah ! longue est mon histoire... Nous étions trois frères, élevés dans la douceur ; jamais nous n'avions connu le visage de la privation. Mais à quoi bon décrire l'état de notre royaume ? pourquoi en nombrer les merveilles ? car votre entendement ne peut les comprendre ni votre intuition les saisir. C'est un espace lointain au bord le plus lointain de notre empire. Un chemin à neuf étapes le sépare de votre propre royaume ; celui-là seul qui le connaît peut en tenter l'approche. Eh bien ! l'histoire de ce lointain royaume, telle qu'il est possible à votre intelligence de la saisir, je vais te la conter.

VII

Or donc, sache que par delà la voûte aux neuf coupoles, s'élève un dôme que l'on appelle le *Burg de l'Ame*. Son embrasure est immense, il possède de hauts et forts remparts. L'entrée du Burg est confiée à un Maître spirituel, un adolescent, dont le nom est Sagesse-éternelle. Errant sans cesse au loin, il ne sort point pourtant de son lieu propre. C'est un gardien de mémoire excellente ; il connaît le livre divin ; grande est son éloquence [94^{re}] et pourtant il est muet ; c'est un ancien, et pourtant il n'a pas vu passer les années, extrêmement vieux, et pourtant nulle défaillance ne l'a encore affaibli. Quiconque veut parvenir à ce burg, qu'il brise les quatre arches et les six cordages ; que de l'amour il tresse un lasso, qu'il monte le coursier du désir ; qu'avec le bâton du jeûne il étende sur ses yeux le collyre de la vigilance ; qu'il prenne en main l'épée de la gnose, et qu'il parte à la quête du microcosme ; qu'il s'en aille alors de par le Nord et gagne le quart habité du monde ; lorsqu'il approchera du Burg, il verra se dresser un château à trois étages.

Au premier étage se trouvent deux loges : dans la première s'élève un trône d'eau, sur lequel s'appuie un être dont la nature est inclinée

(désir), en persan on m'appelle *Mîhr* (Amour ; *mîhr* est en même temps le nom du soleil). A cette explication platement linguistique, la leçon du *mas*. Fâtîh substitue donc une indication mystique, selon laquelle il y a correspondance entre l'état crépusculaire (racine arabe : *ghrb* /) et la forme du désir d'une part, le rayonnement de l'aurore et l'Amour pur d'autre part. La phrase suivante ne laisse d'ailleurs aucun doute sur cette interprétation.

à l'*humide* ; sa sagacité est immense, mais il est sujet à l'oubli ; toutes les formes que tu lui présentes, il les accueille aussitôt, mais il n'en garde aucun souvenir. A côté de lui, dans la seconde loge s'élève un trône de *feu* ; sur ce trône siège un être dont la nature est inclinée au *sec*. Il est long à comprendre la révélation des similitudes mystiques ; mais lorsqu'il a compris, cela ne sort plus jamais de son souvenir. Lorsqu'il aperçoit l'arrivant, il commence sur lui l'épreuve de la langue ; il cherche à le séduire par des couleurs chatoyantes, et à chaque instant se propose à lui sous une forme nouvelle ; mais il ne faut y prêter aucune attention et s'en détourner.

Il arrive alors au second étage ; là il voit ensemble deux loges. Dans la première est éployé un trône d'*air* où repose un être dont la nature est inclinée au *froid*. Il aime le mensonge, la calomnie, les vains bavardages ; il aime sortir de la voie, et formuler sans cesse des jugements sur des choses qu'il ne connaît pas. Dans son voisinage, dans la seconde loge, monte un trône de *vapeur*, où siège un être dont la nature est inclinée au *chaud*. Il a vu beaucoup de choses, bonnes et mauvaises ; tantôt il paraît avec les attributs des anges, tantôt avec les attributs des démons. Il y a en sa présence des choses merveilleuses ; il connaît les secrets qui guérissent, et c'est de lui que l'on apprend la magie [94^{ro}]. Dès qu'il aperçoit celui qui vient, il le flatte, enlace son épaule, s'efforce de le perdre ; qu'il brandisse alors l'épée pour terrifier tous ces fantômes et les contraindre de s'enfuir.

Lorsqu'il arrive au troisième étage, il voit une pièce charmante, dans laquelle est dressée un trône de *terre* pure ; sur ce trône est accordé un être dont la nature est harmonieuse, soumise à la réflexion et à la fidélité, ce qu'on lui confie jamais il ne le trahit, et tout ce qu'acquièrent les êtres des étages inférieurs, c'est à lui qu'ils le confient pour servir en un autre temps.

Lorsqu'il en a terminé avec cela et se propose de partir, cinq portiques se présentent à lui. Le premier portique a deux ouvertures, et dans chacune est disposé un trône allongé en ovale ; deux tentures sont suspendues devant lui, l'une noire et l'autre blanche. De nombreux serviteurs s'agitent devant ce portique, et sur le trône est étendu un personnage auquel est attaché un veilleur. Il peut scruter le cours des années ; presque toujours en voyage, il ne bouge pourtant pas de sa place, et tout lieu qu'il veut atteindre, si loin-

tain soit-il, il l'atteint en un instant. Lorsqu'il se présente à lui, il ordonne à chacun de passer par le portique ; s'il aperçoit quelque part une fissure, il s'empresse d'annoncer la nouvelle.

Le second portique comprend également deux portes ; l'ouverture de chacune forme un carré mystique de 5×5 . Derrière chacune de ces portes est posé un trône circulaire, et sur chacun de ces trônes siège un être : c'est le *Renseigné*. Un messenger parcourt l'espace en son nom ; il est perpétuellement à sa disposition. Toute forme que produit le devenir, il la saisit et la lui présente, pour qu'il en prenne connaissance. Il a ordre de rapporter rapidement tout ce qu'il entend ; pourtant toutes les formes ne trouvent point accès près de lui, et il ne se prête pas à tous les appels.

De là il accède au troisième portique ; celui-ci encore [95^{re}] a deux portes. Chacune possède une large ouverture, qui forme l'orifice d'une loge. Dans chacune de ces loges, une chaire est dressée ; sur chacune siège un être, au service duquel est attaché un esclave qu'on appelle *Spiritus* ; chaque jour il s'élance autour du monde ; tout ce qu'il voit d'agréable ou de déplaisant, il lui en apporte une part, pour qu'il se l'approprie et le dépense. Il a mission de tempérer les échanges, que le circuit ne devienne excessif.

Qu'il passe alors au quatrième portique, celui-ci plus vaste que les trois autres. Au milieu de ce portique jaillit une source d'eau suave, autour de laquelle s'élève un mur de perles ; au milieu de la source est un trône mobile, et sur le trône siège un être que l'on appelle le *Probateur*, c'est lui qui discerne les quatre éléments, a pouvoir de les séparer et d'ordonner chacun des quatre. Nuit et jour cette occupation l'absorbe. Il a ordre de veiller à ce que cette activité se maintienne dans la mesure du besoin.

Enfin il arrive au cinquième portique, et ce portique embrasse toute l'étendue du burg. Tout autour est déployé un tapis, et l'être qui y est assis le recouvre tout entier ; il juge des huit principes et les discerne, et pas un instant ne se laisse distraire de cette œuvre. On l'appelle le *Bien-Connu*. Il ordonne d'enrouler le tapis [et de dresser un nouveau portique ¹].

Une fois franchis les cinq portiques, il pénètre au cœur du burg, et se dirige vers la forêt. A son approche il distingue un feu étincelant, un personnage assis y fait cuire quelque chose, tandis qu'un

1. Mq. dans le Commentaire.

autre attise le feu et qu'un troisième maintient fermement un vaisseau jusqu'à ce que la cuisson soit achevée. Quelqu'un sépare l'écume légère et subtile produite par l'ébullition, et met de côté ce qui reste au fond du vaisseau ; un autre enlève le tout et le partage entre les habitants du Burg [95^{ro}]. L'élément subtil est attribué à ce qui est subtil, l'élément dense attribué à ce qui est dense. A une grande hauteur au-dessus est encore un être, et quiconque a participé au repas prend des forces, et il l'attire vers la hauteur.

Au cœur de la forêt se trouvent un lion et un sanglier ; l'un est jour et nuit occupé à tuer et à déchirer, l'autre à piller, à dévorer et à boire. Qu'il dégage le lasso de la sangle, le lance autour de leur cou, les jügule, puis qu'il les jette ensemble.

Alors qu'il lâche les rênes de sa monture, l'excite de la voix, et d'un seul élan s'enlève hors des neuf défilés. Il atteint un autre portique ; à ce moment il voit un vieux sage qui se met à le saluer et l'appelle à lui avec douceur. En ce lieu est une source appelée « *l'Eau-Vivifiante* », où il fait ses ablutions. Lorsqu'il a trouvé cette source d'immortalité, il apprend le Livre divin. Et par delà ce burg s'élève encore un autre burg ; il en révèle toutes les routes et initie à leur connaissance. Mais si je vous en contais l'histoire et que je vous l'explique, votre intelligence ne la pourrait saisir. Vous douteriez de moi et vous abîmeriez en un océan de stupeur. C'est pourquoi je me tairai maintenant, mais si ce que j'ai dit vous l'avez compris, alors portez en paix les instants qui passent ! »

VIII

Lorsque Désir eût terminé ce récit, Zulaykhâ demanda : « Mais la raison de ta venue ici, loin de ton royaume, quelle est-elle ? » Désir répondit : « Nous étions trois frères. Notre frère aîné s'appelait Beauté ; c'est lui qui nous avait élevés. Le plus jeune d'entre nous s'appelait Angoisse ; presque toujours il était à mon service. Nous étions tous trois ensemble, et nous étions heureux. Mais voici qu'un jour une voix proclama soudain en notre pays : « Au monde terrestre vient de paraître un être nouveau, et cet être, ô merveille ! appartient à la fois au ciel et à la terre ; il est corps et il est esprit. Oui, il a reçu en partage les bords terrestres, et pourtant il lui a été fixé ici une demeure parmi nous. Un impétueux désir de le voir entraîna

tous ceux de notre royaume. Tous accoururent devant moi, et nous tinmes conseil [96^{ro}]. Beauté étant notre chef, je la mis au courant de cette situation. « Patientez, dit-elle, le temps que j'y aille moi-même, et que j'y jette un regard. S'il m'est agréable, alors je vous manderai. » Et nous tous de dire : « A tes ordres ! » En une étape Beauté atteignit le Burg d'Adam ; elle fut charmée du lieu et s'y fixa. Nous aussi alors nous vinmes sur ses traces, mais à peine pûmes-nous approcher, il ne nous fut pas permis d'aller jusqu'à elle. L'attente nous épuisait, et chacun de nous s'affaissait dans un coin. Mais vint enfin le tour de Youssef, et le signe de Beauté était marqué sur lui. Moi et mon jeune frère, celui dont le nom est Angoisse, nous nous acheminâmes dans sa direction. Mais lorsque nous nous présentâmes, Beauté était déjà devant celui que nous avions vu ; elle refusa de nous accueillir, et plus croissait notre plainte, plus nous voyions grandir son indifférence envers nous....

Lorsque nous eûmes reconnu que son indifférence était un fait accompli, nous partîmes chacun de notre côté. Angoisse partit vers Kana'an, et moi, Désir, je pris le chemin de l'Égypte....

Zulaykhâ, pénétrée par ce récit, livra tout entière sa demeure à la possession de Désir, qui dès lors lui fut plus cher que sa propre vie. Or un jour voici que Youssef parut en Égypte ; le peuple s'assembla, la nouvelle en parvint à Zulaykhâ, qui confia l'événement à Désir. Alors Désir enlaça son épaule, et tous deux s'acheminèrent vers la contemplation de Youssef.

A peine le regard de Zulaykhâ l'eut-il rencontré, que son cœur se brisa contre le roc de l'éblouissement ; elle franchit le cercle de l'endurance et étendit la main de la protestation ; elle déchira sur elle le voile de la quiétude et sombra dans une noire mélancolie. Tout le monde lui prodigua des soins, mais hors d'elle-même elle murmurait dans son ravissement : [96^{ro}].

Sur quiconque avoue ne pèse plus la faute, ni sur moi-même mon secret
[divulgué ;
On raconte que je t'aime, ah ! plus brûlante encore arde ma passion.

IX

Youssef étant devenu le gouverneur de l'Égypte, la nouvelle en parvint jusqu'en Kana'an ; Ya'qoub fut en proie à un tel désir de

le voir, qu'il parla de cet état de choses à Angoisse ; celle-ci lui conseilla de prendre ses enfants et de partir pour l'Égypte. Ya'qoub se conforma au conseil, prit tous ses enfants et fit route pour l'Égypte. Dès son arrivée il aperçut Youssef siégeant au côté de Zulaykhâ sur le trône royal. Il fit signe à Angoisse, qui, lorsqu'elle aperçut Désir au service de Beauté, tomba à genoux et se prosterna devant elle, le visage contre terre. Yaqoub et ses enfants l'imitèrent, et tous se prosternèrent. Alors Youssef se tourna vers Ya'qoub et lui dit : « O mon père, voilà l'explication du rêve qu'un jour je te contais : « Père, voici que j'ai vu onze étoiles et le soleil et la lune, oui, je les ai vues, et elles se prosternaient pour m'adorer. » (*Qorân*, XII, 4.)

X

Sache maintenant que parmi toutes les expressions de la Beauté, il y a celle qui désigne la Beauté plastique et celle qui désigne la perfection. Or il est écrit : « Si Dieu est beau, il produit nécessairement la Beauté. » Si tout ce qui est existant, parmi le corporel et le spirituel, recherche la perfection, tu ne vois de même aucun être qui n'ait le désir de la Beauté des formes. Cela donc, médite-le avec soin et pénétration : la Beauté, c'est elle qui hante les désirs de tous, c'est à se conjoindre à elle que se consomment tous les efforts. Hélas ! pourtant, bien difficile est l'accès de cette Beauté, objet de l'universelle aspiration ; car pour s'unir à elle il faut un médiateur, et il n'est point d'autre médiateur que le désir. Mais le désir n'accueille pas en lui n'importe qui, il ne fixe pas n'importe où sa demeure, il ne se découvre pas à tous les regards. Quelqu'un se présente-t-il un jour à lui préparé à ce bonheur ? Il envoie vers lui Angoisse qui est son messager fidèle, afin qu'il purifie la demeure et que personne n'en franchisse le seuil. Il proclame l'approche du Salomon-du-Désir, et voici ce qu'il chante : « Fourmis, fourmis, rentrez dans vos demeures, [de peur que Salomon et son armée ne vous foulent aux pieds, car ils ne s'apercevront pas de vous] (*Q.*, XXVII, 18). Oui, que les fourmis maintiennent fermement chacun à leur place, les sens externes et les sens internes [97^{re}] ; elles supporteront saines et sauvées le choc de l'armée du désir, et rien ne troublera leur cerveau. Le messager fait le tour de la demeure, il observe tout, puis il des-

cend dans la cellule du cœur ; il y a des choses qu'il détruit, d'autres qu'il édifie, et telle est la première manière dont il agit. Il emploie quelque temps à cette occupation, alors il se rend à la cour de Beauté. Et lorsqu'il est reconnu que c'est le Désir seul qui introduit l'aspirant près de l'objet de son désir, tous les efforts doivent préparer à ceci : à connaître le Désir, à éprouver les étapes et les degrés des amants ; il faut se soumettre tout entier au désir. C'est alors seulement que sont données des visions merveilleuses....

XI

Lorsque l'*amour* atteint son apogée, on l'appelle *Désir*. Dans le désir l'amour est dépassé ; le désir est moins étendu que l'amour, car tout désir est amour, mais tout amour n'est pas désir. De même l'amour est moins étendu que la science, car tout amour est connaissance, mais toute science n'implique pas l'amour. Quant à la science, deux choses opposées peuvent en procéder ; il peut y avoir connaissance, et il peut y avoir discorde. En effet la science peut se diriger sur un objet qui présente une connexion et une correspondance avec le corporel ou le spirituel. C'est ce que l'on appelle le Bien pur, la Perfection absolue, et c'est à cela que l'âme humaine aspire : elle veut y être introduite, elle veut actualiser sa perfection. Mais, par contre, la science peut aussi rechercher un objet qui soit sans connexion ni correspondance avec le corporel ni avec le spirituel. C'est alors le Mal pur, la carence absolue. Cela l'âme humaine le fuit toujours, elle éprouve pour lui une aversion naturelle. Dans le premier cas l'amour est sagesse, dans le second cas il est discorde. Il y a donc trois principes : la connaissance, l'amour et le désir. Mais on ne peut accéder au monde du désir qui est le plus élevé de tous, que par la connaissance et par l'amour [97^{re}]. Il y a donc deux principes qui en rapprochent, et tel est le sens de ces paroles : « Deux pas, et alors tu as rejoint ». De même que le désir est la limite de la connaissance, l'amour qui lui est contigu est la limite des sages et des philosophes ; ce qu'un poète exprime ainsi :

Le Désir n'appartient à aucune créature,
Il est au seul amant qui a pu l'atteindre.

XII

Le nom du Désir, *'ishq*, provient de *'ashiq* (lierre), qui désigne cette plante que l'on voit croître sur les arbres. Au ras du sol d'abord, elle agrippe son effort à la racine de l'arbre. Puis elle se dresse, s'enroule autour de l'arbre, et finit pas l'enserrer tout entier. Son étreinte se fait si pressante, que bientôt elle épuise toute la sève, qui circule dans les veines ; elle dépouille cet arbre de la nourriture qu'il tirait de l'air et de l'eau ; alors il languit et se dessèche. Ainsi en est-il pour le monde humain (= le microcosme) ; dans ce monde qui représente la quintessence des êtres, il est un *arbre-à-la-taille-élancée* ; c'est l'amour qui perpétuellement jaillit du cœur, et le germe qui est dans le cœur grandit aussi bien dans les terres du monde invisible que dans tout ce qui a une âme. On l'a dit :

Tout ce qui en ce monde a de l'espace
Jusqu'à la pierre et la motte de terre, tout a une âme.

Ce noyau du cœur, c'est cela son essence ; du grenier de la demeure des cohortes des esprits, le jardinier de la prééternité et de la postéternité l'a fixé dans le jardin du monde invisible, ainsi qu'il est écrit : « L'esprit vient de l'ordre de mon Seigneur » (*Qor'ân*, xvii, 87), et il a déterminé le degré de son essence, car « les cœurs des fidèles sont entre les doigts du Miséricordieux, qui les retourne comme il lui plaît ». De même que de lui émane l'eau de la Science, et que « c'est par cette eau que toute chose a la vie », ainsi encore : « C'est Dieu qui aux jours de votre éternité, souffles émanant de la droite divine, est reçu dans le noyau du cœur. » De lui éclosent par milliers les pousses et les rameaux spirituels ; cette prospérité et cette fraîcheur, tel est le sens caché de la parole symbolique : « Oui, je rencontre le souffle du Miséricordieux, qui émane de sa droite. » Ce germe du cœur que l'on appelle *Parole excellente* est donc en vérité un arbre excellent, puisque « Dieu compare la Parole excellente (de la Foi) à un arbre excellent » (*Q.*, xiv, 29). Et de cet arbre il y a un reflet dans le monde du changement et du devenir, reflet que l'on appelle « ombre », « corps », ou aussi « *arbre-à-la-taille-élancée* ». Lorsque cet arbre-excellent se met à croître et approche de la perfection, le désir soudain s'élève et l'étreint, au point qu'il

tarit en lui toute sève humaine, et que la griffe du désir finit par atteindre l'arbre primitif¹ ; son reflet, c'est-à-dire l'arbre-à-la-taille-élancée, s'affaiblit et pâlit, et finalement la connexion se trouve totalement coupée. C'est alors que cet arbre devient âme absolue ; il est digne de prendre place dans le jardin divin, ainsi qu'il est écrit : « [O homme qui eus de la confiance,] entre au nombre de mes fidèles, entre en mon paradis... (*Qorân*, LXXXIX, 29/30). Et comme c'est par le Désir qu'il trouvera cette aptitude, le Désir est donc l'œuvre pure qui l'introduira à ce degré. « Vers lui montent la Parole excellente, et l'œuvre pure atteint jusqu'à lui » (*Qorân*, XXXV, 11). La pureté, c'est précisément l'aptitude à cette station mystique. Quand on dit : telle personne est pure, cela veut dire qu'elle est prête à recevoir la beauté de l'amour. Mais s'il introduit l'âme dans le monde qui subsiste éternellement, il abandonne le corps au monde soumis au néant, car dans ce monde soumis au devenir, il n'est rien qui soit digne ni capable de rendre hommage à l'Amour :

Ai-je un ennemi dont le désir languit vers l'Union ?
Que jamais sa main, fût-ce un instant, n'en atteigne la jouissance !
Non, point d'autre imprécation contre lui,
Car, fût-il de fer, pour son supplice ton amour est assez !

XIII

[98^{re}] Le Désir est un serviteur dont la naissance a fait un familier ; il a été élevé dans le burg de la prééternité, et le Seigneur de la prééternité et de la postéternité lui a confié la surveillance des deux états de l'existence. Cette surveillance, il l'exerce à tout instant et de tous côtés. A tout moment il jette un regard sur chacun des climats. Sur ses titres d'investiture il est établi qu'en toute cité où il se rend, les notables doivent en son honneur offrir une vache en sacrifice, car, dit le verset Qoranique : « Dieu, [dit Moïse à son peuple], nous ordonne de lui immoler une vache, » (*Q.* II, 63) et tant que l'on n'immole pas cette créature, il ne pénètre pas dans la cité. Or le corps humain est à l'image d'une cité. Les membres en sont les avenues, et les veines autant d'ouvertures qui débouchent dans ces avenues. Les sens, ce sont les artisans qui ont chacun leur occupation propre. Et il y a aussi une créature qui sème les

1. C'est-à-dire le germe qui est dans le cœur.

ravages dans cette ville ; des deux extrémités de son pied fourchu, l'une est l'avidité, l'autre le désir ; elle est d'une couleur agréable, jaune et brillante, séduisant quiconque y arrête le regard. Elle est plaisante : « Sa couleur est d'un jaune pur qui charme ceux qui la regardent » (Q., II, 64). Elle n'est ni le vieux sage dont on cherche la bénédiction (« la bénédiction est avec vos anciens ») ; ni le jeune homme dont on efface la peine (car juridiquement la jeunesse rentre dans la folie !). Elle ne discerne pas ce qui est légal, elle ne comprend pas l'intelligible ; elle se moque du paradis et ne craint pas l'enfer. « Elle ne sera ni vieille ni jeune, mais d'un âge moyen » (Q., II, 63).

Ni science, ni sagesse, ni absolu, ni certitude
Comme l'infidèle pour qui il n'y a ni monde terrestre ni religion !

Car celui-là ne fend pas la terre de la perspicacité avec le fer de l'ascétisme, pour être prêt à recevoir la semence de la pratique mystique, qui creuserait au profond de son cœur le puits d'où jaillit l'eau de la Science, et arriver ainsi par l'intermédiaire des choses connues jusqu'aux choses inconnues. Perpétuellement dans le désert de soi-même, il devient comme un âne déchaîné [99^{ro}]. « Il n'a point servi à labourer la terre, ni travaillé à arroser les moissons » (Q., II, 66). — Toute vache ne convient pas pour ce sacrifice, et il ne s'en trouve point dans n'importe quelle ville. N'importe qui également n'a pas le cœur de pouvoir faire ce sacrifice, et la grâce n'en est point donnée à tout moment à tout le monde. « Il faut des années pour que sous l'action du soleil, la pierre originelle devienne rubis dans le Badakhsân, ou cornaline dans le Yémen. »

*Fin du « Familier des Amants », traité composé par le Shaykh
Shihab al-Din Suhrawardî le martyr ; que sur lui soit
la miséricorde divine. Los à Dieu !*

COMMENTAIRE ANONYME (du chap. VII) ¹.

« [192^{re}]. Sache qu'un jour l'occasion nous fut offerte d'examiner attentivement un traité portant pour titre « le Familier des Amants », et dont l'auteur était le Shaykh émérite *Shihâb al Dîn le martyr*, que Dieu l'ait en sa miséricorde ! Au milieu de ce traité, des propositions étaient énoncées sous forme d'allégories et de suggestions symboliques, qu'il y avait une certaine difficulté à comprendre. L'un de nos amis demanda avec instance un commentaire qui éclaircît ce discours. — Comme le début de ce traité n'avait pas besoin d'explication, nous avons simplement, en manière de présentation de l'ouvrage, exposé ce début en le résumant.

Sache donc que dans le 1^{er} chapitre il est dit ce que voici : La première chose que Dieu créa fut la Première Intelligence, et après qu'elle fut existante, elle eut la connaissance de Dieu ; cette propriété engendra la Beauté. Et elle connut le nom où elle se mentionnait à elle-même ², et par cet attribut elle engendra le Désir ; ensuite elle connut qu'elle n'était pas le Principe, mais que son existence était postérieure au Principe, et de là elle engendra le Souci. Là-dessus au moment où Youssef apparut, Beauté s'approcha de lui, et Désir conçut pour elle un immense amour. Il saisit la manche du Souci et chanta la louange de la Beauté. Mais Beauté opposa à sa prière la main de l'indifférence, et Désir étant devenu sans espoir, dit : « Toute notre existence nous fûmes au service de Beauté ; elle était notre maître spirituel et nous portions sa *khirqa*. Mais elle s'est détournée de notre Souci ; ce qui maintenant convient, c'est que chacun de nous s'éloigne de son côté. » Souci prit le chemin de Kana'an, et descendit dans la maison de Ya'qoub. Désir s'en alla vers l'Égypte, et pénétra dans la demeure de Zulaykhâ. Celle-ci lui dit : « Sois le bienvenu ! D'où viens-tu ? » Il dit : « De la demeure sacrosainte ».

Commentaire. — C'est-à-dire je suis pur des souillures du monde d'ici-bas, car le « Saint » s'attache au concept de pureté.

Texte. — « Je suis de la région où habite l'Esprit [193^{re}]. Mon histoire est longue et toi tu [vas] t'ennuyer. Nous étions trois frères élevés dans la douceur ; si je dis l'état de notre royaume, si je décrie les merveilles de ce lieu d'où je suis, vous ne pouvez les entendre, et votre intuition ne peut les saisir. »

Comm. — Là est le monde spirituel, et un entendement qui appartient au monde matériel ne peut saisir les Idées pures qui sont dans le monde spirituel.

1. D'après le mss. Shahîd 'Alî Pâshâ 2703, communiqué par le Dr O. Spies. Le Commentaire reproduit au fur et à mesure le texte du chap. VII, mais avec quelques variantes.

2. *Dhîkr-i-Khoûd* : son propre « mémorial ».

Texte. — C'est un royaume qui est le plus lointain de nos royaumes. Neuf étapes le séparent de votre propre royaume. Celui qui en connaît le chemin, celui-là peut y atteindre. L'histoire de ce royaume, telle qu'un entendement comme le vôtre peut tenter de l'approcher, la voici :

Comm. — Ce « royaume nôtre » est au-delà des sphères célestes, et désigne le monde de l'Intelligence. Les neuf étapes successives sont les neuf sphères, et quiconque est maître en astronomie en connaît le chemin.

Texte. — Sache que par-delà cette voûte aux neuf coupoles il est un dôme que l'on appelle le Burg-de-l'Ame.

Comm. — Au-delà des 9 sphères est la limite du monde des corps ; il y a le monde des esprits, et c'est là qu'est notre Burg.

Texte. — Il a une embrasure immense, un haut et fort rempart.

Comm. — Cela signifie l'élévation de ce monde et sa séparation de la matière corporelle.

Texte. — A la porte de ce Burg sont préposés un vieux maître spirituel et un adolescent ¹ ; le nom de ce maître est Sagesse-éternelle.

Comm. — Par ce vieux maître spirituel l'auteur entend la Première Intelligence, puisqu'il le désigne comme « Sagesse éternelle », et par l'Adolescent, il entend l'Ame du Monde, puisque l'Ame est un adolescent par rapport à l'Intelligence en tant qu'elle est son causé, et que la cause a une priorité nécessaire dans l'existence sur le causé. L'antériorité de l'Intelligence par rapport à l'Ame est donc suggérée par le vieux maître spirituel, et la postériorité de l'Ame par rapport à l'Intelligence est représentée par l'Adolescent.

Texte. — Il fait continuellement de lointains voyages, pourtant il ne sort pas de son lieu.

Comm. — Par voyages l'auteur entend l'effusion des dons de l'Intelligence sur les créatures, néanmoins l'immobile ne saurait se mouvoir puisque le mouvement est un des attributs du corps matériel. A tout ce qui n'est pas un corps, le mouvement est donc impossible [193^{ro}].

Texte. — C'est un gardien de mémoire excellente ; il connaît le Livre divin.

Comm. — C'est-à-dire qu'il a connaissance des Idées contenues dans la Science divine et dans la Sagesse infinie. Qu'il soit un « gardien » (*hâfiz*), cela indique que les Idées divines lui sont présentes *en acte*.

Texte. — Il est éloquent, pourtant il est muet.

Comm. — Il est éloquent par rapport au monde des intelligibles, muet par rapport au monde des sensibles. Ce qui est signifié par là, c'est qu'il manifeste les « cognoscibles » purement intelligibles sans le secours des membres ni de gestes extérieurs.

1. Les deux autres mss. du texte portent : « Un jeune maître spirituel » ; le commentaire dédouble donc. On peut penser ici au texte pehlevi *Mênôkê Xrat* (*La Sagesse céleste*). Cf. NYBERG, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéenne*.

Texte. — C'est un ancien, et pourtant il n'a pas encore vu passer les années ; il est vieux, et pourtant il n'a subi aucun affaiblissement.

Comm. — « Ancien » par rapport au monde intelligible, puisque sa préexistence en est le fondement ; « sans avoir vu passer les années », par rapport au monde des sens, car l'année est déterminée par le mois, le mois par le jour, le jour par l'heure, et l'heure par le temps ; or le temps est déterminé par le mouvement de la sphère, et la sphère appartient au monde corporel. Mais l'Intelligence est au-delà du monde des corps.

Texte. — Quiconque veut parvenir à ce *Burg*, qu'il brise les quatre arches et les six cordages, qu'il tresse un lasso et qu'il pose l'abstinence sur la monture du désir ; qu'avec le bâton de la faim il étende sur ses yeux le collyre de la vigilance, qu'il prenne en main l'épée de la gnose et qu'il parte à la quête du microcosme.

Comm. — Par les quatre arches l'auteur entend les quatre éléments, et par les 6 cordages les 6 directions dans l'espace ; il faut donc s'en abstraire. Par l'abstinence, la faim, la vigilance, il entend les espèces d'ascétisme ; par le désir, le propos d'entrer dans la voie mystique ; par l'épée de la gnose l'actualisation des connaissances, et par le microcosme, le « petit monde », lequel est l'être humain.

Texte. — Qu'il s'en aille vers le Nord, et gagne le quart habité du Monde.

Comm. — Du côté du Nord ; par cette indication l'auteur entend que le quart habité de la Terre se trouve dans le Nord ; et par partie habitée dans le corps humain il entend le substrat et la demeure des *esprits*, parce que le corps humain est composé de quatre choses [194^{re}] : le pneuma, les membres, les humeurs et les cavités. Le pneuma est donc un quart de l'ensemble de ces quatre choses, et le substrat de ce pneuma est la partie habitée du microcosme. Ce pneuma est triple : il y a le pneuma spirituel (= humain), le pneuma animal et le pneuma végétal.

Texte. — Lorsqu'il arrive à la porte du *Burg*, il voit un château à trois étages.

Comm. — Par ce château à trois étages, l'auteur entend les 3 étages du cerveau, ce qui signifie que celui-ci comporte trois cavités : la cavité antérieure, la cavité intermédiaire et la cavité postérieure, laquelle est le substrat du pneuma humain.

Texte. — Dans le premier étage il y a deux loges, et dans la première loge est posé un trône d'eau ; sur ce trône s'appuie un être, dont la nature incline à l'humide.

Comm. — Le trône d'eau signifie le substrat humide auquel est lié le *sensus communis*, car la partie antérieure est la première cavité du cerveau, et la nature du *sensus communis* est d'être inclinée à l'humide, ainsi qu'il sera expliqué.

Texte. — Car il est puissant, mais il subit l'emprise de l'oubli ; toutes les formes que tu lui présentes il les accueille, mais il n'en garde aucun souvenir.

Comm. — Nous avons dit qu'il est soumis à l'humide, et tout ce qui est soumis à l'humide accueille les formes et les abandonne facilement, c'est-à-dire que tous les sensibles que le *sensus communis* peut appréhender, s'il les appréhende en fait, il ne les garde point, car veiller sur eux n'est pas son affaire, mais celle de la faculté imaginative, ainsi qu'il sera dit ; en effet les sens externes aussi bien que les sens internes sont tous des choses simples, et deux actions différentes ne peuvent pas émaner d'une chose simple : or une chose est trouver, et une autre chose est conserver.

Texte. — Dans son voisinage, dans la seconde loge, est déployé un trône de feu ; sur ce trône siège un être dont la nature est inclinée au sec.

Comm. — Le trône de feu désigne le substrat du sec [194^{re}] auquel appartient la faculté imaginative, laquelle est en arrière de la faculté intermédiaire du cerveau, et sa nature est inclinée à la sécheresse, comme il est dit.

Texte. — Elle est longue à comprendre la révélation des similitudes mystiques, mais lorsqu'elle a compris cela ne sort jamais de son souvenir.

Comm. — Parce qu'elle est soumise à la sécheresse, et tout ce qui est soumis à la sécheresse accueille les formes et ne les abandonne que difficilement, c'est-à-dire que lorsque la faculté imaginative perçoit les sensibles, l'acte de sa perception est lent, mais lorsqu'elle les a perçus, ils ne sortent plus de sa mémoire.

Texte. — Lorsqu'elle le voit, elle commence sur lui l'épreuve de la langue, le séduit par des choses chatoyantes et à chaque instant se propose à lui sous une forme nouvelle ; mais il ne faut y prêter aucune attention, en détourner la face et exciter de la voix (la monture).

Comm. — Le propre de la faculté imaginative est de présenter à l'homme un grand nombre de formes illusoirs, et de se configurer elle-même sous certaines formes fugitives et dépourvues d'existence dans le monde extérieur, de sorte que les hommes d'intelligence faible prennent plaisir à ces formes vides de contenu, mais il ne faut absolument ni suivre la faculté imaginative, ni lui obéir. C'est dans ce sens que le texte ajoute : Il ne faut pas y faire attention, et exciter de la voix la monture. Or ce que la monture représente ici, c'est la concentration mentale ¹.

Texte. — Qu'il s'élance vite au second étage ; là il voit ensemble deux loges.

Comm. — Le second étage, c'est la cavité intermédiaire du cerveau, et des deux loges l'une est en avant, l'autre en arrière.

Texte. — Dans la première loge il voit étendu un trône de vent, sur lequel quelqu'un est appuyé ; sa nature est inclinée au froid.

Comm. — La première loge signifie la partie antérieure de la cavité moyenne du cerveau ; le froid de sa nature symbolise la faculté esti-

1. *Fikr*, la réflexion, la dialectique intérieure.

mative, car tout ce dont la nature est inclinée au froid relève de la fonction de l'estimative, mais celle-ci ne peut percevoir les intelligibles purs ; par exemple les peuples du Turkmenistân et les Slaves aux yeux bleus et à la chevelure flottante, dont la nature est froide à l'extrême [195^{ro}], la faculté estimative est prédominante en eux, mais ils ne participent point à la perception des intelligibles purs.

Texte. — Elle aime le mensonge, la calomnie, les vains bavardages, sortir de la voie et perpétuellement formuler des jugements sur des choses qu'elle ne connaît pas.

Comm. — Le propre de la faculté estimative est de configurer des choses absurdes, et de chercher à habiller des concepts faux de concepts authentiques, d'où le texte dit qu'elle aime à sortir de la voie ; c'est-à-dire qu'elle formule le jugement que tout ce qui existe doit être objet sensible, et chez un individu sans sagesse, cette conjecture s'affermirait dans sa nature ; il finit par n'imaginer comme existants que les corps ; il ignore les pures réalités intelligibles, et marche en dehors de la voie de la Vérité. — Chaque fois que deux prémisses sont formées dans l'âme d'une personne, la faculté estimative aide son âme dans la composition des deux prémisses, mais dès qu'elle arrive à la découverte de la conclusion l'estimative recule, car la composition des prémisses s'opère par abstraction des objets sensibles, tandis que l'invention de la conclusion dépend des intelligibles.

Texte. — Dans la seconde loge est posée un trône de vapeur, sur lequel siège un être, dont la nature est inclinée au chaud.

Comm. — Dans la partie postérieure de la cavité intermédiaire du cerveau, siège une faculté que l'on appelle « phantasie ». Le texte ajoute : « Là est disposé un trône de vapeur ¹, en effet la vapeur est une force qui exerce une double activité : en tant que chaleur lorsqu'elle agit sur l'eau, elle « subtilise » les parties de l'eau et anéantit la modalité « eau » ; celle-ci devient alors vapeur. D'autre part l'essence de la vapeur, c'est de l'eau qui est passée à l'état subtil. La vapeur est donc un composé de parties d'eau et de parties de feu. Or nous avons dit que le substrat du *sensus communis* est aqueux, et que le propre du *sensus communis* est de percevoir la forme des objets sensibles. D'où la phantasie perçoit aussi les formes des objets sensibles. Nous avons dit aussi que le substrat de la faculté imaginative est de feu [195^{ro}] et que sa fonction est de conserver les choses perçues par le *sensus communis*. D'où la phantasie est également la conservatrice des formes de ses propres objets. Il en est de même par rapport au monde intelligible. Lorsque quelque chose se trouve manifestée à l'âme, elle le perçoit à la façon d'une chaleur brûlante, elle en a une expérience sous le revêtement des sons et des lettres, puis elle en fait

1. Pour toute cette doctrine de la phantasie, comparer avec le chapitre XXVII des *Foṣoṣ* d'AL FAHABÎ (Trad. HORREN, ap. *Beiträge*, 1906), où sont traités les deux cas : le premier où elle est proprement *Khiyâl* (faculté imaginative), le second où elle est *virtus combinativa*, imagination symbolique.

le récit. Nous appelons cette conservation le voilement des Idées pures sous la forme de l'analogie. Il est donc manifeste que ce que la phantasie perçoit à la fois et conserve, c'est l'*Idée voilée*.

Texte. — Elle a vu beaucoup de choses, bonnes et mauvaises ; elle paraît tantôt avec l'attribut des anges, tantôt avec l'attribut des démons ; des choses merveilleuses sont devant elle.

Comm. — Lorsque l'intellect l'inspire, elle est bonne et elle est ange ; on l'appelle alors « cogitative » ; mais lorsque c'est l'estimative qui l'inspire, elle est mauvaise, elle est démon. On l'appelle alors proprement « phantasie ».

Texte. — Elle connaît les secrets qui guérissent, et c'est d'elle que l'on apprend la magie.

Comm. — C'est le propre de la phantasie d'assembler et de disjoindre, de former par exemple un homme sans tête ou un homme à deux têtes. Il est possible aussi que quelqu'un d'entre les esprits entre en contact avec elle ; il arrive ainsi aux sages dans leur ravissement extatique de voir les esprits des Prophètes et des Saints, de même aussi notre Prophète (sur lui soit le Salut !) vit Gabriel sous la forme de Dihiyâ Kalbî. Ces deux choses sont l'œuvre de la phantasie.

Texte. — Lorsqu'elle le voit, elle le flatte, enlace son épaule et s'efforce de le perdre.

Comm. — Lorsque l'estimative l'inspire, l'homme est occupé d'elle-même, de sorte qu'il reste exclus de la perception des intelligibles purs. Mais le texte dit : qu'il brandisse l'épée, terrifie tous ces fantômes et les contraigne de s'enfuir ! La signification de l'épée, ce sont les preuves désoisives qui s'attachent à l'universalité de l'intelligible pur.

Texte. — Il arrive au 3^e étage ; il voit une loge charmante, où est étendu un trône de terre [196^{re}] ; sur ce trône quelqu'un est appuyé. Sa nature est harmonieuse et la réflexion règne sur elle.

Comm. — Ce troisième étage, c'est la cavité postérieure du cerveau, qui est le substrat de la mémoire. Si le texte parle de l'équilibre de sa nature harmonieuse, cela signifie qu'elle n'obscurcit pas le vrai par le faux, et que tout ce que la faculté estimative fait pour elle, se trouve quelques années plus tard conservé en elle, identique en son être propre. En effet si la faculté est disharmonique, forcément un côté d'elle-même l'emporte sur l'autre. Donc ou bien tout ce qui est y conservé reparaît tel quel, ou bien elle est en défaut par rapport à sa complexion propre.

Texte. — Lorsqu'il en a fini et se propose de partir, cinq portiques se présentent.

Comm. — Lorsqu'il a achevé d'inspecter les sens internes, il doit se proposer l'examen des sens externes. Ce sont les 5 sens externes qu'indiquent les 5 portiques.

Texte. — Le premier portique a deux portes, et dans chacune de ces portes un trône est étendu, allongé en ovale ; deux chambellans se tiennent devant lui, l'un blanc et l'autre noir.

Comm. — Par le 1^{er} portique l'auteur entend le sens de la vue ; le trône allongé désigne l'œil, qui est de forme ovale, le voile blanc et noir désigne la prunelle de l'œil.

Texte. — De nombreux serviteurs sont attachés au portique.

Comm. — Par ces serviteurs l'auteur veut signifier les veines dont il y a neuf, plus les 7 degrés et les 3 humeurs.

Texte. — Sur le trône est appuyé quelqu'un, à qui est attaché un veilleur.

Comm. — Ce veilleur est le sens de la vue, dont l'essence est un corps subtil, qui est directement issu du cerveau par une section déviée ; c'est en creusant cette section qu'il pratique le canal de l'artère et c'est par son intermédiaire qu'il peut voir les objets visibles.

Texte. — Son regard peut scruter la file des années ; presque toujours il est en voyage ; pourtant il ne bouge pas de sa place.

Comm. — C'est-à-dire qu'il lui est loisible d'observer les choses visibles par de lointains voyages ; mais le texte ajoute qu'il ne bouge pourtant pas de sa place ; l'auteur entend par là répudier l'opinion d'une certaine école selon laquelle la réception visuelle se produit grâce à une émanation de rayons émis directement de la vue sur l'objet ; [au contraire] le fondement de l'opinion de cette école-ci, c'est que la réception visuelle a lieu par l'impression de la forme vue dans l'humeur gélatineuse [196^{ro}].

Texte. — Tout lieu qu'il veut atteindre, si lointaine soit la distance, il l'atteint en un instant.

Comm. — C'est-à-dire que lorsqu'il y a rencontre de la vue avec l'objet, l'impression de la vue par l'objet a lieu également, et cela instantanément.

Texte. — Lorsqu'il se présente à lui, il ordonne à chacun de passer par le portique.

Comm. — C'est-à-dire que tout ce qui rencontre l'œil droit, l'œil droit le perçoit ; et tout ce qui rencontre l'œil gauche, l'œil gauche le perçoit.

Texte. — Si quelque part il aperçoit une faille, vite il en donne la nouvelle.

Comm. — C'est-à-dire que si un léger voile intervient entre lui et l'objet vu, il le perçoit rapidement.

Texte. — Il arrive ensuite au second portique ; celui-ci également comprend deux portes, et chacune de ces portes présente une ouverture ayant les dimensions d'un carré mystique de 5 × 5.

Comm. — Ce second portique désigne l'oreille, et la mesure 5 × 5, la hauteur et l'abaissement de la forme de l'oreille ; la large ouverture désigne le canal de l'ouïe.

Texte. — Derrière chacune de ces portes est posé un trône circulaire, et sur chacun de ces trônes un être est appuyé ; c'est le *Renseigné* (litt. : le Maître des nouvelles).

Comm. — Le trône circulaire signifie le tambour de l'oreille, et l'être qui est appuyé sur ce trône le sens de l'ouïe, d'où il est appelé le « *Renseigné* ».

Texte. — Pour lui un messenger parcourt les routes, et pourtant se tient perpétuellement en sa présence. Toute chose qui vient à se produire, ce messenger la lui rapporte.

Comm. — Par ce messenger l'auteur entend l'air qui entoure l'oreille, car lorsque l'air se met à vibrer, le rapport de la fréquence avec le choc vibratoire parvient à cet air qui entoure le caisson de l'oreille. Une résonance alors s'y produit, et le sens de l'ouïe la perçoit. Il y a alors un son (un « *auditum* »).

Texte. — Il lui dit de lui rapporter vite tout ce qu'il entend, mais toutes les formes ne trouvent point accès auprès de lui [197^{ro}] et il ne se prête pas à tous les appels.

Comm. — C'est-à-dire qu'il présente à l'intellect certains des sons qui se produisent : si celui-ci y voit utilité, il les fixe sur la tablette de la faculté imaginative ; sinon, il les repousse, et l'influence produite par le son s'évanouit.

Texte. — De là il arrive au troisième portique. Celui-là aussi a deux portes, et chacune de ces portes possède une ouverture qui forme l'orifice d'une loge ; dans chacune de ces loges une chaire est dressée, et sur chaque chaire un être est assis.

Comm. — Par ces deux galeries l'auteur veut figurer le nez ; par les deux chaires les deux protubérances du cerveau, qui présentent assez l'aspect de deux mamelons, enfin par l'être qui est assis sur le trône la faculté olfactive.

Texte. — Il a un serviteur qu'on appelle *Spiritus* (« Souffle de l'air, » 'Αέρας) ; chaque jour il voyage tout autour du monde, et tout ce qu'il voit d'agréable et de non-agréable, il lui en apporte une part.

Comm. — Il est évident que c'est l'air, le serviteur de la faculté olfactive, car c'est par l'intermédiaire de l'air que la faculté olfactive perçoit les odeurs. Que si l'air ne se trouvait pas disjoint par des éléments odorants, il serait impossible à l'odorat de les percevoir.

Texte. — Il le prend et le dépense.

Comm. — C'est-à-dire que chaque sens a un sensible propre qu'il consomme et dont il tire sa subsistance.

Texte. — Il lui dit de tempérer les échanges, que le circuit ne devienne excessif.

Comm. — Par l'arrêt des échanges, il faut entendre que ce sens cesse d'être occupé par l'objet sensible.

Texte. — De là il arrive au 4^e portique, et ce portique est plus vaste que tous les autres.

Comm. — Ce vaste portique désigne l'orifice de la bouche, c'est-à-dire que cette ouverture de la bouche est plus vaste que les autres.

Texte. — Au milieu de ce portique, il voit une source d'eau suave.

Comm. — Par cette source l'auteur désigne cette humeur douce que le Dieu très haut a créée à la surface de la bouche, pour que les aliments se mélangent à l'aide de la mastication [197^{ro}].

Texte. — Autour de cette source s'élève un mur de perles.

Comm. — Par ce mur l'auteur veut figurer les dents, qui entourent la surface de la bouche et l'humeur douce.

Texte. — Au milieu de la source est un trône mobile.

Comm. — Ce trône mobile c'est la langue, pour cette raison que la plupart du temps elle est en mouvement.

Texte. — Sur ce trône un être est assis ; on l'appelle le « *Probateur* », c'est lui qui discerne les 4 éléments, qui a pouvoir de les séparer et d'ordonner chacun des quatre. Nuit et jour il est occupé à cette fonction.

Comm. — Par le *Probateur* l'auteur entend la faculté gustative, car elle réside à la surface de la langue ; elle discerne entre les aliments qui se trouvent composés du mélange des quatre qualités, lesquelles correspondent aux quatre éléments, comme : le doux, l'amer, le salé, l'acide.

Texte. — Il lui dit de persister dans cette occupation selon la mesure du besoin.

Comm. — C'est-à-dire qu'il n'est occupé à l'acquisition des éléments que dans la mesure où l'exige la subsistance du corps.

Texte. — De là il arrive au 5^e portique, et ce portique embrasse toute l'étendue du burg. Tout ce qui se trouve dans le Burg est compris dans l'enceinte de ce portique.

Comm. — Par ce portique collectif est désigné l'épiderme, lequel englobe en effet tous les sens.

Texte. — Tout autour de ce portique est étendu un tapis, et sur ce tapis un être est assis, de telle sorte qu'il remplit tout le tapis.

Comm. — Par ce tapis étendu tout autour du portique il faut entendre le réseau nerveux qui parcourt tout l'épiderme ; par l'être qui est assis sur le tapis, la faculté tactile, car le toucher englobe tous les sens.

Texte. — Il juge des huit opposés et discerne entre chacun. Pas un instant il n'est distrait de sa fonction.

Comm. — Par ces huit opposés il est fait allusion aux quatre qualités [198^{re}], savoir : le chaud et le froid, l'humide et le sec, le léger et le pesant, le poli et le raboteux, que le sens du toucher peut toutes discerner.

Texte. — On l'appelle le *Bien-connu*.

Comm. — C'est-à-dire que tous les animaux ont une expérience directe de cette faculté du toucher, qu'elle est connue de tous et qu'aucun animal n'en est dépourvu, bien que sans doute on en rencontre qui soient privés de certains sens, par exemple le scorpion qui ne possède pas le sens de la vue.

Texte. — Il ordonne d'enrouler le tapis.

Comm. — Allusion aux vêtements qui diminuent la fréquence de l'usage de cette faculté.

Texte. — Ayant franchi les cinq portiques, il arrive au milieu du Burg ; il se dirige alors vers la forêt du Burg.

Comm. — La forêt du Burg désigne le lieu où croissent les membres des sens, lieu qui est le substrat du pneuma végétatif, c'est-à-dire le foie.

Texte. — Lorsqu'il arrive en ce lieu, il voit un feu embrasé ; un être est assis qui fait cuire quelque chose ; un autre attise le feu, et un autre maintient fortement, jusqu'à ce que la cuisson soit achevée. Quelqu'un sépare l'écume légère et subtile produite par l'ébullition, et met de côté ce qui est resté au fond du vaisseau ; quelqu'un l'emporte et le répartit entre les gens du Burg, attribuant au subtil ce qui est subtil, au dense ce qui est dense.

Comm. — Par ce feu embrasé et étincelant l'auteur entend l'estomac, lequel, à cause de l'extrême chaleur qui y règne, ressemble bien à un feu embrasé ; par celui qui fait cuire quelque chose, il entend la *faculté attractive*, celle qui entraîne les aliments en vue de la cuisson ; par le personnage qui attise le feu, il entend la *faculté digestive* : c'est elle qui accomplit la nutrition et transforme les aliments ; par celui qui maintient fermement, l'auteur désigne la *faculté retentrice*, qui retient les aliments jusqu'à ce que la *faculté digestive* les digère ; par celui qui sépare l'écume et la lie du vase, il entend la *faculté répulsive*, celle qui opère la séparation entre les aliments légers et lourds ; [198^{re}] elle rejette le lourd qui n'a pas la propriété de devenir assimilable, et elle libère l'élément léger pour que la *faculté nutritive* exerce sur lui son action, ainsi que le dit le texte : elle attribue le pur et subtil au léger, et le dense au dense, ce qui signifie que la *faculté nutritive* est celle qui agit sur la matière de la nutrition, et répartit celle-ci entre les membres et les parties du corps pour qu'ils s'en nourrissent ; ainsi tous trois et chacun en particulier sont nourris. Par exemple : les parties les plus chaudes du corps sont le pœuma et le cœur. Elle leur fait donc parvenir ce qu'il y a de plus chaud dans la nourriture. Ce qu'il y a de plus froid dans le corps, ce sont la graisse et le phlegme. Elle leur donne donc ce qu'il y a de plus froid dans la nourriture. Ce qu'il y a de plus humide dans le corps, ce sont le phlegme et le sang ; elle leur transmet donc ce qu'il y a de plus humide dans la nourriture. Ce qu'il y a de plus sec dans le corps, ce sont la chevelure et les os ; elle leur donne ce qu'il y a de plus sec dans la nourriture. Ainsi tous les rapports se trouvent observés.

Texte. — A une grande hauteur juste au-dessus, il y a encore quelqu'un. Tous ceux qui ont achevé de se nourrir prennent de la force, et il les entraîne vers la hauteur.

Comm. — Par ce personnage qui se trouve à une grande hauteur, l'auteur entend la *faculté d'accroissement* ; à une grande hauteur, dit-il, indiquant par là que c'est d'elle que dépend le fait de la croissance. Que celui-ci qui s'est acquitté de se nourrir prenne de la force, et que le personnage l'attire vers la hauteur, cela signifie que lorsque la *faculté nutritive* a transmis selon les proportions la matière de la nutrition aux parties et aux membres, la *faculté d'accroissement* étend cette matière dans les trois directions, savoir : la longueur, la largeur et la profondeur, et cela conformément aux proportions exigées par la nature jusqu'au terme de la croissance.

Texte. — Au cœur de la forêt se trouvent un sanglier et un lion ; l'un est occupé à tuer et à déchirer, l'autre à piller, à manger et à boire.

Comm. — Par le sanglier et le lion l'auteur entend la faculté concupiscible et la faculté irascible. C'est là qu'est le substrat du pneuma animal, c'est-à-dire le cœur. Que l'un soit occupé à tuer et à déchirer, cela signifie que le propre de la faculté irascible est de commettre des sauvageries [199^{ro}] et des ravages, de repousser ce qui lui est contraire ; que si par contre elle sent quelque chose qui lui corresponde, elle fait bouillir le sang du cœur, afin d'éveiller une ardeur furieuse. Tuer et déchirer, ces mots indiquent que c'est d'elle que dépendent les actes de cette nature. D'autre part, que l'autre soit occupé à piller, à manger et à boire, cela signifie que le propre de la faculté concupiscible est la recherche et la poursuite avide des femmes et du charme des formes.

Texte. — Qu'il dégage le lasso de la sangle, qu'il le lance à leur cou, les jügule et les jette là ensemble.

Comm. — C'est-à-dire que ces deux facultés, concupiscible et irascible, soient asservies par la puissance de l'intellect et l'ouverture de la connaissance, et qu'elles se soumettent à l'ordre et à la défense, grâce à l'éclaircissement et à l'intelligence.

Texte. — Qu'il lâche la bride de sa monture, qu'il l'excite de la voix et que d'une seule course il s'élance hors de ces neuf défilés.

Comm. — C'est-à-dire lorsqu'il sort du microcosme, qu'il tende alors vers la macrocosme. Ces neufs défilés figurent les neuf sphères. Le sens est donc : qu'en un seul temps, il s'élève hors du monde de la corporéité.

Texte. — Il atteint un nouveau portique.

Comm. — Une fois élevé hors du monde des sens, commence l'ouverture du monde de l'Intelligence.

Texte. — A ce moment il voit un vieux sage qui se met à le saluer, lui dit de douces paroles et l'invite avec bonté.

Comm. — Par ce vieux sage l'auteur entend la Première Intelligence ; par les salutations et les douceurs du vieux sage, il figure l'émanation divine.

Texte. — Là est une source que l'on appelle l'*Eau-vivifiante*. Il y fait ses ablutions.

Comm. — Cette source de vie désigne l'éternité ; y faire ses ablutions symbolise la vie absolue, et indique qu'elle transcende le souvenir du monde sensible.

Texte. — Lorsqu'il a trouvé la source de Vie-sans-fin (*abâd* : post-éternité), elle lui apprend le Livre divin.

Comm. — Lorsqu'en lui sont réalisés la préparation suffisante et l'état de correspondance, elle diffuse sur lui l'illumination des connaissances.

Texte. — Au-dessus de ce burg il en est un autre encore, dont elle lui montre la voie.

Comm. — [199^{ro}] Ce qui est encore au-delà de l'Intelligence (= le

transintelligible), c'est le paradis ; c'est là qu'est la vision directe de la beauté de la majesté divine, c'est-à-dire aussi que l'Intelligence est son guide vers ce monde.

Texte. — Il en explique la connaissance.

Comm. — Nous avons au début expliqué ce qu'est la connaissance, avec abondance de détails ; lorsque le pèlerin mystique embrasse la totalité des connaissances absolues, et qu'il devient le substrat des Idées pures qui subsistent dans le monde invisible, la science qu'il a acquise et qu'il possède diffuse sur les fils de son espèce ; il les initie.

Texte. — Si je vous contais l'histoire de ce Burg, votre entendement n'y atteindrait pas et vous plongeriez en un océan de stupeur. C'est pourquoi j'abrègerai.

Comm. — On ne peut décrire le monde de l'Esprit dans le langage qui appartient au monde des corps, ainsi que nous l'avons expliqué au début.

Ici touchent à leur fin les similitudes et les figures symboliques. Nous nous contenterons donc de résumer ce qui suit. Lorsque Désir eut terminé son récit, Zulaykhâ lui demanda la raison de sa venue. Il raconta alors l'histoire de ses frères, comment Beauté s'était détournée d'eux, et l'apparition de Beauté devant Youssef. Zulaykhâ n'en fut pas quitte avec lui. Lorsque Youssef parut en Égypte, Désir gémissant prit Zulaykhâ et la conduisit vers la contemplation de Youssef. Le pied de son cœur heurta le rocher de la stupeur. Lorsque Youssef devint le gouverneur de l'Égypte, la nouvelle en parvint jusqu'à Kana'an. Souci prit la main de Yaq'oûb et de ses enfants et vint avec eux en Égypte. Il vit Youssef assis avec Zulaykhâ sur le trône. Lorsqu'il se fut mis à genoux et prosterné à terre, Yaq'oûb et ses enfants l'imitèrent. Youssef dit alors : « O mon père, voici l'explication du songe qu'un jour je te contais : Père, voici que j'ai vu onze étoiles, et le soleil et la lune, oui, je les ai vus, et elles se prosternaient pour m'adorer. » (Q, XII, 4).

Tel est ce que j'ai voulu écrire. Et Dieu connaît ce qui est vrai ! »

Henry CORBIN.

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET-SEPTEMBRE 1935.

SUHRAWARDĪ D'ALEP.

LE BRUISSEMENT

DE

L'AILE DE GABRIEL,

TRAITÉ PHILOSOPHIQUE ET MYSTIQUE,

PUBLIÉ ET TRADUIT

AVEC UNE INTRODUCTION ET DES NOTES,

PAR

H. CORBIN ET P. KRAUS.

INTRODUCTION.

I

Suhrawardī d'Alep, surnommé « al Maktūl » et honoré par ses disciples comme le « maître martyr », est assez connu comme l'auteur de *Ḥikmat al Iṣrāk*, volumineux ouvrage qui représente la somme de la « philosophie illuminative ». L'interprétation de cette philosophie, étant donnée la complexité

CCXXVII.

1

IMPRIMERIE ORIENTALE.

de ses sources, a longtemps souffert de l'insuffisance de nos informations concernant la structure réelle des doctrines mystiques de l'Islam; des erreurs et des malentendus ont été commis⁽¹⁾. On ne peut suffisamment apprécier les thèmes et la terminologie de la philosophie de Suhrawardī, ni comprendre le rôle qu'elle réserve à l'expérience proprement mystique, si on la confronte uniquement avec les données de la tradition gréco-arabe, telle en particulier que les traductions du moyen âge l'ont fait connaître à l'Occident; il faut songer avant tout à la littérature des mouvements théologiques et mystiques, éclos ou prolongés en terre d'Islam, jusqu'au vi^e siècle de l'Hégire. Cette tâche ne peut naturellement être qu'indiquée ici.

Si d'une part, le degré de connaissance mystique marque pour Suhrawardī le degré même de la perfection; si, dans cet ordre, comme il le déclare expressément, « l'ignorance, c'est le mal »⁽²⁾, il reste que c'est la nature spécifique de la connaissance mystique qui doit manifester elle-même sa précellence; or, le traité de pur soufisme que constitue par exemple le *Šafir-i-Simorg*, l'insistance avec laquelle Suhrawardī se plaît à invoquer et à citer Ḥallāj, l'introspection rigoureuse du Kor'an qui est la base de son expérience, tout cela interdit de le présenter comme un libre penseur anarchique, comme un *zindīk* luttant de front contre la communauté islamique. Grâce aux recherches de M. Massignou, il est possible de discerner le lien profond qui l'unit à ses devanciers. En un jugement dont par ailleurs la sévérité à l'égard d'Ibn 'Arabī pourrait peut-être faire l'objet

(1) Signalons dès maintenant la nécessité de reviser le jugement porté par A. von Kremer sur Suhrawardī ap. *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig, 1868, p. 89 et suiv. L'auteur y classe Suhrawardī purement et simplement dans les courants orientés contre l'Islam. Que la question ne soit pas aussi simple et qu'elle ne doive pas être tranchée dans ce sens, c'est ce que l'on essaye de montrer ici même.

(2) *Šafir-i-Simorg* (La modulation du Simorg), ms. Fatih 5426, fol. 107^r.

d'un appel, M. Massignon déclare que Suhrawardī est « le dernier mystique musulman non-moniste »⁽¹⁾ et qu'il vient à la fin des trois siècles de lutte soutenue par Ḥarrāz, Ḥallāj, Ġazālī, pour repousser la confusion entre les exigences de la vocation mystique personnelle et les soucis théoriques dérivés du syncrétisme philosophique.

Ce n'est pas ici le lieu de reprendre l'histoire de la rencontre des vocations mystiques de l'Islam avec les thèses des philosophes hellénisants. On tient cependant à rappeler, pour illustrer le cas de Suhrawardī, les noms de Tirmidī et de Sahl Tostarī, parce que ces maîtres montrent dès le ⁱⁱⁱ siècle de l'Hégire, les difficultés avec lesquelles ont été aux prises ceux qui réfléchissant, par introspection, sur leur expérimentation religieuse ont voulu la confronter avec le matériel conceptuel du syncrétisme contemporain; dans celui-ci prédominaient les éléments philosophiques hellénistiques⁽²⁾, à côté d'éléments hermétiques et astrologiques, de provenance gnostique ou manichéenne. Ce ⁱⁱⁱ siècle de l'Hégire marque justement la naissance du « roman des Sabéens »⁽³⁾, grâce auquel un contact officiel s'établit entre l'Islam et l'école de Ḥarran; alors se répand l'esprit de recherche scientifique, joint à l'idée d'une pédagogie graduelle; celle-ci, en dévoilant peu à peu à l'initié l'équivalence de toutes les doctrines et de toutes les confessions, lui permet finalement d'embrasser leur totalité avec une évidence intelligible parfaite, sans transmuier pourtant intérieurement son âme. Cette notion éclore dans une période que marque en politique l'ère des Fāṭimides et dans le domaine scientifique les travaux des *Iḥwān al Šafā'*, contredit directe-

⁽¹⁾ Cf. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, p. 61, n. 7.

⁽²⁾ *Ibid.*, p. 56-57.

⁽³⁾ Nous nous sommes abstenus systématiquement de relever ici les points de comparaison multiples entre les doctrines de Suhrawardī et l'hellénisme; nous réservons ce thème pour une recherche ultérieure.

ment la foi kor'ānique, la formulation même de la profession de foi.

Or, Suhrawardī a été la victime du vainqueur même des Fātimides, dynastie qui incarnait les rêves des philosophes encyclopédiques. Si l'orthodoxie ombrageuse de l'entourage de Saladin se déchaîna contre lui, ce fut à cause de ses propres « tendances encyclopédiques ». Il est bien vrai que son *Hikmat al-lirāḳ* contient des notions qui dérivent du « Corpus hermétique » aussi bien que des traditions zoroastriennes et manichéennes; cette fusion, nous venons de le voir, avait été déjà l'œuvre de ce que l'on a appelé le « syncrétisme oriental ». Suhrawardī cite les livres d'Hermès et d'Agathodémon, de Jamasp et de Zoroastre, sans mettre en doute leur provenance, et il les enchaîne à l'*isnād* des philosophes grecs ⁽¹⁾.

Sa doctrine culmine dans la notion de lumière victorieuse (*nūr kāhīr*) ⁽²⁾, laquelle rassemble sous un aspect qui lui est propre la notion philosophique de *'aql* (intelligence) et la notion kor'ānique de *rūḥ* (esprit). Ce qu'elle a de spécifique n'apparaît vraiment que si on l'oppose aux tentatives antérieures de ramener la notion de *rūḥ* à celle de *'aql*; sous l'influence des philosophes hellénisants, un nivellement tendait à s'opérer entre l'Esprit « qui provient du commandement de mon Seigneur » (Kor. 17 : 87) et l'Intelligence comme première émanation divine.

Le rapport n'est pas aussi simple chez Suhrawardī; en quoi réside la différence, quel en est le principe et quelles en sont les conséquences, tel est le problème capital que le court traité introduit ici nous semble en mesure d'éclaircir. Il est

⁽¹⁾ Sur cet *isnād* cf. *Recherches philosophiques*, t. II, p. 377.

⁽²⁾ Sur cette notion cf. spécialement *Hayākil al-Nūr*, IV^e temple, *in fine*. Rappelons qu'une excellente traduction hollandaise de cet opuscule de Suhrawardī a été donnée par M. van den Bergh : *De tempels van het licht*, ap. *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, januari 1916, p. 30-60.

même permis d'entrevoir à son terme en quoi la croyance d'un Subrawardī à l'unité des doctrines professées par les sages de son *isnād* diffère de l'identité affirmée par les philosophes encyclopédiques. Pour ceux-ci, il s'agit d'une équivalence découverte progressivement, derrière les déterminations contingentes, par l'intelligence humaine; pour le maître de l'*isrāḥ*, il s'agit d'une unité qui est telle, parce que le Sujet ou l'unique agent de l'illumination, de toutes les illuminations, demeure l'Esprit-Saint (*al rūḥ al ḥuds*). La reconnaissance de cette unité dépend d'une grâce conférée individuellement au Sage par une vocation divine, non pas d'un enseignement initiatique.

Discrimination capitale pour la compréhension de la situation religieuse de ces mystiques au sein de la communauté islamique. Son intime sincérité ne pouvait malheureusement rien changer à l'arrêt de mort prononcé contre Subrawardī; condamné « comme Karmate »⁽¹⁾, il périt encore en pleine jeunesse. L'amitié d'al Malik al Zāhir, gouverneur d'Alep et le propre fils de Saladin, ne put davantage le sauver.

La tâche immédiate qui s'impose, si l'on veut faire progresser la connaissance des doctrines subrawardiennes, est la publication des opuscules demeurés longtemps enfouis dans les bibliothèques d'Istanbul⁽²⁾. Ce sont ces petits traités, joints à ceux déjà connus et auxquels renvoie le prologue de la *Hikmat*, qui illustrent de façon originale la situation con-

⁽¹⁾ Iniquité que fait fort bien ressortir la profession de foi rédigée par lui-même. Cf. son *ʿItiqād al Ḥukamāʾ*, ms. Paris, Bibl. Nat. arabe 1247.

⁽²⁾ M. Massignon en a dressé la liste ap. *Recueil de textes inédits*, Paris, 1929, p. 113, et en a proposé un classement chronologique provisoire. Une erreur typographique lui fait donner la leçon *Pend-i-Jibrāʾil* au lieu de *Par-i-Jibrāʾil*. Nous le remercions encore ici de nous avoir confié la reproduction photographique de ces documents et permis de l'utiliser. D'autres traités ont été nouvellement découverts par le D^r Ritter, notamment *al Ġurbat al Ġarība*, cit. *infra*, p. 31.

crète du philosophe illuminatif. L'un de nous déjà, en publiant la traduction d'un de ces opuscules rédigés en persan, *Mu'nis al 'Usṣaḥ* (Le Familier des amants)⁽¹⁾ a tenté de délimiter les problèmes que pose non seulement la compréhension historique mais le discernement du contenu même de ces traités. En publiant ici *Par-i-Jibrā'il*, nous ne prétendons que préciser un peu mieux ces problèmes, poser un jalon sur la voie dans laquelle nous nous sommes engagés et qui mènera, espérons-nous, à une compréhension mieux fondée de la philosophie de l'*isrāḥ*, lorsque l'ensemble des textes aura été publié et étudié.

II

Le petit traité que Suhrawardī intitule « Le Bruissement de l'aile de Gabriel » se présente essentiellement comme le récit d'une vision céleste éprouvée par lui une certaine nuit; au cours de cette vision il reçut d'un Sage venant d'au delà de l'espace, la révélation des mystères concernant la génération du monde et des principes de la vie mystique. Après la doxologie d'usage, on apprend que ce fut une pénible discussion qui détermina la composition du traité. Puis les circonstances de la vision elle-même sont évoquées (la nuit, l'évanouissement des formes et des attaches sensibles), et après avoir rappelé la crainte éprouvée tout d'abord en présence du Sage qui n'est autre que l'Intelligence agente, le narrateur commence aussitôt le récit de leur entretien.

On peut y distinguer deux parties, d'après le contenu de

⁽¹⁾ Cf. H. Corbin. *Pour l'anthropologie philosophique : un traité persan inédit de Suhrawardī d'Alep*, ap. *Recherches philosophiques*, t. II, Paris, Boivin, 1933, p. 371-423. On y trouvera les indications bibliographiques. Le texte a été édité depuis lors par le Dr O. Spies (*The Lovers Friend by Shihabuddin Suhrawardī Maqtāl*, Jamia Press, Delhi, 1934) qui indique dans sa préface les manuscrits contenant les petits traités actuellement connus de Suhrawardī.

l'enseignement qui répond à la double formation spirituelle que doit posséder le parfait mystique⁽¹⁾.

Dans la première partie, se retrouvent les principaux points de la doctrine cosmologique traditionnelle : « procession » des Intelligences et des sphères, et leurs relations mutuelles; production des éléments, et production du monde de la génération et de la corruption. Mais ce n'est pas un exposé didactique; le Sage ne démontre ni n'argumente pour convaincre son auditeur; toutes ses réponses sont proposées sous le voile des similitudes, et dans l'alternance des questions et des répliques les images se succèdent sans constituer un ensemble homogène. Il n'y a là aucune transposition « allégorique » de la réalité; les images utilisées ne sont ni des correspondances ni des reproductions des choses; elles sont incapables de leur superposer une trame continue qui se suffirait à soi-même; simplement, elles sont un guide pour la considération intérieure, à laquelle elles rappellent les choses qu'elles signifient en lui proposant une analogie de rapports (cf. *L'outre aux onze plis*, *Les moulins confiés à la garde des enfants*, etc.). Ce n'est pas dans leur participation à l'être des choses, mais dans l'acte même de la pensée que réside leur valeur de symboles.

Il faut bien avouer que, sans le commentaire qui en a été donné par un anonyme et qui sur ce point est un guide sûr, notre pensée à nous n'accomplirait pas cet acte du premier coup, et la valeur de ces similitudes risquerait de rester à l'état de « chiffre ».

Après ces questions intéressant la genèse du monde, le voyant demande au Sage de lui enseigner cette « science de la couture » qui constitue, selon une de ses déclarations antérieures, sa principale occupation. Mais cette couture « n'étant

⁽¹⁾ Sur ce qu'implique pour Suhrawardi la notion de parfait mystique ou de « Sage de Dieu », cf. *infra*, p. 12.

autre que la production des événements du monde sublunaire », c'est-à-dire la composition de la matière et de la forme, le Sage peut seulement répondre au disciple que cette science excède les limites d'un être humain; il peut tout juste lui enseigner ce qui lui permettra « de raccommoder lui-même son rude vêtement ». Cette connaissance partielle, qui dérive du processus cosmique, n'est autre que la médecine⁽¹⁾. Ici, l'on peut considérer comme terminé le premier degré de l'initiation.

La seconde partie déroule un ensemble de questions d'un ordre tout autre. La terminologie même change visiblement. Au lieu des images qui dans la première partie visaient des données cosmologiques et physiques, on rencontre ici une série de termes et de symboles proprement religieux, des expressions kor'aniques (*kalima*, *rûh*, *lawh*, etc.), l'interprétation de plusieurs versets du Kor'an, la mention de l'alphabet mystique (*jafr*), etc.

Le voyant demande au Sage : « Enseigne-moi maintenant la Parole de Dieu ». Si la tonalité devient toute différente, la réponse cependant ne peut que marquer encore une réserve : « Tant que tu demeures en cette ville, tu ne peux apprendre grand'chose de la Parole de Dieu. Pourtant ce qui t'est accessible je te l'enseignerai ». Le Sage initie alors le disciple à un alphabet merveilleux, qui lui permet de connaître tous les sens de chaque sourate du Kor'an. « Ni les définitions ni les syllogismes ne peuvent les contenir. »

Il est très difficile de soumettre à une analyse rigoureuse ce qui obéit à une dialectique de question et de réponse, livrée à la spontanéité d'un entretien. Du moins voudrions-nous en rassembler les éléments afin d'en faire mieux comprendre la suite. Trois questions dominent cette partie du traité; d'abord la question de l'Esprit (de l'Esprit-Saint et de l'Esprit créé),

⁽¹⁾ Comp. le rôle de la médecine à la fin de la *Risâlat al Tayr* d'Avicenne, traduite plus tard en persan par Suhrawardî. Sur ce traité, cf. *infra*, p. 32.

puis avec la mention de l'« Aile de Gabriel » comme principe de l'ordonnance du monde sublunaire, est introduite la « procession » des Paroles ou Lumières, dont la dernière est Gabriel lui-même; enfin il est parlé des deux ailes de Gabriel, l'aile lumineuse et l'aile ténébreuse, et révélé ce qu'elles signifient l'une et l'autre.

La première de ces questions sert d'introduction aux deux autres, car Gabriel est lui-même l'Esprit-Saint. Il faut donc montrer sa place dans la hiérarchie cosmique. Dieu a certaines Paroles majeures (*kalimāt*) qui sont des lumières émanant de sa lumière; Gabriel est la dernière, c'est l'ange envoyé par Dieu pour insuffler l'Esprit à Adam lors de sa création; c'est encore l'Ange envoyé plus tard à Maryam. Suivent plusieurs témoignages kor'aniques attestant que l'Esprit de Dieu signifie bien Gabriel et que « Esprit » est l'équivalent de Parole. Les humains sont à leur tour des « Paroles mineures » procédant de cette Parole.

La révélation que Gabriel ait deux ailes entraîne une allusion rapide aux mystères de l'angélologie, notamment à la signification du nombre d'ailes dont Dieu a doté chaque degré de la hiérarchie angélique (Cf. Kor'an, 35 : 1). Mais il y a là des problèmes si abstrus que notre texte refuse de s'expliquer plus longuement. Par contre la signification des deux ailes de Gabriel amène une assez longue exposition du dualisme qui est à l'origine de la nature créée. On peut comparer ici la façon dont Suhrawardī exprime la situation du monde en recourant au symbolisme des deux ailes, avec la trilogie Beauté, Amour, Angoisse, les trois « frères » nés de la Première Intelligence, tels que les présente le prologue de *Mu'nis al 'Uṣṣāk*, en les typifiant dans les personnages de l'histoire biblique de Joseph : Yussef, Zulayḥa, Ya'qūb ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Cf. *Rech. philos.*, t. II, p. 397.

Parmi les dernières réponses qui viennent clôturer le dialogue, l'une répond à la question de la valeur de toutes ces similitudes : « Quelle forme a donc l'aile de Gabriel? — Si tu regardes à l'extérieur, déclare le Sage, ce sont là de vaines imaginations. » Une autre indique que ces villes dont parle le *Kor'ân* (4 : 77) et « dont le peuple est oppresseur » désignent la résidence des « Paroles mineures », leur temple soumis à la dévastation, tandis qu'elles-mêmes sont en dehors du temps et de l'espace.

Là-dessus, nulle conclusion ferme comme à la fin d'un traité démonstratif. Le jour se lève et le disciple se retrouve seul, avec une nostalgie indicible. Pleurs et lamentations sont vaines ; ce qui subsiste c'est l'invitation tacite contenue dans la déclaration initiale : « Tant que tu demeures en cette ville, tu ne peux apprendre grand'chose de la Parole de Dieu. » Il faut donc non plus spéculer, mais partir, retourner réellement chez soi. Ce qu'est ce retour réel, Suhrawardî l'a expliqué ailleurs.

III

La présentation et la structure de ce petit traité dont on trouvera plus loin le texte et la traduction intégrale, posent en fait une question fondamentale : Quelle sorte de rapport y a-t-il entre les deux parties de la vision ? La seconde est-elle à considérer comme une suite, contenant les développements de la première ? Ou bien plutôt n'exprime-t-elle pas la même chose, les mêmes faits, mais en un langage si différent qu'elle change leur indice, parce que la situation subjective à laquelle elle correspond a subi une transmutation ?

On peut comprendre encore aisément que la seconde partie use de similitudes, puisqu'elle ne veut pas simplement présenter un contenu « noétique », mais faire entendre à l'âme un

appel, une invitation à quitter le monde et à « retourner vers son Seigneur ». Mais pourquoi la première partie, elle aussi, use-t-elle de similitudes, alors qu'il s'agit de doctrines cosmologiques, parfaitement établies et évidentes pour les philosophes de ce temps ? En un mot, il s'agit d'expliquer pourquoi la seconde partie jouit d'une précellence telle qu'elle pénètre la première et en détermine la forme intime. Ainsi posée, la question ne concerne plus seulement le rapport des deux parties de la vision ; ce rapport à son tour ne peut être saisi qu'en fonction de l'ensemble, c'est-à-dire une fois comprise la nécessité des similitudes pour cet ensemble.

Observons tout d'abord que la nature même de la vision n'est exposée qu'en quelques traits d'une grande sobriété. Elle ne se présente ni comme un état théopathique, ni comme un déclenchement mécanique dû à des procédés artificiels, mais simplement comme la conséquence de l'ascèse et de la discipline philosophique ; c'est une vision « en esprit » telle que la suggèrent les circonstances et les images du début et de la fin (symbolisme de la nuit de l'âme : elle a lieu entre le crépuscule et l'aurore, moments où sont invisibles les formes empiriques⁽¹⁾).

Nous avons également noté plus haut (cf. § 11) comment la fonction symbolique des images introduites différerait d'une transposition allégorique, qui viendrait simplement par un artifice littéraire, substituer une trame de fictions aux choses réelles.

Le caractère de ces similitudes étant discerné, la nécessité de leur usage et leur fonction doivent être rapportées à la fin ultime que poursuit le traité. Or il s'agit en somme d'un « récit d'initiation » (ce dernier terme n'implique bien entendu ici

⁽¹⁾ Sur le côté nocturne de ces visions, cf. en particulier le début du VII^e temple ap. *Hayākil al Nūr* et les passages de *al Gurbat al Gariba* cités *infra*, p. 64, note 3.

aucun mécanisme ésotérique); il s'agit non seulement de la description d'une sagesse virtuelle, par une énumération des problèmes qui s'offrent à la méditation du Sage, mais de la réalisation effective de la « vocation » du Sage. On est ainsi orienté vers l'idée du « Sage parfait ».

Le mieux alors est de demander à Suhrawardī lui-même quelle voie et quelles exigences il propose à son disciple. Au début de la *Hikmat al Isrāḥ* ⁽¹⁾ il décrit ainsi la hiérarchie des Sages (*ḥukamā'*) selon le degré de leur connaissance : au sommet se trouve le sage de Dieu ⁽²⁾ qui domine à la fois la doctrine mystique (*ta'alluh*) et la philosophie spéculative (*baḥt*); viennent ensuite le sage de Dieu qui domine la doctrine mystique mais reste en dehors de toute réflexion spéculative (le commentateur Šīrāzī donne comme types : Bisṭāmī, Tostarī, Ḥallāj), puis le philosophe qui reste étranger à la doctrine mystique comme telle (les philosophes aristotéliciens, Fārābī, Avicenne). Au-dessous, le sage de Dieu qui pénètre dans une certaine mesure la philosophie spéculative, puis le philosophe qui a une expérience moyenne de la doctrine mystique. Si ensuite on considère le cas de celui qui n'est encore qu'un étudiant, un chercheur (*tālib*), la même proportion est à appliquer. On obtient ainsi une dizaine de degrés.

Le sage qui possède à la fois la doctrine mystique et la philosophie spéculative (*ḥakīm ilāhī mutawagḡil fi'l ta'alluh wa'l baḥt*) est l'Imām, le khalīf de Dieu sur la terre. Suhrawardī décrit ses prérogatives en un langage qui présente un

⁽¹⁾ Ed. de Téhéran, 1898 (contenant le commentaire de Ḳuṭb al Dīn Šīrāzī et les gloses de Šadr al Dīn Šīrāzī), p. 23.

⁽²⁾ *Ḥakīm ilāhī* est la transposition du grec Θεόσοφος. L'usage du mot français « théosophe » peut prêter à des confusions si fâcheuses qu'il est préférable de l'éviter. Par ailleurs l'expression « théologien mystique » ne serait pas adéquate. On traduit ici *ta'alluh* par « doctrine mystique », comprise (par opposition à *baḥt*) comme sagesse intérieurement goûtée et réalisée (*ḥikma dawqiyya*).

certain écho des doctrines shītes. A son défaut la vice-régence revient au sage de Dieu, même s'il n'est pas un maître en philosophie, car sa dignité est supérieure à celle du simple philosophe spéculatif. D'ailleurs la terre n'est jamais privée d'un homme qui possède les secrets de la doctrine mystique, mais pour qu'il en soit ainsi, il faut que ce « vizir » reçoive⁽¹⁾ directement de son roi ce qui fait sa précellence, c'est-à-dire reçoive du Créateur, non point par la voie de la réflexion discursive, mais par la grâce d'une conjonction spirituelle, ce qui est nécessaire pour qu'il exerce son khalifat. L'auteur précise bien qu'il n'entend pas par cette souveraineté de l'Imām le règne d'une force quelconque (*taḡallub*), car la dignité de l'Imām, sage de Dieu, peut être reconnue publiquement, mais il peut aussi n'en être investi qu'en secret; c'est lui que tout le monde appelle le pôle (*kutb*).

Qu'il ne s'agisse pas simplement en effet des prérogatives politiques d'un unique Imām légitime, c'est bien ce que laisse entendre l'invitation générale adressée à la fin du même passage de la *Ḥikmat al Isrāʾīl*⁽²⁾. Le but ultime auquel doit tendre l'effort par excellence, c'est de devenir le « Sage de Dieu » qui connaît parfaitement les thèses de la philosophie spéculative, mais qui en outre a intérieurement goûté le fond de l'expérience mystique. C'est à tous ceux qui sont décidés à poursuivre

⁽¹⁾ Il n'est pas inutile d'observer que cette notion de réception, de rencontre (*talāqqī*), s'exprime par la modification d'une racine qui sous une autre forme fournit encore un terme pour désigner l'acte de compréhension comme acte de « prêter l'oreille » (*ʾilkaʾ al samʾ*). Cf. la note à la fin de ce paragraphe.

⁽²⁾ On n'entend d'ailleurs pas se prononcer ici sur la nature exacte de la relation entre l'idée suhravardienne de l'Imām et l'idée shīte. La comparaison qui s'impose tout d'abord est celle du *Muṭāʾ* (l'obéi) dont parle Ḡazālī dans son traité *Mīkāt al Anwār*. Cf. la Préface de Gairdner à sa traduction, London, 1924, p. 13-26. Les pouvoirs de l'Imām, en tant que Sage de Dieu, sont à comprendre comme fondés sur la dignité de l'être humain en tant que « Parole mineure ».

un tel effort que s'adresse le livre de la *Hikmat*. Il n'est point écrit pour les spéculatifs qui se désintéressent de l'expérimentation mystique, ceux-là n'ont qu'à suivre la doctrine des Péripatéticiens, elle est bonne et sûre pour ce genre de recherche. « Nous n'avons rien à leur dire ni rien à discuter avec eux quant aux principes de l'illumination ». S'il nous arrive de spéculer dans ce livre et de proposer des *similitudes* « c'est seulement pour le vaillant qui a déjà fait l'expérience mystique ou pour celui qui la recherche ⁽¹⁾ ». Le degré minimum que Suhrawardî exige de son lecteur, c'est d'abord que « l'ail frappé l'éclair de l'illumination divine », car « les disciples de la philosophie illuminative (*isrāḳī*) n'atteignent point leur but sans les intuitions de l'illumination, et c'est sur ces lumières que sont fondés la plupart de leurs principes ⁽²⁾ ».

Évidemment une exigence préalable aussi précise contraint à la modestie les commentateurs qui s'efforcent de présenter de tels textes ! Il semble possible en tout cas, à travers ce prologue de l'œuvre fondamentale de Suhrawardî, de distinguer la double signification de l'illumination dans la doctrine *isrāḳī*, et par là même peut-être de saisir l'intention de ces opuscules en forme de paraboles poétiques, tels que celui que nous publions ici. L'illumination est d'abord le mouvement originel qui, à partir de la Lumière pure, a donné naissance à tout l'univers, au monde des « lumières » séparées comme au monde des « lumières » qui animent les corps ; elle est ainsi la détermination originelle de tout être individuel, celle qui précède et conditionne la connaissance que l'être a de lui-même. Elle est en ce sens le passé du monde, sur lequel l'homme réfléchit lorsqu'il découvre, en pur philosophe, les principes de la cosmologie ; l'illumination est le principe de l'existence des

⁽¹⁾ « ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزة الآ مع المجتهد المتألم او الطالب للتألم... » p. 25.

⁽²⁾ *Ibid.*, p. 25 et 26.

choses. Mais il y a, comme recoupant ce plan, l'acte par lequel, dans le présent, l'être individuel se découvre comme lumière, l'acte propre de son « exister » : à la « procession » des lumières correspond le fait de se savoir maintenant une lumière (dans « l'aile de Gabriel », Suhrawardī dira une « Parole » ou l'« Esprit »). Au mouvement originel correspond un mouvement actuel, qui ne peut être d'ailleurs qu'un mouvement de retour, et qui est marqué par la réception effective de l'« éclair divin », non point découvert ni discuté par les méthodes de la réflexion⁽¹⁾. La relation qui s'institue ici présente une analogie avec le cas de l'audition musicale : il y a d'une part l'état émotionnel et d'autre part la disposition fondamentale que cette émotion suppose, le passé dont elle émerge. Mais entre l'audition effective et sa possibilité théorique il y a toute une distance que ne peut franchir la spéculation⁽²⁾.

C'est par rapport au moment capital de cette transition qu'il faut comprendre pourquoi Suhrawardī, sortant du cadre systématique qu'il n'avait pas pu ne pas s'imposer pour énoncer une doctrine complexe et cohérente, recourt en s'adressant à ses « frères » à une forme d'exposition qui est elle-même état vécu, goûté, actuel. Car à la question de savoir pourquoi Suhrawardī recourut aux similitudes pour exposer une cosmologie que chacun pouvait lire dans les traductions des philosophes grecs ou chez Avicenne, on ne peut répondre par l'exemple de Platon. Le mythe ou récit platonicien commence là où l'explication philosophique serait impuissante; dans la

⁽¹⁾ On peut aussi considérer de ce point de vue la structure des petits traités proprement dogmatiques de Suhrawardī : *al Alwāh al 'Imādiyya* (les Tablettes imadiennes), *Hayākil al Nār* (les Temples de la lumière), *Partaw Nāmāh* (le Livre du rayonnement).

⁽²⁾ Le recours à cette analogie est suggéré par les propres considérations de Suhrawardī sur le « concept spirituel » ou *samā'* à propos duquel il fait intervenir la notion d'« instant » (*wakṭ*). Cf. *Safir-i-Simorgh*, Sect. I, chap. II.

première partie de l'« Aile de Gabriel » Suhrawardî met en récit et en figures certaines choses parfaitement saisissables à la réflexion discursive; la démarche intellectuelle serait donc inverse. En fait l'intention ne se révèle que dans la seconde partie de la « vision » : « Si tu regardes à l'extérieur, ces similitudes sont de vaines imaginations. » C'est indiquer que le philosophe spéculatif est voué à l'impuissance, s'il n'est pas d'abord un « Sage de Dieu » qui ait expérimenté effectivement la réalité de ces choses.

A la fin d'un traité d'une forme didactique régulière, les *Temples de la Lumière*, Suhrawardî explique assez longuement la nécessité et la fonction des similitudes : « Celui qui est attentif, dit-il, doit reconnaître la vérité des prophéties et savoir que les similitudes montrent les réalités, comme on le rencontre dans le Livre : « Nous nous servons de ces images, mais seuls les sages les comprennent » (Kor., 29 : 42) et ainsi que l'annonce une prophétie : « Je veux ouvrir la bouche en similitudes⁽¹⁾ »; car la révélation est confiée aux prophètes, mais l'interprétation et l'explication appartiennent au Révéléateur, au Très-Fort, au Lumineux, au Paraclet, ainsi que l'a annoncé également Jésus le Messie en disant : « En vérité je vais à mon Père et à votre Père, pour qu'il vous envoie le Paraclet qui vous révélera l'explication des similitudes⁽²⁾. » Et le Messie encore a dit : « Le Paraclet que mon Père vous enverra en mon nom vous enseignera toutes choses⁽³⁾ ». C'est également ce que signifie le Kor'ân au passage où il est dit : « Ensuite c'est à nous de l'expliquer » (K. 75 : 19)⁽⁴⁾.

Le contraste ne pouvait être mieux marqué entre l'acte d'intellection pure et simple, et la découverte du sens des simi-

(1) Math., xiii, 35 et Ps. lxxviii, 2.

(2) Cf. Jean, xiv, 16.

(3) Cf. Jean, xiv, 26.

(4) *Hayâkıl al nûr*, VII^e temple, in fine.

litudes réservée à l'intervention de l'Esprit Saint⁽¹⁾. C'est parce que Suhrawardī a su maintenir ainsi la distance entre le *rūḥ* et le *'aḥl* qu'il est à rattacher et à comprendre à la suite du fait historique capital pour les vocations mystiques de l'Islam : leur confrontation avec les données de la philosophie hellénique.

IV

Pour faire apparaître maintenant le contenu proprement doctrinal de notre traité, la tâche consiste essentiellement à indiquer en quel sens ici « les similitudes montrent les réalités » et pourquoi, seules, les similitudes en sont capables.

Un fait de structure retient tout d'abord l'attention : c'est l'analogie frappante qui détermine un parallélisme entre la première et la seconde partie. A la hiérarchie des dix Intelligences dont la dernière est l'Intelligence agente (c'est-à-dire le Sage de la vision) correspond une hiérarchie de dix « Paroles » (*kalimāt*) dont la dernière est l'ange Gabriel. De l'Intelligence agente dérivent les intelligences humaines ; de même, de la dernière Parole procèdent les « Paroles mineures », c'est-à-

⁽¹⁾ Dans cette exégèse de l'Évangile et du Kor'ān, Suhrawardī renouvelle une doctrine de Harrāz, présentant l'acte de compréhension comme une audition attentive (*ilḡā' al sam'*) ; son origine est à rechercher chez Moḥāsibī et on en trouve la forme correspondante chez Sarrāj, dans la notion d'*istinbāṭ* (mettre en lumière, faire soudre) (cf. Massignou, *Essai*, p. 271, n. 6). Le verset kor'ānique qui précède 75 : 19 n'est autre justement qu'une recommandation de Gabriel comme ange transmetteur de la Révélation : « Et lorsque nous le lisons, suis-en attentivement la lecture » (75 : 18). Le lien avec l'action développée dans le traité de « l'aile de Gabriel » est ici facile à saisir. — Notons enfin que si Gazālī a pu être défini comme « celui qui avait mêlé aux propositions des philosophes les similitudes des mystiques », et s'il explique avec force le fondement de ces similitudes (Cf. *Mīkāt al anwār*, trad. Gairdner, London, 1924, p. 77-79), il y aurait lieu de comparer chez lui et chez Suhrawardī l'usage des expressions de *nār* (lumière), *rūḥ* (esprit), *ḡayb* (pôle). Cette dernière surtout intéresse l'idée gazalienne de l'imām dans laquelle on pourrait trouver un antécédent à celle de Suhrawardī (Cf. les discussions à ce sujet ap. Gairdner, *op cit.*, p. 16-25).

dire les individus humains. Cette analogie est encore soulignée par quelques traits de détail.

Dans un «rappel» (*tanbih*) le commentateur anonyme prend soin de résumer la théorie cosmologique qui est évoquée par la mention des dix Intelligences. Il exprime ainsi une doctrine tout à fait classique: «Sache que les philosophes ont dit qu'à l'Intelligence séparée, qui est le premier des existants émanant de l'Être nécessaire, adviennent trois choses : l'une, c'est qu'elle est une quiddité substantielle; la seconde, c'est que son existence est nécessaire, considérée quant à sa cause; la troisième, c'est que son existence est contingente, considérée quant à sa propre essence. Ensuite, par rapport à sa quiddité substantielle, apparaît la première Âme que l'on appelle Âme du Monde. Par rapport à sa nécessité, qui est telle si on la considère quant à sa cause, apparaît la seconde Intelligence; enfin par rapport à sa contingence, qui est telle si on la considère quant à sa propre essence, apparaît la première sphère que l'on appelle la sphère maxima ou sphère qui détermine les dimensions, ou corps universel, ou sphère cristalline, ou équateur céleste, ou trône glorieux. Semblablement apparaissent de la deuxième Intelligence la troisième Intelligence, la deuxième Âme et la deuxième sphère, et ainsi de suite jusqu'à la dernière Intelligence. Ainsi chaque Intelligence est cause de trois causés, à savoir d'une autre Intelligence, d'une Âme et d'une sphère qui dépendent d'elle, sauf pourtant l'Intelligence agente qui, elle, est la cause des quatre éléments, lesquels sont les causes des êtres soumis à la génération et à la corruption ⁽¹⁾.»

Or, dans la seconde partie du traité, non plus dans le commentaire mais dans le texte même de Subrawardi, on trouve, entremêlées au langage des similitudes, des distinctions

⁽¹⁾ Voir le texte p. 45.

établies dans la pure terminologie philosophique. L'auteur, pour expliquer la fonction de la dernière Parole, c'est-à-dire de Gabriel, distingue dans son être deux aspects : celui de la nécessité et celui de la contingence. « Sache, dit-il, que Gabriel a deux ailes : l'une à droite qui est lumière pure et absolue; considérée totalement en soi, l'existence de cette aile n'a de rapport qu'avec Dieu. Il y a ensuite son aile gauche sur laquelle s'étend une empreinte ténébreuse. . . C'est une existence qui a un côté tourné vers le non-être (= la matière). Si tu considères Gabriel sous le rapport de son existence, il a, par la grâce divine, lui aussi, une existence nécessaire; mais si tu le considères quant à ce qui lui est propre en vertu de son essence, c'est alors un non-être qui lui est propre, et c'est ce qui se rattache à l'existence contingente. »

Il apparaît bien que l'auteur entend souligner ainsi une analogie véritable entre la série des Intelligences et la série des Paroles. Suffit-il même de dire analogie, et n'est-ce pas une identification qui est suggérée ici? Mais alors si les Paroles et les Intelligences, si Gabriel et l'Intelligence agente représentent des notions qui coïncident respectivement, on peut se demander à quoi bon cette répétition. Est-ce uniquement pour marquer l'identité foncière de la terminologie philosophique et de la terminologie mystique, identité mise en doute par l'adversaire que met en scène le prologue?

Le sens de cette question peut encore être éclairci par un exemple d'identification que formule expressément notre traité. Au cours d'une assez longue digression, Suhrawardi montre, en recourant à l'exégèse de plusieurs versets korāniques, que « Parole » et « Esprit » ont une seule et même signification. « Or cet Esprit est Gabriel », c'est-à-dire l'Esprit Saint qui apparut à Maryam et qui se manifesta dans la personne de Jésus. C'est de cet Esprit que procèdent les esprits de tous les humains, car « quiconque a l'Esprit a aussi la Parole ».

Avec cette notion de l'Esprit Saint se produit en quelque sorte une coupure dans le parallélisme des deux parties de la vision. La symétrie de l'analogie est rompue, car si on veut la maintenir en satisfaisant aux lois de la logique, on se heurte à une conclusion aberrante. Si, d'une part, Gabriel est appelé la « Dernière Parole » et s'il est conçu par analogie avec la dernière Intelligence: si, d'autre part, il est l'Esprit Saint, il s'ensuit alors que l'Esprit Saint est l'émanation inférieure entre toutes, la dernière à procéder de Dieu. L'identification conduit donc, à la limite, à une impossibilité.

Pourtant ne serait-ce pas exactement ce que propose Subhawardī en un passage de son traité des *Temples de la Lumière* ? « Dans l'ensemble des lumières victorieuses (*anwār ḥāhira*), dit-il, c'est-à-dire des Intelligences, il y en a une qui est avec nous dans le rapport d'un Père. C'est l'Archétype, le Seigneur de l'Espèce humaine, le Donateur d'où émanent nos âmes... l'Esprit Saint que les philosophes appellent Intelligence agente ⁽¹⁾. » Mais justement cette constatation ne fait encore que poser le problème auquel nous nous heurtons ici; la notion de « lumière victorieuse » présente, comme nous le signalions au début, un point de rencontre des notions de *'akl* et de *rūḥ*; mais c'est un opusculé tel que « l'Aile de Gabriel » qui doit ici servir de fondement aux traités théoriques; la recherche inverse resterait stérile. En effet, nous venons de le voir, lorsque l'on se conforme au schéma du monde des Intelligences, on ne peut poursuivre jusqu'au bout l'identification de *'akl* et de *rūḥ*.

Ce problème est au fond celui de toute mystique fondée sur une expérience authentique, mais qui se trouve obligée d'exposer celle-ci en empruntant à une philosophie son schéma du monde. Ce que représente Gabriel est exactement la limite

⁽¹⁾ *Ḥayākil al Nūr*, IV^e Temple, in fine.

du monde de l'homme; au delà de cette limite, il n'y a plus pour l'homme de connaissance possible; c'est ce que signifie le mutisme des Sages ici au début de la première partie; Gabriel est leur «langue» et sans son secours toute spéculation est vaine. S'il y a une relation possible entre le monde supérieur et l'homme, ce ne peut-être que par une Révélation qui fasse transcender ce qui est dans le temps et dans l'espace. En ce sens, si Gabriel est l'Ange de cette révélation, il doit provoquer un événement réel, non point simplement l'évidence d'une vision. Ce qu'il importe de saisir c'est que si les termes dont usent les philosophes et les mystiques posent des problèmes de correspondance, il ne s'agit pas de discuter sur l'équivalence ou la différence de notions ni de choses ou d'entités; ce qui est en jeu c'est un mode de compréhension tout différent dans l'un et l'autre cas, parce qu'il est supporté par une situation toute différente.

Si l'on voulait simplement relever chez Suhrawardī une équivalence notionnelle établie entre la série des Intelligences et celle des Paroles, la particularité de son cas, son problème propre, s'évanouirait. Car dans cette voie, on peut dire que toute la tradition néo-platonicienne de l'Islam l'a devancé ⁽¹⁾; on trouverait un autre antécédent chez les Ismā'īliens ⁽²⁾, et un homme comme Ibn 'Arabī (+ 1240) l'a ensuite élaboré avec toutes les ressources de son génie ⁽³⁾. Chez eux, l'identification semble bien poussée jusqu'à son terme; mais que Suhrawardī ne l'ait ni pu ni voulu, telle est l'hypothèse en faveur de la-

⁽¹⁾ Cf. *Théol. d'Aristote*, éd. Dictionnaire, Leipzig, 1883, p. 64-65.

⁽²⁾ Cf. *Der Islām*, XIX, 243 et suiv.

⁽³⁾ Cf. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al 'Arabī*, Leiden, 1919, p. 129. Chez Ibn 'Arabī comme chez Jīlī, la notion de «Parole» est en connexion avec une doctrine de la prophétie, qui elle-même repose sur le motif célèbre de l'«homme parfait» (*al insān al kāmīl*) cf. D. Macdonald, *The Development of the idea of Spirit in Islam*, Part II, ap. *The Moslem World*, avril 1932, pp. 163-165.

quelle témoigne la structure même de notre traité. Ce qu'il entend exprimer est tout autre chose qu'une simple équation. En fait, il va jusqu'à substituer la série des Paroles à la série des Intelligences. Si sa conception des Paroles présente une analogie avec la conception philosophique des Intelligences, la conséquence en est essentiellement l'assimilation de certains éléments de la cosmologie philosophique par le vocabulaire mystique. Mais ce que Subrarwardi a proprement en vue ce n'est pas cette synthèse relativement facile, mais l'union mystique effective. Or, il le marque nettement, la spéculation philosophique est aussi impuissante à la produire qu'à la faire comprendre.

On peut sur ce point saisir topographiquement, pour ainsi dire, toute la différence. La cosmologie sur le type de laquelle les philosophes conçoivent l'ascension graduelle de l'homme vers la connaissance parfaite est constituée par l'émanation des Intelligences; chacune régit la sphère qui lui est propre, et leur ensemble présente un système concentrique à l'intérieur duquel la dignité croît à mesure que l'on s'éloigne du centre vers la plus grande sphère ⁽¹⁾. L'Intelligence agente étant l'Intelligence de notre sphère, c'est avec elle, en tant que régente de notre espèce, que l'intellect doit aspirer à se joindre. Cette conjonction, même assimilée à l'extase, répond encore au type de l'acte d'intellection dans lequel l'Intelligence agente « imprègne » l'intellect possible de l'homme.

Or, Subrawardi s'exprime souvent dans ses écrits sur l'insuffisance d'une philosophie initiatique graduelle, conduisant à une évidence purement intelligible. Une telle philosophie aboutit à ramener le plan de la prophétie et de la révélation, c'est-à-dire l'inspiration de l'Esprit, au schéma de la cosmologie; c'est elle qui identifie cet Esprit au '*akl akbar*', et tel est le

⁽¹⁾ Cf. MASSIGNON, *Passion*, p. 484, n. 4.

schéma, toutes nuances réservées, qui s'offre chez Ibn Masarra comme chez Ibn 'Arabī. Par contre, Suhrawardī, dans les *Temples de la Lumière*⁽¹⁾ encore, prend nettement position contre la notion aristotélicienne du 'aql et la survie seulement impersonnelle *post mortem*; il nie l'identité de Dieu et du 'aql aussi bien que l'unicité du 'aql pour tous les hommes; il repousse toute conception émanatiste par voie de morcellement et l'éternité de l'âme rationnelle (*nafs nāṭika*).

En réagissant contre le schéma spéculatif des philosophes, Suhrawardī reprend la tradition classique de la mystique musulmane. Rappelons encore ici les trois siècles de lutte soutenue par les mystiques tels que Moḥāsibī, Ḥarrāz, Ḥallāj, contre toute réduction de l'expérience mystique à la contemplation de l'intelligence. Cette lutte a été parfaitement mise en lumière par les travaux de M. Massignon.

Si Ḥarrāz, par exemple, affirme comme Tirmidī la distinction entre 'aql et rūḥ et réagit fortement contre toute transposition intellectualiste, c'est parce que « la science de l'annihilation (*fanā*) et de la pérennisation (*baqā*) consiste à s'annéantir en Dieu afin de subsister en Dieu . . . La mortification ascétique doit aboutir à une transfiguration positive et personnelle de l'âme, transfigurée par la grâce ⁽²⁾ ».

Le résultat le plus net de leur opposition apparaît dans la psychologie de ces mystiques; pour eux, l'homme est constitué de principes internes s'emboîtant pour ainsi dire les uns dans les autres, le principe central, le *sirr* (le secret, le caché) étant marqué d'une dignité éminente, comme le seuil ultime séparant de l'union ⁽³⁾. Ceci implique un mouvement inverse de l'élévation graduelle de sphère en sphère, conduisant à la vision parfaite. La vocation mystique a son point de départ

⁽¹⁾ Cf. *Ḥayākil al Nūr*, 2^e Temple, in fine.

⁽²⁾ Cf. M. Massignon, *Essai*, p. 271.

⁽³⁾ Cf. *Purṣaṭ*, p. 832.

dans un appel adressé au fond intime de l'âme, auquel il faut répondre, non pas dans une contemplation jouissant solitairement d'elle-même. Elle suppose cette « science des cœurs » opposée depuis Moḥāsibī à la « science des intellects »; et le mouvement qu'elle provoque doit, pour s'accomplir, se soumettre à des exigences d'une nature et d'une rigueur fort différentes; là même encore, il n'appartient pas à l'homme d'y satisfaire par lui-même.

Le souci constamment rappelé par Suhrawardī, de cette condition préalable qui ne rentre point dans les prémisses de la spéculation, se révèle alors comme la marque décisive de notre traité. Celui-ci touche à son point culminant, lorsque le Sage évoque le texte kor'ānique: « O âme apaisée, retourne vers ton Seigneur ». Cet appel, il le souligne aussitôt en proposant la similitude des deux ailes de Gabriel. Abandonner le monde, cette « ville dont le peuple est oppresseur » (Kor. 4:77) et retourner vers la patrie qui est en dehors du temps et de l'espace, qui est *Nā-Kojā-Ābād* (le Non-où) ⁽¹⁾: tel est le thème sur lequel Suhrawardī revient si souvent par ailleurs. Pour expliquer cette notion de « retour vers la patrie » (*al-'awḍ ila'l-waṭan*) il déclare dans les *Kalīmāt Dawḥiyya*: « Dans le verset « Retourne, ô âme apaisée », le retour (*rujū'*) implique une présence antérieure. On ne dit pas à celui qui a vu l'Égypte « Retourne en Égypte », et malheur à toi si par patrie tu entends Damas; Bagdād ou autres cités de ce monde ⁽²⁾ ».

⁽¹⁾ Cf. dans *Mu'nis al-'Uṣṣāl*, la mention de *Nā-Kojā-Ābād* (S V) à laquelle correspond celle de *Rāḥ-Ābād* (S VI), *Rech. philos.*, t. II, p. 400-401 et p. 386, n. 5. Déjà chez Ibn Abī'l Ḥayr, Rub. n° 82 (Ethé, *Sitzber. phil. hist. Kl. Kgl. Bayr. Akad. d. Wiss.*, 1878, p. 65) il est question dans le même sens de *'Ādam-Ābād*. Dans le traité *al-Gurbaṭ al-Ġarība* de Suhrawardī il est parlé de *Dijār mā wārā'l nahr* (ce qui est au delà du fleuve). Enfin dans le *Lughat-i-mūrān* Suhrawardī rappelle le mot appliqué à Ḥallāj: *Gamaḍa 'l-ayn 'ani'l ayn* « il a cligné l'œil hors du où », cf. Massignon, *Kitāb al-Taḥāsīn*, p. xiv.

⁽²⁾ Fol. 37^b.

« Lorsque tu as reconnu la signification de patrie, sors de la ville dont les habitants sont oppresseurs ⁽¹⁾ ». Plus loin il ajoute: « Salut à l'Âme qui a quitté son nid et s'est tournée vers son Seigneur, qui a abandonné la lourdeur des formes matérielles et s'est envolée avec la légèreté des esprits. Elle s'est acquittée des prescriptions imposées à l'humanité et elle a rejoint la demeure de la divinité ⁽²⁾ ».

Enfin dans la *risālat al Gurbat al ġariba* il parle longuement de « l'exil étrange » de l'Âme qui séjourne dans les régions occidentales (*Mağrib*), en la ville de *Kayrawan*, et de son retour vers son père qui demeure en Orient ⁽³⁾.

On pourrait renvoyer également à la doctrine « des principes et des fins de la vie mystique » telle que Suhrawardī l'expose dans le *Şafir-i-Simorg* en traitant méthodiquement des exigences du soufisme. Que l'on compare enfin dans *Mu'nis al 'Uṣṣāḩ* (SX) l'exégèse qu'il donne du verset korānique (27 : 18): « Fourmis, fourmis, rentrez dans vos demeures. » Il y entend la proclamation du « Salomon du désir mystique » qui descend dans la cellule du cœur pour le purifier ⁽⁴⁾.

Le problème étant le suivant: si la doctrine affirme une analogie entre la dernière Parole et l'Intelligence agente, analogie présentée sous la forme angélique de Gabriel, à quel genre de compréhension effective cette analogie est-elle proposée? On ne peut alors que constater chez Suhrawardī un

⁽¹⁾ Fol. 38^a.

⁽²⁾ Fol. 38^b.

⁽³⁾ L'identification du monde de la matière avec le *Mağrib* semble remonter à des spéculations gnostiques. Cf. Andreas-Henning, *Mitteliranische Manichäica III* (*Sitz-ber. d. Pr. Akad. d. Wiss. Phil. hist. Kl.* 1934, p. 18): Mani mourant quitte « l'Égypte » (*mīraim*). Ces spéculations dérivent sans doute d'une représentation spiritualisée de « l'exode d'Égypte et du retour au pays d'Israël ». Quant à *Kayrawan*, ville du *Mağrib*, elle est probablement introduite ici à cause de l'étymologie de ce nom (*caravane*). La vie de l'Âme dans le monde de la matière n'est qu'un long pèlerinage.

⁽⁴⁾ Cf. *Rech. philos.*, t. II, p. 407.

primat de la « science des cœurs », en ce sens qu'en face de l'illumination comme principe et détermination originelle des êtres, schéma que scrute le philosophe, subsiste comme condition préalable de sa validité et de son effectivité, la fécondation du « germe déposé dans le cœur que l'on appelle Parole excellente », et que le Kor'ân compare à un « arbre excellent », représentant la vocation et la destinée de l'homme (14 : 29 ; 28 : 30) ⁽¹⁾.

Ainsi le sage peut décrire l'univers sous une forme qui coïncide avec celle des philosophes néo-platonisants ; mais lorsqu'il s'agit du « retour », c'est-à-dire de transcender en fait la limite du monde de l'intelligence humaine, il faut l'appel d'une révélation qui commande tout d'abord un renoncement ; connaître la transmutation qu'elle opère est réservé à la « science des cœurs ». On peut dire alors que l'accès au monde supérieur apparaît comme un « charisme », car la transition entre la contemplation du monde intelligible et la naissance de l'état mystique est marquée par un événement de l'Âme qui ne peut être montré que par un récit ou une similitude. Pour emprunter une comparaison au jeu de l'orgue, on pourrait ajouter que si le « Sage de Dieu » utilise encore le clavier philosophique, la registration est toute différente et ce ne sont plus les mêmes voix qui parlent.

C'est l'explication que l'on veut simplement suggérer ici, tout en réservant la complexité de structure de la *Hikmat al Isrâk*, et sans mettre en cause l'évolution spéculative de la doctrine *isrâkî*, chez les disciples qui l'ont prolongée jusqu'au xvii^e siècle.

V

La discrimination à laquelle nous avons été conduits éprouve particulièrement sa valeur à un passage de notre

⁽¹⁾ Cf. *ibid.*, p. 409.

traité où il est fait mention de l'«alphabet philosophique» (*jafr*). Il marque le point où le commentateur sort de la voie et s'égare dans les «champs de la réflexion». Nulle méprise pourtant n'est possible sur le sens de la doctrine mystique qui est en question. Pour la comprendre il convient de se remémorer le rôle joué antérieurement en mystique par le *jafr* et d'en rappeler l'origine ⁽¹⁾.

Chez Tirmidî qui, parmi les mystiques sunnites, est vraisemblablement le premier qui ait incliné à faire usage de cet alphabet qui est une création šî'ite, on trouve par exemple cette déclaration : « Dans les *fawātih* des sourates il y a une allusion au sens de la sourate connu des seuls Sages de Dieu sur la terre . . . dont les cœurs ont atteint Sa solitude essentielle d'où ils ont reçu cette science, celle des consonnes de l'alphabet . . . Ces consonnes isolées sont la clé de tout nom d'entre les noms ⁽²⁾. » Dans notre traité, le Sage déclare : « Quiconque ne comprend pas cet alphabet n'arrivera pas à comprendre les Sourates, Parole de Dieu, comme il faut. » Or, ce qu'il s'agit de comprendre c'est la valeur et le sens complet attribués aux lettres isolées de l'alphabet arabe, science dont la clef doit être cherchée dans l'alphabet philosophique du temps, le *Jafr* des imāmiles ⁽³⁾; celui-ci à son tour trouve des antécédents dans la période hellénistique. Il s'agit d'une «sémantique supérieure», résultat de la réflexion des grammairiens arabes sur la constance du sens des racines trilittères à travers les mutations vocaliques; ce sens était considéré comme la somme des concepts caractéristiques qui s'attachent à chacune des consonnes de la racine. Évidemment on pense

⁽¹⁾ Tout cela est parfaitement exposé par M. Massignou, ap. *Passion* p. 588-589, avec le tableau de l'alphabet philosophique ap. *Essai*, p. 80-83. Nous indiquons ici les éléments essentiels qui intéressent notre traité.

⁽²⁾ In *Nawādir al uşûl*, cit. ap. *Passion*, p. 593.

⁽³⁾ *Passion*, p. 590.

ici à l'étymologie philosophique proposée par Platon dans le *Cratyle*⁽¹⁾; son but est toujours de découvrir l'idée-mère, le concept-type caché sous le signe et ses modifications accidentelles.

Les consonnes qui sont au début de certaines sourates ont été dès le début à la fois la « formule » résumant le contenu de ces sourates et le rappel du commandement divin qui, sollicitant nos actes, est ainsi la clef de l'histoire. La question est en rapport étroit avec la discussion concernant la création ou l'éternité de la Parole divine annoncée dans le *Kor'ân*; on pouvait tendre ainsi à admettre que, si les consonnes kor'aniques sont incréées, l'articulation des mots par le croyant revenait en quelque sorte à mimer l'acte créateur. Cette déduction est due surtout, avec le développement de la mystique, à la pénétration croissante de la philosophie. On rencontre par exemple chez Ibn'Arabî, cette idée que de toute éternité Dieu est astreint à exprimer tel sens au moyen de telle consonne et qu'ainsi le mystique peut « évoquer » les choses, et en disposer comme un souverain⁽²⁾. D'autre part, cet usage de notations des données métaphysiques « s'est mué en magie cabalistique sous l'influence des rêveries gnostiques de certains Sîfites confondant l'emploi du sigle avec la possession de la chose⁽³⁾ ».

Les rectifications apportées très tôt par un Hallāj forment un vif contraste avec ces positions. Hallāj affirme qu'il « n'existe pas d'engin pour saisir l'acte de Dieu ni pour découvrir son mystère ». Le sens des lettres et des noms est créé par Dieu; l'homme est astreint à suivre ce sens, mais Dieu reste libre à son égard. C'est Lui qui « déclenche et compose lui-même par

(1) Cf. chez Suhrawardî un exemple de cette « sémantique supérieure », ap. *Mu'nis al 'Uṣṭāḥ*, S XII : 'aika « lierre », est indiqué comme dérivant de 'išk « amour ».

(2) *Passion*, p. 594.

(3) *Essai*, p. 83.

sa grâce, notre articulation de la consonne, quand nous avons grâce au Kor'an appris à prier» (Ibn Hanbal)⁽¹⁾. C'est cela l'inspiration divine du langage humain articulé (*nuḳḥ*), bien différente de l'abstraction des concepts discutée en logique (*manṭik*).

On ne peut poser ici dans toute son ampleur le problème de la relation de Suhrawardī à Ḥallāj, mais il semble bien qu'il y ait chez Suhrawardī l'indication que cette inspiration divine du *nuḳḥ* n'est même ni un «habitus mnémotechnique», ni une grâce habituelle, mais présente véritablement une analogie frappante avec ce qui chez Ḥallāj est «une grâce actuelle, une intervention surnaturelle personnelle, un conseil amoureux de l'Esprit qui nous fait articuler, quand il veut, et si nous voulons : *rūḥ nāṭika*»⁽²⁾. En effet, après avoir rapporté dans le traité de l'«Aile de Gabriel» comment il reçut du sage la science d'un alphabet merveilleux et le secret de la valeur mystique des lettres, Suhrawardī ajoute : «Chaque fois qu'une difficulté apparaissait, je la présentais au Sage, et le Sage la résolvait.» Ce «chaque fois» implique un recours nécessaire pour que le mystique puisse composer entre elles ces lettres isolées dont il avait d'abord appris la formation et le sens ; mais cela équivaut à indiquer que l'«Esprit provient de l'ordre de mon Seigneur» (Kor. 17 : 87), et ne se tient pas à la merci des conjurations cabalistiques.

Tel est bien le sens de la réplique attribuée à Salomon le prophète. «Non ! je ne suis pas un magicien, je suis une Parole d'entre les Paroles de Dieu». Suhrawardī évoquant ici même ce témoignage, on peut y voir directement exprimée son idée du sage parfait et du pouvoir de l'Imām. La connaissance des secrets mystiques marquée par la science du *jaḥr* ne signifie

⁽¹⁾ Cit. ap. *Passion*, p. 595.

⁽²⁾ *Passion*, p. 596.

nullement une emprise magique sur le monde; elle est le discernement de l'origine de chaque être, retrouvée dans la Parole créatrice de Dieu par le consentement attentif prêté «chaque fois» à la révélation de l'Esprit. C'est le moi humain lui-même qui est découvert dans son origine, rattaché au «fiat» créateur; ce «moi» apparaît comme une investiture divine, une «Parole mineure»; Dieu reste le seul Sujet ayant éminemment le droit de dire «Je» et conférant momentanément ce droit à l'homme, de même que son ange, l'Esprit Saint, est le seul Sujet de l'illumination, celui dont part l'appel pour un «entretien confidentiel» (la vocation d'Abraham mentionnée à la fin de notre texte).

Chose fort instructive, le commentateur anonyme a imaginé qu'il s'agissait dans ce passage de la présentation au Sage des prémisses du syllogisme; le Sage alors, en tant que «donateur des formes» (Intelligence agente), laisse effuser sur l'intelligence humaine la conclusion du syllogisme. La mention expresse du «sens de chaque sourete» a complètement échappé à notre commentateur; il n'a vu dans l'«alphabet» qu'une façon de figurer la science de la logique (*mantik*), mais il est obligé ensuite de faire de la métaphysique à son tour un «alphabet», de dédoubler ce qui forme un événement unique dans le récit, et de tout embrouiller par cette répétition. Plus loin d'ailleurs lors des passages concernant la doctrine de l'Esprit et la procession des «Paroles» il a renoncé à toute herméneutique. Le résultat, c'est que l'on peut bien reconnaître dans son interprétation une «théorie de la connaissance» du type avicennien mais que l'essentiel échappe à la compréhension, à savoir la distinction entre une illumination purement idéale provenant de l'Intelligence agente sur l'«âme parlante» et l'idée fondamentale rattachant cette âme au «oui» prononcé dans la «Nuit du Covenant», «oui» qu'elle retrouve «en tenant compagnie à Dieu, ce qui est la com-

pagnie de l'Esprit, en la compagnie de l'Absolu» (Wāsiṭī)⁽¹⁾.

Les quelques questions que l'on a dû discuter ici à propos d'un court traité de Suhrawardī suffisent à montrer toute la complexité que présente une étude détaillée de sa doctrine. Le travail imposé par une telle recherche reste immense ; on a simplement voulu en marquer une étape.

VI

A tout ceci nous voudrions encore ajouter une observation d'ordre littéraire. Parmi les opuscules de Suhrawardī, le « Bruissement de l'Aile de Gabriel » ne constitue pas, quant à son mode de présentation, un cas unique. Comme traités écrits essentiellement sous forme de similitudes il faut lui associer *Mu'nis al-'Uṣṣāḩ* (le Familier des Amants), plusieurs fois cité déjà ; *Lughat i-Mūrān* (La langue des fourmis)⁽²⁾, *al Ġurbat al Ġariba* (L'exil étrange)⁽³⁾ et les *Kalimāt Dawḩiyya* (Paroles intérieurement goûtées)⁽⁴⁾. Il a eu d'ailleurs dans cette voie un illustre prédécesseur qui n'est autre qu'Avicenne. Mehren est le premier à avoir attiré l'attention sur certains de ces traités mystiques qui expriment la pensée du « Šayḩ ra'īs » plus profondément peut-être que ses traités théoriques⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ Cit. ap. *Passion*, p. 595, n. 1. On pourrait insérer ici la question du mélange de la tradition hanbalite et de la tradition hellénoistique chez Suhrawardī. Cf. *Passion*, p. 664.

⁽²⁾ *Ms. Aya Sophia 4821*.

⁽³⁾ *Ms. Asir 1451*, fol. 30^a-37^a (avec un commentaire), communiqué par le D^r Ritter, non cité ap. Massigaon, *Recueil*, p. 113. M. Khodeiry a bien voulu nous indiquer que la Bibl. de l'Escurial possède également un ms. de *Ġurba*. Le traité anonyme *riṣālat ḩayy b. Faḩzān* du ms. Esc. 703, fol. 14^b-18^b, n'est pas, comme le pense Derenbourg, celui d'Avicenne, mais est identique au texte de la *Ġurba* de Suhrawardī.

⁽⁴⁾ *Ms. Asir, I*, 451, fol. 37^b-42^b.

⁽⁵⁾ Cf. Mehren, *Traité mystiques... d'Avicenne*, Leyden, 1889-1894 ; 4 fasc. in-fol.

Malheureusement notre connaissance de l'œuvre philosophique d'Avicenne étant encore très incomplète, principalement à cause du manque d'éditions sérieusement établies, il n'est pas possible actuellement de déterminer la place et la signification de ces traités dans l'ensemble de sa philosophie. On ne peut pas encore non plus instituer une comparaison fructueuse entre ces traités d'Avicenne écrits sous forme de paraboles poétiques et ceux de Suhrawardī. Ce dernier pourtant se réfère à plusieurs reprises à Avicenne. Au début de la *Gurba* ⁽¹⁾ il mentionne « l'histoire de Sulāman et Absāl ⁽²⁾ composée par l'auteur de « l'histoire de Ḥayy ibn Yaqẓān » (c'est-à-dire par Avicenne) ⁽³⁾. Suhrawardī a lui-même traduit en persan la célèbre *Risālat al Ṭayr* (Épître de l'Oiseau) d'Avicenne, qu'il présente ainsi : *Tarjama-i-lisān al Ḥalīq wa huwa risālat al ṭayr* « Interprétation de la langue divine, et c'est l'épître de l'Oiseau » ⁽⁴⁾. Pour permettre la comparaison nous donnons ici les premières lignes du texte arabe d'Avicenne édité par Mehren ⁽⁵⁾ :

« هل لأحد من إخواني في أن يهب لي من سمعه قدر ما ألقى إليه
طرفا من إشجائي عساه أن يتحمل عني بالشركة بعض أعبائها فإن
الصديق لن يهذب عن الشوب أخاه ما لم يصن في سرائك وضرائك
عن الكدر صفاء... »

Le texte de Suhrawardī commence ainsi : ترجمه لسان الحق :

الحق في قصة سليمان وابسال التي رتبها صاحب قصة حتى بن
يقطان... »

Ce fait a déjà été signalé par Ibn Khallikan dans sa biographie de Suhrawardī (Bulāq, 1299, II, 346).

⁽¹⁾ Cf. *Tis' rasā'il li Ibn Sina*, Istanbul, 1909.

⁽²⁾ Édité par Mehren, *op. cit.*, 1^{re} fascicule.

⁽³⁾ Suhrawardī veut-il indiquer ici, dès le titre, qu'il n'est que le traducteur ?

⁽⁴⁾ *Op. cit.*, 2^e fascicule, p. 42 du texte arabe.

وهو رسالة الطير از تاليف... شيخ شهاب الدين السهروردي، هيچ
كس هست از برادران من كه چندانى سمع عاريت دهد كه طبرى از
اندوه خويش با او بگويم مگر بعض از بنى اندوهان من تحمل كند
بشركنى و برادرى كه دوستى هيچ كس صافى نكردد تا دوستى از شوب
كدورت نگاه ندارد و اين چنين دوست خالص كجا يابم...⁽¹⁾

On pourrait à l'aide de ce traité, dont on possède l'original arabe, étudier le caractère de la langue persane dans laquelle Suhrawardī a rédigé les opuscules qui ont été mentionnés ici.

La présente édition du « Bruissement de l'Aile de Gabriel » se base sur deux manuscrits d'Istanbul dont les photographies nous ont été communiquées par M. Massignon et par M. Spies. Dans les deux manuscrits le texte fait suite au *Mu'nis al 'Uṣṣāḳ*.

A : Aya Sofiya, 4821, f. 59^b-66^b (Daté : 677 H). Le manuscrit contient le texte complet du traité et représente sans doute la recension la plus exacte. Sauf quelques passages où nous avons trouvé nécessaire de le corriger d'après B (cf. notamment p. 24 et 26), nous avons pu adopter les leçons de ce manuscrit.

⁽¹⁾ Ms. Fatih. 5426, fol. 99^b-102^b. « Y a-t-il parmi mes frères quelqu'un qui me prêterait assez d'attention pour que je lui confie un peu de mon angoisse ? Puisse-t-il partager le poids de quelques-unes de mes angoisses en s'y associant fraternellement, car l'amitié de personne ne peut être pure, tant que le sentiment de l'autre n'est pas exempt de tout mélange. Un ami aussi sincère, où donc le trouverai-je ? » — Comme on le voit d'après le titre, ce ms. semblerait présenter le traité comme une composition (*ta'rif*) de Suhrawardī lui-même. Mais en dehors de la tradition unanime à l'attribuer à Avicenne, il en existe un commentaire en persan (Br. Mus. Add. 16659) dû à 'Omar b-Sahlān al Sāwajī, vers l'année 540/1145 (cf. Brockelmann, I, 456), donc antérieur à Suhrawardī. Le problème d'attribution est ainsi à résoudre en faveur d'Avicenne. Il n'en reste pas moins qu'une indication précieuse concernant les goûts de Suhrawardī est à relever ici.

B : Şehit Ali Paşa, 2703, f. 200^b-208^b (Daté 731 H; cf. H. Ritter, *Der Islam*, XXI, 107). Ce manuscrit contient en dehors du texte le commentaire anonyme que nous publions ici au bas des pages. Après le *ḥamd* et la *taṣṭiya* en arabe, on y lit l'introduction suivante : « Sache qu'un jour j'ai eu l'occasion de lire le traité des Bruissements de l'Aile de Gabriel composé par le maître illuminateur et révélateur, Şihāb al Dīn al Maḳtūl. Il contenait beaucoup de mystères et d'innombrables symboles, dont la signification échappait à tout le monde. Ces difficultés ayant été résolues pour moi, j'ai voulu en écrire un commentaire, afin que chacun pût arriver à le comprendre. »

Le texte de la *risāla*, dont chaque phrase est introduite par *guft* et suivie du commentaire (*ṣarḥ*), contient beaucoup de fautes et de leçons qui en atténuent le sens (cf. *supra*, p. 30). Notamment ont été supprimés le prologue tout entier et deux longs passages p. 55 et p. 58 contenant des citations du *Ḳor'ān* et des *Ḥadiṡs*. Les variantes sont signalées dans l'appareil critique.

Quant au titre du traité il diffère selon les manuscrits :

A porte le titre : *Kitāb i risāla i par i Jibrā'il*, mais dans le post-scriptum on lit : *tamām šud kiṣṣa i āwāz i par i Jibrā'il*. C'est également le titre que l'auteur donne au traité à la fin du prologue. Par contre dans le manuscrit B le traité est toujours appelé *aṣwāt i par i Jibrā'il*. Dans notre édition nous avons restitué au début le titre complet de A.

Dans l'appareil critique ont été supprimées toutes les variantes purement orthographiques. Les remarques renvoient aux lignes du texte. Pour celui-ci nous avons adopté les signes suivants : [] : contenu dans le texte, mais doit être supprimé;

< > : manque dans le texte;

() indique les *lemmata* du texte dans le commentaire; les chiffres en marge du commentaire renvoient à la ligne correspondante du texte.

¹ Citations kor'aniques. Les versets du Ko'ran sont numérotés selon la nouvelle édition du Caire (numérotation de l'édition Fluegel entre parenthèses).

Nous exprimons ici nos vifs remerciements à M. Mohamad Khan Qazvini, qui a bien voulu nous aider à préciser certains passages particulièrement difficiles.

رسالة

آواز پر جبرئیل

للشيخ شهاب الدين يحيى بن حبش بن اميرك السهروردي المقتول

بسم الله الرحمن الرحيم

A 59.

تقدیس بی نهایت را حضرت قیومیت سزاوارست لا غیر، و تسبیح بی ۵
 قصارا جناب کبریا شایسته است بی شرکت و ستایش باد قدوسی را

Dans le ms. A le titre se lit ainsi : کتاب رساله بر جبرئیل للشيخ العزيز ايضا : رحمة الله عليه

شرح اصوات پر جبرئیل

بسم الله الرحمن الرحيم

B 200.

الحمد لله فالتق الأصباح ، وخالق الأرواح ، الذي قنيد الأرواح في قبض الأصباح ، ودور
 الأصباح من وجود الأرواح ، الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح
 وصلوته على محمد الذي عظمه الله تعظيها ، وعلمه من لدنه تعليها ، إن الله
 وما لا تكتنه يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما
 أما بعد هذانك روزی مطالعة رساله اصوات پر جبرئیل میگردم که از تصنیف شیخ
 محقق کاشف شهاب الدین مقتول است رحمة الله عليه و در آنجا اسرار بسیار و آیات
 بی شمار بود که هر کسی بمعنی آن نمی رسید و مرا آن مشکلات حل شد خواستم تا
 شرحی بنویسم آنرا که تا هر کسی بمعنی آن توانند رسید و ما توفیتی الا بالله

که اون هر که اورا او توان خواند حاصل از اوئی اوست، و بود
هرچه در شاید بودست از بود که نشاید نبود اوست و درود و افرین
بر روان خواجه باد، که پرتوه طهارت او بر خافقین بتافت، و شعاع
شرع اورا لمعان بمشارق و مغارب برسید، و بر اصحاب و انصار او
5 درین یکدو روز از کسانی که رَمَد نقص لازم بصر ایشان شده است
یکی ازرائی می نمود بر منصب سادات و ائمه طریقت، و از سر قصور در
مشایخ سوانف بیهوده می گفت و در اثناء آن از بهر تشدید نکیر را
بر مصطلحات متأخران استهزام می کرد، تا ثمادی او در آن بجاء
رسید که حکایت را ایراد کرد از خواجه ابو علی فارمدی رجه الله که
10 اورا پرسیدند که کبود پوشان بعضی اصوات را آواز پر جبرئیل
میخوانند؟ او گفت بدانکه بیشتر چیزها که حواس تو مشاهده
آن می کند همه از آواز پر جبرئیل است و سائر را گفت از جمله
آوازه‌ها پر جبرئیل یکی توی و این منکر* متعسف مرا ابای بی فائده. A 60.
می کرد چکه معنی درین کلمه فرض توان کرد آلا هذیان مزخرف و
15 چون تجاسر او بدانجا انجامید راستی را من نیز از سر حدت زجر اورا
متشتر شدم، و دامان مبالات با دوش انداختم، و آستین تحمل را باز
نوردیدم، و بر سر زانوی فطنت بنشستم، و از طریق شتم اورا کودن
و عاقی خواندم و گفتم اینک من در شرح آواز پر جبرئیل بعضی
درست و رای صایب شروع کردم، تو اگر مردی و هنر مردان داری
20 فهم کن و این حروف را آواز پر جبرئیل نام نهادم.

A. نباید کی : corr. که نباید. 2. L. — A. ابی : corr. (bis) ابی. 1. L.

مبدء التحدیث

در روزگاری که من از حجره زنان نفوذ برون کردم، و از بعضی قید و حجر اطفال خلاص یافتم، يك شبی که غسق شبكه شكل در مقعر فلک مینارنگ مستطیر گشته بود، و ظلمتی که دست برادر عدمست در اطراف عالم سفلی متبذد شده بود، از سر شجرت شمعی در دست^۵

: غقی - B. و حجره : و حجر. L. 3. — B. مرد برادر : نفوذ برون. L. 2. B. عدم داشت : عدست. B. مستطیر : مستطیر. L. 4. — B. مقعد : مقعر. B. — B. عنق بعد ما : L. 5 à p. 39, l. 2. — om. B. : از سر شجرت. L. 5. — B. بر : در. از مجرم خواب قنوطی حاصل شد [...] شمعی در دست داشتم [...] قصد مردان B. سرای کردم و تا مطلع النخ.

قال الصَّحیح (در روزگاری... یافتم)، شرح : یعنی از کدورات عالم اجسام مبرا شدم و نسبت افروخت باین عالم بسبب آن کرد که محلّ حسّ شهواتست و دار لذایذ طبیعی و آنک گفت^۲ از بعضی قید و حجره اطفال خلاص یافتم^۳ باین بعضی اطفال حواس ظواهر میخواست که از آن خلاص یابند و بعضی از بهر آن گفت تا حواس باطنی داخل نباشد، زیرا که حواس باطنی آلت ادراک و حافظ معانی کئی بر سبیل خزینتی است

گفت (يك شئی... شده بود)، شرح : باین عدم فناء عالم محسوسات میخواست از دیده بصیرت و غلبه فراغت بر مشغول زیرا که عدم اشتغال از خواص شبست گفت (شمعی... داشتم)، شرح : باین شمع عقل میخواست از آنک اوست که هادی و مرشد نوع انسانست بنور هدایت از خضیض شقاوت بعلو سعادت و چند جای در قرآن عزّ و احادیث نبوی و کلمات مرتضی علی دلایل بدین سخن آمده است، و از جهت اختصار آنها نیاورده.

: corr. فناء. L. 7. — B. و از : corr. و دار. B. بنسبت : corr. بسبب. L. 2. و دلایل : corr. دلایل. L. 11. — B. و علیه : و غلبه. L. 8. — B. و فناء

داشتم، قصد مردان سرای مادر کردم، بعد ما که از هجوم خواب
قنوطی حاصل گشت، و آن شب تا مطلع فجر در آنجا طوائی کردم و
بعد از آن هوس دخول خانگاه پدرم ساج گشت و خانگاه را دو در
بود، یکی در شهر و یکی در محرا و بستان و رفتی که در شهر بود. A 60^a
محکم بیستم، و بعد از رفتی آن قصد فتی در محرا کردم و پس از رفع

: و آن شب تا - B. شد : گشت. 2. L. - om. B. - که : om. B. - مادر. 1. L.
: بعد از آن. 3. L. - B. میگردیدم : در آنجا طوائی کردم - B. صبح : فجر - B. و تا
4. L. - B. پدر : پدر - B. (bis) خانگاه : خانگاه - om. A. - هوس : om. B.
- om. B. : فتی - om. B. : رفتی - B. رفتی : رفتی - om. B. : و بستان
B. چون : پس از رفع غلق

1 گفت (بعد ما... حاصل شد)، شرح : یعنی بعد از آن که از تعلقات حتی B 201^a
نومید شدم، که خواب در حقیقت استغراقست در علایق جسمانی، که چون از
آن خواب بیدار شوم منتبه عالم معقولات شوم و مکاشف غیبی و محیط بمقتیبات
حقیقی، چنانکه امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه فرمود *إِذَا مَاتُوا*
أَتَتْهُمُ پس تنبه بعالم معنی موقوفست بموت از عالم صورت و بر سرور کاینات
پیغمبر ما علیه السلام فرمود در حدیثی مشهور که *مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا* (مُوتُوا)
بِالْمَوْتِ الْحَقِيقِيِّ قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا بِالْمَوْتِ الظَّاهِرِيِّ

گر بیشتر از مرگ طبیعی مردی بر خور که بهشت جاودانی بردی

2 گفت (قصد... کردم و تا مطلع... میگردیدم)، شرح : یعنی چون از جوه زنان که
آن عبارتست از علایق جسمانی خلاص یافتم قصد مردان سرای کردم که آن
عبارتست از عالم روحانی و مادی که اینجاست ابتداء سلوک در عالم معقول و
و بطلوع صبح ارادت غیبی می خواهد و ظهور انوار عالم الهی

3 گفت (هوس... گشت)، شرح : باین خانگاه وجود خود میخواست، و به پدر علت
وجود خود که آن عقلست و بعد از آن تحقیق إطلاق کردن پدر بر علت
بکنم و بدخول خانگاه سر باطنی و تفکر در ارباب نفس خود خواهد

3 گفت (خانگاه را... کردم)، شرح : باین دو در جان و تنی میخواست که بحقیقت دو. B 201^b

علق نگاه کردم، ده پیر خوب سیما را دیدم که در صنفه متمکن بودند. مرا هیئت و فر و هیبت و بزرگی و نوای ایشان عجیب آمد و از اورنگ و زیب و شیب و شمایل ایشان حیرت عظیم در من ظاهر شد چنانکه مکنت نطق از من منقطع گشت. با وجلی عظیم و هراسی تمام پای را در پیش می نهادم و دیگری باز پس می گرفتم. گفتیم دلیری نمایم و بخدمت ایشان مستعد کردم، هرچه بادا باد. نرم نرم برفتم و پیری را که بر کنار صنفه بود قصد سلام کردم. انصاف را از

و قیست: هیئت و فر و هیبت - B. شده بودند: بودند. L. 2. - om. B. - را. L. 1. حیرتی jusqu'à و از اورنگ. L. 3. - B. عجب: عجیب - om. B. - و نوای - B. om. B. - را. L. 5. - B. تخیلی: با وجلی - B. شد: گشت. L. 4. - B. و حیرتی - B. تا برفتم: برفتم. L. 7. jusqu'à گفتیم - om. B. - پس: om. B. - می - B. - قصد سلام پیری کردم که بر کنار صنفه بود. L. 7. - A. بادا: باد. L. 6. - B. انصاف: انصافا.

در اند، دری در عالم جسمانیات و دری در عالم روحانیات. آن در که در شهر بود تعلق به عالم اجسام داشت، و آنکه در محراب تعلق به عالم ارواح و آنکه گفت

دری که در شهر بود بیستم و قصد در محراب کردم، یعنی ترک محسوسات کردم و روی در معقولات نهادم. گفت (چون نگاه کردم... بودند)، شرح: بدیدن این ده پیر کشف عقول عشرت میخواست که بچند از دلس هیول و متکس از مواد جسمانی، یعنی فرشتگان متعزب که ملازمان غیبیه عزند و وسایط اند بین واجب الوجود و النفوس الانسانیة مرا کشف شد.

گفت (مرا وقعیست + و بزرگی... منقطع شد)، شرح: یعنی بعضی بجهال و کمال بود، و کمالات ممکن ایشانرا بالفعل حاصل بود، و از غایت هیبت و عظمت ایشان نظر بصیرت من در جهال ایشان متعیر شد.

گفت (تخیلی + عظم... تا برفتم)، شرح: یعنی هنوز خود را مستعد مواصلا با ایشان و مکالمات نمی دیدم از برای یاد تعلق چند مادی که حایل بود. گفت (قصد سلام پیری کردم... ظاهر شد)، شرح: به پیر (بر) کناره صنفه عتقل

غایت حسن خلق بسلام بر من سبق برد و از لطف در روی من
تبسمی بکرد چنانک شکل نواجذش در حدقه من ظاهر شده و با همه
مکارم اخلاق و یشم او مهابت او در من بکسب اول مانده بود
پرسیدم که بی خرده بزرگان از کدام صوب تشریف داده اند؟ آن پیر
5 که بر کنار صفا بود مرا جواب داد که ما جماعتی مجتهدانم از جانب نا
جکا آباد می رسیم و مرا فهم بدان پرسید و پرسیدم که این شهر از
کدام اقلیم است؟ گفت از اقلیمی که انگشت سیاه آجا راه A 64.

L. 2. — B. و در: در. — om. B. و از لطف. — B. سلام او: سلام. 1. L. —
om. B. بود: 3. jusqu'à l. و با همه. — B. بواجزش: نواجزش. — B. کرد: بکرد
B. کنار: کنار. 5. L. — B. صفت: صوب. — B. خبر ده که: بی خرده. 4. L. —
B. ان: این. — B. نرسد: نرسید. — B. فهم من: مرا فهم. — B. رسیده: می رسیم. 6. L. —
B. بنان: آجا. — B. سایه: سیاه. — om. B. از. — om. A. B. کدام. 7. L.

B 202. فعال میخواست و ازین جهت بر کنار صفت گفت که وجود و مرتبه او متأخر
است از عقل دیگر و او را عقل آخر میخوانند و اوست که واهب الصور مر مواد
مستعدی و واسطه است میان واجب الوجود و نفوس بشری و او را نیز روح
القدس گویند و جبرئیل نیز گویند در شرع و به تبسم انگشت فیض علم
میخواهد و فایده عالم و استعداد خود
1/ گفت (پرسیدم...) رسیده، شرح: اثبات عدم مکان خویش کرده اند، زیرا که
احتیاج بمکان از خواص اجسامست، و ایشان روحانیات مطلق اند که مجتهدان هم
از مواد عنصری و هم از مواد فلکی و پس نا جکا آباد گفت که سلب اینیت
کرده است، که عرفیست از اعراض جسمانی و مقوله از مقولات عشر، و رسم او
گفته اند که این هیئت است که عارض جسم شود بسبب نسبت او با مکان
6 گفت (فهم من...) نداند، شرح: یعنی هر چه بانگشت سیاه نمایند مشار الیه
باشد، و هر چه مشار الیه باشد جسم بود، و ما سلب جسمیت از ایشان
کرده ایم

— B. او واسطه: و واسطه. 3. L. — B. اجر: آخر. — B. ذکر: دیگر. 2. L. —
B. هیتی: هیتی. 10. L. — B. او استعد: و استعداد. 5. L.

نداند ه پس مرا معلوم شد که او بیری مطلعست ه گفتیم بحکم کرم
اعلام فرمای که بیشتر اوقات شما در چه صوف می افتد؟ گفت کار ما
خیاطتست و جمله حافظیم کلام خدا را عز سلطان و سیاحت کنیم ه
پرسیدم که این بیران که بالاد تو نشسته اند چرا ملازمت سکوت
می نمایند؟ جواب داد که از بهر آنکه امثال شما را اهل بیت محاورت ایشان⁵
نباشد، من لسان ایشانم و ایشان در مکالمات اشباه تو شروع
نمایند

رکوه یازده تورا دیدم در صحن افکنده ، و قدری آب در میان آن ،
و در میان آن آب ریگچه مختصر متمکن شده ه و بر جوانب آن ریگچه

شما در چه 2. L. — B. بیری : بیری — om. B. — او : om. A. — B. پس 1. L. —
و جمله 3. L. — B. گفت بدانکه : گفت — R. شمار صرف برجه باشد : صرف می افتد
: این بیران 4. L. — B. و ما جمله حافظ کلام خداوندیم : حافظیم کلام خدا را عز سلطان
: محاورت — om. B. : از بهر آنکه 5. L. — B. بر بالا : بالا تو — B. آن بیرانی
7. L. — B. زبان : لسان — B. و من : من — L. 6. — B. محاورت
که بر صحن افکنده بود : در صحن افکنده — B. قری : تورا 8. L. — om. B. : نمایند
— L. 9. — B. و از : ویر — om. B. : آن 9. L. —

¹ گفت (پس مرا... مطلعست)، شرح : یعنی بخیرد ایشان از مواد معلوم گشت
² گفت (گفتیم... کرم)، شرح : بخیاطت آن میخواهد که مواد مستعد را صورت بخشد
بحسب حال این مواد، که خیاطتست که صورت قمیصی بر قمیص را بخشد و علت
فاعلی قمیص اوست ه و همین خیاطت النظام سلسله موجودات است بیک دیگر هر
B 202^b یکی بصورت مناسب ه و حفظ کلام خدای علوم و معارف میخواهد که از واجب
الوجود ایشانرا حاصل شده است ه و بسیاحت انتشار فواید خود میخواهد بر

موجودات

³ گفت (پرسیدم... ایشانم)، یعنی عقل ترا صلاحیت اتصال بقرب ایشان⁴
نباشد ه و باین که گفت امن زبان ایشانم یعنی هر فیضی که در استعداد تو

گنجید می بماند ایشان بر تو فایض کنم

⁵ گفت (رکوه... حردیدند)، شرح : باین رکوه یازده (تو) کره عالم میخواهد که 8

جانوری چند می گردیدند و بر هر طبقه ازین رکوه یازده تو از طبقات نه گانه بالایی انگله روشن نشانده الا بر طبقه دوم که انگلهام نورانی بسیار بود بر لمط و نهاد ترکهام مغربی که صوفیان بر سر می نهند و طبقه نخستین هیچ انگله نداشت و با این همه این رکوه 5 از گوگردتر بود و فرجه نداشت و در سطوح آن هیچ فرجه و رخنه

B. — و بارده : بازده — B. زکوه : رکوه — B. طبقی : طبقه — B. بر : بر ۱. L. — که — B. بسیار بود نورانی : نورانی بسیار بود 3. L. — B. نباید : نشانده ۹. L. A. زکوه : B. رکوه — om. B. : این 4. L. — om. B. : بر سر می نهند — B. — B. و د نداشت : و فرجه نداشت — B. کوبی : کوه 5. L. —

نه از آن افلاك تسعة است و دو دیگر یکی عنصر ناری است و یکی هوائی ، که عنصر ناری محیطست بر هوا و هر دو عطا افلاکند و بقدر آب عنصر مائی میخوابد و بر یکجه مختصر مرکز زمین تا عناصر اربعه گفته باشد و از آن گفت که رکوه سیزده تو تا جوهر آب و مرکز خاک داخل نباشد ، که آن هر دو بر چیزی محیط بایر- تند بالتام : و او این طبقات یازده تو باعتبار کثرت و استدارت و احاطت اطلاق می کند و باین که گفت جانوری چند می گردیدند بر جوانب و یکجه . جنس حیوانات میخوابد که انواع متکثر در تحت اوست چون انسان (و فرس) و غیرها ، و هر نوی اصنان متکثر در تحت اوست چون روی و حبشی و غیرها ، و هر صنفی اشخاص متکثر در تحت اوست چون زبد و بکر و غیرها که اندر ربع مسکون ارض ساکن بودند

۱ گفت ، (بر هر طبقه... نداشت) ، شرح : یعنی بر هر فلکی از افلاك نه گانه کرکی B 203^a دژی مرکوز بود الا فلک هشتم ، که در آنجا کواکب بسیار مرکوز بود یعنی فلک هشتم ، و فلک نهم خالی بود از کواکب یعنی فلک اعظم و از برای آن طبقه اول و دوم میگوید که فلک هشتم و نهم میخوابد که آن فلک البروج و فلک اعظمست که ادراک او بدیده بصیرت محیط بود بر کره افلاك ، آنچه طبقه نهم ماست طبقه نخستین او بود و علی هذا

۲ گفت (با این همه... نبود) ، شرح : یعنی کره افلاك در غایت استدارت بود و قابل هیچ خط مستقیم نبود يك دو نقطه متضادی

A 61^b نبود و این طباق یازده گانه رنگ نداشت و از غایت * لطافت آنچه در
مقاعیر ایشان بود مستحب نمی شد و نه توی بالارا هیچ سوراخ نمی
شایست کردن، و لیکن دو طبقه زیرا به سهولت می شایست بریدن
شیخ را گفتیم که آن رکوه چیست؟ گفت بدانکه توی اول که جرمش

L. 2. — B. لطف : لطافت — om. B. — رنگ نداشت — B. ان : و این 1. L.
و لیکن دو طبقه 3. L. — B. نه : و نه — B. محتجب : متحجب — Il. مقعر : مقعیر
برسیم : شیخ را گفتیم 4. L. — B. درین : برین — B. و دو طبقه زیرین را : زیرا
— B. جواب داد : گفت — A, B. رکوه : corr. B. این : آن — B. شیخ را
B. بوی : تری — B. که : بدانکه

گفت (آن طباق... نمی شد)، شرح : از جهت آن رنگ نداشت که سطوح متعبره¹
ایشان از سطوح متعبره ایشان پیدا باشد، که کثافتی در اولیت هست که مانعست
از ایضار ما بعد او، همچنانکه ما این هم کواکب از فلک اول می بینیم، و حال
آنست که از فلک هشتم می تابند که آن فلک البروج است و پس معلوم شد که
عدم احتجاب ایشان مر یک دیگر را از غایت لطافتست که در اجرام ایشانست
و شفافیت ایشان و عدم لون ایشان
گفت (نه توی... شایست دریدن)، شرح : باین که گفتیم توی بالارا هیچ سوراخ²
نمی شایست کرد، عدم طریحان خرق و التیام میخواهد بر افادک و حکام براهین
قاطع دارند بر آنکه اجرام فلکی قابل خرق و التیام نیستند، و این مختصر نه جای
آنهاست و باین که گفتیم (دو) طبقه زیرین را به سهولت شایست دریدن³ صعب
التیام کرده ناری و هوایی میخواهد و لطافت ایشان که لطافت بر قبولی⁴ التقسام
اطلاق کنند

گفت (پرسیدم شیخ را... حاصل کرده ام)، شرح : بدانکه بطبقه عظیمتر فلک اعظم⁴
میخواهد و بهر بالای این عقل اول، یعنی فلک اعظم معلول عقل اول است و
و بطبقه دوم فلک البروج که معلول عقل دومست و علی هذا پس ازین تقدیر
معلوم شد که این نه فلک معلول نه عقلند و این دو طبقه زیرین با جرعه آب
و سنگ ریزه معلول عقل فعالست

B. عظیم بر : corr. عظیمتر 3. 1. L.

عظیمتر از جمله طباقست او را آن ییری ترتیب و ترکیب کرده است که
بالا هه نشسته است ، و دوم (دوم را) و سوم (سوم) را همچنین تا
هم رسده این احکاب و رفاق نه کانه این نه تورا حاصل کرده اند و از
فعل و صناعت ایشانست و این دو طبقه زیرین را با این جرعه آب
5 و سنک ریزه در میانه من تحصیل کرده ام و چون بنیت ایشان
قوی تر بود آنچه صناعت ایشانست متمزق و مثقوب نمی گردد ، ولیکن
آنچه صناعت منست آنرا تمزیق می توان کرد

: و ترکیب - B. پیر : پیری - B. طبقات دیگرست : جمله طباقست L. 1.
ممجنین تا - B. دوم را دوم : و دوم و سوم را - B. بالای بر : بالا L. 2. om. B. —
B: om. A. این نه تر - B. و رفقای : و رفاق - B. رسید : رسد L. 3. B. تا ممجنین
میان : میانه L. 5. om. B. — L. 4. صناعت : و صناعت L. 4. om. B. — L. 3. B. —
B. بست : بنیت - B. جون : و جون - B. حاصل : تحصیل - B. 6. L. —
B. متمزق : تمزیق L. 7. om. B. — B. مثقوب : و مثقوب - B. متمزق : متمزق

1 تنبیه بدانکه حکماء گفته اند که عقل مجرد که اول موجودست که از واجب الوجود
صادر شده است او را سه امر عارض شد: یکی آنکه او را ماهیتی جوهری بود ، و دوم
آنکه واجب الوجود بود نظرا الی العلة ، و سوم آنکه ممکن الوجود بود نظرا الی
ذاته . پس عبارت ماهیت جوهری او نفس اول پیدا شد که آنرا نفس کل
خوانند و باعتبار وجوبش که نظرا الی العلة است عقل ثانی پیدا شد و
و باعتبار امکانش که نظرا الی ذاته است فلک اول پیدا شد که آنرا فلک اعظم
و محدود الیهات و جسم کل و فلک اطلس و معدل النهار و عرش مجید گویند و از
عقل ثانی همچنین عقلی ثالث و نفس ثانی و فلکی ثانی پیدا شد و علی هذا تا
بعقل آخر رسد پس هر عقلی علت سه معلول شدند عقلی دیگر و نفسی و فلکی
که باو تعلق دارد آلا عقل فعال که او علت عناصر اربعه که اسباب کاینات
و فاسدات اند

B 204.

5 گفت (چون... توان کرد) ، صرح : همان استعالت (خرق) و التیام افلاک میخواست
بسهولت چرن عنصرین جوهری دیگر که بیان کرد بجای خویش

B. جوهرین : corr. جوهری - B. شهرات : corr. سهولت L. 13.

بس پیرا سؤال کردم که این شیوخ بتوجه تعلق دارند؟ گفت بدانک آن شیخ که سجاده او در صدر است شیخ و استاذ و مربی پیر دوم است که در پهلوی او نشسته است، و پیر دوم را در جریده او ثبت کرده است و همچنین پیر دوم سوم را و سوم چهارم را تا بمن رسد مرا این پیر نهم در جریده ثبت کرده است و خرقة داده⁵ و تعلیم کرده

62°. پرسیدم که شمارا فرزند * و ملک و امثال آن هست؟ گفت ما را جنت نبوده است، و لیکن هر یکی فرزندی داریم، و هر یکی آسیای داریم، و هر فرزندی را بر آسیای گذاشته ایم تا تیمار آن می دارد و تا این

— B. زارد : دارند. — om. B. : بنو. — B. پرسیدم : بس پیرا سؤال کردم. 1. L. — A. و پیر : B. پیر. 3. L. — B. استاذ و شیخ : شیخ و استاذ. 2. L. : چهارم را. — B. مر سوم را : سوم را. 4. L. — om. A. : B. پهلوی او نشسته است : پرسیدم. 7. L. — om. B. : در جریده. — B. رسید : رسید. 5. L. — B. مر چهارم را : — B. نبرد : نبوده است. 8. L. — om. B. : ما را. — om. B. : فرزند و — B. گفتیم — B. بیدارند : می دارد. — om. B. : را. 9. L. — om. B. : داریم. — B. اشنای : آسیای — B. و تا ما این آسیایها کرده ایم : کرد. 1. L. 47, p. jusqu'à و تا

گفت (پرسیدم... و تعلیم کرده)، شرح : بشیخ که سجاده او در صدر است عقل اول می خواهد چنانک گفتیم و آنک گفت که استاذ و مربی پیر دوم است یعنی علت وجود عقل دومست و سبب ظهور اوست، و همچنین تا بعقل فعال رسد چنانک گفتیم و آنک گفت پیر نهم را در جریده ثبت کرده است یعنی او علت وجود منست چنانک گفتیم

گفت (گذاشتم شمارا... میدارند)، شرح : بعدم جنت تجرد خواهد از هیول، و بفرزندان نفوس فلکی، و بآسیاب افلاک نه گانه و عناصر اربعه و آنک که گفت اهر فرزندی بر آسیای گذاشته ایم یعنی هر نفسی در هر فلکی که مخصوصست بآن نفس مدبّر و مؤثّر اند

گفت (و تا ما این... ننگرسته ایم)، شرح : مراد از عدم التفات هم تجردست اینجا

B. اشنای : آسیای corr. — L. 8. B. گفتیم : corr. گفت. 2. L.

آسیابها را بنا کرد هرگز در آن ننگریستیم و لیکن فرزندان ما هر یکی بر سر آسیای بهارت مشغولست، و بیک چشم آسیاب می نگرد، و بیک چشم پیوسته بجانب پدر خویش نگاه می کند و آسیاب من چهار طبقه است، و فرزندان من بس بسیار اند، چنانکه محاسبان ۵ هر چه ذکیتر إحصاء ایشان نتوانند کردن هر وقتی مرا فرزندی

B. و عمارتی : بعمارت - om. B. سر : L. 2. — B. ننگریستیم : L. 1. می نگرد - B. سری آسا : باسیاب - B. بیک : و بیک - B. مشغولند : مشغولست - خویش نگاه می - B. سوی : بجانب - om. B. پیوسته : L. 3. — B. نگار میکنند : چه : L. 5. — om. B. بس : L. 4. — B. آسا : و آسیاب - om. B. کند : B. وقت که : وقتی - B. کرد : کردن - B. ذکیتر : ذکیتر - B. چند

- ۱ گشت (ولیکن... سوی پدر)، شرح : یعنی هر یکی بوجود ایشان مؤثر خویشند B 204^b از جهتی دوام و بقاء و مراقب علت خود اند از جهت اقتباس علوم، و بهاهیت مؤثرند در تدوین افلاک و از بهر آن نسبت فرزندی بنفس میکنند و نسبت پدری بعقل که عقل علت وجود نفسست که وجود او موقوفست بوجود عقل ولا ینعکس و در ابوت و بنوت بعینها همچنین واردست که وجود این موقوفست بوجود آن ولا ینعکس و لکن در ابوت و بنوت منعکس میشود، که ابوت جای گیرند که بنوت باشد، و بنوت جای که ابوت بود
- ۲ گشت (آسیاب من چهار... نتوانند کرد)، شرح : بطریقات چهار گانه چهار عنصر میخواهد که معلول عقل فعال اند و بکثرت فرزندان وجود صور جسمی می خواهد که بر مواد ترکیبات فایض میکند بواسطه کون و فساد که بر بسایط عنصری طاری میشود و صورت خلق [صورت] میکند و لبس صورت دیگر و بسیار ازین واردست همچون عنصر هوائی که خلق صورت خود میکند و صورت ناری می پذیرد و بالعکس، و عنصر مائی که خلق صورت خود میکند و صورت هوائی می پذیرد و بالعکس، و این صور مختلف از حد و عدد در گذشته است

corr. و نسبت - B. مؤثر : corr. مؤثرند L. 3. — B. محاد : corr. ایشان L. 1. B. خلق : corr. خلق L. 12. — B. اسوه : corr. ابوة L. 5. — B. و سبب

چند حاصل شود ایشانرا باسیاب خویش فرستم و هر یکی را مدق است معین در تولیت عارت، چون وقت ایشان منقضی شود ایشان پیش من آیند و دیگر از من مفارقت نکنند و فرزندان دیگر که نوحاصل شده باشند با آنجا روند و بدین قیاس می بود و از بهر آنکه آسیاب مضییی سختست و بر نواحی آن مخاوف مهالك بسیار است از 5 فرزندان من هر که نوبت رعایت بجا آورد از آنجا مفارقت کند و دیگر میل عود از او مقصود نشود و لیکن این پیران دیگر را هر یکی فرزندی

A باسیابی : corr. باسیاب - B. و من اورا : ایشانرا - om. B. : چند 1. L. : و فرزندان دیگر 3. L. - B. بیش : پیش 2. L. - B. و هر یکی : هر یکی - B. باساء : om. B. - نشود 7. 1. jusqu'à B. - اینجا : اینجا 4. L. - B. و فرزندان : متصور : ou leg. A ; مقصور : corr. مقصود 7. L.

گفت (هر وقت... روند) باین فرزندان... ضرر میخواهد که بر مراد عالم طاری می شود و بعدت معین بقاء ضرر میخواهد بر مراد، که صورت هر عنصری از B 205* عناصر مدت بقاء او بر ماده او معین است، که بقاء او عبارت از ارتفاع موانع و اجتماع شرایطی وقتی که شرطی منقود گردد یا مانعی روی نماید مدت بقاء او منقضی شده باشد و باین که گفت که چون وقت ایشان منقضی شود ایشان پیش من آیند و دیگر از من مفارقت نکنند امتناع إعادة معدوم میخواهد، که *الْبَعْدُومُ لَا يُعَادُ بِتَعَيُّنِهِ*، یعنی چون تحلیل در مرکبی حاصل شد هر بسیطی قصد حیز طبیعی خویش کنند پس آن صورت فساد پذیرد و رجوع با مبده اصلی خود کند و عود او دیگر ممکن نیست و فرزندان نو صور حادثه متجدده میخواهد که متعاقب صور فاسده و ناپیش میکنند گفت (و لکن... می نماید)، شرح یعنی نفوس که مؤثرند در ابدال دایما مؤثرند 7 بخلاف ضرر که فساد می پذیرد و صورت دیگر حاصل می شود

L. 1 : après lacune d'un ou de deux mots B; probablement چند
— L. 4. B. معقود : corr. منقود.

بیش نیست * که قائمست بتکفل آسیاب او، پیوسته بر شغل خویش. A 62^b
 نبات می نماید و فرزند هر یکی قوی‌تر از پهلای فرزندان منست،
 و مدد آسیاب و فرزندان من از آسیاب و اولاد ایشانست
 گفتم این توالد و تناسل ترا بر سبیل تجدّد چون می افتد؟ گفت
 بدان که از حال خود متغیر نشوم و مرا جفت نیست الا کنیزکی
 حبشی دارم هرگز من درو نگاه نکنم که حرکتی از من صادر

شغل خویش - B. اسباب را و : آسیاب او - B. منکفلست : قائمست بتکفل. L. 1.
 jusqu'à یکی - B. om. و فرزند هر - L. 2. B. نگاه داشت آن نبات : نبات
 و اسباب : آسیاب. L. 3. B. يك فرزند از جمله فرزندان قوی‌تر است : منست
 B. اولاد : و اولاد - B. از مدد و آسیاب : از آسیاب - B. فرزندان : و فرزندان من
 - B. om. ترا - و این تناسل و تناسل - B. تولد : تولد - B. om. گفتم. L. 4.
 : که حرکتی از من - B. دروی : درو - B. om. من - L. 6. B. چگونه : چون
 B. و از من حرکتی

گفت (يك فرزند... ایشانست) ، شرح : آن فرزند اقوی نفس کل است که معلول
 عقل اولست و همچنانکه عقل اول مؤثر است در دیگر عقول همچنین نفس اول
 مؤثرست در دیگر نفوس و باین که گفت 'مدد و آسیاب فرزندان منند' یعنی
 نفوس تسعة که اولاد نفس کل اند مؤثر اند در تکوین صور

گفت (این تولد... افتد) ، شرح : چون عدم انداد ایشان معلوم است و لکن باین B 205^b
 کنیزک سیاه حبشی هیول مجرد از صورت میخواهد و بنسبت سیاهی باو عدم
 میخواهد، که هیول را بی صورت وجود نیست و عدم تغیر و تحرک آن پیرا
 ضروریست، که حرکت از خواص جسمست و باین که گفت که 'نظر او در گردش
 آسیابست' یعنی مترصد حلول صورتست از واهب الصور و باین که گفت 'هرگاه
 که در برابر من افتد بجهت در رحم او حاصل شود' یعنی هرگاه که مستعد صورت
 شود از من که واهب الصورم صورت حلول کند بر آن هیول

B. برا : corr. پیرا. L. 7. — B. جرد : corr. چون. L. 5.

شود. آلا آنست که او در میان آسیابها ممکن است، نظر او در آسیاب و گردش و تدویر او رهین شده است. و چنانکه اجبار متحرکست در نظر و حدقه او گردش ظاهر شود. هرگاه که در میانه گردش حدقه کنیزک سیاه و نظرش بر من آید و در برابر من افتد از من بچه در رحم او حاصل شود بی آنکه در من تحرك و تغییری افتد.⁵ گفتیم این نظر او و برابری و محاذات او بتو چون متصور شود؟ گفت مراد ازین الفاظ صلاحیتست و استعداد بیش نیست. و پیرا گفتیم چونست که تو درین خانگاه نزول کردی بعد ما که دعوی عدم تحرك از تو ظاهر شد؟ گفت ای سلیم دل آفتاب پیوسته در فلکست، ولیکن

آسیاب. 2. L. — B. اسباب : اسبابها — om. B. — او — B. نشود : شود. 1. L. jusqu'à و چنانکه — B. گردش افلاک و تدویر است : و گردش و تدویر او رهین شده است. 4. L. — B. بیان : بیان — B. هرگاه : هرگاه. 3. L. — om. B. — شود. 3. L. om. B. — در من — B. آید : شود. 5. L. — B. برابری : برابر — A. نظرش : B و نظرش — om. B. — او بتو — om. B. — او. 6. L. — B. تغییری و تحركی : تحرك و تغییری — B. صلاحیتی و استعدادی : صلاحیت و استعداد. 7. L. — B. چگونه : چون — B. جایگاه : خانگاه — om. B. — تو — B. که چگونه است : چونست. 8. L. — B. پیرا گفت : گفت. 9. L. — B. تحرك و تغییر : تحرك

گفت (گفتم... بیش نیست)، شرح : یعنی این الفاظ صلاحیت این معانی دارد.⁶ که گفتیم، زیرا که محاذات عقل با هیول جسمانی معقول و متصور نیست، بل که باین محاذات استعداد و استحقاق هیول میخورد مرصورت را گفت (پیرا... حال تست)، شرح : مراد ازین همه کلمات آنست که فیض و فایده⁷ B 206* ایشان که جواهر روحانی اند علی الدوام بر مستعدات فایض است، و ایشانرا بخل و فتنه نباشد. و هر کس که مستفیض و مستفید فیض و فایده ایشان نگردد نه از عدم و انقطاع فیض ایشانست بل که از جهت عدم استعداد و توجه است بآن عالم و استغراق او در عالم محسوس

- * اگر مکفوف را شعور ادراك و احساس حال او نباشد نا بود احساس او. 63. A
- موجب عدم بود (یا) سکون آفتاب در محلّ خویش نباشد و اگر مکفوف را آن نقص زایل گردد او را از آفتاب مطالبت نرسد چکرا پیش ازین در عالم نبودی و مباشر دور نگشتی؟ زیرا که او هواره در دوام 5 حرکت ثابت بوده است و تغییر در مکفوفست نه در حال خوردشید و ما نیز پیوسته درین صفت ایم، و نا دیدن تو دلیل نا بودن ما نیست و بر تغییر و انتقال ما دلالت ندارد و تبدل در حال تست گفتیم شما تسبیح کنید خدا را عز و جل؟ گفت نه! استغراق در شهود فراغ تسبیح را گذاشت و اگر نیز تسبیحی باشد نه بواسطه زبان 10 و چارحه بود و حرکت و جنبش بدان راه نیابد گفتیم علم خیاطت مرا نیاموزی؟ تبسمی کرد و گفت هیاهات اشباه و نظایر ترا بدین دست نرسد، و نوع ترا این علم میسر نگردد،

L. 1. B. شود : کردند. — L. 3. om. A. — B. اگر 2. jusqu'à l. 1. مکفوفی. — L. 4. B. در حال : در. — L. 5. B. و تغییر : تغییر. — L. 6. B. دور : دور. — L. 7. B. نا دیدن : و نا دیدن. — L. 8. A. و انتقال : B. و انتقال ما. — L. 9. B. تا دیدن : و تا دیدن. — L. 10. B. نیاید : om. B. — L. 11. I. گفتیم : گفتیم. — L. 12. B. میسر : تبسمی. — L. 13. B. میسر : تبسمی. — L. 14. B. نرسد : نرسد. — L. 15. A. om. B. نکردند.

11 گفت (بهررا گفتیم... آموخت)، شرح : بدانکه در اوایل رساله بیان کردیم که خیاطت عبارتست از ترکیب صورت با ماده، و یقین بود که نوع انسانی را استعداد این معنی نخواهد بود و باین که گفت آن قدر ترا تعلیم کرده شود که مرقع خود را عارت توان کرد کشف علم طب میخواهد و مرقع بدن او بعارض آن تعدیل مزاج و گفت که خرقه خود را عارت کنی و نگذشت بدوی، زیرا که بدوختن که آن ترکیب صورتست با ماده کار او نیست چنانکه از پیش رفت

که خیاطت ما در قصد و آلت ننگجد و لیکن ترا از علم خیاطت این
 قدر تعلیم کنم که خرقه خشن و مرقع خود را نوع عارقی نوانی کرد
 و این قدر را بمن آموخت
 گفتم کلام خدا را بمن آموزه گفت عظیم دور است که تا تو درین شهر
 باشی از کلام خدای تعالی قدری بسیار نتوانی آموخت و لیکن آنچه⁵
 A 63^a میسر شود ترا تعلیم * کنم

زود لوح مرا پس از آن بستند و هجائی عجیب بمن آموخت چنانکه
 بدان هجاء هر سورتی که میخواستم می توانستم دانست و گفت این
 هجاء را هر که در نیابد او را سور کلام خدا چنانکه واجب حاصل

B : خیاطت - B. کن : و لیکن - om. B. : ننگجد jusqu'à که خیاطت L. 1.
 om. A. - B. خرقه corr. (cf. le lemma B. کرده شد : کم L. 2. - B. آن : این - om. A.
 : نوع - B. مرقع : خشن و مرقع - om. B. : وقت A; om. B. dans le commentaire)
 : خدا را - B. بیوزا گفتم : گفتم L. 4. - om. B. : را L. 3. - om. B.
 B : om. A. - L. 6. : قدری - om. B. : تعالی L. 5. - om. B. : خدای
 - B. عجیب - و بعد از آن هجائی : و هجائی - om. B. : پس از آن L. 7. -
 این هجاء را - B. بیوزا گفت : گفت B. داشت : دانست - B. سری : سورتی L. 8.
 : واجب - B. خدای : خدا - B. اسرار : سور L. 9. - B. که هر که این هجاء را : هر که
 A. و حاصل : حاصل B. - B. واجب کند

گفت (بهر را گفتم... آموخت) ، شرح : یعنی تا تو در عالم محسوس باشی بر کلیات⁴
 و حقایق علوم علی الجملة واقف نتوانی شدن
 گفت (بهر گفت لکن آنچه... می توانستم دانست) ، شرح : بلوح حسن مشترک⁵
 میخواهد ، و بهیاء علم منطق ، که منطق هجائیتست نسبت با علم حکمت و
 و باین که گفت که بدان هجاء هر سرتی که میخواستم می توانستم دانست یعنی هر
 مشکلی که مرا در علوم می افتاد بمیزان منطق حل می توانستم کرد B 206^b
 گفت (بهر گفت... پدید آید) ، شرح : یعنی هر که در علم منطق شروع نکرد⁸

B. هجائیت : corr. هجائیت L. 4. - B. داشت : corr. دانست L. 3.

نگردد و هر که بر احوال این هجاء مطلع گردد او را رسوخ و متانتی
 بدید آید و پس از آن علم ایجاد بیاموختن و لوح را بعد از فراغ
 تحصیل آن مبلغ منقش گردانیدم، بآن قدر که مرتقای قدرت
 و مسرای طاقت من بود [از کلام خدای تعالی] چندان عجایب از
 5 معانی کلام خدای عزسلطانه مرا ظاهر شد که در حد بیان نگنجد
 و هر وقتی که مشکلی طاری گشتی بر شیخ عرض کردمی اِزاحت آن
 اشکال حاصل گشتی و گاهی در نفت روح سخنی می رفت، شیخ چنان

را : L. 2. — B. شرحی و ثباتی : رسوخ و متانتی — B. نشود : نگردد. 1. L.
 مرتقای — B. بدان : بان — B. کرم : گردانیدم. 3. L. — om. B. — فراغ : om. B.
 — om. B. : من بود — B. خاطر : طاقت — A. سرا : B. مسرای. 4. L. — B. مرتقی
 B. : مرا. 5. L. — om. B. : از معانی کلام خدای عزسلطانه — B. باری : خدای
 B. شکلی : مشکلی — B. وقت : وقتی. 6. L. — B. حد و قیاس : حد بیان — om. A.
 : حاصل. 7. L. — om. B. : اِزاحت — B. عرضه : عرض — B. شدی : گشتی —
 A. بعثت : B. نفت — B. کاه : از : گاهی در — B. حل

باشد او فکر خطاً با صواب نهناسد، زیرا که دانستن علوم موقوفست بتألیف تضایا
 و ترکیب قیاسات و استنباط نتایج آن تا آن شیء مجهول معلوم شود، و این همه در
 علوم منطوق روشن شود

2 گفت (پس از آن... نگنجد)، شرح : بعلم ایجاد علم حکمت میخواهد که آن علم
 ایجادست بنسبت با علوم کشفی لدن و بنقش لوح بعد از تحصیل آن مبلغ
 انکشاف علوم و معارف میخواهد که آنرا علم لدل خوانند و غرایب حقایق درون
 علم معلوم شود که اینبی، و اینرا نهایت نباشد

6 گفت (هر وقت... گشتی)، شرح : یعنی هر گاه که دو مقدمه قیاس در نفس من
 حاصل شدی مترجمه عالم عقل گشتمی تا نتیجه آن قیاس بسبیل فیض از واهب
 الصور بر من فایض شدی

7 گفت (گاه از نفت... می شود)، شرح : یعنی ارواح حیوانات و نامیات انواری چند
 اند که از عقل فعال فایض شده اند

B. با : L. 2. corr.

اشارت کرد که آن از روح القدس حاصل می شود و از وجه مناسبت
 سؤال کرده آمد در جواب چنین نمود که هر چه در چهار رُبع عالم
 سافل می رود از پر جبرئیل حاصل می شود
 از شیخ کیفیت این نظم را بحث کردم و گفت بدان که حق سبحانه
 و تعالی را چند کلمه است کبری که از کلمات انواری هستند از شعاع⁵
 A 64* سُبْحَات وجه کریم او، و بعضی بالا و بعضی ه از حق نزول کلمه
 علیاست که از آن عظیم تر کلمتی دیگر نیست، که از نور و تجلی
 نسبت او با کلمات دیگر چون نسبت آفتابست با دیگر کواکب ه هانا
 که مراد از لفظ بیغیر علیه السلم که در خبر می گوید لَوْ كَانَ وَجْهُ
 الشَّمْسِ ظَاهِرًا لَّكَانَتْ تُعْبَدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ اوست ه و از شعاع این کلمه¹⁰

: این L. 4. — om. B. می شد L. 3. jusqu'à از وجه — om. B. : آن L. 1.
 — B. کلماتست : کلمه است L. 5. — om. B. : سبحانه و — om. B. : را — B. آن
 L. 6. — om. B. : شعاع — B. نورانیت : انواری هستند — B. و آن : که از
 : از حق نزول — B. و مرکز بعضی : وجه کریم او و بعضی — B. بحجاب : s. p. A. : سُبْحَات
 که از — om. B. : دیگر — B. کلمه : کلمتی — B. ازو : از آن L. 7. — B. نور اول
 — B. کمال : B. کلمات L. 8. — B. نسبت او در نور تجلی : نسبت او jusqu'à
 : و از L. 10. — om. B. : اوست jusqu'à l. 10 همانا که — B. آفتاب باشد : آفتابست
 B. نیز گفت از

207* B گفت (از شیخ کیفیت... بالا و بعضی)، شرح : مراد از این کلمات عقولست، یعنی⁴
 جواهر عقول انواری چندند که از جناب واجب الوجود تعالی فایض شده اند
 بعضی فوق بعضی بشرک و رتبت نه بمان
 گفت (نور اول... کواکب)، شرح : بنور اول عقل اول میخواید، یعنی هیچ مرتبه در⁷
 مخلوقات فوق مرتبه او نیست
 گفت (بیر گفت از شعاع این کلمه دیگر حاصل شد)، شرح : یعنی عقل اول¹⁰

کلمه دیگر، و همچنین یکی تا یکی تا عدد کامل حاصل شود ازین کلمات تا ماتست ه و آخر این کلمات جبرئیل است علیه السلام و ارواح آدمیان ازین کلمه آخرست ه در حدیثی دراز در فطرت آدمی یَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكَ فَيَنْفَخُ فِيهِ الرُّوحَ ه و در کلام الهی گفته است بعد از آن که گفت ^ب اَخْلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ، اَنْتُمْ سَوَاءٌ وَلَنْخَلِجَ فِيهِمْ مِنْ رُوحٍ ه و در حق مریم گفت اَنَّا رُسُلْنَا إِلَيْهَا رُوحُنَا و آن جبرئیلست ه و عیسی را روح الله خواند نیزه و با این هه او را کلمه خوانده است و روح نیزه چنانکه فرمود اِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ

10 مِنْهُ ه هم کلمه و هم روح خواند او را ه و آدمیان يك نوع اند، * هر A 64^b کرا روح است کلمه است، بل که هر دو اسم يك حقیقت است در آنج

کلمه تابانست : ازین کلمات تابانست — om. B. : کامل jusqu'à و همچنین L. 1. — B. — L. 2. : عليه السلام. — om. B. : آخرست jusqu'à و ارواح — om. A. — L. 3. : سر است jusqu'à p. 56, l. 14 در حدیثی. — L. 4. : مَلَكًا corr. : A. — L. 5-6 : Sourate xxxii, 7-8. — L. 6 : Sourate xxxii, 9. — L. 7 : Sourate xix, 17. — L. 9-10 : Sourate iv, 171 (169).

عَلَّتْ عقل ثانی شد و ثانی از آن ثالث و علی هذا تا عددی کامل که آن ده است حاصل شد کتوله تعالی اِنَّكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ

1 گفت (کلمه تابانست)، شرح : یعنی فیض او دایما واردست بر مستعدان
2 گفت (آخر... آخرست)، شرح : روحنست که جبرئیل آخر این عقولست بمرتبت ه و آن که گفت که ارواح آدمیان ازوست آن نیز بیان کردیم
شرح : چون نطفه در رحم تمام شود و مستعد صورت انسان گردد در حال از عقل فعال نفسی ناطقه بروی فایض شود تا باو متعلق گردد علی هذا

L. 2 : Sourate ii, 196 (192).

تعلقِ بیشتر دارد و از کلمه کُبْرَى که آخر کُبْرِيَاتِست کلمات صُغْرَى و حدّ ظاهر آید، چنانکه در کتاب ربّانیِ اشارت کرد «مَا نَفَدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ»، و کُنتَ الْنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّهِ ه ه ه از شعاع کلمه کُبْرَى که باز پس طایفه کُبْرِيَاتِست مخلوق شده است چنانکه در تورات آمده است خَلَقْتُ أَرْوَاحَ الْمُسْتَنَاقِينَ مِنْ نُورِي ه و آن نور روح القدس است ه و آنچ از سلیمان نبی نقل کنند که او را یکی گفت يَا سَاحِرُ قَالَ لَسْتُ بِسَاحِرٍ إِنَّمَا أَنَا كَلِمَةٌ مِنْ كَلِمَاتِ اللَّهِ ه ه درین معنی است ه و حقّرا تعالی هم کلمات و سطی اند ه اما کلمات کُبْرَى آنند که در کتابِ الهی گفت «فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا»، «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا» ملاحظه محرّکات افلاکند که کلمات وسطی اند ه «وَإِنَّا لَكُنُّ الصَّافُونَ» اشارت 10 بکلمات کُبْرِاست ه «وَإِنَّا لَكُنُّ الْمُسَبِّحُونَ» اشارت بکلمه وسطی ه و از بهر آن ه ه جام «صَافُونَ» متقدّمند در قران مجید چنانکه «وَالصَّافَاتِ صَفًا» * فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا ه و آنرا عقی عظیمست که لایق این محلّ

نیست ه و کلمه در قران بمعنی سرّ است

گفتم مرا از پر جبرئیل خبری ده ه گفت بدانکه جبرئیل را دو پر است 15

(26) Sourate xxxi, 27 : L. 2-3 : A. بیشتر : corr. Qazvini. L. 1.

L. 3 : Sourate xviii, 109. — L. 5. خَلَقْتُ corr. : خلق. A. — L. 6. نبی : corr. Qazvini. — L. 8. کُبْرِيَاتِست : corr. کُبْرَى آنند. A. — L. 9 : Sourate lxxii, 4-5. — L. 10 : Sourate xxxvii, 165. — L. 11 : Sourate xxxvii, 166. — L. 12-13 : Sourate xxxvii, 1-2. — L. 15. خبر : خبری. B.

B 207^h گُنت (گُنتم... بیسری) ه صرح : ما بیش ازین گُنتم که عقل 'اؤلدا سه امر عارض 15 بود و بواسطه هر یکی از ان چیزی ازوی صادر شده اینجا نیز عبارت از پر جبرئیل

یکی راست و آن نور محض است، هکلی آن بر مجرد اضافت بود اوست
بحق و ویرست چپ یاره نشان تاریکی بر آن است همچنانک کلف
بر روی ماه هانا که بیای طاوس ماند، و آن شاید بود اوست که یک
جانب بنا بود دارد و نظر باضافت بود او کنی با جود حق صفت
باید بود دارد، و نظر باستحقاق ذات او کنی استحقاق عدم دارد،
و آن لازم شاید بود است این دو معنی در مرتبت دویر است
إضافت بحق یعنی و استحقاق او در نفس یسری، چنانک حق سبحانه

بروست : بر آن پراست - بر حب او که : چپ. L. 2. — om. B. — ممکی. L. 1.
B. شاید که بود : شاید بود. L. 3. — B. کلفی : کلف. B. — همچنانک : همچنانک. —
B. — و چرن نظر : و نظر. L. 4. — B. با جانب نا بود دارد : یک جانب بنا بود دارد —
L. 6. — B. و چرن نظر : و نظر. B. بودا : باید بود. L. 5. — B. نبود : با جود
— B. بیمنی : یعنی. L. 7. — B. و معنی : معنی. — om. B. : این دو 'jusqu'à' و آن
— B. یساری : یسری. — B. و اعتبار استحقاق در نفس خود : و استحقاق او در نفس
— om. B. : سبحانه و — B. همچنانک : چنانک

دو صفتست که لاحق او شده است و صفتی وجوبست یعنی چون نظر بعلت او کنی
او را واجب بیاں بوجود علت، و این اشارت بهر راستست که گفت^۱ از نور تخفست
و مجرد اضافت بود اوست بحق و این وجوبست که صفت بود حقست و صفتی
دیگر امکان یعنی چون نظر بذات او کنی او را ممکن بیاں، و این اشارت بهر چیست که
گفت^۲ یاره نشان تاریکی بروست همچنون کلفی بر روی ماه، و آن تاریکی و کلف صفت
امکانست که عارض بود او شده است از آن جهت تاریکی را نسبت بامکان میکند
که از امکان توی عدم می آید و ازین جهت گفت^۳ چون نظر باستحقاق ذات او کنی
استحقاق عدم دارد و این دو معنیست که بمثبت دو پرست یعنی او مضافست
بحق که آن وجوبست و وجود، و یسار او مضافست بخود که آن امکانست و عدم
7 گفت (همچنانک... بدان نرسد)، شرح : یعنی این هه آنست که هر حد که کثرت

B. ضد : حد. L. 10. — B. سرست : corr. بر ارست. L. 2.

و تعالی فرمود 'جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَى أَجْنَحَةٍ مِّثْنَى وَثَلَاثَ وَرَبَّاعٍ' ه
و مثنی بدان در بیش داشت که نزدیکتر اعداد بیکی دوست پس سه
و چهار، هانا آج او دو پر دارد شریفتر از آنست که سه پر و چهار ه
و این را در علوم حقایق و مکاشفات تفصیلی بسیار است که فهم هر
کسی بدان نرسد براستیش را 5

چون از اوج قدسی شعاعی فرا افتد شعاع او روانست که او را کلمه صغری
A 65⁺ خوانده اند ه * نه بینی آجا که حق تعالی فرمود 'وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ
كَفَرُوا السَّيِّئَةَ وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعَلْيَا' ه کافرانرا نیز کلمه است، آلا
آنست که آن کلمه صدا آمیز است، زیرا که ایشانرا نیز روانست ه و از
برچیش که قدری ظلمت بازوست سایه فرو افتاد، عالم زور و غرور 10
از آنست، چنانکه پیغمبر علیه السلام گفت که 'إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْخَلْقَ
فِي الظُّلُمَةِ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ'، اشارت بشعاع پیر راستست ه و در
قران کریم آمده است 'وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ' ه این 'ظلمات' که آنرا

L. 1 : Sourate xxxv, 1. — L. 2. B. ازان : بدان. — B. اعدادی : اعداد. — L. 3. B. چهار jusqu'à هانا - پس چهار : و چهار. — L. 4. B. : om. A. — L. 5. B. تفصیلست : تفصیلی بسیار است. — A. مکاشفات : B. و مکاشفات : کسی. — L. 6. B. : om. B. — L. 7-8 : Sourate ix, 40. — L. 13 : Sourate vi, 1.

کمتر بود قرب بمنبع وحدت بیشتر بود، و چون قرب بیشتر بود صرف زیادتیر باشد،
ازین گفت که آج دو پر دارد شریفتر از آج سه پر و چهار ه و این که گفت که 'این را'
در علوم حقایق و مکاشفات تفصیلست که فهم هر کس بدان نرسد، شرح : یعنی
آنک دو پر دارد صرف او چگونه بود بر آن که سه پر دارد، و آنک سه پر دارد بر آنک
B 208⁺ چهار پر دارد، و علی هذا، و بحقیقت فهم هر کس بدان نرسد

بِجَعَلْ نسبت کرد عالم زور تواند بود، و این 'نور' که از (یس) ظلمات است شعاع بر راستست، زیرا که هر شعاع که در عالم غرور افتد [یس] از نور او باشد و هم بر آن معنی است که نَمَّ رَسَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نَوْرِهِ ^۱ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ، این کلمه هم از آن شعاعست و ^۵ وَمَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً هم کلمه شریفه است نورانی اعنی کلمه صغری و اگر این کلمه صغری بغایت شرف نبودی صعود بحضرت حق کی توانستی کرد و علامت آنک کلمه و روح يك معنی دارد آنست اینجا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ اَكُنْتُ، و جای دیگر تَعْرُجُ إِلَيْهِ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ، و هر ^{A 66} دُو إِلَيْهِ راجعست بحق جلّت قدرته و نفس مطمئنه همین معنی ^{۱۰} دارد چنانکه گفت اَرْجِي إِلَى رَبِّكَ پس عالم غرور صدا و ظلّ بر جبرئیل است اعنی بر چپ، و روانه‌ها روشن از بر راست اوست و حقایق که إلقاء کنند در خواطر چنانکه

L. 1. 'بِجَعَلْ' corr. : بفعل A. — تواند بود corr. : نتواندن A. — L. 4 : Sourate xxxv, 10 (11). — L. 5 : Sourate xiv, 24 (29). — L. 8 : cf. Sourate lxx, 4. — L. 10 : Sourate lxxxix, 28. — L. 11. om. B. — B. از : از L. 12. — B. غرورا : غرور — B. سایه : صدا و ظل — B. غرورا : غرور

^{۱۱} گفت (عالم غرور را... راست اوست)، شرح : یعنی عالم کون و فساد از صفت امکان صادر شده است، زیرا قابل عجمست و ارواح انسانی از صفت وجود او صادر شده زیرا قابل عدم نیست

^{۱۲} و گفت (حقایق... از بر جبرئیلست)، شرح : معلوم شده است از پیش که جبرئیل واسطه میان فیض واجب الوجود و نفوس انسانیست، و از آنست که إلقاء حقایق و فداء نفس کار اوست

B. قبض : corr. فیض L. 5.

گفت ^۱ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ و ندای قدسی
چنانك ^۲ وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبرْهِيمُ و غیر آن هم از بر راستست از آن او
و قهر و صیحه و حوادث بعالم غرور از بر چپ اوست علیه الصلوة
و السلم

گفتم بیرا که آخر آن بر جبرئیل چه صورت دارد؟ جواب داد که ای ^۵
عاقل این هم رمزهاست که اگر بر ظاهر دانی طامات بی حاصل باشد
گفتم هیچ کلمه را بجای آورد روز و شب باشد؟ گفت ای عاقل ندانی که
مصعد کلمات حضرت حق است، چنانك گفت ^۱ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ
الطَّيِّبُ و در حضرت حق تعالی نه شبست و نه روزه لَيْسَ عِنْدَ رَبِّكُمْ
صَبَاحٌ وَلَا مَسَاءٌ در جانب ربوبیت زمان نباشد

A 66^b. * گفتم این قریه که حق تعالی گفت ^۱ أَخْرَجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ

B. و نداء قدس کو چنانك : و ندای قدسی چنانك — L. 1 : Sourate LVIII, 22.
تا ابرهیم و سمران : اُنْ يَا ابرهیم و غیر آن همه — L. 2 : Sourate XXXVII, 104.
— و هر : و قهر. 3. L. — B. بر جبرئیلست : بر راستست از آن او — B. همت او
: آخر آن — om. B. : بیرا که 5. L. — همه از آواز بر جبرئیلست : از بر ... و السلم
ندانی که این همه : این همه رمزهاست 6. L. — B. گفت : جواب داد که — B. آخر
jusqu'à گفتم 7. L. — B. بر ظاهر و این همه : که اگر بر ظاهر دانی — B. روزیست
p. 61, l. 5 و صغری om. B. — L. 8-9 : Sourate XXXV, 10 (11). — L. 11 :
Sourate IV, 75 (77).

و گفت (و قهر و صیحه ... از آواز بر جبرئیلست)، شرح، از پیش معلوم شد که اوست ³
که مؤثر است در عالم کون و فساد، و اینجاست که محل قهر و صیحه و حوادثست،
پس هم از تأثیر او باشد
گفت (گفتم ... حاصل باشد)، شرح، یعنی این که او را صرقة و آوازی باشد بی ⁵
توجهست، و لکن استعارت کنند بالفاظ از جهت تنهیم خلق و علی هذا

أَهْلُهَا³ کدامست؟ گفت این عالم غرورست که محلّ اقرب کلمه صغری است و کلمه صغری نیز قریه است زیرا که حق تعالی گفت ^{وَتِلْكَ الْقَرْيَ} نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا وَفِيهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ⁴، هیکل کلمه است که خراب می شود و هر چه زمان ندارد مکان ندارد، و هر چه بیرون ازین هر دو است کلمات حق است کبری و صغری

پس چون در خانگاه پدرم روز نیک بر آمد در آن میان در براف بسته گشت و در شهر بکشدند و بازاریان در آمدند و جماعت پیران نا بدید

L. 2-3 : fusion de Sourate vii, 101 (99) et de Sourate xi, 100
 - B. که روز : روز - B. خانقاه : خانگاه - om. B. : پس چن L. 6. — (102).
 : بکشوند L. 7. — B. بستند : بسته گشت - B. بیرونی : برانی - om. B. : در آن بیان
 B. از چشم من نا بدید : نا بدید - B. بکشاند

6 گفت (در خانقاه... بماند)، شرح : یعنی چون غلبه مشغول بر فراغت پیدا شد، و در بیرونی که عالم روحست منقلب شد، و در شهر که عالم جسمست منقلب گشت، و بازاریان که آن کارکنان بودند یعنی حواس ظاهر در کار آمدند و بازاریاری بایشان از آن نسبت کرد که ایشانند که زراعت تخم ادراك جوئیات بحسب B 208^a میکنند تا غیر کلیات معقول بدهد، و آنک گفت آهیران از چشم من نا بدید شدند⁵ یعنی چون استغراق بعالم حس طاری شد حرمان از عالم عقل روی نموده و حسرت خوردن از حرمان مشاهده عالم معقول و جواهر قدسی خود ضرورتست و والله اعلم بالصواب والیه المرجع والمآب :

تتمت

بحمد الله وحسن توفيقه

L. 6. حسن - B. بسبب : corr. نسبت L. 4. — B. بدید : corr. بوند L. 3.
 B. حسن : corr.

گشتند و من در حسرت محبت ایشان انگشت در دندان بماندم
و اوخ ی کردم و زاری بسیار ی نمودم، سود نداشت

تمام شد قصه آواز یر جبرئیل علیه السلام

علاقه

جانش از تن گسسته باد و در موقف مردان فضیحت باد آنکس که
این لطایف اسرار آن پیر بزرگوار بهر نا کسی و نا اهلی دهد
و ربنا مشکور و محمود والصلوة علی محمد وآله أجمعین وسلم تسلیماً

om. B. - محبت - و مرا از حسرت : و من در حسرت - B. شدند : گشتند. 1. لا.
om. B. jusqu'à l. 6 : اوخ 2. L. — B. بماندم : بمانم

TRAITÉ DU BRUISSEMENT DE L'AILE DE GABRIEL

PAR

LE ŠAYḤ ŠIHĀB AL DĪN SUHRAWARDĪ

La Majesté de l'Essence éternellement subsistante est digne d'être sans fin proclamée sainte, elle et nulle autre. La glorification sans limite convient à Sa Sublimité Souveraine, sans lui associer personne. Los au
 37 Très Saint ! Car l'ipséité de quiconque est capable de le proclamer « Lui » dérive de Son Ipséité. Et l'existence de tout ce qui existe en puissance existe par cette existence dont la non-existence est impossible. Bénédiction et gloire à l'Âme du maître (Moḥammad) ; le rayonnement de sa pureté effuse aux deux horizons, et sa loi en rayonnant porte la clarté au levant et au couchant. Bénédiction à ses compagnons et à ses alliés.

PROLOGUE.

Certain jour dans un groupe de personnes dont la chassie obscurcissait la vue, quelqu'un se mit à insulter la dignité propre aux Seigneurs et Imāms de la voie mystique. Comme sa connaissance des anciens sages était très bornée, il discourait avec impertinence. À cette occasion il se mit, pour aggraver son accusation, à se moquer des termes techniques dont usent les modernes ⁽¹⁾. Il alla jusqu'à prétendre raconter une anecdote concernant le maître Abū 'Alī Fārmadī ⁽²⁾ (sur lui la miséricorde divine). On avait demandé à ce maître : « Les Vétus-de-bleu ⁽³⁾ »

⁽¹⁾ Litt. : ceux qui sont « postérieurs ».

⁽²⁾ Abū 'Alī Faḍl b. Muḥammad al Fārmadī, élève de Abū 'l Kāsim al Kuṣayrī (auteur de la *riṣāla*) et maître de Gazālī, l'un des soufis qui gardent la réserve (*tawakkuf*) à l'égard de Hallāj. Cf. Ma'sūm 'Alī Sāh, *K. farā'iq al ḥakā'iq* (lit. Téhéran. 1319) p. 247 ; Jāmī, *Nafahāt* (éd. W. Nassau-Lees, Calcutta, 1858), p. 419-421 ; 'Allār, *Tadhkirat al awliyā*, éd. Nicholson, vol. I et II, index s. v. ; Hujwiri, *K. Kaṣf al-mahjūb*, éd. Zukovski, p. 211.

⁽³⁾ Pour la couleur bleue de la *murakka'a* des soufis, cf. O. PASTZL, *Die Streitschrift des Gazālī gegen die Ibāhiya* (Sitz-Ber. Bayr. Ak. d. Wiss. phil. hist.

appellent-ils certains échos le bruissement de l'aile de Gabriel ? » Il répondit : « Sache que la plupart des choses que contemplent tes sens, proviennent du bruissement de l'aile de Gabriel. » Et il dit au questionneur : « De tous les bruissements de l'aile de Gabriel, toi-même tu en es un. » Cela, ce contradicteur emballé s'est refusé devant moi à le reconnaître. « Car, dit-il, quelle signification peut-on supposer à de telles paroles, sinon qu'elles proviennent d'un brillant radotage ? » Sa témérité s'étant élevée à ce point, je m'apprêtais, pour l'amour de la vérité, à réprimer sa fureur avec une véhémence égale ; je rejetai sur l'épaule le pan du sourcil, retroussai la manche de la patience et me posai sur le genou de la sagacité. En manière de provocation je le traitai d'homme stupide et vulgaire. Je lui dis : « Me voici, moi, je vais vous expliquer, avec résolution ferme et jugement pertinent, le bruissement de l'aile de Gabriel. Toi, si tu es un homme, si tu possèdes la qualité humaine, comprends. »

C'est pourquoi j'ai donné comme titre à ces lignes : « Le bruissement de l'aile de Gabriel. » Ici commence donc l'histoire.

« Je réussis une fois à me frayer un passage hors de l'appartement 38 des femmes ⁽¹⁾, et à me délivrer de la ceinture et des entraves dont on emprisonne les enfants ⁽²⁾. C'était une nuit où le crépuscule rougeoyant comme le cuivre s'était évanoui dans la voûte de la sphère azurée ; la ténèbre qui est l'alliée fraternelle du Néant ⁽³⁾ s'était répandue jusqu'aux

Abt. Jg. 1933, VII [München, 1933]), p. 12, note, et T. ANDRAK, *Die Person Muhammads*, p. 298.

⁽¹⁾ *Comm.* : « Je fus libéré des troubles du monde des corps ». Il attribue la féminité à ce monde pour cette raison qu'il est le lieu de la concupiscence, et le règne des jouissances naturelles. — Cf. *Gurba*, 31a : « أَخَذُونَا مَقِيدَيْنِ بِسِلَاسٍ وَأَغْلَالٍ مِنْ حَدِيدٍ ». « Ils nous ont fait prisonniers avec des chaînes et des entraves de fer ». Cf. *ibid.* in fine, 35 b : « نَجَّيْنَا اللَّهَ مِنْ أَسْرِ الطَّبِيعَةِ وَتَوَكَّلْنَا عَلَى اللَّهِ ». « Que Dieu nous sauve des liens de la nature et des entraves de la matière ! » C'est presque textuellement la formule que l'on retrouve chez les *Akhwân al Saʿfâ* (IV^e section).

⁽²⁾ *Comm.* : Par les enfants, il entend les sens externes dont il fut affranchi ; s'il dit « certains enfants » c'est que les sens internes ne sont pas compris (dans cette allusion). En effet les sens internes sont les organes de la connaissance et conservent les concepts universaux à la façon d'un trésor.

⁽³⁾ *Comm.* : Par ce néant il entend l'évanouissement du monde des choses sensibles devant le regard et la tranquillité intérieure qui s'empare de celui qui a été occupé, parce que l'absence d'occupation est l'une des particularités

confins du monde inférieur. Les assauts du sommeil m'ayant jeté dans le désespoir ⁽¹⁾ je pris à cause de mon angoisse un flambeau ⁽²⁾ à la main, 39 me dirigeai vers les hommes du palais de ma mère ⁽³⁾ et me promenai

de la Nuit. — Cf. également *Ġurba 31*¹ : l'ascension spirituelle de l'âme a lieu pendant la nuit (*igā amaitum*). De même encore : « Lorsque nous montions pendant la nuit et descendions pendant le jour » (*wa bainā naḥnu fī l fu'ūd lailan wa fī l hubaḥ nahārān*).

⁽¹⁾ *Comm.* : C'est-à-dire après que j'eus été désespéré à cause des attaches sensibles. Car le sommeil est en réalité la submersion dans les attaches corporelles, et lorsqu'on s'éveille de ce sommeil, on s'aperçoit du monde des intelligibles, l'on découvre les pures essences et l'on comprend les Idées-Archétypes, ainsi que l'a dit le Prince des Croyants 'Alī (que Dieu comble d'honneur sa face) : « Les hommes sont endormis, et lorsqu'ils meurent ils s'éveillent ». Mais cet éveil au monde idéal a pour condition la mort au monde de la forme. Et pour la joie des créatures notre prophète (Sur lui soit le salut !) a dit dans un *hadīth* célèbre : « Mourez avant de mourir », c'est-à-dire mourez de la mort réelle avant de mourir de mort naturelle. Ou (comme le dit ce distique persan) :

« Avant que tu ne meures de la mort naturelle,
Epreuve que tu portes le paradis éternel. »

Sur cette double notion de la mort cf. Avicenne, *Traité sur la délivrance de la crainte de la mort*, éd. Mehren, *op. cit.*, 3^e fasc., p. 52 du texte arabe.

⁽²⁾ *Comm.* : Par ce flambeau l'auteur désigne l'intellect en ce sens qu'il est le conducteur et le guide de l'espèce humaine grâce à la lumière qui conduit du bas fond de la misère au Souverain bonheur. Fréquemment dans le *Ķor'ān* vénéré, dans les *hadīths* prophétiques, dans les sentences de l'élu 'Alī, des preuves en sont données, mais par souci d'être bref, nous ne les rapporterons pas ici.

⁽³⁾ Le sens de cette expression symbolique n'est pas tout à fait clair. Si la « Mère » signifie la Matière, c'est-à-dire le Corps, opposé au Père, c'est-à-dire à l'Intellect, les « Hommes qui se trouvent dans la demeure de la Mère » pourraient signifier les sens internes ; il faudrait alors donner aux « femmes » mentionnées au début de la vision la signification de « sens externes » et entendre les « enfants » dans le sens des attaches matérielles en général. Il peut y avoir aussi une équivalence sous-entendue entre *mādar* et *nafs*. Le commentateur, en supprimant (cf. l'appareil critique) le mot *mādar* du texte, a esquivé la difficulté. Il explique la phrase « je me dirigeai vers la demeure des hommes » de la façon suivante : « Lorsque je fus délivré de la chambre des femmes, laquelle signifie les attaches corporelles, je me dirigeai vers la demeure des hommes, ce qui est une figure du monde spirituel et angélique ; là est le principe des voies qui conduisent au monde intelligible ».

cette nuit-là jusqu'au lever de l'aurore ⁽¹⁾. Alors le désir me prit de pénétrer dans l'habacle de mon père ⁽²⁾; cet habacle avait deux portes : l'une donnait sur la ville et l'autre sur la campagne solitaire ⁽³⁾. J'allai; je fermai la porte qui donnait sur la ville. Après l'avoir fermée je voulus ouvrir la porte donnant sur la campagne ⁽⁴⁾. Ayant soulevé le loquet je regardai attentivement. Je vis dix Sages ⁽⁵⁾ de physionomie éclatante qui 40 étaient rangés dans un ordre hiérarchique. Leur aspect, leur majesté, leur dignité, leur noblesse, leur splendeur m'émerveillaient, et devant leur grâce, leur beauté, leur chevelure de neige, tout leur caractère, une telle stupéfaction s'éveilla en moi que l'usage de la parole me fut ravi ⁽⁶⁾. Avec une crainte immense et un tremblement total, j'avancais d'un pas et reculais aussitôt d'un autre. Je me dis : « Voyons, montrons du cœur ! Soyons capable de les servir, advienne que pourra ! » Pas à pas je me mis à avancer ⁽⁷⁾. Je m'apprêtais à saluer le Sage qui était au

⁽¹⁾ *Comm.* : Par le lever de l'aurore l'auteur a en vue une volonté mystérieuse et l'apparition des lumières du monde divin.

⁽²⁾ *Comm.* : Par ce *Hāngāh* l'auteur désigne sa propre existence et par son père la cause de sa propre existence, laquelle est l'intellect. Ceci étant reconnu nous pouvons appliquer l'activité du père à celle de la cause; par l'entrée du *Hāngāh* il désigne la conscience intime et secrète et le discours mental sur les seigneurs de son âme.

⁽³⁾ *Comm.* : Par ces deux portes il désigne l'âme et le corps qui sont réellement deux portes : l'une sur le monde corporel et l'autre sur le monde spirituel. La porte qui donne sur la ville marque le rapport avec le monde des corps et celle qui donne sur la plaine solitaire marque le rapport avec le monde des esprits.

⁽⁴⁾ *Comm.* : J'abandonnai les choses sensibles et je me tournai vers les choses intelligibles.

⁽⁵⁾ *Comm.* : Par la vision de ces dix sages l'auteur révèle les dix Intelligences qui sont transcendantes à la souillure de la matière primitive (*hayālā*) et pures des matières (*mawādd*) corporelles; c'est-à-dire les anges les plus proches de Dieu qui touchent au mystère invisible de la toute-puissance et sont les intermédiaires entre l'Être nécessaire et les âmes humaines, me furent révélées.

⁽⁶⁾ *Comm.* : Leur beauté et leur perfection étaient d'une pureté absolue et toutes les perfections possibles étaient réalisées en eux en acte, et à cause de leur maintien extrêmement imposant et de leur majesté le regard de ma contemplation dirigé sur leur beauté demeura immobile d'étonnement.

⁽⁷⁾ *Comm.* : Je ne me voyais pas encore prêt à me joindre à eux et à m'entretenir avec eux, à cause du souvenir de quelque attache matérielle qui s'interposait.

41 bord de la rangée⁽¹⁾, mais l'extrême bonté de sa nature le faisant me devancer, il m'adressa un salut et y joignit avec grâce un sourire⁽²⁾ tel que ses dents devinrent visibles dans ma prunelle⁽³⁾. Malgré toute l'affabilité de ses mœurs et de son caractère la crainte respectueuse qu'il m'inspirait demeura prépondérante. Je demandai : Sans vous manquer de respect⁽⁴⁾, dites, ces nobles Seigneurs, de quelle direction daignent-ils venir ? Le Sage qui était à l'extrémité de la rangée me répondit : Nous sommes une société d'êtres immatériels⁽⁵⁾, nous venons de *Nā Kojā Ābād* (le pays du non-espace)⁽⁶⁾.

Je n'arrivais pas à comprendre. Je me demandai : « A quelle région appartient cette ville ? » Il répondit : « A une région dont le doigt⁽⁷⁾ ne

⁽¹⁾ *Comm.* : Le Sage qui est au bord de la rangée figure l'Intelligence agente. Si l'auteur indique qu'il est au bord de la rangée, c'est que son existence et son degré suivent en effet les autres intelligences. Et on l'appelle l'Intellect dernier ; c'est lui qui est le donateur des formes (*dator formarum*) pour les matières préparées à le recevoir ; il est l'intermédiaire entre l'Être nécessaire et les âmes humaines ; on l'appelle aussi l'Esprit Saint ; en théologie (*šar'*) on l'appelle Gabriel.

⁽²⁾ *Comm.* : Son sourire signifie l'effusion de la gnose et la dispensation par le Sage et sa propre aptitude à recevoir. — Il y a lieu de comparer ce passage à celui de la *Risālat Ḥayy ibn Yaqzān* d'Avicenne (éd. Mehren, *op. cit.* 1^{re} fasc.), où l'apparition de l'Intelligence agente est également décrite sous la figure d'un Sage. On y trouve même le petit trait de détail indiquant que le Sage devance la salutation du voyant. « Lorsque nous nous approchâmes de lui, c'est lui qui nous devança en nous saluant » (texte arabe, p. 2). Le commentateur d'Avicenne voit avec raison dans ce trait une nouvelle allégorie : « Bien que ce fût nous qui étions tout d'abord tournés vers lui, l'enseignement bienfaisant qu'il indique par la « salutation » provient principalement de lui, car la réceptivité est propre au patient et l'accomplissement appartient à l'agent » (*Ibid.*).

⁽³⁾ Cf. *infra* p. 73 la même expression concernant les rapports de la servante abyssinienne (= la matière) avec le Sage.

⁽⁴⁾ La traduction de *bi ħurda* (ms. A) est incertaine. Le manuscrit B l'a remplacé par « instruis-moi » (*ḥabar dah kē*).

⁽⁵⁾ *Comm.* : Ils affirment leur privation de lieu parce que la nécessité du lieu est une propriété des corps. Mais les Intelligences sont absolument spirituelles puisqu'elles sont transcendantes aussi bien à la matière élémentaire qu'à la matière céleste.

⁽⁶⁾ *Comm.* : *Nā Kojā Ābād* signifie la négation du « où » (*ayniyya*), lequel est l'un des accidents corporels et l'un des dix prédicaments. Et comme description on dit que le « où » est l'habitus qui advient au corps par son rapport avec le lieu. — Cf. : encore *supra*, p. 24.

⁽⁷⁾ Litt. : L'index.

peut indiquer la route⁽¹⁾. Alors je reconnus que c'était un Sage, capable 42
de tout connaître⁽²⁾. Je dis : « De grâce, instruis-moi. A quoi consacrez-
vous la plupart de vos instants ? » Il répondit : « Notre occupation est
de coudre⁽³⁾; nous sommes en un mot les gardiens de la Parole de
Dieu⁽⁴⁾ et nous faisons de longs voyages. »⁽⁵⁾ Je demandai : « Et ces
Sages qui siègent au-dessus de toi, qui sont-ils ? Pourquoi observent-
ils un silence si assidu ? » Il répondit : « C'est que des êtres comme
vous ne peuvent parvenir à l'intimité de leur entretien⁽⁶⁾. C'est moi qui
suis leur langue⁽⁷⁾, mais eux ne se mettent point à communiquer avec
les semblables. »

Je vis une outre avec onze plis (concentriques)⁽⁸⁾ déposée dans un
bassin. Au milieu il y avait de l'eau et au milieu de l'eau un peu de sable
compressé était fixé⁽⁹⁾. Enfin tout autour de ce sable il y avait un certain 43
nombre d'animaux qui se mouvaient⁽¹⁰⁾.

⁽¹⁾ *Comm.* : Tout ce que l'on désigne du doigt est ce qui peut être montré, et tout ce qui peut être montré est un corps. Or nous avons nié la corporalité des intelligences.

⁽²⁾ *Comm.* : C'est-à-dire je reconnus leur séparation de la matière.

⁽³⁾ *Comm.* : Par la couture il faut entendre qu'il confère la forme à la matière qui y est préparée et conformément à l'état de cette matière; car c'est la couture qui confère à la tunique la forme de tunique et qui est la cause efficiente de la tunique. De même la couture est l'organisation de la chaîne des êtres existants l'un avec l'autre selon une certaine forme appropriée.

⁽⁴⁾ *Comm.* : Par la garde de la parole de Dieu il entend les sciences et les connaissances qui sont réalisées en eux par l'Être nécessaire.

⁽⁵⁾ *Comm.* : Par les voyages il entend l'effusion de leurs grâces sur les êtres.

⁽⁶⁾ *Comm.* : Ton intellect n'a pas l'aptitude de rejoindre leur présence.

⁽⁷⁾ *Comm.* : Toute émanation de la grâce que ta préparation peut contenir, c'est moi qui, comme leur médiateur, la fais effuser sur toi.

⁽⁸⁾ *Comm.* : Par cette outre à onze plis l'auteur entend la sphère du cosmos; neuf d'entre ces plis sont les neuf sphères célestes; des deux autres l'une est le feu élémentaire et la seconde l'air élémentaire, car le feu élémentaire entoure l'air élémentaire, et toutes deux sont entourées par les sphères célestes.

⁽⁹⁾ *Comm.* : Par la petite quantité d'eau il entend l'eau élémentaire et par le sable compressé il désigne la centre de la terre, de sorte que les quatre éléments sont nommés. Il ne dit pas qu'il y a treize plis, car la substance de l'eau et le centre de la terre n'y sont pas compris puisque tous deux ont absolument besoin d'une chose entourante; et ces compartiments des onze plis il les nomme en raison de leur sphéricité, de leur périodicité et de leur circonvolution.

⁽¹⁰⁾ *Comm.* : Il entend par là le genre des êtres vivants, sous lequel il y a de multiples espèces, comme l'homme <et le cheval> etc.; chaque espèce

A chaque compartiment de cette outre aux onze plis (à savoir à chacun) des neuf compartiments supérieurs, était fixée une agrafe brillante, exception faite du second compartiment, où il y avait de nombreuses agrafes brillantes ⁽¹⁾ disposées à la façon de ces cordons du turban de Magrib que portent les Soufis ⁽²⁾. Quant au premier compartiment il n'avait aucune agrafe ⁽³⁾. Avec tout cela cette outre était plus ronde qu'une sphère ⁽⁴⁾ et n'avait point de fissure; et à la surface (de ses plis) il n'y avait ni fente ni interstice. Chacun de ces neuf compartiments était sans couleur, et à cause de leur extrême subtilité rien n'était caché de ce qui se trouvait dans leur cavité ⁽⁵⁾. On ne pouvait se frayer un passage à travers les neuf plis supérieurs ⁽⁶⁾, mais les deux inférieurs pouvaient être percés avec facilité ⁽⁷⁾.

comprend des ramifications multiples, comme le Grec et l'Abyssin, etc. et chaque ramification comprend des individus multiples comme Zayd et Bakr, etc., qui habitent dans le quart habité de la terre.

⁽¹⁾ *Comm.* : C'est-à-dire qu'à chacune des neuf sphères célestes est fixé un astro brillant sous à la huitième sphère : là sont fixées de nombreuses étoiles.

⁽²⁾ Les cordons de turban de Magrib symbolisent probablement le mouvement d'Ouest en Est propre aux sphères. Contrairement à Aristote, la plupart des cosmologues arabes estiment que la huitième sphère se meut, elle aussi, de l'Ouest à l'Est.

⁽³⁾ *Comm.* : La neuvième sphère est dépourvue d'étoiles, c'est elle la sphère la plus grande. La raison pour laquelle le Sage parle du premier et du deuxième degré, en entendant par là la huitième et la neuvième sphère, lesquelles sont la sphère du zodiaque et la plus grande sphère, c'est que sa connaissance embrasse d'une vue pénétrante le globe des sphères. Ce qui est pour nous le neuvième degré est pour lui le premier, etc.

⁽⁴⁾ *Comm.* : C'est-à-dire que l'appareil des sphères célestes a un mouvement parfaitement circulaire et n'admet point la ligne droite, où un point fait face à un autre.

⁽⁵⁾ *Comm.* : Ils n'ont point de couleur du fait que le côté concave est visible à travers le côté convexe; car l'opacité est au premier chef un obstacle à ce que nous voyions ce qui se trouve derrière elle. Nous voyons ainsi tous ces astres à travers la première sphère, bien qu'en réalité ils luisent du haut de la huitième sphère, à savoir la sphère du zodiaque. Il est donc évident que, si les sphères ne sont pas voilées les unes par les autres, cela tient à l'extrême subtilité qui est dans leur masse, à leur transparence et à leur privation de couleur.

⁽⁶⁾ *Comm.* : L'auteur veut dire qu'on ne peut ni déchirer ni rapiécer les sphères célestes; les philosophes ont des preuves décisives de ce que la masse des sphères célestes n'est susceptible ni de déchirure ni de rapiéçage; mais le présent résumé n'est pas le lieu pour les rapporter.

⁽⁷⁾ *Comm.* : L'auteur fait allusion à la difficulté qu'il y a de raccommoder la

Je demandai au Sage : « Cette outre, qu'est-ce que c'est ? » Il répondit : « Sache que le premier pli dont le volume est plus considérable que celui des autres compartiments⁽¹⁾, c'est au Sage qui siège au-dessus des autres 45 que revient son arrangement et sa composition ; pour le second, c'est le second, pour le troisième c'est le troisième, et ainsi de suite en arrivant jusqu'à moi. Ces compagnons et amis au nombre de neuf ont produit chacun un de ces neuf compartiments, ces derniers étant dus à leur activité et à leur art. Quant à ces deux compartiments inférieurs, avec au milieu cette gorgée d'eau et ce sable, c'est moi qui les ai produits. Comme l'édifice (des neuf Sages supérieurs) est plus solide, ce qui relève de leur art ne peut être ni déchiré ni perforé ; au contraire ce qui relève de mon art à moi peut bien être déchiré ».

J'interrogeai encore le Sage : « Ces autres Sages quelle relation ont-ils 46 avec toi ? » Il dit : « Sache que le Sage qui a son tapis de prière sur la poitrine⁽²⁾ est le guide, le maître, le régent du second sage⁽³⁾ qui est assis à ses côtés ; il l'a inscrit sur le registre de ses (élèves)⁽⁴⁾ ; de même le second sage pour le troisième, le troisième pour le quatrième, et ainsi de suite en arrivant jusqu'à moi. Pour moi c'est le neuvième sage qui m'a inscrit sur le registre (de ses élèves)⁽⁵⁾, qui m'a donné l'investiture du manteau et conféré l'initiation ».

Je demandai : « Avez-vous des enfants, des biens ou quelque chose comme cela ? » Il répondit : « Nous n'avons pas de femme⁽⁶⁾ ; pourtant

sphère du feu et celle de l'air, et à leur subtilité. Car subtilité signifie d'une façon générale la capacité d'être divisé.

⁽¹⁾ *Comm.* : Sache que par le plus grand degré l'auteur désigne la plus grande sphère, et par le Sage qui est au-dessus la première Intelligence, ce qui veut dire que la plus grande sphère est le causé de la première Intelligence ; par le second degré il entend la sphère du zodiaque, qui est le causé de la seconde Intelligence et ainsi de suite. En vertu de ce calcul il est donc clair que ces neuf sphères sont les causés des neuf Intelligences. Quant aux deux degrés inférieurs avec la gorgée d'eau et le sable ils sont les causés de l'Intelligence agente.

⁽²⁾ *Comm.* : Par le Sage qui tient son tapis de prière sur la poitrine, l'auteur entend la première Intelligence selon ce que nous avons dit.

⁽³⁾ *Comm.* : Il est la cause de l'existence de la seconde Intelligence et la raison de son apparition. De même jusqu'à l'Intelligence agente comme nous l'avons dit.

⁽⁴⁾ Remarquons une fois pour toutes que cette partie de la vision emprunte ses symboles à la vie du soufi : cf. les termes *Ṭir*, *Hāngāh*, *Hirka*, *Jarida*, etc.

⁽⁵⁾ *Comm.* : C'est-à-dire c'est lui qui est la cause de mon existence.

⁽⁶⁾ *Comm.* : La privation d'épouse indique qu'ils sont séparés de la matière.

chacun de nous a un enfant et chacun de nous possède un moulin⁽¹⁾; nous avons confié à chaque enfant un de ces moulins afin qu'il en prenne 47 soin⁽²⁾. Pendant qu'ils s'occupent des moulins, jamais nous n'y jetons les yeux⁽³⁾. Non, ce sont nos enfants qui sont occupés chacun à un moulin et à son entretien; d'un œil il surveille son moulin, et de l'autre il tient son attention perpétuellement fixée du côté de son père⁽⁴⁾. Mon propre moulin a quatre degrés⁽⁵⁾, et mes enfants sont si nombreux que les calculateurs les plus ingénieux ne peuvent arriver à les compter⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ *Comm.* : Les enfants indiquent les âmes des sphères et les moulins signifient les neuf sphères et les quatre éléments. — La comparaison du mouvement des sphères avec le mouvement de la meule se retrouve maintes fois dans les écrits astronomiques et astrologiques arabes et est probablement d'origine grecque. Cf. p. e. Bērūnī, *k. al-taḥḥim li awā'il ḡinā'at al-tanjīm* (éd. Ramsay Wright, London 1934), § 123, p. 45. L'auteur y mentionne également l'étymologie populaire du mot persan *āmān* « Ciel » = *ān-nānand* = *iabih bi l-raḥā*, pareil à une meule.

⁽²⁾ *Comm.* : L'auteur indique que chaque âme exerce son gouvernement et son influence dans la sphère respective qui lui est propre.

⁽³⁾ *Comm.* : Par cette non-attention il entend aussi la séparation (de la matière).

⁽⁴⁾ *Comm.* : C'est-à-dire sous le rapport de l'existence ils agissent chacun sur soi-même en vue de leur durée éternelle, et contemplent leur propre cause en vue de l'acquisition des connaissances; mais sous le rapport de l'essence (quiddité) ils agissent sur les mouvements circulaires des sphères. C'est pourquoi l'auteur établit un rapport de filiation avec l'âme et un rapport de paternité avec l'Intelligence, du fait que l'Intelligence est la cause de l'existence de l'âme, car l'existence de celle-ci est fondée sur l'existence de l'Intelligence et non inversement. C'est également le cas de la paternité et de la filiation dans leur sens propre. Car l'existence du fils est fondée sur l'existence du père et non inversement. Néanmoins dans le cas de la paternité et de la filiation (dans le sens propre) il y a une certaine réciprocité, car on dit que la paternité arrive dès qu'il y a apparition d'un fils, et il y a apparition d'un fils dès qu'il y a paternité.

⁽⁵⁾ *Comm.* : Par les quatre degrés l'auteur entend les quatre éléments qui sont les causés de l'Intelligence agente.

⁽⁶⁾ *Comm.* : Par la multiplicité des enfants il entend l'existence des formes corporelles qui émanent sur les matières composées par le moyen de la génération et de la corruption, lesquelles se produisent dans les éléments simples en les dépouillant d'une forme et en les revêtant d'une autre. Il y en a une multitude de cas. Ainsi l'élément air dépouille sa propre forme et reçoit la forme du feu, et réciproquement; l'élément eau dépouille sa propre forme et prend la forme de l'air, et réciproquement. Et la variété de ces formes dépasse toute définition et tout dénombrement.

A chaque instant plusieurs enfants me sont produits⁽¹⁾. Je les envoie à 48
leur moulin respectif; à chacun une certaine période est fixée durant
laquelle il est chargé de l'entretien du moulin⁽²⁾. Lorsque leur temps est
accompli⁽³⁾, ils viennent en ma présence et ne se séparent plus jamais
de moi; alors d'autres enfants nouvellement produits⁽⁴⁾ se rendent à leur
moulin. Telle est la règle. Et parce que le moulin est fort étroit et que
tout autour nombreux sont les périls redoutables, celui de mes
enfants qui a rempli son tour de garde s'en sépare, sans qu'il ait de
nouveau l'inclination d'y retourner; mais quant à ces autres Sages,
chacun d'eux n'est qu'un enfant, pas davantage, qui est responsable de la 49
bonne marche du moulin, et qui persévère sans relâche dans son occu-
pation⁽⁵⁾. Chacun de leurs enfants est plus puissant que la totalité de
mes propres enfants⁽⁶⁾, et mes moulins et mes enfants reçoivent assis-
tance de leurs moulins et de leurs enfants⁽⁷⁾.

Je dis : « Cet engendrement et cette génération par voie de renouvel-
lement, comment cela l'arrive-t-il? » Il dit : « Sache que de mon état

⁽¹⁾ *Comm.* : Par ces enfants l'auteur entend les formes qui s'appliquent aux
matières du monde.

⁽²⁾ *Comm.* : Par la période déterminée il entend la durée de l'union des
formes avec les matières, car la forme de chacun des éléments a une durée
déterminée qui lui est propre pour son union avec la matière; sa durée
signifie que sont supprimés les obstacles et que sont rassemblées les conditions
(de l'union de la forme avec la matière). Mais dès que ces conditions dis-
paraissent ou que les obstacles apparaissent sa durée est accomplie.

⁽³⁾ *Comm.* : L'auteur indique l'impossibilité de la répétition de l'anéanti,
car ce qui est anéanti ne se répète pas tel qu'il fut en soi, c'est-à-dire que
lorsque la dissolution s'est produite dans un composé, chacun des éléments
tend vers son lieu naturel. Alors cette forme subit la corruption et retourne
à son principe originel, et sa répétition n'est plus possible.

⁽⁴⁾ *Comm.* : Par les enfants nouvellement produits l'auteur entend les
formes nouvelles et advenantes qui succèdent, par voie d'émanation, aux
formes évanescantes.

⁽⁵⁾ *Comm.* : C'est-à-dire que les âmes qui agissent sur les sphères agissent
de façon continue, à la différence des formes qui sont soumises à la
corruption et parmi lesquelles une forme succède à une autre.

⁽⁶⁾ *Comm.* : Cet enfant (le manuscrit B a un texte un peu différent) plus
puissant que tous les autres, c'est l'Âme de l'Univers qui est le causé de la
Première Intelligence. De même que la première Intelligence est agissante
sur les autres intelligences, de même la première Âme est agissante sur les
autres âmes.

⁽⁷⁾ *Comm.* : C'est-à-dire les neuf âmes qui sont les enfants de l'Âme uni-
verselle influent sur la génération des formes.

propre je suis immuable; je n'ai pas de femme; mais j'ai une servante abyssinienne⁽¹⁾. Jamais je ne jette sur elle un regard tel qu'un mouvement émanerait de moi⁽²⁾. En réalité il en va ainsi : la jeune fille est placée au milieu des moulins, et son regard est attaché à son propre moulin, à sa révolution et à sa rotation⁽³⁾, et lorsque les meules des moulins se meuvent, leur rotation se reflète dans son regard et dans sa prunelle. Chaque fois qu'au milieu de la rotation, la prunelle de la noire jeune fille et son regard se dirigent sur moi et me rencontrent, par moi un enfant est formé dans son sein⁽⁴⁾, sans que je subisse ni mouvement ni altération».

Je dis : «Sa contemplation, sa rencontre, son face-à-face avec toi, comment se les représenter?» Il dit : «Le sens de ces mots c'est une aptitude, une préparation (à correspondre). Rien d'autre⁽⁵⁾.»

Je dis au Sage : «Comment se fait-il que tu sois descendu en cet habitacle, alors que tu revendiques pour toi-même l'absence de mouvement?» Le Sage répondit : «O cœur simple! Le soleil est perpétuellement dans la sphère, mais si un aveugle n'a conscience ni de le percevoir ni de le sentir, la non-existence de sa sensation ne nécessite pas la non-existence du soleil ni la fixité en son lieu. Si cette infirmité vient à disparaître chez l'aveugle, il ne demandera pas au soleil : Pourquoi n'étais-tu pas déjà en ce monde? Pourquoi n'étais-tu pas déjà continuellement en rotation? Puisque le soleil a été fixé à jamais dans la durée de son mouvement. C'est dans l'aveugle que le changement a lieu, non point dans l'état du soleil. Nous aussi, perpétuellement nous sommes rangés dans cet ordre. Si tu ne nous vois point, ce n'est

⁽¹⁾ *Comm.* : Bien qu'il soit reconnu qu'ils n'ont pas de semblables, pourtant par cette noire servante abyssinienne l'auteur désigne la matière séparée de la forme. En établissant un rapport entre elle et la couleur noire il entend le non-être, car la matière sans la forme n'a pas d'existence.

⁽²⁾ *Comm.* : L'absence d'altération et de mouvement chez le Sage est absolument nécessaire, car le mouvement est une propriété des corps.

⁽³⁾ *Comm.* : C'est-à-dire elle guette la descente des formes venant du Donateur des formes.

⁽⁴⁾ *Comm.* : C'est-à-dire chaque fois qu'elle est prête à recevoir une forme de moi qui suis le Donateur des formes, alors une forme descend dans cette matière.

⁽⁵⁾ *Comm.* : Ces mots sont en effet aptes à recevoir les significations dont nous avons parlé. Car la rencontre de l'Intelligence avec la matière corporelle n'est ni intelligible ni représentable, mais par cette rencontre il faut entendre la préparation et l'aptitude de la matière pour la forme.

nullement une preuve de notre non-existence, pas plus que cela n'annonce un changement en nous ou un transfert. Le changement, c'est dans ton propre état qu'il a lieu» ⁽¹⁾.

Je dis : «Rendez-vous gloire à Dieu?» Il dit : «Non! Le fait que nous soyons submergés dans la présence (divine) ne nous permet pas de rendre gloire à Dieu. Si même il y a une proclamation de la gloire divine, ce n'est point par le secours de la langue ni des membres; ni le mouvement ni l'agitation n'en trouvent la voie».

Je lui dis ensuite : «Ne voudrais-tu pas m'enseigner la science de la couture?» Il sourit et dit : «Hélas! Tes semblables et tes congénères n'en ont point la capacité. Cette science n'est point accessible à l'espèce à laquelle tu appartiens, car notre couture ne dépend ni d'application 53 pratique ni d'instrument de production⁽²⁾. Pourtant je t'enseignerai de la science de la couture assez pour que tu puisses dans une certaine mesure raccommode ton rude vêtement et tes haillons à toi» ⁽³⁾. Et cette mesure, il me l'enseigna.

Je dis alors au Sage ⁽⁴⁾ : «Enseigne-moi maintenant la Parole de Dieu.» Il dit : «La distance est immense. Tant que tu demeures en cette ville ⁽⁵⁾, tu ne peux apprendre grand'chose de la Parole de Dieu. Pourtant ce qui t'est accessible, je te l'enseignerai».

Vite il m'apporta une tablette⁽⁶⁾ et m'enseigna un alphabet mer-

⁽¹⁾ *Comm.* : Le sens de toutes ces paroles, c'est que leur rayonnement et leur grâce à eux qui sont des essences spirituelles, effuse perpétuellement sur les êtres qui y sont préparés. Ils ne sont point avares. S'il y a quelqu'un sur qui n'effuse point le rayonnement ou qui ne reçoit pas leur grâce ce n'est pas à cause de la non-existence ou de l'interruption de leur effusion, mais plutôt par l'absence de préparation ou parce que celui-ci n'est pas tourné vers le monde spirituel et qu'il reste plongé dans le monde sensible.

⁽²⁾ *Comm.* : Sache qu'au début de ce traité nous avons expliqué que la couture indique la composition de la forme avec la matière et il est bien certain qu'il n'y aura point dans l'espèce humaine d'aptitude à en saisir pleinement le sens.

⁽³⁾ *Comm.* : Il entend par là la révélation de la science de la médecine et le raccommode de son corps par l'entretien du juste équilibre des humeurs. Il dit : «Pourvois à l'entretien de ton habit déchiré» et non point «couds», car la couture qui est la composition de la forme avec la matière n'est pas son affaire, comme cela ressort de ce qui précède.

⁽⁴⁾ Ici commence la seconde partie de la vision.

⁽⁵⁾ *Comm.* : Tant que tu es dans le monde sensible tu ne peux pas embrasser les universaux et les idées pures des sciences. — Cf. *supra*, p. 24.

⁽⁶⁾ Le *lawh mahfuz*.

veilleux⁽¹⁾, à tel point qu'avec cet alphabet je pouvais connaître le sens de chaque Sourate que je voulais⁽²⁾. — Le Sage dit : « Quiconque ne comprend pas cet alphabet, n'arrivera pas à comprendre les Sourates, 53 Parole de Dieu, comme il faut. Quiconque, au contraire, pénètre les modes de cet alphabet, en lui se manifestent une fermeté et une certitude (du savoir) »⁽³⁾.

C'est alors que j'appris la science (de la valeur mystique) des lettres⁽⁴⁾ et ce but une fois atteint, je couvris la tablette de signes⁽⁵⁾, proportionnellement à ma faculté d'élévation et à mon aptitude d'ascension. Tant de merveilles parmi les significations spirituelles de la Parole de Dieu m'apparurent qu'elles échappent au domaine des explications.

Chaque fois qu'une difficulté apparaissait je la présentais au Sage⁽⁶⁾, et le Sage la résolvait. Un moment la conversation porta sur le souffle de 54 l'esprit (chez les êtres vivants). Le Sage indiqua qu'il venait de l'Esprit Saint⁽⁷⁾. La question ayant été posée sur le mode de leur correspondance, il montra que tout ce qui allait dans les quatre parties du monde inférieur, provenait de l'Aile de Gabriel.

⁽¹⁾ *Comm.* : Par la tablette l'auteur entend le *sensus communis*, et par l'alphabet la science de la logique, car la logique est un alphabet par rapport à la métaphysique. — A partir d'ici le commentateur s'est égaré. Cf. p. 30.

⁽²⁾ *Comm.* : Toutes les difficultés que je rencontrais dans les sciences je pouvais les résoudre par la balance de la logique.

⁽³⁾ *Comm.* : Quiconque n'est pas initié à la logique ne peut distinguer une opinion fautive d'une opinion vraie, car la connaissance des sciences est fondée sur la composition des jugements, la construction des syllogismes et la mise en lumière des conclusions, de sorte que progressivement la chose ignorée devient connue. Or tout cela apparaît dans la logique.

⁽⁴⁾ *Comm.* : Par la science de l'alphabet l'auteur entend la métaphysique, car cette science est un alphabet par rapport aux sciences de la révélation directement infuse.

⁽⁵⁾ *Comm.* : Par les signes gravés sur la tablette il entend le dévoilement des sciences et des connaissances que l'on appelle science infuse, science dans laquelle sont reconnues les merveilles des réalités; et cette science n'a pas de limites.

⁽⁶⁾ *Comm.* : Chaque fois que les deux prémisses d'un syllogisme étaient formées dans mon âme, je me tournais vers le monde de l'Intelligence pour que la conclusion du syllogisme effusât sur moi de la part du Donateur des formes.

⁽⁷⁾ *Comm.* : Les esprits des animaux et des végétaux sont un certain nombre de lumières qui émanent de l'Intelligence agente.

Je m'informai auprès du Sage de la modalité de cet ordre (de l'univers). Il me dit : « Sache que Dieu le Très Haut a certaines Paroles majeures qui font partie des Paroles lumineuses émanant de l'éclat du rayonnement de Sa face magnanime les unes au-dessus des autres ⁽¹⁾. De Dieu procède une Parole suprême qui est telle qu'aucune autre Parole ne lui est supérieure ; son rapport en lumière et en rayonnement avec les autres Paroles est comme le rapport du Soleil avec les autres astres ⁽²⁾. C'est ce que signifie cette sentence du Prophète : « Si la face du Soleil était apparente, on adorerait le Soleil et non pas Dieu ». — Du Rayonnement de cette Parole procède une autre Parole, et il en est 55 ainsi ⁽³⁾ de ces Paroles parfaites l'une après l'autre, jusqu'à ce que leur nombre soit accompli ⁽⁴⁾.

La dernière de ces Paroles c'est Gabriel (sur lui soit le salut!), et les esprits des humains procèdent de cette dernière Parole ⁽⁵⁾; ainsi selon un long Hadith sur la création d'Adam : « Dieu envoie un ange qui insuffle en lui l'Esprit ».

Et dans la Parole de Dieu, après qu'Il a dit : « Dieu a créé l'homme avec de l'argile. Puis il a assuré la reproduction de sa descendance avec de l'eau vile » ⁽⁶⁾, le texte poursuit : « Puis il le parfit et insuffla en lui de son esprit » ⁽⁷⁾. Par ailleurs au sujet de Maryam Il dit : « Nous avons envoyé vers elle notre Esprit » ⁽⁸⁾. Or cet Esprit c'est Gabriel. Enfin 'Isâ (Jésus) aussi est appelé l'Esprit de Dieu, même on l'appelle « Parole ».

⁽¹⁾ *Comm.* : Les « Paroles » signifient les Intelligences, c'est-à-dire que les substances des Intelligences sont certaines lumières qui émanent de l'Être nécessaire ; les unes sont placées au-dessus des autres, cela selon leur dignité et leur degré hiérarchique.

⁽²⁾ *Comm.* : Par la première lumière il entend la première Intelligence, c'est-à-dire qu'il n'y a parmi les créatures aucun rang qui soit supérieur au sien.

⁽³⁾ *Comm.* : La première Intelligence est la cause de la seconde, et la seconde de la troisième, et ainsi de suite jusqu'à ce que soit parfait leur nombre qui est de dix, suivant le verset korânique : « Voici les dix parfaits » (Sourate 2 : 196).

⁽⁴⁾ *Comm.* : Son émanation se répand perpétuellement sur les êtres qui y sont préparés.

⁽⁵⁾ *Comm.* : Lorsque la semence humaine s'est parfaitement développée dans le sein maternel et devient apte à recevoir la forme humaine, aussitôt de l'Intelligence agente une âme rationnelle effuse sur elle pour s'y attacher.

⁽⁶⁾ Sourate 32 : 7-8.

⁽⁷⁾ Sourate 32 : 9.

⁽⁸⁾ Sourate 19 : 17.

et encore « Esprit » selon qu'il est écrit : « *En vérité le Messie 'Isâ ibn Maryam est l'Envoyé de Dieu et sa Parole. Dieu l'a fait descendre vers Maryam et il est son Esprit* »⁽¹⁾. Le texte le nomme donc à la fois « Parole » et « Esprit ».

Quant aux humains ils sont une seule et même espèce. Quiconque a l'Esprit a aussi la Parole; ou plutôt ces deux appellations ne désignent 56 qu'une seule et même réalité, en ce qu'elles se rapportent à l'être humain. Et de la Parole majeure qui est la dernière des Paroles majeures apparaissent d'innombrables Paroles mineures. C'est ce qu'indique le Livre divin en disant : « *La Parole de Dieu ne s'épuise pas* »⁽²⁾; ou encore : « *L'Océan serait épuisé avant que soit épuisée la Parole de mon Seigneur* »⁽³⁾. Tout a été créé du rayonnement de la Parole majeure qui est la lumière du cœur des Paroles majeures, ainsi qu'il est dit dans la Thora : « *J'ai créé de ma lumière ceux que brûle le désir* »⁽⁴⁾. Or cette lumière, c'est l'Esprit-Saint. Tel est également le sens de ce que l'on rapporte de Salomon le prophète : Quelqu'un lui dit : « O magicien ! » Il répondit : « Non, je ne suis pas magicien; je suis une Parole d'entre les Paroles de Dieu ».

Enfin Dieu le Très-Haut a aussi des Paroles intermédiaires. Quant aux Paroles majeures ce sont celles que mentionnent le Livre divin en disant : « *Et par celles qui sont devançantes* »⁽⁵⁾. Et les mots suivants du verset : « *Et par celles qui sont les ministres d'un ordre* ! »⁽⁶⁾ désignent les anges moteurs des sphères, lesquels sont les Paroles intermédiaires. De même cette expression du Kor'ân : « *Nous sommes les rangés en ordre* »⁽⁷⁾ désigne les Paroles majeures, tandis que cette autre qui la suit : « *Nous sommes les glorifiants* »⁽⁸⁾ désigne les Paroles intermédiaires. C'est pourquoi tous les passages des « *rangés en ordre* » viennent en tête dans le Kor'ân glorieux; par exemple : « *Et par ceux qui sont rangés en ordre, et par ceux qui repoussent* ! »⁽⁹⁾ Mais la profondeur de tout ceci est tellement immense qu'il ne convient pas d'en parler à cette place. Et Parole a aussi dans le Kor'ân la signification de secret.

(1) Sourate 4 : 171 (169).

(2) Sourate 31 : 27 (26).

(3) Sourate 18 : 109.

(4) Citation apocryphe.

(5) Sourate 79 : 4.

(6) Sourate 79 : 5.

(7) Sourate 37 : 165.

(8) Sourate 37 : 166.

(9) Sourate 37 : 1-2.

Je dis au Sage : « Révèle-moi maintenant ce qu'est l'aile de Gabriel ». Il dit : « Sache que Gabriel a deux ailes ⁽¹⁾ : l'une a droite qui est 57 lumière pure et absolue; considérée totalement en soi, l'existence de cette aile n'a de rapport qu'avec Dieu. Il y a ensuite son aile gauche sur laquelle s'étend une empreinte ténébreuse, pareille à ce brunissement rougeâtre sur la surface de la lune et qui rappelle assez le pied du paon; elle est son existence contingente, qui a un côté tourné vers le non-être. Si tu considères Gabriel sous le rapport de son existence, il a, par la grâce divine, une existence nécessaire; mais si tu le considères quant à ce qui lui est propre en vertu de son essence, c'est alors un non-être qui lui est propre, et c'est ce qui se rattache à l'existence contingente. Voici les deux significations qui sont marquées par la gradation de ses deux ailes : sa relation avec l'Absolu, c'est l'aile droite; la propriété qu'il porte en soi, c'est l'aile gauche. C'est ainsi que Dieu le Très-Haut dit : « Il a fait des anges ses messagers doués d'ailes (disposées) par paires, ou 58 par trois ou par quatre » ⁽²⁾. Il apparaît par là que le deux est plus proche de ressembler à l'unité. Viennent ensuite le trois, puis le quatre ⁽³⁾. De même celui qui a deux ailes est plus noble que celui qui

⁽¹⁾ *Comm.* : Nous avons expliqué plus haut (cf. p. 18), qu'à la première Intelligence intervenaient trois choses et que c'est par l'intermédiaire de chacune que quelque chose émanait d'elle. Ici de même par les ailes de Gabriel deux propriétés sont suggérées qui lui adviennent. L'une est la nécessité, c'est-à-dire que lorsque tu l'envisages par rapport à sa cause tu le trouves nécessaire par l'existence de la cause; c'est ce qui est indiqué par l'aile droite dont l'auteur dit qu'elle est la lumière absolue et que, considérée en soi, elle n'a de rapport qu'avec Dieu; et ceci est la nécessité qui est la propriété de l'être de l'absolu. L'autre propriété est la contingence, c'est-à-dire lorsque tu le considères par rapport à son essence tu le trouves contingent, et c'est ce qui est indiqué par l'aile gauche dont il dit : une empreinte de ténèbres s'étend sur elle comme le brunissement rougeâtre sur la surface de la lune; et cette obscurité et ce brunissement sont propriétés de la contingence qui advient à son existence. Si l'auteur met en relation l'obscurité avec la contingence, c'est que de la contingence on progresse vers le non-être. Ce sont ces deux significations qui correspondent aux deux ailes de Gabriel : sa droite, c'est la liaison avec l'absolu, et c'est l'existence nécessaire; et sa gauche c'est la relation à soi-même qui est la contingence et le non-être.

⁽²⁾ Sourate 35 : 1.

⁽³⁾ *Comm.* : Ceci revient à dire que chaque définition dont l'extension est moindre est d'autant plus proche de la source de l'unité. Plus s'avance sa proximité de l'unité, plus sa dignité s'accroît. C'est pourquoi il dit que celui

en a trois ou que celui qui en a quatre. Pour tout cela existent dans les sciences métaphysiques et dans les sciences des mystères de multiples détails. Et l'entendement du profane n'y accède point dans la mesure qui convient ⁽¹⁾.

Lorsque de la hauteur du zénith saint un rayonnement s'abaisse, ce rayonnement est l'âme que l'on appelle Parole mineure. C'est cela que dit Dieu le Très-Haut : « *Il a placé en bas la Parole de ceux qui sont dans l'infidélité, tandis que la Parole de Dieu, elle, est dans les hauteurs* » ⁽²⁾. En effet les infidèles eux aussi ont une Parole, bien que cette Parole ne soit qu'un écho, un mélange, car eux aussi ont l'Âme. Et maintenant c'est de l'aile gauche de Gabriel, sur laquelle est un peu de ténèbres, que descend une ombre dont provient le monde du mirage et de l'illusion. C'est ce qu'exprime la sentence du Prophète (sur lui soit le salut) : « *Il a créé les créatures dans les ténèbres, puis Il a répandu sur elles de Sa lumière* ». Ces derniers mots sont allusion au rayonnement de l'aile droite. Et dans le Kor'an béni on trouve : « *Il a établi les ténèbres et la Lumière* » ⁽³⁾. C'est à l'établissement de ces ténèbres
59 que l'on peut attribuer l'origine du monde du mirage; et quant à cette Lumière dont mention vient (dans le même verset) après celle des Ténèbres, c'est le rayonnement de l'aile droite parce que chaque rayon qui tombe dans le monde de l'illusion provient de sa lumière. De même à la signification de ces mots : « *Puis Il a répandu sur elles de Sa lumière* », il (convient de joindre la signification des suivants) : « *Vers lui monte la Parole excellente* » ⁽⁴⁾. Cette Parole provient en effet de ce rayonnement. Et dans le verset : « *(Ne savez-vous pas à quoi Dieu) compare la Parole excellente?* » ⁽⁵⁾, il s'agit également d'une Parole noble et lumineuse, c'est-à-dire d'une Parole mineure.

Si maintenant cette Parole mineure ne possédait pas la noblesse maxima, comment pourrait-elle donc effectuer son ascension vers Dieu? L'indice que la Parole et l'Esprit ont un seul et même contenu se trouve

qui a deux ailes est plus noble que celui qui en a trois ou que celui qui en a quatre.

⁽¹⁾ *Comm.* : Car personne ne comprend en quoi consiste la dignité de celui qui a deux ailes par rapport à celui qui en a trois ni la dignité de celui qui a trois ailes par rapport à celui qui en a quatre, et ainsi de suite. Vraiment personne ne le comprend.

⁽²⁾ Sourate 9 : 40.

⁽³⁾ Sourate 6 : 1.

⁽⁴⁾ Sourate 35 : 10 (11).

⁽⁵⁾ Sourate 14 : 24 (29).

dans ce fait qu'un passage du texte saint dit : « *Vers Lui monte la Parole excellente* » ⁽¹⁾, et qu'ailleurs il dit : « *Vers Lui s'élèvent les Anges et l'Esprit* » ⁽²⁾. Chacun de ces deux retourne donc vers Lui : los à Sa puissance! Tel est justement aussi le sens de « *L'âme apaisée* » dans le passage où Il dit : « *Retourne, ô âme, vers ton Seigneur* » ⁽³⁾.

Le monde de l'illusion est donc un écho et une ombre de l'aile gauche de Gabriel, tandis que les âmes lumineuses proviennent de son aile droite ⁽⁴⁾. De même les pures réalités spirituelles que Dieu projette dans la conscience, ainsi qu'il est dit : « *Il a gravé la foi dans leur cœur* » ⁽⁵⁾ et il les a assistés par un Esprit qui vient de Lui ⁽⁶⁾, de même aussi la vocation sainte ainsi qu'il est écrit : « *Et nous l'avons appelé en disant : O Abraham !* » ⁽⁷⁾, et autres versets, tout cela provient de l'aile droite de Gabriel ⁽⁸⁾. Au contraire la violence, le cri de misère et les vicissitudes propres au monde de l'illusion, tout cela provient de l'aile gauche ⁽⁹⁾.

Je dis alors au Sage : « En définitive, quelle forme a l'aile de Gabriel? » Il répondit : « O pénétrant! Ne reconnais-tu pas que tout cela ce sont des similitudes? Si tu l'entends en un sens extérieur, ce sont là de vaines imaginations ⁽¹⁰⁾ ».

Je dis au Sage : « Le voisinage du jour et de la nuit n'atteint-il aucune de ces Paroles? » Il dit : « O pénétrant! Ne sais-tu pas que les Paroles s'élèvent jusqu'en la présence de Dieu, selon qu'il est écrit :

⁽¹⁾ Sourate 35 : 10 (11).

⁽²⁾ Sourate 70 : 4.

⁽³⁾ Sourate 89 : 28.

⁽⁴⁾ *Comm.* : Le monde de la génération et de la corruption est émané de sa propriété d'être contingent; c'est pourquoi elle est affectée de non-être, tandis que les esprits humains sont émanés de sa propriété d'être nécessaire et c'est pourquoi ils ne sont pas susceptibles de non-être.

⁽⁵⁾ Sourate 58 : 22.

⁽⁶⁾ Sourate 37 : 104.

⁽⁷⁾ *Comm.* : Il est évident d'après ce qui précède que Gabriel est l'intermédiaire entre l'émanation de l'être nécessaire et les âmes humaines. D'où il suit que la projection des réalités spirituelles et la vocation sainte sont de son ministère.

⁽⁸⁾ *Comm.* : Il est clair aussi par ce qui précède que Gabriel agit sur le monde de la génération et de la corruption lequel est le lieu de la violence, du cri de misère, des vicissitudes. Par conséquent tout dérive de son influence.

⁽⁹⁾ *Comm.* : Tout ce qui a une forme et une voix n'est pas digne d'attention, mais on emploie ces mots par métaphore pour permettre aux créatures de comprendre, etc.

« *Vers Lui monte la Parole excellente* »⁽¹⁾. Or en la présence de Dieu le Très-Haut il n'y a ni jour ni nuit : *Il n'y a près de votre Seigneur ni soir ni matin*. Au près de la Majesté divine le temps n'est point ».

Je dis : « Et cette ville dont Dieu le Très-Haut a dit : « *O notre Seigneur, fais-nous sortir de cette ville dont le peuple est oppresseur* »⁽²⁾, où est-elle ? » Il dit : « C'est le monde de l'illusion qui est la résidence normale de la Parole mineure. Or la Parole mineure elle aussi est une cité ; Dieu le Très-Haut a dit en effet : « *Ces cités-là, Nous te raconterons leur malheur, les unes se dressent encore, les autres ont été dévastées* »⁽³⁾. C'est le temple de la Parole qui est dévasté ; mais tout ce qui n'a point de temps, n'a point non plus d'espace, et tout ce qui est en dehors du temps et de l'espace, ce sont les Paroles de Dieu, Paroles majeures et Paroles mineures ».

Enfin lorsque sur l'habitable de mon père se leva le jour splendide, la porte donnant sur l'extérieur fut fermée et l'on ouvrit la porte donnant sur la ville. Les marchands passaient allant à leurs affaires⁽⁴⁾, et la société des Sages redevint invisible pour moi⁽⁵⁾. Je mordis mon doigt, tant était vive ma nostalgie de leur entretien ; je me répandis en lamentations, en gémissements multiples. Ce fut en vain.

Ici finit l'histoire du Bruissement de l'Aile de Gabriel, sur lui soit le salut !

(1) Sourate 35 : 10 (11).

(2) Sourate 4 : 75 (77).

(3) Fusion de Sourate 7 : 101 (99) et de Sourate 11 : 100 (102).

(4) *Comm.* : C'est-à-dire lorsque les occupations prédominèrent de nouveau sur le loisir, que fut fermée la porte donnant sur l'extérieur, c'est-à-dire sur le monde spirituel, et que fut ouverte la porte donnant sur la ville, c'est-à-dire sur le monde corporel ; et que les marchands qui sont les gens d'affaires, c'est-à-dire les sens externes, allaient à leur travail. — A côté de la leçon *bāzariyān* (marchands) le commentateur semble avoir connu la variante *bāzyārān* (paysans), car il poursuit ainsi : « Il applique au sens externe la qualité de paysan parce que ce sont eux qui sèment la semence de la perception des choses particulières sensibles, pour qu'elles fructifient en universaux intelligibles ».

(5) *Comm.* : Lorsque se produisit l'immersion dans le monde des sens, il fut interdit de contempler le monde intelligible. Et gémir devant cette interdiction de contempler le monde intelligible et les essences saintes est une pénible nécessité.

Post-scriptum.

Mais que son âme soit arrachée à son corps; qu'il soit une honte au séjour des hommes, celui qui livrerait les secrets subtils de ce noble et glorieux Sage au profane ou à l'indigne.

Que notre Seigneur soit remercié et glorifié! La prière soit sur Moïhammad et sur tous les siens.

PUBLICATIONS
DE LA
SOCIÉTÉ DES ÉTUDES IRANIENNES
N° 16

Suhrawardî d'Alep (†1191)
fondateur de la doctrine illuminative (*ishrâqî*)

par

HENRY CORBIN



PARIS
Librairie Orientale et Américaine
G.-P. MAISONNEUVE, Editeur
198, Boulevard Saint-Germain (VII^e)
1939

263

NOTE PRELIMINAIRE

Le texte de cette conférence prononcée au Musée Guimet le 28 mai 1938 a été reproduit ici sans changement. On a simplement ajouté les notes nécessaires, portant référence aux textes sur lesquels se fonde l'exposé. On a tenu à y souligner également ce qui a motivé et guidé ici la compréhension, et les problèmes qui se trouvent ainsi soulevés dans le détail; leur plein développement devra trouver place dans une présentation d'ensemble de la vie et de l'œuvre de Suhrawardî. Il n'a pas semblé prématuré d'indiquer ces positions, quoique l'achèvement d'un tel travail suppose le dépouillement de nombreux manuscrits encore inédits.

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction
réservés pour tous pays.

Copyright by G. P. Maisonneuve 1939.

Suhrawardî d'Alep († 1191) fondateur de la doctrine illuminative (*ishrāqî*)

L'homme et l'œuvre dont nous allons nous entretenir représentent un moment essentiel dans l'histoire de la pensée en Islam. Pourtant, à la différence de ce qui s'est passé pour d'autres grands noms de théologiens ou de philosophes, ceux d'un al-Farābî, d'un Avicenne, d'un al-Ghazālî, dont quelques œuvres traduites en latin dès le XII^e siècle exercèrent une influence décisive sur le cours de la pensée médiévale en Occident, Suhrawardî d'Alep, contemporain d'Averroès, ne connut pas les honneurs de la traduction. Toute la période d'influence des œuvres de langue arabe a donc pu s'écouler, produire ses fruits, sans que son nom fût mentionné; nous n'avons encore que quelques traductions ou éditions récentes de ses œuvres mineures, aucune présentation d'ensemble de sa doctrine. Et il faut bien dire que cette doctrine nous apparaît comme une synthèse d'éléments si complexes, dont l'unité est d'autre part assurée par un destin si personnel, que toute tentative de présentation d'ensemble oblige à disperser le labeur en des domaines multiples, en même temps qu'elle requiert une analyse sachant accepter le mystère de la fin tragique du fondateur. Prendre connaissance de ces difficultés, ce sera en même temps découvrir en quoi l'homme, son œuvre et son destin, doivent nous intéresser ici.

Suhrawardî¹ est mort à 36 ou 38 ans, le 5 rajab 587 (= 29 juillet 1191). Pour le distinguer de ses homonymes, les biographes lui donnent le surnom de « *Shaykh maqtāl* », le shaykh qui fut « mis à mort », voulant ainsi le désigner non pas comme un martyr, ni comme un témoin de la foi. Pourtant

1. De son nom complet : Shihāb al-Dīn Yahyā ibn Ḥabbāsh ibn Amīrak al Suhrawardī.

c'est bien en ce dernier sens que ses disciples ont toujours entendu ce surnom de « maqtûl », et j'en ai trouvé récemment la confirmation dans un manuscrit qui lui donne explicitement l'appellation de *Shahîd*, c'est-à-dire de « témoin véridique », de « martyr »¹. Or, c'est précisément cette mort qui doit orienter la marche de notre analyse, parce que, s'il est bien vrai qu'une œuvre soit la raison d'être de toute une vie, sa substance et son dessein, la mort de Suhrawardî pourra nous apparaître non pas comme un accident, même tragique, mais comme la consommation d'une œuvre qui semblait délibérément l'appeler et l'anticiper. Sans aucun doute, il y a là le secret d'une interrogation que nulle analyse ne peut franchir, mais c'est à ce seuil que nous serons conduits, comme à l'origine et à la fin unifiant des motifs de provenances très diverses. En effet, faute de cette signification unique, conférant un « ordre de préséance »² inaliénable à des motifs dont on peut toujours montrer qu'on les retrouve « aussi ailleurs », nous en serions réduits à dresser l'inventaire de notions dont les points de repère, si précieux lorsque nous connaissons le principe de leur convergence, se dégradent en abstractions banales, ayant cours dans tel ou tel milieu sociologiquement délimitable, dès que nous nous contentons de les identifier comme des articles de commerce.

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

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

2°) Nous verrons celle-ci comprendre deux grandes classes : des discours métaphysiques, ou exposés doctrinaux au sens très large ; et des discours en similitudes. Dans les premiers, sous l'influence du néo-platonisme, les motifs de la vieille sagesse iranienne arrivent à leur pleine conscience spéculative.

1. Cf. *Taqdîsât al Shaykh al Shahîd* (recueil d'hymnes et de prières), mss. Istanbul, Ragîb 1490, fol. 182 a (Cf. H. Hitter, *Philologica* IX, in *Der Islam*, XXIV, 1937, p. 295).

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

Comment, dès lors, est-ce cette conjonction même qui nous offre le passage à un « genre » tout autre, le passage de l'ordre de l'Intellect ('*Aql*) à l'ordre de l'Esprit (*Rûh*), au langage des prophètes parlant en similitudes ?

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

I. LA VIE ET L'ŒUVRE

A côté des récits que nous ont laissés les polygraphes — et qui se recopient tous plus ou moins — nous possédons un document dont le haut intérêt tient à ce qu'il émane d'un disciple direct : Shahrazûrî († 1250) commentateur de son maître et auteur lui-même d'une vaste compilation dans l'esprit de la doctrine (*al Shajarat al ilâhiya*)¹. Nous y voyons transparaître l'enthousiasme et le dévouement illimité que le shaykh suscita dans l'âme du disciple alors dans le feu de la première jeunesse ; avec une magnifique violence, celui-ci retourne les accusations contre les accusateurs, juristes ou philosophes, et cet attachement, comparable à celui qui avait uni Aḥmad Ghazālî († 1126), le frère du grand théologien, et son disciple 'Ayn

1. De son nom complet : Shams al Dîn Mohammad Ibn Mahmûd al Shahrazûrî al Ishrâqî. Sous le titre de *K. Nuzhat al Aricâh wa raicdat al afrâh*, il a présenté la succession « historique », commençant avec Adam, des philosophes et des prophètes ; l'ordre n'en est pas indifférent pour préciser la filiation, l'*isnâd*, qu'à l'exemple de Subrawardî lui-même, ce disciple de la première heure revendique pour la doctrine *ishrâqî*. La section de la *Nuzhat* contenant la biographie de Subrawardî a été éditée par O. Spies et Khattak in *Three Treatises*, Stuttgart, 1935 (cf. bibliogr., *infra*). Il va de soi qu'un exposé d'ensemble de la doctrine devra tenir compte de l'œuvre de Shahrazûrî. On lui doit un commentaire de deux traités fondamentaux : *Talwîḥât* et *Hikmat al Ishrâq* (Cf. Ritter, *op. cit.*, pp. 273, 278). Outre ces commentaires, son œuvre personnelle comprend un « Livre des similitudes et paraboles sur les lumières célestes séparées » (Brockelmann, *Gesch. d. arab. Lit.*, I, 468-469) ; la « somme » de sa doctrine sous le titre « *K. al shajarat al ilâhiya* » forme un volumineux traité (318 ff. in mss. Berlin 50631).

al Qodât al Hamadhâni († 1131)¹ nous est un précieux témoignage d'ordre psychologique. Suhrawardi naquit au début de la seconde moitié de notre XII^e siècle (entre 1150 et 1155)²; tout jeune encore, il vint étudier à Merâgha, sous le shaykh Majd al Din al Jili³, où il eut pour condisciple le grand théologien Fakhr al Din al Râzi († 1209) qui, prolongeant la critique ghazalienne, sut maintenir comme *Organon* toutes les ressources de la dialectique héritée des philosophes grecs⁴. Nous savons qu'ensuite Suhrawardi se rendit à Ispahan⁵; puis, com-

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

2. Outre le long article de Shahrâzûrî, les principales références biographiques sont : Ibn Abî 'Uṣaybi'a, éd. Müller, p. 167-171; Ibn Khallikân, *Wafiyat*, trad. de Slane, t. IV, 153 sq.; 'Imad al Din, *Bostân al Jâmi'*, éd. Claude Cahen, cf., *infra*; Qazwîni, *Athâr al bihâd*, éd. Wûstenfeld, p. 264; Yaqût, *Irshâd*, éd. Margollouth, III, 289 sq. — On ne peut naturellement songer à faire ici les recoupements critiques des sources.

3. Sur le Shaykh Majd al Din al Jili près de qui Fakhr al Din al Râzi étudia à Merâgha, cf. Ibn Abî 'Uṣaybi'a, II, 20.

4. La relation entre l'œuvre de Fakhr al Din al Râzi et celle de Suhrawardi a été soulignée récemment par Paul Kraus, *Les «Controverses» de Fakhr al Din al Râzi*, in *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, t. XIX, 1937, p. 104, n. 4. La notice de Qazwîni (*op. cit.*, p. 264) est en effet assez éloquente; il y eut entre les deux contemporains des conversations (*mubâhâthât*); c'est seulement après la mort de Suhrawardi qu'un exemplaire du livre des *Tadhât* tomba sous les yeux de Fakhr al Din; alors il embrassa le livre. Quels sentiments professaient-ils l'un pour l'autre? Il semblerait, à ce que rapporte Shahrâzûrî (cf. *Nuzhat*, p. 100) que si le jugement de Fakhr al Din était tout admiratif, celui de Suhrawardi était plus réservé sur le caractère de son contemporain. Mais il peut fort bien s'agir là de ces anecdotes passe-partout dont les propos stéréotypés sont appliqués successivement par les biographes aux savants de toutes les générations.

(5) C'est à Ispahan que selon Shahrâzûrî (*Nuzhat*, p. 94), Suhrawardi prit connaissance du *Kitâb al baqâ'ir* de 'Omar ibn Sahlân al Sâwî (= al Sâwî). Or, Ibn Sahlân est l'auteur d'un commentaire en persan sur l'un des traités mystiques d'Avicenne : « L'Épître de l'Oiseau » (*Risâlat al Tâ'ir*, texte arabe édité par Mehren, in *Traité mystique... d'Avicenne*, Leyden, 1889-1894). D'autre part Suhrawardi a lui-même traduit en persan le texte arabe d'Avicenne. (Cette traduction et le commentaire d'Ibn Sahlân ont été éditées par Spies et

mença pour lui une vie itinérante, occupée à fréquenter les communautés de Soufis, éprise de la solitude qui permettait à sa méditation de gravir les échelons de la voie mystique. Il aimait séjourner à Diyar Bekr; il reçut le meilleur accueil à la cour des Seldjoukides de Roum: c'est à l'émir de Kharpout, 'Imād al Dīn Qārā Arslān, qu'il dédia le livre appelé du nom de cet émir les « Tablettes 'Imadiennes » : *Kitāb al akwāḥ al 'imādiyya*.

Que cherchait-il au cours de ces longs voyages ? Une petite note insérée à la fin des *Moṭarrahāt* (« Entretiens ») et que transcrit Shahrāzūrī, laisse percer cette amertume : « Voici maintenant que j'approche de la trentième année; j'ai passé la plus grande partie de ma vie en voyages et en recherches, à la découverte d'un compagnon qui fût instruit dans les connaissances. Mais je n'ai trouvé personne qui fût informé des connaissances par excellence, ni personne qui crût en elles ». Est-ce là une plainte d'un singulier orgueil, ou bien plutôt n'est-ce pas l'aveu de l'échec dans sa longue quête d'un homme qui eût la même foi que lui, une vision d'une même ampleur, capable à la fois de donner leur sens aux conceptions des philosophes et d'accomplir les similitudes des prophètes ? Ce n'est pas seulement de la part des juristes, des docteurs de la Loi, que Suhrawardī eut à souffrir, mais aussi comme nous l'apprend son biographe, de tout le groupe des philosophes rationalistes qui attribuaient à un mirage fantastique ce monde de la Réalité spirituelle révélatrice pour laquelle vécut et mourut le Shaykh. En somme, ses vrais compagnons étaient à la fois derrière lui : la chaîne (*isnād*) des Sages et des prophètes de l'Iran et de la Grèce où voisinent Zoroastre et Platon; et en avant de lui,

Khattak in *Three Treatises*, 30-80; l'identification était antérieure, pour notre part, à cette publication; cf. *Journal Asiatique*, juill.-sept. 1935, pp. 31-33). Sans pouvoir mesurer encore la relation positive de Suhrawardī avec Avicenne — compte tenu des critiques qu'il lui adresse — nous constatons donc que c'est à Ispahan même que Suhrawardī prend contact avec la tradition avicennienne. L'initiative de sa traduction nous précise quelle fut, pour une part, l'inspiration de ses discours en similitudes, quoi qu'il faille tenir compte de beaucoup d'autres choses; il y a notamment une analogie sensible entre la structure de ces discours et certains passages des Livres hermétiques. Enfin, Suhrawardī devait dédier spécialement un de ses livres à ses amis d'Ispahan (*le Bostān al Qulūb*, cf. Ritter, n° 5).

prolongeant la lignée inaugurée par le mystique al-Hallāj qu'il appelle « son frère », ces communautés de fidèles écloses au gré de ses voyages et de ses stations, ceux à qui il s'adresse au seuil de chacun de ses livres en les saluant du titre de : Frères de la Fidélité ! Frères de l'Esseulement !... Ces derniers surent-ils ensuite préserver la doctrine de la double menace que le maître *devait* affronter pour la placer à ce niveau spirituel où les oppositions courantes et banales entre théisme de la foi positive et panthéisme philosophique ne sont elles-mêmes que des antinomies de la réflexion abstraite ? C'est là une autre question.

Le Shaykh partagea ainsi principalement ses séjours entre le pays de Roum et la Syrie, jusqu'à ce voyage à Alep dont il ne devait pas revenir, à la suite de quelles circonstances, nous le verrons en terminant. Retenons au passage certains détails pittoresques qu'un disciple aussi admiratif que Shahrāzūrī se devait de mentionner. Nous apprenons que Suhrawardī était d'une taille parfaitement proportionnée, que sa chevelure et sa barbe tiraient sur le blond roux. Il aimait particulièrement le *sama'*, les séances d'audition musicale. Il manifestait un profond mépris pour toutes les marques extérieures de l'autorité ou de la vanité mondaine ; tantôt il portait une robe ample et longue et une coiffure aux riches couleurs ; tantôt au contraire il paraissait revêtu d'habits rapiécés ; tantôt il portait simplement le vêtement de laine des soufis. Une anecdote piquante : *Ibn Raḡīqa*¹ racontait ceci : « Je me promenais un jour avec Shihāb al-Dīn dans la mosquée de Mayyāfariqin. Or, il était vêtu d'un pauvre manteau étriqué et usé, de couleur bleue ; il avait roulé un tablier sur sa tête et chaussé ses pieds de chaussures à talon. Un de mes amis m'aperçut, vint vers moi et me dit : « Tu ne te promènes donc qu'avec cet ânier ? » Je lui dis : « Mon pauvre ami ! Mais c'est le maître de l'instant, Shihāb al-Dīn Suhrawardī ! » Ma réponse était impression-

1. De son nom complet : Saḍīd al-Dīn Maḥmūd ibn 'Omar, surnommé *Ibn Raḡīqa*. Cf. *Ibn Abī 'Uṣaybi'a*, II, 219-230 et I, 300. Il était né en 564, donc de quelque douze ans plus jeune que Suhrawardī. C'était un élève assidu de Fakhr al-Dīn al-Mardīnī, et ayant été témoin de la sympathie qui unissait les deux Shaykhs, il est la source de plusieurs informations concernant Suhrawardī. L'anecdote contée ici par Shahrāzūrī est reprise littéralement par *Ibn Abī 'Uṣaybi'a*, II, 169.

nante, il parut consterné et passa prestement son chemin ». Cette parfaite indifférence à l'égard des considérations sociales était d'ailleurs fondée sur une farouche indépendance intérieure. Un de ses amis intimes, Fakhr al Dīn al Mardīnī¹ s'exprimait ainsi sur son compte auprès de leurs compagnons : « De quel feu, de quel éclat d'aurore, brille ce jeune homme ! Je n'ai pas, de mon temps, trouvé son semblable. Mais je redoute pour lui l'excès de sa fougue et sa précipitation, son peu de prudence à se garder. Je redoute que cela ne devienne la cause de sa perte ». Crainte et prévision trop justifiées, hélas ! cette fougue devait porter le jeune shaykh à affronter les juristes et les ulamas d'Alep qui complotèrent sa perte auprès de Saladin, et l'amitié fidèle du propre fils de celui-ci, al Malik al Zāhir, ne put arriver à le sauver.

Tel est donc l'homme dont Shahrāzūri, après avoir encadré dans ces détails la description tout intérieure de la carrière mystique, nous livre un impressionnant catalogue de travaux. 49 titres sont mentionnés, et la liste n'est sans doute pas complète². La majeure partie réfère à des ouvrages écrits en arabe ; d'autres l'ont été en persan ; d'autres sont enfin des traductions faites par l'auteur dans cette dernière langue, de ses livres arabes. Parmi tous, celui que Suhrawardī regardait lui-même comme son exposé essentiel, a pour titre *Kitāb Hikmat al Ishrāq*³ (Le livre de la Sagesse illuminative) ; il représente une systématisation parfaite de la doctrine dans son ensemble.

1. Fakhr al Dīn al Mardīnī était né à Mardīn et y mourut le 21 Dhū'l Hijja 594, Sadīd al Dīn Ibn Raḡīqā étant auprès de lui. Cf. Ibn Abī 'Uṣaybi'a I, 299-301. Médecin et commentateur d'Avicenne, il professa, entre autres, à Damas. Ibn Abī 'Uṣaybi'a reproduit littéralement son jugement sur Suhrawardī, dont il fait remonter la communication à Ibn Raḡīqā. Celui-ci aurait même complété ainsi son information : « Lorsque parvint à notre Shaykh la nouvelle du meurtre de Suhrawardī, il nous dit : Ne vous avais-je pas prédit cela de lui, alors que j'étais dans l'anxiété à son sujet » (II, 167-168). Suhrawardī venait de le quitter, lorsqu'il accomplit son fatal voyage à Alep.

2. Il manque par exemple le *Kashf al ghīṭā' li ikhṣān al Saḡa*, texte analysé *infra*.

3. Il en existe une édition lithographiée à Téhéran en 1898, avec le commentaire de Qoṭb al Dīn al Shīrāzī (+ 1311) et les gloses de Saḍr al Dīn al Shīrāzī (+ 1040). Les mss. connus en sont très nombreux (Cf. Ritter, p. 275 sq.).

Or, ce terme et la notion qu'il recouvre, reproduisent exactement les termes et les notions grecques d'ἄλλαμψις, φωτισμός, nommant le phénomène d'irradiation de la Lumière primordiale comme phénomène originaire de l'Être et de la Révélation de l'Être. Par la notion centrale d'*Ishrāq*, nous sommes d'emblée introduits au cœur de la sagesse néoplatonicienne. Le cas de Suhrawardī nous est en premier lieu une invitation à l'étude des néoplatoniciens, particulièrement des néoplatoniciens tardifs, des hommes tels que Proclus et Damascius parmi les derniers diadoques de l'Ecole d'Athènes; c'est que chez ces derniers représentants de la théologie néoplatonicienne, dont la profondeur spéculative n'a peut-être jamais été dépassée, il y a un mode d'existence religieuse inséparable du mouvement de l'intelligence. Cette existence religieuse se traduit chez Proclus par la composition d'hymnes, éléments d'une liturgie personnelle, et cette mise en acte de la vision spéculative offre la plus parfaite analogie avec les hymnes et les psaumes que nous pouvons lire chez Suhrawardī¹. En outre, ne l'oublions pas, toute l'existence théologique de ces derniers néoplatoniciens reposait sur un phénomène que nous pouvons appeler « biblique » en ce sens très large et étymologique que les Dialogues de Platon, les « Ecrits hermétiques » et les « Oracles chaldaïques » formaient pour eux un *Corpus biblicum* sur lequel s'exerçait une activité de la pensée essentiellement herméneutique². Et c'est au cœur de ce

1. Cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 2, II, 2^{te} Auflage, p. 708 sq. Cette « relation liturgique » avec la divinité, présente chez ces Néoplatoniciens, devrait être analysée avant que l'on se prononce, en un sens ou en un autre, sur la rencontre ou sur l'incompatibilité entre « philosophie » hellénique et religion « révélée ». On sait que longtemps (jusqu'à l'édition de Jahn, 1891) une hymne de Proclus a été attribuée à St-Grégoire de Nazianze. Cette action liturgique révèle à son tour une situation qui résiste aux pièges d'une raison dialectique inversant l'ordre des sujets : Dieu et homme. Pour le cas de Suhrawardī, cf. *infra*.

2. Laquelle s'oppose à l'activité *constructive* d'un système. La « compréhension » s'élabore à partir d'un texte, ce texte pris à la fois comme fondement et comme but. L'herméneutique ne construit pas, mais elle fait se révéler l'objet dans et par son activité même (cf. l'intention que de Jamblique à Proclus on poursuit dans le *Timée* : comprendre *théologiquement* les choses *physiques*). Ce sont les *intentions*, en tant qu'elles sont les lois du processus, qu'il faut analyser; (cf. Praechter, in *Genethliakon*, Berlin, 1910, pp. 121 et sq., 141). C'est

« phénomène du Livre » que nous voyons surgir le nom du prophète de l'Iran, de Zoroastre, comme présidant à cette compénétration religieuse gréco-iranienne, caractéristique de l'antiquité tardive. Déjà, nous savons qu'au temps de Platon, comme en témoigne le cas d'Eudoxe de Knide, il y avait entre Athènes et les milieux perses d'Asie Mineure des relations culturelles suivies¹. L'important pour nous est de constater que cette orientation de la théologie spéculative, où Platon est regardé comme un continuateur de Zoroastre, ne périt pas en 529 avec la fermeture de l'École d'Athènes et l'exil des derniers philosophes grecs à la cour du roi de Perse Khosroës, mais qu'avec une continuité dont l'Occident fut privé (il nous a fallu attendre la Renaissance et Marsile Ficin), elle se maintient comme le germe d'une « philosophia perennis » dans le monde de culture arabo-persane.

De ce point de vue, l'œuvre de Suhrawardī nous apparaîtra non pas comme une révolution de la pensée, comme une redécouverte sensationnelle, mais comme un point culminant d'où l'inspiration rayonnera jusque fort avant dans la Perse moderne; le représentant le plus éminent de la doctrine *ishrāqī* fut au xvii^e siècle le grand professeur d'Ispahan Ṣadr al-Dīn Shīrāzī († 1640)². Un commentaire parfait de l'œuvre de Suhrawardī dans son ensemble supposerait donc non seulement la connaissance des œuvres grecques, et de leur transmission aux Arabes par l'intermédiaire des traductions syriaques, mais aussi celle de la littérature awestique en général, et de la littérature pehlevie tardive; un tel commentaire devrait aussi tenir compte de ce que nous savons de la théologie et de la liturgie astrales des Sabéens, certaines hymnes de Suhrawardī aux Anges des

parce que l'on confond herméneutique et pensée constructive que souvent l'on déclare n'avoir affaire qu'à de l'« allégorie » et de l'« arbitraire ». En fin de compte c'est l'herméneutique qui est le fondement de la Logique et qui en détermine le type, non inversement. Ceci est capital non seulement pour l'exégèse coranique d'un Suhrawardī, mais pour l'aspect général de la Logique en arabe.

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

2. Cf. en particulier 'Abd Allah al Zinjānī, *Al Faylasūf al fārsī al kabīr Ṣadr al Dīn al Shīrāzī* (Revue de l'Académie arabe de Damas, 1930). Quelques connexions fort intéressantes ont été mises en lumière par S. Pinès, *Beiträge zur islamischen Atomienlehre*, Berlin, 1936 (Index s. v.).

Sphères en offrant une analogie sensible¹. Il faudrait enfin analyser la situation de la pensée philosophique en Islam à la suite de la critique d'al Ghazâlî, plus radicale encore peut-être, s'il est permis de comparer, que celle de Kant. Et lorsque nous aurions fait tout cela, nous aurions rassemblé un matériel du plus haut intérêt, mais le dessein ultime de Suhrawardî, l'intention qui lui rend présent, à lui, et manifeste, le sens de tous ces éléments dans leur unité, ne nous serait pas encore apparue. Cette intention, nous devons la chercher dans une autre direction.

Dans la masse de titres livrés par le biographe et dont le tiers environ réfère à des ouvrages que nous connaissons, nous distinguons, et c'est la caractéristique de cette œuvre, des traités écrits sous la forme régulière de dissertations doctrinales, et d'autre part toute une série d'opuscules se présentant comme des visions, des *histoires* ou récits d'initiation mystique. Qu'il y ait un ordre à suivre dans la lecture de l'ensemble, Suhrawardî l'a indiqué lui-même, tout comme les Néoplatoniciens disposaient les dialogues de Platon dans un ordre répondant aux exigences de la formation du disciple². Mais ce que nous avons à nous demander, c'est ce qui commande le passage de la forme d'exposés logiquement transmissibles à ces discours en similitudes, dont la signification ne peut être apprise, mais reçue comme un don, le don même qui les révèle³. Et c'est, en second lieu, si cette transition, ce passage, cet « exode », trouve sa raison d'être dans les éléments exposés eux-mêmes, ou bien au contraire dans une exigence à laquelle la plus parfaite synthèse ne saurait satisfaire. Cette exigence, c'est par elle que Suhrawardî se rattache consciemment à la lignée des vocations mystiques issues de l'enseignement d'al-Hallâj : une « introspec-

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

2. Suhrawardî indique, par exemple, que l'étude de *Hikmat al Ishrâq* doit être précédée de celle des *Mushârî' wa'l mo'arrahât*, à laquelle doit introduire auparavant le livre des *Tabwihât*, (Ritter, n. 26).

3 « Ne sais-tu pas que de même que les puissances des créatures sont impuissantes à te donner l'existence, de même elles sont impuissantes à te conférer l'aptitude à te conduire spirituellement en toute vérité. Non, c'est Dieu qui donne à toute chose sa nature. Ensuite Il guide. C'est Sa puissance qui t'existencifie et c'est Sa Parole qui te dirige ». *Kalimat al taqawwuf*, I.

tion expérimentale » du Qorān, qui finalement met en péril de mort, comme Moïse appelé à un entretien secret sur la montagne, le croyant appelé à vérifier intérieurement et à prononcer le *tawhīd*, la profession de foi, l'Attestation de l'Unique.

II. DISCOURS METAPHYSIQUES ET DISCOURS EN SIMILITUDES

Deux allusions personnelles de Suhrawardī, dans son œuvre fondamentale, *K. Hikmat al Ishrāq*, orientent notre recherche. L'une d'elles est une critique dirigée contre un point précis de la physique céleste d'Aristote¹. Elle n'a peut-être pas une portée suffisante pour que nous en dégagions une indication biographique qui nous permette de classer chronologiquement les œuvres laissées par le maître de l'*Ishrāq*, par contre elle est d'un intérêt capital pour la structure de sa doctrine.

Le contexte où elle s'insère appartient au second traité de la seconde section du livre. Tandis que la première section de l'ouvrage traite les fondements du « penser », de la réflexion intellectuelle (*fikr*) à titre d'*organon*, la seconde est une présentation de la Lumière et de la hiérarchie des lumières, depuis la Lumière des lumières, comme Être primordial et manifestation primordiale, en passant par les degrés des lumières archangéliques, jusqu'aux lumières qui sont les régentes des espèces et des corps, parmi lesquelles la lumière régente de l'homme (et de chaque homme) à laquelle Suhrawardī donne le nom d'*Isfēhbed*². Le motif qui introduit la critique en question, est la thèse de la « contingence plus noble » (*al imkān al ashraf*) selon laquelle, si un être contingent d'un degré inférieur existe, son existence présuppose que d'ores et déjà existe un être contingent d'essence supérieure (*H. I.* p. 367). Le développement de ces prémisses conduit alors à une critique des Péripatéticiens, laquelle tout en semblant reprendre les arguments des Platoniciens contre Aristote, est en fait conduite par une

1. Cf. *Hikmat al Ishrāq*, p. 367-371.

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

inspiration et vers un but qui lui sont propres. Elle consiste essentiellement à reprocher aux Péripatéticiens de limiter le nombre des Intelligences séparées aux dix intelligences motrices des sphères célestes, parce qu'alors serait inexplicable et privée de fondement l'existence des choses et des relations sensibles qui toutes, en raison de leur contingence, doivent être *devancées*, précédées, par l'essence supérieure et la relation intelligible qu'elles imitent. Or, ces pures essences, ce sont dans la terminologie de l'*Ishrâq*, des « lumières archangéliques » (*Nûr Qâhir*). On ne les démontre pas à l'aide de la dialectique, mais il est arrivé à certains sages s'essoulant du temple de leurs corps, tels que Platon (Plotin), Hermès, Agathodémon, Empédocle, et avant eux les Sages de l'Inde et de la Perse, de les contempler. N'accepte-t-on pas en astronomie les observations d'une ou deux personnes pour fonder les thèses de cette science? de quel droit récuserait-on les observations spirituelles de ceux qui furent les colonnes de la Sagesse et de la Prophétie? Celui qui doute de leur témoignage, n'a qu'à assumer à son tour les pratiques ascétiques, tout comme « l'auteur de ces lignes », conclut Suhrawardî, qui faillit, lui aussi, si son Seigneur ne lui avait montré la preuve décisive, rester captif dans une physique du ciel ignorant le règne des Pures Lumières.

Pour constater que cette critique sous-entend autre chose qu'une simple reprise de l'argument des Platoniciens contre les critiques adressées par Aristote à la doctrine platonicienne des Idées, il faut prêter attention au lexique. L'irradiation des Pures Lumières qui se multiplient indéfiniment par réflexion et transposition, Suhrawardî l'appelle *menôwiyat*; c'est le terme persan répondant à l'une des deux grandes divisions de la cosmologie awestique qui répartit l'universalité des êtres en deux grandes classes: *mainyawa* et *gaēthiya* (en pehlewî: *menôk* et *gētik*¹) les Célestes et les Terrestres. En outre, dit-il, c'est cette irradiation qui engendre la *Khurra*, cette présence flamboyante dont Zoroastre a été le prophète, et devant qui fut ravi le roi Kay Khosrow. Bref, les Sages de la Perse ont tous été d'accord sur ce point que chaque espèce, les sphères célestes, les éléments simples et leurs composés, ont un seigneur dans le monde de la

1. Cf. H. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, in *Journal asiatique*, avril-juin 1920.

Lumière qui est une Intelligence séparée, régente de cette espèce; ainsi, pour eux, l'eau avait un Archétype (*Ṣāhib ʿānam*) dans le monde spirituel qu'ils appelaient *Khurdād*; celui des plantes était *Murdād*, celui du feu *Ardibīhīšt*.

Nous reconnaissons facilement ici au passage les notions awestiques. *Khurra*, c'est la forme persane de l'awestique *Xwarənah*, la manifestation de l'essence du feu qui représente le rayonnement et la gloire des rois et des prêtres dans la religion mazdéenne¹. C'est pourquoi, dans sa physique, Suhrawardī refuse de considérer la manifestation de cette essence primordiale dans le monde élémentaire comme l'un des quatre éléments, mais pour lui le Feu élémentaire est le « frère de la lumière hégémonique humaine » (*isfehbed*), le khalife de Dieu parmi les éléments comme l'âme humaine parmi les corps (*H. I.*, p. 434). En outre, cette doctrine de la Majesté flamboyante offre une analogie certaine avec la *Shekina* des Hébreux, connexion qui s'offre à Suhrawardī sous l'aspect qoranique de la *Sakīna*. Celle-ci, c'est cette présence-lumière qui vient habiter les âmes purifiées, émergeant des ténèbres de l'ignorance et du vice, qui non seulement conduisit les bienheureux rois Feridoun et Kay Khosrow, mais c'est elle encore qui se manifesta à Moïse, lorsque du fond du buisson, une voix l'appela pour un entretien secret (Qorān 28: 30). Tel est aussi le thème final des « Tablettes Imadiennes »², le fondement qoranique de la doctrine de l'*Ishrāq* dans le célèbre verset (24 : 35) « Dieu est la lumière du Ciel et de la Terre. Cette lumière est comme un foyer dans lequel se trouve un flambeau, un flambeau dans un cristal... c'est lumière sur lumière ». Le cas de Kay Khosrow typifie à son tour l'illumination de l'âme qui, ardant au feu de cette transpiration, est elle-même le buisson d'où Dieu convoque à l'entretien secret³.

Mais ce qu'il nous faut essentiellement souligner, c'est que la critique de la doctrine péripatéticienne des Intelligences aboutit, parce que c'est celle-ci qui la motive, à l'affirmation de la doctrine la plus caractéristique de la religion zoroastrienne, à savoir l'*angélogie*. Nous avons vu nommés (et ils le sont ailleurs en-

1. Cf. *Grundriss*, II, 641.

2. *Kitāb al Alwāḥ al 'Imādiya*, mss. Berlin, en particulier pour ce qui est mentionné ici, fol. 186 a - 189 a. Je compte poursuivre la collation de ce texte en vue d'une étude plus approfondie.

3. Cf. HALLAJ, *Tawāsīn*, III, 1, in Massignon, *Passion*, p. 845 et la n. 7.

core) trois des sept *Amahraspands*, les « Saints Immortels » ou les sept archanges qui sont les ministres immédiats d'Ahura Mazda. Nous ne reposerons pas ici la vieille question : est-ce à un contact néoplatonicien que déjà s'est développée la doctrine awestique ? On y a en général répondu par la négative. Mais nous avons ici un homme pour qui, en tout cas, ces figures de l'Awesta se présentent comme ces mêmes « lumières archangéliques » que déjà connaissaient les néoplatoniciens par le recueil appelé « Oracles Chaldaïques », et pour qui le phénomène angéologique prend ainsi toute sa valeur spéculative. Pour apprécier donc la substitution de cet ordre angéologique à la notion aristotélicienne de la Cause et de l'Idée, il faut examiner la relation « personnalisante », la relation d'amour qui dès lors préside à l'apparition et à l'ordination de tous les êtres.

L'ordre de l'angéologie awestique englobe avec la hiérarchie des sept archanges suprêmes, les deux grandes classes de *Yasatas* ou anges : célestes et terrestres (*mainiyawa* et *goēthiya*) ; au sommet des premiers, se trouve Ahura Mazda lui-même ; à la tête des seconds, Zoroastre¹. En outre, il faut y rattacher la multitude des *fravarti*, dont chacune représente le *Soi* le plus intime de chaque croyant, sa confession de la foi mazdéenne, son option (rac. : *Var*) pour l'ordre véridique ; préexistant à sa naissance, elle reste avec chaque croyant dans une relation qui fait d'elle son ange protecteur, à qui il est réuni finalement par la mort². Quelque interprétation que l'on puisse proposer par

1 Cf. *Grundriß*, II, 639-641.

2. En raison du contexte, on rappelle ici spécialement l'aspect iranien de cet « ange protecteur », mais le motif recèle en lui-même un enchevêtrement de sources fort complexe. Dans l'une des invocations (*Da'wa*) qui sont au nombre des hymnes et prières de Suhrawardī, nous retrouvons l'étrange et belle apparition qui se manifeste à Hermès pendant son sommeil et qui, en réponse à sa question, lui déclare : « Je suis ta Nature parfaite ». (Cf. H. Ritter, *Picatrix in Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1921-1922, p. 121 sq. ; en outre *Pseudo-Majritī Das Ziel der Welsen (Ghayat al hakim)* I. Arabischer Text, hrsgb. v. H. Ritter, 1933, p. 187 sq.). Voici un premier essai de traduction de cette invocation, d'après le texte arabe du mss. Ragib 1480, fol. 314 a : lexicque et construction correspondent sensiblement aux invocations sabéennes reproduites dans le pseudo-Majritī : « Invocation de la Nature parfaite : — O Tol, Seigneur et guide, ange saint et être pneumatique qui m'es cher, Tu es le Père pneumatique (*al abb'l rāhānī*)

ailleurs de ces entités spirituelles, nous sommes invités à considérer ici comment elles manifestent et leur être et leur signification dans la doctrine *ishrâqî*. On a coutume de regarder ces multiples formes angéliques comme des personnifications d'abstractions; elles seraient alors le reflet pâle et anémié du réel. Il

et l'enfant spirituel (*al icalid al ma'na'î*), qui veilles, avec la permission de Dieu, au gouvernement de ma personne, qui intercèdes auprès de Dieu, le Dieu des dieux, en comblant ma déficience; Toi qui es revêtu de la plus haute des lumières divines, et qui parmi les degrés de la perfection résides au plus élevé, Je t'implore, par Celui qui t'a comblé de cette sublime noblesse et qui t'as accordé cette émanation de grâce immense; puisses-tu te montrer à moi à la dernière des épiphanies et me manifester la lumière de ta face éblouissante; puisses-tu être mon médiateur auprès du Dieu des dieux par l'effusion de la lumière des Secrets, et enlever de mon cœur les Ténèbres des voiles, au nom du droit qu'il a sur toi et de la place qu'il occupe par rapport à toi ».

Le Dr H. Ritter (à l'amabilité de qui je dois une photographie de ce ms.) a souligné la parenté de ce texte avec la tradition astrologique hellénistique que représente l'œuvre du Pseudo-Majritî (*Der Islam*, p. 285, n. 36), comme avec le *Sirr al maktûm* de Fakr al Dîn al Râzî. Il est vrai que des doutes ont été élevés sur l'authenticité de ce dernier livre (cf. P. Kaus, *op. cit.*, p. 203, n. 3), renforcés par les critiques de Fakhr al Dîn contre l'astrologie; pourtant une déclaration expresse de ce dernier semble infirmer tous les doutes (Ritter, *ibid.*, n. 2). Quoi qu'il en soit, la question gardera ici toute son ampleur : définir, avec la modification qu'elle subit, la signification que présente toute considération astrologique (la personnalité des astres) dans l'ordre de la théologie suhrawardienne. On a souligné plus haut le facteur personnalisant qui convertit Suhrawardî de la physique aristotélicienne à un ordre angéologique; c'est ce même facteur que révèle éminemment l'hymnologie composant une partie de son œuvre, mais là même nous ne sommes encore qu'à mi-chemin dans la délimitation du problème (cf. *infra* : ordre du *Aql* et ordre du *Rûh*). Les invocations en usage chez les « Sabéens » (Pseudo-Majritî, p. 195-220) dénoncent bien un face-à-face, un « Tu » immédiatement présent (et dont la présence s'anémie, dans la mystique tardive moniste, jusqu'à la pâleur d'une simple métaphore). Mais si nous voulons définir la place de telles hymnes et invocations, il nous faut également tenir compte de tous les psaumes (*mondjât*) épars dans l'œuvre de Suhrawardî. Je signale, entre autres, le magnifique psaume qui clôt le chapitre introductif du *K. Kalimat al taẓawwuf*, et dont l'ardeur aux prises avec la Toute-puissance de l'Unique semble l'écho direct du Psautier biblique. La structure si complexe de la pensée de Suhrawardî tient à ce qu'il a sauvé tous éléments fort divers, mais on ne peut pas parler d'un « Jeu » de la pensée lorsqu'il s'agit du *Shaykh Shakhid*.

nous faut donc en premier lieu analyser ce qui selon Suhrawardî constitue l'être de ces Etres-de-Lumière, afin de comprendre comment, en interprétant ces entités comme de simples doublures du phénomène sensible, justifiables des mêmes catégories de la pensée, on commence par les transformer en leur contraire, en des *barzakhs*, c'est-à-dire en ce qui est en soi Ténèbres; au lieu d'être Ce-qui-manifeste, Ce-qui-illumine, elles ne seraient plus que quelque chose de manifesté, d'expliqué par une autre lumière qu'elles-mêmes. La critique anti-aristotélicienne de Suhrawardî, selon laquelle tout être et toute relation contingente doivent être *devancées* par un être d'une « contingence plus noble », repose sur l'exigence illuminative, au sens le plus actif de ce mot, c'est-à-dire sur la précédence, (l'hégémonie) inconditionnelle de l'Illumination par rapport à l'objet-qu'elle-révèle¹. Examinons de plus près cette relation du Révélatant et du Révélé, car nous en verrons surgir le principe des similitudes aussi bien que les degrés de perfection dans la façon d'attester l'Unique.

Face aux sources de Lumière, il y a les *Barzakhs* (étymologiquement : une séparation, quelque chose qui barre, un écran), c'est-à-dire en général ce qui est corps et ce que l'on peut montrer au moyen d'indications sensibles². Le *barzakh* est en soi ténèbre pure; il pourrait exister comme tel, même si la lumière

1. Ce *devancement* est le rapport entre la « Parole majeure » et les « Paroles mineures ». Cf. l'intervention des versets coraniques 79 : 4-5 (« Et par celles qui sont devancantes ») à la fin du *Bruitement de l'Âle de Gabriel*, éd. et trad. H. Corbin et P. Kraus, *Journal Asiatique*, juill.-sept. 1935, pp. 56 et 77. Dans cette angélogologie de la connaissance, le prédicat n'est pas rattaché à l'essence, après coup, comme à un objet passif et neutre, mais c'est cette essence qui *d'ores et déjà* manifeste son prédicat. Cf. *ibid.*, la réponse prêtée à Salomon : « Non ! je ne suis pas un magicien ; je suis une Parole d'entre les Paroles de Dieu ».

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

s'en retirait. Il ne signifie donc pas une lumière en puissance, une virtualité au sens aristotélicien, mais il est, à l'égard de la Lumière, Négativité pure. La Lumière, par contre, est ce qui est essentiellement présent à soi-même, c'est-à-dire révélation de soi-même à soi-même, et « qui n'a ni le besoin ni la possibilité de se connaître par autre chose qu'elle-même. » Sinon, en effet, elle n'aurait jamais conscience d'elle-même comme d'un Sujet qui dit « *Moi* » (*Anā'iyya*), mais elle ne s'appréhenderait que comme troisième personne, comme un « *Lui* » (*hoṣṣa*). La réalité de la Lumière est donc la réalité essentielle du *Sujet*, de la Subjectivité comme vérité présente à soi-même, comme « *Moi* » ne s'absentant ni ne s'aliénant dans un objet neutre, dans un « *Lui* » ; ainsi, la connaissance n'est pas quelque chose qui s'ajoute à son essence, elle est son être le plus intime, ce par quoi « tu es Toi » ¹.

Dès lors, quelle sorte de relation est concevable entre ces pures Essences qui, procédant de l'irradiation de la Première Lumière, engendrent à l'infini d'autres sources de Lumière, et qui dans leur transpiration et leur irradiation réciproque goûtent la jouissance de la Lumière originelle ? Jamais ce ne sera une juxtaposition d'entités dont en vérité il serait possible de parler à la troisième personne, de désigner comme des « *Lui* », « *Elle* », « *cela* ». La relation mère de toutes les autres est celle qui unit la première des Pures Essences avec le Premier Vrai et Absolu en soi. La conception est néoplatonicienne, mais Suhrawardī la transpose dans les termes traditionnels de la théologie zoroastrienne : cette première essence, c'est Bahman (Vohu Mano, le premier des sept Amahraspands, la Sagesse d'Ahuma Mazda) ²; et tandis que son amour la dirige vers l'Essentielle-réalité première et absolue, celle-ci la domine de sa grâce, l'assiste, selon l'ordre que nous présente par ailleurs toute l'angélologie de Proclus, et qui s'exprime dans les notions d'ἐπιστροφή (conversion vers) et πρόνοια (assistance, sollici-

1. Cf. *Hikmat al-ishraq*, pp. 285-286, 291-294.

2. Cf. le *taqdīs* de Bahmān, en tête des *Taqdīsāt* de Suhrawardī : « Proclame saint le serviteur de Dieu et le voile du Dieu suprême, lumière du Dieu Très-grand, œuvre du Dieu Très-Haut, premier archétype, le saint et le plus rapproché (de Dieu), ange des anges, chef des compagnons archangéliques, Seigneur du monde céleste en présence de Dieu, Bahman... » (mss. Raglb 1480, fol. 182 a).

tude)¹. Cette relation se répète dans tout l'univers et ordonne par couples la hiérarchie des êtres; chaque essence a son Aimé vers qui tend son désir dans le monde supérieur; celui-ci est une lumière archangélique « la cause à qui elle est soumise et qui l'assiste de sa lumière; elle est son médiateur entre elle et le Vrai suprême, de sorte que c'est à travers elle qu'elle contemple les lumières divines supérieures ». Enfin « parmi ces lumières archangéliques médiatrices du Vrai suprême, il en est une qui est avec nous dans le rapport d'un Père, elle est l'archétype, le Seigneur de notre espèce, le Donateur d'où émanent nos âmes. On l'appelle l'Esprit-Saint (ou encore Gabriel), les philosophes l'appellent l'Intelligence agente »².

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

C'est vers ce terme que nous sommes conduits. En prenant position contre la notion aristotélicienne du 'Aql — contre l'identité de Dieu et du 'Aql, contre l'unicité du 'Aql pour tous les hommes, contre la survie seulement impersonnelle *post mortem*³ — Suhrawardî prolonge la lutte de trois siècles que les

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

2. Cf. *Ḥayākil al nār* (les Temples de la Lumière), éd. Le Caire 1325 et traduction hollandaise par S. van den Bergh in *Tijdschrift voor Wĳsbegeerte*, janvier 1916, IV^e et V^e temple.

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

mystiques en Islam, avec Mohāsibī, Kharraz, Ḥallāj soutinrent contre toute identification de l'ordre de l'Intellect (*'Aql*) avec l'ordre de l'Esprit (*Rūḥ*), réduction à laquelle tendaient les philosophes hellénisants tout courts¹. Depuis Mohāsibī, à la « science des intellects » s'oppose la « science des cœurs », parce que la vocation mystique a son principe dans un appel adressé au fond intime de l'âme, non pas dans la progression d'une évidence purement intellectuelle. Le mérite de Suhrawardī dans cette confrontation séculaire de la philosophie et de la mystique est d'avoir apporté une réponse qui lui fut propre, par cette notion de la Lumière telle que la lui inspirait l'ancien prophétisme iranien. Mais à quelles conditions ?

Écoutons maintenant une autre déclaration personnelle que nous trouvons dans le prologue du *K. Hikmat al ishrāq*.

S'adressant à ses « frères » qui l'ont prié d'écrire ce livre, Suhrawardī leur rappelle qu'il a écrit antérieurement d'autres traités où il exposait les doctrines aristotéliciennes; c'était là une propédeutique, l'*orgānon* de la Sagesse, mais on y gaspille vainement beaucoup d'efforts². Voici maintenant une voie plus sûre dont l'auteur déclare qu'il ne l'a pas déduite par réflexion abstraite, mais connue par une autre épreuve, dont il veut maintenant montrer à ses frères les fondements afin qu'aucun sceptique ne puisse les en faire douter. Cette voie désignée comme jouissance intérieure — expérience *sapientiale* pourrait-on dire (*dhawq*, lat. *sapere*) — est celle de l'Imām de la Sagesse Platon (*līr* Plotin) bienfaisant et lumineux, celle des anciens sages de la Perse comme Jamasp, Frashaoshtra, Buzurjmīhr. Or, tous les discours de ces anciens étaient en forme de *similitudes*. On ne réfute pas des similitudes, — et telle était aussi la réponse de Syrianus, le maître de Proclus aux objections d'Aristote contre Platon — car, dit Suhrawardī, « si l'on se tournait contre l'aspect extérieur de leur discours, on n'en atteindrait pas l'intention véritable, et l'on n'aurait pas réfuté leurs similitudes »³.

Le sage de Dieu par excellence sera donc celui qui possède parfaitement « l'expérience-spéculative », c'est-à-dire celui qui joindra à la connaissance des thèses philosophiques une expérience intérieure de la doctrine mystique. « C'est à celui qui

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

2. Cf. *Hikmat al Ishraq*, p. 13.

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

tend vers ce but que s'adressent les spéculations et les similitudes de notre livre; quant aux autres nous n'avons rien à leur dire ni rien à discuter avec eux, en ce qui concerne les fondements de l'illumination ». Ailleurs, Suhrawardî insiste; il faut reconnaître la vérité des prophéties; les *similitudes* montrent la réalité. Le Qorân en témoigne (29 : 42): « Nous nous servons de ces images, mais seuls les Sages les comprennent ». Le Shaykh fait appel aussi aux textes évangéliques. « Jésus le Messie a dit : « Je veux ouvrir la bouche en similitudes » (Math. 13 : 35) et encore : « Je vais à mon Père et à votre Père pour qu'il vous envoie le Paraclet qui vous révélera l'explication des similitudes (cf. Jean, 14 : 16, 26) »¹. Et il le répète: « Si tu regardes à l'extérieur, les similitudes sont de vaines imaginations », mais alors les pénétrer intérieurement, cela pourrait-il vouloir dire les ramener à une évidence conceptuelle, dresser une sorte de table d'équivalence des notions ? On éliminerait ainsi la seconde des conditions qui forment le sage de Dieu. Rappelons-nous ce qui nous a été enseigné sur l'être-essentiel de chaque lumière, dont le Connaitre constitue l'Etre même, et qui pour cela n'est jamais « elle » que comme un « Moi », non pas comme l'objet neutre d'une vision théorique. Les similitudes sont des récits, des dialogues, un jeu de question et de réponse. Au début de l'épître intitulée le *Bruissement de l'Aile de Gabriel*², le voyant se trouve au cours de sa vision nocturne tout à coup en présence de Dix Sages rangés en ordre et d'une beauté éclatante; ces Sages figurent la hiérarchie des Intelligences séparées (les lumières archangéliques) qui gouvernent les sphères et tous sont *muets* pour lui, sauf le dernier d'entre eux (le plus proche de lui) qui lui apprend : « C'est moi qui suis leur langue, les êtres comme toi ne peuvent communiquer avec eux ». Il semble bien que nous ayons ici un souvenir des Anges-herméneutes qui, chez Proclus, interprètent, révèlent aux âmes humaines ce qui est pour elles le Silence, l'Inexprimé des anges et des dieux de la hiérarchie supérieure³. L'intention précise de Suhrawardî dans tout cet opuscule est de

1. Cf. *Hayâkkl al Nâr*, VII^e temple.

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

3. Cf. Proclus *In Timaeum*, éd. Diehl I, 341 et *De Maiorum substantia*, éd. Cousin, col. 213.

« suggérer », de faire éprouver que la découverte du sens des similitudes qu'il contient, est réservée à l'intervention de l'Esprit Saint, ou de Gabriel, à une rencontre et à une audition (*ilqā al sam'*)¹. Ce n'est pas un acte d'intellection pure et simple. Autrement dit, Gabriel marque la limite du monde de l'homme au-delà de laquelle il n'y a plus de connaissance possible sans son assistance. Le passage au discours en similitudes institue une relation que seule rend possible une révélation ; mais alors celle-ci va rendre transcendants à eux-mêmes tous les éléments de la doctrine jusqu'ici exposables ; elle va mettre fin, à l'encontre de tout monisme philosophique, aux relations et aux manifestations de l'espace et du temps, et ce sera l'épreuve du *tawhīd*, de l'Attestation de l'Unique. C'est pourquoi, l'Ange de cette Révélation doit provoquer non pas simplement l'évidence d'une vision, mais un événement réel.

III. L'ATTESTATION DE L'UNIQUE (*Tawhīd*)

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

1. Sur cet acte de compréhension comme audition attentive (*ilqā 'al sam'*) cf. *Journal Asiatique*, *ibid.*, p. 17 en note.

encore qu'eux-mêmes c'est l'interprétation psychologique et philosophique s'attachant à leur cas, qui est tombée dans le piège. Le péché d'Iblis : s'esquiver de la Lumière en croyant voir sa propre lumière¹, telles interprétations la leur prêtent, alors que victimes de l'apparence ou de leur propre tendance, c'est elles-mêmes qui l'assument. Il arrive souvent que l'étape ultime de ces mystiques soit ramenée, sans distinction, à une forme moniste de la pensée qu'en Islam également, un Ibn 'Arabî et un Ibn Taimiya croyaient identifier en Ḥallāj et en Suhrawardī, le premier pour s'en réjouir, le second pour jeter sur eux une condamnation sans appel. Il est bien vrai qu'il y a un piège ! Il est bien vrai que la situation de ces mystiques ne leur offre aucune « justification » logique possible, les garantissant contre l'anathème de la Loi religieuse confessionnelle. Si notre analyse veut discerner comment c'est leur *fidélité* même qui fait d'eux des proscrits et des exilés, elle doit d'abord mettre en lumière *Qui* est, pour eux, le seul Sujet prononçant en vérité cette attestation de l'Unique.

Pour la compréhension de tels « cas », il nous faut procéder de ce qui s'y présente comme le fondement et principe de cette expérience intérieurement-goûtée qui s'oppose à la contemplation théorique. Or l'éclosion des vocations mystiques en Islam procède d'une « introspection expérimentale », d'une vérification intérieure et personnelle, du sens et des sens du Livre qui est le fondement de la communauté religieuse. On simplifie à l'extrême et on fausse la réalité de cette vérification, lorsque l'on se contente d'opposer dans l'herméneutique du Qorân, — aussi bien que dans celle de la Bible — un courant d'exégèse *littérale* à un courant d'exégèse *allégorique*. Voici le principe énoncé par Suhrawardī, dont la mise en œuvre doit nous préserver de confondre les « similitudes » dont il use, avec ce qu'en général on appelle « allégories », et d'autre part nous montrer le principe de cette forme « histoire » qui vient se substituer à l'enseignement didactique régulier. Dans la *Kalimat al Taṣawwuf* Suhrawardī déclare : « *Lis donc le Livre avec extase du cœur (wajd), émotion intérieure (tarab) et réflexion*

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

*subtile. Lis le Qorân comme s'il n'avait été révélé que pour ton propre cas »*¹.

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

1. In *Kalimat al ta'awwuf*, dernier chap. in fine. C'est le principe de la compréhension « tropologique », également distante de l'attirail de la lettre morte et du mécanisme de l'allégorie. Pour ce qu'elle a de décisif chez Suhrawardî, cf. *ibid.*, chap. I : « Que n'ait point d'attente sur toi la diversité des expressions ('ibâra), car au jour de la Résurrection, lorsque ce qui est dans les tombeaux sera projeté dehors (Qorân 100 : 9) et que l'humanité tout entière sera présente dans l'intention de Dieu le Très-Haut; peut-être bien que sur un millier, neuf cent quatre vingt dix neuf ressusciteront de leurs tombeaux, qui auront été des assassinés par les expressions ('ibâra), victimes des sabres des allusions (*ishârâ*). Sur eux, la responsabilité de leur sang et de leurs blessures ! Ils ont négligé les significations spirituelles (*ma'ânî*), c'est pourquoi ils ont ruiné les fondements ». — Sur les questions que pose l'étude expérimentale de la grammaire arabe aux mystiques, cf. Massignon, *Passion*, 699 sq., 715 sq. J'ai désigné ici par « tropologique » ce que peut-être, pour remonter à travers les thèses salmiyennes jusqu'à l'influence de Sahl Tostari (+ 898) il conviendrait mieux d'appeler « anagogique » (*mo'tâla'*). Cf. *ibid.* 703-710). Mais une fois posé le fondement herméneutique du « phénomène du Livre » dont la présente étude prit son point de départ, les techniques exégétiques se précisent et se ramifient; un travail essentiel devra alors consister à établir les concordances, à rechercher ce qu'il y a de commun entre techniques exégétiques respectivement issues de l'introspection de la Bible et du Qorân. Je compte y revenir ailleurs. En outre Suhrawardî était shaff'ite, et le fait n'est pas indifférent quant à la conception du rapport entre la nomination (*tasmiya*) et le nommé (*mosammâ*) (Cp. le Zahirisme dans le cas d'Ibn 'Arabi).

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

Où faut-il en chercher la source ? Nous nous bornerons à rappeler ici le rôle considérable de l'Ecole salimiyenne dans la spiritualité de l'Islam, dont le fondateur avait été Sahl al Tostari († 896). L'œuvre du théologien et mystique le plus considérable de cette école, Abû Ṭâlib al Makki († 990)¹ influea considérablement al Ghazali († 1111) aussi bien qu'Ibn 'Arabi († 1240), et la conjonction de ces deux noms atteste que la doctrine vérifiait bien — rendait vraie — l'exigence de la foi, mais en même temps qu'il suffisait d'un renversement, ou plutôt qu'il fallait tout un renversement dialectique pour la rendre prégnante de conséquences monistes², — ce dont Suhrawardî s'est préservé avec soin. En constatant la fréquence avec laquelle reparait le nom d'al Makki chez Suhrawardî, rappelons ici la 14^e des thèses salimiyennes : « *En vérité c'est Dieu qui lit (articule) par la langue de chaque lecteur (qâri) du Qorân, et lorsque l'on entend le Qorân de celui qui le lit, c'est Dieu même que l'on entend* »³. Cette proposition est-elle le fondement de la thèse que nous avons entendu Suhrawardî énoncer ? Il y a en tout cas un lien, consistant en ce que l'application ou la vérification de l'une ou de l'autre ne sont rendues possibles, qu'à la condition que ce soit Dieu même qui à chaque instant, crée *hic et nunc*, la lettre entendue et prononcée, et la signification grâce à laquelle elle est lue et prononcée.

L'exigence que ces deux thèses présupposent dans leur connexion, écarte donc simultanément tout règne d'*allégorie* comme aussi toute *lettre morte*. Et le sens des similitudes dont Dieu seul (ou le Paraclet, dit également Suhrawardî) est l'herméneute, est tel qu'il ne s'offre que dans cette relation chaque fois actuelle. Mais alors, si d'une part tu dois « lire le Qorân

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

2. Cf. *Recueil*, p. 41 (recension d'Ibn 'Arabi de la 5^e thèse).

3. *Ibid.*, p. 40.

comme révélé pour ton propre cas », et si d'autre part c'est Dieu même qui articule par ta langue la Parole révélée qu'autrement tu ne pourrais prononcer, le problème se pose de savoir qui est, véridiquement, le Sujet récitant, le Sujet parlant cette « histoire », en d'autres termes qui donc a droit au récit historique, à la *Hikāya*¹. La destinée de ce mot dans la langue arabe rapproche différents sens que la seule connotation du mot « Histoire » dans nos langues ne pourrait évoquer. Selon sa racine, *Hikāya* signifie *المحاكاة*, imitation, reproduction. C'est cette figure de grammaire arabe où en observant le discours direct, on reprend dans la réponse un terme dont s'est servi l'interlocuteur, en le mettant au cas où il a dû le mettre lui-même². Le discours direct, « reproduisant » sous sa forme originelle la proposition entendue, s'expose ainsi à un *solécisme*. Nous n'avons pas à suivre ici comment le mot a pris le sens correspondant au nôtre : récit, histoire³. Mais en posant la question du *droit à la Hikāya*, telle que nous y sommes amenés, faut-il dire alors que l'« historien » est de par sa vocation condamné au « solécisme », et que telle est fatalement toute « histoire » ? Le problème est de savoir comment s'opère le « passage du parfait à l'imparfait » (au sens ontologique comme au sens grammatical), et il faudrait ici se reporter à la conversion du « temps » qui se produit dans le petit livre de l'*Exil*

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

2. Cf. Sacy. *Anthologie grammaticale arabe*. Paris, 1820, pp. 342-343, où l'auteur transpose ainsi la figure en latin : « *Ambos puto esse Koreischitas ? — Non sunt Koreischitas.* » Que le phénomène de la « temporalisation » du verbe pose aux grammairiens arabes une question qui, pour le mystique, ici d'inspiration salimiyenne, devient celle de la licéité de sa lecture, ou de la possibilité de son investiture, ce n'est pas un des moindres cas où nous voyons surgir de ces données fournies par la langue arabe et par la réflexion qui s'exerce sur elles, l'énoncé de problèmes que la philosophie comme telle devrait ici poursuivre en commun. C'est l'ontologie de l'Histoire qui est en question. Cf. ce que nous avons essayé de marquer en français par la distinction entre *historial* et *historique* en traduisant Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la Métaphysique ?* suivi d'extraits sur l'Être et le Temps, Paris, 1933.

3. Cf. la monographie de D. B. Macdonald dans l'*Encycl. de l'Islam* ; mais il faudrait encore de longs dépouillements.

occidental : comment l'auteur s'y « approprie » les allusions qorâniqes, en particulier la sourate 18, par son *hikâya*, son récit historique à la première personne (cf. infra). Le droit à la *hikâya* suppose le droit au discours direct, et c'est ce discours direct qu'implique l'exercice de l'herméneutique suhrawardienne, reproduisant ici le cas même d'al-Ḥallâj. C'est là en fin de compte qu'il faut chercher la « raison » de ces traités écrits en forme de similitudes, et non plus en forme d'exposés didactiques dont l'efficacité reste purement virtuelle. Préparée par une longue élaboration de la théologie en Islam, la thèse de Suhrawardî sur la lecture du Livre et les conditions de sa vérité *actuelle*, pousse ainsi en lumière le problème du « temps » et du « sujet », tel que le propose l'expression de la pensée en arabe. Si pour nous le cas de la *succession historique* forme un cas privilégié, celui d'une succession se développant dans un sens linéaire imposé, et chaque fois vérifiable dans sa « localisation » comme telle, par contre cette pensée, en ce qu'elle a de spécifique, le fait rentrer comme un cas parmi d'autres cas d'antécédence et de séquence, dont la *vérité* dépend chaque fois de la Volonté divine qui l'existencifie. C'est pourquoi le principe que nous venons de voir énoncé avec une concision frappante, nous conduit finalement au secret de la Personnalité souveraine (*sirr al robûbiya*), c'est-à-dire à ce droit éminent que possède seule la Subjectivité divine de dire « Je », et d'en investir momentanément le croyant. On peut saisir dès maintenant le lien avec la définition donnée par Suhrawardî de la Pure Lumière, comme d'une essence qui n'a jamais la forme d'un « Lui ». Or, si l'articulation véridique du Qorân est ainsi un discours direct, si seul le « Je » divin détient éminemment dans son être ce droit, il faut donc que le croyant momentanément investi de ce droit, ne se l'attribue pas, ne soit pas aveuglé par son propre « je », ne le Lui substitue pas, et *pourtant* il doit vraiment lire. Mais de même que la question se pose : comment le récitant, l'« historien », peut-il être tel, sinon au prix d'un solécisme, de même comment peut-on prononcer l'Attestation de l'Unique, sans s'attester soi-même (s'attester comme l'Attestant !). Qu'ainsi la vocation au parfait monothéisme ne puisse s'accomplir sans encourir l'anathème par fidélité, et ne reste fidèle que sous les apparences de l'infidé-

lité, du reniement, c'est là tout le drame de la vocation d'un Hallāj et d'un Suhrawardī.

La source — l'abîme faudrait-il dire — de la question ainsi entrevue, étudions de plus près certaines définitions de Suhrawardī. Toujours dans le *K. Kalimat al taṣawwuf*, il déclare : « L'attestation de l'Unique ne désigne pas ce qui est publié à la suite d'une connaissance de Dieu (comme d'un objet) quant à la monéité de l'essence divine en soi (*waḥdaniya*) et quant à la subsistance éternelle, mais elle signifie l'esseulement de la Parole (mineure qui est l'âme) hors des attaches des corps quant à l'espace, de telle manière que s'involue (se replie, s'enroule, *yunṭawā*) dans la Majesté éternellement subsistante toute considération des principes de l'être ou de sa gradation. Il n'y a point de station au-delà de cette station, bien qu'il y ait en elle des degrés »¹.

Retenons dès maintenant l'indication de cette transcendance par « involution » de l'espace; y contredirait toute interprétation moniste prétendant réduire par un acte de la pensée pure les différenciations spatiales. Voyons alors comment le « Sage spéculatif » chez Suhrawardī se trouve continuellement et intimement uni au mystique qui expérimente. Ici nous résumerons une courte *Épître* qui occasionnellement peut nous apprendre à user également en français de ce terme de « spéculatif » conformément à son étymologie (*speculum*, miroir; arabe : *mirāt*) et à abandonner l'acception courante d'une construction plus ou moins fantastique. Cette épître est intitulée : « Le Découvrement du Voile par les Frères de la Fidélité »². Quatre degrés de la Sagesse spéculative s'y ordonnent de la façon suivante :

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

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

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

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

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

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

4°) Enfin, ultime station. Tu as coupé ton regard de ta propre essence, en tant que celle-ci serait le lieu des existants et que l'être des choses subsisterait en elle. Te voici maintenant en une station où il est impossible que persiste *ton être* comme *sujet de la connaissance* des choses. C'est alors qu'il t'est révélé que le seul Sujet connaissant, c'est Dieu le Très-Haut. Los à Lui !

Ce bref résumé nous montre comment le texte esquisse d'une façon concise et saisissante toute la démarche de la pensée et de l'existence vers la Révélation effective et l'accomplissement de l'Unique Subjectivité divine. Son dessein ne se limite pas à une « phénoménologie » pure; ce qui s'y consomme, c'est la réalité actuelle de l'Attestation de l'Unique, de la profession de foi (*taḥḥid*) assumée dans sa rigueur. Un opuscule spécialement consacré à l'exposé de la doctrine soufie, nous précise ici la marche en établissant un parallèle sans équivoque. C'est

« l'Épître de la modulation du Simorgh »¹ où il est enseigné comment le mystique doit oublier son propre moi, oublier même son oubli : « Tant que les hommes se contentent de l'acte de connaissance, ils sont encore en-deça du but ; cet état-là on le considère comme relevant du polythéisme déguisé. Non, l'homme n'arrive à la perfection qu'à l'instant où il a abîmé son acte de connaissance dans Celui qu'il connaît, car quiconque trouve autant de satisfaction dans son acte de connaissance que dans Celui qu'il connaît, est encore dans l'état de celui dont l'intention était dirigée sur la connaissance elle-même ».

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

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

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

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

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

Cette formule ne pouvait être entendue que comme un blasphème sinon par ceux qui avaient pénétré intérieurement le sens de ces thèses que nous avons essayé d'analyser, pénétré comment pour le mystique « Je » ne suis pas ce « Moi » qui dit « Moi », mais je suis sevré de mon « moi », je suis

1. *Risalat-i-Safr-i-Simorgh* (en persan). Biblog. Ritter n° 18, éd. par Spies-Khattak dans *Three Treatises*, trad. franç. dans *Revue Hermès*, 3^e série, III, 1939. Le texte analysé ici forme le chap. I de la 2^e partie.

une « métaphore de Dieu (*taǧawwuz*) transportée dans l'homme »¹. Mais cette apparence blasphématoire et la condamnation qu'elle « justifie », est justement le prix, la rançon de cette grâce que le croyant est ainsi invité à goûter. Aussi bien, ajoute Suhrawardī, toutes ces formules sont encore des voiles, et les plus avancés submergent ces trois mots (LUI, TOI, MOI) dans l'océan de l'annihilation; alors les avertissements disparaissent et les indications s'évanouissent, « et toute chose va périssant en dehors de Sa Face » (Qorān, 28 : 88)².

Cette *unification* de l'Unique ne s'accomplit donc point par un processus simplement conforme à la conjonction de l'intellect humain avec l'Intelligence agente dont parlent les philosophes purs; pour cette même raison elle transcende l'objection d'Avicenne contre la possibilité de l'*unio mystica*. C'est qu'Avicenne confondait unité ontologique et unité arithmétique³, et cette confusion est peut-être bien le renversement inévitable que la réflexion philosophique fait subir à la réalité de l'expérience mystique, en lui opposant (ou en lui substituant) une alternative dialectique, là où l'annihilation (*fanā'*) était vécue comme condition de la pérennisation (*baqā'*), c'est-à-dire précisément de la joie « d'être deux » avec Dieu⁴. Aussi bien pour Avicenne, par exemple, l'essence créée ne peut recevoir l'irradiation de la Beauté divine, puisque celle-ci lui apparaît toujours voilée. D'où un effort pour fonder la notion d'amour mystique sur une notion plus générale de l'Amour, effort aboutissant à une rencontre et à un compromis entre l'amour mystique et l'« amour courtois ». Si l'Amour descend du ciel comme une lumière divine à travers les degrés décroissants des êtres, du moins il n'y a pas de face-à-face qui mette en péril d'exode, en demeure de sortir de soi-même: l'essence créée peut, à son gré, passer d'une « figuration » à l'autre, disposer comme un « Sujet », de considérations alternés dialectiquement. C'est tout le contraire qui se produit chez Ḥallāj et chez Suhrawardī, suivant une

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

2. Cp. *Alḥbār al Ḥallāj*, éd. et trad. Louis Massignon et Paul Kraus, Paris 1936, n. 57 : « Al Ḥallāj a dit : A Dieu seul appartient de proclamer Son Unité, et seul, l'Envoyé de Dieu, connaît le vrai sens de la Proclamation de l'Unité ».

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

4. Comment. de Naṣīr al Dīn Ṭuṣī, in *Passion*, 525, n. 3.

inspiration négligeant les compromis et métamorphosant la notion même de l' « amour courtois ». Le voile est lui-même la condition de la recherche, mais c'est « moi », c'est la créature qui est elle-même ce voile et qui alors doit accepter, elle, de se sacrifier, d'être « retirée ».

La fréquence des textes ḥallâjiens qui se trouvent enchâssés dans l'œuvre de Suhrawardî, nous atteste que lui-même avait conscience du rapport qui unissait le cas de Ḥallâj et le sien propre ; hors de ce rapport, ni la figure, ni l'œuvre de Suhrawardî ne seraient comprises dans leur intégrité, et c'est alors que l'on s'exposerait à la faute de ne voir dans la doctrine *ishrâqî* qu'une synthèse brillante d'éléments culturels divers. Voici l'une de ces citations, dont le ton impérieux met en évidence l'analogie soulignée ici¹ : « Un secret t'est montré qui te fut si longtemps caché, une aurore se lève, et c'est toi qui l'enténèbres encore. C'est toi qui voiles à ton cœur l'intime de son mystère, et si ce n'était toi, ton cœur ne serait pas scellé ».

Suhrawardî a pu déclarer que tous les Sages dont il se considère comme l'héritier ont été d'accord sur l'Attestation de l'Unique, mais il faut souligner avant tout que celle-ci s'offre à lui avec la rigueur, y inclus la vocation au martyr et l'impossibilité pour le croyant de se justifier de son exigence, bref avec tous ses caractères ḥallâjiens. Comparons en effet la contradiction intime qu'elle implique — préfigurée à l'inverse dans le cas d'Iblis — telle que Ḥallâj le décrit² : « Sache que l'homme qui proclame l'Unité de Dieu s'affirme lui-même³. Or s'affirmer soi-même c'est s'associer implicitement à Dieu. En réalité, c'est Dieu lui-même qui proclame son Unité par la bouche de qui il veut d'entre ses créatures »⁴. A l'impossibilité de montrer Dieu comme un objet, d'en attacher la transpa-

1. Elle nous a été conservée par Dawwānî, un des commentateurs de Suhrawardî. Cf. texte et traduction in Massignon, le *Diwān d'al Ḥallâj*, 1931, p. 88, n° 52.

2. Réponse à al Nahrawānî, *Akhbār al Ḥallâj*, n° 62.

3. Cf. *Akhbār*, 50 (= *Diwān*, 55). « Une ipséité tienne s'exprime au fond de mon non-être toujours, Prétendre ajouter mon tout au Tout serait une double illusion ».

4. Cf. *Akhbār*, 63 : « (L'Attestation de l'Unique) c'est discerner la temporalité d'avec la pérennité, puis s'écarter de l'une pour aller vers l'autre ».

rition même à un symbole, correspond l'abolition de toutes les prérogatives intellectuelles ou sensibles qui constituent le « Je », l'ipséité humaine, ce qui veut dire le dépouillement, la spoliation de l'intellect et même du cœur. Dans une célèbre prière que Suhrawardī retranscrit à plusieurs reprises¹, Ḥallāj demande : « Où donc est ton essence par rapport à moi, que je puisse la voir, puisque déjà mon essence s'est élucidée au point qu'elle n'a plus de OU ? ». A propos de cette prière où Ḥallāj demande à Dieu : « Retire par ton « Je suis », mon « je suis » hors d'entre nous deux », Suhrawardī observait que Ḥallāj « demandant à Dieu par ce vers de lui enlever ce dernier reste charnel, donnait dispense plénière aux autres de verser son sang »².

Dès lors, démentant les exégèses intéressés dans le sens de l'approbation ou de la condamnation, celle d'un Ibn 'Arabī ou d'un Ibn Taimiyya³, tirant la doctrine dans le sens moniste, toutes les allusions des similitudes aussi bien que les conclusions en forme, tendent à suggérer et à présenter l'*involution* de toutes relations spatiales qui laisseraient à la pensée logique un refuge et à la représentation une possibilité. Suhrawardī a forgé en persan le terme de *Nâ kôjâ Abâd* (le pays du Non-Où, l'espace non spatialisé !). Il apparaît dans trois de ses « Discours en similitudes ». Le prologue de l'« Épître du familier des amants » nous présente une trilogie dont les personnages sont Angoisse, Désir et Beauté. L'*Angoisse* maintient le *Désir* suspendu à la *Beauté* divine, et c'est de cette suspension d'Angoisse qu'est engendré tout l'univers. C'est elle qui vient visiter Ya'qûb en Kana'an et lorsque celui-ci l'interroge sur le lieu d'où elle vient, elle répond : « Je viens de *Nâ kôjâ Abâd* »⁴. Le sage qu'interroge le voyant dans le « Bruissement de l'Aile de Gabriel » répond en désignant ses frères rangés au-dessus

1. *Diwân*, N. 55 : « Oraison pour demander à être délivré de son heccéité » (= *Akhbâr*, 50). Pour les vers (3 a-b) cités ici, à la référence in *Kalimat al taṣawwuf* (chap. III) ajouter la référence au *K. al aḥwâḥ al'imādīya*, mss. Berlin, fol. 153 a.

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

3. Cf. *Akhbâr*, p. 52, n. 6.

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

de lui: « Nous venons de *Nā kôjā Abād* »¹, et tout le reste de l'entretien tend à expliquer cette mystérieuse négation. Enfin dans l'« Épître de la langue des fourmis », Suhrawardī rappelle que Abū Ṭālib al Makki disait à propos du Prophète, comme aussi à propos de son maître Ḥasan ibn Salim, que l'espace s'était involué sur lui (replié comme un tapis qu'on enroule) c'est-à-dire que l'existence dans le monde (*Kawn*) et que le lieu (*makān*) lui avaient été retirés; il rappelle le célèbre propos de Ḥallāj à l'égard du prophète (lors de l'Ascension nocturne): « Il a cligné l'œil hors du Oū »². Ces propos sont censés être rapportés par un sage Qāḍi au milieu d'une assemblée de tortues, qui aussitôt poussent des clameurs et l'invectivent: « Comment donc une essence spatialisée peut-elle être retirée de l'espace et affranchie des six directions? ». Là-dessus elles lui jettent de la boue en criant: « Nous te destituons! tu es destitué! ». C'était la préfiguration de son destin³.

Ce motif du Non-espace, c'est l'acte de la pensée qui en accomplissant le mouvement inverse du déploiement de l'être se spatialisant, l'involue et s'involue sur le point primitif et inétendu (*noqṣa*), l'instant de son origine, et ainsi transcende toutes les directions possibles « dans le monde ». C'est ce dépassement, par retour sur lui-même, de l'espace qui est tout l'espace du monde, que « raconte » un petit traité portant le titre significatif de l'« Exil occidental »⁴. La direction qu'il veut montrer, celle qui est visible lorsque toutes les directions ont cessé, c'est le « pays d'au-delà du fleuve », la montagne culminante, le Sinaï. Or, le Sinaï, c'est d'abord la

1. Cf. texte et trad. *Journal Asiatique*, p. 41, l. 5-8 et p. 87.

2. Les citations d'al Makki (*Qāt al Qulūb*) données dans le chap. II de l'*Épître de la langue des fourmis* sont reprises dans *Kallimat al taṣawwuf* chap. III (on les a fusionnées ici). Le mot de Ḥallāj vient du *K. al Tawāṣṣuf*, cf. Massignon, *Passion*, p. 842.

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

4. *R. al Ghurbat al gharbiya*. Dans *Journal Asiatique*, p. 24-25, nous avons lu « *ghariba* » (l'Exil étrange). La leçon du Dr. Ritter (N° 10, p. 279) s'accorde mieux avec le texte.

suprême épreuve, la grande calamité, l'ultime Jugement ; c'est là en effet que la vision de Dieu directe et face à face a été refusée à Moïse (cf. *Exode*, 33 : 20), et pour cette raison le cas de Moïse a été conçu comme le type parfait de l'amour mystique, car en exprimant ce désir de vision directe Moïse exprimait véritablement un désir de mort. Enchaînant ce thème, Suhrawardî affirme que le Sinaï est le mystère caché dans les livres théologiques, dans les similitudes des Sages, et particulièrement dans « l'histoire de Sulâmân et Absâl composée par l'auteur de l'histoire de Hayy ibn Yaqzân (c'est-à-dire par Avicenne¹) ; à la fin de celle-ci il en est parlé, là où il est dit : « Parfois des esseulés s'esseulant de la masse, émigrent vers elle »². Le prologue de l'Épître de l'Exil parle alors d'un message apporté au prisonnier des ténèbres par une colombe venant du pays de Saba (Qorân 27 : 22), un message émanant de son père lui disant : « Nous vous faisons des signes et vous ne comprenez pas. Nous vous appelons et vous ne vous mettez pas en route. Cherchez refuge en notre montagne... Pars, rejoins ta famille. Monte dans le vaisseau (Qorân 18 : 70) et dis : « Au nom de Dieu qu'il vogue et qu'il jette l'ancre » (Qorân 11 : 43)³. « Et tout ce qui devait se rencontrer sur notre route était expliqué dans le message »⁴.

La caractéristique de ce petit traité est de nous montrer dans son application « historique », l'herméneutique suhrawardienne du Qorân. Les situations vécues *jadis* par des personnages élus marquent les étapes d'un voyage réellement accompli *maintenant* ; leur enchaînement, tout aussi imprévu qu'impérieux, engendre une progression dramatique jusqu'à la sortie des tombeaux et des cavernes, au pied de la plus haute des plus hautes montagnes. Tous les textes qorâniques, les allusions à Moïse, Salomon, Noé, Loth, Esdras, sont transposés à la première personne, à l'actuel, entraînant une conversion dans le

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

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

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

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

temps du verbe, jusqu'à la déclaration finale : « C'est moi qui suis dans cette Histoire », c'est-à-dire c'est bien moi qui suis cet exilé dans le Maghrib, le pays d'occident, dans la ville de Qayrawân « dont les habitants sont des oppresseurs » (Qorân 4 : 77) qui m'ont jeté au fond d'un puits dont il m'est permis la nuit seulement de sortir pour apercevoir au loin les éclairs qui brillent sur le Nejd, la région interdite. Il faut partir, et partir vraiment, *sortir d'Égypte* (par la même figure que Mani mourant sort de Misraïm), ce qui présuppose donc bien une lecture de l'*Exode* lue « comme révélée pour ton propre cas ». Gagner le Sinaï, c'est pour l'âme retourner vers son Père qui habite à l'Orient, selon le verset qorânique « Retourne, ô âme apaisée » (Qorân, 89 : 28), mais « malheur à toi si par patrie tu entends Damas, Bagdad ou quelque autre patrie terrienne ».

Cette malédiction revient en tête des « Paroles intérieurement goûtées »¹ qui forment ainsi comme la suite de l'Épître de « l'Exil en Occident ». Elle illustre la parole du Prophète : « L'amour de la patrie véritable procède de la foi », et c'est dans la Ka'aba de cette Foi que l'âme est invitée à pénétrer, en reniant les temples que sont les corps terrestres de la même façon qu'elle renie les idoles. Lorsque donc tu as reconnu quelle est la signification de patrie, et que « l'amour des patries terriennes est le principe de tout péché, sors de la cité dont les habitants sont oppresseurs », pour aller vers 'Abbadân, la cité ultime au-delà de laquelle s'effacent toutes limites². Des exemples nous sont rappelés, d'abord sous la forme d'une similitude. La Lune (*qamar*, masculin en arabe) nous est présentée comme l'amant de la reine des astres (le Soleil, *shams*, féminin) ; jamais « il » ne s'attarde ; « il » presse sa marche jusqu'à ce qu'« il » se soit élevé du nadir de la nouvelle lune au zénith de la pleine lune ; alors à l'apogée de la lunaison, les rayons de la « reine-soleil » se réfléchissent en lui, incendiant son être qui de lui-même n'était que ténèbres. Regardant en lui-même, le pauvre amant n'y discerne plus rien qui ne soit rempli de cette lumière ; alors il s'écrie : « *Ana'l Shams*, je suis le Soleil ». Cette allusion à la locution théopathique, au célèbre « *Ana'l*

1. mss. Asir I, 451, fol. 37 b - 42 b.

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

Ḥaqq » de Ḥallāj transparait immédiatement dans le texte : « Abū Yazid al Bistāmī et al-Ḥallāj, et d'autres encore parmi les compagnons de l'Esseulement, ont été des Lunes au ciel de l'Attestation de l'Unique. Alors que la terre de leur cœur ardaient de la lumière de leur Seigneur, ils révélèrent le secret patent et caché. C'est Dieu qui les fit parler, lui qui rend toutes choses parlantes, car c'est la Réalité-Divine qui parle par la langue de ses saints¹. »

Par cette dernière affirmation, nous rejoignons donc le Principe unique que la thèse suhrawardienne sur la lecture du Qorān nous avait fait apparaître comme l'Unique attestant lui-même son Unité dans la profession de foi que prononce le croyant, parvenu « à la conscience de sa conscience » ; en même temps, nous voyons en fin de compte comment l'équivalence du *'Aql* et du *Rûḥ* posée comme une équivalence notionnelle par les philosophes purs, par les « professeurs de philosophie » (*motaṣaddirāna*)², signifie par contre ici une relation de deux ordres, telle que l'on ne passe pas de l'un à l'autre sans un *effacement*, une *spoliation* radicale de l'intellect et du cœur. Ce passage n'est pas le fruit d'une évidence acquise par la science de l'intellect, mais c'est laisser place pour Celui-là seul à qui Ḥallāj s'adresse en disant : « Tu es là entre les parois du cœur et le cœur, Tu t'en échappes, comme les larmes glissent, hors de mes paupières, et Tu infonds la conscience au dedans de mes entrailles, comme les esprits s'infondent dans les corps »³. C'est par cette « science du cœur » que Suhrawardī rejoint, pour la suivre jusqu'au bout, la voie de Ḥallāj, ainsi que nous le voyons en une page des *Aḥwāḥ*, des « Tablettes Imadiennes » où autour de ce motif s'enchâssent les citations les plus pressantes⁴.

« Sachez que Dieu se glisse entre l'homme et son cœur. » (Qorān 8 : 24). Le cœur (*qalb*), insiste Suhrawardī, c'est ici non pas l'organe corporel, mais l'âme, cette âme que les Sages

1. *loc. cit.*, fol. 39 b - 40 a.

2. Massignon, *Recueil*, p. 189.

3. Texte et trad. *Dîwān*, n° 61 et *Passion*, p. 517 ; cp. n° 68 : « O conscience de ma conscience, qui Te fais si ténue, que Tu échappes à l'Imagination de toute créature vivante... »

4. Pour ce qui s'ensuit, cf. *Aḥwāḥ*, mss. Berlin, fol. 152 a - 153 a.

appellent l' « âme parlante » (*nâtiqa*, rationnelle) et le *Rûh*, l'*Esprit*, c'est précisément la conjonction, le souffle qui, insufflé par Dieu en Adam, fait de celui-ci une âme vivante (Qorân 82 : 8; 15 : 29). Ainsi, de Dieu qui est lumière (24 : 35), l'âme est le commandement et la lumière (cf. 17 : 37, *al rûh min amr rabbi*), et c'est en cela que consiste le rapport de l'âme avec la divinité : son être est lumière parce qu'elle est l'ordre, le commandement créateur de Dieu qui est Lumière. Là, et non point sur une conversion de la pensée logique, est fondée la précellence de l'ordre de l'esprit (*rûh*) sur l'ordre de l'intellect (*aql*), ce n'est point l'évidence d'une illumination purement idéale, un jugement *ad extra*, mais une réalisation effective, actuelle, dans le commandement créateur (le *fiat*, ar. *kun*), ce même commandement qui commande le retour, c'est-à-dire l'esseulement de l'Unique, le désir de mort de Moïse, et le désir de Hallâj que Suhrawardî rappelle ici par un emprunt à deux des textes les plus saisissants. « C'est au retour de l'âme, dit-il, que Hallâj faisait allusion lorsqu'il s'écriait : « Tuez-moi donc, mes camarades; en me tuant vous me ferez vivre. Car pour moi c'est vivre que de mourir et mourir que de vivre »¹. Et c'est cela encore qu'il signifiait par ces paroles :

*Spatialisé quant à la pulpe, lumineux quant au noyau
Éternel quant à l'essence, doué de jugement et de Science
L'homme (en mourant) rejoint par l'Esprit, ceux en qui il réside
Tandis que son corps gît en terre pourriture². »*

Et pour qu'il n'y ait aucune méprise possible sur le motif d'une telle prière qu'il fait sienne, Suhrawardî clôt ce long développement sur le sens du « cœur », par le sceau de l'enseignement prophétique. « Car tel est ce qu'enseignait le Messie en déclarant : *Ayez l'ardent désir de votre Père céleste*. Et s'il ajoutait : *Mon Père et votre Père*, c'est donc qu'il y a bien une relation de l'âme avec le Saint, celle-là même qu'il signifiait encore par ces mots : *Nul ne monte au ciel hormis celui qui en est descendu* (Jean, III, 13). Enfin, à l'égard de notre Pro-

1. Ce sont les premiers vers de la célèbre qâsida X (« sur la détente après l'extase ») cf. *Dihcân*, p. 31-35. A la référence donnée p. 33 à *Lughât-i-Mârân*, ajouter *Ahcadh*, fol. 153 a.

2. *Dihcân*, N. 53. A la source : Suhrawardî in *Dawwânî*, *Bostdn*, ajouter *Ahcadh*, *ibid*.

phète, il est dit dans le Livre de la Révélation: « Puis il alla, puis il revint, auprès; c'était la distance de deux jets d'arc ou un peu plus près » (Qorân, 53: 8-9), et si son âme n'avait pas été réellement esseulée de l'espace de son corps, il ne se serait point réellement rapproché du Non-espace (fol. 153 a) ». Nous noterons simplement ici que Suhrawardî interprète l'extase mohammadienne en la Nuit du *Mîrâj* conformément à l'enseignement ḥallâjien. Le Prophète, ayant mis en suspens ses sens charnels, laisse en arrière et son désir et sa conscience, « fait le tour » de l'Emplacement interdit, circonscrit par les deux jets d'arc: la pure Essence divine¹. Mais ce pourtour est une *limite*; le prophète ne pénètre l'Essence divine qu'en une vision spirituelle; sinon, la limite serait « spatialisée » à son tour, ce qui est sans doute l'interprétation de l'école moniste; mais que Suhrawardî reste sur ce point capital dans la lignée de Ḥallâj, cela décide de sa position dans l'histoire de la mystique en Islam. C'est comme une consommation de la religion prophétique, que sa vocation mystique en sa rigueur rend vraie, enfin, la connaissance spéculative dont il ne voulut jamais la séparer.

*
**

Nous savons comment le désir de Ḥallâj fut exaucé. Les détails, la signification et la portée de son procès qui secoua Bagdad pendant plusieurs années au début du x^e siècle († 922) ont été mises en une lumière si décisive par M. Massignon que toutes nos recherches en sont ici tributaires. Pour le cas de Suhrawardî, les circonstances restent beaucoup plus obscures. Ce que nous savons de plus direct par son disciple Shahrâzûrî, c'est que venant de Diyar Bekr il se rendit à Alep, au moment où le gouvernement de cette ville était aux mains du fils de Saladin, al Malik al Zâhir². Une amitié profonde et fidèle devait unir le jeune shaykh et le fils du sultan. Mais le biographe nous a laissé un écho des disputes de plus en plus fiévreuses qui se livrèrent entre Suhrawardî et les ulamas et les juristes. Suhrawardî semble avoir abandonné toute réserve, avoir livré tout le fond de sa pensée, fait usage d'un lexique

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

2. Pour les détails de sa mort, cf. Shahrâzûrî, *Nuzhat*, p. 97-100.

terriblement compromettant. Que devaient y voir de plus clair, non seulement les jaloux et les envieux contre les calomnies desquels Shahrâzûrî défend noblement son shaykh, mais ceux qui avaient la responsabilité politique aux yeux de Saladin ? D'après un fragment de dialogue très serré que nous a transmis un historien qui d'ailleurs semble peu suspect de sympathie pour le shaykh¹, l'accusation capitale des juristes (*fuqahâ'*) était celle-ci : « Tu as dit dans tes livres que Dieu a le pouvoir de créer (quand il veut) un prophète. — Oui, Dieu a puissance sur toutes choses. — Sauf sur la création d'un prophète. — Est-ce impossibilité absolue ou non ? — Tu es un kâfir ». Un homme qui se prétendait investi de la qualité de prophète, un « Motanabbî », c'est tout ce que Ibn Taimiya² semble, lui aussi, avoir retenu du cas de Suhrawardî. Cette désignation vient nous rappeler un procès célèbre, celui du grand poète Abû'l Tayyib à qui le surnom est définitivement resté, condamné comme affilié à la conspiration qarmate, à ce mouvement de messianisme social où le légitimisme shi'ite s'unissait à une gnose dont le dernier mot était la « relativité des religions »³. Or, il est bien vrai que Ḥallâj a fait des emprunts au lexique gnostique ismaëlien, mais c'est en reprenant et en en modifiant radicalement les concepts⁴; la mesure de cette transformation c'est aussi, pouvons-nous dire, la mesure qui détermine la proportion d'accent si personnel qui conjoint les deux grands aspects de l'œuvre de Suhrawardî, la mesure qui institue leur unité. Mais il est clair qu'en la fin du XII^e siècle, Saladin ayant à grand peine triomphé du khalifat fatimide du Caire qui avait été l'espoir du Qarmatisme, et étant encore aux prises avec les Francs, ne pouvait que prêter attention au danger politique que lui manifestaient les rapports des U'mas.

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

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

3. Cf. Massignon, *Motanabbî devant le siècle ismaëlien de l'Islam* (Mémoires de l'I. F. de Damas, 1936), et R. Blachère, *Un poète arabe du IV^e siècle de l'Hégire... Abou'l Tayyib al Motanabbî*, Paris, 1935, pp. 60-84.

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

« Si on le laisse vivre, écrivaient-ils, il va corrompre la foi d'al Malik al Zâhir. Si on le relâche, c'est toute la région qu'il va corrompre ». Sur ces rapports, Saladin envoya à son fils l'ordre de faire périr le Shaykh. Mais Malik Zâhir n'obéit pas, car il aimait le Shaykh. Nouvelle insistance auprès de Saladin, et nouvelle lettre de celui-ci à son fils le menaçant de lui retirer le gouvernement d'Alep, en cas de refus. Que se passa-t-il ? On ne sait au juste, les témoignages diffèrent. Les uns disent que le Shaykh périt étranglé, d'autres qu'il périt par le sabre ; d'autres enfin assurent qu'il s'abstint volontairement de toute nourriture jusqu'à ce que son Seigneur voulût bien le rappeler à Lui.

Est-il vrai qu'al Malik al Zâhir tira ensuite vengeance de ses accusateurs ? Quoi qu'il en soit, ce n'est pas aux circonstances *extérieures* de cette mort que nous avons voulu attacher l'intérêt de la doctrine. La place de Suhrawardî dans « l'histoire parfois tragique des vocations mystiques en Islam », sa parenté spirituelle intime avec un Ḥallâj ou avec le disciple d'Aḥmad Ghazâlî, le jeune shaykh 'Ayn al Qoḍât al Hamadhânî, mort comme lui martyr peu après sa 30^e année, cette parenté consiste avant tout dans leur mode semblable d'existence, tel qu'il se définit dans leur anticipation, dans leur élan commun au devant de la mort, que d'avance ils acceptent comme sanction rigoureuse de cette Infidélité dont leur fidélité même au pacte de l'Attestation de l'Unique les oblige d'assumer l'apparence¹.

Ainsi nous avons essayé de saisir dans leur unité l'ordre de cette pensée et le fondement de cette existence qui tout d'abord nous sont apparus chez Suhrawardî comme la volonté de continuer l'héritage du prophète et des Sages de l'Iran, c'est-à-dire dans sa conversion à une doctrine de la lumière qui face à la physique aristotélicienne du ciel, s'exprime dans le lexique de l'angélologie de l'ancienne Perse ; puis nous avons vu comment cette Sagesse exige et engendre un discours en similitudes, parce qu'elle est un événement réel dans lequel l'âme est prise

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

et comprise par la lumière qui la devance et la gouverne, et non point une vision théorique; finalement cet événement réel, nous l'avons vu se consommer dans l'Esseulement de l'Unique qui entraîne et extasie son fidèle dans la mort. Ici, il est un seuil que nos analyses psychologiques ne sauraient franchir, une question dont aucune réponse ne nous livrera jamais le dernier mot.

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

Aux lumières de la lumière de Dieu, il est, dans le cœur, des
[lumières
*Et au Secret dans le secret des cœurs diamants, il est des Secrets*¹.

1. Texte édité par O. Spies, in *Three Treatises*, p. 105; correspond à *Al-Radd*, n° 33 (= *Diwān*, n° 22).

BIBLIOGRAPHIE

1. H. Ritter, *Philologica*, IX. *Die vier Suhrawardî*. I. *Shihâb al Dîn... al-Suhrawardî al Maqtûl* (in *Der Islam* 24. Band, 1937, Heft 3-4, p. 270-286).
 Contient l'analyse et la description des mss. de Suhrawardî présents à Istanbul; inventaire précieux de trente neuf titres.
2. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, I, 436-438, et *Supplement*, I, 781.
3. L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*. Paris, 1929.
 P. 111-113 : extraits, esquisse d'une chronologie possible. Les autres ouvrages de M. Massignon (*La Passion d'al Hallâj*, *l'Essai sur les origines du langage technique*, le *Discours* et les *Akhbar al Hallâj*) fournissent les données et les références indispensables pour tout essai de situer Suhrawardî.
4. *Kitâb Hikmat al Ishrâq* (Le livre de la Sagesse illuminative), édition lithographiée à Téhéran, 1316 (= 1898).
 Contient en outre, enchâssé dans le texte, le commentaire perpétuel de Qoṭb al Dîn al Shîrâzî (+ 1311); les gloses de Sadr al Dîn al Shîrâzî (+ 1340) remplissent les marges.
5. Max Horten, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardî*. Halle a. S. 1912.
 Analyse extrêmement sommaire du précédent.
6. Carra de Vaux, *La philosophie illuminative... d'après Suhrawardî Maqtoul* (in *Journal Asiatique*, janv.-févr. 1902, p. 1-32).
 Première analyse de quelques thèses de l'Ishrâq.
7. Muhammad Iqbal. *The Development of metaphysics in Persia*, London, 1908, p. 121-150.
 Bon exposé, quoique observant des catégories philosophiques trop générales. Le problème de la filiation hallâjienne n'y est pas encore pris en considération.

8. *Kitâb Hayâkil al nûr* (Le livre des Temples de la Lumière), éd. impr. Le Caire, 1335 H.
9. *De Tempels van het Licht* (in *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*), januari 1916, pp. 30-59.
Traduction hollandaise par S. van den Bergh, enrichie de notes soulignant les rapports avec les courants de pensée helléniques.
10. Art. de S. van den Bergh, in *Encyclopédie de l'Islam*, s. v.
11. *The Lovers Friend* (*Risâlat mu'nis al ushshâq*) éd. du texte persan par le Dr. O. Spies. Delhi, Jamia Press. 1934.
12. *Le Familier des Amants*. Traduction française du précédent avec introduction, par H. Corbin, in *Recherches philosophiques*, t. II, 1932-1933, p. 371-423.
13. *Le Bruissement de l'aile de Gabriel* (*Risâlat-i-Awâz-i par-i-Jibrâ'il*), traité philosophique et mystique publié et traduit avec une introduction et des notes par H. Corbin et P. Kraus (in *Journal Asiatique*, juillet-septembre 1935, pp. 1-82).
14. *Three treatises on mysticism...* edited and translated by Otto Spies and S. K. Khattak. Stuttgart, 1935.
Contient le texte persan avec une traduction anglaise de *Safir-i-Simorgh* et de *Lughât-i-Mûrân*; en outre la traduction faite en persan par Suhrawardî du texte arabe de la *Risâlat al Tayr* d'Avicenne, et le texte arabe de la biographie de Suhrawardî extraite du *Nuzhat al arwâh* de Shahrnâzûr. (Cf. le C. R. de P. Kraus, in *Oriental. Lit. Zeitung*, 1936, col. 539-541).
15. Traduction française partielle du précédent : *Deux épîtres mystiques de Suhrawardî d'Alep*, par H. Corbin : *Épître de la modulation du Simorgh* et *Épître de la Langue des fourmis*, in *Revue Hermès*, 3^e série, III, 1939.

Il me paraît important de signaler dès maintenant ici une constatation qui illustre les rapports entre mystiques de l'Islam et mystiques chrétiens syriaques, en ce domaine de l'expérience illuminative. Certes, notions et lexique remontent à des origines communes et lointaines, mais il y a plus. Wensinck s'était déjà attaché à montrer les concordances (et les emprunts) entre l'œuvre d'al Ghazâlî (+ 1111) et celle du grand docteur jacobite Bar-Hebraeus (+ 1286). Or, les allusions auxquelles recourt Suhrawardî dans le prologue de son *Épître* pour décrire le *Simorgh* mystique, sont précisément reprises, et jusqu'à la con-

cordance littérale, par Bar-Hebraeus dans le prologue du *Book of the Dove* (trad. Wensinck, Leyden, 1819, pp. 3-4). Il ne s'y agit plus évidemment du Simorgh, ni même de la colombe mortelle, messagère de Noé, mais du symbole mystique de l'Esprit-Saint.

16. *Kalimat al taṣṣuwuf*. (Edition du texte arabe actuellement préparée par O. Spies).
17. Traduction française avec notes (à paraître dans la *Revue des Etudes islamiques*).
18. *Kalimât dhawqīya wa muktât shawqīya* (Paroles intérieurement goûtées et maximes de désir.) Cf. Ritter, *Philologia IX*, n° 21.

Cf. *Les manuscrits arabes... de l'Institut des Langues Orientales, Saint-Petersbourg*, 1891. D. Gülnzburg y reproduit intégralement (pp. 2-9) le texte d'un traité anonyme composant la 2^e partie du mss. 230 (fol. 61b-87b). Mis en éveil par la concordance du titre, j'ai pu, en comparant avec le mss. Asir-I, 451, fol. 37b-42b, constater qu'il s'agissait bien de l'opuscule de Suhrawardī. Si fautive fût-elle, cette édition était ainsi, à l'insu même de son auteur, la première d'un texte de Suhrawardī.

TABLE DES MATIERES

| | |
|---|----|
| Note préliminaire | 2 |
| Introduction | 3 |
| I. La vie et l'œuvre..... | 5 |
| II. Discours métaphysiques et discours en similitudes.. | 13 |
| III. L'Attestation de l'Unique..... | 23 |
| Bibliographie | 44 |

Philologika.

Von H. Ritter.

IX.

Die vier Suhrawardī.

Ihre Werke in Stambuler Handschriften.

1.

Šihābaddin abu l-futūh Jahjā b. Ḥabaš b. Amīrak as-Suhrawardī al-Maqtūl. Hingerichtet 587 h. (BROCK. *Supp.* I 781¹), EIs. v., Ibn abī Uṣaibi'a 2, 167—171; Jāqūt, *Iršād* VII 269—272). Zuletzt handelte über ihn OTTO SPIES: *Mūnis al-'uṣṣāq, The lovers' friend, by Shihabuddin Suhrawardi Maqtul*, Jamia Press, Jamia Mesjid, Delhi 1934; OTTO SPIES und S. K. KHATAK, *Three Treatises on Mysticism by Shihabuddin Suhrawardi Maqtul with an account of his life and poetry*. Dort ist die Biographie aus der *Nuzhat al-arwāḥ* seines Anhängers Šahrazūrī (BROCK. *Supp.* I 850) abgedruckt, die am Schluß eine Aufzählung der Werke enthält. Auf eine Klassifikation dieser Werke wird im folgenden verzichtet, ich führe die Schriften in der Reihenfolge des arabischen Alphabets auf und füge die Nummer Šahrazūrī's hinzu.

1. *Āwāz-i parr-i Ġabra'il*, (Šahrazūrī No. 25), herausgegeben von H. CORBIN und P. KRAUS, *Suhrawardi d'Alep, Le Bruissement de L'Aile de Gabriel, Traité philosophique et mystique; publié et traduit avec une introduction et des notes*, JA 1935 S. 1—82. Anfang:

تقدیس بی نہایت را

AYA SOFYA 4821₄, Sammelband von 677 h²). Fol. 59b—67a.

2. Anonymer Kommentar:

ŞEHİD ALİ 2703₄, Sammelband von 731 h²). Fol. 200b—208b.

¹) Dieser Aufsatz hat BROCKELMANN für sein *Supplement zur Geschichte der arabischen Litteratur* im Manuskript vorgelegen. Da der betreffende Teil des *Supp.* inzwischen erschienen ist, zitiere ich nun meinerseits BROCKELMANN'S Werk.

²) Siehe Anhang.

3. *al-Alwāḥ al-ʿImādiya* (Šahrazūrī No. 5, Brock. Supp. Nr. 6)
Philosophische Grundbegriffe. Anfang:

تبارك اسمك اللهم وتعالى ذكرك ... وبعد فانه لما تواردت لدى مكاتبات الملك العالم
عماد الدين ظهير الاسلام قرا ارسال بن داود

CARULLAH 2078₇. Sammelband von 609 h¹). Fol. 127b—153b.

SARAY, AHMED III 3271₇. Sammelband von 708 h. Fol. 122b—168a.

RAGIB 1480₁₄. Sammelband von Werken SUHRAWARDI's, geschrieben 731—734 h¹).

Nach meinen bisherigen Erfahrungen ganz ausgezeichnete Textzeuge.

Fol. 314b—327a. Abschrift Ende Šafar 732 h in al-Madīna as-Sultāniya.

AYA SOFYA 2384_{ter}. Sammelband von 703 h¹). Fol. 2b—43a.

AYA SOFYA 2384₁. Sammelband von 799 h¹). Fol. 1—42a.

AYA SOFYA 2384_{bis}. 18 × 13,5 cm. 17 Z. Nashī, 39 foll. 870 h.

ESAD 1933₃. Sammelband¹). Fol. 121a—148a.

SARAY, AHMED III 3232. Sammelband ohne Datum. (9. s. h.)¹) Fol. 1—88b.

4. Einen Kommentar zu den *Alwāḥ* u. d. T. *Miṣbāḥ al-arwāḥ fī kaṣf haqā'iq al-alwāḥ* verfaßte al-Wadūd b. M. at-Tibrīzī im Jahre 930 h. Als er ihn am 5. Rabi' II 930 beendete, standen Jupiter und Venus in Konjunktion in den Fischen. Später fand er in einer anderen Handschrift des Werkes noch Zusätze des Autors und verfaßte auch dazu einen Kommentar (*Šarḥ dail al-kitāb*). Als er diesen beendete, im Jahre 932 h, standen die beiden Glücksplaneten nunmehr in den Zwillingen.

RAGIB 853. 20,5 × 12,4 cm. Bräunlicher Lederband mit Goldborte. 21 Z. enges

Ta'liq. Lemmata rot überstrichen. 1—267a Hauptteil.

Anfang:

يا منور انوار اول ما خلق منها العقل ... لما كان الواجب على المكلفين من العباد
معرفة المبدأ

267b—272a. Kommentar des Anhangs.

Abschrift Ğum. II 1095 h vom Original des Verfassers durch M. Tāhīr al-Badaḥšī.

5. *Busṭān al-qulūb* (Šahrazūrī Nr. 10, Brock. Supp. Nr. 26).
Kleiner persischer Abriß der Philosophie, für Leute aus Isfāhān geschrieben.

FATH 5426₂₆¹) Fol. 273a—291b. 726 h. Anfang:

سپاس خدای را که بی واسطه بوجود خود وجود ما پیدا کرد ... اما بعد جماعتی
از اهل صفا از اصفهان که مرا با ایشان نشست و خاستی بود در خواستند تا کلمه

¹) Siehe Anhang.

چند در حقیقت جمع کنم چنانک تکلف در ان راه نیابد ... قسمی تعلقی بعالم
اجسام دارد و قسمی تعلق بعالم ارواح

6. *Pertavnāme*. (Šahrazūrī Nr. 26, Brock. Supp. Nr. 27.) Philosophischer Abriß in persischer Sprache.

FATH 5426^a) Fol. 52a—79a. Anfang:

بدانک این مختصریت که ساخته شد بحکم اشارت بعضی از محبان فضیلت و نامش یرتوانمه
کرده آمد ... و مجموع این ده فصلت فصل اول در شرح بعضی اصطلاحات و تعریف جسم
و بعضی احوال او ... فصل سوم²⁾ در نفس استبصار (59a) ... فصل چهارم در قوی نفس
(60a) ... فصل پنجم در ذات واجب الوجود و صفاتش (62a) ... فصل ششم در فعل واجب
(64b) الوجود. Die übrigen fuṣūl fehlen.

7. *Targama-irisāla-i-ṭair*. (Šahrazūrī Nr. 31, Brock. Supp. Nr. 23.) Übersetzung der Vogelrisāle des Ibn Sīnā ins Persische. Herausgegeben von O. SPIES *Three Treatises on Mysticism* S. 39ff.³⁾

FATH 5426^a. Sammelhandschrift¹⁾; Fol. 99b—102b.

Taqdīsūt. Siehe unten *Wāridāt*, Nr. (36)

8. *at-Tahwīhāt*. Handbuch der I. Logik, II. Physik und III. Metaphysik, verfaßt im Jahre 667 h. (Šahrazūrī Nr. 2, Brock. Supp. Nr. 2.) Inhaltsübersicht Berlin 5062. Anfang von I السجحات لجلالک اللهم

تبارکت ربنا خالق النور : von III.: نستعين بالله واهب العقل : von II.:

6HALIS 5089) UNIVERSITE AY⁴⁾ 4494. 16 × 12 cm, brauner Lederband. 17 Z. (stiches Nashī. 14. Du l-hiḡḡa 670 h. Teil I fol. 1—58b, Teil II 58b—96b, Teil III 97a—170.

SARAY, AHMED III 3252¹. Sammelband von 679 h¹⁾. I fol. 1—67b, II 25b—43b, III 43b—67b. Am Schluß fehlen Blätter.

SARAY, AHMED III 3268¹. Sammelband des 9. s. h., offenbar von der vorigen Handschrift abgeschrieben.¹⁾ I. fol. 1b—17b, II 18b—30b, III 31a—51b.

LALELI 2487¹. Sammelband¹⁾ von 711 h. I 43 foll., II 32 foll., III 50 foll.

CARULLAH 996. 17,7 × 12,5 cm. 15 Z. ägyptisch-syrisches, klares, reichlich vokalisiertes Nashī. Stichworte rot. 88 foll. Teil II und III. Salḥ Ramaḍān 720 von Dā'ūd b. Ḥasan b. 'Alī b. abī l-Faṭḥ al-ma'rūf bi bn al-maḥ (?) und kollationiert mit Exemplar des Ibn Kammūna.

RAGIB 1480^a. Sammelband¹⁾. I 249b—269b, 734 in der Nizāmīja, II 270b—283a, III 283b—306b, Abschrift beendet Šauwāl 731 h in al-Madīna as-Sulṭānīja.

SARAY, AHMED III 3217¹. Sammelband von 865 h¹⁾; Fol. 1—79b.

¹⁾ Siehe Anhang.

²⁾ Der zweite faṣl scheint zu fehlen.

³⁾ Der Kommentar des Šāwaḡī (Brock. Supp. I 819, 44d) auch AYA Sofya 3555, 169a—190a (857h).

⁴⁾ d. i. Arapça yazma. Die alten Handschriftenfonds der Universitätsbibliothek sind umsigniert worden.

- SARAY, AHMED III 3281. 20 × 11,5 cm, 19 Z. Ta'liq, goldene Stichworte, sehr dünnes Papier. Teil I. 70 foll. Am Schluß defekt.
- NURU OSMANIYE 2660. 22 × 12 cm, schwarzer, innen roter Lederband mit Goldpressung, 19 Z. Ta'liq in blauem Rahmen, verschiedenfarbiges Papier. 127 foll. Abschrift 1083 h in Konstantinopel von M. b. Jüsuf. I—III.

Kommentare:

9. a) von M. b. Maḥmūd aš-Šahrazūrī, seinem begeisterten Anhänger und Biographen. (s. o. S. 270)

at-Taṇqīḥāt fī šarḥ at-taḥwīḥāt.

- KÖPR. 880. 25 × 16,5 cm; 29 Z. dünnes, persönliches N. 296 foll. Autograph. Anfang:

الحمد لله رافع الحجب لأولياته ... وبعد فلما كان العالم الارضى محل اجتماع الاشعة ... ولا كان كتابه الموسوم بالتلويحات في الحكمة النظرية ... مشتملا على لباب القواعد الحكيمة والابحاث العقلية
Am Schluß defekt.

- ATIF 1588. 16,4 × 12 cm; brauner Lederband. 25 Z. enges Nashī-Ta'liq. Lemmata rot. 157 foll. o. D. Nach einer Bemerkung auf dem Schmutztitel ist die Schrift durch Vergleich mit anderen mss. als die des A. b. M. b. 'Alī aš-Ša'īdī at-Turkestānī vom Jahre 724 h identifiziert.

- NURU OSMANIYE 2694. 20,2 × 17,7 cm. Dunkelbrauner Lederband mit schlechter Goldverzierung. Serlauḥa. 27 Z. Ta'liq in Goldrahmen. 377 foll. Vollständig. Schluß:

وهذا آخر ما تيسر لنا من شرح كتاب التلويحات ... وقد قال سلمم رفع عن امي الخطأ والنسيان
وما استكروها عليه

1118 h von Muṣṭafā Qaṣṣābzāde.

- NURU OSMANIYE 2693. 24 × 14 cm; mit Gold verzierter Lederband. 27 Z. Ta'liq. Serlauḥa. 87, 99, 145 foll. Am Ende fehlen etwa 3 Seiten. 12. s. h.

10. b) von 'Izzaddaula Sa'd b. Maṣṣūr b. Sa'd b. al-Ḥasan b. Hibatallāh b. Kammūna¹⁾, verfaßt 667 h. Anfang:

بعد حمد الله تعالى على آلائه المتواترة ... لما كان المختصر

- SARAY, AHMED III 3284. 24 × 12,5 cm. Schwarzer Lederband mit flach eingepreßtem Oval, innen rotbraun. Titel in brillenartiger Figur. 25 Z. östliches Nashī. Teil I Fol. 1—114a. 8. Du l-ḥiḡḡa 684 h. Teil II fol. 114b—233b. Geschrieben in der zweiten Dekade des Raḡab 685 h von Ism. b. Ibr. b. az-Zāhid "līnafsihi". Der dritte Teil dieses Exemplares liegt vor:

- YENI CAMI 766. 24 × 12,5 cm. 213 foll. Teil III. Abschrift von dem gleichen Schreiber beendet Šafar 686 h. Auf dem ersten Blatt Waqfiye für die Bibliothek des Mešhed 'Alī, also Nedschef, von 766 h. Sehr schönes Exemplar.

¹⁾ Über einige eigene Schriften dieses Mannes siehe den Anhang.

SARAY, AHMED III 3244. 25 × 16,3 cm. Brauner Lederband mit eingepreßtem runden Medaillon und Randleisten. 27 Z. individuelles Nashī. 314 foll. 16. Ğum. II 687 h. Dies Exemplar stammt aus der Bibliothek des Qutbaddīn Širāzī, der uns unten als Kommentator der *Hikmat al-iṣrāq* begegnen wird. Er hat es in der Lailat al-qadr 692 kurz vor Anbruch des Morgens einem Emirssohne geschenkt, wie aus der eigenhändigen Widmung des berühmten Gelehrten auf fol. 1a des Codex hervorgeht:

انتقل مني بحق الهبة السريعة هذا الكتاب وهو شرح التلويحات ... الى الولد الاعز خلف الفضلاء
شرف الامراء كمال الله والدين وعز ومجد (؟) الاسلام والسلمين متعني الله بطول حياته ودوام لقائه
تذكرة له ولبن طلبه منه وهو الاخ الصالح الملك الصالح رزقي الله شرف مناقته ومن مشافهته وادامه
على طريقته المشهورة وسيرته المستورة (؟) حرره محبه وهو احوج خلق الله اليه محمود بن مسعود
الشيرازي ختم الله له بالحنى ... ليلة القدر قليل الصبح من رمضان سنة اثنيتين وتسعين وستماية

SARAY, AHMED III 3219. 24 × 13 cm. 36 Z. kleines, östliches Nashī. 266 foll. Saḥ. Ğum. I 691 h.

SARAY, AHMED III 3208. 25,5 × 11,5 cm. Schwarzer, innen roter Lederband mit Goldornamenten. 29 Z. wenig punktiertes Nashī. 386 foll. 14. Šafar 696 h von M. b. al-Ḥasan al-Qāṣi in der Nizāmiye in Bagdad.

ATF 1587. 25,2 × 16,5 cm. Brauner Lederband. 27 Z. Nashī-Ta'liq, spärlich punktiert, braune Tinte. 266 foll. 20. Dū l-qu'da 711 h von Ḥabīb b. Rasūl b. Ibrāhīm b. Zakariyā.

NURU OSMANIYE 2661. 18,5 × 13 cm. Schwarzer Lederband. 17 Z. Nashī. Mehrere Hände, teilweise wenig punktiert.

Der Kommentar steht hier auf den Rändern, — der Hauptraum enthält den Grundtext — auf eingeklebeten Zetteln und nach Schluß des Grundtextes 137a quer auf dem Hauptraum der Seiten bis 139b. Fol. 1—60a. I, 50b—83b II. Kolophon 11. Muḥ. 713 h. 84a—137a III.

SARAY, AHMED III 3243. 25,8 × 18 cm. Brauner Lederband mit eingepreßtem Oval. 25 Z. vokalisiertes Nashī. Teil III. 169 foll. 2. Rağab 720 h.

AYA SOFYA 2392. 25 × 17,5 cm. Roter Lederband mit schmaler Goldpressung. Enthält: Fol 1—15b 26 Z. Nashī, Text der *Talwiḥāt*, Teil II. 15b—43a Text der *Talwiḥāt* III. Abschrift beendet 20. Ğum. I 732 h von al-Faṭḥ b. 'Abdallāh b. al-Faṭḥ b. 'Alī b. M. al-Bundārī al-mutaṭabbib. 44b—125b, 17, später 22 Z. N.; Kommentar zu II. 126b—360b Kommentar zu III. Abschrift beendet von dem gleichen Schreiber am 25. Ram. 732 in der Nizāmiye-Madrasa in Isfahān.

RAQIB 852. 26 × 18 cm. Mit grünem Stoff überzogener Lederband. 27 Z. flüchtige, wenig punktierte Gelehrtenhand. Randglossen. 336 foll. 17. Rab. I. 752 h.

AYA SOFYA 2423. Brauner Lederband mit syrisch-ägyptischer Pressung. 23 Z. gänzlich unpunktierte Gelehrtenhand. 1—94b I. Abschrift 17. Rabī' I 763 h; 97b—185a II, Abschrift beendet 18. Ğum. I 764 h von Ḥasan b. M. b. al-Muṭahhar. 187b—336a III.

AYA SOFYA 2424. 19,4 × 13,3 cm. 21 Z. östliches, wenig punktiertes N. 2 cm stark, dickes Papier. Enthält den Kommentar zu II foll. 1—113b und Anfang III 114b—129a. Abschrift von Šalāḥaddīn b. Dā'ūd al-... ? 8. s. h.

LALELI 2522. 24 × 16,5 cm; schwarzer Lederband, 26 Z. flüchtiges N. 171 foll. Enthält Kommentar zu I—II. 8. s. h.

YENI CAMI 765₁. 32 × 21 cm. Rotbrauner Lederband. 225 foll. Titel in verziertem Goldoval:

شرح تلويحات.... لمطالعة سلطان البرين الاعظم وخاقان البحرين الانغم السلطان بن السلطان
السلطان محمد خان بن السلطان مراد خان خلد الله سلطته

also für die Lektüre des Eroberers bestimmt. 33 Z. dickes, kalligr. N. in Goldrahmen, verzierte Serlauha. Stichworte Gold, o. D.¹⁾

DAMAD İBRAHİM 820. 21 × 15,5 cm. Brauner Lederband mit eingepreßtem Oval. 23 Z. kleines Nashī, braune Tinte. Fol. 1—119a Kommentar zu I, 119b—234 Kommentar zu II. Besitzvermerk von 886 h.

LALELİ 2521. 22 × 16,5 cm. Brauner Lederband mit Pressung. 25 Z. syr.-äg. Nashī 310 foll., enthält Kommentar zu I—II.

HEKİM OĞLU 854. 31,5 × 19 cm. Schwarzer, innen hellbrauner Lederband mit eingepreßten Verzierungen. Reicher 'Unwān in spätem Geschmack. 32 Z. Nashī in gold-blau-rotem, doppeltem Rahmen. Stichworte rot und golden. Fol. 1—45b. Text 45b bis Schluß. Um 1100 h.

12. Zu seinen *Talwihāt* schrieb Suhrawardī einen Anhang, der den Titel *Muqāwamāt* führt (Šahrazūrī Nr. 7, Ibn abī Uṣaibi'a 2, 170 u.) Anfang:

هذا مختصر يجرى من كتابي الموسوم بالتلويحات مجرى اللواحق وفيه اصلاح ما يحتاج
الى اصلاحه بما كان الاولون يرسلونه ولم يتيسر ايراده في التلويحات

SARAY, AHMED III 3252₂. Sammelband von 679 h.²⁾ Fol. 68a—118 a.

SARAY, AHMED III 3266₂. Sammelband, offenbar vom vorigen abgeschrieben.²⁾ Fol. 53b—90a.

RAGIB 1480₂. Sammelband.²⁾ Fol. 163b—182b. 734 h.

SARAY, AHMED III 3217₂. Sammelband von 865 h.²⁾ Fol. 83a—137a.

13. *Hikmat al-iṣrāq*. (Šahrazūrī Nr. 3, BROOK. Supp. Nr. 1). Beendet vom Verfasser am letzten Ğum. II 582, als die sieben Planeten sämtlich in der Libra standen. Anfang: جل ذكرك اللهم وعظم قدسك

SARAY, AHMED III 3252₄. Sammelband von 679 h.²⁾ Fol. 144a—186b.

SARAY, AHMED III 3266₄. Sammelband des 9. s. h. Abschrift des vorigen.²⁾ Fol. 113b—145b.

SARAY AHMED III 3271₁. Sammelband von 708 h.²⁾ Fol. 1b—120a.

(HALIS 7499) ÜNİVERSİTE AY 4220. 19,4 × 10,3 cm. Hellbrauner Lederband, 17 Z. östl. Nashī in rotem Rahmen (anfangs). 129 foll. 709 h von al-Ḥusain b. A. b. M. b. M.

LALELİ 2487₂. Sammelband von 711 h.²⁾ 84 foll.

AYA SOFYA 2400. 29 × 14 cm. 19 Z. klares Nashī, stellenweise Randglossen.

22. Du l-ḥigga 729 h von 'Abdassamad b. abī Sa'īd b. abī l-waqt.

RAGIB 1480₂. Sammelband²⁾ 734 h. Fol. 210a—245a.

11. ¹⁾ Daran anschließend in Ta'liq mit gezielter Titelplakette und Serlauha die *auṣāf al-aṣrāf* des Naṣīraddīn Tūsī. 8 foll. Abschrift 864 h.

²⁾ Siehe Anhang.

AYA SOFYA 2402. 20 × 12,5 cm. 15 Z. nach links geneigtes Nashī, 113 foll. 882 h von 'Abdallāh.

SARAY, AHMED III 3287. 34,3 × 21 cm. Außen hellbrauner, innen roter Lederband, außen flache Pressung, innen ausgestanzte Muster in der Mitte und in den Ecken, blau und golden unterlegt. Ovale Exlibris, weiß auf Goldgrund, des Eroberers:

برسم خزانة السلطان الاعظم والخاقان الاكرم العالم العادل القائل الكامل السلطان بن السلطان
ابن السلطان محمد بن مراد خان خلد الله ملكه وسلطانه

Geziertes Kopfstück (Serlauha). 9 Zeilen groß kalligraphiert in jenem, für den, der die Schreibregeln nicht kennt, schwer lesbaren Duktus, den die Türken Divani kirmasi, die Perser Šikāstā nennen. Stichworte golden und blau. 158 foll. Letzter Rabī' II 882h von Sejjidi M. al-Munāfi as-sulṭānī.

SARAY, AHMED III 3248. 28,5 × 15,5 cm. Lederband mit ungewöhnlichen Verzierungen. 18 Z. großes, kalligr. Ta'liq. Geziertes Kopfstück, goldne Überschriften. Fol. 1—109b.¹⁾ 9. s. h.

SARAY, AHMED III 3183. Außen brauner, innen roter Lederband, außen eingepreßte, innen ausgestanzte und golden unterlegte Ornamente. Titel und Exlibris in zweiseitigem 'Unwān. Für die Lektüre des Eroberers bestimmt:

برسم مطالعة السلطان الاعظم خليفة الله تعالى في العالم السلطان محمد خان بن مراد خان خلد الله
تعالى خلته

Geziertes Kopfstück, 11 Z. ligaturenreiches, kalligr. Ta'liq in Goldrahmen. 247 foll. o. D.

AYA SOFYA 2401. 17 × 15 cm. 17 Z. Ta'liq in Rahmen, Stichworte golden. 92 foll. 10. s. h.

Kommentare.

15. a) von Qutbaddīn Maḥmūd b. Maṣ'ūd aš-Širāzī, dem Schüler Naṣīraddīn Ṭūsī's, gest. 710 h. (Br. II 211)²⁾, verfaßt im Rağab 694 h.

AYA SOFYA 2428. 24 × 16 cm. Brauner Lederband. 27 Z. enges, nach rechts geneigtes, östliches Nashī. 187 foll. Lemmata rot. Anfang:

قال مولانا قطب الملة والحق والدين ... الاشراق سيالك اللهم والاشواق دليك ... اما بعد فان
احوج خلق الله اليه محمود بن مسعود الشيرازي ... يقول ان المختصر الموسوم بحكمة الاشراق
للشيخ ... ابي الفتح عمر بن محمد (!) السهروردي

Abschrift beendet: Du l-qa'da 706 h.

SARAY AHMED III 3229. 24,5 × 16 cm. 25 Z. östliches Nashī, Lemmata rot. 171 foll. 20. Rab. I 718 h von M. b. 'Omar b. M. az-Zingānī (?) für den Šadr al-mu'aẓẓam al-mukarram malik aṣ-ṣudūr 'Imādadḍaula.

14. ¹⁾ Der Rest des Codex fol. 110—201a, enthält Ibn Sīnā's *Iṣārāt watanbihāt*. (Brock. Supp. I 816 Nr. 20.)

²⁾ Samā'. Vermerk von seiner Hand im 2. Band des *Ġāmi' al-uṣūl* des Ibn al-Aṭīr (Brock. Supp. I 808) im Codex FEYZULLAH 300, nach welchem er dies Werk im Jahre 698 h bei Šadraddīn Qonawī in Konia gehört hat. Über ein anderes Autogramm von ihm s. o. S. 274.

YENİ CAMI II (TURHAN HADİCA) 207. 24 × 16 cm; außen schwarzer, innen roter Lederband. 25 Z. Nashī, 2,5 cm dick. 4. Muḥarram 721 h von Maḡdī (?) an-Naḡgawānī at-Tustarī. Kolophon:

رکتب هذا الكتاب لنفى من نسخة صحيحة منقولة عن نسخة المصنف بخط مولانا واستادنا
ومخدومنا سلطان الحكماء... غفرالدين هندوشاه الصاحب

NURU OSMANIYE 2696. 24,3 × 17,7 cm. Brauner Lederband mit ägyptischer Pressung. 27 Z. dickes, wenig punktiertes N. 142 foll. 4. Ğum. I 735 h.

AYA SOFYA 2427. 18,7 × 12,6 cm, mit Leinen überzogener Lederband. 29 Z. kleines N. Mitte Raḡab 786 h von Abū Bakr at-ṭabīb für seinen Lehrer 'Imādaddīn Ḥwāḡa 'Abdarrahīm.

VEHBI 828. Weicher, zerstörter Lederband. Die ersten Blätter fehlen. 18 × 9,7 cm. 25. Z. kleines, persönliches, nach links geneigtes spitziges Nashī. Fol. 1—214a. 10. Rab. I 787 h.

RAĞIB 855. 25 × 15,7 cm. In grünes Tuch eingeschlagener Lederband. 23 Z. Nashī. Grundtext rot. 233 foll. 2. Muḥ. 788 h in Kirman von 'Alī b. Jahjā b. M.

SARAY, AHMED III 3280. 21,5 × 12 cm. Schwarzer, innen roter Lederband mit flach eingepreßtem Oval. 19 Z. nach rechts geneigtes Ta'liq, Überschriften und Lemmata golden. 313 foll. Anfang Du l-ḡiḡga 862 h von M. b. M. al-Anqarī aṣ-ṣāḥir bi-Kātībī in Üsküb.

SARAY, AHMED III 3230. 25 × 16 cm. Samtüberzogener Band. 15 Z. dickes, kalligr. östl. Nashī, Lemmata rot. 672 foll. Šauwāl 885 h:

ونقلها الكاتب من نسخة مكتوبة على ظهرها ان هذه النسخة نقلت من نسخة المؤلف وقولت بها
ثم بنسخة منقولة عن الاصل ثم باخرى مقروءة على المصنف

KÖPRÜLÜ 881. 23,5 × 15 cm. (15 × 9 cm). 17 Z. kalligr. Ta'liq. Gezierte Serlauḡa. 380 foll. Abschrift beendet Raḡab 891 von Mun'im al-Auḡadī.

LALELİ 2524. 26 × 20 cm. 23 Z. rundliches, persönliches, unpunkt. Nashī. Lemmata rot. 214 foll. Kolophon verklebt. Ende Šauwāl 780 h.

LALELİ 2523. 24 × 14 cm. Schwarzer Lederband mit Pressung. 23 Z. flüchtiges Nashī 227 foll. Lemmata rot überstrichen;

16. auf dem Rand steht die Glosse eines gewissen Naḡma dīn al-Ḥaḡḡ Maḡmūd at-Tibrizī, die dieser verfaßt hat für den Minister Naṣīraddīn Sadīd des Sultān b. as-Sultān Aḡmad Bahādur Ḥān.¹⁾

Anfang dieser Glosse:

احمد الله احكم الحاكمين... وبعد فيقول... حاجي محمود... ان شطرا من كتاب يقال له
الاشراق المنور من انواره... اردت ان اعلق عليه حاشية تميز الخطأ عن الصواب....

Am Schluß der ḡuṭba nennt sich der Übertrager der Glosse in dies Exemplar:
وانا الفقير الناقل لتلك الحواشي من خط مؤلفها الذي هو الحاج محمود التبريزي احقر طلبة العلم
حنيد المولى العلامة محمد امين الشهير بصدر الدين زاده²⁾ محمد صادق بن نفيش الله

Am Schluß des Kommentars findet sich die Angabe, daß Quṭbaddīn Šīrāzī das Werk Ende Raḡab 694 h beendet habe. Ein Teil der Vorlage sei aus

¹⁾ Vielleicht ist der 903 umgekommene Herrscher der Weiß-Schafe gemeint (HALIL EDHEM, *Düveli Islamiye* 411).

²⁾ Starb 1036 h. Brussalı Tahır, *Osmanlı Müellifleri* 2,23.

dem sawād des Autors abgeschrieben gewesen. Schreiber der vorliegenden Handschrift ist: M. b. ? b. 'Alī al-Manṣūrī. Der Glossator soll nach einer Bemerkung des Abschreibers auch eine Glosse zu dem im Jahre 880 h von Qāḍī Mir Ḥusain al-Maibudī verfaßten Kommentar zur *Ḥidājat al-ḥikma* (BROCK. *Supp.* I 840 Nr. 5) verfaßt haben.

SARAY, AHMED III 3212. 22,6 × 12 cm. Außen schwarzer, innen roter Lederband. 19 Z. Ta'liq o. D.

SARAY, AHMED III 3197. 18,5 × 12,5 cm. In roten Sammet gebunden. 18 Z. nach links geneigtes Nashī. Grundtext mit Kommentar des Quṭbaddīn Šīr āzī am Rande. Letzterer fast ganz unpunktiert. 87 foll. 8.—9. s. h.

SARAY, REYAN KÖŞK 1773. 20 × 15 cm. Mit grünem Tuch überzogen. 21 Z. Ta'liq, 357 foll. 1033 h von M. b. Fūsuf.

RAGIB 854. 24 × 15 cm. Lederband mit gemustertem hellblauem Stoff überzogen. 22 Z. Ta'liq in Goldrahmen, gelbliches Papier, breiter Rand mit Glossen. 248 foll. 15. Du l-qa'da 1115 h von M. Šādiq b. 'Alī. Kollationiert mit Vorlage, deren Vorlage eine samā'bestätigung des Autors für Ġalāladdīn Ḥalī b. Juvaġlī (? ?) b. Jam. ar-Rūmī vom Raġab 701 h trug. Der Kollationsvermerk ist unterschrieben von Damadzāde Abu l-Ḥair Aḥmad, 1115 h.

ALI EMIRI ARAPÇA 1451. 62 × 14 cm. 21 Z. flüchtiges Ta'liq. Die ersten sechs Seiten von anderer Hand; am Schluß defekt. 2,5 cm dick. Jung.

17. b) Von dem bereits genannten Muḥammad b. Maḥmūd aš-Šahrazūrī. Anfang:

سبحانك يا فايض امور الازلى... اما بعد فان المقصود من هبوط النفس الناطقة في
العالم العلوى

YENI CAMI 767. 24 × 16,5 cm. Brauner, innen roter Lederband mit eingepreßtem Oval. 17 Z. häßliches, östliches N. 250 foll. Abschrift vom Exemplar des Autors, beendet 727 h.

SARAY, AHMED III 3230. 26,5 × 15 cm. Außen schwarzer, innen roter Lederband, außen eingepreßte, innen ausgestanzte Ornamente, die blau und golden unterlegt sind. 19 Z. kalligraphiertes, sehr klares Ta'liq, goldene Überschriften, Lemmata rot. 367 foll. Stempel Bajezids II. 9. s. h.

LALELI 2525. 21 × 15 cm. Dunkelbrauner Lederband mit eingepreßtem Medaillon. 23 Z. Ta'liq. 242 foll. Abschrift Ğurraṭ Šafar 1118 h von Maḥmūd b. M. al-Ḥaṭīb.

18. *Šafir-i Šimurg*. (Šahrazūrī Nr. 29, BROCK. *Supp.* Nr. 21¹). Unzureichend herausgegeben nach FATIH 5426 und BANKIPORE 2203 von OTTO SPIES, *Three Treatises* S. 12—38. Anfang:

سياس باد راهب حيو را ومبدع موجودات را

AYA SOFYA 4821₈. Sammelband von 677 h²). Fol. 67b—76a.

FATIH 5426₁₀. Sammelband von 727 h²). Fol. 102b—108a.

RAGIB 1480₁₆. Sammelband²). Fol. 328—330a. 733 h.

AYA SOFYA 4815₁. Sammelband um 900 h²). Fol. 1b—11b.

ESAD 3781₈. Sammelband von 861—2 h²). 8 foll.

SARAY, AHMED III 3217₁₁. Sammelband von 865 h²). Fol. 214b—218b.

¹) Dort entsprechend zu ändern und ergänzen.

²) Siehe Anhang.

19. *al-Gurba al-garbiya*¹⁾ (Šahrazūri Nr. 27, BROCK. *Supp.* Nr. 16). Allegorische Novelle, angeregt durch Ibn Sinā's *Ḥaǧ b. Jaqzān*, mit Erklärung des Verfassers. Anfang:

اما بعد فاني لما رأيت قصة حى بن يقظان صادفتها مع ما فيها

AŞIR I 451₂. Sammelband²⁾ von 706 h. Fol. 30a—37a.

RAGIB 1480₁₁. Sammelband²⁾, 732 h. Fol. 311b—312b.

SARAY, AHMED III 3217₈. Sammelband²⁾ von 865 h. Fol. 209b—211a.

RIZA PAŞA 2043₁. In Sammelband²⁾. Fol. 1a—3b.

AŞIR II 441. 21 x 14 cm. 33 Z. flüchtiges Ta'liq in Rahmen. Ganz junger Sammelband. Darin fol. 19b—21a.

20. *Kašf al-giṭā' li'ihwān aš-šafā'*. (Fehlt bei Šahrazūri, BROCK. *Supp.* Nr. 28. In VELIEDDIN 1826 unter lauter Werken Ibn al-'Arabī's aufgeführt. H. H. s. v. weist das Werk aber Suhrawardī zu). Über Ursachen, Verursachtes und Erkenntnisstufen etc. Anfang:

اللهم اعدنا من غيرك اليك... وبعد فهذه اللمعة الموسومة بكشف الغطاء لآخوان الصفا

RAGIB 1480₉. Sammelband²⁾ Fol. 307a—b.

VELIEDDIN 1826₇. Sammelband von 823—9 h²⁾. Fol. 32b—33a.

21. *al-Kalimāt ad-dauqīja wan-nikāt aš-šuuqīja*, (BROCK. *Supp.* Nr. 29), auch *Risālat al-abrāğ* genannt. Philosophische Allegorie, in der unter anderem der Zustand Ḥallāğ's mit dem des Mondes verglichen wird, der, in die Sonne verliebt, und alles was er hat, von ihr empfangend, selbst die Sonne zu sein behauptet. Anfang:

كتاب فيه كلمات ذوقية ونكات شوقية كتبت بالتماس بعض اخوان التجريد... اعلم
ياخو ان فايذة التجريد سرعة العود الى الوطن الاصلى

AYA SOFYA 2384_{ter}. Sammelband von 704 h²⁾. Fol. 66a—69b.

AŞIR I 451₁. Sammelband von 708 h.²⁾ Fol. 37b—42b.

KÖRNLÜTÜ 1601₈. Sammelband von 739 h.²⁾ Fol. 89a—92b.

22. Zu dieser kleinen, sehr interessanten Schrift schrieb der unter dem Namen Mušannifek bekannte 'Alī b. Mağdaddīn aš-Šahrūdī al-Biṣṭāmī (gest. 873 h. BR. II 234, STOREY, *Persian Literature* I, 10) im Jahre 866 h. in Adrianopel einen Kommentar, dem er eine sehr lange und recht interessante Abhandlung über das Šuṭiwesen seiner Zeit vorausschickte, in der er auch von eigenen mystischen Erlebnissen

¹⁾ So ist zu lesen, sowohl wegen der Anspielung in der Einleitung auf eine Reise nach dem Westen, als auch, weil sich die Schriftzüge der besten Handschrift, RAGIB 1480, nicht anders deuten lassen.

²⁾ Siehe Anhang.

erzählt, unter dem Titel *Ḥall ar-rumūz wa kašf al-kunūz* (Br. II 234, 3, 5.) Anfang:

الحمد لله الذى عرفنا بنوره مراتب الرجال... أما بعد فإن النفوس بأسرها

AYA SOFYA 1772. 24 × 15 cm. Titel in Gold. 17 Z. kalligr. Nashī, 206 foll. Nach dem Kolophon hätte der Verfasser die Handschrift selbst im Du l-qa'da 888 in Adrianopel geschrieben. Die Schrift ist aber nicht die Muḡannifek's, die aus den Codices FATĪH 636 und VELIEDDIN 260 u. a. bekannt ist. (OLZ 1928, 1124). Vielleicht für ihn gefertigte Reinschrift.

ESAD 1398. 21 × 13 cm. Pappband mit Ebrupapier. 21 Z. Nashī. Rote Stichworte und Lemmata. 180 foll. Ohne Datum.

AŞIR I 456. 20 × 13,5 cm. 19 Z. Ta'liq. 188 foll. Ohne Datum.

ŞEHİD ALI 1109. 19 × 11 cm. Pappband. 21 Z. Nashī. Stichworte und Lemmata rot. 28. Rağab 1044 h. 245 foll.¹⁾

23. *Lugāt-i mūrān*. (Šahrazūrī Nr. 30. BROCK. *Supp.* Nr. 22.) Allegorische persische Anekdoten. Unzureichend herausgegeben von OTTO SPIES, *Three Treatises* S. 1—12.

AYA SOFYA 4821₅. Sammelhandschrift²⁾ von 677 h. Fol. 88a—96b.

RAGIB 1480₁₆. Sammelband³⁾. Fol. 330b—331b. Anfang in dieser Handschrift:

سپاس مبدعى را که بحقیقت همه همگی باعتراف همه موجودات از روی شهادت وجود اورا
سزاوارست و درود بر روان پاکان باذ خصوصاً بر محمد النبی

SARAY, AHMED III 3217₁₂. Sammelband⁴⁾ von 865 h. Fol. 218b—220b.

24. *al-Lamaḥāt fi l-ḥaqā'iq*. (Šahrazūrī Nr. 4, BROCK. *Supp.* Nr. 4.) Ganz kurzer Abriß der drei philosophischen Disziplinen: Logik, Physik und Metaphysik. Anfang:

اصلحنا بنورك يا ذا العرش العظيم... فان هذه لمحات في الحقايق على غاية الإيجاز
ولم اذكر فيها غير المهم من العلوم الثلاثة

SARAY, AHMED III 3252₂. Sammelband vom Jahre 679 h.⁵⁾ Fol. 119b—143b.

SARAY 3266₂. Sammelband, Abschrift des vorigen.⁶⁾ Fol. 91b—112b.

RAGIB 1480₈. Sammelband, 734 h.⁷⁾ Fol. 186b—203a.

SARAY, AHMED III 3217₃. Sammelband von 865 h.⁸⁾ Fol. 138b—169a.

AYA SOFYA 2470. 20,7 × 11,4 cm. 23 Z. östl. Nashī. Stichworte rot. 42 foll.

25. Einen Kommentar zu diesem Abriß schrieb Niẓāmaddīn Maḥmūd b. Faḍlallāh b. Aḥmad at-Tūdī⁹⁾ al-Hamaḍānī im Jahre 650 h für seinen Freund Nāṣiraddīn Abū Bakr b. Šuğā'addīn Qılıç al-Ḥāşirī.

¹⁾ Nazirul Islam bereitet die Edition vor.

²⁾ Siehe Anhang.

³⁾ Aus Tūd bei Samarkand. (Jāqūt, MB 1,891).

SARAY, AHMED III 3251. 24,5 × 17 cm. Roter Lederband mit flacher Zierpressung, 19 Z. dickliches östliches Nashī, Stichworte rot. 159 foll. Der Codex stammt aus der Bibliothek eines noch zu identifizierenden Fürsten (wohl Ajjūbiden) Muẓaffaraddin Abu l-fidā Ismā'īl b. Dā'ūd b. Ismā'īl. Titel und Exlibris:

شرح اللغات من كلام . . . نظام الدين محمود بن فضل الله ابن احمد التودى المهداني يرسم
خزانة مولانا المالك العالم المادل المؤيد المظفر الملك المنصور محي العدل في العالمين مظفر الدنيا
والدين ابو الفدا اسمعيل بن داود بن اسمعيل نصير امير المؤمنين جعل الله الاسلام والسلمين
بحياته وضاعف في يوم العرض حسنته

Anfang:

اللهم وقتنا للاجتنا ب عن الجسمانيات . . . وبعد فقد طلب من اعز اصحابي واخواني في
الدين وهو الاخ الاعز العالم الصادق في الطلب ناصر الدين . . . شرح اللغات فشرعت في شرحه

Schluß und Kolophon:

هذا ما سنح الخاطر بشرحه . . . اصوات الدعوات اذا ارتفعت من الهياكل حلت ما عقدته
الافلاك وقد وقع الفراغ من تحرير هذا الشرح في ٢٣ صفر سنة خمسين وستاية هجرية يتطول
قارئ هذا الشرح باهداء الرحمة الى مصنفه وناسخه ويتحمل بحمله وحسن صفحه ما تضر عليه
من زلل وطنيان قلم وتكرير لفظة

Offenbar das Original.

26. *al-Mušārī' wal-muṭārahāt*. (Šahrazūrī Nr. 1, Brock. Supp. Nr. 3) Propädeutik zu der *Hikmat al-išrāq*, umfassend Logik, Physik und Metaphysik. Soll nach Anweisung des Verfassers vor der *Hikmat al-išrāq* und nach den *Talwihāt* gelesen werden. Anfang von Teil I: هذا شروعا في العلم الثاني, von Teil II: هذا كتاب يشتمل على العلوم الثلاثة, von Teil III: الاشراق سبيلك اللهم ونحن عبيدك

CARULLAH 1502. 22,5 × 15,5 cm. 25 Z. klares, schönes Nashī vom Ende des 7. s. h. Starker Wurmfraß und Schädigung durch Feuchtigkeit. Am Schluß ergänzt. Fol. 1—88b Teil II, fol. 88b—176 Teil III.

RAGIB 1480. Sammelband. Fol. 1 — 159b.¹⁾ Teil I—III. 736 h.

LALELI 2552. 19 × 14 cm. Dunkelroter Lederband. 19 Z. klares östliches Nashī. Goldenes Kopfstück. Einige Blätter von jüngerer Hand ergänzt. Fol. 1—154 I, 155b—266b II, 267b—368b III, am Schluß defekt.

ÇELEBI ABDULLAH 298. 23,5 × 16,5 cm. Pappband, lose im Einband. 21 Z. östl. Nashī, braune Tinte. Teil II. Abschrift von Ibr. b. Ḥwāḡala (?) b. Ismā'īl al-Qaisarijawi. Um 800 h.

AYA SOFYA 2570. 26,5 × 15,5 cm. Einband mit Ebrupapier. 21 Z. Ta'liq. Goldene Stichworte 130 foll. Teil I. Du l-qa'da 864 h.

YENI II (Turhan Hadica) 210. 28,7 × 17,5 cm. 23 Z. Nashī in Goldrahmen. 19. Safar 871 h. von Šamsaddin al-Qudsi. I—III.

¹⁾ Siehe Anhang.

- DAMAD IBRAHİM 826. 26 x 15 cm. Grüner Stoffüberzug. 21 Z. kalligr. Nashī in Goldrahmen. Verzierte Titelplakette, Exlibris ausradiert. Verziertes Kopfstück. I—III. Saḥḥ Muḥarram 871 h. von Maḥmūd b. Aḥmad al-Ḥarputī.
 (HALIS 6881) ÜNİVERSİTE AY 4302. 18,4 x 12,7 cm. Brauner Lederband mit eingepreßtem Oval. Randglossen. Fol. 1—88b I, 91b—161a II, diese Teile 27 Z. kleines östliches Nashī. Fol. 162b—237b III, 27 Z. großes, sehr schönes Nashī. Kollationiert mit einer Handschrift, die von einem vor dem Verfasser gelesenen Exemplar abgeschrieben war. Ohne Datum.
 FATİH 3223. 22 x 12 cm. Lederband mit goldner Randleiste. 25 Z. Nashī. fol. 1—89b II, 90b—170b III. 8. s. h. Kollationsvermerk.
 AYA SOFYA 2571. 29 x 19 (Schriftspiegel 18,5 x 9,5) cm. Pappband. 23 Z. klares Nashī. I—II. Am Schluß defekt. 220 foll. Ohne Datum.

27. *Maqāmāt aṣ-ṣūfiya*. (= *Kalimat at-taṣawwuf*) (Šahrazūrī Nr. 13 BROCK. *Supp.* Nr. 30 = 25, *GAL* I 438 Nr. 8.) Anfang:

اللهم لك العباداة والتسبيح والاذكار والتقديس... أما بعد فإن الصداقة التي تأكدت
 بيننا الزمتني أسعافك في تحرير كلمات مومية إلى الحقائق شارحة لمقامات الصوفية
 ومعاني اصطلاحاتهم

RAGIB 1480₄. Sammelband, 734 h.¹⁾ Fol. 203b—209a.

SARAY, AHMED III. 3217₇. Sammelband von 865 h. Fol. 197b—208a.²⁾

Muqāwamāt. Siehe oben (12).

28. *Mūnīs al-‘uṣṣāq*. Persisch. (Šahrazūrī Nr. 20, BROCK. *Supp.* Nr. 17) Edition und Übersetzung von SPIES und KHATAK s. o. S. 270).

Anfang: نحن نقص عليك احسن القصص

AYA SOFYA 4821₄. Sammelband von 677 h. Fol. 48a—59b.

AYA SOFYA 2052₁. Sammelband von 687 h.¹⁾ Fol. 1—12b.

FATİH 5426₂₀. Sammelband von 727 h.¹⁾ Fol. 91b—99a.

KÖPRÜLÜ 1589.³⁾ Sammelband von 754 h. Fol. 418a—b.

AYA SOFYA 4795₂₁. Sammelband von 846 h. Fol. 211a—215b.

AYA SOFYA 4815₄. Sammelband um 900 h.¹⁾ Fol. 13b—25a.

VELIEDDİN 1819₂₅. Sammelband von 985h. Fol. 133b—138b.

ŞEHİD ALI 2703₁₂. Sammelband von 731—32 h.¹⁾ Fol. 183b—191b.

29. Anonymer Kommentar:

ŞEHİD ALI 2703₁₂. Fol. 192b—199b¹⁾.

Von O. SPIES publiziert, *The lovers' Friend* S. 50—67.

30. *Hajākīl an-nūr*. (Šahrazūrī Nr. 6, BROCK. *Supp.* Nr. 5) Druck Kairo 1335. Anfang:

يا قيوم ابدنا بالنور وثبتنا على النور

¹⁾ Siehe Anhang.

²⁾ Edition wird von O. SPIES vorbereitet.

³⁾ vergl. diese Zeitschrift 21, 91 Anm. 3.

- AYA SOFYA 2384ter₂. Sammelband von 703 h.¹⁾ Fol. 44a—65b.
 SARAY, AHMED III 3271₃. Sammelband von 708 h.¹⁾ Fol. 169b—182a.
 LALELI 2487₃. Sammelband von 711 h.¹⁾ 10 foll.
 RAQIB 1480₁₀. Sammelband von 732—34 h.¹⁾ Fol. 307b—311a.
 KÖPRÜLÜ 1604₈. Sammelband von 754 h.¹⁾ Fol. 83b—101a.
 UMUMI 3987₁. 14,5 × 10 cm. Rosa Pappband. 15 Z. Nashī. Fol. 1—18a. Von Kāmil b. Ishāq al-Ḥamawī, Ramaḍān 939 h.
 (HALIS 5636) ÜNİVERSİTE AY 3525₇. Sammelband¹⁾. Fol. 11b—19b.

31. *Die persische Ausgabe der vorigen Schrift.* (Šahrazūrī Nr. 42)
 FATIH 5420₇. Sammelband von 717 h.¹⁾ Fol. 79b—91a. Anfang:

المیکل الاول بدانک جسم آنست که مقصود باشارت بود

Kommentare:

32. a) von Ġalāladdin M. b. As'ad ad-Dauwānī (gest. 907 h, Br. II 217) unter dem Titel *Šawākil al-ḥūr*, verfaßt 872 in Täbris in dem Jahre, in dem dort Ġehānšāh ermordet wurde. (Vgl. EI IV 636)
 Anfang:

یا من نصب رایات آیات قدرته علی کواهل هیا کل الممكنات ... اما بعد فهذا ایها
 الرکی المتوقد

- NURU OSMANIYE 2707. 15,7 × 10 cm. Roter Lederband mit eingepreßtem Oval. 15 Z. Nashī in rotem Rahmen. 13 foll. Text, dann 115 foll. Kommentar.
 ESAD 1252. 18 × 10 cm. Pappband. 19 Z. kleines Ta'liq. 84 foll. 892 h.
 RAQIB 1457₃. In grünes Tuch eingeschlagener Lederband. 21 Z. Nashī. Sammelband. Darin fol. 132b—175a. Viele Randglossen. Abschrift beendet: 9. Muḥ. 948 in Schiraz.
 LALELI 2545. 10,8 × 15,7 cm. Pappband in Ebrupapier. 16 Z. Ta'liq. Lemmata rot überstrichen. 42 foll. Ša'bān 960 h.
 NAFIZ 1236. 20,3 × 14,2 cm. Brauner Pappband. 15 Z. Ta'liq. 102 foll. Abschrift 967 h.
 ŞEHİD ALI 1745. 21,4 × 15,7 cm. Einband zerstört. 23 Z. nach links geneigtes Nashī. Abschrift Stambul 1063 h. von Ibrāhīm.
 ESAD 1251. 20,5 × 14,5 cm. Grüner Lederband. Breiter, beschriebener Rand, 23 Z. Ta'liq. Stichworte rot. 58 foll. Abschrift beendet 10. Rab. I 1077 h.
 ŞEHİD ALI 1746. 15,6 × 9,7 cm. Dunkelbrauner Lederband mit eingepreßtem Medaillon. 17 Z. klares Nashī. Randglossen. (o. D.)
 AŞIR III 162₁. 20,8 × 13 cm. Schwarzer Lederband. 17 Z. Ta'liq. Sammelband. Darin fol. 1—73b (o. D.)
 AYA SOFYA 2477. 16,8 × 9,8 cm. Außen roter, innen hellblauer Lederband mit Goldpressung und hellblauen Blumen. Innen Oval auf hellblauem Grunde mit schwarzen, ausgeschnittenen Ornamenten. Geziertes Kopfstück. 15 Z. Nashī in blau-rotem Rahmen. Grundtext rot. 129 foll. 10. s. h.

¹⁾ Siehe Anhang.

NURU OSMANIYE 2706. 21 x 12 cm. Roter Lederband mit Goldrand. 94 foll.
19 Z. enges Nashī. Grundtext rot überstrichen. Ohne Datum.
KÖPRÜLÜ 891₁. 23 x 14,5 cm. 21 Z. flüchtiges Ta'liq. Darin fol. 1—73a.

33. b) Einen von heftigen Invektiven strotzenden Gegenkommentar gegen Dau wānī's *Šawākil al-ḥūr* schrieb der Sohn des Šadraddīn Širāzī (gest. 903 h. Br. II, 204), Maṣṣūr b. M. al-Ḥusainī, unter dem Titel *Išrāq ḥajākil an-nūr likāšf zulamāt šawākil al-ḡurūr*.

NURU OSMANIYE 2706bis. 19 x 12,3 cm. Pappband mit Ebrupapier. 23 Z. nervöse Gelehrtenhand. Anfang:

... فاقول يا غياث المستغيثين نجبا باشرأق هياكل النور عن ظلمات شواكل الغرور ... وبعد
فيقول ... منصور بن محمد الحسيني ... قد قاذني قهرمان الزمان ان اوشح صحائف الاعلان ...
حيث يسمى جرحه الجليل او شرحه النيل بالشواكل وسيت مقاتي ... هذه باشرأق

Abschrift 1001 h von Iskender b. Malik M. al-Ḥiṣārī. Zahlreiche Randglossen.
CARULLAH 993₁. 21 x 15 cm. Weicher Lederband. Fol. 1—26b. 23 Z. Nashī.
Lerimata rot überstrichen.¹⁾ Safar 917 h.

34. c) Einen türkischen Kommentar verfaßte der bekannte Kommentator des *Mesnevi*, Ismā'il Anqarawī (gest. 1041 h. Brussalī Tāhīr, *Osmanlı müellifleri* I, 24.) Anfang:

حدی حساب اول حکیم و هاب و حلیم مفتوح الابواب ... اما بعد بو علی و غلیل
و فقیر و ذلیل اعنی شیخ اسماعیل المولوی الانقروی ... تقریر و بیان ایدوب دیر
که وقتا کم اول حکیم و منان

ŞEHİD ALI 1747. 25 x 15,7 cm. Geheftet in hellrotes Papier. 17 Z. in Goldrahmen. Arabische Sätze rot und Nashī, türkische Sätze Ta'liq. Serlauha in spätem Geschmack. 43 foll.

Abschrift beendet Du l-qa'da 1045 h von Ḥāḡḡ Mustafā Qaṣṣābbašizāde.

35. d) Eine Versifizierung der *Hajākil* mit Zusätzen aus den Kommentaren und der *Hikmat al-išrāq* verfaßte Ḥasan al-Kurdī, offenbar der gleiche, der als Glossator des Kommentars des 'Iṣāmaddīn Ibrāhīm zur Metapher-Risāle des Samarqandī (Br. II, 194) bekannt ist und mit vollem Namen Ḥasan b. M. as-Zibārī heißt.

LALELI 2486₁. 22 x 15 cm. Pappband mit Ebrupapier. 15 Z. Darin fol. 1—36a.

Anfang:

لغية الحكمة الالهية على مذهب الانراقيين ما حوتها الهياكل النورية مع زيادات من شرحها
وشيء من كتاب الاشراق كتابين للحكيم ... السهروردي ... نظما كاتبها الفقير حسن الكردي

Abschrift 1019 h. Offenbar Autograph:

¹⁾ Über den übrigen Inhalt des Codex vergl. diese Zeitschrift 21, 99.

36. *al-Wāridāt wat-taqdīsāt*. Unter diesem Namen gehen eine Reihe von literarisch schwer abzugrenzenden Hymnen und Gebeten, die die ganze Skala vom rein monotheistischen Gebet bis zur Planetenbeschwörung mit Räucherungen und Anrufung des persönlichen Daimonions durchlaufen. Suhrawardī setzt hier eine hellenistische Tradition astrologischer Magie fort, deren wichtigste literarische Vertreter die von mir herausgegebene *Ġāyat al-ḥakīm* des Pseudo-Mağrīṭī¹⁾ und deren Schwesterbuch, das *Sirr al-maktūm fī muḥāḍabat an-nuḡūm* des Fahraddīn Rāzī²⁾ sind

(Von den Nummern Šahrazūri's gehören hierher 34, 35, 36, 41, 43, 45, 46). Ich stelle die hierher gehörigen Stücke zusammen:

SARAY, AHMED III 3271₄. Sammelband³⁾ von 708 h. Fol. 183b—205a. *Wāridāt*. Anfang:

سمع الله نداء الشوق وفتح طريق الكشف وتوالت بلكوت القلس

Endet mit Planetengebeten. Kolophon:

قل هذه الدعوات الشريفة من نسخة سقيمة في غاية السقم فبعد ذلك تصحح ان شاء الله

AYA SOFYA 2144₁. Sammelband³⁾ von 662 h. Fol. 1—27a. Anfang:

ايها السيد الرئيس اقرأ رقيقك ايها الظلم البشري فان رقيقك لوح الله المحفوظ

RAGIB 1480₃. Sammelband. Fol. 182a—b. *Taqdīsāt*. Anfang:

اقس عبد الله وحجاب الله الاعظم نور الله

Ibidem 1480₁₂. Fol. 313b—314a. *Min wāridātih*. Anfang: علام الغيوب اله الارباب

Ibidem 1480₁₂. Fol. 314a *Da'wat at-ṭibā' at-tāmm*. Anfang: ايها السيد الرئيس

SARAY, AHMED III 3217₄. Sammelband³⁾ von 805 h. Fol. 174—176a. *Taqdīsāt*. Anfang (wie RAGIB 1480₃)

Ibidem₉. Fol. 211a—212b. *Min wāridātih*. Anfang wie RAGIB 1480₁₂.

SARAY, AHMED III 3232. Sammelband o. D.³⁾ Fol. 61 b—72 *Min wāridātih*.

Anfang wie RAGIB 1480₁₂. Fol. 72 b *Min da'awātih*. Ein Gebet. Fol. 73a—b *Da'wat at-ṭibā' at-tāmm*.

Ibidem₁₀. Fol. 212 *Da'wat at-ṭibā' at-tāmm*. Anfang wie RAGIB 1480₁₂.

Ibidem₁₄. Fol. 229b—243b. *al-Wāridāt wat-taqdīsāt*. Anfang wie AYA SOFYA 2144₁. Endet ebenfalls mit Planetengebeten.

37. *Titellose Risāle*, handelnd über *ḡism*, *ḥarakāt*, *rubūbīja*, *ma'ād*, *wahj*, *ilhām*. Anfang:

الحمد لله مبدع الكل واهب العقل... وبعد فان الرسالة هذه تشتمل على بعض القواعد

الحكمية امليناها على سبيل الايجاز

¹⁾ BROCK. *Supp.* I 431.

²⁾ MAX KRAUSE, *Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker (Quellen und Studien etc. Band 3, Heft 4)* S. 489. Die Zweifel an der Echtheit (BROCK. *Supp.* I 736 und 923—4), erledigen sich durch das Selbstzitat Rāzī's im *Mulāḥḥaṣ*, 5. bāb: *fī kitābinā allaḍi sammāināhu bis-sirr al-maktūm* (M. Šerefeddin).

³⁾ Siehe Anhang.

RAGIB 1480₄. Sammelband¹⁾ von 732—4 h. Fol. 183a—184b.

SARAY, AHMED III 3217₁₃. Sammelband von 865 h.¹⁾ Fol. 224b—228a.

38. *Kleiner Abriß der Philosophie*. Logik, Physik, Metaphysik. Zuweisung an Suhrawardī zweifelhaft.

SARAY, AHMED III 3217₆¹⁾ Fol. 179b—185a. Anfang:

الحد لواهب العقل حدا يليق بعلوم شأنه . . . وبعد لما كانت العلوم مرتبة على القواعد والبراهين

39. *Gedichte*.

Eine Reihe von Gedichten bei Jāqūt und Šahrazūrī, SPIES, *Three Treatises* S. 103—112. Ein Gedicht auch:

SARAY, AHMED III. 3217₆. Fol. 176a. Anfang: ابدأ نحن اليك الارواح

(= Šahrazūrī S. 103ff, Jāqūt 7, 270.)

¹⁾ Siehe Anhang.

(Fortsetzung folgt.)

فهرس المحتويات

| | |
|-----|--|
| ١ | كارا دو فوه، برنار: حكمة الإشراق تبعاً للسهروردي. (بالفرنسية)..... |
| ٣٣ | هورتن، ماكس: كتاب حكمة الإشراق للسهروردي. ترجمة ألمانية وشرح.... |
| ١٢٧ | كورن، هنري: نحو انثروبولوجيا فلسفية: رسالة فارسية للسهروردي الحلبي
غير منشورة بعد. (ترجمة فرنسية ودراسة)..... |
| ١٨١ | كورن، هنري و باول كراؤس: رسالة "أوازير جبرئيل" للسهروردي.
(نشر النص مع ترجمة فرنسية ودراسة)..... |
| ٢٦٣ | كورن، هنري: السهروردي (توفي ٥٨٧هـ/١١٩١م) مؤسس الحكمة
الإشراقية. (بالفرنسية)..... |
| ٣١٠ | ريتر، هلموت: السهرورديون الأربعة. مؤلفاتهم المحفوظة في مخطوطات
إستانبول. أولاً: شهاب الدين أبرالفتح يحيى بن حبش بن أميراك
السهروردي المقتول. (بالألمانية)..... |



۳۳۶۸۴۹

طبع في ۵۰ نسخة

نشر بمعهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية
بفرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية
طبع في مطبعة شتراوس، مورلنباخ، ألمانيا الاتحادية

الفلسفة الإسلامية

٩٠

السهروردي

شهاب الدين يحيى بن حبش

(توفي ٥٨٧هـ/١١٩١م)

نصوص ودراسات

١

جمع وإعادة طبع

فؤاد سزكين

بالتعاون مع

كارل إيرج-إيجرت، مازن عماوي، إكهارد نوباور

١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م

معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

في إطار جامعة فرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية

منشورات
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

يصدرها
فؤاد سزكين

الفلسفة الإسلامية

٩ .

السهورودي
شهاب الدين يحيى بن حبش
(توفي ٥٨٧هـ / ١١٩١م)

نصوص ودراسات

١

جمع وإعادة طبع

١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م

معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية
في إطار جامعة فرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية

منشورات
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية
سلسلة الفلسفة الإسلامية
المجلد ٩٠