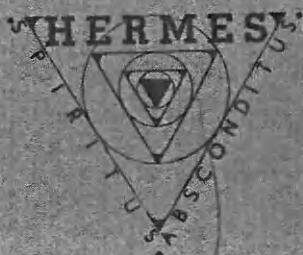


HERMES

MYSTIQUE - POESIE - PHILOSOPHIE

REVUE TRIMESTRIELLE — TROISIEME SERIE



ZL 2066

III

NOVEMBRE 1939

DIRECTION-ADMINISTRATION
BRUX

Dépositaire pour la Belgique:
EDITIONS DIETRICH & Cie
RUE DE LA COUR 83
BRUXELLES

ZL

SOMMAIRE :

- Suhrawardi d'Alep* : Deux Epîtres mystiques, introduction et traduction d'Henry CORBIN,
- S. Pine\$* : Notes sur r'Ismailiyya.
- Omar Ibn Al Faridh* : Poème Mystique, introduction et traduction d'Emile DERMENGHEM et Abdelmalek FARAJ.
- Djelal-Qd-Din Ronmi* : Poèmes Lyriques, introduction et traduction d'Henri MASSE.
- A, Heschel* : La Prophétie, introduction et traduction d'Henry CORBIN.
- : , M Notes bibliographiques.

ABONNEMENT A LA TROISIEME SERIE DE QUATRE NUMEROS.

| | |
|--|---------------------------|
| Belgique et France , | 50 francs |
| Pays à 1/2 Tarif Postal | 12 belgas (60 frs.belges) |
| Pays à Tarif Postal Plein | 15 belgas (75 frs.belges) |
| Numéros Séparés : Belgique et France 15 frs. | |
| Autres Pays 3 belgas. | |

ABONNEMENT DE LUXE 150 FR. BELGES.

Administration et Direction ; 18, rue Godécharle
. y i1**4 Bruxelles.

Dépositaire Exclusif pour la Belgique;
EDITIONS DIETRICH & Cie, 83. Montagne de la
Cour, BRUXELLES.

Dépositaire Exclusif pour la Frao^ ~
LIBRAIRIE JOSE CORTI, 1
PARIS VK

N^o H E R M E S
TR< m ▶ NOUVEMBRE 1939
I S I È M E S É R I E

HERMES

REVUE TRIMESTRIELLE SOUS LA DIRECTION
DE RENE BAERT ET DE MARC. EEMANS

COMITE DE REDACTION:

J. Capuano, C. Goemans, B. Groethuysen, Mayrisch
St Hubert, A. Rolland de Renéville, Et. Vauthier.

Rédacteur en chef : Henri Michaux

NOTE DES EDITEURS

Ce numéro consacré à la mystique musulmane, composé par M. Henry Corbin avec un soin et une patience auxquelles nous rendons hommage autant qu'à sa grande compétence, sera, sinon peut-être le dernier numéro d'Hermès, en tous cas le dernier dont nous prendrons la responsabilité en commun comme les éditeurs et les co-fondateurs de la revue.

Nous ne nous sommes, à aucun moment, assignés une mission quelconque, et tout au plus nous sommes-nous attachés à provoquer ou à faciliter certaines confrontations directes entre la philosophie, la poésie et la mystique. De telle sorte que rien, en ce qui nous concerne, ne nous presse de continuer la publication d'Hermès quand les circonstances ne nous y convient point ou que, même, elles nous opposent de trop graves empêchements. Comme rien, du moins nous le pensons, ne mettrait obstacle, le cas échéant, à la reprise de cette publication sous une forme ou sous une autre, sans nous, ou avec quelques-uns seulement d'entre nous. Pas plus à l'ori-

gine d'Hermès qu'en ce moment, nous, ne nous, proposons de conclure. Et que Von veuille se souvenir que nous nous sommes efforcés, depuis les quelque six ans que lé revue existe, d'éviter que nos intentions ne soient confondues avec les points de vue dont Hermès a sollicité la manifestation.

Quoi qu'il en soit, nous sommes heureux d'avoir pu mettre sous les yeux de nos lecteurs des documents et des textes dont l'originalité et la valeur sont attestées par une audience qui, d'année en année, s'est faite plus large et plus attentive. Le succès d'Hermès est notre justification. Que tous ceux qui ont bien voulu y contribuer trouvent ici l'expression de notre profonde gratitude.

PRÉFACE

La composition de ce cahier a été projetée et réalisée en un temps qui figurera sans doute comme ayant été le temps de la crainte, mais qui pour quelques-uns du moins aura été le temps du refus. Le refus des ténèbres, du glissement dans le gouffre, où devrait s'abîmer, comme un souci dérisoire au regard de l'universel Anéantir, le souci d'évoquer de pures formes spirituelles. Plus que jamais, nous sommes persuadés de l'éminente actualité de ce cahier si inactuel.

En le consacrant à la mystique musulmane, nous ne nous proposons ni de donner une information encyclopédique, en dispersant l'intérêt en de nombreux fragments, ni de résoudre une nouvelle fois le problème complexe de la relation entre la mystique et l'inspiration primitive de l'Islam. Avant tout A 'fournir quelques textes assez étendus pour souligner certains aspects de ce développement spirituel, qui s'étend sur plusieurs siècles et véhicule des apports très divers. Mais ces derniers ne déclenchent pas, comme des facteurs purement externes, le mouvement des vocations mystiques. Très tôt, celui-ci naît en Islam de la méditation personnelle, de la vérification intérieure du LIVRE qui est le fondement de la Communauté : le Qorân. Au Xe siècle, âge d'or de la civilisation de Bagdad, l'éclosion de l'apport grec préparée par les traductions des chrétiens syriaques, fournit à la mise en œuvre de la réflexion spirituelle les ressources de la technique philosophique. De là, des difficultés et des crises dont la réforme d'al-Ghazâlî, au XIe siècle, s'accomplissant sur le terrain de la mystique, reste un moment décisif. Considérée de ce point de vue, l'œuvre de Suhrawardî d'Alep, le « shaykh martyr », forme en Orient, au cours du XIIe siècle, un contraste avec son contemporain occidental, Averroès. Elle est représentée ici par deux textes, où se manifestent un esprit en possession des ressources de la dialectique et le génie persan de la parabole.

Après lui, le profond génie spéculatif d'un Ibn Arabî (f 1240) névitera peut-être plus les pièges monistes de la dialectique. Ce nom doit être évoqué ici. La pensée d'Ibn Arabî est la source du mouvement mystique en Anatolie, représentée par les disciples de Jalâl al-Dîn Roumî. De son côté, Suhrawardî a vécu à la cour des princes seljokides de Roum, et tous deux sont les initia-

teucs du mouvement qui, sous les dynasties turques contemporaines de l'empire grec de Trébizonde, garde à l'Anatolie sa vocation d'être la terre des palingénésies religieuses. L'œuvre de Jalâl al-Din Roumi, glissant vers la contemplation esthétique où s'estompe le rude face à face dialogique présent encore chez Suhrawardi, est représentée ici par la belle traduction de M. Massé. Peut-être bien, est-ce l'aspect le plus communément retenu de la pensée mystique en Islam, où L'EROS n'est plus l'adversaire antithétique de l'ascèse spirituelle, mais son accès à la transcendance. C'est pourquoi la délicate traduction d'Ibn al-Faridh, due à M. Dermenghem, devait figurer ici en bonne place.

Il a semblé en outre fécond d'appeler l'attention sur un mouvement extraordinaire, auquel ont été surtout consacrés jusqu'ici des exposés proprement scientifiques. Le mouvement qarmate, cette franc-maçonnerie dont les revendications secouent la société musulmane, au Xe siècle, appelle une étude de « sociologie sacrée » par excellence. M. Pinès a bien voulu esquisser ici avec force et concision le type de cette organisation secrète de réforme sociale, basée sur un initiatisme graduel. C'est pourquoi enfin, et sans prétendre le moins du monde discuter ici l'affrontement d'Israël et d'ismaël, nous avons demandé à M. Heschel une contribution à l'analyse de la réalité prophétique: valeur Poétique de l'acte prophétique, fonction personnelle du prophète, son rapport avec l'extatique. De cette confrontation, d'appartiendra avant tout au lecteur de tirer toutes les suggestions possibles.

Ce cahier s'inscrit ainsi fidèlement à la suite de ceux réalisés déjà par les éditeurs d'HERMES : de Maître Eckhart à la mystique néerlandaise.

Que l'on se rappelle les terribles invasions mongoles en Proche-Orient, à l'époque même où écrivaient et méditaient quelques-uns des personnages représentés ou évoqués ici. Dans la tempête qui secoue notre Europe, que cela nous conduise à assurer, comme eux-mêmes l'ont assurée jadis, la persistance des motifs spirituels par lesquels seuls, à travers et contre toutes les crises, l'homme trouve son chemin vers la Lumière, vers l'Unique.

Paris. Octobre 1939.

Henry CORBIN.

N. B. Pour la transcription des mots arabes et persans, chaque auteur a agi ici sous sa propre responsabilité, soit qu'il se conformât à l'usage établi par la Société Asiatique soit qu'il suivît sa propre méthode. Il peut se faire que les mêmes mots soient ainsi transcrits différemment au cours des articles ; ils seront néanmoins facilement identifiables. On ne pouvait prétendre ni rouvrir ni trancher ici ces délicats problèmes de transcription.

DEUX ÉPÎTRES MYSTIQUES

DE SUHRAWARDI D'ALEP (f 1191)

INTRODUCTION.

Mieux connu en Occident, Suhrawardî d'Alep occuperait un rang insigne dans le chœur des grandes figures religieuses. Philosophe profondément imprégné d'hellénisme et de tradition hermétique, théologien et mystique voué à une méditation expérimentale du Qorân, poète et martyr, la complexité du génie de cet homme, mort encore en pleine jeunesse, le préserve de toute classification hâtive dans les manuels prévoyants. La traduction que nous présentons ici de deux de ses épîtres rédigées en persan, peut être du moins l'occasion d'une évocation sommaire (1). L'ensemble de son œuvre nous offre le cas d'une pensée aux ressources multiples, allant de l'argumentation dialectique au récit en paraboles réservées à qui peut les goûter, à l'allusion jetée en distiques concis, sommations impérieuses, elliptiques, telles qu'en permet la syntaxe arabe. Ce n'est pas l'« inventaire » de ces thèmes qu'il faut tenter, mais trouver

(1) Nous avons tenté ailleurs une première coordination des thèmes de cette pensée si diverse, sur la base des manuscrits déjà étudiés. Cf. *Suhrawardî d'Alep. fondateur de la doctrine illuminative*. Paris, G. P. Maisonneuve, 1939 (*Publications de la Société des Etudes Iraniennes*, N° 16). — Ne pas confondre Suhrawardî d'Alep (Shihab al Dîn Yahyâ ibn Habbash ibn Amirak) avec ses homonymes, en particulier avec 'Omar Suhrawardî, de Bagdad. Suhrawardî d'Alep est souvent désigné par son surnom de Shaykh *Maqtûl* (tué, assassiné) ou mieux encore, par ses disciples, comme un véritable *Shahid* (le «shaykh martyr»). — N. B. Il n'a pu être tenu compte ici, dans l'impression, des points diacritiques exigés par la transcription. Les arabisants rectifieront d'eux-mêmes.

le centre, le point initial, sachant aussi que chaque fois, pour tel autre cas, un autre centre de vision devrait être trouvé, tonalisant différemment les teintes, les proportions harmoniques. Dans le cas de qui affirme la pensée scrutant les profondeurs, et simultanément en exige une rigoureuse et personnelle vérification expérimentale, l'exercice de cette pensée offre-t-il autre chose qu'un schéma mort, en l'absence de cette vérification ? Et comment poursuivre celle-ci, sans connaître les ressources, le « matériel » conceptuel de la première ? — On voudrait seulement en indiquer ici une possibilité, en insistant sur un point qu'offre explicitement la première de nos épîtres, et à la lumière duquel il est à espérer que l'ensemble révèle sa genèse intime.

*
**

Le nom de Suhrawardî d'Alep est lié dans l'histoire de la pensée et des doctrines en Islam, au nom de la doctrine *ishrâqî* ou illuminative, doctrine qui prolonge et renouvelle la tradition hellénistique présentant l'Être et la Vérité de l'Être sous l'aspect d'une illumination, d'une *eXXafxipiç*. Ici même, il y a d'autres résonances dans les livres de Suhrawardî : l'utilisation consciente de motifs provenant de la sagesse iranienne et de la religion mazdéenne. Non pas archaïsme ni raffinement littéraire, mais intervention théologique préservant déjà la cosmologie d'un ordre tout impersonnel de l'existence.

Cette rencontre de Platon et de Zoroastre n'était pas ignorée non plus de l'hellénisme tardif. Si nous donnons à Suhrawardî le titre de « fondateur » de la doctrine *ishrâqî*, cela n'est pas à entendre comme de l'auteur d'un système philosophique au sens moderne; le titre est attribué à celui qui, dans le monde de langue et de culture arabe et persane, a véritablement réuni en un corps doctrinal des éléments extérieurs et antérieurs à l'Islam (sagesse hermétique, mazdéisme, philosophie hellénique), et qui, en même temps, incarne une profession de la vocation mystique, une situation appelée à un dénouement tragique, telles qu'elles peuvent seulement se comprendre dans la lignée doctrinale des docteurs mystiques de l'Islam et au sein de la communauté musulmane. Aussi bien, le terme *d'ishrâqî* n'est point un néologisme de son invention, sans trace antérieure. Au deuxième siècle de l'Hégire, apparaît un curieux homme, Ibn Wahshiya, sorte de romancier génial de l'histoire culturelle, à qui l'on doit de volumineuses compilations, entre

autres la célèbre « Agriculture Nabatéenne », et dans lesquelles l'auteur affirme donner des traductions faites d'après de très vieilles sources babyloniennes ; tous ces documents nous instruisent du moins incomparablement sur la forme que prirent à l'intérieur du monde arabe, les représentations du syncrétisme hellénistique. Or, l'on trouve dans une dissertation dont le propos est de décrire les classes des prêtres égyptiens, cette mention : « La troisième classe de ces prêtres était appelée *Ishrâqiyyûn*, ou les enfants de la sœur d'Hermès, de celui qui est connu en grec sous le nom d'Hermès Trismégiste ». Toujours d'après notre auteur, la signification de leur lexique technique et le sens de leurs paraboles ou allégories (*romûz*) « sont parvenus jusqu'à nous » (2). Ce simple trait est signalé ici pour rappeler que l'écllosion de la doctrine suhrawardienne suppose, pour être mise en valeur, l'éclaircissement de ce phénomène capital que fut la transmission de la littérature hermétique hellénistique, ou du moins de ses représentations cosmogoniques, alchimiques, religieuses, au monde de langue arabe. Non seulement dans les traités de l'alchimiste Zosime (III^e siècle), la jonction des sages Hermès, Platon et Zoroastre, et le motif adamologique de l'Homme-de-Lumière, offrent déjà une mise en œuvre des motifs d'origine iranienne que l'on retrouvera plus tard élaborés chez Suhrawardî avec une parfaite conscience spéculative, mais en outre, y trouveront leur prototype lointain ses courtes épîtres ou dissertations, relatant un dialogue, une vision nocturne, une parabole concise, qui à côté de ses livres composés comme un enseignement régulier, supposent en celui qui reçoit la doctrine une situation autre que celle d'un simple *apprendre* : un *comprendre*, qui doit *prendre* le disciple, le mettre en une Présence. Il est très suggestif de comparer la structure d'une épître telle que celle intitulée « le Bruissement de l'aile de Gabriel » (3) avec le début d'un de ces livres de la Révélation hermétique sous son vêtement arabe, tels que le « Livre de Kratès », ou encore le « Livre de Balinus » (Apollonius) (4). Il s'agit toujours de la rencontre, la nuit, d'un sage d'une beauté merveilleuse, qui dispense la révélation. Ici, nous entendons la question : « Qui es-tu, toi qui m'as dispensé ce bienfait ? » — « Je suis ta propre essence, parfaite

(2) Ibn Wahshiya. *Ancient alphabet and hieroglyphic characters...* ed. v. Hammer. London, 1806, p. 100 du texte arabe.

(3) Texte persan et traduction publiés en collaboration avec Paul Kraus, in *Journal Asiatique*, juillet-septembre 1935.

(4) Cf. Ruska *Tabula smaragdina*, p. 52.

et subtile ». Cela, Suhrawardî le sait aussi. Et pourtant, le dénouement sera autre. L'inventaire de ces thèmes pourrait nous enchanter ; il ne nous expliquerait pas pourquoi l'accès à la vision — le Sinaï — n'est pas la possession définitive de la Sagesse, l'Union consommée, mais signifie en fait être missionné vers les hommes, pour être le témoin d'une Vérité dont l'énonciation humaine condamne à l'infidélité apparente, par la volonté même de l'attester. Comment dire ? une comparaison peut-être, si inadéquate soit-elle ; un Paracelse ou un Jacob Böhme, en qui habiterait un Kierkegaard.

Cet aspect de la vocation suhrawardienne a sa source en une exigence nouvelle : celle de la profession de foi unitaire, l'Attestation de l'Unique (*tawhîd*), telle qu'elle fut assumée par al-Hallâj. L'étrange, la marque personnelle, est que Suhrawardî fut capable d'en élaborer les aspects philosophiques, mais que cette dialectique philosophique au lieu de conduire à la contemplation du Sage, précipite l'énonciateur à la limite du seul possible de la Mort.

A la fin de sa présentation mémorable de l'oeuvre d'al Hallâj, martyr mystique de l'Islam (t 922), L. Massignon esquissait la lignée des maîtres spirituels qui en Islam en subirent l'influence doctrinale. Celui qui apparaît le premier en date n'est autre que le célèbre réformateur de la théologie islamique, al-Ghazâlî (f 1111), dont l'effort tendait, en son essence, à entamer les deux puissances minant la conscience religieuse de l'Islam : le monisme initiatique des Isma'iliens, le monisme logique des philosophes rationalistes. A la fin de sa vie, son intention, répétant celle d'un Abû Hayyân al Tawhîdî, tendait à concilier le *croire* et le *savoir*, la religion et la philosophie, sur le terrain commun de la mystique, intention que Tortushî caractérisait comme « mêlant aux opinions des philosophes, les similitudes d'al-Hallâj » (5). Cela peut aussi bien définir l'intention la plus personnelle de Suhrawardî, celle qui le poussa en de longs voyages à la recherche d'un compagnon en cette Sagesse unissant philosophes et prophètes, recherche dont il avoue avec tristesse, aux environs de sa trentième année, qu'elle fut déçue et vaine. Toute son oeuvre, néanmoins, se trouve inscrite, comme en un programme, dans le propos énoncé par Tortushî au-sujet d'al-Ghazâlî : le programme du « sage de Dieu », achevant les argumentations spéculatives en paraboles subtiles. Quand donc, dans la vie d'al-Ghazâlî, s'est produite l'influence d'al-Hallâj ? M. Massignon la situe après

(5) Cf. L. Massignon, *La Passion d'al-Hallâj*, p. 926.

l'influence d'Avicenne et des Frères de Basra ; peu après l'influence de la « science des cœurs » selon Mohâsibî et Makkî. Il est encore difficile, dans l'état présent de notre connaissance des manuscrits, de classer chronologiquement l'œuvre de Suhrawardî, et de définir la succession des influences. Pourtant, il apparaît bien que l'on retrouve un parallélisme des étapes de la vie de Ghazâlî, dans le devenir spirituel du « shaykh martyr », ou du moins nous y discernons les œuvres d'inspiration avicennienne — jeune encore, Suhrawardî séjourna à Ispahan — et celles où prédomine l'élucidation de la « science des cœurs ». Qu'on en saisisse l'importance ! La critique ghazâlienne est regardée couramment comme ayant ruiné la philosophie en Islam. Tout dépend de ce que l'on entend par « philosophie », de la frontière que certaines habitudes de pensée contraignent de faire passer entre philosophie et théologie, de celle dont on décide qu'elle doit rendre raison de l'autre. Il y a une relation de Suhrawardî à Avicenne : elle indique l'orientation d'une spéculation postghazâlienne, contemporaine d'Averroès ; la question « critique » impose de la considérer sous l'angle même de la relation d'al Ghazâlî à Avicenne.

Si l'on insiste ici à dessein sur la relation de Suhrawardî à Ghazâlî, c'est que, d'une part, le propos de Tortushî trouve par excellence sa vérification dans un petit traité d'al Ghazâlî : *Mishkat al Anusâr* (6), postérieur à son ouvrage fondamental, *l'Ihyâ (la Résurrection des connaissances religieuses)*, et que d'autre part, à plus d'un titre, cette *Lampas luminum* forme comme un prolégomène à la Sagesse illuminative (*Hikmat al Ishrâq*) de Suhrawardî. Quant aux deux épîtres présentées ici, leur intention se découvre en une allusion à ce livre tardif d'al-Ghazâlî. On a parfois tendance à limiter l'influence exercée par l'œuvre ghazâlienne, mais il est de fait que si Suhrawardî s'inscrit à la suite d'al-Ghazâlî dans la lignée des maîtres ayant subi l'influence doctrinale d'al Hallâj, cette même influence les réunit bien en une direction commune.

Des deux épîtres présentées ici, la première, « la Modulation du Sîmorgh », forme un court précis de doctrine soufie en un développement régulier. La seconde, « la Langue des fourmis », est une succession de paraboles, qui ne forment pas ensemble une progression dramatique, mais reprennent chacune la totalité de l'allusion,

(6) La Niche aux lumières, ou *Lampas luminum*, comme on traduisit au Moyen-Age. Gairdner en a donné une excellente traduction anglaise, (*Asiatic Society monographs*, XVI. London, 1924).

l'orchestrant en invites toujours plus pressantes. La première partie de la « Modulation du Sîmorgh » ayant posé les bases de la précellence de la sagesse mystique, informe des phénomènes initiaux. Il y a une réelle beauté dans l'impétuosité du texte, dans l'évocation des prémices extatiques rencontrées en un tumulte de cuivres, de cymbales, d'éclairs, de chevauchées. Mais ce prélude héroïque, à l'apogée de ses sonorités, se résorbe en silence, au seuil de la *Saklna* la Présence-divine obombrant le Temple, la Présence qui du fond du Buisson invita Moïse à un entretien secret ; admit Mohammad, la Nuit de son extase, à situer son inaccessibilité ; celle encore qui ravit devant Elle les héros de la foi zoroastrienne, les bienheureux rois Féridoun et Kay Khosrow. Tels sont les motifs qui composent, chez Suhrawardî, l'idée de la *Sakîna*. Mais ce n'est encore qu'une « station » intermédiaire. Le sérieux de la voie mystique se révèle aux étapes suivantes : l'Union, refusée à Moïse et à Mohammad, s'accomplit par une pénétration du secret de l'Attestation de l'Unique, du *tawhîd* vécu jusqu'à la limite de sa Vérité, c'est-à-dire là où la Vérité unique atteste elle-même son Unitude, en dépouillant son attestant, le frêle sujet humain momentané, des prérogatives de son énonciation individuelle. Ensuite, l'affirmation que la sagesse mystique est réellement *connaissance*, parce que perfection : théomorphose et discipline de l'arcane. Enfin, la thèse décisive pour la vocation mystique, soutenue contre les dialecticiens du *Kalâm*, qu'il peut y avoir, par grâce imprévisible, réciprocité d'amour entre Dieu et le croyant qu'il y convie. Autant de thèses, que l'Epître de la « Langue des fourmis » reprendra ensuite sous forme de paraboles, c'est-à-dire sous un sens *figuré*, pour inviter, en les faisant passer au sens *propre*, à en accomplir en soi-même le sens : sens *propre* qui n'est pas la lettre morte de l'interprétation positive, mais qui, à l'inverse de celle-ci, fait découvrir la lettre sous la figuration, et par là en permet l'*appropriation*.

C'est le début de la seconde partie de la « Modulation du Sîmorgh » qui forme *te point* sur lequel il y a lieu d'insister ici, car le docteur mystique auquel il est renvoyé sans qu'il soit nommé, et dont est rapportée la thèse concernant le double *Tawhîd*, celui des profanes, de la masse, et celui des Intimes, n'est autre précisément qu'al-Ghazâlî en son *Mishkât al anwâr*. Ici, Suhrawardî déclare cette division un peu « simpliste », et propose une analyse plus fouillée, passant de la relation impersonnelle de deux objets à la relation dialogique de première et seconde personne, pour ne laisser subsis-

ter finalement que l'Unique Subjectivité divine. C'est une série de cinq degrés qu'il propose, pour marquer la transpiration du Sujet unique dans le « je » humain momentanément investi. Ailleurs, il a fourni un schéma parallèle, analysant les cinq degrés dans la progression de la connaissance spéculative (7). Si l'on observe bien la structure du traité d'al-Ghazâlî, on s'aperçoit qu'il n'y a peut-être pas contradiction, mais au contraire un schéma analogue dans l'exposé du symbolisme du verset qorânique de la Lumière (24 : 35) et du symbolisme des soixante dix mille voiles. C'est là même que nous allons trouver une allusion à la parabole hallâjienne du Papillon, dont la transposition à laquelle elle invite, est au fond de toutes ces considérations. En tout cas, si le propos de Suhrawardî est de marquer la hiérarchie dès l'annonce du *tawhîd*, il est impossible de méconnaître l'affinité des deux exposés en leur ensemble.

Ghazâlî déclare (8) : « De même qu'il n'y a de Dêité que Lui », ainsi il n'y a d'Ipséité que Lui, car « Lui » est une expression pour quelque chose que l'on peut indiquer ; mais en chaque cas nous ne pouvons qu'indiquer Lui. Chaque fois que tu indiques quelque chose, ton indication va en réalité vers Lui, bien qu'à cause de ton ignorance de la Vérité des vérités, tu ne le saches pas. De même que l'on ne peut montrer la lumière du soleil, mais seulement le soleil, ainsi la relation de l'ensemble des choses avec Dieu est, par une analogie visible, comme la relation de la lumière avec le soleil. Car « il n'y a de Dêité que Dieu », c'est là la profession de l'Unité, telle que la professent les *profanes* ; celle des *intimes* est « il n'y a de Lui que Lui ». La première est plus générale, la seconde est plus particulière, plus compréhensive, plus exacte, plus apte à donner à celui qui la professe, accès à la pure et absolue *Unité-Unitude* ».

C'est cette aptitude et cette exactitude dont Suhrawardî exige précisément la minutieuse analyse, sous peine de simplification. Ce faisant, il parfait l'élaboration de la doctrine des *Tawâsîn* de Hallâj, ⁴ qui se trouve à la source de la distinction essentielle instituée par Ghazâlî dans la façon de professer la Foi unitaire (9). Le prototype de cette formule, on le trouve au chap. XI du *Bostân al Ma'rifa* (le Jardin de la Sagesse) : « La Sagesse n'est analogue qu'à elle-même, »

• (7) Dans la courte épître intitulée : « *Kashf al ghîtâ li ikhwân al Safa* (le Découvrement du Voile par les Frères de la Fidélité) ». Analysé dans notre étude sur *Suhrawardî*... p. 29.

(8) *Mishkat*, 22-23, Gairdner, 63-64.

(9) Source indiquée par Massignon, in *Passion*, p. 926.

et II n'est analogue qu'à Lui-même... Elle n'est pas Lui (= Dieu) et II n'est pas Elle ! Et il n'y a de Lui qu'Elle, et il n'y a d'Elle que Lui ! Il n'y a pas d'Elle, excepté Lui ; et il n'y a pas d'il, excepté Lui» (10). Cette esquisse de sophiologie, le mode dont Hallâj conçoit l'unité essentielle entre Dieu et la Sagesse, inclinerait à des comparaisons — ou à des contrastes — avec le thème de la *Sophia*, thème de prédilection de la théologie chrétienne orientale, si cela ne devait déborder le cadre proposé ici. Mais il faut retenir comment la formule finale conduit Ghazâlî à découvrir en Dieu le véritable « Il », Sujet de l'énoncé humain ; pour Suhrawardî, ce « Il » est une caractérisation encore insuffisante. « Il » ne peut être qu'un « Je » ; ce qui aurait pu tendre en définitive à une grammaire transcendante, est maintenu comme phénomène d'Union transformante.

On sait combien s'est posée la question d'un ésotérisme chez al-Ghazâlî. Il ne semble pas nécessaire de lui imputer rien de tel, les écrits allégués lui étant en fait postérieurs. Outre la réserve qui l'empêcha de prendre publiquement position, d'affirmer sa sympathie, on peut constater aussi sa grande prudence lorsqu'il s'agit d'expliquer l'Union transformante. Que marque l'accès au royaume de l'Unité, c'est-à-dire l'élimination de toute pluralité, de toute possibilité de « monter *de* » ou de « monter *vers...* » ? puisqu'il n'y a plus d'espace où puisse progresser une ascension de l'âme. Seule est possible une irradiation d'en haut vers le bas, une « descente vers le ciel inférieur ». Et parce qu'il lui faut alors éviter le piège spirituel qu'offre la pensée d'une Incarnation (*holûl*), d'une *homoousie*, Ghazâlî énonce l'explication la plus probable donnée par « ceux qui savent ». Cette descente est la descente d'un *ange*. Et pourtant, ajoute-t-il, l'un d'eux — il s'agit de Hallâj — a produit une autre explication (11). Il dit que Dieu a « une descente vers le ciel inférieur », et que cette descente est *Sa* descente... et qu'il est celui qui est indiqué dans la tradition où le Prophète déclare : « Je suis devenu Son audition par laquelle II est audiant, Sa vision par laquelle II est voyant, Sa langue par laquelle II est parlant ». Alors, si le Prophète était l'audition de Dieu, Sa vision et Sa langue, Dieu, et lui seul, est l'Audiant, le Voyant, le Parlant, et II est Celui qui est indiqué dans Sa propre parole adressée à Moïse : « J'étais malade et tu ne M'as pas visi-

(10) *Ibid.* p. 892.

(11) Cf. *Mishkat*, 24, Gairdner, p. 64.

té» (12). — Et là, gît tout le mystère d'Adam icône divine, de l'alternance du Sujet dans le verset évangélique. « Je suis Son audition, Sa vision, et Sa langue », et à la limite le cri de Hallâj : « Je suis la Vérité » (Anâ'l Haqq). L'extase mohammadienne est prise comme prototype de cette investiture du « Je » primordial, mais d'autre part l'idée qu'une essence angélique serait la médiatrice de cette consubstantiation, se présente comme le moyen de préserver la *dualité* à l'intérieur même de l'*Unité*. Ghazâlî disposait, certes, d'amples ressources théologiques pour échapper au piège de la locution théopathique. Hallaj rompt la « discipline de l'arcane », et proclame l'esseulement de l'Unique, assumant volontairement devant la Loi la rigoureuse conséquence du blasphème. Suhrawardî, en toute droiture, a conscience de venir à la suite de ceux qui furent, selon son expression, « les lunes au Ciel de l'Attestation de l'Unique ». Peut-être se présentent chez lui avec moins de fréquence, les effusions, les traits entrecoupés, les éclairs, qui fusent tout au long du magnifique recueil des *Akhh&r al Hallâj*. Mais la lente maturation, par un génie philosophique, de toutes les possibilités et impossibilités dialectiques, la tâche proposée aux Frères de l'Esseulement, conduisent ensemble visions platoniciennes et motifs zoroastriens au dénouement fatal du procès institué en la citadelle d'Alep, alors qu'il dût ne plus se taire, et consumma sa vocation de « Shaykh martyr ».

Comment le croyant peut-il attester l'Unique sans s'attester lui-même ? sans se faire « associateur », polythéiste déguisé, s'associer lui-même à Dieu en lui associant son attestation, à moins que Dieu ne s'atteste en lui et par lui ? Il n'y a pas d'issue. Ou bien *l'Anâ'l Haqq* sera le suprême défi d'orgueil, la dérision du néant, ou bien ce sera accepter que Dieu t'esseule de toi-même, accepter par fidélité envers Lui, jusqu'au martyre, que les hommes te regardent et te crucifient comme un blasphémateur. Ce sont là choses qui ne s'énoncent pas sous forme de traité. Tout au plus l'allusion voilée de la parabole, et Hallâj a créé ici la plus belle peut-être de toutes : la célèbre parabole du papillon. Ici encore, Ghazâlî semble bien ne pas l'avoir ignoré ; dans son analyse de la quintuple gradation des *esprits*, on rencontre à propos du jugement fourni par les sens, reposant donc sur l'information sensible, — faculté qu'Aristote appelle la *phantasia*, — cette allusion fugitive : « On ne la trouve pas

(12) Transposition de Math. 25:43.

chez le papillon qui périt dans la flamme. Le papillon se précipite sur la flamme à cause de son désir pour la lumière du soleil, il court sur la flamme et s'y met lui-même à mal » (13). Rappel éclatant de ce que récitait Hallâj, le privilège du papillon ignorant la prudence : «x Le papillon volette autour de la lampe... Il ne se satisfait pas de sa lueur, ni de sa chaleur, il se précipite tout entier en elle. Pendant ce temps, ses pareils attendent sa venue : qu'il leur explique ce qu'il a vu lui-même, puisqu'il ne s'est pas satisfait des récits qu'on lui avait faits. Mais lui-même à ce moment se consume, s'amenuise, se volatilise dans la flamme, y demeure sans traits, sans corps, sans nom, sans marque reconnaissable. Et puis dans quelle intention s'en retournerait-il vers ses pareils, et dans quel état, maintenant qu'il possède I » (14)

Commentant l'état de ceux qui ont ainsi atteint, l'état des intimes, du petit nombre, Ghazâlî donne comme un prélude au passage de la « Modulation du Sîmorgh » qui introduisit ici ces remarques ; il nomme « ceux que les splendeurs de la Face divine consume et que la majesté de la Gloire divine annihile, de sorte qu'ils sont eux-mêmes absorbés, effacés. Plus de place à trouver pour la contemplation de soi-même, parce qu'ils n'ont plus rien à faire avec le soi-même. Rien ne reste que l'Unique, le Réel, et la signification de Sa Parole : « *Toute chose va périssante devant Sa Face* » (Qorân, 28:88) devient l'expérience de l'âme » (15).

Expérience dont l'enseignement n'est pas codifiable, ne peut être dispensé en propositions d'une évidence immédiate. Le choix des similitudes de l'« Epître de la langue des fourmis » nous apparaît ici comme conférant son sens *propre* à l'Epître du Sîmorgh, conforme au sens de l'apologue du Papillon chez Hallâj. Leur sens *littéral* n'est pas l'évidence qui s'offre à l'amateur de folklore ; il ne précède pas leur sens *figuré* comme si celui-ci s'y ajoutait après coup, comme dans le cas de la métaphore ; le sens premier, *littéral*, est ici le sens *figuré* lui-même, c'est-à-dire l'invitation, non pas à en « interpréter » ingénieusement le sens *propre*, mais à le réaliser *littéralement* en soi-même par sa propre existence, et c'est là aussi tout le secret des compréhensions qorâniques (ou bibliques) que l'on traite volontiers *d'allégoriques*, alors qu'elles sont rigoureusement *littérales*, parce

(13) *Mishkat*, 39-40, Gairdner, p. 81.

(14) *Tawâstn*, II et III. Trad. Massignon, in *Passion*, p. 841.

(15) *Mishkat*, 56, Gairdner, p. 97.

que passage de l'image à la réalité, identification du Comprenant dans le Compris. Autrement dit, dans ce passage à l'argumentation parabolique, c'est alors du sens *figuré* qu'il faut partir, parce que ce sens n'est pas à *construire sur* un sens *propre* différent de lui ; il est l'avertissement que, comme tel, il nous concerne, et qu'il nous transpose, nous-mêmes, en sa transposition propre. Ghazâlî, de son côté, avec la finesse habituelle de son analyse psychologique, a noté ce processus de la vision prophétique (16). C'est l'inspiration qui devance, *fait voir* — et comprendre — l'objet proposé aux sens ; l'observation « physique » vient expliciter une vision mystique (ce n'est pas inversement l'objet physique qui est prétexte à construire une « interprétation » mystique). Très important à noter pour le cas de ces visions, de toute cette littérature mystique, de toute introspection d'un texte religieux, de toute donnée se présentant, en son essence, comme une figure.

Les similitudes de l'« Epître de la Langue des fourmis » explicitent l'enseignement mystique du *Tawhîd*, exigent la vérification spirituelle, l'appropriation personnelle. Dans la parabole des Tortues la plus fine ironie se mêle à l'enseignement inspiré d'Abû Tâlib al Makkî, le docteur de l'école Sâlîmiya, concernant l'involition de l'espace, le renoncement aux catégories logiques de la relation, dans l'expérience mystique. Emotion vibrante dans l'apologue du Caméléon, évoquant nommément le cas d'al-Hallâj. Humour hautain dans l'histoire de la Huppe, commandant de garder le secret, la réserve devant le martyr plus tard accepté. Court développement romanesque mettant en scène le cas du Paon, l'oiseau-symbole cher aux mystiques, et où résonnent soudain de magnifiques vers empruntés à la vieille poésie arabe. Les dernières allusions se pressent plus haletantes, la neuvième enchâssant le mot célèbre de Hallâj, et demandant l'excuse pour cette révélation du secret de l'Union.

Quiconque ne connaîtrait l'œuvre de Suhrawardî d'Alep que par ses longs traités didactiques où sont exposés et discutés les motifs de la physique et de la métaphysique helléniques, ne trouverait donc point le sens ultime de ces spéculations. L'ensemble de cette œuvre est ordonné par des préoccupations que la psychologie courante a coutume d'exclure dans une même individualité. Celui qui veut philosopher, Suhrawardî l'arrache aux déserts de la réflexion ; à l'enthousiaste trop prompt, il commande la longue épreuve préparatoire.

(16) Cf. *ibid.*, 38, p. 80.

l'ascèse de la Logique. A l'historien tenté d'opposer croyances religieuses issues du syncrétisme hellénistique et nudité ou dépouillement du monothéisme sémitique, les «psaumes» personnels de Suhrawardî répondent par la manifestation d'une piété où des motifs regardés comme une contagion hellénistique, ne font qu'enfin prendre tout leur sens. Il semble indiqué de juxtaposer ici quelques-unes de ces invocations, parce que s'y exprime l'âme brûlante du Shaykh, en sa spontanéité. Nous trouvons, conformes à l'inspiration que nous rappelions au début, des invocations à la « Nature parfaite », c'est-à-dire au *Poimandres* des Livres hermétiques, à l'Ange gardien, double lumineux de l'âme, figure bien connue de la tradition religieuse perse : *«Toi qui veilles 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... je t'implore, par Celui qui t'a comblé de cette Sublime noblesse et qui t'as accordé cette émanation de grâce immense ; ah ! puisses-tu te montrer à moi à la dernière des épiphanies et me manifester la Lumière de Ta face éblouissante... »* (mss. Istanbul, Ragib 1480, 314a). — Et puis, à côté de ces hymnes que l'on croirait extraits d'une liturgie des Sabéens de Harran, on trouve des psaumes tels que celui-ci, qui ouvre un long traité technique sur le soufisme, et où affrontant la Toute-puissance de l'Unique, le Shaykh semble directement inspiré par le psalmiste biblique : *« Tiens-toi sur le seuil du royaume invisible, et dis : O éternel royaume, les ténèbres m'entourent ; les serpents des désirs me piquent, les crocodiles des passions m'atteignent, les scorpions du monde terrestre me mordent. Tu m'as abandonné parmi mes ennemis comme un étranger solitaire. Ah ! aie compassion de moi. Toi qui es mon Père ; délivre-moi, sauve-moi. Je t'invoque, ô Seigneur, par Vimploration des pécheurs. Je t'invoque, ô Seigneur, par les gémissements des coupables. Je t'appelle, ô Seigneur, d'un appel submergé dans l'océan de la Nature, alors que je suis en train de périr dans le désert des désirs. Me voici rejeté sur le seuil de Ta Grandeur. Serait-il bien pour Ta Grâce de rejeter le pauvre qui est déçu ? Convient-il à Ta générosité de chasser le désolé qui est sans espoir ? (...) Qu'y aura-t-il alors pour Ton Serviteur qui prend refuge au côté de ta Toute-Puissance, si tu ne tournes point Ta Face vers lui, par une extase des extases de Ta Lumière? Les serviteurs des pécheurs retourneront-ils contents, alors que Ton serviteur reviendrait déçu de Ta Lumière, la tête basse parmi eux ? Pourquoi alors ne diraient-ils pas, eux : Mal-*

heur à toi! Que t'arrive-t-il ? Ton seigneur ne regarde pas vers toi ? Voici que nous sommes heureux, et toi, tu es dans la détresse. Nous sommes arrivés et tu es resté en arrière. Malheur à toi ! Voici les dons de nos maîtres ; où sont les dons de ton maître, à toi ? — Gloire à Toi, Seigneur de la Toute-Puissance, Tu es digne de louange, Tu es saint, seigneur des anges et de l'Esprit. Fais-moi goûter la douceur de tes lumières, et dispense-moi la connaissance intérieure de tes secrets divins (...) Me voici, rejeté sur le seuil de Ta Grandeur, comme un altéré. Qu'en sera-t-il de ton malade, si tu ne le traites pas? de l'altéré de Ta grâce, si tu ne l'abreuves pas d'une gorgée de l'eau limpide de T on pardon ? — O Toi qui lances ta lumière sur les ipséités, des Devançants, Toi qui rayannes par Ta majesté sur les esprits des Voyageants, Toi dans la magnificence de qui s'enfoncent les intelligences des Contemplants, mets-moi au nombre de ceux que le désir emporte vers Toi, de ceux qui sont sachants de Tes grâces (...) Mets-nous au nombre des Purifiés, des Remerciants, des Mentionnants, de ceux qui sont contents de ton Décret et qui supportent ton épreuve. Tu es. Toi, le Vivant, l'Eternel, dont immense est la Force et puissantes les mains. Tu es te Pardonnant, le Miséricordieux » (17).

∴

L'expérience mystique qui vient ainsi vivifier, transmuier les sentences d'une doctrine illuminative, classique en ses éléments, si personnelle en son dénouement, incite quiconque s'intéresse à de tels cas autrement que par curiosité d'inventaire psychologique, à des questions et à des comparaisons dont l'ampleur déborderait le cadre tracé ici. Le motif de l'illumination, de Dieu comme Lumière primordiale, de la Lumière comme épiphanie de l'Existant, tout cela, bien avant l'Islam, ne fut pas inconnu dans ces pays mêmes où la culture islamique en permit l'élaboration en langue arabe. Mystiques chrétiens des couvents de Syrie (d'un Isaac le Syrien à un Bar-Hebraeus) et soufis itinérants relèvent de maîtres communs, jusqu'aux écrits du pseudo-Denys Aréopagite et au « Livre de Hiérothée » en langue syriaque. Et jamais le christianisme oriental n'en perdit l'authentique présence ; toute l'orthodoxie byzantine, et ce qui de près ou de loin, lui dut et lui doit encore le sentiment du

(17) Prologue de *Kalimat al Tasawwuf*, traité de théologie mystique, de « mysticologie », littéralement : le *Logos* de la mystique. En arabe. Mss. British Muséum, Add. 23403.

mystère théophanique, se maintient en cette *parousie*. Dès lors, il n'est point de lieu où puisse se faire plus pressante l'interrogation sur le sens de la mystique en Islam. Ne se réduisant pas, comme nous le montre la lignée de Hallâj, Ghazâlî, Suhrawardî, à de vagues techniques ou à des spéculations « panthéistes », c'est le contraste de l'affirmation unitaire et du mystère trinitaire qui se manifeste dans l'ultime possibilité laissée à l'homme.

C'est dans la Nuit du Covenant, avant la Création visible, que selon le Qorân (VII : 171) Dieu demanda à toute l'humanité présente en Adam : « *Ne suis-je pas votre Seigneur ?* » Le *oui* d'Adam implique désormais la vocation innée au monothéisme, sans excuse possible, en chaque être humain. Et pourtant, la fidélité à ce pacte prééternel envers l'Unique, entraîne dans la Mort son fidèle ; elle le fait assumer le blasphème devant les hommes, au moment où, pour esseuler l'Unique, il renonce à soi-même pour que subsiste seul le « Je » divin. Dieu ne peut « descendre » en l'homme ; et si vraiment Il descend, Il volatilise l'atome humain. Hallâj et Suhrawardî ont désiré cette mort, ont vécu de son anticipation. La figure qui reparait fréquemment dans les similitudes, est celle du Sinaï, la haute montagne représentée comme le suprême tourment, la suprême épreuve, car c'est là que la vision directe a été refusée à Moïse. Dans l'Épître de « *l'Exil occidental* » de Suhrawardî, le voyant réussit à gravir la montagne jusqu'au sommet, y retrouve son Père, mais c'est pour être renvoyé, missionné vers les hommes, comme un témoin sans espoir, indomptable et nostalgique. Esseuler l'Unique, cela veut dire être esseulé par Lui de tout le créé, de tout le possible, de l'existence dans le monde. Ou bien alors — comme cela est arrivé encore en des temps modernes, à la Mekke par exemple — être frappé du vertige de la folie, sombrer dans la Nuit sans Jour, en un néant de démence où l'homme prend pour lui-même la Lumière qui le rendait transparaissant.

Face à cette haute montagne où paraît la *Sakîna*, où elle se montre en se cachant, comme dit Jonayd, un autre sommet, celui du Thabor, dresse le contraste de la Lumière transfigurante. « Personne n'a jamais vu Dieu ». Et pourtant « nous avons contemplé sa gloire » (Jean, 1 : 18, 14). Sur une autre montagne, on a vécu de la vision de cette Lumière. La Montagne de l'Athos figure le lieu où la « lumière du Thabor » a été désirée et contemplée ; où, contre toutes objections scolastiques, contre toutes les attaques d'un rationalisme même chrétien, a été élaboré le motif mystique que l'Orthodoxie

grecque a frappé de la marque de sa vocation imprescriptible. Ce ne fut pas un hasard que l'expression humaine de la réalité divine trinitaire se trouvât liée à ce débat si grave de doctrine mystique. La signification des attributs divins ; la possibilité d'une vision sensible de l'essentiellement Non-sensible, tout cela aussi a absorbé les théologiens de l'Islam, voisins des théologiens syriens. Que la destinée d'un Hallâj et celle d'un Suhrawardî présentent un dénouement si tragique, l'ultime possibilité du martyr, il reste ceci : comment l'union mystique doit-elle advenir, à moins qu'elle ne soit devancée par l'union hypostatique de nature divine et nature humaine ? Comment adviendrait-elle sans un Dieu à la fois Même et Autre ?

Et il importait que ce fut à Byzance, et en langue grecque, que le débat fût tranché. On ne saurait surestimer l'importance anthropologique de la décision, ses conséquences pour la structure de la communauté humaine. Pour retrouver le mystère du « Oui » prononcé en la Nuit du Covenant, le mystique de l'Islam devait d'un bond rebrousser, involuer espace et temps, jusqu'au seuil judiciaire de la Prééternité. Mais si entre ce « Oui » et l'actuel maintenant, s'étend un *Non* prononcé par Adam, le *Non* qui du début de la Genèse répercute son néant dans toute l'histoire du Monde, cette présence sera-t-elle retrouvée par une telle réinvolution vers le passé, se heurtant au *Non* sans *Oui* ? ou bien par l'anticipation du *Oui* à venir ? Syméon le Nouveau théologien (f 1022), en son livre des « Amours des hymnes divins » pouvait décrire tout le mystère de la *Theopoïësis*, parler Christ à la première personne, et cependant ajouter : « Ah ! ne dis pas que je blasphème ». Simultanéité des contradictoires, la vie intérieure à la mort. Pour le paulinisme d'un Syméon, le don de l'Esprit se manifeste chaque fois en chaque âme, tel il fut pour les premiers témoins, sans que le Temps ait puissance de le soumettre aux prévisions ou aux institutions des hommes. En la citadelle d'Alep, Suhrawardî fut condamné comme infidèle, comme *Kâfir*, pour avoir proclamé que Dieu avait puissance, en tout temps, de susciter un prophète. — Cette esquisse est ici sans doute trop sommaire pour ne pas être périlleuse ; pour se justifier, ces indications devraient être développées. C'est peut-être trop dit, et trop peu.

TEXTES

ÉPÎTRE DE LA MODULATION DU SIMORGH (*)

Louange soit au Donateur de la Vie et au Créateur des existants. Bénédiction aux détenteurs de la mission prophétique et aux Imams de la Prophétie, et avant tout au maître de la Loi religieuse suprême, guide de la voie exemplaire, Mohammad l'Élu : la Prière et le salut de Dieu soient sur lui et sur les siens.

Maintenant, les quelques discours que voici rassemblés ont pour objet les états des Frères de l'Esseulement (*Ikhwân-i-tajrid*) ; l'exposé en sera condensé en deux parties : l'une sur les débuts, l'autre sur les buts.

On a donné comme titre à cette épître « La modulation du Sîmorgh » (1), car le sîmorgh n'a pas de langue. Si, avant toute

(*) Le texte de l'« Épître de la Modulation du Simorgh » (*Risala-i-Safir-i-Sîmorgh*) a été édité par O. Spies et S. K. Khattak in *Three Treatises on mysticism*, Stuttgart, 1935, d'après deux manuscrits. Ici, nous avons tenu le plus grand compte d'un troisième manuscrit : le Mss. Aya Sofia 4821, fl. 67a-75b (photocopie communiquée par M. Massignon).

(1) Cet oiseau mythique apparaît tout d'abord dans la théologie et la cosmologie zoroastriennes. La tradition héroïque de l'Iran, telle que l'a conservée le *Livre des Rois* de Firdousi, montre cet oiseau vivant solitaire sur le Mont Alburz. Lorsque Zâl, le fils de Sâm, fut abandonné dès sa naissance sur l'ordre de son père, l'oiseau le porta dans son propre nid et lui communiqua le don de la parole qu'il possédait lui-même. Plus tard, lorsque le jeune homme ayant grandi, le quitta, le Sîmorgh lui donna une de ses plumes : en cas de détresse et de danger, si le secours de l'oiseau lui devenait nécessaire, le jeune homme n'aurait qu'à brûler une partie de cette plume « pour voir approcher aussitôt l'être splendide ». Ce motif du pouvoir de guérison détenu par la plume du Sîmorgh, explique les allusions de Suhrawardî dans le prologue de l'Épître. En même temps, la signification symbolique de cette figure prend une singulière extension. En transfé-

introduction, nous nous remémorons la situation et la demeure de cet oiseau de haute noblesse, voici ce qu'ont montré ceux qui ont la lumière de l'âme. Chaque huppe qui, à la saison du printemps, prend son essor vers la montagne de Qâf (2), abandonne son propre nid et, de son propre bec, se dépouille de son propre plumage, lorsque l'ombre de la montagne de Qâf s'étend sur elle l'espace d'un millier d'années du temps terrestre — ce dont le Qorân donne nouvelle en disant : « Un jour auprès de ton Seigneur équivaut à mille années de celles que vous comptez » (Q. 22 : 46), et ces mille années, telles que les mesurent les confessants de l'Essentielle-réalité, sont une unique aurore à l'orient du royaume de la divinité — alors, en cette durée, la huppe devient un Sîmorgh dont la modulation réveille les ensommeillés. Sa résidence est dans cette montagne ; sa modulation parvient à tous, mais il n'a qu'un petit nombre d'auditeurs qui prêtent l'oreille. Tous sont avec lui, mais la plupart sont sans lui. Comme le dit le poète :

« Tu es avec nous, et tu n'es pas à nous.

« Tu es l'Ame, pour cela tu n'apparais pas.

Et pour les malades en proie aux troubles de l'hydropisie et captifs de la consommation, son ombre est le salut ; elle a puissance sur la lèpre, et met fin aux différentes sortes de maux. Ce Sîmorgh vole, et pourtant il est immobile : il prend son essor, mais il n'y a pas de distance ; il se rapproche, mais il n'y avait pas d'intervalle.

Sache maintenant que toutes les teintes sont en lui, mais lui-même n'a pas de couleur. Son nid est en Orient, mais l'Occident n'en est

rant ainsi une pensée du vieil Iran, le motif du Sîmorgh interviendra encore dans la littérature mystique, notamment dans l'œuvre célèbre d'un très grand poète mystique persan, Farid al Dîn Attâr (f 1229). Le *Mantiq al Tayr*. (c'est-à-dire le langage des oiseaux, mais un langage qui est le logos !), où le Sîmorgh est le symbole de la divinité, prolonge avec d'autres poèmes et romans mystiques la tradition d'une présentation en similitudes, sur la voie de laquelle s'étaient engagés Ghazâli (f 1111) et Suhrawardî.

(2) C'est, dans la cosmologie musulmane, le nom de la montagne mythique entourant le monde terrestre (cf. *Encycl. de l'Islam* s.v.). Elle forme la limite entre le monde visible et le monde invisible ; elle est inaccessible aux hommes et c'est là que le Sîmorgh existant dès l'origine du monde, s'est retiré dans la solitude ; d'où également l'appellation de « Montagne de la Sagesse » (le *Qâf* arabe correspond ainsi à l'*Alburz* persan). Dans le *Mantiq al Tayr*, Attâr décrit le pèlerinage du mystique à travers les Sept stations qui le conduisent à l'*Union*, comme un voyage pénible et périlleux qu'un oiseau accomplit à travers les sept vallées, jusqu'à la montagne de Qâf où réside son très sage roi le Sîmorgh.

pas privé. Tous sont préoccupés de lui, mais lui ne dépend d'aucun. Tous sont pleins de lui, mais lui n'en contient aucun. Et toutes les connaissances sont engendrées de la modulation de cet Oiseau. Les instruments de musique merveilleux, tels que l'orgue et d'autres encore, en sont les proportions et c'est de lui, du Sîmorgh, qu'émane leur résonnance. Comme le dit le poète :

« *Tant que tu n'as pas vu, une nuit. Salomon,*
« *Comment connaîtrais-tu, toi, la langue des oiseaux ?*

Sa nourriture est de feu. Quiconque noue à son bras droit une plume de son plumage et passe à travers le feu, ne sera point consumé par l'incendie (3). La brise du matin émane de son souffle, c'est pourquoi les amants lui disent le mystère de leur cœur et les secrets de leurs secrets. Les discours ici rédigés l'ont été par l'inspiration qui émane de la similitude du Sîmorgh. C'est un résumé de son appel.

Ire PARTIE: SUR LES DEBUTS

I

SUR LA PRECELLENCE DE LA SCIENCE DONT NOUS NOUS OCCUPONS ICI PAR RAPPORT A L'ENSEMBLE DES SCIENCES.

Il n'est point celé à ceux qui ont la lumière du cœur, qu'une science peut l'emporter sur une autre de plusieurs points de vue. Le premier point de vue, c'est que l'objet d'une science soit plus noble que l'objet d'une autre connaissance, par exemple l'orfèverie l'emporte sur la bourellerie, parce que la première opère sur l'or, tandis que la seconde opère dans le bois, et les tissus.

Le second point de vue, c'est qu'une science possède des démonstrations plus solides que celles d'une autre.

Le troisième point de vue, c'est qu'il y ait une importance et une

(3) Tous ces attributs ont été prêtés également par le grand théologien et mystique de l'Eglise syriaque jacobite, Bar-Hebraeus (-f- 1286) à la colombe, symbole de l'Esprit-Saint. Cf. *The Book of the Dove*, trad. Wensinck, 1919, p. 4.

utilité majeure à s'occuper d'une certaine science plutôt que de telle ou telle autre.

Or, en comparaison des autres sciences, la science traitée ici réunit tous ces indices de précellence.

Du point de vue de l'objet de la connaissance et du but de la recherche, il est manifeste que, dans cette discipline, l'objet de science, de recherche et de connaissance, c'est Dieu le Très-Haut. Il est impossible d'établir un rapport entre Sa sublimité et les autres existants.

Du point de vue de la sécurité des preuves et de la solidité des arguments, il est établi que la vision directe a plus de force que le raisonnement inductif. Les théologiens qui professent cette discipline que l'on appelle le *Kalâtn*, regardent comme admissible que Dieu puisse accorder à son serviteur une connaissance apodictique de son existence et de ses attributs ou autres. Or s'il est admissible que ce cas se produise pour certains, il n'est pas douteux que la connaissance directe l'emporte sur celle qu'il faut acquérir par une investigation patiente, par de grands efforts, par de pénibles inductions, ou en se lançant dans les régions du doute et les espaces d'incertitude. On demanda à certain soufi : « Quelle est la preuve de l'existence du Créateur ? » et lui de répondre : « Voici que le lever de l'aurore rend inutiles les flambeaux ». Un autre également d'entre les soufis disait : « Quiconque cherche Dieu par les démonstrations est semblable à celui qui chercherait le soleil avec une lampe » (4).

Maintenant, voici que les théologiens qui s'occupent des principes du *Kalâm* (5) ont tenu pour accordé et affirment que c'est uniquement dans la vie future que Dieu peut donner à ses serviteurs une cognition et créer dans l'organe de la vue une puissance, grâce auxquelles ils puissent Le contempler sans l'intermédiaire d'induction ni de preuve. Mais le rappel de cette condition restrictive ne vaut pas pour les confessants de l'Essentielle-Vérité. En vertu de ces principes mêmes, il faut que Dieu engendre dans leur cœur une

(4) Toute la tendance de la doctrine est impliquée dans cette similitude ; le parfait « sage de Dieu » possède la « science des intellects » et la « science des cœurs » ; mais sans cette dernière, la première est vanité et illusion. On ne « connaît » que par la sagesse qui consiste à goûter (sapere) intérieurement, *expérience-sapientiale*, qui, seule, « fait voir ». Cf. notre étude sur *Suhcawardi...* p. 21 sq.

(5) Le *Kalâm* représente l'application de la dialectique rationnelle à la Loi religieuse, ne visant que l'adhésion intellectuelle au dogme.

telle cognition, afin que dès ce monde ils Le contemplent sans l'intermédiaire d'une démonstration. C'est pour cela que 'Omar — qu'il soit agréé de Dieu ! — dit : « Mon cœur a vu mon Seigneur ». Et 'Alî — que Dieu honore sa face ! — a exprimé la même idée en ces autres termes : « Si Dieu avait enlevé le voile, dit-il, plus grande n'eût pas été ma certitude ». Mais ici sont celés nombre de mystères, qui ne conviennent pas à cette place (6).

Du point de vue de la gravité de la recherche, il n'est pas douteux que pour l'homme rien n'est plus important que le souverain bonheur. Oui, la totalité des recherches, comparées à cette science suprême, ne sont qu'un bref résumé. Elle est le suprême moyen d'accès à la sagesse mystique (*ma'rifa*).

De tous les points de vue, il est donc établi que la connaissance mystique est supérieure à la totalité des sciences. Et Jonayd disait : « Si je savais qu'il y eût en ce monde une science supérieure à celle où s'engagent les mystiques, immédiatement je m'occuperai de l'acquérir, je me mettrai avec zèle en quête de sa possession jusqu'à ce que j'y parvienne ».

II

SUR CE QUI EST MANIFESTE AUX NOVICES.

Le premier messenger qui, de la Présence de la Majesté divine, vient heurter l'esprit des disciples, ce sont des éclats et des fulgurations, lumières que du monde spirituel, Dieu fait irradier sur les amants mystiques et qui leur causent une douce jouissance. Leur impétuosité est comparable au déchirement d'un éclair qui apparaît tout à coup et s'évanouit avec la même fugacité. « *Il est Celui qui devant vous fait brúler l'éclair comme crainte et comme désir* » dit le Qorân (13: 13). Le sens caché de ce verset est une allusion aux « instants » des compagnons de l'Esseulement, et les Soufis appel-

(6) Question fort débattue de la *ro'ya* ou vision de Dieu. Doit-elle être niée absolument, « pour les yeux comme pour les cœurs » ? Est-elle obtainable après la mort par une transfiguration de la faculté de perception ? ou bien dès aujourd'hui < pour le cœur, comme un mystère, et demain, pour les yeux, contemplation », ainsi que le professe l'école Salimiyah avec laquelle Suhrawardî a tant d'attaches ? cf. Massignon, *La Passion d'al-Hallâj*, II, 694 sq.

lent ces éclats des « instants ». C'est à ce propos que quelqu'un disait : « L'instant est plus tranchant que le glaive ». Et l'on a dit aussi : « L'instant est un glaive qui tranche ». Il y a beaucoup d'allusions à cela dans la Parole de Dieu, par exemple, celle-ci : « *Peu s'en faut que, la fulguration de l'éclair ne détruise la vue des yeux* » (24:43). On demanda à Wâsiti (7) : « Ce bouleversement qui saisit certains pendant l'audition musicale (*samâ*), d'où vient-il donc ? » Il répondit : « Ce sont des lumières qui se montrent, puis se replient ». Et comme comparaison il récita ces vers :

*« Une inspiration en fut inspirée au cœur
L'inspiration de l'éclair commença, puis soudain se dissipa ».*

Et le Qor'an dit : « *Ils y recevront leur nourriture à l'aube et au crépuscule* ». (19 : 63).

Ces fulgurations n'ont pas lieu à tout instant ; il arrive qu'elles s'interrompent, mais à mesure que croît la pratique de l'ascétisme, les éclairs deviennent plus fréquents, de sorte que l'on arrive à cette limite où l'homme, dans tout ce qu'il contemple, prend conscience de quelques-uns des aspects du monde supérieur, et où soudain ces lumières fulgurantes commencent à se succéder. Il peut alors arriver que dans la répétition de ces choses, les membres soient saisis de tremblement et que le visage soit altéré. C'est ainsi que le Prophète, lorsqu'il était dans l'attente de cet état mystique, disait : « Près de votre Seigneur, pour les jours de votre destin, il y a des souffles de sa miséricorde. Offrez-vous à eux », Exercé par l'approfondissement spirituel et par l'invocation que ne souille plus l'air de la prison (de son corps), l'homme, dans les instants intermédiaires, implore le secours de la grâce divine pour que revienne l'état précédent. On peut même admettre qu'un homme qui ne pratique aucune discipline ascétique obtienne, à certains instants, de participer à cet état, mais il n'y prêtera pas attention. Si quelqu'un tient son attention éveillée, aux jours de fête, lorsque les gens se rendent au lieu de la prière, parmi les voix qui s'élèvent et le tumulte grandissant, lorsque les glorifications résonnent et que triomphe l'éclat des cymbales et des trompettes ; — si c'est

(7) Abû Bakr Wâsiti, mort à Merv en 942, est regardé par Harawî comme « le fondateur de l'orthodoxie mystique ». Il a tenté la synthèse, sous forme de sentences, des définitions techniques éparses; cf. Massignon, *ibid.* p. 812 sq.

un homme doué de pénétration et d'un tempérament complet, et s'il évoque dans son esprit les états spirituels, il en aura tout à coup une impression tangible d'une profonde douceur. De même, dans les combats, au moment où les hommes s'affrontent : le tumulte des guerriers s'élève parmi les hennissements des chevaux ; les tambours et les instruments de combat résonnent ; les hommes se précipitent en agitant leurs glaives. S'il y a alors quelqu'un tant soit peu capable de pureté d'intention, même s'il n'a pas pratiqué la discipline ascétique, celui-là aura un sentiment de cet état mystique, à condition qu'à ce moment-là il évoque en son esprit les états spirituels, et qu'il ait intérieurement présentes les âmes de ceux qui sont tombés, la vision de la gloire divine et de la hiérarchie angélique. De même encore, si quelqu'un, montant un cheval lancé au galop et l'excitant fortement de l'épée, s'imagine avoir déjà abandonné son habitacle corporel et être en présence de l'Eternelle Essence comme une âme séparée : il a le sentiment d'être enlevé parmi les cohortes angéliques et il en éprouve un respect qui l'ébranle, comme dans cet état mystique dont nous avons parlé ; alors celui-là aussi recevra une impression sensible de ces fulgurations, même s'il n'a pas pratiqué la discipline ascétique. Mais là sont enfermés des secrets dont il n'est donné à personne, dans l'existence courante, d'atteindre les profondeurs.

Lorsque ces fulgurations deviennent sensibles pour un homme, le cerveau lui-même en subit l'impression ; celle-ci peut même être telle qu'elle soit ressentie dans le cerveau, dans l'épaule, dans le dos. Les pulsations des veines se font plus fortes ; on ressent alors une grande douceur et on recourt aussi à l'audition musicale (8) pour qu'elle atteigne sa plénitude. Mais cela c'est encore la première station mystique.

(8) La licéité de *sama* ou de l'audition musicale comme acheminement à l'extase est une question fort controversée entre docteurs mystiques. Al-Ghazâlî a consacré plusieurs chapitres de son *Ihyâ* à une analyse extrêmement fine de l'« expérience musicale » et de sa valeur noétique. Ibn Arabî par contre, opposant la récitation du texte qorânique comme Parole de Dieu à l'audition musicale, prend position contre celle-ci et confesse qu'en donnant sur ce point son enseignement à La Mekke, il rencontra de vives résistances, cf. Miguel Asin Palacios, *Vidas de santones andaluces*, Madrid, 1933, pp. 23-26, 40-50.

III

SUR LA SAKINA (9)

Lorsque ces lumières du Secret atteignent leur maximum, elles n'ont aucune hâte de disparaître ; elles subsistent un temps assez long et c'est cela que l'on appelle la *Sakina*. Sa douceur est plus parfaite que celle des fulgurations. Lorsque l'homme sort de la *sakina* et retourne vers l'humain, il éprouve un immense regret de cette séparation. C'est en ce sens que certain saint a dit :

« *Brise de l'Esprit, comme tu es douce, toi!*

» *Il a éprouvé le goût de l'intimité, celui qui [ut seul avec Toi] ».*

Le Qor'an contient de nombreuses mentions de la *sakina*, par exemple : « *C'est Dieu qui a [fait descendre la sakina dans le cœur des croyants, afin que grandisse leur [oi par toujours plus de [oi] »* (48:4). Celui pour qui cette *sakina* devient actuelle, celui-là a la connaissance des pensées des hommes, et son introspection pénètre jusqu'aux choses cachées : sa sagacité est parfaite. L'Elu nous en a instruits en disant : « Craignez la pénétration du croyant, car il regarde à la lumière de Dieu ». Le Prophète encore — sur lui soit le salut ! — disait au sujet de 'Omar — qu'il soit agréé de Dieu ! — « En vérité la *sakina* parle par la langue de 'Omar ». Il dit enfin : « Parmi mon peuple, il y en a qui *racontent* (d'après une tradition) et il y en a qui *parlent* (comme Ire personne présente) : 'Omar est de ceux-ci ».

Celui qui possède la *sakina* entend alors du Paradis céleste des sons extrêmement agréables ; des interpellations spirituelles lui

(9) Il n'y a pas de terme qui puisse traduire exactement ce vocable qui est la transposition arabe de la *Shekhina* hébraïque : présence-de-Dieu rendue sensible par un signe extérieur. Cf. I. Goldziher, *Rev. de l'Hist. des Relig.*, 1893. Dans le lexique mystique, le don de la *sakina* désigne la mise « en présence directe, au seuil de l'Être transcendant ». C'est le cas de Moïse admis à entrer en dialogue avec Dieu ; la vision simple et négative de Mohammad, circonscrivant l'Essence incréée sans la pénétrer, lors de son Ascension nocturne, cf. Massignon, *Passion*, p. 567, 742-743. C'est la purification définitive, mais ce n'est pas encore la consommation de l'Union mystique. Suhrawardî indique ici que ce n'est qu'une station intermédiaire, dont la mention vient clore la partie de l'épître consacrée aux « débuts ». Par ailleurs, il voit dans la *sakina* la même manifestation que dans la *Xwargnah* de la religion mazdéenne. Cf. notre étude sur *Suhrawardî d'Alep...* p. 15.

parviennent, et il éprouve un repos confiant ; tel est ce que mentionne la Révélation divine en disant : « *Ceux-là dont les cœurs se reposent confiants, ah ! c'est par la commémoration de Dieu que leurs cœurs se reposent* » (Qorân, 13 : 28). Il contemple des formes délicieuses et légères, et en s'assimilant à elles, il arrive à se conjoindre avec les lumières supérieures qui affluent sur lui. C'est la station intermédiaire parmi les stations des amants mystiques. Dans l'assoupissement, entre le veille et le sommeil, il entend des sons terrifiants et des appels merveilleux. Au moment de l'obombration de la *sakîna* il voit des lumières immenses, et il se peut alors que dans l'excès du bonheur il ait une défaillance. Voilà les événements que les mystiques rencontrent sur leur route, non point à la façon de gens qui clignent des yeux en privé ou qui jouent avec leur imagination. Si de telles gens trouvaient une trace des lumières des Véridiques, quelle nostalgie se manifesterait en eux ! « *Et c'est là qu'ont péri les Négateurs* » (Qorân 4: 78).

2e PARTIE : *SUR LES BUTS*

Il y aura trois chapitres.

I

DE L'ETAT D'ANNIHILATION (*Fanâ*)

Cette *sakîna* est telle que si l'homme voulait s'en dégager, il n'y réussirait pas. L'homme alors devient tel qu'à tout moment où il le veut, il se libère de son enveloppe corporelle ; il tend vers le monde de la gloire divine et conduit son ascension jusqu'au plus haut point du ciel ; à quelque moment qu'il le veuille et qui lui convienne, la chose lui est aisée. Alors, chaque fois qu'il regarde en lui-même, il est rempli d'allégresse, car il voit sur lui le rayonnement des lumières divines. Mais cela encore, c'est l'imperfection. Lorsqu'il s'enfonce davantage, il dépasse également cette station ; il est tel alors qu'il ne lui est plus possible de considérer son propre moi, et que le sentiment de sa propre ipséité est aboli. C'est là ce qu'on appelle *Vannihilation majeure (fanâ-i-akbar)*. Lorsqu'il a oublié son propre moi, et lorsqu'il a oublié même son oubli, c'est ce qu'on appelle *l'annihilation dans l'annihilation (fanâ dâr fanâ)*. Tant que les hommes se

contentent de l'acte de connaissance, ils sont encore en-deçà du but ; cet état-là, on le considère comme relevant du polythéisme déguisé. Non, l'homme n'arrive à la perfection, qu'à l'instant où il a abîmé son acte propre 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. L'homme devient un *esseulé* lorsque de la conscience de sa connaissance il s'exhausse en Celui-qu'il-connaît. Et lorsque même les ruines de l'humanité ont été abolies, c'est l'état *d'effacement*, et c'est la station que typifie ce verset qorânique : « *Tout être qui est sur terre va s'abolissant, tandis que perdure la face de ton Seigneur, dans sa gloire et dans sa majesté* ». (55 : 26-27).

Certain mystique (10) a dit que l'attestation : « Il n'y a de Dieu que Dieu », c'est la Profession de foi unitaire (*tawhîd*) des gens du commun, tandis que « il n'y a de Lui que Lui », c'est la Profession de foi des intimes. Il y a un peu de simplisme dans cette division. En réalité, il y a cinq degrés ; le premier : « il n'y a de Dieu que Dieu », c'est la profession de foi unitaire du commun des hommes, qui refusent la divinité à tout sauf à Dieu. Ces gens sont les plus communs. Au-delà de ce groupe, il en est un autre qui par rapport au premier est un groupe d'intimes, bien que par rapport au suivant ils soient encore des gens du commun. Leur profession de foi est : « Il n'y a de Lui que Lui » ; cette profession de foi est supérieure à la première ; leur station est également plus élevée, parce que le premier groupe exclut la divinité de tout ce qui n'est pas Dieu, tandis que ceux du second groupe ne se contentent pas de refuser la divinité à tout ce qui n'est pas Dieu, mais, sur le plan de l'Ipséité divine, ils dénie l'ipséité à toutes les ipséités. Ils disent que l'ipséité est à Lui ; personne d'autre ne peut être appelé « Lui », (« *ipse* »), puisque toutes les ipséités dérivent de son Ipséité, et que c'est à Lui par conséquent qu'appartient absolument l'ipséité. Après eux, il y a un troisième groupe : ceux qui forment ainsi leur Attestation de rUnique : « Il n'y a de Toi que Toi » ; cette attestation est supérieure à la profession de foi de ceux qui nomment Dieu « Lui »

(10) Allusion à l'exposé d'al Ghazâli dans la *Mishkât al Antwâr*, p. 23, Gairdier p. 64. Pour le contenu de ce chapitre et son rapport avec la doctrine ghazâlienne, cf. ici notre introduction. Bien observer le moment où il se situe au cours de l'épître.

(« *Ipse* ») et qui en parlent à la troisième personne, comme de ce qui est absent. Et toutes les « *Tuîtés* » (les réalités à la seconde personne) qui s'attesteraient elles-mêmes comme *tuîtés*, ils les nient, car ce à quoi ils renvoient c'est à la Présence divine effective.

Mais au-delà de ce groupe il y en a un quatrième plus élevé encore, le groupe de ceux qui disent ceci : quiconque interpelle quelqu'un d'autre à la seconde personne, le tient séparé de soi et donne ainsi une réalité positive à la dualité ; or, la dualité est absente du monde de l'Unité. Alors ils perdent et effacent leur propre Soi-même et, en invoquant Dieu, ils disent : « Il n'y a de moi que Moi ». — Quant aux plus avancés dans la voie de la vérité, ils disent : *égoité, tuîté, ipséité*, tout cela ce sont des considérations surajoutées à l'Essence éternelle de l'Unique. Ils submergent ces trois mots 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* » (Q. 28 : 88). Ceux-là occupent la place la plus haute, et aussi longtemps qu'en ce monde l'homme doit subir les attaches humaines, il est arrivé là à une station au delà de laquelle il ne peut y en avoir de plus élevée, ou plutôt cette station est elle-même sans limite. On demandait à un grand mystique : « Qu'est-ce donc que le soufisme ? » Il répondit : « Son principe, c'est Dieu • son terme, c'est d'être sans limite ».

II

QUE PLUS LA CONNAISSANCE MYSTIQUE EST AVANCEE, PLUS GRANDE EST LA PERFECTION.

Cette tradition concernant le prophète est bien connue : « Jamais Dieu ne se choisit comme ami un ignorant », et le Maître de la souveraine Loi religieuse, reçut, malgré toute sa perfection, l'ordre d'augmenter sa connaissance. Dieu le Très-Haut lui disait : « *Dis : mon Seigneur, accrois-en-moi la science* ». (Qorân 20:113), et parmi ses paroles, il y a celle-ci : « Chaque jour où je ne progresse pas en connaissance, il n'y a point de bénédiction sur le matin de ce jour ». S'il en est ainsi de l'état du prophète, qu'en est-il à l'égard des autres !

Cette science qui est dévoilée aux mystiques ne saurait avoir pour objet des questions juridiques telles que répudiation et affranchissement, impôts et transactions, questions qui constituent une science

externe. Non, elle est le dévoilement des états de l'éternelle Essence, de la gloire de l'Omnipotence divine, de la hiérarchie des degrés de l'être, des mondes angéliques, des arcanes cachés au ciel et sur terre, suivant l'attestation divine elle-même : « *Dis : Celui-là l'a fait descendre* (c'est-à-dire a révélé ce Livre), *qui connaît les secrets des cieux et de la terre* » (Q. 25 : 7). Mais connaître le secret de la prédestination et le mettre en lumière, c'est là une chose défendue. Ainsi l'a interdit le Prophète en disant : « La prédestination est le secret de Dieu ; ne le divulguez pas ». Et les mystiques sont tous d'accord là-dessus, que la divulgation du secret de la prédestination est une infidélité (11) ; en outre, tout ce que les mystiques embrassent dans leur science, ils ne l'expriment point par des mots, tels que le premier venu puisse se mettre à l'acquérir. Car la Beauté de l'Unité glorieuse est trop élevée pour servir d'aiguade à tous les pauvres d'esprit, ou d'itinéraire à tous ceux qui cherchent l'eau, ou d'abreuvoir à tous les itinérants ; et « *parmi mes serviteurs, peu nombreux sont ceux à qui est donnée la reconnaissance* ». (Qorân, 34:12)

Dans la nature humaine, malgré la pluralité des membres de l'habitable corporel, il n'y a qu'un «point» (*noqta*), un seul, qui soit apte à scruter l'horizon spirituel (12). Il est écrit : «*Nous n'y avons trouvé qu'une maison de croyants*». (Qorân, 51 :36) Or, étant donné que la structure d'un individu est telle que de ses facultés multiples et de ses membres corporels, de tout l'organisme humain avec la pluralité de ses compositions, une partie, une seule, est prête à s'élever graduellement, de même l'état d'un individu pris dans l'ensemble doit présenter la même analogie. Mais il vaut mieux exprimer ceci en termes voilés ; c'est pourquoi je citerai deux de mes propres distiques :

« *Dans le coin des tavernes ceux-là sont nombreux*
 » *Qui de la tablette de l'existence lisent les secrets.*

(11) Cp. Massignon, le *Dîwân d'al-Hallâj*, Paris, 1931. Qasîda V, « Sur la discipline de l'arcanes ».

(12) Cf. Ire partie, §2, ce qui a été dit sur l'« instant » (*Waqt*) involution du temps et de l'espace, limite du rebroussement, à la fois origine et terme ; c'est un état de suspension transitoire, comme l'extase ; une présence qui ne rentre pas dans la composition du créé, dans la trame des phénomènes ; c'est par là que Suhrawardî (et avant lui Hallâj) peut rejeter la thèse des scolastiques ou *mutakallimîn*, que l'amour entre Dieu et le croyant serait impossible parce qu'impliquant une connaturalité. Cf. § suivant. Chez Hallâj, cf. *Passion*, p. 556-557.

» *Sortis du coq-à-l'âne (13) du devenir sublunaire*
 » *Ils connaissent des merveilles et sont remplis d'allégresse* ».

Il convient que l'homme contemplatif soit perpétuellement appliqué à scruter le caractère étrange des pures réalités-essentielles, et que, conformément à l'exigence de son inspiration, jamais il ne descende. Hosayn Hallâj a dit : « L'amour entre deux personnes n'atteint sa perfection qu'en cet instant où il ne reste plus entre elles aucun secret caché ». Lorsque l'amour atteint sa perfection, les secrets des sciences cachées et celées, aussi bien que le fond intime de tout ce qui existe, ne lui seront plus voilés. Et comme le but de la perfection du serviteur est qu'il se rende semblable à Dieu, et comme la science parfaite appartient aux qualités divines, l'ignorance constitue donc un défaut radical chez le serviteur. Il s'ensuit que plus la connaissance des réalités de l'Être est avancée, plus grande est la noblesse. En un mot, l'ignorance, c'est le mal.

III

SUR LE FONDEMENT DE L'EXISTENCE DU PLAISIR DANS L'AMOUR DU SERVITEUR POUR DIEU.

Selon la doctrine des *Motakallimin* et tout le peuple des théologiens qui s'occupent des principes de la religion, il ne convient pas que le serviteur éprouve de l'amour pour Dieu, car « éprouver de l'amour », c'est là une expression qui suggère une inclination de l'âme pour sa propre espèce. Or, Dieu est trop élevé pour qu'il puisse y avoir une communauté d'espèce entre lui et les créatures (14). Eh bien non ! l'amour, c'est là un terme qui exprime la soumission et servitude envers Dieu ; les mystiques affirment que pour l'amour et le plaisir, la participation d'espèce n'est pas une condition préalable,

(13) *Shutur-gurba* : litt. : « chat-chameau », c'est-à-dire l'incohérence des phénomènes produits par la révolution de la sphère, par opposition à la stabilité du monde spirituel.

(14) Problème capital d'où dépendait le sort de la mystique en Islam; pour les thèses en présence, cf. Massignon, *Passion*, p. 608-610. L'objection commune des théologiens du *Kalâm* et des motazilites rationalistes est l'impossibilité d'une relation directe entre l'essence divine et la nature humaine (cette relation impliquant soit l'idée manichéenne du « mélange », soit l'idée chrétienne de l'incarnation) ; si Dieu ne peut manifester son Être sous un signe créé, toute relation directe avec la pure Essence divine ne pourrait que « volatiliser », anéantir l'homme.

car l'homme peut aimer une couleur, une attitude ou n'importe quelle autre chose qui n'est certainement pas de son espèce. L'amour éprouvé pour Dieu n'a pas d'attache avec les facultés vitales, mais c'est un « point » appartenant au monde spirituel, qui est le centre des secrets de Dieu dans un homme. Cet amour est attaché au goût intérieur. *L'amour*, c'est la joie d'un être qui se rend présente la présence d'un autre être, sans que la participation d'espèce en soit la condition préalable. Quant au *désir*, ce terme exprime un amour qui dépasse ses limites. Le Désir implique que l'objet n'est pas encore rencontré, et il implique ardeur. Mais quiconque est *ardant*, c'est qu'il est nécessairement dans la situation d'avoir trouvé une chose et en même temps de n'avoir pas trouvé. S'il avait conquis toute la beauté de l'objet désiré, son désir, comme tel, ne subsisterait plus. Si, par contre, il n'avait rien trouvé, s'il n'avait rien pu saisir, son désir serait sans réalité. *Lardant* est donc quelqu'un qui trouve en même temps qu'il ne trouve pas ; dans l'ardeur il y a un manque, parce qu'il est essentiel pour elle de ne pas trouver.

Quant à ce que l'on dit sur la démonstration de l'existence du plaisir, cela indique que la perfection est réalisée dans une chose, et que l'on s'aperçoit de cette réalisation, car si la perfection était réalisée sans que celui qui la trouve en ait conscience, ce ne serait pas la perfection. Lorsque l'œil se trouve en face de quelque chose de parfait, c'est-à-dire lorsque l'organe visuel rencontre des objets qui lui sont proportionnés et qu'il les discerne, il en éprouve un plaisir. De même il y a un plaisir pour l'ouïe, c'est de percevoir les sonorités qui lui conviennent parmi les voix agréables ; pour l'odorat, c'est de saisir ce qui lui convient parmi les senteurs agréables, et ainsi de suite, par voie d'analogie, pour toutes les facultés. Mais pour l'âme rationnelle (l'âme « parlante »), la perfection consiste à connaître Dieu et à comprendre les pures Essences. Lorsque cette connaissance est actualisée dans un homme, cette perfection souveraine lui vient du rayonnement de la lumière divine. Il arrive à être le reflet de la Perfection glorieuse. En effet son plaisir est plus élevé, parce que sa connaissance est plus noble : le plus noble de ce que possèdent « ceux qui trouvent » c'est l'âme humaine, et Dieu est le suprême objet de la connaissance. Il convient donc que ce plaisir soit le plus parfait et le plus attrayant ; l'impuissant, il est vrai, n'arrive pas à la conscience de ce plaisir, bien qu'il ait entendu dire que les hommes y participent parfaitement. Il a parlé excellemment, ce sage qui a dit : « *Quiconque n'éprouve pas, ne comprend pas* ».

— L'exposé qui précède montre l'existence du plaisir et de l'amour.

A l'époque de *Jonayd*, on fit des rapports sur les soufis ; *Gholâm Khalil* et un groupe de *Mutakallimin* et de juristes lancèrent des calomnies contre les frères de l'Esseulement. Ils rendirent une consultation attestant leur hérésie et leur infidélité, et donnèrent force légale à leur témoignage en les obligeant à comparaître. *Jonayd* en la circonstance se déroba, mais on fit comparaître devant le Conseil d'Etat, le « prince des cœurs » *Abû'l Hosayn al Nûrî, Kattânî, Zaqqâq*. et avec eux toute une société d'hommes éminents. Déjà le bourreau se préparait à les mettre à mort ; alors — l'histoire est bien connue — *Abul Hosayn al Nûrî* (15) s'effrita avec empressement pour être exécuté le premier. On l'interrogea à ce sujet. Il dit : « Ce seul instant de vie qui me reste, je voudrais le sacrifier au profit de mes frères ». Cette parole fut rapportée au khalife, et elle fut la cause de leur salut. Antérieurement à cette époque, on avait déjà inquiété *Dhû'l Nûn Misrî* pour la même raison, mais Dieu le Très-haut l'avait délivré.

SCEAU DE CETTE EPITRE

Une essence divisée est inapte à la connaissance de l'Indivisé, car la connaissance serait alors, elle aussi, divisée, et de la division du connaissant s'ensuivrait une division pour la connaissance. *Hosayn Mansûr Hallâj* a dit : « Le Soufi n'accueille ni n'est accueilli, il n'est ni divisé ni partagé » (16). Et au moment où on le crucifiait, il a dit encore : « *Le but de l'extatique, c'est que V Unique le réduise à l'UNITÉ* » (17).

Quinconque veut s'enfuir de l'atelier de l'araignée (17a) doit

(15) Sur le procès intenté à Bagdad aux soufis nommés ci-dessus, à la requête du jurisconsulte *Gholâm Khalil*, cf. *Massignon, Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929, s.v.

(16) Cf. *Massignon, Lexique technique de la mystique musulmane: Textes hallajiens*, pp. 94-95.

(17) Cf. *L. Massignon et P. Kraus, Akhbâr al Hallâj*, Paris, 1936; 17, 7 et 58, 3. *Kitâb al Tawâsin*, Paris, 1913, pp. 165, 169, 182.

(17a) Cette métaphore pour désigner le ciel astronomique comme source du devenir, est inspirée par l'aspect que présente *l'astrolabe plan*. Dans cet instrument destiné surtout à déterminer l'heure, il y a avait une pièce qu'en vertu d'une certaine ressemblance, on désignait simplement comme *l'araignée* ; son mouvement représentait le mouvement d'ensemble du ciel ou mouvement diurne. Cf. *Le Traité sur l'astrolabe plan de Sévère Sabokt, écrit* (en syriaque) au Vile

éloigner de lui ses dix-neuf auxiliaires. Cinq de ces derniers sont des oiseaux dont le vol est visible (18), et cinq autres sont des oiseaux au vol invisible (19); deux sont de rapides marcheurs dont le mouvement est apparent, sept autres enfin sont des marcheurs qui se meuvent d'un mouvement lent et invisible (20). De tous, ce sont les oiseaux qu'il est le plus difficile d'éloigner, car de quelque manière que l'homme prenne son vol, déjà les oiseaux l'ont devancé et l'ahurissent. Et de tous ces oiseaux, ceux qu'il t'est le plus difficile de chasser, sont ceux dont le vol est invisible, car au milieu d'eux il y a une île où habitent des êtres aux jambes flexibles comme des lanières. Dès que l'homme s'avance, ils lancent soudain leurs jambes et les agrippent autour de son cou, empêtrant sa marche et lui rendant impossible de trouver l'Eau de la Vie. Mais j'ai entendu dire que quiconque s'embarque dans l'arche de Noé ou prend en main le bâton de Moïse (21), celui-là en sera délivré.

Gloire à Dieu, au Donateur de l'Intelligence ! Ici finit l'Epître de la modulation du Sîmorgh. »

siècle d'après des sources grecques, publié et traduit par M. F. Nau. *Journal asiatique*, 1899.

(18) Les cinq sens externes.

(19) Les cinq sens internes.

(20) $7 + 2 =$ les 9 sphères.

(21) Dans *l'Epître de l'exil en occident* (al ghurbat al gharbiya) Suhrawardî saisit en leur sens mystique et anagogique les passages qorâniques mentionnant l'arche de Noé.

ÉPITRE DE LA LANGUE DES FOURMIS (1)

Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux ! « *Seigneur, augmente en moi la science* ». (Qôran, 20: 113).

Louange au Créateur, car en toute vérité il convient que chaque créature le confesse en rendant témoignage de Son Existence. Et bénédiction au seigneur des humains, Mohammad l'Elu, — que la Prière de Dieu soit sur lui, sur les siens et sur leurs âmes.

Un de mes amis dont la haute indulgence s'était tournée vers ma pauvre personne, demanda instamment que quelque discours lui vînt en aide pour lui frayer la voie mystique, réserve faite qu'il en refuserait communication aux incapables — s'il plaît à Dieu. C'est à ce discours que l'on a donné le titre de « *Langue des fourmis* ». A Dieu de l'exaucer.

I

Quelques fourmis diligentes sortirent équipées pour le voyage, du fond des ténèbres de leur cachette et résidence première, et se dirigèrent vers la campagne, afin d'organiser leur subsistance. Par hasard, quelques pousses de végétaux se présentèrent dans le champ de leur vue et, à l'aurore, il y avait quelques gouttes de rosée dépo-

li) Le texte persan de cette épître a été édité par Spies et Khattak, in *Three treatises on mysticism*, Stuttgart, 1935, uniquement d'après le mss. Aya Sofia 4821, fol. 88a-96b. La leçon de ce mss. n'est pas toujours sans défaut, et nous ne prétendons pas que la présente traduction soit à l'abri de toute critique. Depuis lors, H. Ritter a signalé 2 autres mss. de cette épître à Istanbul. Cf. *Philologica IX*, in *Dec Islam*, 1937, 24. Band, p. 280.

sées à la surface de leurs feuilles. Les fourmis se demandèrent les unes aux autres : « Qu'est-ce que cela ? » Les unes dirent : « L'origine de ces gouttelettes est la terre ». Les autres dirent : « Non, elles viennent de la mer ». Là-dessus, voilà la dispute mise en train. Une fourmi, qui au milieu d'elles était douée d'ingéniosité, déclara : « Patientez donc un moment pour voir de quel côté elles proviennent, car chaque être subit une attirance vers son origine et désire rejoindre son lieu primitif et sa source. Toutes les choses sont attirées vers leur propre racine ; ne voyez-vous pas qu'on lance bien une motte de terre du centre vers la périphérie, mais comme son origine est minérale et que le principe « Toute chose retourne à son origine » est parfaitement établi, la motte de terre finit par retomber. Si une chose est attirée vers la Ténèbre pure, c'est qu'elle doit également son origine à la Ténèbre. Et quant à la Lumière de la Divinité, cette thèse concernant la Noble Essence est encore plus manifeste : « Vaine imagination est l'Union, à moins que tout ce qui cherche la lumière ne provienne soi-même de la Lumière ». Les fourmis en étaient là lorsque le soleil commença à chauffer ; alors la rosée commença d'être aspirée vers la hauteur, hors de l'habitable des végétaux. Ainsi les fourmis reconnurent que les gouttes de rosée n'appartenaient pas à la terre, mais que si elles se dirigeaient vers l'air, c'est que l'air était leur origine. « *C'est lumière sur lumière ; Dieu conduit vers sa lumière qui il Lui plaît et il parle aux hommes en similitudes* » (Qorân, 24:35) « *Vers ton Seigneur, n'es-t-ce pas le terme?* » (Qorân, 53 :43) « *Vers Lui monte la Parole excellente, et l'œuvre pieuse Il l'élève* ». (Qorân, 35 : 11).

II

Quelques tortues s'étaient établies sur le rivage. Un jour, elles regardaient vers la mer pour se distraire. Un oiseau bigarré jouait à la surface de l'eau, comme ont l'habitude de faire les oiseaux ; tantôt il plongeait, tantôt il reparaisait. L'une des tortues demanda : « Cet être est-il de nature aquatique ou de nature aérienne ? » Une autre dit : « S'il n'était pas aquatique, qu'aurait-il à faire avec l'eau ? » Une troisième alors déclara : « S'il est aquatique, il ne peut pas vivre hors de l'eau ». Un sage qâdî éclaircit l'affaire de la façon suivante : « Observez donc, dit-il, et soyez attentives à son cas. S'il peut exister hors de l'eau, c'est qu'il n'est pas aquatique et que l'eau ne lui est pas nécessaire. Le cas du poisson en est la preuve ;

lorsqu'on ■ retire de l'eau, sa vie ne peut plus persister ». Soudain un vent violent s'éleva et gonfla les eaux. Le petit oiseau s'envola dans les hauteurs de l'air. Les tortues dirent alors au Sage : « La réprimande a besoin d'une explication ». — Le Sage dit : « Abû Tâl b al-Makkî, en son chapitre « *De l'extase et de la Crainte* », déclare au-sujet du Prophète : « Lorsque Dieu le recouvrit. Il fit cesser pour lui l'ordre de l'intellect et il retira de lui l'Être (*kawn*) et le Lieu (*makân*) ». Il dit : « Dans l'état d'extase, le « Lieu » était enlevé du Prophète ». Et au sujet de Hasan Salih — dans le chapitre « *De l'Amour* », sur la station de l'« *Amitié divine* » (*Kholla*) — al Makkî déclare : « La vision intuitive lui fut ouverte, alors le « Lieu » se trouva involué pour lui ». Et les grands mystiques comptent les désirs charnels parmi les voiles de l'intellect et estiment que le « Lieu » c'est le corps. Hosayn Mansûr Hallâj disait au-sujet de l'Elu : « Il a cligné l'œil hors du Oû ». Un autre disait : « Le soufi est au-delà des deux existences et au dessus des deux mondes ». Et tous sont d'accord sur ce point que tant que le voile n'est pas levé, la vision n'est pas effective ; quant à cette essence qui se présente au cours de la vision, c'est une chose créée et contingencée (2). »

Toutes les tortues poussèrent des clameurs : « Comment une essence qui est *localisée* sortirait-elle du *Lieu* ? Comment serait-elle retranchée des directions spatiales ? » Le Sage répondit : « Mais c'est précisément pour cela que je vous ai rapporté cette histoire avec une telle longueur ! » Les tortues alors s'écrièrent : « Nous te destituons ! Tu es destitué ! » Elles lui jetèrent de la terre, et puis s'en furent chez elles.

(2) Abû Tâlîb al Makkî, mort à Bagdad en 996, est le docteur de l'école théologique des Sâlimiya, dont l'élaboration dogmatique est toute pénétrée de tendances mystiques ; l'union mystique y est conçue comme consistant à prendre conscience de l'investiture momentanée par laquelle le croyant peut à son tour réciter le Qorân à la Ire personne, «reproduire» le texte. L'œuvre maîtresse d'al Makkî est le *Qût al Qulûb* (Nourriture des cœurs) dont l'influence sur al Ghazâli fut considérable. — Le célèbre propos de Hallâj concernant le Prophète, se trouve au chap. II, § 7 de ses *Tawâsin*. Cf. la traduction ap. *Passion*, p. 842. Sur la station de la *Kholla*, cf. *ibid.* pp. 750 sq., et p. 559 pour le rapport des notions de *mohdath*, « contingencé », produit hors de l'essence divine, et *makhlûq*, créé, réalisé, *hic et nunc*, explicitement. Importance de cette affirmation ici, par rapport aux objections des *mutakallimûn*, et comparée, par contre, à la doctrine des mystiques de l'Athos sur la lumière du Thabor.

III

Tous les oiseaux se présentèrent à la cour de Salomon, sauf le rossignol. Salomon désigna un oiseau pour porter un message au rossignol, lui déclarant : « Il est absolument nécessaire que nous nous rencontrions, vous et nous ». Lorsque le message de Salomon parvint au rossignol, celui-ci n'était encore jamais sorti de son nid. Il en répéta la lecture avec ses amis : « Telle est bien la teneur du *firmân* de Salomon, et il ne ment pas. Il nous fait la promesse que nous serons réunis. Mais s'il est à l'extérieur et nous à l'intérieur, rencontre et réunion ne sont pas facilement réalisables. Et puis, notre nid ne saurait le contenir. Or il n'y a pas d'autre moyen ». Il y avait là parmi eux un ancien chargé d'années ; il éleva la voix : « Si la promesse du verset *Le jour où ils le rencontreront* (Qorân, 33:43) est vraie, dit-il ; si *tous seront réunis devant nous* (Qorân ; 36 : 32), si *C'est vers nous qu'ils retournent* (Qorân, 88:25), *Fermement établis auprès d'un Puissant Roi* (Qorân, 54 : 55), si ces affirmations sont vraies, voici la voie qu'il faut suivre. Puisque le roi Salomon ne saurait tenir dans notre nid, quittons donc notre nid et allons près de lui ; sinon, la rencontre ne sera pas possible ». On demanda à Jonayd : « Qu'est-ce que le soufisme ? » Il récita ces vers :

« *Mon cœur m'a chanté de ce qui se passait en moi, et moi j'ai chanté*
[à l'unisson de son chant
» *Et j'étais partout où Il était. Lui, et Il était là où j'étais* ».

IV

Kay Khosraw avait un graal « miroir-du-monde ». Chaque fois qu'il le voulait, il regardait dans ce graal ; il y considérait l'ensemble des êtres et y était instruit des mystères. On avait fait pour ce graal un étui de peau en forme de cône, sur lequel étaient disposées ouverture et fermeture. Lorsque Kay Khosraw voulait contempler quelque chose des mystères, il abandonnait cet étui chez le tourneur. Quand il avait défait tous les liens, le graal n'était pas montré ; quand il avait tout lié de nouveau, le graal était montré dans l'atelier du tourneur. Or, lorsque le soleil frappait d'aplomb, Kay Khosraw disposait ce graal face à ses rayons, et lorsque ceux-ci tombaient sur

lui, toutes les figures et les lignes du monde y apparaissaient. « *Lorsque la terre sera étendue à plat, quelle rejettera ce qui était en elle et quelle restera vide, quelle prêtera l'oreille à son Seigneur et se chargera de ses ordres, alors, toi, ô homme ! toi qui t'efforçais vers ton Seigneur, tu Le rencontreras* ». (Qorân, 84:3-6) *Rien de ce qui est secret en toi ne restera caché. (69 : 8) Une âme saura ce qu'elle a envoyé en avant et ce qu'elle a laissé en arrière (82 : 5)*

*Quand j'entendis de mon maître la description du graal de Jem,
Moi-même je fus le graal de Jem miroir-du-monde
On bavarde du graal miroir-du-monde.
Ce graal est l'enseveli de notre froc de laine.*

Et ceci de Jonayd : « Des éclairs de lumières nocturnes brillent lorsque se montre [la *sakîna*], si bien que Dieu apparaît comme s'il se cachait, alors qu'annonce est donnée de l'Union » (3).

V

Quelqu'un avait lié amitié avec l'un des rois des Jinns. Il lui dit : « Comment puis-je te voir ? » Le Jinn répondit : « Si tu veux avoir l'occasion de nous rencontrer, mets un peu d'encens sur le feu, puis jette tout ce qu'il peut y avoir dans la maison en fait de pièces de fer et tout ce qui des sept métaux produit son et bruit. « *L'idolâtrie, fuis-la* » (Qorân, 74 : 5). Avec discrétion et prudence, éloigne tout ce qui fait du bruit. « *Détourne-toi d'eux et dis: Paix* » (Qorân, 43 : 89). Alors, regarde par la fenêtre après t'être assis dans un cercle et avoir brûlé de l'encens. Tu me verras ; car les autres « *sont une similitude du mal* » (Qorân: 16,62). On demanda à Jonayd: « Qu'est-ce que le soufisme ? » Il répondit : « (Les soufis) sont les familiers de la maison où ne pénètre personne d'autre qu'eux ». Maître Abû Sa'id Kharrâz (4) disait :

*« Mes qualifications se levèrent devant le Roi, toutes ensemble,
» Et mes qualifications disparurent lorsque je disparus de la prison.*

(3) Cette citation de Jonayd se retrouve, dans ses deux membres, au chap. XXIV de la *Kalimat al tasawwuf* de Suhrawardî, à propos de la *Sakîna*.

(4) Abû Sa'id Kharrâz, né à Bagdad, mort au Caire en 899, dont l'effort se situe parmi les mystiques luttant contre toute réduction de l'ordre de l'Esprit (*rûh*) à l'ordre de l'intellect pur (*aql*) des philosophes.

» *Puis Il disparut. Celui à cause de qui était ma disparition.*

» *C'est cela mon annihilation. Comprenez, ô fils de la subtilité !* »

En réponse à un quidam, il récita ce distique :

« *Je suis égaré, et à cause de mon égarement je ne sais qui je suis,
» Sinon ce que disent les gens sur moi et sur mon lignage* ».

L'un des grands mystiques disait : « Coupe les attaches, esseule-toi des obstacles, de sorte que tu sois le témoin du Seigneur des créatures ». Il dit : « Lorsque nous avons fait ainsi et que nous avons rempli parfaitement les conditions, *la Terre est illuminée de la lumière de son Seigneur et il est jugé entre eux avec vérité* » (Qorân, 29 : 69) ; et il est dit : « Gloire à Dieu, Seigneur des mondes, et paix sur les lieux de réunion ; en vérité, ils sont le chemin de mon aiguade et le lieu où souffle mon vent du Nord ».

VI

Une bande de chauves-souris eurent une fois une dispute avec un caméléon ; l'hostilité entre eux devint violente, la querelle sortit des limites. Les chauves-souris convinrent ensemble d'un plan : lorsque l'obscurité de la nuit se serait répandue dans la voûte de la sphère et que le roi des planètes serait descendu dans l'enclos du couchant, elles se rassembleraient, attaqueraient le caméléon et le feraient prisonnier comme on fait à la guerre, afin de le châtier selon le désir de leur cœur et de le tuer en manière de vengeance. Lorsque l'instant propice fut arrivé, elles se mirent en campagne, et en s'aidant et se soutenant l'une l'autre, elles entraînent le pauvre caméléon dans leur maison de malheur. Elles le gardèrent prisonnier toute la nuit. Le matin, elles dirent : « Quelle est la manière de châtier ce caméléon ? » Toutes furent d'accord qu'il convenait de le faire mourir, mais elles tinrent conseil sur le genre de mort. Finalement, elles conclurent qu'il n'y avait pas de pire châtiment que de contempler le soleil. Par analogie avec leur propre condition, elles ne pouvaient en effet concevoir de peine plus terrible que le voisinage du soleil ; elles le menacèrent donc de le forcer à contempler fixement le soleil. Mais c'est cela même qu'il désirait de Dieu ; c'est ce genre de mort que le pauvre caméléon désirait en lui-même, Hosayn Mansûr (Hallâj) disait :

« 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 ! » (5)

Lorsque le soleil parut, elles le jetèrent hors de leur maison de malheur, afin qu'il fût châtié par le rayonnement du soleil, et cette torture fut sa vivification. « Ne croyez pas que ceux qui ont été tués sur la voie de Dieu sont morts. Non, ils vivent ! Près de leur Seigneur, ils reçoivent leur subsistance, se réjouissant de ce que Dieu leur a accordé de Sa bonté ». (Qorân, 111 : 163-164). Si les chauves-souris avaient su quel bienfait elles avaient exercé à l'égard du caméléon par ce châtiement, et quelle perte c'était pour elles de passer à côté de sa jouissance, elles seraient mortes de chagrin. Abû Solaymân Dârânî (6) a dit : « Si les Insoucians savaient quel bonheur des Sachants (c'est-à-dire des Mystiques) ils laissent échapper, ils en mourraient de tristesse ».

VII

Un jour une huppe tomba au milieu des fées en suivant la grand'-route, et elle fit halte dans leur maison. Or, la huppe est renommée pour sa vue extrêmement perçante, tandis que les fées sont complètement myopes ; aussi, leur état est-il une histoire bien connue chez les Arabes. La huppe passa cette nuit-là dans le nid des fées, lesquelles s'informèrent auprès d'elle de toute espèce de nouvelles. Au matin, la huppe plia bagages et résolut de se mettre en route. Les fées lui dirent : « O malheureuse, qu'est ce que cette nouveauté que tu institues ? Se met-on jamais en marche pendant le jour ? » La huppe répondit : « Voilà bien une étrange histoire. Tous les mouvements ont lieu pendant le jour ». Les fées de répliquer : « Peut-être es-tu folle ? Comment verrait-on quelque chose pendant le jour qui est tout ténébreux, et alors que le soleil passe par les ténèbres ? » La huppe répondit : « Mais c'est tout le contraire de ce que vous

(5) Ce sont les premiers vers de la célèbre qâsida X « sur la détente après l'extase ». Cf. *Diwân*, pp. 31-35. Le contexte dispense ici de toute glose. Suhrawardî fera intervenir encore la même citation dans son livre des « Tablettes 'Imadiennes ».

(6) Abû Solayman Darânî était un élève de Abd al Wâhid ibn Zayd (f793) qui fonda l'une des premières agglomérations monastiques à 'Abbadan près de Basra. Darânî fut de ceux qui donnaient une interprétation mystique des *houris*. dans laquelle Asin Palacios a pensé trouver le premier germe de l'idée de Béatrice chez Dante.

dîtes. Toutes les lumières de ce monde sont des nourrissons de la lumière du Soleil, et tout ce qui brille tient de lui sa lumière et lui emprunte son propre éclat. Si l'on dit « ceil-du-Soleil » c'est qu'il est la source de la lumière ». Les fées la pressèrent d'expliquer comment il était bien possible à quelqu'un de voir pendant le jour. Elle dit : « On rapporte toute chose à soi-même par voie d'analogie, et quiconque voit pendant le jour dira : Me voici, moi, je vois ! je suis dans le monde de la Présence, je suis dans la vision directe ; le voile a été levé ; les surfaces qui rayonnent je les perçois, sans être mutilé par le doute, à la manière d'une révélation ». Lorsque les fées eurent entendu ce récit, elles se mirent aussitôt à pousser des lamentations, elles se rassemblèrent et se dirent les unes aux autres : « Cet oiseau affirme y voir clair en plein jour, alors qu'il y a tout lieu de penser que le Jour c'est ne-pas-voir ». Là-dessus elles se ruèrent de l'ongle et du bec sur les yeux de la huppe, l'injurèrent en l'appelant : « Eh ! celle-qui-voit-le-jour », car chez elles la myopie est regardée comme une vertu. Et elles ajoutèrent : « Si tu ne te repens pas, il y a à craindre pour ta vie ». La huppe réfléchit : « Si je ne me rétracte pas, elles vont me tuer, car elles me blessent surtout aux yeux ; mort et aveuglement surviennent en même temps ». Alors, elle reçut cette inspiration : « Parle aux gens selon la capacité de leur intelligence ». Aussitôt, elle ferme les yeux et dit : « M'y voici ! J'ai atteint votre niveau, moi aussi, je suis devenue aveugle ». Voyant que les choses en étaient là, les fées cessèrent de la frapper et de la faire souffrir. La huppe reconnut alors qu'au milieu des fées cette règle ne souffre pas d'exception : Divulguer le Secret divin est infidélité (*Kofr*), divulguer le secret de la Prédetermination est désobéissance, publier un secret est infidélité. Jusqu'à l'instant du départ elle contrefit la cécité au prix de mille tourments et elle disait :

« *Parfois j'ai dit : je vais divulguer*

» *Tout ce qu'il y a de secrets dans le monde.*

» *Mais par crainte du sabre et par crainte pour mon cou*

» *// y a sur ma langue un millier de clous ! »*

Elle poussait de profonds soupirs et se disait : « Certes, par devers moi, il y a science en abondance, si je trouvais des gens pour la porter ! » — « Si le secret avait été dévoilé, je n'aurais pas grandi en certitude ». Et elle récitait ces versets du Livre : « *En sorte qu'ils n'adorent point le Dieu qui a produit au grand jour*

les secrets qui sont dans les deux et sur terre ». (Qorân, 27:25)
« *Il n'y a pas de chose dont les trésors n'existent chez Nous, et Nous ne les faisons descendre que dans une mesure déterminée* ».
{15:21}

VIII

Un roi avait un jardin qui jamais, en aucune des quatre saisons, n'était dépourvu de basilics, de verdure et de lieux d'agrément. Les eaux courantes y coulaient à profusion et toutes sortes d'oiseaux, aux extrémités des branches, y faisaient entendre toutes les variétés de modulations. Toutes les joies qui pouvaient occuper la pensée, toutes les beautés qui pouvaient s'offrir à l'imagination, existaient dans ce jardin. Outre tout cela, un groupe de paons d'une grâce, d'une beauté et d'une délicatesse extrêmes, s'étaient fixés en ce lieu qui était devenu leur patrie. Un jour, le roi prit un paon de ce groupe et ordonna qu'on le cousit dans une peau, de sorte que rien ne restât apparent des couleurs de son plumage et que, malgré ses efforts, il ne pût avoir la vision de sa propre beauté. Puis, le roi ordonna pareillement qu'on disposât au-dessus de lui dans le jardin, une petite corbeille n'ayant tout juste qu'une fente par où on jetterait le millet qui lui servirait de nourriture et de provision. Du temps passa. Le paon perdit le souvenir de lui-même ; il oublia et le roi et le jardin et les autres paons. Il jetait un regard sur lui-même, et désespéré ne voyait que cette peau qui lui répugnait, et une demeure complètement obscure et grossière. Puis, il finit par en prendre son parti, et dans son cœur s'implanta la conviction qu'il ne pouvait pas y avoir de contrée plus grande que le fond de la corbeille, si bien qu'il crût fermement que quiconque prétendrait chercher au-delà quelque plaisir, quelque lieu de repos ou quelque perfection, ce serait infidélité pure, erreur absolue et ignorance complète. Pourtant, chaque fois que naissait un souffle de brise qui à travers l'orifice de la corbeille lui apportait les senteurs des fleurs et des arbres, des roses, des violettes, des jasmins et des variétés de basilics, il éprouvait un étrange plaisir. Un trouble apparaissait en lui, et il éprouvait un ardent désir de s'envoler. Il s'apercevait bien d'un désir en lui, mais il ne savait pas d'où venait ce désir, car il ne se connaissait lui-même que comme cette peau qui l'enveloppait, il ne connaissait pas d'autre monde que la corbeille, ni d'autre nourriture que le millet. Il avait tout oublié. De même encore,

lorsqu'il entendait les voix et les modulations des paons et les mélodies des autres oiseaux, il éprouvait joie ardente et désir, mais il n'était pas conscient de ces modulations des oiseaux ni de la brise du matin. Un jour il était tout à cette joie.

« *Sur moi s'est levé le souffle de la brise, elle semblait dire :*
» *Me voici vers toi, je suis de l'Ami un envoyé* ».

Longtemps il resta à méditer là-dessus : quelle est cette brise qui m'est si douce ? D'où viennent ces sons agréables ?

« *O éclair qui étincelles,*
» *A quels bords de la région interdite t'es-tu levé ?* »

Il ne le savait pas, tandis qu'en ces *instants* une allégresse naissait en lui malgré sa volonté.

« *Ah ! si Layla par grâce ! abaissait vers moi son salut*
» *Alors qu'entre nous s'étendent les tombeaux et les dalles !*
» *Mon salut d'allégresse la saluerait en retour*
» *Ou bien jusqu'à elle percerait le cri d'un pauvre hibou*
» *Déchirant l'obscurité de la tombe* ». (7)

Son ignorance tenait à ce qu'il était tombé dans l'oubli de lui-même et de sa patrie : « *Ils ont oublié Dieu, et c'est pourquoi Dieu les a conduits à l'oubli d'eux-mêmes* ». (Qorân, 59:19). Chaque fois que du jardin lui parvenait un souffle ou un son, il éprouvait un ardent désir sans comprendre ce qui le suscitait, ni en connaître la raison.

(7) Fragment tiré de la *Khamâsah*, monument de l'ancienne poésie des Arabes, dont Friedrich Rückert donna une traduction allemande, et Charles James Lyall une traduction anglaise: *Translations of ancient arabian poetry, chiefly pre-islamic*, London, 1885. On y trouvera, p. 76, les vers cités ici. Ils font allusion à l'histoire de deux amants célèbres, Tawbah et Layla. Tous deux étaient enfants du désert et s'aimèrent dès leur jeune âge, mais le père de Layla s'opposa au mariage. Tawbah mourut. Bien des années après, Layla en voyage avec son mari, passa à proximité de la tombe de Tawbah. Elle voulut à tout prix aller le saluer; arrivée au bord de la tombe, elle s'écria: «Salut sur toi, ô Tawbah». Puis se tournant vers sa suite, elle récita ces mêmes vers qui sont rapportés ici, et ajouta: «Je n'avais jamais su qu'il pût mentir... Maintenant, je l'ai salué, et il n'a pas répondu comme il l'avait dit ». A ce moment, un hibou blotti dans l'ombre à côté de la tombe, s'envola effrayé par tout ce monde et ce bruit, et frappa à la face le chameau sur lequel était montée Layla; le chameau fit un brusque écart, et projeta Layla à terre. Layla mourut sur le coup et fut ensevelie à côté de Tawbah.

« *L'éclair de Ma area voyagea une nuit après minuit*

« *Alors il fit halte à Rama en racontant sa fatigue.*

« *Il émut cavaliers et chevaux et chameaux*

« *Et fit tant et tant qu'il émut presque les selles des chameaux* » (8).

Le paon resta longtemps dans cette stupeur, jusqu'à ce qu'un jour le roi donna cet ordre : « Prenez cet oiseau, et délivrez-le de la corbeille et de la peau. » « *La trompette retentira une seule fois* » (Qorân, 37:19). « *Et voici qu'ils sortiront de leurs tombes vers leur Seigneur se hâtant* » (Qorân, 36 : 51). « *Lorsque ce qui est dans les tombeaux s'élançera au dehors, lorsque paraîtra au grand jour ce qui est dans les cœurs, alors leur Seigneur saura ce qu'il en est d'eux* ». (Qorân, 100 : 9-11).

Lorsque le paon sortit de ces voiles, il se vit lui-même au milieu du jardin, il vit ses propres couleurs, et il vit le jardin, les fleurs, les formes, et l'immensité du monde et l'espace où voyager et voler, et les voix et les couleurs des autres oiseaux. Il était dans une grande stupeur de cette situation et il dévorait son regret : « *Hélas ! pauvre de moi qui étais tombé dans l'oubli de Dieu* (Qorân, 39 : 57). « *Nous avons ôté le voile qui te couvrait. Aujourd'hui ta vue est perçante.* » (50: 21) En vérité « *Lorsque (votre âme) remontera jusqu'à votre gorge et que vous jetterez des regards de tout côté, alors que Nous en serons plus proche que vous-même, sans que vous le voyiez...* » (56 : 82-84) « *En vérité, vous apprendrez ; encore une fois, en vérité, vous apprendrez !* » (102 : 3-4).

IX

Toutes les étoiles et les constellations eurent un entretien avec Idrîs, (9) — sur lui soit la paix ! Il interrogea la Lune : « Pourquoi,

(8) Vers du célèbre poète Abû'l Alâ al Ma'arrî, né en 979 d'une notable famille arabe de Syrie. Il devint aveugle dès l'âge de 4 ans ; sa mémoire et son érudition étaient extraordinaires. Il est avec Motanabbî, un des noms glorieux de la poésie arabe. Les vers cités ici proviennent du début du recueil de poèmes intitulé *Siqt al Zand* (Les Etincelles du briquet). Une autre œuvre célèbre est sa *jRisâlat al Ghofrân* (Le Message du pardon) traité en prose contenant toute une mise en scène eschatologique. Cet homme, à la fois sceptique et ascète, était un pessimiste sans espoir.

(9) Idrîs est regardé par les écrivains musulmans comme l'Hénoch de la littérature biblique apocryphe. C'était également lui, pensait-on, que les Grecs avaient connu sous le nom de Hurmuz, ou encore Hermès Trismégiste. Jointe à

dit-il, ta lumière est-elle tantôt décroissante et tantôt croissante ? » La Lune répondit : « Sache que mon corps est obscur mais lisse et pur, de moi-même je n'ai aucune lumière ; mais lorsque je suis en opposition avec le soleil, dans la mesure même de cette opposition, une similitude de sa lumière tombe dans le miroir de mon corps, tout comme les formes des autres corps apparaissent dans les miroirs. Lorsque j'arrive au point extrême de l'opposition, je m'élève du nadir de la nouvelle lune au zénith de la pleine lune ». Idrîs lui demanda : « Jusqu'à quelle limite va son amitié avec toi ? » Elle répondit : « Jusqu'à cette limite que lorsque je regarde en moi-même au temps de la rencontre, c'est le soleil que je vois parce que la similitude de la lumière du soleil est visible en moi, tellement le poli de ma surface et la pureté de ma face sont rivés à recevoir sa lumière. Alors, à chaque regard que je dirige en moi-même, je constate que tout est soleil. Ne vois-tu pas que si l'on place un miroir en face du soleil, la forme du soleil y apparaît ? Si par Décret divin le miroir avait des yeux, et s'il regardait en lui-même au moment où il est en face du soleil, il constaterait que tout est soleil, bien que lui-même soit en fer. « Je suis le soleil (*Anal shams*) » dirait-il, parce qu'en lui-même il ne verrait rien d'autre que le soleil. Et s'il allait jusqu'à dire : « Je suis la Vérité (*Anal Haqq*), Ah ! gloire à moi, combien sublime est mon cas. » Il faudrait même alors recevoir son excuse. « Tu m'avais rapproché de Toi, au point que j'ai cru que ton « C'est Moi » était le mien » (10).

XI (11)

Tout ce qui est profit et bien, est mauvais ; tout ce qui est provision de route est infidélité de l'homme. Se contenter d'aspirer à ce qui vous sera un gain et s'y complaire sur le parcours de la voie

cette équivalence, sa signification pour les mystiques tient à ce que cet homme avait traversé l'enfer, avait été « retiré » par Dieu de ce monde.

(10) C'est le 2^e distique de la Qasîda d'al Hallâj, cf. *Dîwân*, p. 30-31, repris encore par Suhrawardî in *Kalimat al Tasawwuf*, chap. XXIV, in fine.

(11) Le § X ne comprend que quelques lignes ; il concerne l'impossibilité de rencontrer Dieu dans l'espace du Moi créé, si celui-ci n'accepte pas que Dieu la sacrifie. Malheureusement, dans l'unique mss. sur lequel est établie la présente traduction, l'état du texte est tel qu'il ne permet pas une interprétation très sûre. Mieux vaut attendre de disposer des deux autres mss. signalés plus haut, que de substituer ici une glose quelconque.

mystique, c'est impuissance. Etre satisfait de soi-même est Désert, même si c'est en vue de Dieu. Tourner absolument et totalement la face vers Dieu est libération.

XII

Un faible d'esprit plaça une lampe devant le soleil et s'écria : « O mère ! le soleil a rendu notre lampe invisible ! » Elle répondit : « Si on la porte hors de la maison, surtout près du soleil, rien n'en reste, car la lampe et son éclat sont anéantis ». Mais lorsque l'on voit une chose considérable, on juge, en face d'elle, une petite chose comme méprisable. Lorsque quelqu'un quitte la clarté du soleil pour rentrer dans une maison, il ne peut rien y voir, même si la maison est éclairée. « Tout ce qui est sur la terre passe, tandis que subsiste la Face de Ton Seigneur en Sa puissance et en Sa gloire ». Qorân, 55 : 26-27). « *Toute chose hormis Dieu n'est-elle point vaine ?* » — « *Il est le Premier et le Dernier, le Manifesté et le Caché, et il es*) sachant toutes choses* » (57:3).

Voici transcrites les quelques sections qui ont été trouvées de l'Épître de la Langue des fourmis. Gloire à Dieu le Seigneur des mondes, la Prière soit sur la meilleure de ses créatures, Mohammad, et sur tous les siens ».

(Traduit du persan par H. Corbin)

NOTES SUR L'ISMAILIYYA

La littérature des Imaëliens (1) déçoit au prime abord; leur histoire semble promettre autre chose, et surtout leur légende.

Vaste mouvement de rénovation sociale et spirituelle, identique ou apparenté à celui des Qarmates d'al-Ahsâ, pilliers des caravanes de pèlerins et ravisseurs de la Pierre Noire, l'Ismâ'îliyya réussit à fonder en Afrique du nord (909) et en Egypte (958) l'empire des rois fatimides, ses chefs spirituels, prétendus descendants d'Ali. Sa propagande travaille l'Islam ; un missionnaire en chef est assigné à chacune des 12 régions du monde connu. Les Druzes sont issus d'une hérésie qui se sépare de cette secte ; les Assassins, d'un schisme qui la prolonge. Les partisans de cette « Nouvelle Mission », écrasés en Perse par Hulgû (1256) et en Syrie par Barybars (1272), subsistent comme ceux de la « Mission Ancienne ».

La légende répandue par les adversaires de l'Ismâ'îliyya met en cause une conspiration de révolutionnaires nihilistes, affranchis de toutes les croyances et de toutes les morales, aspirant à dominer et à jouir. Continuant le manichéisme, le mazdakisme ou le bardésanisme, mouvements subversifs, ou pour venger la Perse conquise, ils projettent la ruine de l'Islam. Leurs missionnaires pervertissent progressivement les prosélytes qu'ils recrutent, en font des instruments ou des complices. La sentence sur les trois imposteurs Moïse, Jésus et Muhammed — que les polémiques du moyen âge chrétien rendront célèbre — apparaît pour la

(1) Appellation impropre, comme celles, également usitées, de Qarmates ou de Bâtinîs : trop étroites ou trop compréhensives.

IL A ETE TIRE DU NUMERO
TROIS DE LA TROISIEME
SERIE *D'HERMES* 25
EXEMPLAIRES SUR PAPIER
FEATHERWEIGHT RESER-
VES AUX AMIS D'HERMES.

MESURES

Sème ANNEE. No XIXe

15 JUILLET 1939

HOMMAGE

À LA

LITTERATURE AMERICAINE

TEXTES

de

R. P. du Poisson. — Cotton Mather. — Benjamin Franklin. — John Paul Jones. — Saint John de Crève-cœur. — Washington Irving. — Edgar Poe. — Walt Whitraan. — William H. Herndon et Lincoln. — Emily Dickinson. — Vachel Lindsay. — Hart Crâne. — James Weldon Johnson.

John Peale Bishop. — Robinson Jeffers. — Lahgston Hughes. — Archibald MacLeish. — Henry Miller. — Marianne Moore. John dos Passos. John Crowé Rarçson. — Wallace Stcvens. — Allen Tate. — William Carlos Williams.

Ce numéro a 380 pages et est vendu exceptionnelle-
ment. 25 *lis.*

ADMINISTRATION
LIBRAIRIE JOSÉ CORTI
11, rue de Médicis
PARIS Vie v

Imprimé en Belgique.

Prix du présent N° : 15 frs. (3 belgas)