

La philosophie de l'«Ischrâq» a été en ce pays même l'objet de travaux scientifiques récents. J'ai plaisir à citer ici la recherche que mon savant ami, le Dr Moh. Mo'in, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran, publia en complément de son compact volume sur «le Mazdéisme et son influence dans la littérature persane²». Et ce serait être incomplet que de ne pas mentionner d'autre part, certaines publications récentes de professeurs de théologie³, traitant de la philosophie de l'«Ischrâq». Elles révèlent une connaissance et une conservation si parfaites de la problématique et des méthodes traditionnelles, qu'à quelques détails près, elles ne seraient pas datables dans le temps. Elles ont donc une inestimable valeur de témoignage; en même temps elles sont l'indice des graves problèmes que pose en fait le maintien en vie d'une tradition philosophique. Il faut qu'intervienne une *médiation* de la conscience; en Occident nous avons pu nous la proposer par l'histoire, par la psychologie, par la phénoménologie, par d'autres recours encore. De toutes manières il faut qu'une signification réapparaisse «au présent», pour qu'une valorisation nouvelle soit possible et soit consciemment assumée. C'est peut-être l'un des plus graves problèmes qui se posent à la conscience spirituelle de l'Orient.

Nous pensons aider un peu nos amis dans cette tâche pour laquelle nous ne pouvons nous substituer à eux, en leur apportant du moins quelques œuvres fondamentales, aux textes bien lisibles parce qu'éprouvés par un long travail sur les manuscrits.

Je crois superflu de répéter ici ce que j'ai eu l'occasion d'exposer dans les *Prolégomènes I*, concernant la vie et la bibliographie de Sohrawardî (ob. 587/1191), le classement de ses œuvres et le plan de mon édition. J'avais montré comment il m'apparaissait difficile, malgré les indications fugitives des commentateurs, de fixer un classement chronologique bien déterminé pour chacune⁴. Il y a d'un bout

2. «Mazdayasnâ va ta'thîr-e ân dar adabîyât-e pârsî» (Publications de l'Université de Téhéran, n° 9). Téhéran 1326-1948. — «Hikmat-e Ishrâq va farhang-e Irân» (tirage à part de la revue «Amûzash ô Parvarash» xxiv). Téhéran 1329.

3. Cf. Mohyiaddîn Mahdî Ilâhî Qomshahî «Hikmat-e Ilâhî»; et Mahdî Ashtiyânî «Asâs al-Tawhîd» (Public. de l'Université de Téhéran, n° 113 et 119). Téhéran 1330-1951.

4. Cf. Prolégomènes I, pp. vii-xiv.

presque quotidiennement nécessaire de travaux de typographie délicats qui se prolongent pendant de longs mois, voire des années ; le succès des plans formés dans la ferveur de l'esprit, est alors compromis. De plus, les collections dans lesquelles les Orientalistes peuvent publier leurs textes suivant toutes les exigences des règles critiques, sont fort peu nombreuses. Il n'apparaîtra pas insolite qu'à notre époque, une œuvre telle que le *Corpus* sohrawardien ait dû demander asile d'une collection à l'autre.

La naissance de la *Bibliothèque Iranienne* à Téhéran, principal témoignage d'activité du Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien, a permis de mener à bien la poursuite de l'œuvre commencée à Istanbul. La présentation des textes et l'apparat critique suivront ici les mêmes règles que dans le volume antérieur de la *Bibliotheca Islamica* ; aussi bien leur codification était-elle le fruit de vingt années d'expérience de son savant éditeur, Hellmut Ritter. On pourra donc passer d'un volume à l'autre sans dépaysement, si bien que ce n'est pas un écartèlement qu'aura subi ainsi l'œuvre de Sohrawardî, c'est plutôt un lien qu'elle-même aura établi entre les deux « Bibliothèques ». Je remercie M. Ritter de l'avoir si bien compris, de même que je le remerciais jadis de m'avoir aidé de son expérience et d'avoir mis à ma disposition les matériaux réunis par lui, me permettant ainsi de mener à bonne fin l'édition d'une œuvre aux proportions et aux difficultés redoutables.

Ce second volume des œuvres de Sohrawardî aura été entièrement préparé en Iran. En le publiant, ce serait une ingratitude de ne pas me rappeler l'émotion et le réconfort que j'éprouvai, il y aura de cela bientôt sept ans, lorsque j'arrivai à Téhéran après un long voyage dont les conditions de transport ne m'avaient permis d'emporter comme principal bagage que le Tome I des *Opera metaphysica*. Certes, je savais que la tradition de l'« Ishraq » avait en Iran des racines profondes ; c'était la raison même du séjour projeté alors pour quelques mois, et qui dure encore. Mais je n'avais pas exactement prévu la ferveur de l'écho qu'à cette époque-là du moins, on y pouvait éveiller en traitant de cette philosophie qui a incorporé une essentielle vision de l'ancienne Perse, et qui de génération en génération n'a cessé d'y être méditée. C'est un sujet de conversation que l'on peut aborder avec chaque Iranien ayant reçu quelque formation théologique.

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES ET MYSTIQUES DE SOHRAWARDI

Prolégomènes II

I. LA CONTINUATION D'UNE ÉDITION

Les pages qui suivent n'ont d'autre dessein que de rattacher la présente publication à celle dont elle est la suite, leur ensemble formant les assises de ce « Corpus sohrawardien » que depuis un certain nombre d'années je me suis proposé d'édifier. Elles s'intitulent simplement *Prolégomènes II*, parce qu'elles continuent les Prolégomènes qui ont introduit le premier volume de ce *Corpus*, paru comme T.XVI de la *Bibliotheca Islamica*, à Istanbul en 1945, sous le titre d'*Opera metaphysica et mystica*¹. Non seulement les éditions critiques de textes philosophiques en arabe et en persan exigent un labeur minutieux et prolongé — le travail suscitant peu de vocations malgré sa nécessité impérative pour tout expose futur de la pensée philosophique en Orient, — mais encore les vicissitudes de notre temps viennent souvent jeter à bas les projets édifiés par des savants tout dévoués à leur œuvre de restauration. Outre les difficultés économiques, les changements de résidence rendent impossible la surveillance

1. Titre complet : Shihâbaddîn Yahyâ Sohrawardî *Opera metaphysica et mystica* edidit et prolegomenis instruxit Henricus Corbin. Vol. I (*Bibliotheca Islamica* hrsg. v. Helmut Ritter, 16.) Istanbul, 1945. In-8° lxxxi + 511 p.

Transcription. Pour le présent volume, notre imprimerie ne disposant pas d'un nombre suffisant de caractères munis de signes diacritiques, on a dû transcrire les emphatiques et l'aspirée ح par des caractères *italiques*. L'accent circonflexe marque les voyelles longues ; les majuscules en sont malheureusement dépourvues. La plupart des termes techniques et titres d'ouvrages n'ont pu être donnés en italiques ; ils le sont en caractères ordinaires mis entre guillemets. Les notes ont dû être composées dans le même corps que le texte.

par Mollâ Sadrâ, dont l'œuvre nous montre le contraste entre une philosophie iranienne qui a ignoré jusqu'au nom d'Averroès, et une philosophie occidentale submergée par la crue de l'averroïsme.

Il appartient à cette philosophie iranienne, à Mollâ Sadrâ et à ses confrères, de professer que les grands philosophes ont puisé, eux aussi, leurs connaissances à la "Niche aux lumières de la prophétie" (*Meshkât al-nobowwa*). Il y a une vocation commune au prophète et au philosophe. Comme une *mimêsis* (*hikâyat!*) de la quête de Salmân le Perse, Salmân le Pur la quête du philosophe est aujourd'hui la quête d'une "philosophie prophétique".

Téhéran
Académie Impériale
Iranienne de philosophie
décembre 1976
Azar 2535

Henry CORBIN

Les *Prolégomènes II* du présent volume s'achèvent par quelques pages de "perspective" (pp.95-99), rédigées en 1952. C'était bien la ligne d'horizon que nous percevions alors, et c'est bien à ce même horizon que nous avons vu monter les figures et les thèmes de la philosophie irano-islamique, au fur et à mesure de nos recherches. Que l'on veuille bien se reporter aux ouvrages que nous avons publiés depuis lors⁽¹¹⁾. La philosophie où théosophie *ishrâqî*, en ses deux grands moments que représentent l'œuvre de Sohrevardî et celle de Mollâ Sadrâ, nous apparaît de plus en plus comme caractéristiques d'une philosophie iranienne qui n'a plus le droit d'être absente de nos jours. Du point de vue comparatiste, nous dirons que la région de la philosophie qui offre le plus d'affinité avec elle, est celle de nos platoniciens hermétistes de la Renaissance (Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Patrizzi, etc.), celle de l'hermétisme religieux d'un John Dee et de ses émules. L'appel de ceux-ci à la *theologia prisca* (la théologie antique) placée sous le patronage d'Hermès Trismégiste, n'est pas sans analogie avec l'appel de Sohrevardî aux sages *khosrovânîyûn* de l'ancienne Perse, et il savait, lui aussi, que "Hermès est le père des Sages."

Sohrevardî a conjoint les deux noms de Platon et de Zoroastre/Zarathoustra sous la clarté conjointe du *Xvarnah* et de la "Lumière mohammadienne". En même temps qu'il rattachait l'ancien prophétisme iranien à la lignée des prophètes de la Bible et du Qorân, il ouvrait au platonisme une voie qui, dans toute la mesure où elle s'accorde avec celle des néoplatoniciens tardifs, diffère de l'"intellectualisme" qui a si fréquemment prédominé dans les interprétations modernes de Platon. C'est sur cette voie qu'il a instauré, avec le schéma des trois mondes l'ontologie du monde médian qui est le *mundus imaginalis* (*'âlam al-mithâl*). Sa métaphysique de l'Imagination et de l'*imaginal* sera parachevée

(11) Principalement les ouvrages auxquels nous nous sommes référé ici: *En Islam iranien ...* (*supra* note 2), les quatre volumes (1971-1972); *l'Archange empourpré ...* (*supra* note 1); *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 1961, dont la seconde partie contient des textes traduits de onze auteurs.

Marfat.com

d'Azar Kayvân, dont la ferveur a donné, au XVI^e siècle, la "réponse zoroastrienne" à l'entreprise que le Shaykh al-Ishrâq, en pleine jeunesse, avait scellée par son martyre.

Certes, nous savons bien que pour réintroduire complètement nos philosophes iraniens dans le "circuit" de la philosophie universelle, ou mieux dit de la *philosophia perennis*, il nous faut les traduire en une langue occidentale, et c'est l'un des soucis de l'Académie Impériale Iranienne de philosophie. Comme nous l'avons indiqué dans la préface du tome précédent, nous avons consacré plusieurs années de cours, à l'École des Hautes-Etudes (Sorbonne), au "Livre de la Théosophie orientale". La traduction française du texte et des commentaires existe dans nos dossiers, et il est bien dans notre intention de la publier. Seulement, le projet exige une mise en ordre matérielle assez complexe. Ce n'est pas un hasard si Qotboddîn Shîrâzî, relayant Shahrazôrî qu'il pille en toute honnêteté(?), a inséré dans la trame même du texte son commentaire détaillé. Le texte de Sohrevardî est si concis, parfois si elliptique et allusif, que le commentaire est absolument nécessaire pour en expliciter les intentions, ou tout simplement pour éclaircir le sens des phrases. Aussi bien trouvera-t-on ce commentaire largement exploité dans l'apparat critique du présent volume.

Il y a plus. Mollâ Sadrâ Shîrâzî (1640) a écrit sous le simple titre de "Gloses" (*hâshiyât, ta'liqât*), en fait toute une Somme, dans laquelle il prend des positions si décisives qu'il réfère à ces "Gloses" dans ses ouvrages postérieurs. Ces "Gloses" n'existent encore qu'en lithographie (en marge de l'édition 1315 h.l. du *K.H.I.*). Le Texte en est correct, mais la disposition matérielle peu pratique. Notre ami S.J. Ashtiyânî a promis d'en donner une édition typographique. Le texte de Sohrevardî et celui de Mollâ Sadrâ marquent deux grands moments de la philosophie *ishrâqî*. Il arrive à Mollâ Sadrâ de critiquer Sohrevardî, de regretter l'insuffisance d'une position de thèse, mais on peut dire que c'est toujours pour aller de l'avant, pour achever la retombée de la voûte qui nous manque dans l'œuvre du Shaykh al-Ishrâq, prématurément disparu. Il nous apparaît

L'insistance de Sohrevardî, ici et dans ses autres livres, sur le charisme de la Lumière de Gloire (*Xvarnah*) impartie aux souverains extatiques de l'ancien Iran, Fereydûn et Kay Khosrow, nous informe à coup sûr de la modalité de l'expérience mystique que connote, pour lui, le terme de *ta'alloh*⁽⁶⁾. Le Shaykh al-Ishrâq a suffisamment manifesté le but spirituel qu'il poursuivait par son *iranisme*, pour dissiper les réticences héritées de préjugés confondant tout simplement "philosophie islamique" et "philosophie arabe". Peut-être la réapparition de son œuvre a-t-elle quelque peu bousculé certains schémas de routine. Mais ce bouleversement était nécessaire pour faire sa place légitime à cette philosophie iranienne qu'atteste l'*Anthologie* que nous publions avec notre ami Sayyed Jalâoddîn Ashtîyânî⁽⁷⁾. Il y a, chez Sohrevardî, l'importance centrale de la Lumière de Gloire, le *Xvarnah* avestique "dont Zoroastre fut le prophète" (cf. ici p. 157). A cette Lumière s'origine le charisme des prophètes et par là même le concept en rejoint celui de "Lumière mohammadienne" (*Nûr mohammadi*), en prophétologie shî'ite. A cette même Lumière s'origine la hiérarchie archangélique: Sohrevardî connaît les noms et fonctions des Amahraspands, les archanges du zoroastrisme, et les autres nombreux *Izad* qui sont les Anges ou seigneurs des espèces (*Rabb al-nû,* dont la fonction est celle du *ratu* dans le zoroastrisme). Il y a le rappel de la division du monde en *mênôk* et *gêtîk* (subtil et dense, céleste et terrestre). Il y a l'identification de Gabriel, l'Ange-Esprit-Saint, avec l'Ange Sraosha (Sorûsh) de l'Avesta. Il y a dans le "Livre d'Heures" les invocations nommément adressées à Ohrmazd, à Bahman et aux autres Amahraspands⁽⁸⁾. Si malgré tout cela, quelqu'un demande encore ce qu'il y a de "zoroastrien" chez Sohrevardî, c'est que ni celui-ci ni son interprète n'ont le pouvoir de donner la vue aux aveugles de naissance. Dans la note, nous avons évoqué ailleurs le groupe de zoroastriens autour.

(6) Cf. *Archange empourpré* (*supra* note 1) index s.v. Fereydûn, Kay Khosrow, *Xvarnah*. Voir aussi notre ouvrage *En Islam iranien ...* (*supra* note 2), le tome IV, index général sous les mêmes mots.

(7) C'est l'*Anthologie* à laquelle on réfère ci-dessus note 4. L'impression de la partie persane et arabe du tome III est presque achevée à ce jour.

(8) Cf. *Archange empourpré* (*supra* note 1), pp. 487 ss. et index s.v.

ishrâqî, et l'on aurait compris d'emblée que Sohrevardî avait voulu réaliser le projet qu'Avicenne ne pouvait pas, selon lui, mener à terme.

Ce que signifie pour lui le mot "Orient", Avicenne nous le dit clairement dans le récit mystique qu'il intitule "Hayy ibn Yaqzân".⁽³⁾ C'est le monde des Intelligences chérubiniques et des *Animae caelestes*. Quant à sa "philosophie orientale", ce sont, par excellence, les références que nous trouvons dans ses *Gloses* sur la *Théologie* dite d'Aristote, qui nous informent de ce qu'elle aurait pu être. Cela, beaucoup mieux que les "Cahiers de logique" portant ce nom, que Sohrevardî connaissait sans y attacher beaucoup d'importance du point de vue "oriental". Et c'est cette "philosophie orientale" que Sayyed Ahmad 'Alavî Ispahânî, élève de Mîr Dâmâd, au XVII^e siècle, considérait comme "la Clef du *Shifâ*" (*Miftâh al-Shifâ*, titre qu'il donne à son grand commentaire).⁽⁴⁾

Sohrevardî ne niait nullement qu'Avicenne ait eu l'intention de réaliser une "philosophie orientale". Mais sa conviction était qu'Avicenne ne pouvait le mener à bien, faute d'avoir disposé de la "source orientale". Cette source, c'est l'*ishrâq* au sens et sous tous les aspects rappelés ci-dessus. En bref, le rapport entre Avicenne et Sohrevardî est typifié dans le passage du "Récit de Hayy ibn Yaqzân" au "Récit de l'exil occidental". Le prologue de celui-ci l'enchaîne délibérément au premier, avec pleine conscience de le dépasser, tout en insérant un rappel significatif du récit avicennien de "Salamân et Absâl". Sans doute, Sohrevardî pressentait-il que le héros mystique avicennien, Absâl, était déjà beaucoup plus proche du héros de "l'Exil occidental".⁽⁵⁾

(3) Cf. notre livre: *Avicenne et le Récit visionnaire* (Bibliothèque Iranienne, vol. 4 et 5). Téhéran — Paris, 1954.

(4) Sur Sayyed Ahmad 'Alavî Ispahânî, voir *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours*. Textes choisis et présentés par Sayyed Jalâloddîn Ashtiyânî. Introduction analytique par Henry Corbin. Tome II (Bibliothèque Iranienne, vol.19). Voir aussi notre article *Theologoumena iranica* dans la revue "Studia Iranica", 1976, II.

(5) Voir dans notre ouvrage *Avicenne et le Récit visionnaire* (*supra* note 3), la version hermétiste et la version avicennienne de Salamân et Absâl.

Sohravardî jusqu'à Mollâ Sadrâ et ses continuateurs, désigne le monde spirituel (*'âlam qodsî, Malakût et Jabarût*). "Oriental" est tout ce qui en procède. Si les Sages de l'ancienne Perse sont les "orientaux" par excellence, ce n'est pas parce qu'ils se trouvent à l'Orient géographique, mais parce que leur fut impartie cette "connaissance orientale". C'est celle-ci qui a fait d'eux des "Orientaux". En bref, ce sont tous ceux, Célestes et Terrestres, que Sohravardî désigne comme l'Ordre royal de Bahman-Lumière (la première Intelligence du cosmos néoplatonicien, désignée sous son nom avestique). Lorsque l'on se réfère aux cités mystiques du *mundus imaginalis* (*'âlam al-mithâl*), la cité de Jabarsâ située à l'Orient, et celle de Jabalqâ située à l'Occident, il arrive que les habitants de Jabarsâ soient désignés comme les "Orientaux". On notera encore la terminologie significative usitée par Mollâ Sadrâ dans le plan de certains de ses livres. La "Théosophie du Trône" (*Kitâb al-hikmat al-'arshîya*), par exemple, est divisée en deux "Orient" (*mashriq*), et un "Orient" comporte plusieurs "leviers de lumière" (*Ischrâq*). En bref, je n'ai jamais constaté jusqu'ici que la désignation d'"oriental" ait été rapportée philosophiquement aux habitants d'une cité ou d'une contrée de ce monde-ci. Aussi bien nous sommes-nous longuement expliqué sur ce point dans nos *Prolégomènes I et II*, ainsi que dans le deuxième tome de notre ouvrage: "En Islam iranien ...", auquel il sera utile de se reporter (2).

C'est pourquoi il m'apparaît superflu de revenir sur les discussions qui ont eu lieu jadis et naguère autour du concept de "philosophie orientale". Discussions que nous considérons comme closes, parce qu'au moins bien elles n'auraient jamais dû s'élever, si seulement l'on avait lu les textes jusqu'au bout, et si tout n'avait pas été vicié, à l'origine, par un préjugé qui a conduit à l'encontre des néoplatoniciens tardifs. Si l'on s'était adressé directement à Avicenne et à Sohravardî pour s'informer de ce qu'ils pensaient quant à la signification des mots "Orient" et "oriental", on se serait gardé de dresser une opposition factice entre *mashriqî et*

(2) Voir notre ouvrage *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, 1971, le tome II, Sohravardî et les Platoniciens de Perse.

Une recherche philosophique qui n'aboutit pas finalement à celle-ci, est une perte de temps. En revanche une expérience mystique qui ne serait pas précédée d'une sérieuse formation philosophique, est exposée à tous les égarements et illusions. La hiérarchie des Sages est établie, dès le prologue du livre, en fonction de cette double aptitude. Le Sage parfait, c'est le *hakîm mota'allih*, celui qui a vécu l'*apothéosis* secrète intérieure, correspondant non plus seulement à la certitude du témoin oculaire (*ayn al-yaqîn*), mais à la certitude du témoin qui est lui-même le lieu et l'organe de l'événement (*haqq al-yaqîn*). La philosophie délibère sur les concepts. La théosophie pénètre, dans le mystère du passage du visible à l'invisible, et si elle y pénètre, c'est parce que le *hakîm mota'allih* est le lieu même de ce passage. C'est pourquoi nous préférons dire "théosophie orientale" plutôt que "philosophie orientale".

D'autre part, dans notre première édition, nous avons dit: "Théosophie de l'Orient des Lumières". C'est exact. Cette traduction correspond parfaitement au concept sohravardien. Mais pratiquement, à l'usage, le terme s'est révélé un peu lourd; les références multiples ont suggéré un allègement nécessaire, au profit d'un adjectif. Et nous avons pris l'habitude de dire "théosophie orientale", ce qui revient au même. L'*ishrâq* n'est pas une illumination en général, un photisme quelconque. C'est la lumière de l'astre à son lever, à son "Orient". Il importe donc de toujours conserver cette implication "orientale". C'est faute de l'avoir eu présente à l'esprit, que l'on a battu la campagne en discussions sur le concept d'"oriental".

L'*ishrâq*, c'est, dans l'hermétisme latin, la *cognitio matutina*. En outre, nous avons déjà relevé ailleurs, et l'on constatera ici que le concept en rejoint, chez Sohravardî, celui de la "Lumière de Gloire", le *Xvarnah* de l'Avesta (*khorrhah* en persan). La connaissance "orientale" (*ishrâqî*) est donc celle qui "se lève" sur l'âme du théosophe, embrase son être intérieur du flamboiement de son aurore. Les "Orientaux" ce sont ceux qui sont présents à cette aurore, tous ceux en qui est investie cette *cognitio matutina* qui fait "se lever" toutes choses à "leur matin". L' "Orient" (*mashriq*), chez tous nos philosophes, depuis Avicenne et

Le "Livre de la Théosophie orientale" est l'œuvre fondamentale de notre Shaykh al-Ishrâq, quelque chose comme la Bible des *Ishrâqîyûn*. Tout le reste de son œuvre constitue une préparation, une propédeutique à l'étude du livre qui récapitule le grand projet de sa vie, toute sa conception de la philosophie (la *Trilogie*, dont la partie métaphysique a été publiée dans le premier tome de ce Corpus, a par excellence cette portée propédeutique), ou bien il s'agira d'un rappel référant, par maintes allusions, à ce livre fondamental. Disons donc que tout y prépare et que tout y retourne. Nous ne citerons ici qu'une seule de ces références, parce qu'elle est péremptoire: "Il y avait chez les anciens Perses, écrit notre Shaykh, une communauté dont les membres étaient guidés par le Vrai et qui par lui observaient l'équité (cf. Qorân 7/159). C'étaient des Sages éminents à ne pas confondre avec les Mages (*Mâjûs*). C'est leur haute philosophie de la Lumière, dont témoigne d'autre part l'expérience personnelle de Platon avec celle d'autres Sages antérieurs, que nous avons ressuscitée dans notre livre intitulé le *Livre de la Théosophie orientale*. Et je n'ai pas eu de prédécesseur pour quelque chose comme cela."⁽¹⁾

Le jeune Shaykh avait parfaitement conscience que le livre "que l'Esprit Saint inspira à son cœur, d'un seul coup, lors d'une journée merveilleuse" était sans précédent. Il a marqué de son empreinte plusieurs générations de philosophes iraniens. La nature de cette empreinte est précisément ce qui justifie le titre préféré ici. Nous préférons "théosophie orientale" à "philosophie orientale". Nous avons maintes fois rappelé que le terme *hikmat ilâhîya* est l'équivalent exact du grec *theosophia*, et ce terme correspond plus exactement què le terme de "philosophie" aux intentions profondes de Sohrovardî. Il ne peut en effet être question de la recherche philosophique (*bahth*) de l'expérience spirituelle que de la recherche spirituelle (*tasawwuf*) comme caractéristique de *ta'alluh*, équivalent du grec *theôsis*.

(1) — C'est le chapitre XXII du traité intitulé *Kalimat al-tasawwof*. On en trouvera la traduction dans notre ouvrage — Sh. Y. Sohrovardî, *L'Archange empourpré*, quinze traités et récits mystiques traduits de persan et de l'arabe, présentés et annotés par H. Corbin (Documents spirituels, 14), Paris, Fayard, 1976, p. 170. On observera le remarquable *ta'wîf* du verset qorânique, dont le *zâhir* réfère au peuple de Moïse.

PREFACE DE LA SECONDE EDITION

Avec ce deuxième tome commence à prendre forme la réédition du "Corpus sohravardien". Nous avons expliqué, dans la préface à la seconde édition du premier tome, les raisons pour lesquelles l'Académie Impériale Iranienne de philosophie assume le soin de publier désormais une "nouvelle série" de la "Bibliothèque Iranienne". Cette collection avait été inaugurée par le Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien, à Téhéran. Sa "première série" comprit vingt-deux volumes publiés entre les années 1949 et 1974. Un bon nombre de ces volumes sont aujourd'hui épuisés.

Le présent volume, dont la première édition parut en 1952 comme "volume 2" de la "Bibliothèque Iranienne", constituait le tome II de l'œuvre publiée à Istanbul en 1945 sous le titre de "Opera metaphysica et mystica, volumen primum" de Sohravardî (voir notre préface à la réédition de ce premier tome). Nous n'avons pas à revenir ici sur les questions discutées dans nos *Prolégomènes I* et ici même dans nos *Prolégomènes II*. Simplement nous voudrions souligner certaines prises de position, parce qu'elles ont été confirmées par les recherches menées depuis lors, et parce qu'elles éclairent la traduction choisie pour les titres des trois ouvrages publiés ici, notamment pour le premier dont l'importance est fondamentale.

129879

Cette nouvelle série continue la "*Bibliothèque Iranienne*" inaugurée par le Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien, à Téhéran.

La première édition du présent ouvrage a paru en 1952, sous le même titre (*Opera Metaphysica et mystica*), comme volume 2 de la "*Bibliothèque Iranienne*".

ACADEMIE IRANIENNE
DE PHILOSOPHIE

BIBLIOTHEQUE IRANIENNE

Nouvelle Série

2

SHIHABODDIN YAHYA SOHRAVARDI

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES
ET MYSTIQUES



Tome II

1. Le Livre de la Théosophie orientale. 2. Le Symbole
de foi des philosophes. 3. Le Récit de l'Exil occidental.

Textes édités avec prolegomènes en français

par

HENRY CORBIN

Réédition anastatique

TEHERAN

Académie
Iranienne de Philosophie
Av. de France, 6, rue Nezami

PARIS

Dépositaire
Librairie Adrien Maisonneuve
11, rue Saint-Sulpice (VI^e)

1977