



Tombeau Darbelman (XVI^e-XVII^e siècle), détail de décoration en émail, ère des Séfévides. (Iran) © UNESCO/Abbe, André.
L'idée de la nature jaillissant d'un vase, symbole de vie perpétuellement renouvelée se retrouve sur ce panneau en céramique qui orne les murs du tombeau de Darb-e Iman à Ispahan (Iran).

SOHRAWARDI ET IBN ARABÎ: LUMIÈRES D'ORIENT

FONDATEUR DE L'ÉCOLE ORIENTALE ET CONTEMPORAIN D'AVERROÈS, SOHRAWARDI, AU XII^e SIÈCLE, NE ROMPT PAS AVEC LA PHILOSOPHIE RATIONALISTE : SIMPLEMENT, IL LA JUGE INSUFFISANTE, BIEN QUE NÉCESSAIRE CEPENDANT, CAR LA VOIE SPIRITUELLE DEMANDE UNE SOLIDE FORMATION EN LOGIQUE ET EN MÉTAPHYSIQUE. CETTE FORMATION RESTE TOUTEFOIS INSUFFISANTE. IL LUI MANQUE LE RAPPORT À L'INSPIRATION ET LE RECOURS À L'ALLÉGORIE OU AU RÉCIT D'INITIATION QUI FAIT L'ENGAGEMENT D'UN PHILOSOPHE DANS LA VOIE SPIRITUELLE. VOULANT INSCRIRE L'ISLAM DANS UNE TRADITION DE THÉOSOPHIE ET DE PHILOSOPHIE ILLUMINATIVE, SOHRAWARDI ET IBN ARABI ONT EXPLIQUÉ LA PROPHÉTIE PAR LE RÔLE ACTIF D'UNE IMAGINATION QUI EST INDÉPENDANTE DU SENTIMENT. LA FIGURE D'AL KHADÎR DANS LE CORAN, LITTÉRALEMENT « LE VERDOYANT », EST CONSIDÉRÉE COMME CELLE DU GUIDE QUI INSPIRE LES PROPHÈTES AINSI QUE CEUX QUI APPARTIENNENT À LA CHAÎNE DES SAINTS.

L'OUVERTURE AVICENNIENNE

Une sagesse orientale où le récit d'initiation prend une place importante. Averroès prétendait rétablir Aristote dans sa vérité, il pensait qu'Avicenne l'avait dévoyé. En réalité, Avicenne avait associé à Aristote la tradition plotinienne, néo-platonicienne en somme, où l'intelligence est rapportée à des rangs et à des fonctions, à des « hypostases ». Plotin avait distingué l'Un, l'Intelligence et l'Âme comme trois hypostases par

lesquelles s'engendre la réalité. Avicenne lui emboîte le pas en distinguant dix intelligences. Son récit de l'oiseau est traduit en persan par Sohrawardi.

Avicenne, par delà Aristote, s'inspire du grand pré-socratique : Empédocle, celui pour qui le monde est fait d'amitié et de discorde. Sohrawardi dira de lumière et d'obscurité.

SOHRAWARDI ET L'ILLUMINATION

Shihabuddin Yahia Sohrawardi est connu comme le *shaykh al Ihsrâq* (1155-1191), le maître de l'illumination, né au nord-ouest de l'Iran, à Sohravard. Contemporain d'Averroès, mais porteur d'une philosophie qui s'éloigne de l'aristotélisme arabe pour renouer avec la sagesse perse, le platonisme et Zoroastre, Zarathoustra. Voici comment il parle de ces emprunts : « Il y eut chez les anciens Perses une communauté d'hommes qui étaient guidés par Dieu et qui marchaient ainsi dans la voie droite, sages-théosophes éminents, sans ressemblance avec les mages. C'est leur précieuse théosophie de la lumière, celle-là même dont témoigne l'expérience mystique de Platon et de ses prédécesseurs, que nous avons ressuscitée dans notre livre qui a pour titre La théosophie orientale, et je n'ai pas eu de précurseur sur la voie d'un pareil projet »¹.

Il étudia à Ispahan où florissait la tradition avicennienne. Mort dans la citadelle d'Alep à 36 ans après avoir été accusé de non piété par Salahuddin, le saladin bien connu des croisés. On lui reproche de croire en la continuation d'une prophétie secrète (*nobowwa bâtina*) dont le sens n'est révélé qu'aux sages qui se succèdent selon une lignée sainte (*silsilat al irfân*). N'oublions pas que Sohrawardi invoque Hermès trismégiste comme un ancêtre archétypal de la sagesse venue d'Orient,

et avec lui Pythagore et Empédocle. Leur sagesse consiste essentiellement en un discours symbolique qui ne donne pas prise à la réfutation mais qui se révèle à celui qui fait le chemin spirituel de l'interprétation.

Fondateur de l'école orientale, Sohrawardi ne rompt pas avec la philosophie de ses prédécesseurs aristotéliens : simplement, il la juge insuffisante, nécessaire cependant, car la voie spirituelle demande une solide formation en logique et en métaphysique, mais cette formation reste insuffisante. Il lui manque le rapport à l'inspiration et le recours à l'allégorie ou au récit d'initiation qui fait l'engagement d'un philosophe dans la voie spirituelle : « Celui à qui Dieu ne donne pas de lumières, quelle lumière aura-t-il ? (Coran 24 : 40). Car de même que le mystique, s'il est dépourvu de capacité philosophique, est un incomplet, de même le philosophe, s'il n'a pas point en sa compagnie la vision personnelle des signes et du *malakût* (le Royaume), est lui aussi un incomplet, quelqu'un dont il n'y a pas lieu de faire grand cas, un homme à qui ne s'est jamais fait entendre le monde spirituel »².

Cet engagement suppose un éveil à soi, une initiation graduelle à la connaissance à partir des épreuves que fait la conscience d'elle-même. Auteur d'un ouvrage



L'auteur

Ali Benmakhlouf est professeur des universités. Il enseigne la philosophie à l'université de Nice. Il est membre du Comité consultatif national d'éthique (France) et président du Comité consultatif de déontologie et d'éthique de l'Institut de recherche pour le développement (IRD). Membre de l'Institut international de philosophie et de la société française de philosophie, il a rédigé de nombreux ouvrages en histoire et philosophie de la logique. Traducteur et spécialiste d'Averroès (Ibn Roshd), il a consacré des ouvrages et des articles à la philosophie médiévale arabe. Il dirige une collection « Philosophies » aux Presses universitaires de France et une collection « Débats philosophiques » aux éditions Le Fennec à Casablanca (Maroc). Ses ouvrages principaux : *Bertrand Russell* (Belles lettres, 2004), *Gottlob Frege, logicien philosophe* (PUF, 1997), *Bertrand Russell, l'atomisme logique* (PUF, 1996), *Montaigne* (Belles lettres, 2008), *Averroès* (Belles lettres, 2000), *Al Fârâbî, philosophie à Bagdad au X^e siècle* (Seuil, 2007).

majeur, *Kitâb hikmat al Ishrâq, Le livre de la théosophie orientale*, Sohrawardi en parle en ces termes : « Ce livre c'est l'esprit saint qui l'inspira à mon cœur, d'un seul coup, lors d'une journée merveilleuse, bien que je n'aie réussi à le mettre par écrit qu'au cours de plusieurs mois, à cause des difficultés occasionnées par mes voyages »³. Cette indication du temps court de l'inspiration et du temps long de l'analyse est importante : elle donne la mesure de la différence qui sépare une parole inspirée qui est fulgurante, d'une parole argumentée qui utilise les médiations du discours et le temps long du déploiement des idées.

La lumière, un autre mot pour dire la vie, se répand selon une hiérarchie de l'émanation où anges et archanges tiennent une place précise selon leur rang ; parmi ces anges, il y a celui de l'humanité que les philosophes appellent « intelligence agente », c'est-à-dire une intelligence qui pense toujours, qui n'est jamais en sommeil, qui n'est jamais distraite d'elle-même, qui est toujours en acte, en activité de pensée. À l'esprit et aux anges correspond la lumière, à la matière et au corps correspond l'obscurité. Sohrawardi distingue entre l'intelligence pure qui ne s'occupe que d'elle-même, et l'intelligence qui régit un corps et qui prend le nom d'âme, cette âme peut être humaine ou céleste. De même il distingue entre le monde sensible, matériel, obscur dit « *barzakh* » et le monde des formes archétypales (*âlam al mithâl*), qui ne sont ni pleinement des idées, ni pleinement des données sensorielles. C'est un inter monde dont la fonction est de donner une pleine consistance au monde visionnaire, au langage imagé des prophètes, aux expériences limites des mystiques. La conception sohrawardienne s'inspire du verset 35 de la sourate 24, dite de la lumière : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre. Semblance de sa lumière : une niche où brûle une lampe, la lampe dans un cristal ; le cristal, on dirait une étoile de perle : elle tire son aliment d'un arbre de bénédiction, un olivier qui ne soit ni de l'est, ni de l'ouest, dont l'huile éclaire presque sans que la touche le feu. Lumière sur lumière ! Dieu guide à sa lumière qui il veut »⁴. Ce verset à lui seul contient bien des images qui demandent une science éprouvée de l'interprétation et une expérience concrète de la vision d'une âme apparentée à un buisson ardent, une âme rapportée à sa capacité à voir et non aux objets qu'elle voit.

Cette âme contemplant la lumière, Sohrawardi la décrit en s'aidant de sa connaissance de Plotin : ce qu'est l'âme humaine en vérité, c'est l'être intelligible auquel elle se réduit, et comme cet être intelligible n'a pas de limite, le moi réduit à l'intelligible n'a pas de limite, il est alors lumière. Comment arriver à lever tous les voiles ? « Le prophète-législateur des Arabes et des persans (le prophète Mohammed) a déclaré : Dieu a soixante-dix-sept voiles de lumière ; s'ils étaient enlevés devant sa Face, les éclats de sa face embraseraient tout ce que saisit son regard »⁵. Si Dieu est assimilable à l'Un, il est au-delà de tous les êtres intelligibles. En langage plotinien, il reste l'Un auquel on ne parvient jamais. La lumière de l'intelligence est le plus haut degré auquel on puisse parvenir en faisant l'ascension contemplative.

Ces mondes ainsi caractérisés insufflent dans la religion musulmane une spiritualité qui permet de ne pas réduire ce monothéisme à la littéralité ou au légalisme. L'idée d'une *shari'a* qui serait non seulement une loi, mais aussi, comme l'indique son étymologie, une voie (de *Shari'* : avenue), une route, trouve dans ces mondes son expression. Sages, prophètes sont des indicateurs de la voie et il importe de disposer des bons moyens d'interprétation pour les comprendre et les imiter. Il y a donc un sens ésotérique qui ne se révèle qu'à celui qui entreprend le chemin accompagné de ces hommes hors du commun. Le *hakîm ilâhî* est le sage qui possède la science divine et qui, en tant qu'intercesseur avec le divin, permet au monde de ne pas se disloquer, permet au monde de subsister. Ce sage est appelé « pôle » (*qotb*) et dans la tradition shiite, c'est l'imâm, littéralement celui qui guide. L'interprétation le *ta'wîl*, au sens shiite du mot, est une façon de reconduire les symboles à leur porteur premier, l'imâm, celui qui en a la clé. Henri Corbin à qui l'on doit d'avoir mis à jour toute cette tradition de la métaphysique de la lumière dit ceci : « Le *ta'wîl*, l'herméneutique shiite ne nie pas que la révélation prophétique soit close avec le prophète Mohammed, le sceau de la prophétie. En revanche, il postule que l'herméneutique prophétique n'est pas close, et qu'elle ne cesse de promouvoir l'éclosion des significations secrètes, jusqu'au retour, la parousie de l'Imam attendu, celui qui sera « le sceau de l'imâmât » et le signal de la Résurrection des Résurrections »⁶.

IBN ARABI: MYSTICISME ET MÉTAPHYSIQUE

Certes la philosophie est loin d'avoir décliné après la mort d'Averroès. Il y a ce courant *ishrâqi*, de l'illumination bien représenté par Sohrawardi et Ibn Arabi (1165-1241). Les deux partagent la thèse selon laquelle l'imagination ne doit pas se réduire à cette faculté qui relaie la sensation comme a pu le penser Aristote. Au contraire, l'imagination est active à partir de l'intelligence et pas seulement sur la base d'un mouvement de la sensation. Un exemple peut être donné par le personnage hautement symbolique de la sourate 18, dite sourate de la caverne, où un personnage « vert », (Al Khadîr) a le rôle de celui qui guide les prophètes, en l'occurrence Moïse, et qui possède un savoir difficile à interpréter. C'est le maître spirituel d'Ibn Arabi, celui par lequel le sens ésotérique se découvre à condition qu'on fasse preuve d'une grande patience. Le leitmotiv de ce personnage dans la sourate, ce qu'il dit à Moïse qui veut le suivre : « Avec moi, tu ne pourras faire preuve d'assez de patience, comment du reste en aurais-tu sur des choses dont tu n'embrasses pas entièrement la connaissance ? » (Sourate 18, verset 67 et 68). Il y a, selon Ibn Arabi, une hiérarchie de personnages invisibles qui détiennent le sens ésotérique nécessaire pour vivifier la religion et à l'école desquels il faut se mettre en développant en soi l'art visionnaire que l'on acquiert à force de méditation. Al Khadîr est une forme d'ange protecteur qui révèle chacun à soi-même. Ainsi révélé à soi-même, on connaît son seigneur, selon l'adage prophétique : « celui qui se connaît soi-même connaît son seigneur ». Connaître son seigneur pour se connaître, se connaître pour connaître son seigneur : le mouvement se fait dans les deux sens, car chacune de ces connaissances mène à l'autre. Ce n'est pas une connaissance abstraite, elle est faite d'empathie et

surtout de compassion. Là est le point d'articulation avec les thématiques soufies : « Ceux à qui Dieu reste voilé prient le Dieu qui dans leur croyance est leur seigneur, d'avoir compassion d'eux. Mais les théosophes mystiques (*Ahl al kahf*) demandent que la compassion divine se réalise par eux »⁷.

Ibn Arabi, dit le *chaykh al akbar*, dit aussi le fils de Platon (*ibn aflatûn*) a retenu de Platon le réalisme des essences : l'idée que les essences sont des réalités pleines. Cette dette trouve son exemplification dans la doctrine dite des Noms Divins. Pour Ibn Arabi, les noms divins sont l'essence divine qui se manifeste à nous par tel ou tel nom. Le nom d'Al Rahman, le Compatissant, est à retenir en particulier puisqu'il est le nom par lequel Dieu se fait amour pour ses créatures. C'est par le nom divin et notamment le nom de « seigneur » qui est un nom divin particulier (*Ism Khâss*) que chaque être singularise sa relation à Dieu. C'est ainsi que l'on trouve souvent, sur les pierres tombales, la mention de ce verset : « Ô âme pacifiée, retourne à ton seigneur, agréante et agréée » (sourate 89, verset 27). Il indique comment chaque âme s'approprie le seigneur qu'elle rejoint. H. Corbin précise : « ordre lui est donné de retourner non pas à Dieu en général, *al-Lâh* qui est le Tout, mais à son seigneur propre, manifesté en elle, celui à qui elle répondit : *labbayka*, me voici ! »⁸. Dès cette vie, l'âme pacifiée connaît une quiétude (*al itmi'nân*) rendue possible par la présence en elle du divin, conformément au verset 28 de la sourate 13 : « Ceux qui croient et dont les cœurs sont apaisés par la mémoration de Dieu, oui ! C'est par la mémoration de Dieu (*dhikr allah*) que leurs cœurs trouvent l'apaisement ».



Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- Quel est l'enjeu entre Avicenne et Averroès ?
- Qu'est-ce qui peut faire accuser Sohrawardi d'impiété ?
- Pourquoi Sohrawardi juge-t-il nécessaire la voie spirituelle ?
- Qu'est-ce que l'éveil à soi ?
- Quelle est la différence entre l'intelligence agente et l'intelligence particulière ?
- Qu'est-ce que Dieu pour Sohrawardi ?
- Quel est l'intérêt de la spiritualité pour la religion musulmane ?
- Quelle est la fonction du « *hakīm ilāhī* » ?
- Quel est le chemin pour connaître Dieu, selon Ibn Arabi ?
- Quelle est la fonction de nommer dans le rapport à Dieu ?
- Pourquoi aurait-on besoin à la fois de la raison et de l'expérience spirituelle ?
- Quelle rupture effectue Mulla Sadra sur la question de l'être ?

Dialoguer avec le texte

- La présence d'une dimension spirituelle dans une démarche philosophique en change-t-elle les enjeux ?
- La spiritualité est-elle une nécessité pour l'être humain ?
- La spiritualité aide-t-elle à devenir soi-même ?
- Le concept « d'intelligence agente » a-t-il une réalité ?
- Quel est l'intérêt de contempler le Un absolu ?
- L'être n'est-il qu'un simple concept ?
- La métaphysique est-elle une activité dépassée ?

Modalité pédagogique suggérée : questionner la question

Une question est choisie.
Chaque participant doit rédiger individuellement une question qui lui semble un préalable pour répondre à la question posée.
Chacun lit au groupe la question qui lui semble devoir être posée.
Chacun choisit les trois questions qui lui semblent les plus utiles à poser.
Chacun lit ses choix. Le groupe discute ces questions et choisit à la majorité les questions les plus pertinentes.
Chacun doit répondre par écrit à ces trois questions, puis répondre à la question initiale, et évaluer en quoi ces trois questions ont modifié les enjeux.
Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Exercices pédagogiques

Exercice de visualisation

- Discuter sur les différentes explications de la notion de l'intellect vue par Averroès et par saint Thomas d'Aquin.
- Expliquer qu'on va tenter de vivre une expérience basée sur les quatre étapes expliquées dans la fiche.
- Première étape - Déterminer les causes du plaisir
Demander aux participants de fermer les yeux, de se décontracter et de visualiser une situation vécue qui a été un moment de fort plaisir.
Ensuite demander aux participants d'ouvrir les yeux et de noter sur un papier les causes du plaisir, selon eux.
- Deuxième étape - Analyse du plaisir
Diviser en binômes. Chacun explique à son partenaire la situation et la cause du plaisir évoqué, puis l'autre partenaire fait la même chose. Les binômes discutent des perceptions et des actes et posent des questions afin de clarifier.
- Troisième étape - Penser par soi, non par un autre
Discussion toujours en binômes : qu'est-ce qui a changé ma perception de la situation, due au questionnement de l'autre ? qu'est-ce qui est particulier dans ma manière de raisonner par rapport à l'autre ?
- Quatrième étape - Comprendre soi-même
Demander aux binômes de discuter sur ce que chacun a découvert sur lui-même.
- Discussion en grand groupe : demander s'il y a des volontaires qui souhaitent faire un résumé de leurs discussions en binôme.
- Engager une discussion sur les aspects évoqués dans la fiche à propos de l'intellect transcendantal et de l'immortalité.
- Discussion en groupe sur ce processus de raisonnement et les conséquences pour le monde arabo-musulman.
- Demander aux participants de lire également la fiche « La connaissance de soi ».
- Engager une discussion sur les aspects d'intelligence, de connaissance de soi, du rapport avec Dieu et des visions mystiques et métaphysiques selon Sohrawardi et Ibn Arabi.

Autres époques, Autres lieux

Zoroastre et zoroastrisme

Zoroastre est né en Perse, dans une province occidentale, il y a 2500 ou 3000 ans. Les dates de 628 à 551 avant J.-C. ou 630 à 550 ou 660 à 583 sont souvent avancées, d'autres auteurs parlent de 800 à 1000 avant J.-C. On le nommait le « Bouvier », pasteur du troupeau humain qu'il avait la charge de guider. Il se nommait lui-même *Saoshyant*, le Sauveur. Il était hostile à tout excès.

Il est connu sous le nom de Zoroastre, signifiant en grec *astre d'or*, nom utilisé par Platon qui l'a fait connaître en Occident; il est aussi connu sous le nom de Zarathoustra¹ ou Zarathustra ou encore Zarathushtra. Jeune prêtre, il aurait eu des révélations du grand dieu achéménide Ahura Mazda, (nom signifiant *Seigneur - Sagesse*) qui règne sur la création entière. Les révélations de Zoroastre furent recueillies dans les *Gatha*, partie du texte sacré appelé *Avesta*².

La doctrine proposée par Zoroastre (zoroastrisme ou plus tardivement mazdéisme³) a mis beaucoup de temps avant de se répandre, par suite de l'opposition des prêtres des cultes existant à son époque.

La réforme zoroastrienne procède du mouvement centralisateur et universaliste qui avait cours dans l'Empire achéménide.

Hostile à tout excès, Zoroastre rejette les sacrifices sanglants comme étant barbares, superflus et ivresse sacrée. Seule compte la pureté de l'âme. La célébration du feu symbolise la gloire lumineuse d'Ahura Mazda. Les divinités du polythéisme s'éclipsent, la réforme zoroastrienne tend vers le monothéisme.

L'excellence d'Ahura Mazda consiste en l'« esprit bon » (*Spentō Mainyush*) auquel le mazdéisme ultérieur opposera sans cesse l'esprit mauvais (*Anrō Mainyush*). L'existence est une lutte entre le Bien et le Mal, la morale une incitation à la vaillance et au zèle. Comme Socrate, le Bouddha et Confucius, Zoroastre instaure un prosélytisme concret et déplace la spéculation du ciel vers la terre.

La doctrine de Zoroastre accueille tous les pauvres qui souffrent quelle que soit leur origine sociale. Elle permet d'espérer le salut sans les cérémonies coûteuses (des sacrifices). Elle se répandit dans toute la société, en particulier chez les agriculteurs et les classes laborieuses et non plus seulement chez les prêtres et les féodaux⁴.

Les Zoroastriens croient à l'immortalité de l'âme. L'âme du mort est jugée et doit franchir le *Tchinvat* pont étendu au-dessus de l'enfer. L'âme du juste atteint la lumière éternelle, celle du damné descend aux enfers. Entre les deux, existe un purgatoire où se rendent les âmes de ceux dont les bonnes et les mauvaises actions se contrebalancent. Un autre aspect essentiel du zoroastrisme est l'aspect apocalyptique : les derniers jours seront annoncés par la venue d'un messie sauveur et libérateur, *Saochyant* qui renouvellera le monde après la résurrection.

¹ Nom plus familier grâce à l'ouvrage de Nietzsche « Ainsi parlait Zarathoustra » et à l'œuvre de Richard Strauss.

² Le message de Zoroastre s'est d'abord transmis oralement puis fut rédigé dans un ensemble de textes l'*Avesta*. Initialement il comportait 21 livres décrivant l'existence de deux principes le Bien et le Mal.

³ Le mazdéisme s'applique au zoroastrisme d'après la réforme du temps d'Ardéshir.

⁴ D'où les résistances des classes dirigeantes aux réformes de Zoroastre qui ne s'imposèrent que lentement.

MULLA SADRA SHÎRÂZÎ : L'ENGENDREMENT DE LA RÉALITÉ

« Un sage versé dans la science divine », Mulla Sadra Shîrâzî est disciple de Sohrawardi. Tout comme lui, il concilie formation philosophique reposant sur l'argumentation et voie spirituelle dépendante de la vision. Si l'homme contemple sans les outils de la raison, il n'a pas de garde-fou et sa vision peut s'apparenter à un délire et s'il s'en tient à la raison logique des aristotéliciens, sa connaissance, coupée de l'expérience spirituelle, ne sera qu'abstraite. Dans les *Hudûth*, on lit ceci : « tu sais bien que la croyance est autre que la certitude, car la première revient de l'acquiescement irréfléchi ou de la controverse, qui sont le pivot de l'opinion (*Zann*) et de l'estimation, tandis que la deuxième est une vision intérieure qui ne provient que par la démonstration qui illumine les intelligences ou par le dévoilement parfait »⁹.

Ce dévoilement est celui de la pleine réalité de l'être. L'être ne se réduit pas à un concept. L'accès à l'être de toute chose se fait au moyen d'une « inspiration du Mystère (*al ghayb*) un appui du Royaume (*Malakût*), un support d'en haut et une confirmation céleste »¹⁰. Shîrâzî est un lecteur d'Avicenne qui, le premier, avait su distinguer entre l'essence et l'existence. En Dieu,

seul, l'essence (ce qu'est une chose) et l'existence (le fait qu'elle est) coïncident. Pour toute autre créature, la distinction est à faire, entre une essence qui donne les caractéristiques communes d'une chose et une existence, qui est l'être qui vient s'ajouter à l'essence dans certains cas, les cas où l'essence sort du domaine des idées, pour advenir dans le domaine des réalités existantes. Shîrâzî va rompre avec cette vision qui fait de l'être quelque chose d'adventice, d'ajouté à l'essence. Il entend défendre le caractère primordial et fondamental de l'être, accorder à l'être la réalité qu'Avicenne et Sohrawardi semblaient laisser se réfugier dans l'essence : « Moi aussi, jadis, j'étais un ardent défenseur du caractère fondamental des essences (*asâlat al mahiyyat*), pensant que l'être n'était qu'une considération mentale (*i'tibâriyat al wujûd*); cela jusqu'à ce que mon Seigneur m'eût guidé et m'eût fait voir Lui-même la preuve »¹¹. Shîrâzî passe ainsi d'une métaphysique des essences à une métaphysique de l'être. Seul l'entendement distingue entre l'essence et l'existence, mais en fait, l'essence n'est jamais dépourvue d'existence. Si c'était le cas, il y aurait un dédoublement dans la réalité : l'essence qui aura une sorte d'être en tant qu'essence et l'essence à laquelle s'ajoute l'être.





- > Quel est le double héritage arabe et grec de Sohrawardi ?
- > D'après ses propres dires, en quoi ce « théosophe » est-il innovateur ?
- > Quel lien indispensable établit-il entre l'inspiration et la philosophie ?
- > Comment assimile-t-il les anges à l'« intelligence agente » ?
- > Loi ou voie ? Quel sens ésotérique la sharia peut-elle revêtir d'après Sohrawardi ?
- > Qu'est-ce qu'un sage, selon Sohrawardi ?
- > Comment Ibn Arabi relie-t-il l'imagination à l'intelligence ?
- > Dans la vie spirituelle, quel est le rôle des « personnages invisibles » selon Ibn Arabi ?
- > Quel rapprochement peut-on faire, d'après Ibn Arabi, entre les « essences » de Platon et les « noms divins » en Islam ?
- > En quoi Mulla Sadra confirme-t-il les idées de Sohrawardi concernant le lien entre « raison » et « expérience spirituelle » ?
- > Selon Mulla Sadra, quel lien peut-on faire entre « essence », « existence » et « être » ?

¹ Sohrawardi, *Kalimat al Tassawof (parole mystique)*, cité par H. Corbin, *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques, II, Sohrawardi et les platoniciens de Perse*, Gallimard, 1971, p. 29.

² *Motârahât*, §111, cité par H. Corbin, *op. cit.*, p. 21.

³ *Hikmat al Ishraq*, §280, cité par H. Corbin, *op. cit.*, p. 20.

⁴ Coran, traduction de Jacques Berque, Sindbad, 1990, p. 376.

⁵ *Hikmat al Ishraq*, §165, cité par H. Corbin, *op. cit.*, p. 98.

⁶ Henri Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Flammarion, 1958, entre-lacs, 2006, p. 48.

⁷ Ibn Arabi, *Fossûs al Hikam*, I, édition du Caire, 1946, p. 178, cité par Henri Corbin, *op. cit.*, p. 136.

⁸ H. Corbin, *op. cit.*, p. 150.

⁹ Mulla Sadra Shîrâzî, *Hudûth*, cité par Cécile Bonmariage, *Le réel et les réalités, Mulla Sadra Shirazi et la structure de la réalité, études musulmanes XLI*, Vrin, 2007, p. 21, note 7.

¹⁰ Mulla Sadra Shîrâzî, *Asfâr*, cité par Cécile Bonmariage, *op. cit.*, p. 29.

¹¹ *Mashâ'ir*, §85, cité par Cécile Bonmariage, *op. cit.*, p. 37.