Autres conférences

L'adoption de la « sagesse illuminative » par les philosophes de l'Iran safavide : Le commentaire du *Livre de la sagesse illuminative* (*Ḥikmat al-ishrāq*) de Suhrawardī par Mullā Ṣadrā

(Philosophie en islam)

Christian Jambet

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3114>

DOI : 10.4000/asr.3114

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2019

Pagination : 505-513

ISBN : 978-2909036-47-2

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Christian Jambet, « L'adoption de la « sagesse illuminative » par les philosophes de l'Iran safavide : Le commentaire du *Livre de la sagesse illuminative* (*Ḥikmat al-ishrāq*) de Suhrawardī par Mullā Ṣadrā », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 126 | 2019, mis en ligne le 24 septembre 2019, consulté le 11 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3114> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3114>

Autres conférences

Christian JAMBET

Directeur d'études émérite

L'adoption de la « sagesse illuminative » par les philosophes de l'Iran safavide : Le commentaire du *Livre de la sagesse illuminative* (*Hikmat al-ishrāq*) de Suhrawardī par Mullā Ṣadrā

(Philosophie en islam)

LES conférences ont prolongé l'étude des systèmes philosophiques au dix-septième siècle de notre ère par l'examen d'un phénomène important, l'intérêt des philosophes shī'ites pour la pensée de Shihāb al-Dīn Yaḥyā al-Suhrawardī, *Shaykh al-ishrāq* (m. 587 h./ 1191). Intérêt pouvant aller jusqu'à l'adoption de la pensée du fondateur d'une philosophie, l'*ishrāq*, rompant avec « les Péripatéticiens » et la *falsafa* en un temps et dans un État peu favorables au soufisme sunnite. Face au shī'isme des théologiens les plus durs, la synthèse entre certains thèmes du soufisme sunnite et le projet platonicien légitimant l'autorité du sage divinisé, lieutenant de Dieu, a beaucoup fait pour que les philosophes imamites, eux-mêmes désireux de fonder l'autorité du guide divin sur les bases de l'intellection et de l'intelligible, se tournent vers l'œuvre de Suhrawardī. Les schèmes de sa théologie de la lumière, les éléments de sa logique et de sa physique, ses récits d'expérience mystique et, plus encore, son sentiment spirituel et son imaginaire métaphysique ont importé à Mīr Dāmād (m. 1041 h./ 1631) comme à Mullā Ṣadrā (m. 1050 h./ 1640) au point de pénétrer, dans des proportions variables, leurs systèmes respectifs.

L'étude d'un tel phénomène d'adoption exige le repérage des œuvres de Suhrawardī et de ses commentateurs le plus communément citées, elle exige que l'on suive les concepts majeurs de l'*ishrāq* dans leur usage varié, et qu'on procède à l'examen des synthèses doctrinales où ces concepts entrent en jeu. Cette entreprise de grande haleine a, par le passé, occupé l'esprit de Henry Corbin qui l'a pour partie menée à bien¹. Disséminée dans toute son œuvre, l'étude de la renaissance de la pensée *ishrāqī* dans la philosophie shī'ite au dix-septième siècle est un motif dominant chez H. Corbin. Celui-ci en a conclu que la doctrine de l'*ishrāq*, transmise par ses

1. Voir par exemple, H. CORBIN, *Itinéraire d'un enseignement. Résumé des Conférences à l'École Pratique des Hautes Études (Section des sciences religieuses) 1955-1979*, Institut Français de recherche en Iran, Téhéran, 1993, p. 40-44, 47-48, 60-62.

commentateurs, avait triomphé dans la philosophie de l'École d'Ispahan. La courbe historique conduisant du douzième au dix-septième siècle serait celle d'une continuité, essentielle à la formation de l'islam iranien sous les aspects métaphysiques et spirituels qui lui sont propres. Le grand dessein de Suhrawardī, « ressusciter la sagesse de l'ancienne Perse » aurait inspiré pour une grande part la renaissance de la philosophie iranienne et permis de tendre un pont de « l'Iran mazdéen à l'Iran shī'ite ». Le modèle d'historisation ainsi produit par Henry Corbin a gouverné longtemps la perception de la *Res Iranica* en son unité et son destin.

Notre but est infiniment plus modeste. Il s'agit de reconnaître quelques uns des effets produits par l'étude de l'un des textes les plus significatifs de Suhrawardī, placé dans le programme éducatif des enseignants, à la suite de l'étude des œuvres d'Avicenne, dans les cercles ésotériques autour des maîtres de l'*irfān*. Ce texte majeur est le manuel rédigé par Suhrawardī, condensant de façon souvent allusive ses philosophèmes, *Hikmat al-ishrāq*, *La Sagesse de l'illumination*, ou *La Philosophie de l'illumination*.

À l'évidence, le titre de l'ouvrage est programmatique. Suhrawardī y signifie qu'il compte présenter en un petit volume l'essentiel de la sagesse (*ḥikma*) qui instruit la vision de Dieu, du monde et de l'homme présente depuis l'aube des temps chez les sages bien inspirés, sagesse que lui-même, Suhrawardī incarne en sa personne et nomme « *al-ishrāq* », « le lever de la lumière ». Il s'agit donc d'un compendium de vérités de sagesse, mais aussi de vérités de religion, indispensables au guide authentique de l'humanité croyante, en vue de son salut. Dans sa cohérence et dans son audace, un tel projet de réforme spirituelle de l'islam est comparable aux projets similaires nés de la philosophie imamite mais il est sensiblement éloigné, par son style et ses concepts, des enseignements des imāms. Il est donc nécessaire de se demander quels sont les effets de la rencontre entre la pensée de l'*ishrāq* et la métaphysique shī'ite au temps des Safavides, pour autant que cette métaphysique est une exégèse des dits des imāms.

Il s'agit aussi de poser des questions d'historiographie : Le principe de continuité transhistorique adopté par la majorité des savants iraniens et par un grand nombre de chercheurs occidentaux après H. Corbin n'est-il pas trop irénique ? Convient-il de le conserver intégralement s'il s'avère qu'il néglige les sérieux conflits philosophiques provoqués par la collision entre une métaphysique de la lumière possédant sa propre cohérence et les métaphysiques originales qui ont leur logique propre en milieu shī'ite ? Peut-on franchir l'abîme qui sépare l'adoption du soufisme d'Ibn 'Arabī par les métaphysiciens imamites de l'étude de l'œuvre de Suhrawardī ? Le principe de continuité n'est-il pas ébranlé par les résultats de notre étude portant sur l'activité herméneutique des philosophes shī'ites, lorsqu'ils commentent le Coran et les ḥadīth-s des imāms ? Ne faut-il pas abandonner un modèle historiographique où l'œuvre du Shaykh al-ishrāq s'accorde finalement avec les métaphysiques du soufisme et celles du shī'isme imamite, selon une loi téléologique ? Ne faut-il pas lui préférer un autre modèle, plus tourmenté, fondé non sur un principe de continuité, mais sur un principe de mouvement et de métamorphose, de négations et d'interprétations préluant à une relève ? Ainsi pourrait-on rendre compte

des transformations profondes que la philosophie de Suhrawardī a supportées dans l'interprétation que lui ont imposée les philosophes shī'ites de l'École d'Ispahan².

Un témoin essentiel de l'adoption critique de la pensée de Suhrawardī est incontestablement le commentaire que Mullā Ṣadrā a consacré au livre majeur de Suhrawardī, *Ḥikmat al-ishrāq*. Plus précisément, ce commentaire est fait de gloses abondantes, portées en marge du commentaire que Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī (m. 710 h. /1311) a consacré à ce compendium de la doctrine *ishrāqī*. Il s'agit donc bien d'un commentaire au second degré, où l'interprétation de Quṭb al-Dīn prédétermine la lecture de *Ḥikmat al-ishrāq*. C'est la raison pour laquelle il convenait de procéder à l'étude préalable de quatre textes essentiels, le « prologue » de *Ḥikmat al-ishrāq*, la « préface » de Shams al-Dīn al-Shahrazūrī (m. après 687 h./1288), le commentaire par Quṭb al-Dīn du « prologue », l'introduction par Mullā Ṣadrā à son propre commentaire³.

Cette introduction condense la plupart des convictions essentielles à l'œuvre de Mullā Ṣadrā : la métaphysique et singulièrement sa partie théologique confèrent le bonheur suprême et la plus haute autorité souveraine :

La meilleure grâce de Dieu, le don le plus précieux que Dieu offre depuis sa proximité à l'un de ses serviteurs, c'est la connaissance seigneuriale (*al-ma'rifat al-rabbāniyya*), la sagesse divine (*al-ḥikmat al-ilāhiyya*, la métaphysique), car elle est le bien par excellence et le bonheur suprême, la joie la plus grande, puisque c'est en l'obtenant qu'on acquiert la plus haute autorité (*al-siyādat al-'ulyā*) et le rang très élevé qui se situe au-dessus des rangs et des degrés élevés⁴.

2. L'usage de cette expression, aujourd'hui controversée, n'a pour raison d'être ici que sa commodité.
3. Le commentaire de Mullā Ṣadrā a été jusqu'à ces dernières années accessible dans son édition lithographiée (Téhéran 1315 h.l.) qui a servi de base à la traduction en français d'un bon nombre de gloses de Mullā Ṣadrā par Henry Corbin, publiées par nos soins : Shihāboddīn Yahyā Sohravardī, *Le livre de la sagesse orientale. Kitāb Ḥikmat al-Ishrāq. Commentaires de Quṭboddīn Shīrāzī et Mollā Ṣadrā Shīrāzī*. Traduction et notes par Henry CORBIN établies et introduites par Christian JAMBET, Lagrasse, Verdier, « Islam spirituel », 1986, deuxième édition, Paris, Gallimard, Folio essais, 2003. Les gloses de Mullā Ṣadrā occupent les p. 437-669 et sont éditées à partir des notes des cours de Corbin à l'EPHE. L'absence des gloses sur la première partie de *Ḥikmat al-ishrāq*, la logique, ne doit rien à un prétendu dédain de Corbin envers la logique de Suhrawardī. Elle a pour seule raison un fait contingent, la disparition brutale de Corbin, qui n'a pas eu le temps de publier l'intégralité de sa traduction et de la produire, tout en exprimant le vœu de la réaliser. À sa mort, il ne pouvait être question de faire mieux que rassembler les *membra disjecta* d'un organisme malheureusement laissé inachevé. Aujourd'hui, nous ouvrons à frais nouveaux le dossier grâce à l'excellente édition en quatre volumes comprenant : 1. La logique (al-mantiq) de *Ḥikmat al-ishrāq*, accompagnée du commentaire de Quṭb al-Dīn ; 2. La logique, accompagnée des gloses (*ta'līqāt*) de Mullā Ṣadrā ; 3. La métaphysique (*ilāhiyyāt*) de *Ḥikmat al-ishrāq*, éditée par Dr Najafqulī ḤABĪBĪ, accompagnée du commentaire de Quṭb al-Dīn ; 4. La métaphysique, accompagnée des gloses de Mullā Ṣadrā. L'ensemble de cette édition est supervisée par Pr. Sayyed Muḥammad KĤAMENE'Ī et elle est publiée dans le cadre de son édition des œuvres de Mullā Ṣadrā : Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Shīrāzī Mullā Ṣadrā, *Ḥikmat al-ishrāq-e Suhrawardī* [sic], 4 vol. Téhéran, Enteshārāt-e bonyād-e eslāmī-ye Ṣadrā, 1392 h.
4. Mullā Ṣadrā, *Ḥikmat al-ishrāq* (n. 3), vol. 2, p. 4.

Dans ces quelques lignes est énoncée la thèse selon laquelle l'imām est le meilleur des gnostiques, le meilleur des métaphysiciens. Mais aussi bien, ces lignes valent expressément pour son représentant, le philosophe, Mullā Ṣadrā, qui entreprend de commenter *Hikmat al-ishrāq* pour illustrer la prééminence du philosophe bien guidé et sa supériorité morale et politique. Suivent les affirmations que voici :

Le couple du philosophe et de son guide est conforme au modèle abrahamique du savoir ; il ne faut pas placer la lumière du savoir sous le boisseau ; la science a pour but le retour à Dieu. Mullā Ṣadrā nous dit avoir d'ores et déjà construit l'édifice de la vraie philosophie dans ses *Voyages divins (al-asfār al-ilāhiyya)* et dans ses autres ouvrages, détaillés ou condensés⁵. Les philosophes anciens étaient fidèles à la voie et à la méthode des prophètes, alors que les philosophes modernes, les disciples des Péripatéticiens, et aussi les transmetteurs de traditions, ont été parfois victimes de négligence, ils ont commis des fautes nombreuses dans les domaines de la métaphysique et de la physique. Le sage ne fait pas attention à ce qui est bien connu, et pas davantage aux objections du vulgaire, il ne se tourne pas vers qui parle, mais vers ce qui est dit conformément à l'adage prêté à « notre maître, le maître des musulmans », 'Alī ibn Abī Tālib, « Ne t'instruis pas de la vérité auprès des hommes renommés, mais sache ce qu'est le vrai et tu sauras qui détient la vérité⁶ ». Ainsi est réfutée toute volonté de censurer le libre examen de la philosophie de Suhrawardī. Mullā Ṣadrā insiste, en faveur de cette liberté délibérément ésotérique, en distinguant la vérité philosophique de ce qui convient aux intelligences bornées d'une foule dont, dit-il, les dispositions intérieures ont été corrompues par des maladies que les médecins des âmes sont incapables de guérir. Le sage possède un naturel philosophe et il est assisté d'une lumière procédant de Dieu, lumière intellectuelle qui est le guide de la sagesse. C'est dire que le commentaire qui va suivre est d'une nature ésotérique, et qu'il exprime la conviction déjà présente chez Suhrawardī, la nécessité de se tourner vers les Anciens, plutôt que vers les *falāsifa*.

Dans le commentaire de *Hikmat al-ishrāq* par Mullā Ṣadrā, nous avons expliqué les gloses qui se rapportent à quatre moments importants : 1. La connaissance de soi et la découverte de la lumière pure et immatérielle (*Hikmat al-ishrāq*, 2^e partie, 1^{er} discours, § 114-120, éclairés par les textes parallèles présents dans *Al-Talwīhāt*) ; 2. La science divine (*Hikmat al-ishrāq*, 2^e partie, 2^e discours, § 160-163) ; 3. L'anthropologie *ishrāqī* (*Hikmat al-ishrāq*, 2^e partie, 4^e discours, § 210-228) ; 4. L'éschatologie *ishrāqī* (*Hikmat al-ishrāq*, 2^e partie, 5^e discours, § 229-277). L'examen de la question de la connaissance de soi confirme notre hypothèse, selon laquelle le modèle historiographique fondé sur le principe de continuité doit être révisé.

5. Il s'agit bien sûr des *Quatre voyages (al-Asfār al-arba'a)*. La rédaction du commentaire est, par conséquent, postérieure à la rédaction du *magnum opus* et à celle des œuvres qui en détaillent les leçons. Mullā Ṣadrā se propose d'expliquer Suhrawardī, non pour s'en inspirer, mais pour confronter sa philosophie parachevée aux doctrines de l'*ishrāq*, afin d'adopter ce qui lui semblera vrai et de rejeter ce qui lui semblera faux.

6. Mullā Ṣadrā, *Hikmat al-ishrāq* (n. 3), vol. 2, p. 5.

Nous le présentons ici, à titre d'exemple de la méthode que nous avons respectée dans les quatre moments de nos conférences.

L'exposition par Suhrawardī de sa thèse selon laquelle tout ce qui se connaît soi-même est une lumière immatérielle, prend la forme d'une proposition générale et d'un exposé détaillé⁷. La thèse générale veut que quiconque a une essence dont il a connaissance soit une lumière séparée, car se connaître soi-même est une propriété de la lumière immatérielle. L'exposition détaillée développe une série d'arguments : la connaissance de soi n'est pas celle d'une image de soi, car le mode selon lequel on se connaît soi-même n'est pas la connaissance procurée par une forme (§ 115) ; puisque cette connaissance n'est pas une quelconque image, forme ou addition à soi, elle se produit par l'ipséité de ce qui se connaît soi-même, révélée à elle-même, elle est non occultation de soi à soi ; ce qui constitue le sujet c'est la connaissance de soi, car le sujet conscient de soi est lumière pour soi et donc lumière pure (§ 116). Suhrawardī en déduit une règle générale, qui est que la conscience de soi permette de connaître la propriété de la lumière : la lumière est manifeste par soi et fait apparaître ce qui est autre, sa manifestation ne fait donc qu'un avec sa nature (§ 117). La nature du sujet est d'être manifestation et lumière (§ 118). Suhrawardī réfute la thèse des Péripatéticiens, selon laquelle il suffit d'être séparé de la matière pour être conscient de soi (§ 119-120).

Le commentaire de Mullā Ṣadrā est des plus fidèles à l'ensemble de ces propositions, et il s'oriente vers une définition de l'âme qui est l'image de l'être divin. Il est donc animé par l'intention suivante : montrer que la connaissance de l'âme est la voie royale de la connaissance de Dieu. Dans la glose du § 114, il établit l'indivisibilité de l'essence qui se connaît soi-même, car ce qui est nombre ou qui est nombrable n'intelligé pas sa propre essence. Surtout, Mullā Ṣadrā dégage du texte de Suhrawardī la définition de la connaissance : « la connaissance c'est l'être »⁸. L'identification de l'être (*al-wujūd*) et du connaître (*al-'ilm*) est, on le sait, le fondement de la théorie de la connaissance chez Mullā Ṣadrā, qu'il s'agisse de la connaissance de l'âme humaine ou de celle que Dieu a de soi et des autres choses. Elle se nourrit manifestement de sa lecture interprétative de *Hikmat al-ishrāq*. C'est ainsi que la perception de ce qui perçoit sa propre essence ne fait qu'un avec son essence individuelle ; elle n'est pas procurée par une forme, car tout ce qui est autre que l'ipséité de son essence, qu'il s'agisse d'une forme universelle ou particulière, d'un attribut essentiel ou accidentel, fait partie, dit Mullā Ṣadrā, de tout ce qui n'est pas désigné par « Je » :

Par là, on saura que mon essence, c'est l'existence même, puisque toute signification autre que l'existence est un prédicat caché à moi-même lorsque je perçois l'ipséité individuelle de moi-même⁹.

7. La proposition générale est l'objet du § 114, l'exposé détaillé est présent dans les § 115-120. H. Corbin distingue ainsi deux sections (V et VI) du 1^{er} discours, conformément à un découpage suggéré aussi bien par Shahrazūrī que par Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī, tandis que J. Walbridge et H. Ziai les réunissent en une seule section, ce qui est pertinent car il s'agit d'un exposé continu.

8. Mullā Ṣadrā, *Hikmat al-ishrāq*, *op. cit.* (n. 3), *Ilāhiyyāt*, Glose 14, vol. 4, p. 19.

9. Glose 15, sur § 115, *ibid.*

L'essence du sujet (du Je) ne peut être désignée par un prédicat énonçant une quiddité, et donc seule l'existence est congruente à sa nature de sujet. En conséquence, la connaissance de soi est une connaissance par la seule présence à soi (*'ilm huḍūrī*), une connaissance testimoniale directe (*'ilm shuhūdī*) qui suppose que tout concept lui soit inadéquat¹⁰. Il s'en déduit que la réalité de l'âme est l'existence, rien d'autre, et que l'existence de l'âme est séparée de la matière. Aucune connaissance représentative (productrice d'une image ou d'une copie de l'objet connu) ne convient à la connaissance de l'âme. Mullā Ṣadrā comprend que la connaissance que l'âme a d'elle-même est purement empirique, qu'elle est l'expérience d'une présence. Elle est d'une espèce radicalement distincte de la connaissance rationnelle et démonstrative des causes. Dans le cas qui nous occupe, l'existence, pure présence à soi, est plus manifeste que la connaissance représentative de ses causes, tandis que, réciproquement, la recherche des causes, des facultés de l'âme, de leurs effets, etc. nous reconduit à ce qui est autre que l'âme en son mode d'être « Je » (*wajh al-anā'iyya*). Le centre générateur de l'âme, son essence est l'existence et il est la lumière qui est le nom de l'existence « dans le lexique de l'*ishrāq* »¹¹. Dans l'essence de l'âme, l'existence, la lumière et la vie sont une seule et même réalité, celle du « Je »¹².

Ces commentaires peuvent laisser croire que l'âme est de même nature que Dieu, puisque la Vie et la Science sont des attributs de l'essence divine, et il est vrai que l'intention de Mullā Ṣadrā est bien de nous conduire, par une voie d'analogue, de la connaissance de soi à la connaissance de Dieu. Il est, en la matière, un pénétrant lecteur de Suhrawardī qui a les mêmes intentions. Cependant, il doit, à toute force, réfuter l'accusation d'associationnisme. Ce qu'il fait longuement, en avançant un argument surprenant, apparemment fait pour le démentir. Il prend, si l'on ose dire, le parti d'attaquer plutôt que de se défendre : Certes, il est vrai que l'âme est associée à Dieu dans le fait d'être un acte pur d'exister, car entre l'âme et Dieu il n'est de différence que selon la perfection et l'imperfection :

L'Être nécessaire est un être indéterminé, tel qu'on ne se représente rien de plus élevé que lui dans le degré de perfection, alors que l'être de l'âme est déficient ; or, tout ce qui est déficient est déterminé, il est causé, il requiert une perfection et une cause qui le détermine¹³.

10. Glose 15, sur § 115, vol. 4, p. 20.

11. Mullā Ṣadrā ne saurait consentir à la thèse de Suhrawardī plaçant l'existence parmi les abstractions de l'entendement. Par un travail subtil d'exégèse, il parvient à retourner la thèse en sa faveur, en distinguant le concept de l'existence de l'existence concrète. Il substitue son ontologie à la doctrine de Suhrawardī, selon laquelle seule la quiddité est réelle, et il peut ainsi établir que Suhrawardī ne fait rien d'autre, en construisant une métaphysique de la lumière, que ce qu'il fait en construisant une ontologie où le primat de l'exister est établi. C'est un exemple parlant des opérations herméneutiques par lesquelles une pensée se métamorphose en une autre, qui lui est contraire. Voir les Gloses 182-189 de *Hikmat al-ishrāq*, 1^{re} partie, 3^e discours, § 56, vol. 2, p. 243-250.

12. Glose 18, sur § 116, vol. 4, p. 21-23.

13. Glose 19, sur § 116, vol. 4, p. 24.

Cependant, entre le fini et l'infini, il n'y a aucune association propre à les confondre. Il est inutile d'exiger un critère de distinction extrinsèque, car la distinction est inhérente à l'être lui-même et à lui seul.

En vérité, Mullā Ṣadrā refuse tout critère de distinction entre l'être indéterminé de Dieu et l'être déterminé de l'âme, qui serait extrinsèque à la nature même de l'être, parce qu'un tel critère supposerait une séparation entre l'être nécessaire de Dieu et l'être des possibles créés, séparation entraînant une plurivocité de l'être. Or, c'est l'être unique lui-même qui se déploie dans son flux, depuis la perfection suréminente de l'essence divine jusqu'à l'âme. L'âme est le terme final des possibles dotés d'une disposition dans l'ordre de la genèse (*hudūth*), et elle est le premier des possibles dans la permanence (*baqā'*). L'âme est le confluent des deux ordres de réalités, ceux qui sont soumis à la génération et ceux qui sont instaurés dans la permanence. Il faut donc renoncer à un vieil argument avicennien. Dieu n'est pas l'Être nécessaire parce que son existence serait exempte de toute détermination par une quiddité, alors que l'âme aurait une existence liée à sa quiddité, de sorte que l'âme, une fois démontré qu'elle est existence pure, hériterait de la nécessité propre à Dieu. Un tel raisonnement, facilité par la doctrine avicennienne de la quiddité et de l'existence, ne convient pas à Mullā Ṣadrā. La nécessité de l'être divin n'est pas due à sa séparation de toute quiddité, mais à ceci qu'il est un être tel qu'il n'en soit pas de plus parfait. Ces pages très importantes mettent en jeu tout ce que l'ontologie de Mullā Ṣadrā mobilise de forces contre la métaphysique avicennienne, mais aussi contre la doctrine de la quiddité chère à Suhrawardī. Nous avons, dans nos conférences, expliqué en détail les arguments de Mullā Ṣadrā, en mettant en valeur le problème singulier posé par l'intellect.

Si l'être est un, s'il se déploie en une procession qui va du plus parfait au plus imparfait, du plus intense au plus déficient, et si le critère de distinction entre Dieu, sans quiddité, et le possible doué de quiddité, est impertinent, l'avicennisme encore présent chez Mīr Dāmād s'effondre. Mais alors, le premier émané, l'intellect, étant une essence simple, possède une existence parfaite, ce pourquoi on dit qu'il est le tout des existants. Il n'y a en lui aucune puissance, aucune disposition, il est pleinement acte. Pourquoi ne serait-il pas Dieu ? Mullā Ṣadrā a la plus grande peine à concevoir l'intellect autrement qu'incrée – malgré les nombreuses traditions imamiques qui disent le contraire. Il distingue deux perspectives : l'essence de l'intellect n'est pas dissociée de Dieu *in concreto*, mais elle l'est « par hypothèse ». L'intellect, instauré par Dieu, a, par hypothèse, une pauvreté ontologique, mais Dieu le restaure éternellement, *in concreto*, par sa propre nécessité et sa propre autarcie. Ainsi donc, l'intellect est-il subordonné au Principe, tout en étant étroitement uni à lui dans la permanence et dans la nécessité.

Quoi qu'il en soit de la force de ces analyses, elles témoignent du fait que Mullā Ṣadrā ne se contente pas d'expliquer servilement les pages de Suhrawardī. Il les soumet à une exégèse dont la source est extérieure à la philosophie de l'*ishrāq*. Cette source n'est pas mystérieuse, c'est la pensée d'Ibn 'Arabī. La preuve en est apportée, au terme de ces méditations qui portent originellement sur la connaissance de soi, par de longues citations qui bouleversent entièrement le paysage de

l'intellect et de l'âme¹⁴. Ibn 'Arabī, « l'un des adeptes du dévoilement », est appelé en renfort de la thèse selon laquelle l'être, absolument parlant, est « la lumière qui fait apparaître la chose ». L'intellect, premier émané, est une lumière divine, dont la nature est l'instauration (*ibdā'*). L'âme en reçoit l'existence. L'intellect est assimilé au Calame et l'âme à la Table préservée. L'âme reçoit la lumière divine par la médiation de l'intellect. Le schème néoplatonicien ici présent nous porte depuis le monde de Suhrawardī jusqu'aux trois hypostases, l'Un, l'intellect et l'âme, adoptées par Ibn 'Arabī. Il n'est plus question du problème psychologique posé par l'âme humaine, mais on est passé à la prise en considération de l'intellect universel et de l'âme universelle.

Selon nous, l'interprétation qu'Henry Corbin a faite de ces pages est tout à la fois éclairante, séduisante et concordiste. Il y voit une « position éminemment phénoménologique » et il reconduit l'équation de l'existence et de la connaissance à une analyse du processus de l'apparition phénoménale. En une note très dense, il suggère que le passage de la gnoséologie à l'ontologie est foncièrement phénoménologique, et il y voit « tout le fondement de l'*Ishrāq* ». « C'est sur cette base, écrit-il, que Mollā Sadrā montre la jonction entre Sohrawardī et Ibn 'Arabī »¹⁵. Or, il nous a semblé que la jonction entre ces deux grands penseurs était opérée par Mullā Sadrā en fonction d'une double opération exégétique.

D'abord, comprendre la nature de l'âme à partir du concept de la lumière entendu au sens de l'existence, ensuite tirer les conséquences théologiques de l'unité de l'être qui est aussi l'unité du connaître et glisser d'une phénoménologie de la connaissance de soi à une métaphysique des hypostases. Cette seconde exégèse ne doit plus grand-chose à la logique propre au système de l'*ishrāq*, mais elle doit tout à deux systèmes que Sadrā juge congruents, le schème néoplatonicien et l'ontologie d'Ibn 'Arabī. Plutôt qu'une « jonction » qui serait dévoilée, dans son existence transhistorique et sa permanence, ne faut-il pas alors constater une synthèse procédant par décalages successifs ? La cible ici visée est, selon nous, l'avicennisme propre à la pensée de Mīr Dāmād, sa définition de Dieu, de l'existant nécessaire par soi et de l'existant possible. La philosophie de l'*ishrāq* est comme absorbée en ce combat interne à l'École d'Ispahan, qui voit triompher l'héritage d'Ibn 'Arabī ; elle le nourrit et lui offre quelques thèses majeures. En retour, Mullā Sadrā délivre Suhrawardī des lectures épistémologiques ou gnoséologiques qui réduiraient la puissance de sa doctrine. Tel est déjà l'indice de la complexité que l'adoption de l'*ishrāq* par les penseurs de l'époque safavide comporte.

En complément de nos conférences, nous avons exposé nos hypothèses et nos résultats dans deux communications. Dans le cadre du séminaire de recherche *Le Présent de l'image*, organisé par l'une de nos étudiantes, M^{me} Chiara Vecchiarelli, à l'École normale supérieure (Ulm), nous avons traité, le 15 mars 2017, le sujet suivant : « Nature et fonctions du monde imaginal selon les philosophes de l'islam ».

14. Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, chap. 229, Le Caire, 1329 h., vol. 2, p. 467-468. Cité par Mullā Sadrā, Glose 20 sur § 117, vol. 4, p. 27-29.

15. Shihāboddīn Yahyā Sohrawardī, *Le livre de la sagesse orientale*, op. cit. (n. 3), p. 458, note a.

Lors du colloque organisé par The Institute of Ismaili Studies à Londres, du 3 au 5 octobre 2018 sur le thème « The Renaissance of Shi'i Islam in the 15th-17th Centuries : Facets of Thought and Practice », nous avons présenté une communication sur le sujet suivant, « Some Aspects of the Reception of Suhrawardī's Philosophy by Mullā Ṣadrā » qui aborde de front les problèmes d'historiographie que nous avons traités dans nos conférences. Ils sont aussi présents dans notre article, « Le problème de la certitude dans la philosophie de Suhrawardī », publié dans *Studia graeco-arabica* 8 (2018), p. 255-268.