

SOHRAWARDI (S. Y.)

Article de Christian Jambet

Par sa philosophie de l'illumination (*ishraq*), Sohrawardi a renouvelé la mystique islamique. Il interprète le monde comme l'effusion hiérarchisée des lumières immatérielles, tombant sur l'écran ténébreux de la matière. Il unit l'héritage d'Aristote et d'Avicenne à une gnose visionnaire inspirée des sages grecs et des religions de l'ancien Iran. Son *Livre de la sagesse orientale* a décidé du destin de la philosophie iranienne, et, en particulier, du shi'isme spirituel (école d'Ispahan, école de Qomm, aux XVII^e et XVIII^e s.). Son influence s'est fait connaître jusqu'en Andalousie et dans la pensée juive du Moyen Âge.

Le «Shaykh al-ishraq»

Sohrawardi est né en 649 de l'hégire (1155 de l'ère chrétienne) à Sohraward, au nord-ouest de l'Iran, en une région longtemps restée fidèle au mazdéisme. Il fut l'élève de Majdoddin al-Jili à Maragheh, en Azerbaïdjan, puis il partit pour Ispahan, où Omar al-Sawaji l'introduisit à l'œuvre d'Avicenne, sans en omettre les conclusions ésotériques. Sohrawardi fréquenta les soufis, dont il adopta le mode de vie : solitude, voyages, retraite et méditation. Il exigeait de lui-même une ascèse rigoureuse, des jeûnes prolongés, une diététique préparant le corps à s'effacer pour libérer l'âme et laisser s'élever l'imagination active. Il portait l'accent sur la nécessité de conquérir son authentique nature personnelle, et non sur la pure et simple abolition de soi. Il parvint à une égale liberté dans la connaissance rationnelle et dans les techniques visionnaires. Un témoignage laisse entendre qu'on le perçut, dans son entourage, comme un *pôle* de la connaissance ésotérique.

Après avoir séjourné auprès des princes seljoukides de Rum, Sohrawardi répondit à l'invitation du fils de Salah al-Din (Saladin), Malik al-Zahir, qui régnait alors sur Alep. Les ismaéliens, de quelque obédience qu'ils fussent, étaient fort suspects, en cette région, de menacer l'unité de l'islam face au regain des forces chrétiennes en Syrie. L'eschatologie et la prophétologie de Sohrawardi furent comprises des docteurs de la Loi comme une imamologie ismaélienne déguisée et ils le condamnèrent. Au lieu de fuir, Sohrawardi soutint ouvertement ses thèses, protégé par son ami Malik al-Zahir ; mais Saladin intervint à trois reprises auprès de son fils et le contraignit sous la menace à abandonner le philosophe, qui fut exécuté dans la citadelle d'Alep le 5 Rajab 587 h. (29 juill. 1191) à l'âge de trente-six ans.

De cette exécution, Sohrawardi conserva la réputation d'être le *Shaykh maqtul*, c'est-à-dire «le shaykh mis à mort». Mais, à cette appellation, qui insiste sur la prétendue hérésie dont il serait coupable, les disciples préférèrent celle de *Shaykh al-ishraq*, «le shaykh de l'illumination», ou encore «le maître de la sagesse orientale».

Les œuvres

Sohrawardi est l'auteur d'une cinquantaine d'ouvrages qui se répartissent en trois ensembles: tout d'abord, ce que l'on pourrait appeler les Sommes, ou grands traités dogmatiques: *Le Livre des élucidations inspirées de la table et du trône*, *Le Livre des carrefours et entretiens*, *Le Livre des résistances*. La partie métaphysique de chacun d'entre eux a été publiée par Henry Corbin, et ils contiennent aussi, respectivement, une *logique* et une *physique*. Cette structure péripatéticienne témoigne de ce que la pensée qui s'exprime là n'est pas tout à fait celle qui se déploiera dans l'œuvre mystique proprement dite. Ce n'est pas dire, cependant, qu'il s'agisse d'une autre philosophie, étrangère en ses fins et ses moyens à celle de l'*ishraq*. Pour son auteur, en effet, le savoir rationnel prépare à l'expérience visionnaire; s'il faut critiquer les péripatéticiens pour avoir refusé l'accès aux lumières intelligibles séparées de la matière, pour avoir négligé la dimension salvifique de

l'illumination de l'intellect agent sur l'intellect humain, il faut considérer, par contre, Aristote comme un disciple fidèle de Platon. Sohrawardi pense que la même religion intérieure s'est maintenue, de cycle en cycle, depuis Hermès et Agathodaimon, jusqu'aux sages de l'ancien Iran, et que Socrate, Platon et même Aristote en ont été les transmetteurs fidèles. Chaque nation, en son temps, reçoit ainsi la gnose, ce qui explique que la philosophie grecque puise à la même niche aux lumières de la Prophétie, que la spiritualité des religions reconnues par le Qoran. Au vrai, l'Aristote élu par Sohrawardi est celui de la fameuse *Théologie*, qui, on le sait, est une refonte de textes de Plotin. Les savoirs démonstratifs ouvrent la voie à l'expérience mystique, en éclairant l'esprit sur la structure des mondes spirituels, sur la nature de l'être ou encore sur l'essence de l'âme humaine. Ils garantissent le visionnaire des excès que sont le littéralisme ou le corporalisme, d'une part, l'agnosticisme, d'autre part. Dans la mesure où Dieu est inaccessible dans son essence, il ne nous est permis d'espérer que d'accéder à ses manifestations, à ses émanations. Les mondes angéliques doivent donc être reconnus par le savoir rationnel pour ensuite être identifiés, face à face, dans une révélation où l'âme découvre, dans l'archange auquel elle s'unit, son *alter ego*. Le savoir philosophique reçoit alors de la présence lumineuse immédiate la certitude apodictique dont il a, lui-même, besoin. Il n'y a pas pour le sage de contradiction entre saisie directe de l'intelligible et syllogismes, mais plutôt un passage, qui ressemble à celui que Spinoza enseigne, de la connaissance du « deuxième genre » à l'amour intellectuel de Dieu.

C'est ainsi que la physique fait partie intégrante de la quête illuminative. Elle est, certes, exposition des causes, exploration des espèces et des genres. Mais elle cesse de croire à l'existence de substances composées. Pour Sohrawardi, il est impossible d'admettre la physique d'Aristote sans la réformer, puisque nulle union ne peut, selon lui, exister entre une forme lumineuse et la matière ténébreuse. La physique conduit donc à sa propre subversion ; elle enseigne que le monde sensible est la rencontre de multiples reflets des lumières suprasensibles et des miroirs sans nombre que constituent les composés élémentaires. Elle devient un exercice spirituel, un apprentissage du regard intérieur qui, progressivement, métamorphose l'univers des corps en un théâtre des théurgies angéliques.

Le deuxième ensemble des écrits sohrawardiens est composé des traités et récits mystiques, rédigés en arabe ou en persan. Il faudrait y distinguer les reprises abrégées de la doctrine « orientale » des récits symboliques où, dans une langue admirable, la doctrine devient, comme dit Henry Corbin, « événement de l'âme » : *Le Récit de l'Archange empourpré*, *Le Vade-Mecum des fidèles d'amour*, *L'Épître sur l'état d'enfance*, *Le Récit de l'exil occidental*, d'autres encore. Ici, l'expérience s'énonce au singulier, concluant le travail métaphysique qu'exposent les traités.

Enfin, il y a *Le Livre de la sagesse orientale*, certainement le chef-d'œuvre de son auteur. Il commence par un traité de logique, se poursuit par cinq livres de métaphysique, respectivement consacrés au premier principe, à la hiérarchie des degrés de l'être, au mode d'activité des lumières archangéliques et aux mouvements célestes, aux catégories des corps et à la psychologie, enfin à la résurrection, aux prophéties et aux songes visionnaires. La psychologie d'Avicenne est critiquée sur un point décisif : les facultés de l'âme ne sont plus simplement juxtaposées et combinées les unes aux autres. Elles deviennent les expressions d'un même pouvoir unifiant, simple et premier, créateur et dominateur. En l'âme humaine, l'imagination reproductrice se subordonne ainsi à l'imagination créatrice, dont elle est une fonction dérivée. L'âme a pour centre l'imagination, qui unifie les facultés sensibles et exalte la lumière de l'âme jusqu'au niveau de l'intellect. Elle ouvre ainsi la voie du monde intermédiaire entre le cosmos et les lumières intelligibles : le monde *imaginal*, comme l'appelle Henry Corbin, pour traduire '*alam al-mithal*'. L'ouvrage s'achève en un prodigieux chant d'extase et en une théorie messianique du « mainteneur du Livre », du « défenseur » des justes, qui a pour mission, lorsque la prophétie est close, d'éveiller à la gnose les pèlerins de l'Orient des lumières. À ce grand livre vient donc naturellement se

joindre le *Livre d'heures*, fait des prières et invocations aux archanges, dont les noms sont parfois empruntés à la théologie mazdéenne.

La philosophie orientale

Contrairement à la tradition péripatéticienne, qui veut que la totalité des existants forme une gradation homogène de substances, Sohrawardi pense que «les choses se divisent en ce qui est lumière dans la réalité essentielle de soi-même» et ce qui est ténèbre. Il donne ainsi une dignité métaphysique à un sentiment gnostique de la vie, fondé dans la reconnaissance d'un mal radical: «Combien résistent aux messages de leur Seigneur ! Sa force victoriale les saisira, abolissant jusqu'à leurs traces. Ils seront renversés, rejetés dans l'opprobre, vers l'arène du mal, rampant sur le feu et aspirant au retour.» À cette expérience correspond celle des réalités suprasensibles, que perçoivent les Parfaits: «Tantôt ces formes se présentent à eux comme ces figures qui sont dues à l'art le plus délicat des peintres [...]. Tout ce que l'on perçoit en songe, montagnes, océans et continents, voix extraordinaires, individus, tout cela fait autant de figures et formes subsistantes [...]. Celui qui meurt à ce monde-ci rencontre la vision du monde de la lumière sans avoir à faire un mouvement, parce qu'il est lui-même dans le monde de la Lumière.» La réalité est ainsi le théâtre d'un conflit entre deux polarités antagonistes: la ténèbre et la lumière, soit ce qu'il y a de plus manifeste, présence de l'être à soi-même, vie et connaissance de soi; cette lumière est l'*Orient*, c'est-à-dire l'origine de toute vie et le principe de toute liberté. Sohrawardi montre, en effet, que tout existant est nécessairement conscience de soi et que son existence est synonyme d'autarcie, que la lumière en lui est autosuffisance. L'*Occident*, par contre, désigne la pauvreté d'être, la dépendance et, à la limite, la ténèbre insistante de la dispersion matérielle, de la mort, de la souffrance, de l'oppression. Elle est ce qui caractérise les *barzakh*. Par ce terme, que l'on rencontre dans le Qoran, Sohrawardi désigne «l'entre-deux», c'est-à-dire tout ce qui a une dimension spatiale et qui souffre, par conséquent, d'une pluralité et d'une opacité interne qui font écran à l'effusion lumineuse: il rend ainsi sensible la pesanteur ontologique de la matière corporelle et hiérarchise les êtres selon le degré de subtilité ou de densité qui les caractérise. Entre la pure matière, qui est ténèbre sans limite, et la lumière des formes qui vont organiser l'univers, il y a donc cet énigmatique moment des découpes corporelles, qui ne doivent rien encore aux lumières spirituelles, mais qui ne sont déjà plus le multiple informel de la matière. Tels sont les corps, «substances de nuit et de mort», hostiles à la guidance, au gouvernement, que les âmes, lumières régentes, leur imposent, petits segments de non-être positif, qui militent contre la liberté créatrice des anges qui leur sont personnellement affectés. Il est une pluralité d'êtres singuliers, il est un ange de l'eau, un ange de la terre, un ange pour chaque espèce, et encore pour chaque individu de l'espèce, de sorte que, au terme de l'émanation de ces entités lumineuses multiples, à chaque unité de ténèbre animée, ou même inanimée, correspond une lumière. Du coup, le corps n'est plus seulement ce qui fait écran à la lumière, c'est aussi ce qui justifie son action rédemptrice, le pouvoir de métamorphose où sa liberté démontre qu'elle est aussi générosité infinie. C'est pourquoi le sentiment gnostique, qui fait fuir le monde des *barzakh*, est aussi le sentiment de la beauté du monde sensible, beauté dont la matière n'est pas responsable, mais qu'elle reçoit, qu'elle accueille tout en la combattant, qu'elle réfléchit tout en l'obscurcissant: Sohrawardi traite la nature comme un *analogon* de l'art.

La théorie de l'illumination suit un schème très proche de celui des néo-platonismes helléniques. Le principe, la lumière des lumières, n'est pas susceptible de recevoir des qualifications qui la limiteraient. Elle est illuminante et, par conséquent, obscure par soi. Certes, elle porte les noms divins les plus éminents: «Elle est lumière englobante, lumière éternellement subsistante, sacro-sainte, sublime et suprême lumière ; elle est la lumière toute victorieuse.» Elle s'homologue au *Xvarnah*, la lumière de gloire, principe de souveraineté selon les mazdéens. Elle est aussi l'être nécessaire par soi. Ne nous y

trompons pas: elle n'est en rien l'*ens supremum*, l'étant suprême qui clôturerait la hiérarchie des êtres. Elle est plutôt l'un unifiant, principe de sa propre multiplication qui, selon une hiérarchie arithmologique complexe, va prendre le chemin suivant.

Tout d'abord l'ordre longitudinal des lumières archangéliques primordiales. Elles descendent en droite ligne de la lumière des lumières et correspondent au panthéon des Amahraspands, des archanges zoroastriens. Ces lumières ne jouent aucun rôle direct dans la formation des corps célestes et des espèces sublunaires. Elles font, par contre, procéder l'ordre latitudinal des lumières advenantes, qui sont, elles aussi, des intelligences, mais dont la fonction consiste à se tourner hors d'elles-mêmes, pour devenir le principe de l'émanation des âmes. C'est ainsi qu'au troisième rang nous trouvons les âmes régentes des cieux et celles qui sont affectées aux corps des végétaux ou des animaux et aux corps humains.

Il faut noter que Sohrawardi introduit dans la tradition néo-platonicienne islamique deux réformes importantes. D'une part, il refuse un cosmos où le ciel des fixes ne contiendrait qu'un nombre limité d'astres. Il est, au contraire, émerveillé par la prolifération indéfinie des corps lumineux qui se dévoile au regard du contemplatif. À chaque astre, il faut une raison suffisante, c'est-à-dire une lumière régente. Or il est impossible que les intelligences supérieures, qui sont simples, puissent d'elles-mêmes, sans médiation, engendrer une telle multiplicité. De là cette construction, où d'irradiations en réfléchissements, se redouble le rayonnement émané des intelligences, jusqu'à produire le nombre incalculable des lumières advenantes nécessaires. D'autre part, Sohrawardi ne saurait se satisfaire d'une doctrine où seuls les genres et les espèces seraient considérés comme des êtres stables, correspondant à ce que le platonisme a désigné sous le nom d'Idées. Il faut des Idées à toutes les réalités singulières. Ainsi se comprend le rôle accordé au monde de l'imagination, ou monde imaginal. C'est là, en effet, que se corporalisent, sous des figures multiples et toujours nouvelles, les individus de lumière, anges personnels des hommes, des animaux et des plantes, mais aussi les figures de nos destins et les objets de nos désirs. Il s'agit, bien entendu, d'une corporéité subtile, dégagée de toute ténèbre, mais telle cependant qu'elle caractérise une Terre de lumière, correspondant à notre cosmos enténébré. *Cette idée de la Terre de lumière était déjà présente dans la Théologie d'Aristote, comme dans la tradition manichéenne.* Sohrawardi la transforme, puisqu'il fait du monde imaginal le degré inférieur du monde de l'âme, lui donnant ainsi le statut d'une hypostase de plein droit. Dès lors, toute la philosophie iranienne sera déterminée par cette ouverture sur une corporéité spirituelle, qui permettra, tout ensemble, de justifier l'arrachement à ce monde-ci et la célébration de la beauté physique, de l'amour et du désir.

Le monde imaginal n'est pas seulement le monde des formes de lumière, il est aussi celui de la résurrection. Le plus grand commentateur de Sohrawardi, Molla Sadra Shirazi (XVII^e s.), expliquera que chacun d'entre nous, sa vie durant, façonne par ses actes son corps de résurrection. C'est lui, fait de beauté ou de laideur selon nos désirs, qui sera, dans le monde imaginal, notre paradis ou notre enfer.

La sagesse orientale

Si l'imagination visionnaire a un tel rôle, il ne faut pourtant pas oublier que, pour Sohrawardi, l'événement de contemplation par excellence reste l'union de l'âme avec l'Intellect agent. Celui-ci est homologué à l'Esprit saint, à l'ange Gabriel. Un des plus beaux « récits mystiques », intitulé *Le Bruissement de l'aile de Gabriel*, nous offre peut-être l'explication de cette intériorisation de l'univers des Lumières, qui est la véritable connaissance *orientale*.

Sohrawardi met en scène le dialogue d'un shaykh et d'un disciple, qui n'est autre que lui-même; c'est donc un récit d'expérience. Le sage explique que de la Face de Dieu émanent des verbes majeurs, selon un ordre hiérarchique. Ces «verbes» sont les lumières archangéliques primordiales. «Le dernier de ces verbes est Gabriel, et les esprits humains

émanent de ce verbe ultime.» Déjà les avicenniens, après les commentateurs d'Aristote, pensaient que la dixième Intelligence avait pour effet d'éclairer l'intellect humain, de le faire passer de la puissance à l'acte. C'est par là que la connaissance des formes détachées de toute matière était possible. Sohrawardi radicalise cette doctrine, en métamorphosant les Intelligences: verbes divins, elles ne sont pas, par essence, différentes du verbe inférieur qu'est l'intellect humain. L'illumination est la révélation de cette identité voilée par notre vie matérielle: «Quant aux humains, ils sont une seule et même espèce. Celui qui a l'esprit est, *eo ipso*, verbe, ou, mieux dit, ces deux noms ne désignent qu'une seule et même réalité et essence.» Sohrawardi invoque la Torah, comme le Coran, pour montrer que l'ensemble de l'univers créé est un ensemble de verbes et d'esprits, «qu'enflamme l'ardent désir» et nés de la lumière de Dieu. Les verbes médians sont les anges des sphères célestes, qui tiennent donc le milieu entre le monde des Intelligences et celui des âmes humaines.

Cette gradation continue n'efface pas, cependant, la dualité foncière de l'être et du non-être. Voici comment le récit sohrawardien la symbolise: l'Ange Gabriel, l'Esprit saint, n'illumine pas un intellect humain qui lui serait étranger, mais l'âme humaine effuse de l'Esprit saint. C'est un rayon de lumière qui descend de l'aile droite de Gabriel. Mais l'aile gauche, «celle qui comporte une certaine mesure de ténèbre», fait descendre une ombre, qui engendre «le monde du mirage et de l'illusion», le monde des *barzakh* de la corporéité sensible. Ici naissent violence, oppression, misère et ignorance. C'est rappeler, de façon dramatique, le conflit dont notre âme, par sa constitution propre, est le champ clos. Les facultés animales de la concupiscence et du courroux viennent de l'Intellect Esprit saint, mais de «son aile gauche». Elles combattent les puissances intellectives qui viennent de son aile droite. Selon les péripatéticiens, le rapport de l'âme à l'intelligence commençait au niveau de la calme et pure connaissance des universaux. Au-dessous régnaient le corps et sa forme, l'âme occupée à le diriger et à l'organiser. En faisant de l'âme tout entière un verbe mineur, émanant du verbe majeur, Sohrawardi est contraint de transposer en Gabriel, en l'Intelligence agente elle-même, la dualité tragique dont notre âme est victime. D'un côté l'ombre, de l'autre la lumière. Et, comme Gabriel, l'âme doit s'engager dans une ascension spirituelle, faire retour au seul principe lumineux, la présence divine. Alors, abandonnant le «temple matériel» qu'est le corps, elle quitte aussi les séductions des puissances inférieures, et devient «l'âme apaisée» dont parle le Coran, et qui «retourne à son Seigneur, agréante et agréée» (LXXXIX, 28).

Dans son commentaire, Henry Corbin montre que nous sommes ainsi responsables d'une ascèse qui a pour enjeu le salut des mondes divins et de la création tout entière: «Il s'agit de *désenténébrer l'aile gauche de Gabriel*. L'effort purificateur de chaque âme se désenténébrant elle-même est *eo ipso* un désenténébrement de l'aile gauche de l'Ange de l'humanité.»

Cette admirable construction doit conduire, selon Sohrawardi, au salut de l'âme, ce sans quoi elle serait vaine. C'est pourquoi il se réfère aux sages de l'ancienne Perse, dont il dit ressusciter la doctrine authentique. Les rois légendaires de l'ancien Iran, Fereydun, Kay Khosraw, n'ont-ils pas transformé leur vie héroïque, selon l'expression d'H. Corbin, en épopée mystique ? Il y a chez Sohrawardi l'équivalent d'une quête du Graal. L'humanité vit ici-bas comme si elle était tombée en captivité aux «pays d'Occident». Le monde sensible est identifié à «la ville dont les habitants sont des oppresseurs» (Qoran 4, 77). Sohrawardi compare aussi notre monde à un puits profond, plein d'obscurité. L'âme humaine, dont nous avons dit qu'elle était pouvoir d'unification et de régence, n'en est pas moins affrontée à des facultés dangereuses, la faculté irascible et la concupiscence. Par elles-mêmes, celles-ci ne sont pas mauvaises, mais l'exil signifie qu'elles sont tombées au pouvoir du corps, qu'elles se sont soumises à lui de sorte qu'à leur tour elles soumettent l'intelligence et l'imagination. L'âme est déchirée, elle soupire de désir et de nostalgie pour sa patrie perdue, et l'on reconnaîtra ici la plus pure inspiration platonicienne.

Du soufisme, Sohrawardi reçoit l'idée d'un maître intérieur, qui peut prendre la forme visible d'un shaykh, ou maître extérieur, mais qui dans sa réalité foncière n'est autre que

l'ange de la révélation, Gabriel. Le salut personnel est donc la rencontre avec l'ange et ressemble de fort près à la révélation prophétique elle-même. Il faut apprendre que «la plupart des choses dont les sens sont les témoins sont toutes autant de bruissements des ailes de Gabriel». Toute chose étant ainsi renvoyée à la nature angélique de Gabriel, elle parle et tient à l'âme le discours même de la prophétie. Le livre du monde est l'homologue du livre révélé, Bible, Qoran. Mais il faut lire le Qoran comme s'il avait été révélé pour soi seul. Chaque homme se voit destiné une face singulière de l'archange Gabriel, visage qui n'est autre que celui-là même de son corps de résurrection.

Ce n'est point dire que Sohrawardi ait refusé de penser l'éthique collective, ou qu'il ait évité la question de la cité musulmane et de sa juste direction. Mais, de façon très originale, il ne la pose pas en des termes juridiques ou institutionnels. C'est par les mêmes voies que notre «shaykh intérieur» et que le «khalife de Dieu» sur la terre doivent être trouvés. Dans le prologue du *Livre de la sagesse orientale*, Sohrawardi expose sa doctrine de l'autorité : elle doit revenir au «sage qui possède un haut degré d'expérience spirituelle». L'idéal serait d'allier à la parfaite connaissance illuminative une souveraineté dans l'usage de la dialectique philosophique. Mais, selon une hiérarchie sévère, Sohrawardi sait énumérer des figures moins accomplies, qui vont du pur mystique, moins habile en philosophie, à l'apprenti. Dans les degrés supérieurs de cette hiérarchie, il est, en toute époque, possible de découvrir un homme qui soit apte à prendre en charge, sur la terre, le dépôt de la foi, et de réfléchir autour de lui, comme en une quantité de miroirs, la lumière qu'il a su concentrer en soi. «En fait, jamais la terre n'est privée d'un sage qui possède le suprême degré de l'expérience mystique.» C'est que jamais ne s'interrompt la transmission des lumières de la vérité; et la terre ne se maintiendrait pas dans la consistance de sa durée, si de tels sages n'existaient plus. Sohrawardi fusionne ainsi deux thématiques: celle des «saints cachés», ou des «justes», que le monde peut ignorer et même condamner, mais qui répondent de lui auprès de Dieu; et le thème platonicien du roi-philosophe. Pour désigner ce sage, seul digne du pouvoir, Sohrawardi utilise le terme de *Pôle*: «C'est à lui qu'appartient l'autorité, même s'il est complètement inconnu des hommes. Lorsque le pouvoir est entre ses mains, l'époque est une époque de lumière. Mais, lorsque l'époque est privée de toute régence divine, les ténèbres sont alors triomphantes.»

Le Pôle est conçu, dans l'élément de la pensée soufie, comme l'objet de l'amour contemplatif des chercheurs de vérité ésotérique. Il rend manifeste un certain degré de sanctification qui donne accès aux mondes divins. Mais Sohrawardi lui ajoute des traits qu'on retrouve, puissamment exaltés, dans une autre tradition: celle du shi'isme ismaélien. Le sage est doté des pouvoirs spirituels de l'imam, c'est-à-dire de la personne qui a reçu la charge de « légataire spirituel » du prophète. Dans les âges où la loi religieuse maintient en paix la communauté, l'imam demeure caché: c'est, alors, un temps de ténèbres, où la vérité intérieure de la révélation ne peut être vécue par l'ensemble des hommes. Mais vient ensuite l'âge où se révèle au grand jour cette vérité, où elle abolit les prescriptions exotériques et, avec elles, les ténèbres du mal. L'imam doit alors exercer son magistère spirituel, qui guide les fidèles vers l'état de résurrection. Sans être lui-même shi'ite, Sohrawardi ne conçoit pas le devenir historique des communautés sans une telle révélation spirituelle de la lumière divine dans la personne sacro-sainte du Pôle. Le cinquième livre de la *Sagesse orientale* donne à son attente un tour nettement messianique: «Ô notre Seigneur, il y a des gens qui appellent, dans les entretiens qu'ils ont avec toi, il y a des gens qui pleurent dans le secret de tes sanctuaires réclamant les bénédictions du ciel de ta gloire. Ils sont innocents des idoles et étrangers à ce qui est illicite; ils prodiguent d'extraordinaires efforts sur le chemin de ta grâce. Inspire-leur donc une joie puissante, envoie-leur, d'auprès de toi, un roi, un défenseur, un illuminateur.»

Sohrawardi s'inscrit donc dans une tradition qui commence avec Al-Farabi et Avicenne, pour se déployer pleinement avec les penseurs shi'ites de l'école de Molla Sadra: en identifiant le philosophe-roi platonicien à l'imam attendu, il ne prétend pas laïciser la quête de l'orient des lumières, ou l'inscrire dans le champ politique. Au contraire, il veut

substituer à la problématisation politique du khalifat une exigence mystique. La fin de la cité musulmane ne saurait être l'ordre pacifié de la vie matérielle et morale, mais l'accomplissement d'une résurrection spirituelle. Contre le juridisme sunnite, mais aussi contre les tentations historiques du shi'isme, il cherche la voie qui conduirait vers l'impossible triomphe d'un principe de justice. Platon, dans *La République*, faisait de la cité la métaphore de l'âme; Sohrawardi et les siens font du gouvernement de l'âme par sa lumière intime le modèle du gouvernement idéal de la cité.

La sagesse orientale a fusionné, au XVII^e siècle, avec la théosophie shi'ite, en particulier chez Molla Sadra Shirazi. Celui-ci l'a interprétée dans le sens d'une métaphysique de l'exister. Mais les recherches menées par P. Fenton ont démontré qu'au XIV^e siècle Rabbi David Maimonide, chef de la communauté juive d'Égypte, s'inspira très largement du plan et de la doctrine de Sohrawardi. C'est dire l'ampleur que celle-ci sut donner à son influence, dans l'ensemble des communautés du Livre en Orient, mais aussi, semble-t-il, dans l'Occident musulman. Il n'en est que plus énigmatique de constater que seul le monde chrétien, jusqu'à ce que Henry Corbin édite, traduise et commente le Shaykh al-ishraq, a ignoré sa grandeur.