

HENRY CORBIN ET L'IDÉE DU 《DÉPÔT DIVIN CONFIE À L'HOMME》

Mikio KAMIYA

《J'ignorais tout ce qui est autre que Dieu.》
(Mollâ Fathollâh, *Minhaj al-Sâdiqîn, La Voie des pieux*)

《J'étais un trésor caché, j'ai aspiré à être
connu; j'ai créé le monde afin d'être connu.》
(*Hadîth qudsî*)

《Ni mon Ciel ni ma Terre ne me contiennent,
mais le cœur de mon croyant fidèle me
contient.》 (*Hadith qudsî*)

《Il y a un verset coranique dont la gravité est telle qu'en dépendent l'existence même et la raison d'être de ce qu'on appelle ésotérisme, parce que ce verset lie l'un à l'autre le mystère de Dieu et le mystère de l'homme comme étant un seul et même mystère. C'est le verset où Dieu lui-même déclare: *Nous avons proposé le dépôt de nos secrets aux Cieux, à la Terre et aux montagnes; tous ont refusé de l'assumer; tous ont tremblé de le recevoir. Mais l'homme accepta de s'en charger; c'est un violent et un ignorant (Qorân 33: 72).*》⁽¹⁾

Avec Henry Corbin, nous entrons d'emblée dans l'herméneutique chiite ⁽²⁾. Comme Haydar Âmolî le dit, il y a là de magnifiques secrets, des thèmes d'une profondeur insondable. Il est évident que ce même verset coranique a inspiré les commentateurs chiites.

De quoi s'agit-il en fin de compte? En quoi consistent cette violence et cette ignorance dans la dimension *métahistorique*, dimension essentiellement eschatologique (la «dimension polaire», celle qui relie au «pôle céleste ⁽³⁾»)?

Nous lisons: «(...) Assumer le secret divin, c'était anéantir son propre moi dans l'ipséité absolue, et c'était décider d'ignorer tout ce qui est autre que Dieu, ignorer même qu'il y eût de l'autre que Dieu. (...) Le secret du *lâ ilâha illâllâh* (point de Dieu hormis Dieu), c'est nier tout ce qui n'est pas Dieu. (...) Quand une chose transgresse sa limite, elle se transforme en son contraire.》⁽⁴⁾

Le terme *violence* s'oppose ici, au niveau sémantique et ontologique, au mot *justice*, et de même, le terme *ignorance* au mot *connaissance*, le terme *transgression* au mot *loi* ou définition ou *détermination*. A quoi nous font penser ces premiers termes transgression-violence-ignorance, sous l'aspect d'une sémantique structurale?

*
* *

La sémantique structurale dont il s'agit ici est celle que Toshihiko Izutsu a conçue clairement (5). Elle se réduit, en un mot, à cette thèse: l'articulation sémantique ne fait qu'une avec celle de l'Être. Selon Izutsu, la théorie de l'articulation sémantique est une métaphysique de la Parole. Les fonctions essentielles, différencielles, de la Conscience sont des fonctions évocatives, imaginatives, de la Parole ou articulation linguistique: la théorie de la Conscience est une ontologie. Par conséquent, il ne pourrait y avoir aucune articulation de l'Être sans intervention de la Parole. «La Parole est, dans l'acception sémantique du terme, le système de l'articulation de la Réalité vraie»; en d'autres termes, «le Monde est la transformation de la Nature structurale, signifiée par l'intervention du Signe; c'est un ensemble de choses, de faits articulés par la signification.»(6) En effet, «la Parole nous montre l'aspect d'une herméneutique naturelle qui nous fait voir le Monde et par laquelle nous éprouvons la Réalité.»(7)

Voici l'analyse métaphysique pénétrante de Toshihiko Izutsu, son analyse de la *wahdat al-wujūd*, unité de l'existence ou unicité de l'existence.

«Nous disons: “La fleur est existante”, de la même façon que nous disons: “La fleur est blanche”, comme si ces deux propositions se trouvaient sémantiquement sur le même plan.» Mais, il y a en vérité «une différence fondamentale entre ces deux types de propositions en ce qui concerne leur comportement sémantique, c'est-à-dire en ce qui concerne la structure externe de la réalité à laquelle chacune se réfère.» Car «la fleur en réalité n'est pas le sujet, le sujet réel final est l'“existence”, tandis que la fleur ou tout autre objet ne sont que des qualités ou des attributs qui déterminent de façon variable le Sujet ultime, éternel qu'est l'existence. Grammaticalement, “fleur”, par exemple, est un nom substantif, mais métaphysiquement c'est un adjectif.» En bref, «ce qui existe au sens plein du terme, c'est l'«existence comme Absolu indéterminé, non la fleur. Être-une-fleur n'est qu'une détermination spéciale de cet Absolu indéterminé.» Donc, «l'“existence” en soi, c'est-à-dire dans sa pureté, est sans attribut. C'est une unité absolument simple ou une détermination absolue. En conséquence, on doit considérer comme illusoire toutes les différences perceptibles dont nous faisons l'expérience au milieu de tous les objets du monde sensible. C'est en ce sens que l'Advaita Vedānta déclare avec Śaṅkara(788-820?): «Tous les objets phénoménaux ne sont qu'illusion, ce sont des formes illusoire surimposées (*adhyāsa*) à l'unité pure sous-jacente du Brahman.»(8)

*
* *

Tout comme la philosophie de H. Corbin, qui est phénoménologie de l'Imaginal, la métaphysique de T. Izutsu, qui est sémantique de la Parole est, elle aussi, une herméneutique ontologique. Nous nous trouvons, nous nous découvrons, ou plutôt nous nous reconnaissons nous-mêmes, par l'Imaginal, par la Parole, dans le monde «humain» (9).

Nous lisons: «nous nous reconnaissons nous-mêmes.» Car, par *reconnaissance*, nous entendons la négation, l'ignorance de notre existence passée; cela signifie le dépassement de nos déterminations contingentes, de nos limitations créaturelles. Dans le mot *reconnaître*, nous pouvons lire le sens de saisir la Vérité ou la Réalité. La Réalité devant laquelle un homme a appris qu'il était dans l'ignorance, et par laquelle il lui faut désormais dire non à cette situation, et donc nier son existence passée, et même effacer son soi comme «illusoire».

Dans cette perspective, l'acte de reconnaître se comporte d'une façon dynamique sur nos êtres, sur l'«Être». Quand on signifie quelque chose, ou même quand on reconnaît quelque chose, son articulation ontique se révèle, se montre.

De ce point de vue, il existe certainement une signification à la sentence prophétique: «Les humains dorment ; à leur mort ils se réveillent.»⁽¹⁰⁾ Car la mort est une naissance spirituelle et ésotérique: la mort n'est autre chose qu'une articulation de l'«Être». Nous lisons aussi dans Henry Corbin: «En bref, y a-t-il une phénoménologie possible de l'expérience visionnaire, de l'*ek-stasis*, "hors de l'espace du monde", menée indépendamment d'une phénoménologie de la "venue à ce monde"? Autrement dit, dans une phénoménologie telle que "sortie de ce monde" et "venue à ce monde" apparaissent comme deux aspects inverses d'un même phénomène. (...) La venue à ce monde, c'est la "sortie du paradis"; comme tel, ce n'est pas un déplacement local, mais un changement d'état.»⁽¹¹⁾ «(...) Adam, chassé du paradis, est resté dans le lieu même où il était auparavant, car ce grand univers était son paradis, si l'on parle du sens extérieur, de même que son paradis intérieur et céleste était l'*Imago Dei* en lui.»^(11bis)

Ici, la reconnaissance est, comme Aristote l'indique bien dans *La Poétique*, une forme de renversement: «le renversement qui fait passer de l'ignorance à la connaissance.»⁽¹²⁾ La reconnaissance (*ἀναγνώρισις*) est la découverte du Soi vrai et réel, ou sa Manifestation, Révélation de l'Être Divin, *tajalli*, *théophanie*. Or, on peut imaginer ici, en fin de compte, la signification d'une transgression, la transgression par l'articulation sémique et ontique. Le terme *transgression* implique aussi les sphères ontologiques. Et alors, que voit-on? Nous remarquons bien qu'il s'agit d'un autre monde que le monde des phénomènes, des choses. Ou bien il montre le passage des essences distinctes, déjà établies, à la reconnaissance voulue, articulée.

*

* *

Revenons à la signification sémantique, ontologique, de ces mots: *transgression*, *violence*, *ignorance*. Quels sont nos êtres, nos existences, quel est le monde, quel est le phénomène des choses, lorsque nous regardons tout cela sous l'aspect de la sémantique ontologique?

Commençons par le terme définitif, le point final, car il est tout à fait capital, et tout est là en un sens: la doctrine de l'Unité, «Unité de l'Être», «Unité de la Réalité».

C'est comme un réceptacle des mers d'existence ou des Existences d'un côté, et c'est la Gnose islamique de l'autre.

Il s'agit bien de la reconnaissance du Soi et de la connaissance de la Réalité vraie. Il y a là manifestation de la Réalité éternelle. Et l'Être et notre être sont en question.

Nous lisons dans Corbin «Lumière sur Lumière», *Irfân*, la théosophie mystique ⁽¹³⁾.

Nous venons de penser au terme ignorance. Nous insistons sur ce point. «Par rapport à l'Ipséité divine, cette connaissance (i.e. connaissance de l'Être divin, c'est-à-dire expérience théophanique) est inconnaissance, cela parce que *connaissance* suppose un sujet et un objet, ce qui voit et ce qui est vu, tandis que l'Ipséité divine, lumière noire, exclut cette corrélation.»⁽¹⁴⁾ Pour notre part, nous lisons que cette *inconnaissance* implique ce que le Coran dit: ignorance. En effet, connaître quelque chose, c'est connaître une essence, l'essence, et une vérité, la vérité de sa relation ou de sa corrélation. Et ici, l'inconnaissance qui regarde essentiellement l'Être, est la Réalité vraie, la Vérité éternelle, la Vérité de l'Être, ou «Lumière sur Lumière».

Nous lisons que l'inconnaissance est une articulation de l'Être, une différenciation de l'Essence, une manifestation du sens caché, ésotérique: elle implique un dévoilement de la Conscience des profondeurs, une révélation de l'Être Divin ou la connaissance "présentielle" (mot de Corbin).

*

* *

Or, Ibn 'Arabî (1165-1240), mystique considéré comme le plus grand interprète musulman de la doctrine métaphysique chante dans sa *Risâlah* :

J'ai connu mon Seigneur par mon Seigneur
sans confusion ni doute.

Mon Essence est la Sienna, réellement,
sans manque ni défaut.

Entre nous deux il n'y a nul devenir,
et mon âme est le lieu où le Monde caché se manifeste.

Depuis que j'ai connu mon âme
sans mélange ni trouble,

Je suis parvenu à l'union avec l'objet de mon amour,
sans qu'il n'y ait entre nous de distances
longues ou courtes.

Je reçois des grâces sans que rien ne descende d'en haut,
sans reproches, et même sans motifs.

Je n'ai pas effacé mon âme à cause de Lui,
pour être, après, détruite ⁽¹⁵⁾.

Et aussi, nous lisons un résumé de Leo Schaya:

Tout ce qui n'est Dieu, n'est pas.

La connaissance de soi est celle du «Soi» divin, qui Se connaît par Lui-même.

La connaissance du «Soi» seul réel implique celle de la non-existence ou «mort» de tout «autre que lui».

Dans cette mort que l'homme éprouve en connaissant son «Soi» par son «Soi», rien de ce qui existe ne meurt; cette «mort» n'est que la non-existence de ce qui n'existe pas.

«*Allâh* était, et rien n'était avec Lui; et Il est maintenant tel qu'Il était», a dit le Prophète.

«Il n'y a aucune différence, dans Son Unité, entre la création et la préexistence»; car rien n'est réel, si ce n'est le seul Réel.

Il se détermine Lui-même comme la Réalité éternelle de la multitude non-existante.

L'ignorance consiste à prendre cette multitude pour existante, et l'extinction de l'ignorance, à connaître la non-existence du multiple.

La connaissance soi, c'est connaître le seul Réel par le seul Réel.

«Résumons: l'existence des choses est Son Existence, sans que les choses soient.»

Il ne Se trouve pas dans quelque chose (car le seul Réel ne peut pas Se trouver «en Lui-même»), étant absolument Lui-même) et aucune chose ne se trouve en Lui (puisque'il n'y a pas de chose ou de réalité, si ce n'est Lui) par une entrée ou une sortie quelconque (16).

Nous voilà au tréfonds de notre problème. Nous sommes dans les champs de la Conscience des profondeurs.

Il est vrai qu'on commence par finir. Or, il s'agit ici non seulement de métaphysique, mais bien d'une ontologie, d'une sémantique et même d'une eschatologie. On ne peut s'empêcher d'admettre qu'il y a une transgression des limites du savoir et des limitations essentielles ou des définitions intellectuelles des mots et des êtres. Le *comprendre* lui-même, le *voir* en soi, sont en question.

A propos de ce passage: «Rien n'est réel, si ne n'est le seul Réel», Leo Schaya note bien: «*Brahma*, l'absolu Être-Connaissance-Béatitude (*Sachchitânanda*) est réel. L'Univers n'est pas réel. *Brahma* et notre Soi-même (*Atmâ*) sont un.» Ici, l'aspect de la philosophie comparée serait très significatif, car nous découvrons, nous reconnaissons, de ce fait, l'archétype structural ontologique.

*

* *

Est-ce que nos idées, nos recherches personnelles, pourraient en effet converger? Et

pour cela, vers où? À quel endroit allons-nous finir par arriver? Dans quel port allons-nous faire escale?

Hallaj (857-922) dit:

《Je vis mon Seigneur par l'œil,
et je dis : Qui es-tu? Il dit : Toi!》⁽¹⁷⁾

Il dit aussi :

《*Anā'l-Ḥaqq.*》

Voici la signification vraie et authentique de la phrase 《*Anā'l-Ḥaqq*》:

《Je suis la Réalité vraie》, ou 《Je suis la Vérité》, ou bien 《mon Je, c'est Dieu》. 《Mon "je" c'est Dieu》 = je jure que mon 《je》 est devenu (= *anā sirtu*) ce 《Lui》 qui est Dieu... — Par une clameur de justice annonciatrice du Jugement Dernier, identifiant ce récitant actuel de la *shahāda*, ce Témoin actuel, avec le Shâhid al-qidam, le Témoin Éternel, l'Esprit-Verbe. 《*Innani "anā" sirtu'lladhî Huwa'l-Ḥaqq*》. — Il est clair qu'il faut sous-entendre 《*Huwa*》, et que 《ce Lui》 n'est pas un simple 《harf al-fasl》 coupant 《je》, 《*anā*》, d'avec 《Dieu》, 《*al-Ḥaqq*》, pour qu'on ne fasse pas, ce qui serait absurde, d'《*al-Ḥaqq*》 un attribut (*sifa*) ou appendice (*tâbi'*) de 《*anā*》. Et que 《*Huwa*》 n'est ni un 《*tâbi'mu'akkad*》, ni un 《second énonciatif》 sous-entendus ⁽¹⁸⁾.

Hallaj dit:

《Ah! On dit "Moi" et on dit aussi "Toi" .

Or, cela prouve en effet qu'il y a deux Dieux

.....

Ah! J'aspire à rester toujours

sans jamais prononcer le nombre deux!》⁽¹⁹⁾

Cette idée de l'《Un sans le second》 est une idée absolument hallajienne. Car, tant qu'il y a, en l'homme, la conscience du moi — dit Toshihiko Izutsu — l'homme en tant que 《Moi》, doit invoquer Dieu comme étant 《Toi》. Ou bien il doit regarder Dieu comme étant 《Lui》.⁽²⁰⁾

Abû Sa'îd (mort en 286/899) dit en répondant à une question sur le mal: 《Le mal est *tuî-ye tu* (le fait même que "Toi" est "Toi"). Et le plus grand mal est que l'on ne connaît pas *tuî-ye tu.*》⁽²¹⁾

Et il dit aussi: 《Il n'y a pas de plus grand malheur en ce monde que *tuî-ye tu.*》⁽²²⁾

Abû Sa'îd dit encore: 《Si *Toi*, tu es, et qu' en même temps *Lui* (c'est-à-dire il y a

l'homme et Dieu) est, il y a deux Êtres. Voilà le dualisme. Donc il faut, à tout prix, l'éliminer totalement.» (23)

Or, Bâyezîd Bastâmi (mort en 260/874) dit:

«Comme le serpent se débarrasse de sa peau,
moi, je me suis débarrassé de la peau du *Moi*
que je suis *Moi-même* (*tu'î-ye tu*). Mais moi,
je me suis regardé dans le *Moi-même*.

Et qu'ai-je alors vu? *Moi*, j'étais *Lui-même*.» (24)

Cela revient à dire que j'étais *Lui-même*: le *Soi* qui est sorti entièrement et totalement de son moi, de son ipséité, c'est Dieu *Lui-même*. Voilà *illuminatio*, *ishrâq*, l'illumination. Expérience métaphysique, expérience mystique de la Lumière. Expérience ontologique de l'Être, révélée et manifestée par *Lui-même*.

Hallaj dit: «*Huwîyatun laka fî lâ'îyatî abadâ*.» (Il n'y a la Réalité du Toi qu'au sein du néant que je suis.) (25)

Jâmî (817-898/1414-1492) dit: «L'extinction du moi de l'homme consiste à ce que l'espace intérieur de l'homme soit tout à fait rempli par la théophanie de la Réalité divine et à ce qu'il n'y ait, en l'homme, d'autre trace de la conscience d'aucune chose hormis celle de Dieu.» (26)

Henry Corbin dit: «Dieu ne peut regarder un *autre* que soi-même, ni être regardé par un *autre* que soi-même. Les *Awliyâ*, les "initiés", s'échelonnant aux différents degrés spirituels, sont précisément les *yeux* que Dieu regarde, parce que ce sont les yeux par lesquels Il regarde. C'est par eux que notre monde est encore un monde que Dieu "regarde"» (27)

Et Henry Corbin dit aussi: «En réalité, il n'y a pas de connaissance de Dieu par un *autre* que Dieu, car un *autre* que Dieu *n'est pas*. Le terme ultime auquel s'achèment les pèlerins sur la Voie divine, c'est d'arriver à la station mystique où ils découvrent que les actes, les attributs et l'ipséité des choses s'effacent et se résorbent dans le rayon de lumière de la théophanie, et où ils sont *essenciifiés* de par leur dénuement essentiel même, lequel est le degré de l'absorption en Dieu (*fanâ fî llâh*), où l'être fait retour à l'être, le non-être au non-être, conformément au verset du Livre: Dieu vous commande de rendre le dépôt confié à qui il appartient (4: 61).» (28)

Et encore, Ibn 'Arabî dit:

«C'est Lui seul, *Huwa*, qui reste,
et c'est Lui qui est recherché.» (29)

Nous lisons la même chose dans al-Hallaj:

《Allah! Allah!》(Dieu! Dieu!) (30)

Ibn 'Arabî dit: 《Personne ne peut Le voir, sauf Lui-même. Personne ne Le saisit, sauf Lui-même. Personne ne Le connaît, sauf Lui-même. Il Se voit par Lui-même. Il Se connaît par Lui-même; seul le “Soi” peut connaître le “Soi” Tu n'es pas toi (le “moi” ou participation individuelle et illusoire du “Soi”, laquelle n'a pas d' “être” propre), mais Lui (le “Soi” seul réel); Lui est non toi; qu'Il n'entre pas en toi; et que tu n'entres pas en Lui ; qu'Il ne sorte pas de toi, et que tu ne sortes pas de Lui... Tu es Lui (en tant que “Soi” incréé et infini, qui est à la fois l' “Être” et le “Non-Être” ou Sur-Etre), et Lui est toi (ton “Soi”), sans aucune dépendance ou causalité (mais par pure identité essentielle).》 (31)

Nous allons maintenant rendre compte de l'idée hallajienne de l'*Ana al-Ḥaqq*. Rûmî dit que l'*Ana al-Ḥaqq* porte la même signification que la célèbre sentence inspirée (*ḥadîth qudsî*): 《J'étais un Trésor caché; j'ai aimé à être connu; alors j'ai créé les créatures afin d'être connu par elles (ou afin de me connaître en elles).》(32) (Henry Corbin trouve le secret divin proposé à Adam, explicitement formulé dans cette sentence inspirée.) Car l'idée de l'*Ana al-Ḥaqq* revient à dire finalement que Dieu créa le Monde pour Dieu lui-même. 《S'il n'y avait pas de toi, je n'aurais pas créé le Monde》 (*ḥadîth*).

《Du côté de Dieu, il n'y a pas de deux *Moi* semblables. Or, toi, tu dis: “Moi” et Lui, Dieu, il dit: “Moi” . Par conséquent, soit tu meurs et Dieu demeure, soit Il meurt et tu demeures. Autrement, les deux *Moi* seraient semblables. Mais en fait, il est impossible que Dieu meure et on ne peut pas même se l'imaginer. Car “C'est Dieu qui est Vivant éternel, Immortel et Impérissable”.》 (33)

Nous lisons, nous voyons maintenant que *connaître* (ou précisément le reconnaître de l'Être et de notre être, c'est-à-dire la Vérité) est une chose profondément et radicalement transcendante.

Le Coran dit: 《Rien n'est semblable à Lui!》 (49, 11); 《Nul n'est égal à Lui!》 (112, 4) Or, les Psaumes disent même: 《Qui est semblable à l'Éternel, notre Dieu》 (113, 5).

Notes

- (1) *En Islam iranien*, t. 1, p. 97. Gallimard, Paris, 1971. Cf. *Le Combat spirituel du Shî'isme*, pp. 93-94. On relira un article de Henry Corbin, *Le Combat spirituel du Shî'isme* (Eranos-Jahrbuch XXX) 1962, le chapitre III, «Le dépôt divin assumé par l'homme» et son ouvrage, *En Islam iranien*, tome 1, le chapitre III, «Le combat spirituel du Shî'isme». Et on lira en même temps Leo Schaya, *La doctrine soufique de l'Unité*. A. Maisonneuve, Paris, deuxième édition, 1981.
- (2) «Le "phénomène du Livre" est à l'origine de l'herméneutique, c'est-à-dire du "Comprendre" ... Le terme technique désignant l'herméneutique ésotérique du Qorân est le mot *ta'wîl*, lequel signifie "reconduire" une chose à son origine, à son archétype. La métaphysique shî'ite est dominée par l'idée du Dieu inconnaissable, inaccessible, innommable en son Essence...» (*En Islam iranien*, t. 1, p. XXVIII).
- (3) Cf. *En Islam iranien*, t. 1, p. XXIX et p. 32.
- (4) *En Islam iranien*, t. 1, p. 94.
- (5) Cf. *La métaphysique de la Conscience* (Ishiki no Keijijôgaku, 「意識の形而上学」). Iwanamishoten, Tokyo, 1993.
- (6) Toshihiko Izutsu, *Vers les profondeurs de la signification* (Imi no Fukami he, 「意味の深みへ」), p. 55. Iwanamishoten, Tokyo, 1985.
- (7) *Ibid.*, p. 71.
- (8) *Unité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, pp. 55-57 (Traduit de l'anglais). Les Deux Océans, Paris, 1980.
- (9) Cf. «Le monde humain nous paraît se définir essentiellement comme le monde de la signification. Le monde ne peut être dit «humain» que dans la mesure où il signifie quelque chose» (A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, p. 5. Presses Universitaires de France, Paris 1986).
- (10) Cf. H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, p. 174 (deuxième édition). Flammarion, Paris, 1976.
- (11) *En Islam iranien*, t. 4, p. 381.
- (11^{bis}). *Ibid.*, p. 381.
- (12) Cf. Texte et traduction par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, p. 71 et p. 232. Les Éditions du Seuil, Paris, 1980.
- (13) Cf. *En Islam iranien*, t. 1, p. 86.
- (14) Henry Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, p. 174. Les Éditions PRÉSENCE, Paris, 1971.
- (15) Cité par Leo Schaya, *op. cit.*, p. 101.
- (16) *Op. cit.*, p. 98.
- (17) Cité par Leo Schaya.
- (18) Gallimard, Paris, 1975 (deuxième édition), t. 2, p. 69.
- (19) D'après Toshihiko Izutsu, *La Culture islamique* (Isulâm Bunka, 「イスラーム文化」),

- p. 209. Iwanamishoten, Tokyo, 1981.
- (20) *Ibid.*, pp. 209-210.
- (21) *Ibid.*, p. 208.
- (22) *Ibid.*, p. 208.
- (23) *Ibid.*, p. 211.
- (24) *Ibid.*, p. 212.
- (25) *Ibid.*, p. 211.
- (26) *Ibid.*, p. 211.
- (27) *L'homme de lumière...*, p. 81.
- (28) *Ibid.*, p. 175.
- (29) Leo Schaya, *op. cit.*, p. 83.
- (30) Cf. Louis Massignon, *La Passion d'al-Husayn-Ibn-Mansûr al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922*, t. 1, p. 456. P. Geuthner, Paris, 1922. (Rééd. posthume sous le titre *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj*, Gallimard, Paris, 1975.)
- (31) Cité par Leo Schaya, *op. cit.*, p. 100.
- (32) Cf. Jalâl al-Dîn Muhammad Rûmî, *Kitâb Fî-hi Mâ Fî-hi, Discours de Rûmî* (Rûmî Goroku,「ルーミ語録」), édition et traduction de Toshihiko Izutsu, p. 88. Iwanamishoten, Tokyo, 1978. Et aussi Henry Corbin, *Le Combat spirituel du Shîisme*, 1962, p. 18.
- (33) Rûmî Goroku, édition Izutsu, p. 53.