

Nasrollah POURJAVADY

La lumière de la *Sakīna* dans la philosophie illuminative de Suhrawardi

Le Shaykh al-Ishrāq Shihāb al-Dīn Yahyā Suhrawardi (m. 587/1191), fondateur de la philosophie de l'illumination (*ḥikmat al-ishrāq*), emploie dans ses œuvres philosophiques et mystiques le terme *sakīna* sous des sens variés. La seule définition claire qu'il en propose est qu'il s'agit d'une lumière intérieure particulière dont le philosophe - mystique fait l'expérience sur la voie menant à la connaissance divine (*ma'rifa*). Cette idée est développée dans l'un des traités persans de Suhrawardi, *Safīr-e Simorgh* (Le chant du Simorgh).¹

1. Ce traité a été d'abord édité par O. Spies et S. K. Khaṭāk, et publié accompagné de sa traduction anglaise dans *Three Treatises on Mysticism by Shihaboddin Suhrawardi Maqtul*, Stuttgart, Kohlhammer, 1935. Sur la base de cette édition et d'un autre manuscrit plus ancien et plus fiable, S. H. Nasr a préparé une autre édition critique qu'il a publiée avec d'autres traités persans de Suhrawardi dans: Shihaboddin Yahya Sohrawardi, *Œuvres philosophiques et mystiques*, t. III, Téhéran, 1977. J'ai utilisé ces éditions pour la présente étude, ainsi que deux autres manuscrits (Istanbul, Aya Sofia, 4821; et Téhéran, Majles-e Senā, 14316) qui m'ont aidé à résoudre les difficultés qui demeurent dans les textes publiés. La

Selon Suhrawardi, *sakīna* n'est pas la seule lumière qu'expérimente le philosophe-mystique. D'après lui, la voie menant à la connaissance de Dieu présente trois étapes principales du point de vue de l'illumination intérieure: l'élémentaire, l'intermédiaire et l'ultime. Chacune de ces étapes procure au voyageur une lumière particulière, différemment appelée par Suhrawardi. *Sakīna* est celle qui illumine le cœur à l'étape intermédiaire.

À strictement parler, *sakīna* n'est pas un terme philosophique, mais plutôt religieux. Il apparaît dans six versets du Coran et dans plusieurs *hadith*-s. Dans *Ṣafīr-e Simorgh*, Suhrawardi cite deux de ces versets. Dans l'un, la *sakīna* est envoyée par Dieu au Prophète lorsque celui-ci est dans la caverne avec Abū Bakr:

Dieu a fait descendre sur lui sa Sakīna; il l'a soutenu avec des armées invisibles. Il rendit vaine la parole des incrédules. (IX, 40).²

Dans l'autre verset, la *sakīna* est envoyée dans le cœur des croyants plutôt qu'au Prophète:

C'est Lui qui fait descendre sa Sakīna dans les cœurs des croyants afin qu'ils croissent dans la foi. (XLVIII, 4).

Cette sourate contient d'autres versets que Suhrawardi ne cite pas. Dans l'un d'eux, Dieu fait descendre sa *sakīna* sur les croyants et leur procure ainsi la victoire sur leurs ennemis:

Il connaissait le contenu de leurs cœurs. Il a fait descendre sur eux la Sakīna. Il les a récompensées par une prompte victoire et par l'abondant butin dont ils se sont emparés. (XLVIII, 18).

Dans un autre verset encore, la *sakīna* est mentionnée comme l'aide divine envoyée au Prophète et aux croyants:

Lorsque les incrédules eurent mis dans leurs cœurs la fureur, la fureur de l'ignorance, Dieu fit descendre sa Sakīna sur son Prophète

← traduction anglaise, *Shrill Cry of Simorgh*, de W. M. Thackston, publiée dans *The Mystical and Visionary Treatises of Suhrawardi* (London, 1982) est basée sur l'édition de Nasr.

2. La traduction française des versets du Coran a été empruntée à Denise Masson (Paris, Gallimard, 1967) [N. d. t.]

et ses croyants. (XLVIII, 26).

A. J. Arberry, à qui j'ai emprunté la traduction anglaise de ces versets (*The Koran interpreted*) utilise le terme "shechina", forgé à partir de l'hébreu *shekhinah*. En anglais, tout comme en hébreu, ce terme signifie l'origine, la présence de Dieu dans l'univers telle qu'elle se manifeste dans les phénomènes naturels et surnaturels,³ et c'est bien le sens qu'Arberry a dans l'esprit en traduisant *sakīna* par *shechina*. D'autres chercheurs aussi ont établi une corrélation entre *sakīna* dans le Coran et les *hadith*-s et la notion juive de *shekhinah*.⁴ Toutefois, les traducteurs modernes du Coran ne suivent pas tous Arberry: ainsi, Marmaduke Pickthal, en accord avec le point de vue de la plupart des commentateurs musulmans, traduit ce terme par "peace of reassurance" [la paix de la certitude] (*The Meaning of the Glorious Qur'an*).

En fait, les commentateurs musulmans du Coran ont plutôt traité le terme *sakīna* comme un mot arabe, dérivé de la racine *s k n* et lui ont donné le sens de "calme" ou "tranquillité" (*tuma'nina*).⁵ Ils l'ont aussi associé à "gravité" et "stabilité" (*waqār*). Ils divergent par contre quant à la nature de la *sakīna* dont il est dit (II, 249) qu'elle était dans l'Arche des Hébreux.⁶ Tabari (m. 310/923) a rassemblé dans son com-

3. Sur la notion de *shekhinah* dans la littérature rabbinique et la philosophie et la mystiques juives, voir *Encyclopaedia Judaica*, 1970, vol. 14, pp. 1349-54, *qv*; et Ellen M. Umansky, art. "Shekhinah", in *The Encyclopaedia of Religion*, 1987, XII, pp. 236-9.

4. Voir, par exemple, John Penrice, *A Dictionary or Glossary of the Koran*, London, 1970 (1ère éd. 1873), p. 70.

5. Voir E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, London, 1984 (1ère éd. 1863), vol. I. p. 1394.

6. Une étude majeure sur la notion de *sakīna* dans les commentaires du Coran et la littérature de *hadith* est l'article dont I. Goldziher a publié il y a plus de cent ans une version française et une autre plus détaillée, en allemand: "La notion de la *sakīna* chez les mahométans", in *Revue de l'Histoire des Religions*, 1893, pp.1-13; "Über den Ausdruck 'Sakīna'", in *Abhandlungen zur arabischer Philologie*, I, Leiden, 1896, pp. 177-204. En anglais, on peut consulter sur ce point les articles suivants:

- Joel, "al-Sakina", *EI*¹, VII/78;

mentaire un certain nombre d'interprétations sur le sujet:⁷ pour certains, c'était un vent en forme d'animal, au visage humain, ou encore ayant une tête et une queue de chat et deux ailes. Selon d'autres, la *sakīna* était un vase où on lavait le cœur des prophètes. Une autre tradition donnait la *sakīna*, non plus pour quelque chose de matériel, mais pour l'esprit qui parlait.⁸ Un commentaire plus tardif assimile l'Arche au cœur et la *sakīna* à la connaissance et à la pureté dans le cœur.⁹ Enfin, face à toutes ces interprétations, un commentateur affirme qu'on ne sait pas vraiment ce qu'était la *sakīna* dans l'Arche.¹⁰

Nous avons vu que Suhrawardi ne se réfère pas à cette notion. Il s'intéresse à la *sakīna* que Dieu fait descendre sur le cœur du Prophète et/ou des croyants. C'est ici que se pose la question de savoir comment il interprète cette *sakīna* dans *Ṣafīr-e simorgh*. Suit-il la traduction de presque tous les commentateurs en y voyant une aide divine qui amène avec elle la tranquillité dans le cœur et la victoire sur les ennemis,

– Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938, pp. 173 sqq.

– T. Fahd, "Sakīna", *EI*², vol. VIII, 1995, pp. 888-9.

7. Abu Jafar Muhammad al-Tabari, *Jamī' al-bayān fi tafsīr al-Qur'an*, Bulaq, 1323, vol. 2, pp. 385-7.

8. Bien que les premiers soufis ne semblent pas avoir parlé de la *sakīna* de l'Arche, les commentateurs soufis plus tardifs tel que Qushayri (*Laṭā'if al-ishārāt*, Le Caire, 1981, I, p. 192; III, p. 419) et Maybudi (*Kashf al-asrār*, Téhéran 1344/1965, vol. I) ont mentionné cette forme animale. Ibn 'Arabi, quant à lui, pense que la forme que pouvait avoir cet animal composite est sans importance, l'essentiel étant qu'il représentait un symbole qui apportait la paix à ceux qui le regardaient (*Futūḥāt*, éd. O. Yahya, Le Caire, 1988, 12, p. 198). Pour d'autres interprétations soufies de la *sakīna* dans l'Arche, voir Sa'd al-Din Hammūyah, *al-Miṣbāḥ fi al-taṣawwuf*, éd. N. Mayel Heravi, Téhéran, 1362/1983, p. 59.

9. 'Abdullah b. 'Umar al-Baizawi, *Anwār al-tanzīl wa asrār al-ta'wīl*, Beyrouth, s. d., I, p. 254; voir aussi 'Ayn al-Quṣāt Hamadāni, *Tamhidāt*, éd. Afif Osseiran, Téhéran, 1341/1962, p. 144.

10. Fakhr al-Din Rāzi attribue cette notion à 'Amr b. 'Ubayd (*Tafsīr*, VI, p. 190); Goldziher, "Über den Ausdruck Sakīna", *op. cit.*, p. 182, n. 1.

ou nous dit-il quelque chose de plus?

En fait, Suhrawardi retient l'idée traditionnelle, tout en y ajoutant le concept de *sakīna* comme lumière dans le cœur. C'est-à-dire que, d'une part, il commence par définir la *sakīna* comme une lumière qui brille sur le cœur et demeure un moment, et que, d'autre part, il affirme que cette *sakīna* provoque la tranquillité dans le cœur. À l'appui de cette idée, il cite le verset coranique que l'on associe ordinairement à la *sakīna*: "Ceux qui croient, ceux dont les cœurs s'apaisent au souvenir de Dieu" (XIII, 28). Il est important de remarquer que pour Suhrawardi l'état du cœur en paix n'est pas le même que celui de *sakīna*, mais en est plutôt une conséquence, quelque chose qu'atteint celui qui possède la *sakīna*. En d'autres termes, c'est un état du cœur qui suit la *sakīna*.¹¹

La tranquillité n'est pas la seule conséquence de la *sakīna*. D'après Suhrawardi, le possesseur de la *sakīna* est doué du pouvoir de clairvoyance (*frāsāt*) grâce auquel il peut lire dans les pensées et connaître les événements cachés. L'une des plus grandes qualités spirituelles du détenteur de la *sakīna* est qu'il entend des voix surnaturelles et est inspiré par des paroles divines. Ce don était dévolu à certains compagnons du Prophète, parmi lesquels 'Umar b. Khṭṭāb. Pour étayer son affirmation, Suhrawardi cite une tradition prophétique concernant le terme *sakīna*, d'après laquelle le Prophète a dit: "En vérité, la *sakīna* parle par la bouche de 'Umar".¹²

11. On peut trouver une distinction entre *sakīna* et *tuma'nīna* (tranquillité) dans les écrits des premiers soufis. Voir 'Abdullāh Anṣārī, *Manzil al-sā'irīn*, éd. De Beaucueil, Le Caire, 1962, pp. 67-8 (*manzil*-s 58 et 59); Anṣārī, *Ṣad maydān*, éd. De Beaucueil, Le Caire, 1954, p. 56 (*maydān*-s 51 et 52); Abu Maṣṣūr Isfahānī, "Nahj al-*kh*ḥāṣṣ" éd. N. Pourjavady in *Tahqīqat-i islāmī*, 1988-9, vol. III, pp. 142-3, n. 1-2. Abu Maṣṣūr emploie le terme *sukun* au lieu de *sakīna*.

12. *Œuvres*, *op. cit.*, III, p. 322. Pour cette tradition, voir: Ibn Ḥanbal, *Musnad*, I, p. 106; Abu Nu'aym al-Isfahānī, *Ḥilyat al-awliyā'*, Le Caire, 1932, vol. I, p. 42; al-Rāghib al-Isfahānī, *Mufradāt alfāz al-Qur'an*, éd. Nadim Mar'ashi, Beyrouth, 1972, p. 243; Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārīj al-sālikīn*, éd. M. Hamid Aflaqi, Beyrouth, 1973, vol. II, p. 506; Abu al-Qāsim Ismā'il Ḥāfez al-Isfahānī, *Siyar al-salaf*, Ms Bibliothèque Nationale de France, n°2012, f° 16 b; Goldziher, "La notion...",

Avant Suhrawardi, d'autres auteurs soufis ont parlé de la *sakīna*, ce "quelque chose" qui met l'homme à même d'entendre les paroles divines et d'interpréter les discours obscurs. Suhrawardi a certainement été influencé par certains d'entre eux; l'un est Ḥakīm Tirmidhī (m. 295/905) qui, dans son *Sīrat al-awliyā'*, explique comment on associe à la *sakīna* le don de clairvoyance et celui d'entendre des paroles spirituelles. Il cite la même tradition à propos de 'Umar.¹³ 'Abdullāh Anṣārī (m. 481/1089) a lui aussi traité de la *sakīna* dans ce sens. Dans son *Manāzil al-sā'irīn* il décrit trois sortes de *sakīna*: celle qui était dans l'Arche, celle qui parle par la bouche de ceux qui entendent des paroles divines et, enfin, celle qui descend sur le cœur du Prophète et des croyants et qui est quelque chose de lumineux donnant force et paix. À propos de la seconde, il écrit:

La seconde *sakīna*, celle qui parle par la bouche de ceux qui entendent les paroles divines (*al-muḥaddathīn*) n'est pas quelque chose que l'on peut posséder; c'est seulement l'une de ces choses obscures de la Création divine, quelque chose qui apporte la sagesse dans la bouche de celui qui entend les paroles divines (*al-muḥaddith*), exactement comme l'ange qui amène la Révélation au cœur du Prophète.¹⁴

Comme nous l'avons déjà remarqué, Suhrawardi ne se réfère pas, dans son *Ṣafīr-e Simorgh*, à la première sorte de *sakīna* selon les définitions d'Anṣārī, mais à la seconde et à la troisième sortes, sans distinction. Les versets coraniques qu'il cite renvoient à la troisième *sakīna*, et le *hadith* sur 'Umar à la seconde.

Nous avons vu jusqu'ici que les pouvoirs spirituels et les expériences dont Suhrawardi revêt le détenteur de la *sakīna*

[←]
op. cit., p. 12.

13. Voir le texte arabe de *Sīrat al-awliyā'* dans Bernd Radke (éd), *Drei Schriften des Theosophen von Timid*, Beyrouth, 1992, pp. 4-5; sa traduction anglaise se trouve dans Bernd Radke et John Okane, *The Concept of Sainthood in Early Mysticism*, Londres, 1996, pp. 121-3. Les concepts de *sakīna* et de *muḥaddath* sont discutés dans d'autres passages de *Sīrat al-awliyā'*: voir les index du texte arabe et de sa traduction.

14. Anṣārī, *Manāzil*, p. 67.

ont été analysés, dans une certaine mesure, par les anciens soufis, et que lorsque Suhrawardi cite des versets du Coran à ce sujet, il adhère à cette tradition soufie. Mais quelle est sa propre définition de la *sakīna*? Comment le Shaykh al-Ishrāq parvient-il à la concevoir comme une lumière qui brille et demeure un instant sur le cœur du mystique?

Il est à noter que cette conception a déjà été exprimée, dans une certaine mesure, par plusieurs écrivains et commentateurs soufis classiques du Coran. Ainsi, Sahl b. ‘Abdullāh al-Tustari (m. 283/896)¹⁵ que Suhrawardi mentionne comme un vrai philosophe¹⁶ et Ibn ‘Aṭā al-Adamī¹⁷ interprètent tous deux le terme *sakīna* dans le Coran dans le sens de “tranquillité”, tout en considérant que c’est une sorte de lumière qui brille sur le cœur. Abū Sa‘īd al-Kharrāz (m. 286/899) définit aussi le mot de la même manière dans son *Kitāb al-ḥaqā’iq*.¹⁸ Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulami parle d’un autre soufi, sans mentionner son nom, qui pensait aussi que la *sakīna* était une lumière intérieure.¹⁹

Suhrawardi a sans doute connu cette conception soufie, mais elle n’a vraisemblablement pas été suffisante pour lui permettre de forger son propre point de vue. Bien que le Shaykh al-Ishrāq s’appuie fortement sur les dits et notions soufis dans *Ṣafīr-e Simorgh*, on peut démontrer que sa compréhension de la lumière intérieure qu’expérimente le philosophe-mystique est dérivée non des travaux soufis, mais de l’un des ouvrages philosophiques d’Ibn Sīnā (m. 429/1037), *Al-Ishārāt wa al-*

15. Abu ‘Abd al-Raḥmān al-Sulami, *Ziadat ḥaqaiq al-tafsīr (The minor Qur’an Commentary)*, éd. G. Böwering, Beyrouth, 1995, p. 178.

16. Voir *Œuvres... op. cit.*, I, pp. 74, 503.

17. Voir son commentaire du Coran, extrait de *Ḥaqā’iq al-tafsīr* de Sulami et édité par Paul Nwyia dans *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*, Beyrouth, 1973, p. 144. (La même œuvre a été insérée dans *Majmū‘ah-e athār-e Abu ‘Abd al-Raḥmān al-Sulami*, éd. N. Pourjavady, vol. I, Téhéran, 1369/1990).

18. *Rasā’il al-Kharrāz*, éd. Qāsim al-Samirra’i, Bagdad, 1967, p. 53. Voir aussi P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, 1970, pp. 301-2.

19. Sulami, *Ziadat*, p. 178.

tanbīhāt. La relation entre ce texte et le *Ṣafīr-e Simorgh* de Suhrawardi a jusqu'ici échappé aux recherches tant traditionnelles que modernes sur les œuvres de Suhrawardi: c'est celle que je vais tenter ici d'éclairer.

Ishārāt est essentiellement un ouvrage philosophique, écrit dans la tradition de la philosophie musulmane péripatéticienne, et se présente sous forme de dix grands chapitres que l'auteur a intitulés *namaṭ*. Pourtant, les trois derniers *namaṭ*-s ne traitent pas de philosophie, dans le sens où ce terme est entendu par les musulmans, mais plutôt de mysticisme (Ibn Sīnā n'emploie pas le mot *ṣufī* ou *taṣawwuf*). Dans le neuvième *namaṭ*, il discute les étapes que parcourt le philosophe-mystique, celui qui connaît Dieu. Après avoir effectué certains exercices spirituels, celui qui connaît, ou plutôt celui qui recherche la connaissance, approche de l'étape de l'illumination intérieure; la lumière intérieure commence à briller dans son cœur, tout d'abord sous forme d'éclairs intermittents. En continuant ses exercices, il progresse vers une étape supérieure où il expérimente des lumières intérieures de plus longue durée.

Ce que nous venons de dire brièvement sur les deux premières étapes avicenniennes de l'illumination spirituelle est suffisant pour nous permettre d'établir une comparaison avec Suhrawardi. Dans *Ṣafīr Simorgh*, quand il discute les étapes de la connaissance humaine de Dieu, Suhrawardi commence exactement là où le fait Ibn Sīnā, i.e. l'expérience d'éclairs intermittents, et parvient à une seconde étape de lumière de plus longue durée, toujours comme Ibn Sīnā. Suhrawardi suit d'assez près l'explication d'Ibn Sīnā et emploie même certains de ses propres termes, tels que *waqt* (instant), *nūr* (lumière), *ladhādih* (agréable) et, surtout, *sakīna*.

Il y a cependant des différences entre le récit que fait Ibn Sīnā de sa propre expérience de ces lumières intérieures dans *Ishārāt* et celui de Suhrawardi. Dans *Ṣafīr-e Simorgh*, le *Shaykh al-Ishrāq* ne se contente pas de commenter les *Ishārāt*. Il prend les idées d'Ibn Sīnā et les reformule en persan de manière plus élaborée. Bien plus, il tente d'expliquer ces idées

dans le langage du soufisme. Ainsi, il cite, le plus souvent possible, des versets du Coran, des traditions prophétiques, les dits et les poèmes des grands *shaykhs* soufis, en persan et en arabe. Il se sert aussi de termes soufis pour expliquer ses idées, termes qui n'avaient pas été employés par Ibn Sīnā. Par exemple, il désigne les lumières passagères qui sont expérimentées à la première étape sous les noms soufis de *ṭawālī'* et *lawā'ih*.²⁰

Le terme *sakīna* que Suhrawardi emploie pour les lumières qu'il a expérimentées à la seconde étape n'est pas absent des *Ishārāt* d'Ibn Sīnā. En fait, ce dernier l'emploie précisément au moment où il traite des illuminations qui se manifestent pendant longtemps:

Quand l'ascèse a atteint sa plénitude, le moment [*waqt*] se tourne en quiétude [*sakīna*]. Celui qui est ravi en extase s'habitue, et la clarté de l'éclair devient une flamme brillante; une connaissance intime est réalisée pour lui, stable, comme une compagnie constante, et en elle il jouit de sa joie. Aussi, s'il s'en détourne [passagèrement], c'est avec perplexité et tristesse.²¹

Nous voyons donc que le terme *sakīna* est employé concomitamment au terme *waqt*. C'est le moment, *waqt*, qui est converti en *sakīna*, et pour comprendre clairement le sens de *sakīna* dans ce passage il nous faut savoir celui de *waqt*.

Waqt (pl. *awqāt*) est un terme qu'Ibn Sīnā a emprunté au soufisme, bien qu'il en ait légèrement modifié le sens. Les soufis eux-mêmes lui ont donné des définitions variées.²² Géné-

20. Une définition soufie de ces deux termes se trouve dans *al-Risālah* de Qushayri, vol. I, Le Caire, 1974, pp. 282-4. Suhrawardi emploie indifféremment ces deux mots avec des sens synonymes, mais les soufis, y compris Qushayri, établissent une distinction entre eux. Pour un aperçu historique du sens de ces termes, voir mon article: «Iṣṭilāḥāt-e suffiyya dar Farhang-e Mo'in.», in *Nāme-ye Farhangestān*.

21. Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa 'l-tanbīhāt*. (accompagné du commentaire de Nasir al-Din Tusi et des notes de Qutb al-Din Rāzi), vol. III, Qum, 1375/1996, p. 385. [Pour la traduction française, nous avons utilisé celle d'Anne-Marie Goichon: Ibn Sīnā, *Le livre des directives et des remarques*, Paris-Beyrouth, Vrin, 1951. N. d. t.].

22. On trouvera quelques-unes des définitions les plus communément admises de ce mot dans Qushayri, *al-Risālah* et dans Maḥmud Kāshānī,

ralement, ils entendent par ce mot le moment présent, ou plutôt l'état d'attention et de pleine conscience du moment présent – “maintenant”.

Évidemment chacun, qu'il soit ou non soufi, traverse constamment ces moments du présent qui ne cessent de se répéter, mais sans en être conscient. Si quelqu'un devait être pleinement conscient de l'instant, il deviendrait “fils de l'instant” (*ibn al-waqt*) et sujet à l'état spirituel que chaque instant apporte à son cœur, qu'il s'agisse de joie ou de chagrin, d'union ou de séparation, d'expansion ou de contraction.

Pour Ibn Sīnā, *waqt* est, de la même manière, un terme qui renvoie aux instants d'extase expérimentés par le philosophe-mystique. Ce terme est en fait introduit lorsque Ibn Sīnā veut parler de l'expérience de l'éclair momentané, à la première étape de l'illumination:

Plus tard, si l'exercice et la volonté atteignent chez cet homme une certaine limite, à lui s'offrent des échappées où la lumière de la vérité se lève sur lui, agréables comme de légers éclairs [*burūq*; sing: *barq*] qui brillent, puis s'éteignent, et cela s'appelle chez eux 'moments' [*awqāt*].²³

Ce que Ibn Sīnā appelle *awqāt* ici représente en fait ces éclairs momentanés dans le cœur qui ressemblent à des éclairs dans le ciel. C'est l'interprétation que Suhrawardi donne d'Ibn Sīnā, lorsqu'il écrit lui-même, au sujet de l'expérience de ces éclairs à la première étape que “les soufis appellent ces éclairs (*tawālī'*) *awqāt*”.²⁴ En interprétant ce passage d'Ibn Sīnā, Suhrawardi a pris le pronom “eux” (*hum*) de la dernière phrase (*Wa huwa al-musammā 'indahum*) pour désigner les soufis, mais, pour autant que nous le sachions, les soufis n'employaient pas le mot *waqt* (*awqāt*) dans le sens

Misbāḥ al-hidāya wa miṭṭāḥ al-kifāya, éd. Jalāl Homā'i, Téhéran, 1325/1946, pp. 138-141. Quelques dits des soufis sur la notion de *waqt* sont rassemblés dans G. Böwering, «Ideas of time in Persian Sufism», in Leonard Lewinson (éd.), *Classical Persian Sufism: from its Origin to Rumi*, Londres, 1993, pp. 223-5.

23. *Ishārāt*, *op. cit.*, p. 384.

24. *Œuvres...*, *op. cit.*, III, p. 319.

de lumière intérieure, de *tawālī*²⁵ comme l'écrit Suhrawardi. Le terme "moments d'extase" est peut-être plus proche de l'interprétation soufie de *awqāt*, bien que pour les soufis *waqt* n'apportât pas nécessairement de la joie: il pouvait apporter chagrin ou souffrance et c'est en quoi leur définition diffère de celle d'Ibn Sīnā, comme nous l'avons déjà noté.

Quoi qu'il en soit, ce qui semble avoir conduit Ibn Sīnā à employer ici le terme soufi *awqāt* n'est pas la nature illuminatrice de l'expérience, mais le fait qu'elle s'évanouit rapidement. En d'autres termes, ce qui est en question est la fugacité de ces lumières.

Si nous entendons dans ce sens le terme *awqāt* chez Ibn Sīnā, le sens de *sakīna* dans les *Ishārāt* s'éclaircit alors. Quand Ibn Sīnā précise qu'à la seconde étape, où la durée de ces lumières intérieures se prolonge, le *waqt* du philosophe-mystique se transforme en *sakīna*, il est évident qu'il oppose les deux termes. De même qu'il renvoie à la nature fugace de ces lumières en employant le terme *awqāt*, de même il renvoie à la stabilité des lumières expérimentées à l'étape supérieure en employant le mot *sakīna*.

Un autre passage des *Ishārāt* emploie le terme *sakīna* dans le même sens, juste avant celui que nous venons d'analyser: Ibn Sīnā explique comment la fréquence des expériences extatiques à la première étape de l'illumination conduit le philosophe-mystique à perdre sa *sakīna*. Le commentaire que Naṣīr al-dīn Ṭūsī a donné des *Ishārāt* interprète ici *sakīna* dans le sens de "repos", "stabilité" [*waqār*].²⁵ Le sens est donc à peu près semblable à celui que nous avons relevé dans le passage cité plus haut. La différence est que le premier renvoie à la durée des lumières, mais le second à un état extérieur à l'homme.²⁶

Pour revenir à *Ṣafīr-e Simorgh*, Suhrawardi suit le passage

25. *Ishārāt*, *op. cit.*, p. 385.

26. La traduction française de A.- M. Goichon [ici utilisée] tient compte, dans une certaine mesure, de la signification du mot *sakīna* dans le mysticisme islamique. Le mot est traduit d'abord par "calme" puis par "quiétude" (*op. cit.*, p. 494).

des *Ishārāt* où Ibn Sīnā utilise le terme *sakīna* pour indiquer la durée de ces lumières intérieures. Il écrit:

Quand ces lumières²⁷ (i. e. les lumières momentanées) atteignent leur plein développement et demeurent longtemps au lieu de disparaître rapidement, on les appelle *sakīna*. Le plaisir retiré de l'expérience de ces lumières est plus parfait que celui que procurent les éclairs momentanés. Quand la personne quitte la *sakīna* et revient à l'humanité (i.e. au niveau ordinaire de conscience), elle éprouve le regret de la perte.²⁸

Bien que Suhrawardi suive ici de près la description d'Ibn Sīnā, on ne peut pas dire qu'il utilise le terme *sakīna* exactement de la même manière. Comme nous l'avons remarqué plus haut, dans les *Ishārāt*, *sakīna* renvoie à une caractéristique de l'expérience de la lumière, spécialement à sa durée et à sa stabilité, exactement comme *waqt* désigne la nature momentanée de l'expérience des premiers éclairs. Cependant, Suhrawardi va un peu plus loin et emploie le terme *sakīna* pour renvoyer à la lumière elle-même. En d'autres termes, *sakīna* est le nom d'une lumière intérieure qui dure et est expérimentée avec un grand plaisir à la seconde étape de l'illumination spirituelle.

Suhrawardi accorde aussi plus de contenu à l'idée de *sakīna* telle qu'elle apparaît dans les *Ishārāt*, et l'explicite par là-même. La lumière de la *sakīna* n'apporte pas seulement quiétude et gravité à celui qui la détient, mais elle le dote aussi de certains pouvoirs surnaturels: il peut voir ce qui est invisible pour les autres, lire dans les pensées et prophétiser. Et cela parce qu'il a atteint un niveau supérieur de conscience, où ses sens intérieurs sont assez développés pour lui permettre d'entendre dans son cœur les plus subtils appels du séjour sublime (*jannah-e 'ālī*)²⁹ et d'écouter les paroles divines.³⁰ Son

27. La leçon des manuscrits les plus fiables est *in anwār* (ces lumières), au lieu de *anwār-e sirr* (les lumières du secret) qui se trouve dans les deux éditions imprimées.

28. *Œuvres*, III, p. 321-2; *Three Treatises*, *op. cit.* p. 23.

29. Les éditeurs des deux éditions imprimées ont utilisé un manuscrit défectueux et ont adopté la leçon *jannat-e 'ālī* (paradis suprême).

30. C'est la raison pour laquelle le détenteur de la *sakīna* est dit *muhaddath* et *mukallam*. Selon le traducteur persan d'*Iḥyā'* d'Abū

œil intérieur lui permet aussi de voir des formes parfaitement pures et subtiles. Celui qui possède la *sakīna* est dit ici avoir atteint l'étape intermédiaire, entre les éclairs momentanés et les lumières fugaces (*nūr ṭāmīs*).

L'idée de *sakīna*, en tant que lumière qui dure, brillant à l'étape intermédiaire de l'illumination, est aussi évoquée dans plusieurs autres ouvrages de Suhrawardi, mais jamais de manière aussi élaborée que dans *Ṣafīr-e Simorgh*. Dans son *Kitāb al-talwīḥāt*, il mentionne par leur nom les trois lumières intérieures, comme ayant été expérimentées par les soufis et les autres mystiques musulmans.³¹ À la fin de son *Ḥikmat al-ishrāq*, quand Suhrawardi énumère toutes les lumières intérieures qui peuvent être expérimentées par le philosophe-mystique, il mentionne une lumière qui dure (*nūr thābit*) par laquelle il entend de toute évidence la *sakīna*.³² En fait, l'expression *nūr thābit* est spécialement utilisée à la place de *sakīna* ou *nur sakīna* dans le *Kitāb al-mashāri' wa'l-mutārahāt*. Dans ce livre, le *Shaykh* al-Ishrāq renvoie deux fois à une lumière intérieure intermédiaire, une fois la "divine *sakīna*" (*al-sakīnat al-ilāhiyya*),³³ l'autre fois simplement *nūr thābit*.³⁴

Exactement comme le terme *thābit* (durable) est employé à la place de *sakīna* (la lumière intermédiaire), le terme *sakīna* est employé dans l'un des ouvrages de Suhrawardi au sens de *thābit*. Dans son bref traité *Risāla fī i'tiqād al-ḥukamā'*, le *shaykh* fait une allusion aux lumières intérieures en les appelant "lumières spirituelles" et il explique que ces lumières (momentanées au début) deviendront durables (*sakīna*).³⁵

← Ḥāmid Ghazālī, la différence entre ces deux termes est que l'un voit celui qui lui parle tandis que l'autre ne le voit pas (*Iḥyā' 'ul ūm al-dīn*, traduction persane de M. Kh^wārizmi, éd. Ḥ. Khadiv-Jam, vol. VII, 1368/1989, 2^e éd., pp. 50-51).

31. *Œuvres...* I, pp. 113-4.

32. *Ibid*, II, p. 271. Le mot *sakīna* lui-même est employé dans *Ḥikmat al-Ishrāq* (p. 250), quand Suhrawardi parle des mystiques avancés sur la voie comme "gens de grande *sakīna*".

33. *Œuvres...* I, p. 443.

34. *Ibid.*, pp. 501-3.

35. *Ibid.*, II, p. 271.

Il y a dans les ouvrages de Suhrawardi un traité relativement court, écrit en arabe: *Kalimat al-taṣawwuf* ou *Maqāmāt al-ṣūfiyya*,³⁶ dans lequel l'auteur définit un certain nombre de termes soufis parmi lesquels se trouvent *sakīna* et *lawā'ih*. En fait, ces deux termes sont traités ensemble:

Al-lawā'ih: ce sont ces ravissements lumineux pleins de délices dont l'éclat disparaît à la vitesse d'un éclair éblouissant. À propos des *lawā'ih*, Dieu a dit: C'est Lui qui vous fait voir l'éclair – sujet de crainte et d'espoir– c'est Lui qui fait naître les lourds nuages (XIII, 12). La *sakīna* est un ravissement (*kholsa*) plein de délices, qui demeure un moment; ou c'est une série ininterrompue de ravissements successifs, pendant un certain temps, et c'est un état spirituel élevé. En réalité, tous les états spirituels élevés viennent des *lawā'ih* et de *sakīna*, et celle-ci est "les lourds nuages" [mentionnés dans le verset cité plus haut].³⁷

Ici, la définition de la *sakīna* comme un ravissement durable et agréable ou délicieux est à peu près semblable à celle que le *Shaykh* al-Ishrāq a donnée pour ce terme dans ses autres ouvrages. Il ne fait qu'y ajouter la comparaison avec les "lourds nuages" du Coran. Les éclairs mentionnés dans ce même verset sont donnés comme *lawā'ih*, mais la *sakīna* n'est pas un éclair, puisque ce dernier disparaît rapidement.

La représentation de la *sakīna* comme "lourds nuages" est aussi discutée dans *al-Alwāḥ al-'imādiyyah*,³⁸ traité que Suhrawardi écrivit pour un prince artuqide de Diyarbakr. Il y cite le même verset coranique, suivi de son interprétation mystique.

Dans son commentaire de ce verset, Suhrawardi rappelle à

36. Ce traité a d'abord été édité et publié par Najaf-Gholi Ḥabibi dans *Seh resāla az shaykh-e eshrāq (al-Alwāḥ al-'imādiyya, Kalimāt al-taṣawwuf, al-Lamaḥāt)*, Téhéran 1356/1977. Emile Maalouf en a ensuite préparé une autre édition, sans connaître l'existence de la première: *Risālat maqāmāt al-ṣūfiyya*, Beyrouth, 1993.

37. *Kalimāt al-taṣawwuf*, in *Seh resāla...*, pp. 124-5; *Maqāmāt al-ṣūfiyya*, p. 75.

38. Il semble que Suhrawardi ait initialement écrit cet ouvrage en arabe et qu'il l'ait ensuite traduit lui-même en persan, ou fait traduire par un de ses disciples. Le texte arabe a été édité par N. Habibi et inséré dans *Seh resāla...*, tandis que le texte persan est édité dans *Œuvres...*, III.

son lecteur que Dieu parle ici du domaine spirituel. L'éclair, en d'autres termes, apparaît dans le ciel intérieur, et c'est ainsi qu'il est *lā'ih* (pl. *lawā'ih*).³⁹ Comme la lumière est fugitive, le philosophe-mystique, lorsqu'il la voit, craint qu'elle ne disparaisse et souhaite sa durée. Ce souhait est réalisé par l'apparition des "lourds nuages" que Suhrawardi interprète comme "la station de la *sakīna* durable". Les nuages sont lourds car gonflés de la pluie de la véritable connaissance.⁴⁰

Le mot *sakīna* est encore employé dans trois passages des *Alwāh*. Dans l'un, Suhrawardi parle du "feu de la station de la *sakīna*"⁴¹ dans l'âme. Dans un autre, il explique comment l'âme purifiée est illuminée par la lumière divine. «Quand la lumière divine brille sur elle et que la sainte *sakīna*⁴² se réalise en elle, elle devient alors rayonnante et touche les corps et les âmes.»

Le troisième passage est celui où Suhrawardi parle de l'ancienne notion iranienne de *khorrhah*, une lumière qui donne à l'homme la certitude (*ta'yīd*), illumine son âme et son corps et les fortifie. Quiconque possède cette lumière devient supérieur aux autres. Quand elle est accordée aux rois, on l'appelle *kayān khorrhah*.⁴³ Suhrawardi mentionne Fereyduṅ ainsi que Kay Khosrow, deux rois iraniens qui détenaient cette lumière royale, source de force et de pouvoir. C'est cette lumière qui a permis à Kay Khosrow de vaincre son ennemi le cruel Afrāsiyāb, qui était en réalité un ennemi de Dieu. Selon Suhrawardi, Afrāsiyāb avait des soldats en nombre incalculable, mais fut battu par le roi "saint et béni" Kay Khosrow parce que celui-ci était investi de la *sakīna* de gloire (*sakīnat*

39. Pour de semblables interprétations mystiques de ce verset, voir le dit d'Abu 'Alī Shafaqī dans *Ḥaqā'iq al-tafsīr* de Sulamī (Ms Veliddin, 148, f° 148) et Qushayrī, *Laṭā'if al-ishārāt*, vol. II, pp. 219-220.

40. *Seh resāla*... , pp. 75-6; *Œuvres*... , III, p. 193.

41. *Seh resāla*... , p. 72; *Œuvres*... , III, pp. 188-9.

42. La version persane (*Œuvres*... , III, p. 185) remplace le mot *sakīna* par la leçon *sukut* (silence), de toute évidence incorrecte. La leçon correcte est *sakīna* (comme dans le texte arabe), ou probablement *sukun* (repos).

43. *Seh resāla*... , p. 70; *Œuvres*... , III, p. 186.

al-majd).⁴⁴

Bien que Suhrawardi, dans ce contexte, semble assimiler la *sakīna* à *khorrhah*, ou plus précisément à *kayān khorrhah*, il suit la notion coranique de *sakīna*. Comme dans ce passage la *sakīna* est ce qui a été accordé au roi Kay *Khosrow*, le verset coranique où *sakīna* est le plus proche de ce sens serait celui qui dit:

Dieu a fait descendre sur lui sa *sakīna*;⁴⁵ Il l'a soutenu avec des armées invisibles. Il rendit vaine la parole des incrédules. (X, 40).

Suhrawardi discute aussi la notion de *khorrhah* dans d'autres ouvrages,⁴⁶ mais sans aucune référence à la *sakīna*. Même dans *Alwāḥ*, Suhrawardi n'explique pas clairement que, par la *sakīna* accordée à Kay *Khosrow* sur le champ de bataille, il entend *kayān khorrhah*. Malgré cela, le savant français Henry Corbin pensait que Suhrawardi, dans cette phrase, amalgame les deux notions.⁴⁷ Corbin a été si marqué par cette phrase qu'il écrit:

Ici s'accomplit le passage mettant en équivalence la notion zoroas-

44. Tant en persan qu'en arabe, le texte de cette phrase cruciale des *Alwāḥ* semble altéré. Je crois qu'il faut lire ainsi le texte persan: «wa malek-e qeddis čon be sang-e sakīnat bar u mosllaṭ šod» (et quand le roi saint le vainquit [Afrāsyiāb] avec la pierre de la *sakīna*) (*Ibid*, p. 187).

45. Ce verset concerne le Prophète et Abu Bakr cachés dans la caverne, et selon certains commentateurs sunnites, il faut rapporter le pronom "lui" à Abu Bakr (voir Fakhr al-Dīn Rāzi, *Tafsir*, XVI, pp. 65-6) et non au Prophète comme le soutiennent d'autres commentateurs, parmi lesquels les shīrites (voir Abu Ja'far al-Ṭusi, *al-Tibyān*, V, pp. 221-2.). Muhammad b. 'Abd al-Karīm *Shāh*rastānī propose une interprétation intéressante de ce verset: selon lui, la *sakīna* qui est envoyée au Prophète est le mot qui apparaît en la personne d'Abu Bakr. *Shāh*rastānī compare cette *sakīna* avec l'étoile que vit Abraham quand il dit: «Voici mon Seigneur» (Cor, VI, 76): *Do maktub az Muhammad 'Abd al-Karīm Shāh*rastānī, éd. M. R. Jalāli Nā'ini, Téhéran, 1369/1990, p. 115.

46. "Partov-nāma", *Œuvres*, III, p. 81; "al-Mashāri' wa'l mutāriḥāt", *Ibid*, I, p. 504; "Hikmat al-*ishrāq*", *Ibid*, II, p. 157.

47. H. Corbin, *L'archange empourpré*, Paris, 1976, pp. XIX-XX, 13, 125, 181, 466; *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Téhéran, 1977, pp. 89-90; *En islam iranien*, II, Paris, 1971, pp. 36-8; *La philosophie de Suhrawardi*, Téhéran, 1946, p. 43.

trienne de *Xvarnah* (Lumière-de-Gloire) et celle de Sakina / Shekhina, passage d'une portée spirituelle inappréciable, puisqu'il typifie tout le projet sohravardien: la prophétie de l'ancien Iran est intégrée au prophétisme sémitique; les extatiques de *Xvarnah* sont mis sur la même voie spirituelle que les mystiques de l'Islam par la *Sakīna* et les mystiques du judaïsme par la *Shekhina*.⁴⁸

Il s'agit ici, pour le moins, d'une évidente exagération. Pour soutenir une telle opinion, il faut tout d'abord montrer en quoi la *sakīna* de Suhrawardi est liée à la *shekkinah* juive.⁴⁹ Or, le *Shaykh* al-*Ishrāq* ne se réfère nulle part à celle-ci. Par ailleurs, avant de soutenir que *kayān khorrhah* et *sakīna* sont une seule et même chose, il faut exactement savoir ce qu'est la *sakīna*. Nous savons que *sakīna* est une lumière, comme Suhrawardi l'a lui-même clairement établi. Si on suppose une identité de *kayān khorrhah* avec la *sakīna*, celle-ci est donc aussi une entité lumineuse. Maintenant, Suhrawardi conçoit la lumière de la *sakīna* comme celle qui brille durablement sur le cœur du philosophe-mystique à l'étape intermédiaire de l'illumination. Peut-on en inférer que Suhrawardi identifie cette lumière avec celle de *kayān khorrhah*? Je ne le pense pas, car la lumière de la *sakīna*, bien que plus fugitive que les éclairs expérimentés à la première étape, apparaît dans un certain état mystique, et disparaît lorsque le mystique sort de cet état. Tandis que *kayān khorrhah* est une lumière qui, accordée aux rois, peut durer une vie entière. En fait, comme il s'agit de la lumière la plus haute qui apporte à son détenteur la majesté et la supériorité, on l'identifierait avec plus d'exactitude avec la lumière qui brille à la troisième et dernière étape (*tamas*), et Suhrawardi mentionne Platon, Hermès, Kayumarth, Fereydun et Kay *Khosrow* comme ayant expérimenté cette lumière.⁵⁰

L'identification entre *kayān khorrhah* et *sakīna* n'a été établie

48. *L'archange...*, p. 128.

49. D'autres savants ont, avant Corbin, mis en relation la notion iranienne de *khorrhah* ou *farr* avec la *shekkinah* juive. Voir Pur-e Dāvud, *Yāst-hā*, vol. 1, Téhéran, 1356/1977 (1^{ère} éd. 1307/1928), pp. 512-3.

50. *Œuvres...*, I, p. 502.

par aucun des commentateurs de Suhrawardi. La notion de *sakīna* comme lumière intérieure n'a même pas été relevée par tous. Shams al-Din Shahrazuri, le premier commentateur de *Ḥikmat al-Ishrāq*, ne dit rien de la *sakīna*.⁵¹ Le suivant, Qutb al-Din Shīrāzī (m. 710/1311), cependant, relève la définition suhravardienne de la *sakīna* comme lumière intérieure et définit les "détenteurs de la grande *sakīna*" (*aṣḥāb al-sakīna al-kubrā*) comme ceux pour qui les lumières fugaces et les éclairs momentanés sont devenus stables.⁵² En tout cas, il n'identifie pas cette *sakīna* à *kayān khorrhah*.

Le commentateur et traducteur persan de *Ḥikmat al-Ishrāq*, Maḥmud Sharif al-Harawi, dans son *Anwārīyya*, a lui aussi noté la conception de Suhrawardi de la *sakīna* comme une lumière intérieure, sans l'identifier avec *kayān khorrhah*. Harawi décrit les "possesseurs de la grande *sakīna*" comme ceux "qui adorent Dieu dans une tranquillité parfaite, parce qu'ils ont expérimenté de nombreuses illuminations et éclairs".⁵³ Ailleurs, Harawi interprète la "plus grande *sakīna*" comme une lumière intermédiaire qui apporte la paix de l'esprit, la tranquillité et le repos.⁵⁴

À part *Ḥikmat al-Ishrāq*, d'autres travaux de Suhrawardi ont attiré l'attention des commentateurs. *Hayākil al-nūr* a été commenté par Jalāl al-Din Davāni (m. 908/1501) sous le titre *Shawākil al-ḥūr fi sharḥ Hayākil al-nūr*.⁵⁵ Dans *Hayākil*,

51. Une édition critique de ce commentaire a été récemment publiée par Hossein Ziyā'i: *Sharḥ-e ḥikmat al-ishrāq*, Téhéran, 1372/1993. Sur la philosophie de Shahrazuri, voir H. Ziai, "The Illuminationist Tradition", in S. H. Nasr et O. Leaman eds. *History of Islamic Philosophy*, 1^{ère} partie, London, 1996, pp. 476-82.

52. Qutb al-Din Shīrāzī, *Sharḥ ḥikmat al-ishrāq*, éd. litho., Téhéran, 1315, p. 548.

53. M. Sharif al-Harawi, *Anwārīyyah*, éd. H. Ziyā'i, Téhéran, 1358/1980, p. 236.

54. *Ibid.*, p. 239.

55. Ces deux œuvres ont été publiées dans: Jalāl al-Din Davāni, *Thalāth rasā'il*, éd. Aḥmad Tuyserkāni, Mashhad, 1411 hq. Un autre commentaire de *Hayākil al-nūr*, encore inédit, est de Mir Ghiyṯ al-Din Mansūr Dashtaki (m. 948/1541).

Suhrawardi ne mentionne pas la lumière de la *sakīna*, mais brièvement les lumières intérieures qu'expérimente un philosophe-mystique, et dont il dit qu'elles brillent sur le cœur après une purification et une méditation sur la grandeur divine et l'expansion de la *khorrhah* (*al-khorrat al-basīta*).⁵⁶ Dans son commentaire, Davāni explique l'idée de *khorrhah* en utilisant les termes de Suhrawardi sur *khorrhah* et *kayān khorrhah* dans les *Alwāh*, sans l'identifier avec *sakīna*.⁵⁷

Le seul commentateur de Suhrawardi qui semble avoir identifié *kayān khorrhah* avec *sakīna* est un auteur inconnu du nom de Wadud-e Tabrizi, qui a écrit un commentaire des *Alwāh* intitulé *Miṣbāḥ al-arwāḥ fi kashf haqā'iq al-alwāḥ*. Henry Corbin, qui a écrit une introduction au travail de Tabrizi,⁵⁸ semble avoir subi son influence lorsqu'il identifie *kayān khorrhah* avec *sakīna*. Malheureusement, le commentaire de Tabrizi est resté inédit à ce jour.⁵⁹

Enfin, il faut aussi mentionner 'Abd al-Razzāq Kāshāni (ou Kāshi) (m. 730/1329) pour avoir suivi l'idée de Suhrawardi sur la *sakīna* comme une lumière intérieure et pour l'avoir identifiée avec *kayān khorrhah*: Kāshāni est bien connu pour ses commentaires de *Fuṣūṣ al-Hikam* d'Ibn 'Arabī et de *Manāzil al-sā'irīn* d'Anṣārī, ainsi que pour son grand ouvrage sur la terminologie soufie: *Iṣṭilāḥāt al-ṣuffiyya*. *Sakīna* est largement expliqué dans ces deux derniers ouvrages, et est aussi mentionné dans le premier, là où Ibn 'Arabī a parlé de la *sakīna* de l'Arche.⁶⁰ Nulle part il n'est écrit que Kāshāni s'est inspiré de Suhrawardi, bien que, dans son commentaire soufi du Coran, *Ta'wilāt al-Qur'an*, faussement attribué à Ibn 'Arabī,

56. *Ibid.*, p. 89.

57. *Ibid.*, p. 202.

58. Voir *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, pp. 95-9.

59. Je n'ai pas eu accès à ce manuscrit (Ragib, 853), pour lequel H. Ritter a écrit une introduction («Philologika IX: Die vier Shuhrawardi, ihre Werke in Stambuler Handschriften»), *Der Islam*, 1937, p. 271.

60. 'Abd al-Razzāq al-Kāshāni, *Iṣṭilāḥāt al-ṣuffiyya*, éd. Al'al Shahin, Le Caire, 1992, pp. 300-301; *Sharḥ manāzil al-sā'irīn*, éd. Muhsin Bidārfar, Qum, 1372/1993, pp. 361-370; *Sharḥ Fuṣūṣ al-hikam*, Le Caire, 1321, p. 252.

Kāshāni reprenne la notion suhrawardienne de la *sakīna*.⁶¹ En commentant (Cor., XLVII, 5), il définit la *sakīna*, dans le sillage du *Shaykh al-Ishrāq*, comme une lumière dans le cœur qui donne la paix et la tranquillité, autant que le plaisir et la joie.⁶² Ailleurs, commentant le verset: «C'est Lui qui vous fait voir l'éclair –sujet de crainte et d'espoir– c'est Lui qui fait naître les lourds nuages» (XIII, 12), il suit l'interprétation suhrawardienne des “lourds nuages” comme la *sakīna* qui est alourdie, ou grosse, de l'eau de la connaissance.⁶³ Et enfin, l'identification de *kayān khorrhah* avec la *sakīna*, censément impliquée par Suhrawardi dans *Alwāh*, paraît avoir traversé l'esprit de Kāshāni quand il commente le verset controversé du Coran sur l'arche des Hébreux (I, 248).

Dans son commentaire de ce verset,⁶⁴ Kāshāni mentionne deux fois *kayān khorrhah* et *farr*, une fois quand il explique la signification du “signe de la royauté”, et une autre quand il explique “une relique laissée par la famille de Moïse et par la famille de Aaron”: Kāshāni paraît identifier *kayān khorrhah* avec cette relique. Cependant, comme la *sakīna* est aussi une des choses contenues dans l'Arche, elle peut aussi bien être identifiée avec *kayān khorrhah*.

Kāshāni offre une autre interprétation du sens de la *sakīna* dans l'Arche: selon lui, c'est peut-être un talisman qui apporte la victoire à l'armée, dans lequel se trouve la forme d'un animal composite, avec une tête humaine, ou encore une tête et une queue de chat. Kāshāni ajoute alors que ce signe était quelque chose comme la bannière royale ou l'étendard

61. Ce commentaire a été publié de nombreuses fois en Égypte, en Inde et au Liban. J'ai utilisé l'édition de Beyrouth (1968) en deux volumes, intitulée *Tafsir al-Qur'ān al-karīm*, texte attribué à Ibn 'Arabi. Sur l'authenticité de cette attribution, voir Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre de Ibn 'Arabi*, t. 2, Damas, 1964, pp. 438-4; Pierre Lory, *Les commentaires exotériques du Coran d'après 'Abd al-Razzāq al-Qāshāni*, Paris, 1980, pp. 23-4; l'introduction de Bidār-far à son édition de *Sharh-e manāzil al-sā'irīn*, p. 25.

62. *Tafsir*, II, p. 507.

63. *Ibid.*, I, p. 636.

64. *Ibid.*, I, pp. 139-140.

utilisé à l'époque du roi persan Fereydun, appelée *derafsh-e kāviyān*.⁶⁵ Cependant, cette interprétation qui donne la *sakīna* pour un objet du monde extérieur et non pour une lumière intérieure, n'a pas de place dans la philosophie de l'illumination de Suhrawardi.

Traduit de l'anglais* par:
Dominique Torabi



65. Voir à ce sujet A. Shapur Shahbazi, "Derafsh", *Encyclopaedia Iranica*, 1994, VII, pp. 312 sqq; Djalal Khaleghi-Motlaq, "Derafsh-e kāviyān", *Ibid.*, pp. 312-6.

* POURJAVADY, Nasrollah. «The Light of *Sakina* in Suhrawardi's Philosophy of Illumination», in *Studies on Ancient Greek and Islamic Philosophy*, IGCS, Binghamton University, 1998.