

Ghazâlî

Le Tabernacle des Lumières

Michkât Al-Anwâr

مشكاة
الأنوار

**Le Tabernacle
des Lumières**
(Michkât Al-Anwâr)

Ouvrages de Roger Deladrière

KALÂBÂDHÎ

Traité de soufisme
Les Maîtres et les Étapes
Sinbad, 1981

JUNAYD

Enseignement spirituel
Traités, lettres, oraisons et sentences
Sinbad, 1983

IBN' ARABÎ

La Vie merveilleuse de Dhû-l-Nûn l'Égyptien
Sinbad, 1988

IBN' ARABÎ

La Profession de foi
3^e édition, Sinbad, 1991

SULAMÎ

La Lucidité implacable
Épître des hommes du blâme
Arléa, 1991

IBN' ARABÎ

Les Soufis d'Andalousie
Albin Michel, 1995

BAYHAQI

L'Anthologie du renoncement
Le Livre majeur du renoncement
Verdier, 1995

Ghazâlî

Le Tabernacle des Lumières

(Michkât Al-Anwâr)

TRADUCTION DE L'ARABE
ET INTRODUCTION PAR
ROGER DELADRIÈRE

Éditions du Seuil

ISBN 978-2-02-023211-1
(ISBN 2-02-005744-1, 1^{re} publication)

© Éditions du Seuil, 1981, pour la traduction française

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

« Dieu est la Lumière des Cieux et de la Terre. Sa Lumière est semblable à un Tabernacle où se trouve une Lampe ; la Lampe est dans un Verre ; le Verre est comme un astre brillant ; elle est allumée grâce à un Arbre béni, un olivier, ni d'orient ni d'occident, dont l'Huile éclairerait, ou peu s'en faut, même si nul feu ne la touchait. Lumière sur lumière. Dieu guide vers Sa Lumière ceux qu'Il veut. Dieu propose des paraboles aux hommes. Et Dieu est de toute chose Savant. »

Coran XXIV, 35.

Introduction

I. GHAZÂLÎ, MAÎTRE SPIRITUEL DE LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE

Abû Hâmid Muhammad al-Ghazâlî naquit à Tûs, ancienne ville du Khorassan, province de l'Iran oriental, en 1058/450 de l'Hégire, et mourut dans sa ville natale en 1111/505 de l'Hégire, laissant une œuvre considérable – plus de quatre cents titres – et honoré des noms prestigieux de « restaurateur de la Religion » et de « preuve de l'Islam ». Tour à tour docteur de la Loi, théologien dogmatique et théoricien du soufisme, il avait en effet combattu inlassablement pour faire triompher la Sunna et la foi sunnite de tous ceux qui menaçaient l'unité, la paix et l'équilibre de la Communauté musulmane rassemblée derrière le calife abbâsside de Bagdad.

Résumer une telle vie ne serait point une tâche aisée, si Ghazâlî lui-même n'avait indiqué dans un ouvrage à caractère autobiographique sa propre évolution spirituelle, le but qu'il s'était assigné et les adversaires prioritaires contre qui il luttait. C'est en effet en suivant le plan du célèbre *Al-Munqidh min al-Dalâl*, littéralement : « Celui qui sauve de l'égarément », par allusion à l'enseignement du Prophète, que l'on peut distinguer les principales périodes de l'activité de Ghazâlî, de la façon suivante :

1. La formation et la première période d'enseignement : de 1058 à 1095/de 450 à 488 de l'Hégire.
2. La période de retraite : de 1095 à 1105/de 488 à 499 de l'Hégire.

3. La reprise de l'enseignement et la direction spirituelle : de 1106 à 1111/ de 499 à 505 de l'Hégire.

La formation

C'est en compagnie de son frère Ahmad, qui devait être connu plus tard comme le théoricien du « pur amour » de Dieu, que Ghazâlî étudia, tout d'abord à Tûs et ensuite à Jurjân, la jurisprudence (*fiqh*) selon l'école de l'Imâm Châfi'î (mort en 820/204). Des renseignements qui nous sont fournis par l'historien syrien Subkî nous apprennent que les deux frères s'initiaient, à la même époque, au soufisme sous la direction d'un docteur également chafiiite. A partir de 1082 jusqu'à 1085/474-478, Ghazâlî séjourna à Nishâpûr comme disciple de Juwaynî, célèbre théologien de l'école d'Ach'arî (mort en 935/324) et théoricien du droit, nommé par le nouveau vizir seljouquide, Nizâm al-Mulk, comme directeur de la *madrassa* Nizâmiyya, appelée ainsi du nom de son fondateur. C'est dans cette mosquée-institut, créée pour l'enseignement du droit chafiiite, que Ghazâlî paracheva sa connaissance de la jurisprudence et de la théologie dogmatique (*kalâm*). C'est également de cette époque que datent les premières œuvres de Ghazâlî, notamment un traité sur les fondements du droit (*uçûl al-fiqh*), base de tout ordre légal.

L'enseignement

Après la mort de son maître, Juwaynî, en 1085/478, Ghazâlî rejoignit Nizâm al-Mulk, qui « l'admit dans le cercle de ses familiers et de ses intimes ». C'est sans doute par ses contacts avec le vizir seljouquide, qui devaient durer jusqu'en 1092/485, date de son assassinat, que Ghazâlî avait pris clairement conscience du rôle politique des théologiens et des juristes. C'était en étendant et en développant l'enseignement de la Religion et de la Loi, basé sur l'acharisme et le chafiiisme, que pouvait se maintenir et s'affermir l'autorité d'un État sunnite, confié au calife abbâsside, le seul calife légitime, et dirigé par

les sultans et les vizirs seljouquides. Cette diffusion de l'enseignement de la Sunna, grâce notamment à la création des *madrassa-s*, était la grande idée de Nizâm al-Mulk. Elle devait, selon lui, faire échec à la propagande ismaélienne qui, après celle des Qarmates et des Fâtimides d'Égypte, prenait alors une nouvelle forme, celle du terrorisme politique. Ghazâlî mettait à profit ces quelques années passées à l'ombre de l'amitié bienveillante de Nizâm al-Mulk pour rédiger des traités de droit, devenus par la suite des manuels classiques.

Mais la notoriété, déjà grande, de Ghazâlî trouva sa consécration quand le vizir lui confia l'enseignement du droit chafite à la Nizâmiyya de Bagdad. Ghazâlî, maître prestigieux et à l'auditoire nombreux – plus de trois cents étudiants fréquentaient ses cours, nous dit-il avec fierté et regret dans son *Munqidh* –, exerça ses fonctions à la Nizâmiyya pendant quatre ans, de 1091 à 1095/484-488.

C'est pendant cette période que Ghazâlî fut en proie au besoin de plus en plus impérieux et obsédant de la « certitude » (*yaqîn*), luttant avec lui-même et livrant bataille aux philosophes et aux ismaéliens par des ouvrages magistraux qu'il rédigeait « pendant les rares moments qu'il dérobaient à son enseignement ». L'exposé de leurs doctrines et leur réfutation répondaient chez lui, à cette époque, à la double nécessité de se convaincre lui-même et de convaincre les autres musulmans que ce n'était pas là que se trouvaient la certitude et la vérité, qui font de l'âme « une âme pacifiée ».

Ghazâlî et la philosophie

La fermeture de l'École d'Athènes par Justinien en 529 avait favorisé l'accueil en Orient par les nestoriens et les jacobites de la philosophie déjà implantée à Alexandrie, Édesse, Nisibe et Antioche. Les nouveaux centres culturels de Djundîshapûr, Hira, et Harrân où se regroupaient les sabéens et les hermétistes, jouèrent un rôle important dans la transmission au monde musulman de la philosophie, de la médecine, des mathématiques et de l'astronomie. La fondation de la « Maison de la Sagesse » (*Bayt al-Hikma*) par le calife Al-Ma'mûn en

832/217 à Bagdad ne fit qu'accentuer la diffusion de la pensée grecque et hellénistique. Son équipe officielle de traducteurs, nestoriens pour la plupart, contribua à répandre les œuvres d'Aristote et de ses commentateurs, les trois dernières *Ennéades* de Plotin, appelées par méprise *Théologie d'Aristote*, et de nombreuses œuvres apocryphes de Platon. Le rationalisme mu'tazilite, devenu doctrine d'État sous le règne des trois califes Al-Ma'mûn, Al-Mu'taçim et Al-Wâthiq, et qui imposa par une véritable inquisition (*mihna*) la croyance au caractère créé du Coran, est à l'origine à la fois de la faveur dont jouirent les philosophes dans les milieux « humanistes » et de la réaction sunnite, à partir du calife Al-Mutawakkil (mort en 861/247), sous la forme hanbalite d'un retour au pur fidéisme et au littéralisme traditionniste et sous la forme d'une théologie apologétique usant de la dialectique, le *Kalâm*, illustrée par Ach'arî.

Quand Ghazâlî résolut de s'attaquer aux philosophes, la période des traductions, du grec en arabe ou du syriaque en arabe, avait fait place à celle de la production d'œuvres originales. La *falsafa* était née et s'était développée, d'abord avec Al-Kindî (mort en 873/260), l'auteur d'un célèbre petit traité sur l'Intellect, puis surtout avec Al-Fârâbî (mort en 950/339), surnommé « le second Maître », le premier étant Aristote, et Ibn Sînâ (Avicenne; mort en 1037/429), dont le renom en médecine et en philosophie s'étendit en Occident jusqu'à la Renaissance. L'encyclopédie philosophique des Ikhwân al-Çafâ (« les Frères de la Pureté »), rédigée par des ismaéliens entre 961 et 986 sous forme d'épîtres, représentait également un danger pour la foi sunnite aux yeux de Ghazâlî, davantage, semble-t-il, que l'humanisme éthique de Tawhîdî et Miskawayh, contemporains d'Ibn Sînâ.

Par souci de méthode, Ghazâlî commença, avant de critiquer et de réfuter les positions philosophiques contraires à l'enseignement de l'Islam, par exposer impartialement les *Intentions des philosophes* (*Maqâçid al-Falâsifa*), avec une telle fidélité que, lorsque l'ouvrage fut traduit en latin, les théologiens chrétiens du XIII^e siècle considérèrent tous « Algazel » comme un simple disciple d'Avicenne. La réfutation, rédigée en un deuxième temps, restera en effet inconnue de la

scolastique médiévale. Terminée l'année de son départ de Bagdad, *l'Auto-destruction des philosophes (Tahâfut al-Falâsifa)*, est l'un des ouvrages de Ghazâlî écrit avec le plus de fougue et de talent littéraire, en même temps que de finesse psychologique et d'habileté dialectique, retournant contre Fârâbî, Avicenne et les Mu'tazilites leurs propres raisonnements ou les mettant en contradiction les uns avec les autres. L'ouvrage est une condamnation portant sur vingt questions de métaphysique ou de « théodicée » (*ilâhiyyât*), dont trois relèvent de « l'infidélité » (*kuf*) excluant de la Communauté musulmane : la croyance à l'éternité du monde, la négation de la connaissance par Dieu des singuliers, et la négation de la résurrection des corps, jointe à l'affirmation que seules les âmes éprouveront la béatitude ou le châtiement. Ces trois accusations seront reprises par Ghazâlî dans son *Munqidh*.

Il s'agissait surtout pour lui de ruiner le prestige des philosophes et la fascination qu'ils exerçaient sur les esprits. Avec beaucoup de verve, Ghazâlî trace le portrait de ces musulmans qui abandonnent la pratique de leur religion parce qu'ils se laissent séduire par la nouveauté et le caractère exotique de doctrines qu'ils ne comprennent pas mais dont les auteurs « ont des noms extraordinaires », ou parce qu'ils « veulent jouer aux beaux esprits » !

Mais Ghazâlî ne condamne pas toutes « les sciences philosophiques », telles que les mathématiques, la logique, la politique et l'éthique. Il composera d'ailleurs, toujours à Bagdad, deux ouvrages consacrés à la logique et aux procédés de raisonnement, le *Mihakk al-nazhar* et le *Mi'yâr al-ilm*. Il s'efforcera même, dans son *Iqticâd fî-l-'itiqâd* qui est un ouvrage de théologie dogmatique, d'appliquer la démonstration syllogistique à trois termes.

Il est également certain que Ghazâlî, dans le *Michkât al-Anwâr* que nous étudions plus loin, s'est souvenu de Fârâbî et d'Avicenne. Le rôle assigné par Ghazâlî au Coran, « qui est pour l'œil de l'intelligence ce qu'est la lumière du soleil pour l'œil externe », est en effet le même que celui de l'Intellect Agent, qui fait passer les intelligibles de la puissance à l'acte. De même la classification des facultés de l'âme

humaine par Avicenne et son interprétation du « Verset de la Lumière » dans son *Épître sur la Prophétie* et dans ses *Directives et Remarques* seront reprises avec une autre terminologie et dans un esprit différent par Ghazâlî. La théorie du « miroir de l'âme » est également un bien commun à la philosophie arabe et à la spiritualité islamique que Ghazâlî a « revivifiée ». Il n'y a donc rien d'étonnant au fait qu'Ibn Tufayl (mort en 1186/581) déclare s'être inspiré à la fois d'Avicenne et de Ghazâlî pour imaginer l'ascension spirituelle de Hayy Ibn Yaqzhân, né sur une île déserte. Ajoutons, pour terminer, que dans l'univers d'un néoplatonicien ou d'un musulman il n'y a pas place pour la contingence absolue : pour le premier, l'être concret est un possible réalisé, donc nécessaire et nécessité par l'Être « nécessaire par Soi », pour le second, le destin de chaque homme a été « écrit par la Plume divine ». Un tel univers est celui de l'espérance, de l'ascension spirituelle et du retour au Principe.

Ghazâlî et les ismaéliens

L'engouement pour la philosophie détournait les musulmans de la pratique de la religion et des obligations cultuelles. Sa prétention de pouvoir soumettre à la discussion, au raisonnement et à la démonstration les vérités fondamentales de la foi représentait un réel péril pour l'Islam. Ghazâlî avait sapé le crédit des philosophes et montré que leurs prétentions à la « connaissance certaine » étaient sans fondement et totalement injustifiées. Mais des musulmans cette fois représentaient pour la foi sunnite un autre danger et revendiquaient pour eux seuls la possession de la certitude et de la vérité : il s'agissait des ismaéliens.

Ghazâlî composa plusieurs réfutations de leur doctrine. Il rédigea la première à la demande, nous dit-il, du calife Al-Mustazhir en 1094/487. La quête personnelle de Ghazâlî et son désir de combattre tout ce qui n'était que fausseté, erreur, illusion et vain dogmatisme, trouvaient ainsi l'occasion de s'exprimer.

Il n'est pas question, dans le cadre restreint de cette introduction, de

INTRODUCTION

refaire l'étude historique et hérésiographique du chiisme, et nous renvoyons aux travaux d'Henri Laoust* et d'Henry Corbin**. Rappelons simplement que, pour les chiites, les descendants d'Ali et de Fâtima, la fille du Prophète, sont les seuls à pouvoir revendiquer légitimement la direction de la Communauté musulmane et à en être les « Imâms ». Les califes omeyyades et les califes abbâssides n'ont donc été que des usurpateurs. Le véritable guide spirituel de l'Islam est un Imâm, même s'il reste « caché » et doit vivre dans la clandestinité. Il est, de plus, infaillible et impeccable (*ma'çûm*). A partir du sixième Imâm, Ja'far al-Çâdiq, les chiites se sont divisés. A la mort de Ja'far en 765/148, les uns se rallièrent à la personne de Mûsâ al-Kâzhim, fils de Ja'far, les autres à Ismâ'îl (Ismaél), frère de Mûsâ. La dynastie des Fâtimides d'Égypte prétendait se rattacher aux ismaéliens. A l'époque de Ghazâlî, plus précisément en 1090/483, se manifestait une nouvelle branche ismaélienne, conduite par Hasan Ibn al-Çabbâh, en faveur de Nizâr, fils aîné du calife fâtimide al-Mustançir. Hasan s'empara de la forteresse d'Alamût, située au cœur de l'Elbourz. C'est lui le fondateur de la secte des « Assassins », organisation de terrorisme politique, dont Nizâm al-Mulk et le sultan seljouquide Malik Châh furent sans doute les victimes, morts tous les deux en 1092/485, l'un poignardé, l'autre empoisonné.

Le *Mustazhhirî* traite de la fonction califale, dont la nécessité est conforme aux exigences de la Loi révélée, de la raison et de la nature des choses. Il définit les conditions d'investiture du calife, ses qualités requises, et également ses devoirs. Mais ce qui nous paraît plus intéressant c'est la réponse que fournit Ghazâlî à la prétention des ismaéliens d'être les seuls à pouvoir apporter aux hommes la certitude. Leur thèse peut se résumer de la façon suivante : dans l'obligation de discerner la vérité de l'erreur, l'homme peut recourir à sa raison ou demander à autrui de l'instruire. Mais la connaissance de la vérité ne peut s'obtenir par la spéculation et le jugement. La nécessité s'impose

* H. LAOUST, *Les Schismes dans l'Islam*, Paris, 1965, Payot.

** H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964, Gallimard ; *En Islam iranien*, 4 vol., Paris, 1971-1972, Gallimard.

donc à l'homme de suivre l'enseignement d'une personne spécialement douée de l'infailibilité, à l'exclusion de toute autre, à savoir l'Imâm. Nous ne saurions exposer ici dans le détail la réfutation point par point que Ghazâlî a développée dans le *Mustazhiri* d'abord et dans plusieurs autres de ses ouvrages. Les principaux arguments sont les suivants : contrairement à ce que pensent les partisans de l'enseignement par un Imâm – désignés sous le nom de « Ta'lîmiyya » –, l'infailibilité n'est pas requise dans toutes les branches du savoir, pas plus que la certitude absolue. Il y a des domaines où la vraisemblance suffit. Le domaine propre de la certitude est celui qui est délimité par la *chahâda*, le témoignage de la foi musulmane, qui atteste que : « Il n'y a d'autre dieu que Dieu, et Muhammad est l'Envoyé de Dieu. » Si l'on porte un jugement de véracité sur Muhammad, tout le reste en découle par simple soumission à son autorité, par croyance non raisonnée (*taqlîd*), ou bien avec certitude par la connaissance fournie par la chaîne ininterrompue de la tradition (*khavar mutawâtir*), ou bien par vraisemblance à partir d'une tradition isolée (*khavar wâhid*). Dernier argument : il y a effectivement un Imâm infailible, à qui il faut demander l'enseignement (*ta'lîm*), et c'est le Prophète Muhammad.

Si les ismaéliens sont des « Ta'lîmiyya », ils sont également des « Bâtiniyya », c'est-à-dire des « intérieuristes », des ésotéristes, qui soumettent les Écritures, Coran et Sunna, à une interprétation (*ta'wil*) donnant la préférence au sens intérieur et caché (*bâtin*), au détriment du sens littéral de la Révélation et de la Tradition. Les propagandistes ou missionnaires (*du'ât*) ismaéliens amenaient par ce procédé les musulmans à abandonner la pratique de leur religion et à rejeter les obligations cultuelles, bonnes pour ceux qui ne comprennent que le sens littéral, mais carcans dont doivent se délivrer ceux qui ont saisi le sens caché. On aboutissait ainsi aux mêmes conséquences graves que par l'adhésion aux thèses des philosophes. Ghazâlî se devait donc de combattre cette autre forme d'impiété. Il le fit en montrant que dans la mesure où une certaine interprétation selon le sens caché peut être exacte, le sens littéral reste toujours vrai et contraignant. Le sens intérieur ne saurait en aucun cas entrer en contradiction avec le sens

littéral ni le supprimer, tout comme le monde invisible coexiste avec le monde sensible et apparent. Le sens intérieur n'est admissible que si existe entre le sens littéral et lui une correspondance symbolique naturelle ou indiquée par la Tradition. Nous retrouverons ces considérations dans le *Michkât al-Anwâr*.

La période de retraite : de 1095 à 1105/488-499

Ghazâlî quitta Bagdad en pleine gloire, renonçant à son enseignement à la Nizâmiyya, « aux honneurs, à l'argent, à sa famille, à ses amis ». Nous n'entrerons pas dans la discussion entre ceux qui veulent trouver dans les circonstances politiques d'alors la raison déterminante de ce départ et ceux qui y voient avant tout l'aboutissement logique de la crise intérieure décrite par Ghazâlî lui-même dans son *Munqidh*. Encore une fois nous renvoyons aux ouvrages de Farid Jabre et d'Henri Laoust, que nous indiquons dans notre bibliographie. Il est vraisemblable que la mort de son protecteur et ami, Nizâm al-Mulk, ainsi que le danger pour sa vie que lui faisaient courir ses attaques contre les ismaéliens, aient ajouté à son désarroi moral et l'aient poussé à ne plus différer davantage la décision grave de se retirer du monde, décision à laquelle il songeait sans doute dès l'instant qu'il avait compris que seul le soufisme apaiserait sa soif de certitude vécue intérieurement.

Ghazâlî nous confie que c'est « par une lumière que Dieu lui projeta dans le cœur » qu'il avait repris confiance dans les données des sens et de la raison. Cette « lumière » allait lui permettre, comme nous l'avons vu, de réfuter les erreurs des philosophes et des ismaéliens et de démontrer que leurs prétentions à la vérité et à la certitude étaient non fondées et injustifiées. Les deux autres catégories de « chercheurs » mentionnées par Ghazâlî dans son *Munqidh* étaient celle des théologiens dogmatiques (*mutakallimûn*) et celle des soufis. Il est important de noter que Ghazâlî, qui écrivit lui-même des ouvrages de théologie, se déclare insatisfait par le *Kalâm*. Ce n'est à ses yeux qu'un simple système de défense de la vérité. Sa valeur est relative, car bâtie sur des

postulats étrangers à la Révélation. Enfin son pouvoir de conviction n'avait pas prise sur ceux qui voulaient baser leur savoir, non sur des postulats, mais sur des « connaissances nécessaires » et des « données premières ». Restait pour Ghazâlî la catégorie de « chercheurs » représentée par les soufis. Au moment où il en abordait l'étude, il nous déclare que trois vérités seulement étaient solidement ancrées dans son âme : « une foi certaine (*îmân yaqînî*) en Dieu, en la Prophétie, et au Jour Dernier ». La lecture, entre autres, d'Abû Yazîd al-Bistâmî (mort en 847/234), de Muhâsibî (mort en 857/243), de Junayd (mort en 910/298), de Shiblî (mort en 945/334) et d'Abû Tâlib al-Makkî (mort en 990/380), le convainquit que ce à quoi ils étaient parvenus « n'était pas affaire de savoir appris, mais d'expérience intime (*dhawq*), d'état de conscience (*hâl*), et de transformation du caractère ». Il lui apparut clairement alors que « pour obtenir la béatitude future, il n'y avait pas d'autre moyen que la piété (*taqwâ*) et la maîtrise des passions, et que cela dépendait uniquement de la rupture des liens du cœur avec le monde..., en ne portant toutes ses aspirations que vers Dieu ». Ce qui avait commencé pour Ghazâlî par une crise intellectuelle, rapidement surmontée, s'achevait maintenant par une crise morale. Il avait trouvé la Voie, mais retenu par l'attrait du monde il hésitait à la suivre. Cela dura plusieurs mois et s'aggrava au point qu'il avait perdu l'usage de la parole et ne pouvait plus enseigner, et qu'il n'absorbait plus aucune nourriture. Jusqu'au moment où Dieu, venant à son secours, lui donna enfin le courage de tout abandonner.

Après avoir chargé son frère Ahmad de le remplacer dans ses fonctions à la Nizâmiyya, Ghazâlî quittait donc Bagdad vers la fin de l'année 1095/488. Sa retraite devait durer dix ans, puisqu'il ne reprit une activité officielle d'enseignement qu'au milieu de l'année 1106/499 à Nishâpûr. Il aurait séjourné d'abord à Damas dans une *madrassa* chafite « où il se consacrait à la méditation et aux exercices de piété, tout occupé à purifier son âme, à éduquer son caractère, et à polir son cœur pour l'invocation (*dhikr*) de Dieu », conformément à l'enseignement des soufis. Puis ce fut Jérusalem et le Pèlerinage à La Mekke, à la fin de l'année 1096/489. On signale ensuite sa présence à Hama-

dhân vers 1098/492, après un court arrêt à Bagdad, avant de le retrouver à Tûs, sa ville natale, en 1100/493, où il donnait des cours privés de jurisprudence « et s'adonnait au soufisme dans la mesure où les événements politiques, les soucis familiaux et les nécessités matérielles le lui permettaient ».

*Ghazâlî et « la Revivification des Sciences de la Religion »
(Ihyâ Ulûm al-Dîn)*

Cette période d'une dizaine d'années fut particulièrement féconde pour Ghazâlî; mais l'œuvre magistrale, commencée lors du séjour à Jérusalem et terminée cinq ans plus tard en 1106/495, est sa *Revivification des Sciences de la Religion*. L'*Ihyâ*, désigné ainsi en abrégé en raison de sa célébrité, constitue en effet une véritable somme du savoir religieux en même temps qu'un guide de la vie spirituelle. C'est à ce dernier aspect que nous nous attacherons, bien qu'on puisse, comme l'a fait Henri Laoust, l'étudier en tant que traité de morale sociale, traité d'éthique politique, manuel de *hisba*, c'est-à-dire de censure des mœurs, ou encore comme manuel d'endoctrinement religieux et politique.

L'*Ihyâ* se compose de quatre sections, chacune se divisant en dix « livres » ou chapitres. La première section traite des *ibâdât*, c'est-à-dire des obligations cultuelles ou « devoirs envers Dieu ». La deuxième section définit les *âdât*, les coutumes ou usages traditionnels, comprenant un certain nombre de règles de convenance (*âdâb*) concernant, par exemple, la nourriture, le mariage, l'acquisition des biens nécessaires à la subsistance matérielle. La troisième section, qui commence par « Les merveilles du cœur » et le chapitre de « L'entraînement spirituel », porte le titre de *muhlikât*, littéralement « celles qui perdent », autrement dit les actions nuisibles à l'homme nées des défauts et des vices, tels que la concupiscence, la colère et l'envie. La dernière section traite des *munjiyât*, c'est-à-dire des vertus religieuses « qui sauvent », constituant autant de « stations » (*maqâmât*) successives : repentir, puis constance et reconnaissance, ensuite crainte et espé-

rance, pauvreté et renoncement, la foi en Dieu et la confiance, aboutissant à l'amour de Dieu.

Ce qui fait de l'*Ihyâ* un guide de la vie spirituelle, c'est qu'il a été conçu sous l'angle de « la science de l'action » (*ilm al-mu'âmala*) plutôt que sous celui de « la science du dévoilement » (*ilm al-mukâchafa*), suivant en cela, nous dit Ghazâlî, l'exemple des prophètes qui n'en ont parlé que par allusion et en utilisant un langage symbolique « car elle est hors de portée de la compréhension des hommes », bien qu'elle soit le but à atteindre et que la science de l'action soit la voie enseignée par les prophètes pour y parvenir. Cette science du dévoilement, dont l'objet est divin, est du domaine de la *ma'rifa*, c'est-à-dire de la « connaissance ».

Bien qu'ayant un contenu religieux spéculatif, cette *ma'rifa* n'est pas une connaissance simplement théorique. Mais elle n'est pas non plus, selon la conception qu'en a Ghazâlî, le point final de la vie spirituelle, ni ici-bas, ni dans la Vie future. C'est peut-être ce qui caractérise le plus la spiritualité ghazâlienne. La *ma'rifa* s'opère par une expérience intime (*dhawq*), mais « elle n'est que le germe qui se transformera en contemplation (*muchâhada*) dans l'Autre Monde, comme le noyau qui devient un arbre ». Il y aura alors la vision béatifique (*ru'ya*), qui est la perfection de la connaissance par dévoilement (*kachf*). La *ma'rifa*, selon Ghazâlî, est d'abord foi et croyance, et elle commence par un jugement de véracité (*taçdîq*). Elle devient ensuite une certitude (*yaqîn*) de plus en plus forte. « Cette certitude engendrera nécessairement la crainte... et l'espérance. La station de la constance, acquise à partir de celle de la crainte et de l'espérance, mènera à celles de la lutte spirituelle, de l'évocation et de la pensée constantes de Dieu. L'évocation constante (*dhikr*) mène à la complaisance dans la société intime de Dieu (*uns*), et la pensée constante (*fikr*, *tafakkur*) mène à la perfection de la connaissance (*ma'rifa*). La perfection de la *ma'rifa* et le *uns* mènent à l'amour (*mahabba*). » L'amour non plus, dans cette perspective ghazâlienne, n'est pas la dernière des « stations » spirituelles, puisqu'il ajoute : « ... viennent ensuite la station de l'agrément de la Volonté divine (*ridâ*)

INTRODUCTION

et de la remise confiante à Dieu (*tawakkul*), et les autres stations. Tel est l'ordre du parcours des étapes de la Religion » (*Ihyâ*, IV, p. 145).

En véritable directeur spirituel (*murchid*), Ghazâlî traite la question des règles à suivre dans le parcours de la Voie (*adab al-sulûk*) par le novice (*murîd*) ou « adorateur de Dieu » (*âbid*). Sans entrer dans le détail, mentionnons seulement l'importance qu'attache Ghazâlî à la pratique des obligations cultuelles et des œuvres surérogatoires, ainsi qu'à la récitation coranique, à celle du chapelet (*wird*), et à l'« invocation » de Dieu (*dhikr*). Le but en effet de toutes ces pratiques rituelles, jointes aux actes d'obéissance, est, dit-il, de « polir le miroir du cœur ». Il y a un rapport mystérieux entre le corps et l'âme, et ce qui purifie le corps, par les ablutions et les gestes physiques de la Prière rituelle ainsi que par la prononciation des paroles sacrées, aide l'âme à se purifier de la « rouille qui ternit le miroir du cœur » et qui l'empêche de refléter la Vérité. La métaphore de la « rouille » du cœur est coranique (Sourate LXXXIII, verset 14), et une tradition du Prophète dit que : « Si l'homme se repent, renonce et implore le pardon, son cœur est rendu lisse » (Ibn Mâja, *zuhd*, 29). Ghazâlî précise qu'il ne suffit pas que le miroir soit net, car il doit être convenablement orienté, pour pouvoir donner une image. Notons, pour terminer, qu'il distingue quatre degrés dans l'action purificatrice : le corps est lavé et rendu propre ; les organes de l'action (*jawârih*) sont purifiés des péchés commis ; le cœur est purifié des « dispositions blâmables » et des vices haïssables ; enfin, l'« intime » (*sirr*) de l'âme doit être purifié de tout ce qui n'est pas Dieu, et ceci est le degré de pureté atteint par les prophètes et les justes (*çiddîqûn*) (*Ihyâ*, I, p. 111).

Ghazâlî composa de nombreux autres ouvrages pendant cette période de retraite. L'un d'eux, connu sous le titre abrégé de *Imlâ*, était destiné à éclairer certaines difficultés soulevées par l'*Ihyâ*. Un autre livre se rattache à l'*Ihyâ*, dont il a adopté la même division en quarante chapitres ; c'est *Al-Arba'în fî Uçûl al-Dîn*, qui commence par un exposé scolastique sur Dieu et ses Attributs et qui se poursuit par un résumé des différents chapitres de l'*Ihyâ*. Dans *Al-Maqçad al-Asnâ...*,

Ghazâlî donne un commentaire des Noms divins (*Al-Asmâ al-Husnâ*) avec une introduction sur le problème débattu entre les théologiens de la fameuse distinction entre le nom, le nommé et la dénomination. C'est aussi pour lui l'occasion de préciser comment il faut comprendre « l'appropriation par l'homme des caractères divins ». Par ailleurs, Ghazâlî continuait à réfuter la doctrine des ismaéliens; signalons à ce sujet *la Balance juste* (*Al-Qistâs al-Mustaqîm*), ouvrage rédigé sous la forme d'un dialogue, dans lequel le maître démontre, à son interlocuteur « ta'limite » qui croit à l'inanité de la raison et à l'Imâm infaillible, qu'il est possible de parvenir à la vérité par un raisonnement juste si l'on suit cinq règles (*mawâzîn*) établies par le Coran lui-même. A partir d'exemples d'argumentations coraniques, Ghazâlî retrouve les lois de la démonstration logique, mais en utilisant une autre terminologie que celle des philosophes.

*La reprise de l'enseignement et la direction spirituelle :
de 1106 à 1111 /499-505*

C'est dans le récit autobiographique du *Munqidh* que nous trouvons l'explication du retour de Ghazâlî à la vie publique. Devant le spectacle d'un Islam livré aux « mauvais savants », juristes et théologiens ne songeant qu'à la gloire personnelle, philosophes et ismaéliens détournant les musulmans de la pratique de la religion, imposteurs du soufisme, faux mystiques et antinomistes, Ghazâlî se sentit obligé de sortir de sa retraite. C'était pour lui un devoir sacré et même une mission. Les conseils de ses amis, et même certains rêves prémonitoires le désignant comme le rénovateur attendu – selon la tradition qui dit que Dieu enverra au début de chaque siècle un homme qui renovera l'Islam –, et la méditation de certains versets coraniques, tout ce faisceau de raisons le convainquit d'accepter la demande de reprendre son enseignement, que lui adressait providentiellement Fakhr al-Mulk, vizir du sultan Sanjar à Nishâpûr. Il s'y rendit donc, pour prendre la direction de la Nizâmiyya, quelques semaines avant le début du sixième siècle de l'Hégire. Comme le fait remarquer très

INTRODUCTION

justement Henri Laoust, « à l'enseignement (*ta'lim*) bâtinite... s'opposait ainsi un enseignement sunnite, dirigé contre les Bâtiniyya et auquel l'État donnait le poids de son autorité et de son efficacité ». Fakhr al-Mulk, peu de temps après, mourait assassiné par un bâtinite, en 1106/500. Il est probable que Ghazâlî, après la disparition de son protecteur, ne resta pas longtemps à Nishâpûr, préférant poursuivre son enseignement du droit à Tûs, où il retourna définitivement à une date qui reste imprécise. Jusqu'à sa mort, survenue le 18 décembre 1111/14 jumâdâ II 505, il ne cessa d'écrire et d'enseigner, tout en dirigeant la vie spirituelle de ses disciples dans un ermitage (*khânqâh*) qu'il avait fondé pour les former à la théorie et à la pratique du soufisme. C'est pour eux qu'il rédigea ce qui fut sans doute sa dernière œuvre, *l'Itinéraire des Adorateurs de Dieu (Minhâj al-Abidîn)*.

Les grandes œuvres de Ghazâlî composées entre les années 1105 et 1111/499-505 sont, d'abord, le *Munqidh* (sans doute en 1106/500), puis la *Naçihat al-Mulûk* (« Conseils aux princes »), rédigée en persan, ensuite le *Mustaçfâ* (1109/503), et enfin le *Michkât al-Anwâr*, dont la date de rédaction est placée par certains à la fin de la vie du maître et par d'autres au début de son séjour à Nishâpûr.

Nous avons, tout au long de cette « Introduction », indiqué les grandes lignes du *Munqidh* et les thèmes traités par Ghazâlî dans son autobiographie. Cela nous dispense d'y revenir. Nous voudrions seulement dire quelques mots du chapitre concernant la « Prophétie » (*nubuwwa*), qui fait suite à celui du soufisme. Il avait en effet reconnu, pendant sa période de retraite, que, dans le cas des soufis, tout en eux, comportement extérieur et vie intérieure, « provenait du Tabernacle – ou de "la Niche" – de la Prophétie (*michkât al-nubuwwa*), et qu'il n'y avait pas sur cette terre d'autre lumière pour s'éclairer ». Il lui fallait donc répondre à ceux qui doutaient de la possibilité de cette connaissance prophétique, de son existence et de son attribution à une personne déterminée, en l'occurrence Muhammad. L'on retrouvera dans le *Michkât* un certain nombre d'expressions utilisées ici par le maître : l'enfant commence par connaître par le sens du toucher, puis par la vue, ensuite par l'ouïe, « jusqu'à ce qu'il dépasse le domaine

sensible. C'est vers l'âge de sept ans qu'apparaît en lui la faculté de discernement (*tamyîz*). C'est pour lui une nouvelle "phase" (*tawr*), puisqu'il a accès à des choses qui ne se trouvent pas dans le monde des sens. Puis surgit en lui une autre "phase" plus élevée, celle de la raison (*aql*), par laquelle il est apte à saisir les choses "nécessaires", "possibles", ou "impossibles". Et au-delà de la raison existe encore une autre "phase"; un autre "œil" s'ouvre alors, qui voit le monde caché (*ghayb*) et ce qui arrivera dans l'avenir, entre autres choses dont la raison est écartée, tout comme la faculté de discernement de l'enfant était écartée des connaissances intelligibles, et comme les sens l'étaient des perceptions du discernement... » Ghazâlî précise un peu plus loin : « ... la prophétie désigne une "phase" où l'homme acquiert un œil doté d'une lumière spéciale, et c'est dans cette lumière qu'apparaissent le monde caché ainsi que des choses que la raison n'atteint pas ». La possibilité de la connaissance prophétique, et, par voie de conséquence, la croyance en la prophétie de Muhammad, s'expérimente par la connaissance intime (*dhawq*) en suivant la voie du soufisme. Sinon reste le jugement de véracité (*taçdîq*) porté sur la connaissance que donne la tradition par une chaîne ininterrompue et multiple de rapporteurs (*tawâtur*) et par la commune renommée. Ghazâlî ajoute : « Ayant compris ce qu'est la prophétie, si tu étudies d'une manière répétée le Coran et les traditions, tu sauras nécessairement que Muhammad avait atteint le plus haut degré de la prophétie. Si tu as recours, en plus, à l'expérience de son enseignement sur les pratiques cultuelles et sur leur efficacité sur les cœurs, qu'elles rendent limpides..., au bout de mille essais, ou deux mille, ou des milliers d'essais, tu obtiendras une connaissance nécessaire et indiscutable. »

La *Naçîha* – traduite en arabe, sous le titre *Al-Tibr al-Masbûk fî Naçîhat al-Mulûk* – et le *Mustaçfâ* sont les deux derniers traités que Ghazâlî, théoricien de la Cité musulmane, a écrits sur la question du pouvoir et de l'ordre légal*.

* Henri Laoust en a fait une analyse détaillée dans son étude sur *la Politique de Ghazâlî*. Nous nous contenterons donc d'en mentionner rapidement le contenu.

INTRODUCTION

Destinée au sultan, sans doute Sanjar dont Fakhr al-Mulk était le vizir, plutôt qu'à Muhammad, l'autre fils de Malik Châh (mort en 1092/485), qui avait pris le titre de « sultan de l'Orient et de l'Occident », la *Naçîha* rappelle quels sont les devoirs des princes. Elle commence par une profession de foi, du type de la *Risâla Qudsiyya* – intégrée à l'*Ihyâ*, I, p. 93-111 – et de l'*Iqticâd*. Mais cette foi doit se concrétiser par l'obéissance à Dieu et la justice (*adl*) envers les sujets. Si les prophètes enseignent comment adorer et servir Dieu, les rois, eux, sont chargés d'empêcher les hommes de commettre des injustices. Ghazâlî insiste sur le rôle et l'importance du vizir, qui doit avoir la plus entière confiance du sultan, ainsi que sur la place tenue par les secrétaires de chancellerie (*kuttâb*). A noter également la recommandation de pacifisme que Ghazâlî adresse au vizir et, indirectement, au sultan.

Le *Mustaçfâ*, beaucoup plus technique, est un traité des fondements du droit (*uçûl al-fiqh*), écrit par un maître et un spécialiste de la question. L'objet essentiel du *Mustaçfâ* est ainsi résumé par Henri Laoust : « Il s'agit de définir la notion de règle de droit ou de statut légal (*hukm*), d'en chercher les fondements, d'en préciser les buts, et de tracer la voie qui permettra au " *mujtahid* ", au docteur de la Loi qualifié pour cet effort d'interprétation (*ijtihâd*), non seulement de rattacher à la même règle de droit l'infinie diversité des cas concrets posés par la vie, mais encore de travailler à l'élaboration de la doctrine dans le cadre et les limites que la Loi lui assigne. »

Les deux premières sources de la Loi sont le Coran et la Sunna, qui englobe tout le corps des traditions remontant au Prophète. La troisième source est constituée par le consensus communautaire (*ijmâ'*), dont Ghazâlî donne la définition suivante : « C'est l'accord de la communauté de Muhammad en particulier, sur une question d'ordre religieux. » Ghazâlî y ajoute la raison, mais « comme simple facteur de cohérence interne » et « ramenée à la simple présomption de continuité » (*istiçhâb*) sur le plan temporel ou logique. Voilà donc, selon Ghazâlî, les quatre sources objectives de la Loi. L'interprète qualifié fera usage de sa réflexion personnelle pour tirer de ces sources, en se

fondant sur des preuves, les règles de droit. Et c'est ici qu'intervient le raisonnement analogique (*qiyâs*), qui n'est pas admis par toutes les écoles juridiques islamiques. Pour Ghazâlî, il consiste « à rechercher la cause (*illa*) d'une règle de droit donnée et à étendre cette règle à tous les cas qui participent de la même cause ». A l'interprétation de la Loi par une personne autorisée et qualifiée, certains opposent le principe de « l'acceptation d'une doctrine sans preuve (*taqlîd*) ». Ghazâlî le condamne, sauf dans le cas du musulman ordinaire, obligé de s'en remettre à un homme savant et honorablement connu.

On voudra bien nous pardonner d'avoir tenu à montrer tous les aspects de l'œuvre de Ghazâlî. Elle constitue à elle seule une véritable encyclopédie islamique. Elle forme un tout, et n'en mentionner qu'un domaine particulier, comme la spiritualité par exemple, c'était prendre le risque de la déformer en masquant l'unité qui réside dans sa diversité même. Le juriste, chez Ghazâlî, n'est pas séparable du penseur; l'adversaire des philosophes et des ismaéliens est également un homme de contemplation; le théologien dogmatique, homme de dialectique, est le même qui cherchait la certitude intérieure. Ghazâlî fut ce que l'on pourrait appeler un musulman intégral, qui avait réalisé la synthèse harmonieuse entre l'amour de la Loi et l'amour de la Vérité, menant la « Guerre sainte » à la fois contre lui-même et contre les ennemis de l'Islam, et sacrifiant la paix de l'âme, finalement atteinte, au sens de la solidarité communautaire. Par sa richesse et sa noblesse, la personnalité de Ghazâlî est l'une des plus attachantes de toute l'histoire de l'Islam.

II. LE « MICHKÂT AL-ANWÂR », ET L'ASCENSION DE L'ESPRIT

Le Michkât al-Anwâr, ou *le Tabernacle des Lumières*, rassemble en trois chapitres un certain nombre de thèmes déjà traités par le maître dans ses autres ouvrages. L'occasion lui en était fournie par un ami qui

le pressait de lui expliquer la véritable signification du « Verset de la Lumière (Coran, XXIV, 35), et la tradition du Prophète sur « les voiles de lumière et de ténèbres ». On y trouvera notamment une métaphysique de la participation, un rappel de la doctrine de l'homme créé à l'image de Dieu et de la correspondance entre l'homme-microcosme et l'Univers à la base de sa théorie du symbolisme, ainsi qu'une classification des facultés humaines de connaissance. Mais tout cela s'articule autour de ce qui fait la cohérence et l'unité de ce petit traité, et qui en est l'idée fondamentale, à savoir l'ascension spirituelle, qui couronne le premier et le dernier chapitre. Ghazâlî réaffirme au passage certaines vérités qui lui sont chères et précise une nouvelle fois sa position à l'égard de la notion cruciale de *fanâ*, ou « extinction », et dénonce, comme il l'avait fait dans *l'Ihyâ* et le *Maqçad*, l'erreur des « mystiques » ou des « extatiques » tels qu'al-Hallâj, qu'il classe parmi les soufis victimes de « l'illusion ». Ghazâlî n'est donc pas un « gnostique » ni un « panthéiste », contrairement à certaines interprétations qui ont été données de sa doctrine. Il n'est pas non plus un « ésotériste » ; les précautions dont il s'entoure au début du *Michkât*, avant de répondre aux questions qui lui ont été posées, sont les mêmes que celles qu'il recommandait au tome I de *l'Ihyâ* pour tout ce qui relève de la « connaissance par dévoilement » (*mukâchafa*). Dans son *Munqidh* Ghazâlî confiait que, depuis toujours, il s'était efforcé de connaître « les vérités profondes des choses » (*haqâ'iq al-umûr*). Quand il écrivait le *Michkât*, sans doute y était-il parvenu. Sa réserve à en parler ne doit pas être attribuée à une sorte de discipline du secret, plus ou moins analogue à celle des organisations initiatiques ismaéliennes qu'il avait précisément combattues. Il n'y a pas pour lui un ésotérisme en marge de l'enseignement traditionnel, et la « vérité » (*haqîqa*) ne s'oppose pas à la Loi (*charî'a*). Il y a seulement de l'inexprimable dans l'expérience spirituelle. S'il lui faut malgré tout traiter de ce qui est caché et intérieur (*bâtin*), dans la mesure où les mots ne le trahissent pas, c'est toujours en accord avec la lettre de la Tradition. La devise de Ghazâlî pourrait être une formule qu'il cite à plusieurs reprises : « L'homme parfait est celui chez qui la lumière de

la connaissance n'éteint pas la lumière de la piété scrupuleuse (*wara'*). »

L'objet du premier chapitre du *Michkât* est de préciser les différentes acceptions du mot *nûr*, ou « lumière », et de démontrer que, finalement, ce n'est que pour Dieu qu'il peut être entendu au sens propre. Pour les autres êtres il n'a qu'un sens figuré ou métaphorique. Ceci pourrait n'avoir qu'une signification métaphysique ou théologique. Ce qui lui donne une portée spirituelle, c'est que l'homme a un « œil » intérieur, « l'œil du cœur », qui lui permet de voir les réalités supra-sensibles et d'être éclairé par les lumières célestes d'abord, puis par la Lumière divine. Cet « œil » intérieur, c'est l'intellect (*aql*). Comme dans les « Merveilles du Cœur » de l'*Ihyâ*, Ghazâlî identifie pratiquement les termes « âme » (*nafs*), « esprit » (*rûh*) et intellect. Il donnera cependant au mot *rûh* le sens particulier de « faculté spirituelle », la plus élevée étant « la faculté sainte prophétique ». Un point à noter, et qui nous paraît important, c'est que la perspective de Ghazâlî n'est pas philosophique mais religieuse. Ainsi écrit-il : « Les versets du Coran sont pour l'œil de l'intellect ce qu'est la lumière du soleil pour l'œil externe... », et un peu plus loin : « ... le soleil intérieur appartient au monde du Royaume céleste, il s'identifie au Coran et aux autres Livres divins révélés. » En liaison avec ceci, Ghazâlî précisera dans le deuxième chapitre que : « Il existe des saints dont la lumière brille "presque" d'elle-même, au point qu'ils pourraient "presque" se passer de l'assistance des prophètes. Et, parmi les prophètes, il y en a eu qui auraient "presque" pu se passer du secours des anges. » Ce « presque » marque toute la différence entre la spiritualité et la simple introspection.

Au terme de leur ascension les « sages » (*ârifûn*) voient « qu'il n'y a dans l'existence que Dieu, et que toute chose est périssable sauf Sa Face ». Ghazâlî développe ainsi à nouveau dans le *Michkât* ce qu'il avait écrit dans l'*Ihyâ* (t. IV, p. 212) sur le « quatrième degré du *tawhîd* » : « Le quatrième degré est qu'on ne voit dans l'existence qu'Un seul ; c'est la contemplation des Justes (*Çiddîqûn*), et les soufis l'appellent "l'extinction dans la réduction à l'Unité" » (*al-faná fi-l-*

tawhîd). Aux questions que ceci soulevait Ghazâlî devait répondre ensuite dans l'*Imlâ* (en marge du t. I de l'*Ihyâ*, p. 77 à 134). Il écartait entre autres l'interprétation moniste, qualifiée plus tard de *wahdat al-wujûd* et attribuée aussi injustement à Ibn Arabî. Citons à ce sujet une phrase de l'*Imlâ* (p. 133) : « Quand le saint, fixé définitivement au niveau des Justes, voit une créature, qu'elle soit vivante ou inanimée, grande ou petite, il ne la voit pas en tant qu'elle est elle-même, mais en tant que Dieu l'a existenciée par la Puissance, qu'Il l'a distinguée par la Volonté et selon la Science éternelle préexistante, et qu'Il l'a maintenue sous Son emprise dans l'existence... » A deux reprises, Ghazâlî définit le *fanâ* au terme de l'ascension spirituelle décrite dans le *Michkât*, comme « l'extinction » de la conscience individuelle dans la contemplation de l'Unique Réel. Si l'on parle d' « identification, c'est par abus de langage, car en réalité il n'y a que "réduction à l'Unité" ». Ceux qui, comme Al-Hallâj, s'écrient : « Je suis la Vérité (*Anâ al-Haqq*), le font sous l'empire de l'ivresse extatique (*sukr*) et parce qu'ils sont victimes de l'illusion. » C'est un point sur lequel Ghazâlî revient souvent, et le *Michkât* ne fait que confirmer ce que le maître avait déjà précisé dans l'*Ihyâ*, notamment au chapitre consacré aux différentes catégories de ceux qui « s'illusionnent » (t. III, p. 346-347; voir également t. I, p. 107 et 306, et le *Maqçad*, p. 166 à 168).

Le deuxième chapitre du *Michkât* traite des lois du symbolisme, dont l'exposé préliminaire était nécessaire pour justifier l'explication du « Verset de la Lumière » : « Dieu est la Lumière des Cieux et de la Terre. Sa Lumière est semblable à un Tabernacle où se trouve une Lampe; la Lampe est dans un Verre; le Verre est comme un astre brillant; elle est allumée grâce à un Arbre béni, un olivier, ni d'orient ni d'occident, dont l'Huile éclairerait, ou peu s'en faut, même si nul feu ne la touchait. Lumière sur lumière. Dieu guide vers Sa Lumière ceux qu'Il veut. Dieu propose des paraboles aux hommes. Et Dieu est de toute chose Savant. » Les réalités symboliques mentionnées dans ce célèbre verset seront mises en correspondance avec « les cinq facultés humaines de nature lumineuse » : la faculté sensible, la faculté imaginative, la faculté intellectuelle, la faculté cogitative, et enfin la faculté

sainte prophétique. Le principe fondamental de ce que certains ont appelé « le système psycho-cosmologique » de Ghazâlî est qu'« il n'y a aucune chose du monde sensible qui ne soit un symbole du monde caché ». Mais ce qui nous paraît plus important encore, c'est ceci : « Le monde visible est le point d'appui pour s'élever au monde du Royaume céleste, et le parcours de la Voie Droite consiste en cette ascension..., s'il n'y avait pas de correspondance et de liaison entre les deux, la montée de l'un à l'autre serait inconcevable. » L'on retrouve ici aussi un certain nombre de considérations déjà développées par Ghazâlî dans ses autres œuvres, et notamment dans l'*Ihyâ* : l'histoire d'Abraham, par exemple, prise comme type de l'ascension spirituelle et du franchissement des différentes étapes jusqu'à la Lumière suprême (*Ihyâ*, t. III, p. 346-347).

Cette ascension est comprise également comme l'écartement des « voiles » qui séparent de Dieu. La description de ces voiles fait l'objet du troisième chapitre du *Michkât*, qui commente la tradition : « Dieu a soixante-dix voiles de lumière et de ténèbres; s'Il les enlevait, les gloires fulgurantes de Sa Face consumeraient quiconque serait atteint par Son Regard. » C'est l'occasion pour Ghazâlî de tracer ce que l'on pourrait appeler l'évolution religieuse de l'humanité, qu'il représente comme une marche ascendante depuis l'athéisme et le matérialisme jusqu'à la Sainteté suprême, en passant par le culte des idoles et les différentes formes imparfaites des croyances religieuses. On y retrouve le talent de Ghazâlî dans la rapide galerie de portraits psychologiques qu'il brosse des hommes qui sont voilés par les « ténèbres » de leur propre âme. La vie spirituelle n'apparaît que lorsque « l'on ne s'intéresse plus à soi » et que l'on est capable d'adoration. C'est pourquoi Ghazâlî ne classe pas les idolâtres dans la catégorie de ceux qui sont voilés par « les pures ténèbres », mais parmi ceux qui sont voilés par « une lumière mêlée d'obscurité », tout comme certains musulmans anthropomorphistes. La troisième catégorie est celle des hommes voilés par « les pures lumières ». C'est ici qu'est mentionné l'énigmatique *Mutâ'*, littéralement « L'Obéi », et qui, selon la connaissance la plus élevée obtenue par « ceux qui parviennent au

terme », n'est pas Dieu bien qu' « Il mette en mouvement le Tout par voie de commandement ». Après avoir intrigué les philosophes Ibn Tufayl et Ibn Ruchd (Averroès), ce *Mutâ* ' a été un sujet de discussion parmi les orientalistes. Il est pourtant à peu près évident qu'il s'agit ici d'*Al-Rûh*, qui appartient précisément à ce qui est appelé « Le Monde de l'Ordre », c'est-à-dire « L'Esprit », dont il est dit dans le Coran (XVII, 85) : « ... L'Esprit procède de l'Ordre de ton Seigneur, et il ne vous a été donné que peu de science [à son sujet]. »

Le *Michkât* s'achève par la distinction entre ceux qui, comme Abraham, sont parvenus au terme de l'ascension spirituelle après en avoir parcouru toutes les étapes, et ceux qui, comme le Prophète Muhammad, « ont été envahis dès le début par ce qui n'arrive aux autres qu'à la fin, et qui ont été assaillis d'un seul coup par la manifestation divine ».

Ce qui fait l'intérêt et l'importance du *Tabernacle des Lumières*, c'est qu'il constitue comme une introduction à la spiritualité islamique et une justification doctrinale de celle-ci. Ce soufisme « sobre », comme on l'a parfois désigné, a trouvé en Ghazâlî son meilleur interprète et son meilleur défenseur. Théologien et juriste réputé, Ghazâlî réussissait à rassurer les docteurs de la Loi et à calmer leurs suspicions. En asseyant solidement sur la base du Coran et de la Sunna une spiritualité orthodoxe, le maître faisait apparaître désormais le soufisme comme un prolongement naturel de la piété et de la dévotion. Si l'*Ihyâ* en est la parfaite démonstration et l'expression spéculative la plus complète, le *Michkât* en est un excellent résumé.

Pour conclure, nous souhaiterions que cette œuvre du Moyen Âge soit une réponse à la quête de vérité et d'absolu que certains poursuivent dans les ténèbres du matérialisme contemporain.

TRANSCRIPTION

La transcription des mots arabes a été très simplifiée.

- Le ç correspond à un s emphatique (ṣ), comme dans *çafâ*.
- Le d et le t représentent tantôt les dentales normales du français, tantôt les dentales emphatiques (ḍ) et (ṭ), comme dans *dalâl* et *bâtin*.
- Le dh et le th correspondent sensiblement au th « doux » et au th « dur » de l'anglais this et thing, comme dans *dhawq* et *mithâl*.
- Le gh se prononce comme un r non roulé (ġ), exemple : *ghayb*.
- Le h transcrit deux phonèmes différents, l'un pharyngal (ħ) comme dans *hikma*, l'autre laryngal (h) comme dans *huwiyya*.
- Le kh (ḫ) est vélaire et se prononce à peu près comme la jota espagnole, exemple : *khabar*.
- Le q, non suivi de u, est également vélaire, comme dans *qalb*.
- Nous n'avons indiqué le 'ayn laryngal à l'aide du signe ' qu'en milieu ou en fin de mot, comme dans *ma 'iyya* et *ijmâ'*.
- Le zh correspond à une interdental emphatique (ḏ), comme dans *nazhar*.
- L'accent circonflexe placé sur la voyelle indique que celle-ci est longue, comme dans *nâr*.
- La voyelle u doit être prononcée ou, comme dans *hukm*.

LE TABERNACLE
DES LUMIÈRES
(MICHKÂT AL-ANWÂR ¹)

Au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux. Seigneur! Tu as répandu Tes bienfaits, ajoutes-y un surcroît de grâces!

Louange à Dieu, qui déverse les lumières, ouvre les vues, découvre les secrets et ôte les voiles! Et que la Prière soit sur Muhammad, lumière des lumières, seigneur des justes, bien-aimé de Celui qui impose Sa volonté, annonciateur de Celui qui pardonne, avertisseur de Celui qui triomphe [que cette Prière soit sur Muhammad], qui dompte les infidèles et confond les impies, ainsi que sur sa Famille et ses Compagnons, bons, purs et vertueux!

Tu m'as demandé, cher frère! – que Dieu te destine à la quête de la béatitude sublime, qu'Il favorise ton ascension jusqu'à la cime suprême, qu'Il soigne ta vue par l'onguent de la lumière de la vérité et qu'Il purifie ta conscience de ce qui n'est pas la réalité! –, tu m'as demandé, dis-je, de te communiquer les mystères des lumières divines, en interprétant selon l'esprit ce qu'indique la lettre de certains versets du texte coranique et de certains propos de la tradition prophétique. Notamment la parole divine: « Dieu est la Lumière des Cieux et de la Terre... »; que représentent donc, selon ce symbolisme, « le Tabernacle », « le Verre », « la Lampe », « l'Huile » et « l'Arbre »²? Ainsi que la parole du Prophète: « Dieu a soixante-dix voiles de lumière et

de ténèbres ; s'Il les enlevait, les gloires fulgurantes de Sa Face consumeraient quiconque serait atteint par Son Regard³. »

Par cette demande tu te hisses jusqu'à un sommet difficile, trop élevé pour être atteint par les regards, et tu frappes à une porte close, qui ne peut être ouverte qu'aux savants « enracinés solidement dans la connaissance⁴ ». D'autre part tout mystère n'est pas dévoilable ni divulgable, et toute vérité n'est pas exposable ni susceptible d'être montrée clairement. Bien au contraire « les poitrines des hommes libres sont les tombeaux des secrets⁵ ». Un sage a déclaré que « répandre le mystère de la condition seigneuriale est infidélité⁶ ». Bien mieux, le seigneur des premiers et des derniers⁷ a dit ceci : « Il y a une sorte de science cachée connue seulement de ceux qui sont savants par Dieu. S'ils en parlent, seuls les contredisent ceux qui méconnaissent Dieu⁸. » Quel que soit le nombre de ces derniers, il faut donc maintenir les voiles sur la face des mystères⁹. Mais je pense que la lumière a ouvert ton cœur à Dieu, et que ton âme est pure des ténèbres de l'illusion. Je ne veux pas, en conséquence, te priver de quelques lueurs et clartés utiles en ce domaine et de ce qui peut traduire certaines vérités profondes ou subtiles. Tenir éloignés de la science ceux qui en sont dignes est tout aussi grave en effet que de la communiquer à ceux qui en sont indignes. « Faire don d'une science à des gens déraisonnables, c'est l'égarer, en priver ceux qui la méritent, c'est commettre une injustice¹⁰. » Mais il faudra que tu te contentes de courtes indications et de brèves allusions. La pleine démonstration du sujet réclamerait un exposé préliminaire de certains principes et un commentaire développé de leurs conséquences, or je n'en ai présentement pas le temps et mes pensées et préoccupations actuelles ne s'y prêteraient guère.

Les clefs des cœurs sont dans la Main de Dieu ; Il les ouvre quand Il veut, comme Il veut et par le moyen qu'Il veut. Pour l'heure, ce qui s'ouvre à toi se présente sous la forme de trois chapitres :

Premier Chapitre

montrant que la véritable lumière est Dieu ¹¹, et que le nom de lumière appliqué à un autre être est purement métaphorique et à ne pas prendre au sens propre.

Pour le démontrer, il faut d'abord déterminer la signification du mot « lumière » (*nûr*) selon la première acception, celle qu'il a chez le commun des hommes (*awâmm*), puis, selon la deuxième acception, auprès de ceux qui ont des qualifications spirituelles particulières (*khawâçç*), et enfin, selon la troisième acception, auprès de l'élite spirituelle ¹² (*khawâçç al-khawâçç*). Il faudra ensuite déterminer la hiérarchie des lumières qui concernent cette élite spirituelle ainsi que leurs essences. Quand elles se manifesteront à leurs différents niveaux, il t'apparaîtra clairement alors que Dieu est la lumière suprême et ultime, et quand leur nature profonde te sera dévoilée, il sera évident pour toi que Lui seul, sans associé ¹³, est la Lumière réelle et véritable.

En ce qui concerne la première acception, chez le commun des hommes, le mot « lumière » renvoie à l'« apparition » (*zhu-hûr*). Mais l'apparition est un phénomène relatif. Il est incontestable qu'une même chose peut apparaître à un homme et rester cachée à un autre. Elle sera donc relativement apparente

et relativement cachée. Son apparition sera nécessairement relative aux facultés de perception, et, pour le vulgaire, les facultés de perception les plus puissantes et les plus nettes sont les sens, au nombre desquels le sens de la vue. Or, en relation avec le sens de la vue, les choses se divisent en trois catégories :

– Celles qui ne sont pas visibles par elles-mêmes, telles que les corps obscurs.

– Celles qui sont visibles par elles-mêmes, mais qui ne rendent pas visibles les autres, telles que les corps luisants comme les étoiles ou la braise qui ne flambe pas.

– Celles qui sont visibles par elles-mêmes et qui rendent également visibles les autres, telles que le soleil, la lune, la lampe et les feux qui flambent.

C'est à cette troisième catégorie que l'on donne le nom de « lumière ». On l'appliquera également tantôt à ce qui est diffusé à partir des corps lumineux sur la surface des corps opaques, comme lorsqu'on dit que la terre est éclairée, que la lumière du soleil tombe sur la terre ou que celle de la lampe tombe sur le mur ou sur les vêtements, tantôt aux corps brillants eux-mêmes puisqu'ils sont lumineux également en eux-mêmes.

En résumé, « lumière » désigne ce qui est visible par soi-même et ce qui rend visible autre chose, comme par exemple le soleil. Telle est sa définition, et son sens propre, selon la première acception.

Précision

La nature de la lumière et son intelligibilité consistent donc dans le fait d'être apparente pour la perception. Mais la perception est subordonnée à la fois à l'existence de la lumière et à celle de l'œil doué de la vue. La lumière est ce qui est apparent et qui fait apparaître; cependant, pour les aveugles, aucune lumière n'est apparente ni ne fait rien apparaître. L'organisme vivant doué de la vue est donc un élément aussi nécessaire à la

perception que la lumière apparente. Il l'emporte même sur elle, puisque cet organisme vivant doué de la vue est ce qui perçoit et que la perception s'opère par lui, alors que la lumière ne perçoit pas et que la perception ne s'opère pas par elle mais, plus exactement, en sa présence. En conséquence le nom de « lumière » mériterait davantage d'être appliqué à ce qui voit plutôt qu'à ce qui est vu.

On emploie couramment, du reste, le mot « lumière » pour l'œil dans la perception visuelle. C'est ainsi que l'on dit à propos de la chauve-souris ou de l'homme atteint de chassie : « la lumière de ses yeux est faible », et pour l'aveugle : « il a perdu la lumière de la vue ». De même l'on dit que la pupille concentre et renforce « la lumière de la vision », et que les cils portés par les paupières ont été créés spécialement noirs par la Sagesse divine, et tout autour de l'œil, pour concentrer la « lumière de l'œil ». Quant à la couleur blanche, elle disperse l'« éclat » de l'œil et affaiblit sa « lumière ». Si l'on fixe d'une façon prolongée un objet blanc et brillant, à plus forte raison le soleil, la « lumière de l'œil » est éblouie et elle s'efface, comme s'efface le faible devant le fort.

Ainsi comprends-tu que le sujet de la vision soit appelé « lumière » et sais-tu pourquoi et également pour quelle raison c'est à lui que ce nom convient le mieux. Telle est sa deuxième acception, selon laquelle l'entendent ceux qui ont des qualifications spirituelles particulières.

Précision

Sache que la lumière de la vision externe est marquée par plusieurs imperfections :

- Elle voit les autres mais ne se voit pas elle-même.
- Elle ne voit pas ce qui est trop éloigné d'elle.
- Elle ne voit pas ce qui se trouve derrière un voile.
- Elle voit l'extérieur des choses mais non leur intérieur.

- Elle voit certains êtres et non tous les êtres.
- Elle voit ce qui est limité et ne voit pas ce qui est illimité.
- Dans l'acte même de la perception visuelle elle se trompe souvent, croyant petit ce qui est grand, proche ce qui est éloigné, croyant en mouvement ce qui est immobile ou l'inverse.

Ce sont là sept imperfections, qui sont inséparables de l'œil externe. Si donc il existait un œil d'une autre sorte, exempt de tout ces défauts, ne mériterait-il pas mieux, vraiment ! le nom de « lumière » ?

Or, sache-le ! il y a effectivement dans le cœur (*qalb*) de l'homme un œil (*ayn*) qui possède cette sorte de perfection. On l'appelle tantôt intellect (*aql*), tantôt esprit (*rûh*), tantôt âme humaine (*nafs insânî*). Laisse de côté la question de ces différentes dénominations, qui font croire aux gens peu clairvoyants qu'elles s'appliquent à des réalités multiples ! Nous n'entendons, quant à nous, ne désigner que ce qui distingue l'homme raisonnable de l'enfant à la mamelle, de la bête et du fou. Appelons-le donc « intellect », suivant en cela l'usage courant !

Nous disons donc que l'intellect mérite mieux que l'œil externe d'être appelé lumière, car il échappe par l'élévation de son rang aux sept imperfections :

- En premier lieu, l'œil ne se voit pas lui-même, tandis que l'intellect perçoit les autres tout en se percevant lui-même dans ses diverses attributions : il se perçoit en effet « connaissant » et « pouvant », il perçoit la connaissance qu'il a de lui-même, la connaissance qu'il a de cette connaissance, la connaissance de la connaissance de cette connaissance, et ainsi de suite à l'infini. C'est là une propriété inconcevable pour ce qui perçoit par un organe corporel. Derrière cela réside un mystère qu'il serait trop long d'exposer.

- Deuxièmement, l'œil ne voit pas ce qui est trop éloigné ni ce qui est exagérément proche de lui. Pour l'intellect, ce qui est près et ce qui est loin sont indifférents. En un clin d'œil il monte

et s'élève au plus haut des cieux, et le temps d'un battement de paupières il retombe et redescend jusqu'aux confins des terres. Bien plus, quand on connaît les vérités spirituelles, il est de toute évidence que sa nature sainte le met bien au-dessus et hors de l'atteinte des notions de proximité et d'éloignement, liées au monde des corps. Il est en effet le symbole de la Lumière de Dieu, et le symbole ne saurait manquer de ressembler à son modèle bien qu'il ne puisse s'élever jusqu'à la cime de l'équivalence. Peut-être cela va-t-il t'inciter à méditer sur le mystère de la parole du Prophète : « Dieu a créé Adam à Son image ¹⁴. » Mais je préfère ne pas aborder ce sujet maintenant.

– Troisièmement, l'œil ne perçoit pas ce qui se trouve derrière des voiles. L'intellect, lui, se meut librement dans le domaine du Trône et du Piédestal divins ¹⁵ et de ce qui se situe derrière les voiles des cieux, ou dans le Plérôme suprême et le Royaume céleste ¹⁶, tout aussi librement qu'il se meut dans son univers propre et dans son royaume immédiat, à savoir le corps qui lui est affecté en propre. De toutes les réalités, aucune n'est cachée à l'intellect. S'il y a un voile de l'intellect, dans la mesure où il serait voilé, c'est de son propre fait, en raison de certaines propriétés qui lui sont liées, comme l'œil qui se cache lui-même en fermant les paupières. Tu en sauras davantage au troisième chapitre de cet ouvrage.

– Quatrièmement, l'œil perçoit l'extérieur des choses et leur surface, mais non leur intérieur, bien plus il n'en perçoit que le moule et la forme, et non pas leur véritable nature. L'intellect, lui, pénètre à l'intérieur et au cœur des choses et il saisit leur nature profonde et leur essence intelligible. Il découvre leur cause, leur raison d'être, leur finalité et leur harmonie interne (*hikma*). Il trouve d'où elles ont été créées, comment et pourquoi elles ont été créées, de combien d'éléments réels elles sont la somme et elles se composent, quel rang elles occupent dans l'Existence, quelle est leur relation avec leur Créateur et quelle est leur relation avec le reste de Ses créatures, tout ceci entre

autres objets de recherche qu'il serait trop long d'exposer et pour lesquels je préfère abréger.

— Cinquièmement, l'œil ne voit que quelques êtres, puisqu'il est incapable de percevoir les réalités intelligibles et même beaucoup de réalités sensibles. Il ne perçoit ni les sons, ni les odeurs, ni les saveurs, ni la chaleur et le froid. Pas plus que l'œil ne saisit les facultés de perception elles-mêmes, ouïe, vue, odorat, goût, ni à plus forte raison les états intérieurs et psychologiques, comme la gaieté et la joie, l'affliction et le chagrin, la souffrance et le plaisir, la passion et le désir, ou encore la puissance, la volonté et la connaissance, etc., parmi toutes les choses qui existent et qui sont incalculables et innombrables. Son domaine est donc très restreint et son champ d'action très réduit, puisqu'il ne peut aller au-delà des couleurs et des formes, qui sont ce qu'il y a de plus bas chez les êtres. Dans l'échelle des êtres les corps sont en effet les plus humbles, et parmi les accidents des corps les couleurs et les formes se situent au niveau inférieur. Le domaine de l'intellect, quant à lui, ce sont tous les êtres, ceux que l'on peut énumérer et la multitude innombrable constituée par l'immense majorité des autres êtres. Il se meut librement au milieu d'eux, portant sur chacun un jugement sûr et vrai. Leur nature secrète lui est transparente, et leur essence cachée lui est évidente.

Comment l'œil externe pourrait-il donc rivaliser de gloire avec l'intellect et lui disputer le titre de « lumière » ? Certainement pas ! Il n'est lumière que relativement aux autres choses, mais par rapport à l'intellect il n'est que ténèbres. Plus exactement, il fait partie de ses informateurs, chargés souverainement par lui de son ministère le moins précieux, à savoir celui des couleurs et des formes, dont il lui apporte les renseignements sur lesquels l'intellect décidera selon ce qu'exigent sa perspicacité et son jugement sans appel. Les cinq sens externes sont les observateurs de l'intellect. Mais il en a d'autres à l'intérieur, tels que l'imagination (*khayâl*), la faculté estimative (*wahm*), la

faculté cogitative (*fikr*), la faculté de rappel (*dhikr*) et la mémoire (*hifzh*). Derrière ces observateurs se tiennent des serviteurs et des défenseurs, qui lui sont soumis en fonction du monde qui est le sien. Il se sert d'eux et les traite à son gré, mieux encore que ne le fait un roi avec ses esclaves. Il serait trop long de développer ce sujet, et d'ailleurs nous en avons parlé au chapitre des « Merveilles du Cœur » dans notre *Ihyâ* ¹⁷.

– Sixièmement, l'œil ne voit pas ce qui est illimité, car il voit des corps, qualifiés par certains attributs, selon lesquels un corps ne saurait être conçu que limité. L'intellect, lui, perçoit les objets de la connaissance, et on ne peut les concevoir limités. Sans doute au moment où il considère des choses particulières, le résultat immédiat de cette connaissance se présente-t-il à lui comme limité. Mais il a la possibilité de percevoir ce qui est illimité. Ce serait trop long de développer ce point. Mais si tu veux, prends comme exemples les évidences suivantes : l'intellect appréhende les nombres, or la série des nombres n'a pas de fin. Il peut même saisir le résultat obtenu en doublant le nombre deux, puis le nombre trois et toute la suite des nombres ; là encore on ne saurait concevoir de limite. Il est capable de saisir toutes sortes de relations entre les nombres, donc sans limites concevables. Mieux encore, il perçoit qu'il a connaissance d'une chose, et qu'il a la connaissance de cette connaissance, puis la connaissance de la connaissance de cette connaissance, avec la possibilité de ne jamais s'arrêter et ceci pour un seul et unique objet de connaissance !

– Septièmement, l'œil voit petit ce qui en réalité est grand ; il perçoit le soleil comme ayant la dimension d'un bouclier, et les étoiles sous l'aspect de pièces de monnaie répandues sur un tapis azuré. L'intellect, lui, saisit que les étoiles et le soleil sont cent fois plus grands que la terre. L'œil voit les étoiles comme immobiles, ainsi que l'ombre qui est devant lui ; de même il ne voit pas sur le moment le petit enfant en train de grandir, alors que l'intellect saisit que la taille de cet enfant augmente et que

sa croissance est continue, que l'ombre bouge constamment et qu'en un instant les étoiles parcourent un nombre considérable de milles. C'est ainsi que le Prophète, ayant demandé à Gabriel si le soleil était passé au méridien et l'ange lui ayant répondu : « non et oui », l'interrogea : « comment se peut-il ? » ; Gabriel lui dit alors : « Entre le moment où j'ai prononcé non et celui où j'ai prononcé oui il a parcouru la distance de cinq cents ans ¹⁸. »

Les erreurs commises par la vue sont multiples, et l'intellect y échappe. Si tu objectes à cela le fait patent que des gens intelligents se trompent, je te répondrai qu'ils prennent pour des jugements de l'intellect ce qui n'est en eux qu'imaginations, conjectures ou croyances, sache-le ! C'est à elles que les fautes sont imputables. Nous avons développé l'étude de toutes ces sortes d'erreurs dans nos ouvrages intitulés *le Critère de la connaissance (Mi'yâr al-Ilm)* et *la Pierre de touche de la réflexion (Mihakk al-nazhar)*.

Quand l'intellect est libéré du voile de la conjecture et de l'imagination, ce qui est très difficile, on ne saurait concevoir qu'il se trompe. Ce n'est qu'après la mort qu'il sera totalement libéré de ces tendances naturelles. C'est alors que le voile sera enlevé et que les secrets apparaîtront clairement. Chacun retrouvera présent devant lui tout ce qu'il aura fait de bien ou de mal, et verra un Livre « qui n'aura omis de compter aucune mauvaise action, petite ou grande ¹⁹ ». Il lui sera dit : « Nous t'avons ôté ton voile, et, aujourd'hui, ta vue est perçante ²⁰. » Ce voile est, entre autres choses, celui de l'imagination et de la conjecture. A ce moment-là, celui qui aura été abusé par ses conjectures et ses croyances mauvaises et ses imaginations illusoires s'écriera : « Notre Seigneur ! Fais-nous retourner [sur la terre] ! Nous agirons bien ²¹ ! »

Après avoir su, par ce qui précédait, que l'œil méritait mieux le nom de « lumière » que ce que l'on appelle ainsi habituellement, tu comprends désormais que l'intellect en est plus digne encore que l'œil. Bien mieux, il y a une telle différence entre les

deux qu'il serait plus exact de dire qu'il est le seul à en être digne et même le seul à y avoir droit.

Précision

Sache que, s'il est bien vrai que les intellects voient, les objets de leur vision ne se trouvent pas tous en eux de la même façon. Certains sont en eux comme immédiatement présents. Il en va ainsi pour les connaissances nécessaires, telles, par exemple, qu'une même chose ne peut pas à la fois être éternelle (*qadîm*) et avoir un commencement temporel (*hâdith*), ni être en même temps existante et non existante, qu'une même assertion ne peut être vraie et fausse, ou encore que la validité d'un jugement sur une certaine chose est affirmée pour une chose identique, que l'existence du prédicament le plus propre implique nécessairement celle du plus général, comme c'est le cas pour « noir » et « couleur » ou pour « homme » et « animal ». L'inverse ne suit pas logiquement pour l'intellect : l'existence de « couleur » n'implique pas forcément celle de « noir », et l'existence d'« animal » n'entraîne pas obligatoirement celle d'« homme ». Ce sont là quelques-unes parmi les propositions axiomatiques concernant le nécessaire, le possible et l'impossible²². Certains autres objets de la vision de l'intellect ne s'unissent pas toujours à lui, quand ils lui sont présentés. Il est même contraint alors de se démener, de battre le briquet pour faire jaillir l'étincelle, et il a besoin qu'on stimule son attention, comme c'est le cas pour les vérités d'ordre spéculatif. Et il n'y a que le langage de la sagesse (*hikma*) pour le stimuler. Quand brille la lumière de la sagesse, l'intellect voit en acte après n'avoir été qu'en puissance de voir. Or la plus magnifique des sagesse est la Parole de Dieu, en particulier le Coran. Les versets du Coran sont pour l'œil de l'intellect ce qu'est la lumière du soleil pour l'œil externe, puisque c'est par elle que s'actualise la vision²³. Le nom de « lumière » convient donc

bien au Coran, comme il convient à celle du soleil. Et il y a le même rapport de similitude entre le Coran et la lumière du soleil qu'entre l'intellect et la lumière de l'œil. Ainsi pouvons-nous comprendre le sens de Sa parole : « Croyez donc en Dieu, en Son Envoyé, et en la Lumière que Nous avons fait descendre ²⁴ ! », et de celle-ci : « Une preuve vous est venue de votre Seigneur, et Nous avons fait descendre vers vous une Lumière éclatante ²⁵. »

Complément

Tu as donc compris, après tout ceci, qu'il y a deux sortes d'yeux : un œil externe et un œil interne. L'œil externe appartient au monde sensible et visible, l'œil interne appartient à un autre monde, qui est celui du Royaume céleste ²⁶ (*Malakût*). A chaque œil correspondent respectivement un soleil et une lumière par lesquels sa vision s'accomplit. Il y a un soleil extérieur et un soleil intérieur. Le soleil extérieur appartient au monde visible et c'est le soleil sensible ; le soleil intérieur appartient au monde du Royaume céleste, il s'identifie au Coran et aux autres Livres divins révélés.

Dans la mesure où ceci se dévoile à toi complètement, la première porte du Royaume céleste s'ouvre devant toi. Il y a dans ce monde des merveilles, à côté desquelles le monde visible paraît bien méprisable. Si quelqu'un n'entreprend pas de partir pour l'atteindre, et reste paralysé par son impuissance dans la médiocrité du monde visible, c'est qu'il est encore une bête, privé de la dignité de la condition humaine, plus égaré même qu'une bête, puisque celle-ci n'a pas d'ailes pour voler et s'élever jusqu'au monde céleste. Et c'est pourquoi Dieu a dit : « Ceux-là sont comme des bêtes de troupeaux ou plus égarés encore ²⁷. »

Sache que le monde visible, relativement au monde du Royaume céleste, est comme l'écorce pour le noyau, comme la

forme et le moule pour le souffle qui les anime (*rûh*), comme les ténèbres par rapport à la lumière, comme le bas vis-à-vis du haut. C'est pourquoi on désigne le monde du Royaume céleste sous les noms de monde supérieur, monde spirituel, monde lumineux, en opposition avec le monde inférieur, le monde corporel, le monde ténébreux.

Ne va pas croire que nous entendons par monde supérieur les sphères célestes, bien qu'elles soient « en haut » et « au-dessus » par rapport au monde visible et sensible, car les bêtes aussi les perçoivent ! La porte du Royaume ne sera pas ouverte à un homme (*abd*) et il ne deviendra pas « céleste » (*malakûtî*), tant que, pour lui, la terre n'aura pas été « remplacée par une autre terre, et les cieux [par d'autres cieux] ²⁸ », et tant que tout ce qui est du domaine des sens et de l'imagination ne sera pas devenu sa « terre » et que tout ce qui dépasse le domaine sensible ne sera pas devenu son « ciel ». Telle est la première ascension (*mi'râj*) pour le pèlerin spirituel (*sâlik*) qui a commencé son voyage pour se rapprocher du Seigneur ²⁹. L'être humain (*insân*), rendu « le plus bas des plus bas ³⁰ », peut s'élever à partir de là jusqu'au monde supérieur. Les Anges (*Malâ'ika*), qui se tiennent avec dévotion devant le Très-Saint, font partie du Royaume céleste, d'où ils dominent le monde inférieur. A ce sujet, le Prophète a dit : « Dieu a créé les créatures en des ténèbres, puis Il a répandu sur elles de Sa Lumière ³¹ », et : « Dieu a des Anges qui connaissent les actions des hommes mieux qu'eux-mêmes. » Quand les prophètes arrivent au terme de leur ascension et qu'ils dominent de là le monde inférieur, en regardant de haut en bas, ils pénètrent, eux aussi, au fond du cœur des hommes et disposent entièrement de la connaissance de ce qui est caché (*ghayb*). En effet, celui qui se trouve dans le Royaume céleste se trouve auprès de Dieu, « qui détient les clefs de ce qui est caché ³² ». Ceci signifie que c'est du Royaume céleste que descendent les causes des êtres du monde visible, ce dernier étant comme une trace du monde supérieur, analogue à l'ombre par rapport à la

personne, au fruit par rapport à ce qui le produit, ou à l'effet par rapport à la cause. Et les clefs de la connaissance des effets ne se trouvent que dans celle des causes. C'est pourquoi le monde visible est un symbole du monde du Royaume céleste, comme nous le préciserons plus loin en expliquant ce que sont « le Tabernacle », « la Lampe » et « l'Arbre ». L'effet ne saurait manquer de correspondre à la cause et, d'une certaine façon, de lui ressembler plus ou moins. Il y a là un profond mystère, mais à celui qui pénétrera au cœur de cette vérité se dévoileront aisément les significations cachées des symboles du Coran.

Nouvelle précision sur le sens du mot lumière

Nous dirons donc ceci : si ce qui se voit soi-même et voit les autres mérite bien le nom de lumière, ce qui, en plus de ces deux propriétés, rend visibles les autres le mérite davantage que ce qui n'a aucun effet sur eux. Bien plus, il est digne d'être appelé « flambeau qui illumine », puisque ses lumières se répandent sur les autres. Cette propriété appartient à l'esprit saint prophétique (*al-rûh al-qudsî al-nabawî*), par l'intermédiaire duquel se répandent sur les créatures les lumières des connaissances. Ainsi comprenons-nous ce que signifie le fait que Dieu ait appelé Muhammad « flambeau qui illumine ³³ » (*sirâj munîr*). Tous les prophètes sont des « flambeaux », les savants aussi, mais il y a entre les deux une différence incalculable.

Précision

Si le nom de « flambeau qui illumine » convient bien à ce qui procure la lumière de la vision, ce à quoi le flambeau lui-même l'emprunte mérite d'être désigné sous le nom de « feu » (*nâr*). Et les flambeaux terrestres empruntent originellement aux lumières supérieures. Ainsi l'esprit saint prophétique est tel que « son huile éclairerait même si nul feu ne le touchait », mais il devient « lumière sur lumière ³⁴ » quand le feu le touche.

Plus exactement, la source lumineuse des flambeaux terrestres c'est l'Esprit divin éminent (*al-Rûh al-ilâhiyya al-ulwiyya*), décrit par Ali et Ibn Abbâs en ces termes : « Dieu a un Ange qui possède soixante-dix mille visages, et chacun de ces visages possède soixante-dix mille langues, qui toutes ensemble lui servent à proclamer la gloire de Dieu³⁵. » C'est lui qui est mentionné à côté de tous les anges dans le verset : « Le Jour où l'Esprit et les Anges se tiendront en rangs³⁶ ». Si on le considère comme étant la source lumineuse qui alimente les flambeaux terrestres, il n'a pas d'autre symbole que le feu, mais celui dont la présence ne se constate que « sur le flanc du Mont Sinâï³⁷ ».

Précision

Les lumières célestes auxquelles s'alimentent les lumières terrestres s'ordonnent entre elles selon la façon dont elles puisent les unes aux autres, de telle sorte que la plus proche de la Source première mérite davantage le nom de lumière puisqu'elle occupe le degré le plus élevé. Pour comprendre comment cette hiérarchie peut être représentée symboliquement dans le monde visible, suppose que la lumière de la lune, après être passée par la fenêtre d'une pièce, tombe sur un miroir appliqué sur un mur, se réfléchit sur le mur opposé, pour ensuite être renvoyée sur le sol, qu'ainsi elle éclaire. Tu sais donc que la lumière du sol est due à celle du mur, que celle-ci est due à celle du miroir, et que la lumière du miroir est due à celle de la lune, laquelle est due à celle du soleil, puisque c'est lui qui éclaire la lune. Ces quatre lumières sont disposées selon un ordre hiérarchique, les unes étant plus élevées et plus parfaites que les autres, et chacune ayant une certaine place et un rang qui lui est propre et qu'elle ne saurait dépasser.

Les grands spirituels, qui ont des visions intérieures (*baçâ'ir*), ont la claire conscience de l'existence de cette hiérarchie

pour les lumières du Royaume céleste, l'être désigné sous le nom de « rapproché ³⁸ » (*muqarrab*) étant celui qui se trouve le plus près de la Lumière suprême, sache-le! Il n'est donc pas invraisemblable que le rang d'Isrâfil ³⁹ soit supérieur à celui de Gabriel, ni que, parmi ces êtres, les uns soient au sommet de la hiérarchie à cause de leur proximité de la Présence du Seigneur, source de toutes les lumières, et que les autres soient en bas, avec une multitude innombrable de degrés existant entre les deux. Et l'on sait précisément qu'ils sont légions et disposés selon un ordre conforme à leur place et à leur niveau, tels qu'ils se sont décrits eux-mêmes en disant : « Nous sommes ceux qui sont disposés en rangs, et nous sommes ceux qui proclament la gloire de Dieu ⁴⁰! »

Précision

Sache bien! à présent que tu as compris que les lumières sont hiérarchisées, qu'elles ne s'enchaînent pas à l'infini, mais qu'elles remontent à une Source première, qui est la Lumière en elle-même et par elle-même. Elle ne reçoit pas la lumière d'un autre, mais c'est par Elle que brillent toutes les autres lumières selon leur hiérarchie. Considère maintenant si ce nom de lumière est dû et convient mieux à ce qui est éclairé et emprunte sa lumière à un autre, ou bien à ce qui est lumineux en soi-même et qui illumine tous les autres! Je ne doute pas que la réalité soit évidente pour toi, et qu'ainsi tu es assuré que le nom de lumière revient de droit à la Lumière ultime et suprême, au-dessus de laquelle nulle autre lumière n'existe, et qui est la Source de celle qui descend sur les autres.

Vérité

Je n'hésite pas à dire que le terme de lumière appliqué à autre chose que la Lumière principielle est pure métaphore (*majâz*).

En effet, tout ce qui est autre qu'Elle, considéré dans son essence et en tant qu'essence, n'a pas de lumière en propre. Bien plus, sa nature lumineuse est empruntée à un autre, et elle ne subsiste pas par elle-même mais par un autre. Et la relation entre celui à qui on emprunte et celui qui emprunte est celle d'une pure métaphore. Considère ceci : celui qui emprunte des vêtements, un cheval, des étriers et une selle, et qui enfourche la monture sur laquelle l'installe celui qui lui prête tout cela, est-il riche en vérité ou métaphoriquement ? Le riche est-il celui qui prête, ou bien celui qui emprunte ? Certainement pas ce dernier ! Le riche est uniquement celui qui prête, car c'est de lui que vient le prêt ou le don, et c'est lui qui peut reprendre et enlever. Dans ces conditions, c'est la Lumière véritable qui détient « la Création et l'Ordre ⁴¹ » (*al-Khalq wa-l-Amr*), et c'est Elle qui d'abord donne la lumière et qui ensuite la maintient en permanence. Personne donc ne partage avec Elle la propriété de ce nom dans son véritable sens et le droit de le porter, à moins que ce soit Elle-même qui le désigne ainsi et lui donne ce nom par faveur de Sa part, comme le maître qui, par faveur envers son esclave, lui donne des biens et le nomme « maître » à son tour. Mais, la vérité étant claire pour le serviteur, il sait bien que lui-même et ses biens appartiennent exclusivement à son maître et qu'absolument personne n'en partage avec lui la propriété.

Vérité

Maintenant que tu as compris que la lumière peut être ramenée au fait d'apparaître (*zhuhûr*) et à celui de faire apparaître (*izhhâr*), et ceci à différents niveaux, sache qu'il n'y a pas d'obscurité plus intense que l'occultation du non-être (*adam*). Une chose est en effet appelée obscure parce qu'elle est impossible à voir, étant donné qu'elle ne parvient pas à exister pour celui qui est doté de la vue, bien qu'elle existe en elle-même. Comment alors ce qui n'existe ni pour les autres ni pour soi-

même ne mériterait-il pas d'être considéré comme le comble de l'obscurité ? On lui opposera l'existence (*wujûd*), c'est-à-dire la lumière, puisque tant qu'une chose n'est pas apparente en elle-même, elle ne saurait être apparente aux autres.

L'existence peut se diviser en deux sortes : celle qui appartient à l'être du fait de sa propre essence (*dhât*), et celle qui appartient à l'être du fait d'un autre. L'existence qui appartient à l'être du fait d'un autre est une existence empruntée, et il ne subsiste pas par lui-même. Bien mieux, si l'on considère son essence en tant que telle, elle est pur non-être. Il n'existe que par sa relation à un autre. Ce n'est pas une véritable existence, comme tu l'as compris par l'exemple précédent de l'emprunt des vêtements et de la richesse. L'Être véritable (*al-mawjûd al-haqq*) est Dieu, de même que la Lumière véritable est Dieu.

La vérité des vérités (haqîqat al-haqâ'iq)

A partir de là, les sages (*ârifûn*) s'élèvent depuis le bas de l'existence métaphorique jusqu'à la cime de l'existence vraie. Alors ils ont parfait leur ascension spirituelle et ils ont vu par la contemplation *de visu* (*al-muchâhada al-iyâniyya*) qu'il n'y a dans l'existence que Dieu, et que « toute chose est périssable sauf Sa Face ⁴² ». Non pas que la chose devient périssable à un certain moment, mais au contraire qu'elle est périssable éternellement et perpétuellement, et qu'elle ne saurait être conçue qu'ainsi. En effet, toute chose autre que Lui, considérée dans son essence et en tant que telle, est pur néant. Tandis que, si l'on considère la face (*wajh*) par laquelle l'existence se communique à elle à partir de l'Un vrai, on la voit comme existante, non pas dans son essence mais par la face de son existentiateur, de sorte que l'existant est uniquement la face de Dieu. Chaque chose a donc deux faces : une face tournée vers elle-même et une face tournée vers son Seigneur. Si l'on considère sa face à elle, elle est néant, et si l'on considère la face de Dieu, elle

existe. Ainsi donc il n'y a pas d'autre existant que Dieu et Sa Face. Dans ces conditions « toute chose est périssable sauf Sa Face » éternellement et perpétuellement. Ces sages n'ont plus besoin d'attendre le Jour de la Résurrection pour entendre l'interpellation du Créateur leur demandant : « A qui appartient le Royaume aujourd'hui ? A l'Unique, Celui qui triomphe ⁴³ » (*al-Wâhid al-Qahhâr*), mais au contraire cet appel ne quittera plus jamais leurs oreilles. Et ils ne comprennent pas la parole : « Dieu est très Grand ⁴⁴ » (*Allâh akbar*) dans le sens qu'Il serait plus grand que les autres, loin de là ! puisqu'il n'y a personne dans l'Existence qui soit « avec » Lui et qu'Il pourrait donc dépasser en grandeur. Bien plus, personne ne partage avec Lui le rang de la coexistence (*ma'iyya*), pas même celui de l'existence subséquente (*tab'iyya*). Ou plutôt, personne d'autre que Lui n'a d'existence si ce n'est par la Face qui est tournée vers lui. Seule cette Face existe. Il serait donc absurde de dire qu'Il est plus grand que Sa Face. Cette parole signifie donc qu'Il est « trop » grand pour qu'on puisse dire de Lui qu'Il est « plus » grand, au sens relatif et comparatif, et qu'Il est « trop » grand pour qu'un autre que Lui saisisse parfaitement le mystère de Sa Grandeur, qu'il s'agisse d'un prophète ou d'un ange ! Que dis-je ? ne connaît Dieu parfaitement que Dieu. Tout être connu tombe en effet d'une certaine façon au pouvoir et sous l'emprise de celui qui le connaît, et une telle chose est incompatible avec la Majesté (*Jalâl*) et la Grandeur (*Kibriyâ*) divines. C'est là une vérité assurée, dont nous avons traité dans notre livre *le But sublime du commentaire des Noms divins* ⁴⁵.

Les sages, après s'être élevés jusqu'au ciel de la Vérité, sont d'accord sur le fait qu'ils n'ont vu dans l'Existence que l'Unique, le Réel (*al-Haqq*). Mais pour les uns cet état de conscience (*hâl*) n'est qu'une connaissance apprise, pour les autres c'est une expérience intérieure personnelle (*dhawqî*). La multiplicité est alors, pour ces derniers, entièrement supprimée et ils sont abîmés dans la pure unicité (*fardâniyya*), l'esprit comme frappé

de stupeur, incapables de se souvenir d'un autre que Dieu et incapables de se souvenir d'eux-mêmes. Il n'y a en eux que Dieu, et ils sont dans un état d'ivresse (*sukr*) qui réduit leur raison à l'impuissance. C'est ainsi que l'un d'eux a pu dire : « je suis la Vérité ⁴⁶ » (*anâ-l-Haqq*), un autre : « los à moi ! que ma gloire est grande ⁴⁷ ! », et un troisième : « il n'y a sous ce manteau que Dieu ⁴⁸ ». Les paroles des passionnés de Dieu (*uch-châq*), dans cet état d'ivresse, sont à tenir secrètes et à ne pas répéter ⁴⁹. Quand l'ivresse s'atténue et qu'ils retombent sous le pouvoir de la raison, qui est la « balance » établie par Dieu sur la terre, ils savent bien que ça n'était pas une véritable identification (*ittihâd* ⁵⁰), mais une apparence d'identification. Il en est ainsi lorsque l'amant ardent s'écrie dans l'excès de sa passion : « Je suis celui que j'aime, et celui que j'aime est moi-même ⁵¹. » Il est très possible qu'un homme, mis soudain pour la première fois en présence d'un miroir, ne le voie pas et croie que la forme qu'il aperçoit est celle du miroir et ne fait qu'un avec lui. Il n'est pas invraisemblable non plus qu'en voyant du vin dans un verre il prenne le vin pour la couleur du verre. Cela peut même lui servir d'excuse, quand l'ivresse mystique est devenue chez lui habituelle et ferme, pour dire :

« Le verre est tellement mince et le vin tellement clair qu'ils se confondent et qu'il y a doute,
C'est comme s'il y avait du vin et pas de verre, ou comme s'il y avait un verre et pas de vin ⁵² ! »

Et il y a une différence entre dire : « le vin est le verre » et dire : « c'est comme si le vin était le verre ». Quand cet état finit par l'emporter, on l'appelle, eu égard à celui qui en est le siège, « extinction » (*fanâ*), et même plus exactement « extinction de l'extinction » (*fanâ al-fanâ*), car il est « éteint » à lui-même et « éteint » à sa propre « extinction ». En effet, dans cet état il n'est pas conscient de lui-même, et il n'a pas non plus conscience de ne pas être conscient de lui-même, car s'il avait conscience qu'il n'est plus conscient de lui-même, c'est qu'il serait encore

conscient de lui-même ! Un tel état, relativement à celui qui s'y trouve plongé, n'est appelé « identification » (*ittihâd*) que par abus de langage, alors que son véritable nom est « réduction à l'Unité » (*tawhîd*). Mais se cachent derrière ces vérités d'autres mystères, qu'il serait trop long d'aborder⁵³.

Conclusion

Peut-être désires-tu savoir quel est le mode de relation existant entre Sa Lumière et les cieux et la terre, et comment Il est en Lui-même la Lumière des cieux et de la terre. Cela ne devrait plus t'échapper, maintenant que tu as compris qu'Il est « la » Lumière, qu'il n'y a pas d'autre lumière que Lui, qu'Il est toutes les lumières, qu'Il est la Lumière universelle. En effet le mot lumière représente d'abord ce par quoi les choses se révèlent, puis, à un niveau déjà plus élevé, ce par quoi et à quoi elles se révèlent, et, à un niveau encore supérieur, ce par quoi, à quoi et à partir de quoi elles se révèlent, la lumière véritable étant celle par qui, à qui et à partir de qui les choses se révèlent et au-dessus de qui il n'y a plus de lumière qui serait sa source et à laquelle elle puiserait. Elle possède cette source en elle-même, pour elle-même et d'elle-même et non pas à partir d'un autre. Tu as su ensuite que ces attributs n'appartenaient qu'à la Lumière principielle.

Puis tu as eu à considérer que les cieux et la terre sont remplis de lumière, et ceci à deux niveaux : l'un relatif à la vision sensible (*baçar*), l'autre relatif à la vision intérieure (*baçîra*), ou encore au sens de la vue et à l'intellect. En ce qui concerne la lumière relative à la vision sensible, ce sont les étoiles, le soleil et la lune que nous voyons dans les sphères célestes. Ce sont aussi les rayons qui s'étendent sur la terre à tout ce qui se trouve à la surface du sol, faisant apparaître, surtout au printemps, les couleurs dans leur variété. Ces rayons se répandent aussi en tout temps sur les animaux, sur les minéraux et toutes les espèces

d'êtres. Sans eux les couleurs ne se manifesteraient pas, bien mieux, elles n'existeraient pas. De plus, toutes les formes et toutes les choses mesurables ne sont visibles que si leurs couleurs sont d'abord perçues. Sans le moyen des couleurs leur perception est inconcevable.

Quant aux lumières intelligibles et immatérielles, elles emplissent le monde supérieur, et ce sont les substances angéliques. Elles emplissent également le monde inférieur, et elles sont alors la vie pour le règne animal et la vie pour l'espèce humaine. Et c'est par la lumière humaine d'ici-bas que s'est manifesté l'ordre harmonieux du monde inférieur, de même que c'est par la lumière angélique que s'est manifesté l'ordre harmonieux du monde supérieur. Tel est le sens de Ses paroles : « C'est Lui qui vous a constitués à partir de la terre et vous l'a fait peupler », « Il fera d'eux Ses représentants sur la terre », « Et qui fait de vous des représentants pour la terre » et « Je vais placer sur la terre un représentant (*khalifa* ⁵⁴) ».

Tu as donc compris ensuite que l'Univers est tout entier rempli par les lumières extérieures et visibles d'une part et les lumières intérieures et intelligibles d'autre part. Tu as su également que les lumières du monde inférieur émanent les unes des autres comme celle communiquée par un flambeau, le flambeau étant en l'occurrence l'esprit saint prophétique, et que les esprits saints prophétiques sont éclairés par les esprits du monde supérieur comme le flambeau est allumé par le feu. Les lumières d'en haut s'alimentent à leur tour les unes aux autres, selon un ordre hiérarchique correspondant à leur rang. Enfin toutes remontent à la Lumière des lumières, qui est leur origine et leur source première, c'est-à-dire Dieu – exalté soit-Il! –, « seul, sans associé ⁵⁵ ». Toutes les autres lumières sont donc métaphoriques, la seule lumière véritable est la Sienna. Le Tout est Sa Lumière, ou plutôt Il est le Tout. Bien mieux, personne d'autre que Lui n'a d'ipséité ⁵⁶ (*huwiyya*), si ce n'est par abus de langage. Nulle lumière donc, excepté Sa lumière! Toutes les

autres lumières sont telles par la face qui est vers Lui et non par elles-mêmes. Tout ce qui a une face est dirigé vers Lui et tourné vers Lui : « ... et quelque part que vous vous tourniez, là est la Face de Dieu ⁵⁷. » Nulle divinité donc, excepté Lui ! En effet le mot « divinité » (*ilâh*) représente ce vers quoi la face se tourne en adoration et en dévotion, et j'entends par là les « faces des cœurs » (*wujûh al-qulûb*), qui sont les lumières dont il s'agit. Bien mieux, de même qu'il n'y a nulle divinité si ce n'est Lui, il n'y a nul « lui » si ce n'est Lui ! (*lâ huwa illâ Huwa*), car le mot « lui » représente tout ce que l'on désigne, d'une manière ou d'une autre, et nul autre que Lui n'est désigné. Plus exactement encore, tout ce que tu désignes est en réalité une désignation dont Il est l'objet, même si tu n'en es pas conscient parce que la « vérité des vérités » que nous avons mentionnée t'échappe. Désigner la lumière du soleil, ce n'est pas autre chose que désigner le soleil. La relation entre tout ce qui existe et Lui est analogue, dans le monde sensible, à la relation entre la lumière et le soleil.

Dans ces conditions, la profession de foi en l'unicité divine (*tawhîd*) sous la forme « Nulle divinité, excepté Dieu ! » est celle du commun des croyants (*awâmm*), et « Nul lui, excepté Lui ! » est la profession de foi de ceux qui ont la vocation spirituelle (*khawâçç*). Elle est en effet pour eux plus parfaite et plus appropriée, et en même temps plus universelle, plus vraie et plus exacte, et plus apte à les faire pénétrer dans la Singularité absolue et l'Unicité pure. Le terme de l'ascension des créatures est précisément la Singularité divine (*fardâniyya* ⁵⁸), et il n'y a pas d'autre degré à atteindre au-delà. Car la progression d'un degré à l'autre n'est concevable que s'il y a multiplicité. Il y a là une certaine relation supposant nécessairement un point de départ et un point d'arrivée vers lequel on s'élève. Quand la multiplicité disparaît, l'Unité est réalisée, les relations sont supprimées, les désignations tombent, et il n'y a plus ni haut ni bas, ni personne qui descend ou qui monte. Toute progression et toute

ascension sont devenues impossibles. Au-delà du Suprême il n'y a plus de sommet, avec l'Unité il n'y a plus de multiplicité, et avec la cessation de la multiplicité il n'y a plus d'ascension.

S'il y a changement d'état, il ne peut s'agir alors que de la « descente » vers le ciel de ce bas monde⁵⁹, c'est-à-dire par une vision qui domine d'en haut ce qui se trouve en bas, car s'il n'y a pas de réalité plus élevée que la réalité suprême, la réalité inférieure lui appartient cependant. C'est là le terme ultime et le point final de la quête spirituelle, connu seulement de ceux qui en font l'expérience et nié par ceux qui l'ignorent. Et cela fait partie de cette « sorte de science cachée connue seulement de ceux qui sont savants par Dieu. S'ils en parlent, seuls les contredisent ceux qui méconnaissent Dieu⁶⁰ ».

Si ces « savants » disent que la descente vers le ciel de ce bas monde est celle d'un ange, cela n'a rien d'in vraisemblable. Plus difficile à admettre est ce qu'a conçu l'un d'eux, immergé dans la Singularité divine. Il affirme en effet que le Suprême descend Lui aussi jusqu'au ciel de ce bas monde et que dans cette descente Il utilise les organes des sens ou fait mouvoir les membres ! Et il se réfère à Sa parole : « Je deviens son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il voit, et sa langue par laquelle il parle⁶¹. » Et s'Il est son ouïe, sa vue et sa langue, c'est donc Lui qui entend, qui voit et qui parle, et personne d'autre. Il se réfère également à cette parole : « J'étais malade, et tu ne M'as point visité⁶². » Les mouvements de l'être qui « réalise » ainsi l'Unité proviendraient donc du ciel de ce bas monde, ses sensations, comme l'ouïe et la vue, d'un ciel plus élevé, et son intellect serait plus haut encore, puisqu'il est monté du ciel de l'intellect jusqu'au terme de l'ascension des créatures ; le Royaume de la Singularité étant en effet la fin des sept cieus superposés⁶³. Ensuite Il siège sur le Trône de l'Unité (*wahdâniyya*) d'où « Il administre l'Ordre⁶⁴ » aux différents niveaux de Ses cieus.

Si l'on considère le cas de cet être, peut-être lui applique-

ra-t-on la phrase : « Dieu a créé Adam à l'image du Tout-Miséricordieux (*Al-Rahmân*) ⁶⁵. » Mais si l'on réfléchit davantage, on saura que tout cela peut être interprété, de la même manière que les paroles de ceux qui ont dit : « je suis la Vérité » ou « los à moi ! », et même comme la parole divine adressée à Moïse : « J'étais malade, et tu ne M'as point visité » et celle-là : « Je suis son ouïe, sa vue et sa langue. »

Mais il est temps à mon avis de reprendre notre démonstration, car sans doute trouverais-tu excessif que je développe davantage les considérations précédentes et ne tiens-tu pas à t'élever à de telles cimes, entendant plutôt te maintenir à un niveau plus accessible. Pour te venir en aide, je vais donc te tenir des propos plus faciles à comprendre et mieux adaptés à tes modestes dispositions.

Sache donc que c'est par l'analogie existant avec la lumière extérieure et visible que tu comprendras le fait que Dieu est la lumière des cieux et de la terre ! Quand tu aperçois, par exemple, les fleurs et la verdure du printemps à la clarté du jour, tu ne doutes pas de ta vision des couleurs. Et peut-être croiras-tu ne voir rien d'autre que les couleurs, allant jusqu'à dire que ta perception du vert ne suppose rien d'autre que la couleur verte. Certains s'obstinent et prétendent que la lumière n'a pas de réalité, et que les couleurs ne supposent rien d'autre qu'elles-mêmes. Ils nient ainsi l'existence de la lumière, alors qu'elle fait apparaître les choses ; et comment n'en serait-il pas ainsi, puisque c'est grâce à elle que les choses se manifestent, qu'elle est visible en elle-même et que par elle les autres choses sont visibles, comme il a été dit au début ? Mais quand le soleil se couche, et que l'ombre tombe après la disparition du luminaire céleste, ils perçoivent une différence incontestable entre l'objet dans l'ombre et le même objet dans la clarté du jour. Ils reconnaissent alors que la lumière est une réalité, existant derrière les couleurs, perceptible avec elles, mais qui n'est pas perçue, comme si elle était trop évidente, et qui reste cachée,

comme si elle était trop manifeste. Le fait même d'être apparent peut être la cause de l'invisibilité, car dès qu'une chose dépasse sa limite, elle se traduit en son contraire.

Maintenant que tu as compris cela, sache que ceux qui sont dotés des visions intérieures ne voient aucune chose sans voir Dieu en même temps ! L'un d'eux a même dit plus encore : « Je ne vois aucune chose sans voir Dieu avant elle ⁶⁶. » Les uns en effet voient les choses par Lui, les autres voient les choses d'abord et Le voient par les choses. C'est aux premiers que fait allusion Sa parole : « Eh quoi ! ne suffit-il pas que ton Seigneur soit, pour chaque chose, témoin ? » Et ce sont les seconds que désigne celle-ci : « Nous leur ferons voir Nos signes aux horizons ⁶⁷. » Les premiers sont des hommes de contemplation (*mu-châhada*), les seconds des hommes qui Le déduisent par des preuves (*istidlâl*). Les premiers sont au rang des justes, et les seconds au rang des « savants enracinés solidement » dans la connaissance ⁶⁸. A part ces deux catégories, il n'y a que celle des inconscients, qui sont « voilés ».

Après cela, sache que de même que toute chose se manifeste à la vue grâce à la lumière extérieure, de même toute chose se manifeste à la vision intérieure grâce à Dieu ! Il est en effet avec toute chose, Il n'en est pas séparé, puis Il fait apparaître toute chose, comme la lumière accompagnant chaque chose, qui apparaît grâce à elle. Mais il subsiste ici une différence : on conçoit que la lumière extérieure puisse disparaître au coucher du soleil et devenir invisible, permettant à l'ombre de se manifester. Tandis qu'on ne saurait concevoir la disparition de la Lumière divine par quoi toute chose apparaît ; bien plus, tout changement en Elle est impossible, et Elle reste à jamais avec les choses. Ainsi se trouve coupée la voie de la déduction par la distinction. En effet, si l'on imaginait la disparition de la Lumière divine, les cieux et la terre s'écrouleraient, et la distinction perçue alors entraînerait nécessairement la connaissance de ce qui faisait apparaître les choses. Mais étant donné que les

choses continuent uniformément à porter le même témoignage sur l'Unicité de leur Créateur, la distinction est supprimée et ce moyen de connaissance disparaît, puisque la connaissance phénoménale des choses procède de leurs oppositions. Pour Ce qui n'a pas de contraire et qui est immuable, tout ce qui change porte le même témoignage. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'Il soit caché et que Son invisibilité soit due à la force même de Son évidence, et que si on L'ignore ce soit à cause de l'éclat même de Sa clarté. Gloire à Celui qui Se cache aux créatures par la violence de Sa manifestation, et qui Se voile à elles par l'éclat de Sa lumière!

Certains esprits bornés pourraient ne pas parfaitement comprendre ces paroles, et entendre notre phrase: « Dieu est avec toute chose comme la lumière accompagnant les choses » au sens de : « Il est partout » ; mais Il est bien trop Haut et bien trop Saint pour être mis en relation avec le lieu ! La meilleure façon d'empêcher qu'on imagine pareille chose est peut-être de dire alors qu'Il est « avant » toute chose, qu'Il est « au-dessus » de toute chose, et Celui qui fait apparaître toute chose. Et l'homme clairvoyant sait bien que Celui qui fait apparaître n'est pas séparé de ce qui est ainsi rendu apparent. Voilà ce que nous voulons dire par notre phrase: « Il est "avec" toute chose. » J'ajouterai qu'il doit être évident pour toi que Celui qui fait apparaître est « avant » ce qui est rendu apparent et également « au-dessus » de lui, tout en étant « avec » lui d'une certaine façon. Il est à la fois « avec » lui et « avant » lui, d'une autre façon. Et ne crois pas que ce soit contradictoire ! Prends un exemple tiré du monde sensible dont la connaissance est à ta portée, et considère comment le mouvement de la main accompagne l'ombre qu'elle projette tout en la précédant !

Que ceux qui sont incapables de comprendre cela renoncent à ce genre de connaissance ! Car « pour chaque science, il y a des hommes particuliers⁶⁹ » et « chacun a des facilités pour ce en vue de quoi il a été créé⁷⁰ ».

Deuxième Chapitre

montrant ce que représentent le Tabernacle, la Lampe, le Verre, l'Arbre, l'Huile et le Feu.

La compréhension de ce symbolisme exige l'exposé préliminaire de deux points fondamentaux, qui pourraient donner lieu à des développements sans fin mais que nous n'indiquerons que par de brèves allusions. Le premier portera sur la nature profonde de la représentation symbolique (*tamthîl*) et ses lois, comment les essences spirituelles des réalités immatérielles sont captées dans les moules des symboles, de quelle manière il y a correspondance entre eux (*munâsaba*) et homologie (*muwâzana*) entre le monde visible, qui constitue la matière des symboles, et le monde du Royaume céleste d'où descendent les essences spirituelles des réalités immatérielles. Le second point exposera les facultés spirituelles qui animent la matière de l'être humain, selon leurs différents niveaux et leurs degrés de lumière. Cet exposé symbolique viendra à l'appui du premier, en vertu de la tradition rapportée par Ibn Mas'ûd : « Sa lumière dans le cœur du croyant est comme celle d'un tabernacle », ou, sous la forme transmise par Ubayy Ibn Ka'b : « La lumière du cœur de celui qui croit est comme celle d'un tabernacle ⁷¹. »

PREMIER POINT : LA NATURE PROFONDE DE LA REPRÉSENTATION SYMBOLIQUE ET SES LOIS

Sache que le monde est double : un monde spirituel et un monde corporel ! ou, si tu préfères, intelligible et sensible, ou encore supérieur et inférieur. Toutes ces expressions sont à peu près équivalentes ; il n'y a que les points de vue qui diffèrent. Si on les considère en eux-mêmes, on les appelle monde corporel et monde spirituel. Si on les envisage par rapport à l'œil qui les perçoit, on dit : sensible, et intelligible. Si on les compare relativement l'un à l'autre, on les désigne alors respectivement comme : inférieur, et supérieur. Souvent également l'un est appelé : monde de la Souveraineté divine (*mulk*) et du visible (*chahâda*), et l'autre : monde de l'invisible (*ghayb*) et du Royaume céleste (*malakût*). Celui qui scrute la vérité à partir des mots peut être désorienté par la multiplicité des expressions et s'imaginer qu'ils s'appliquent à des réalités également multiples. Mais celui à qui la vérité s'est révélée clairement considère essentiellement les réalités, et les mots pour lui sont secondaires. Pour celui dont l'intelligence est plus faible, c'est l'inverse, car il part des mots pour trouver la vérité. C'est à ces deux catégories d'hommes que fait allusion Sa parole : « Eh quoi ! celui qui marche le visage tourné vers le sol va-t-il plus sûrement que celui qui marche redressé, sur une Voie Droite ⁷² ? »

Tu as donc compris ce qu'il faut entendre par les deux mondes ; sache maintenant ceci ! Le monde du Royaume céleste est un monde invisible, étant caché à la plupart des hommes, et le monde sensible est un monde immédiatement perceptible, puisque tous le connaissent. Mais le monde sensible est un point d'appui pour s'élever vers le monde intelligible. S'il n'y avait pas entre les deux liaison et correspondance, la voie pour y monter serait fermée. Et si cela n'était pas possible, il serait

donc impossible de partir vers la Présence du Seigneur et de se rapprocher de Dieu. Et personne ne s'approche de Dieu tant que son pied n'a pas touché le centre de l'Enceinte Sacrée ⁷³ (*Hazhî-rat al-Quds*). Et le monde qui échappe à la perception sensible et à l'imagination est précisément ce que nous entendons par le monde sacré. D'une façon simplifiée, c'est quand nous l'envisageons comme le domaine d'où rien ne sort ni dans lequel rien d'étranger ne pénètre, que nous lui donnons le nom d'Enceinte Sacrée. Et il arrive que l'esprit humain, quand il est le lieu des manifestations du sacré, soit appelé « la Vallée Sanctifiée ⁷⁴ ». Ensuite, cette Enceinte en renferme d'autres, dont certaines pénètrent plus profondément encore les réalités saintes. Mais le terme d'Enceinte englobe tous ses différents niveaux. Et surtout ne va pas croire que ces expressions sont de vaines paroles, inintelligibles à ceux qui sont dotés de visions intérieures ! Citer et commenter chaque mot de cette terminologie me détournerait présentement de mon propos. A toi de faire l'effort de comprendre ce que signifient ces expressions. Je reviens donc au sujet, pour dire ceci :

Le monde visible est donc le point d'appui pour s'élever au monde du Royaume céleste, et le « parcours de la Voie Droite ⁷⁵ » consiste en cette ascension, que l'on peut également exprimer par les mots « Religion » (*dîn*) et « les étapes de la Bonne Voie » (*hudâ*). S'il n'y avait pas de correspondance et de liaison entre les deux, la montée de l'un à l'autre serait inconcevable. La Miséricorde divine a fait qu'il y ait une relation d'homologie entre le monde visible et celui du Royaume céleste. En conséquence, il n'y a aucune chose du premier qui ne soit un symbole (*mithâl*) de quelque chose du second. Il se peut qu'une seule et même chose soit le symbole de plusieurs choses du monde du *Malakût*, et inversement une chose unique du *Malakût* peut être représentée par plusieurs symboles du monde visible. Une chose est le symbole d'une autre si elle la représente en vertu d'une certaine similitude et si elle lui correspond

en vertu d'une certaine corrélation. Énumérer ces symboles nécessiterait l'étude exhaustive de tous les êtres se trouvant dans les deux mondes ; les forces de l'homme n'y suffiraient pas, cela dépasserait ses capacités de compréhension, et notre vie est trop courte pour nous donner le temps de les expliquer dans leur totalité ! Je ne peux faire plus que t'en présenter un exemple type, dont tu n'auras qu'à généraliser la démonstration, pour t'introduire ainsi à une vision correcte de ce genre de mystères.

Je dirai donc ceci : Il y a dans le monde du *Malakût* des substances lumineuses, nobles et élevées, auxquelles on donne le nom d'« anges ». C'est à partir de ceux-ci que se répandent les lumières sur les esprits humains, et c'est pourquoi on les appelle « seigneurs », Dieu étant alors le Seigneur des seigneurs. Et leur rang diffère selon les différents degrés de luminosité de leur nature. S'il en est bien ainsi, le soleil, la lune et les étoiles sont, dans le monde visible, exactement les symboles qui leur conviennent. Celui qui marche dans la voie spirituelle parvient d'abord à un degré qui correspond donc à celui des étoiles. L'éclat de la lumière de ce qui est pour lui comme une étoile se manifeste à lui dans toute sa clarté, et lui révèle que le monde d'en bas est tout entier sous son influence et subit l'éclat de sa lumière. Il se hâte alors de dire, devant la révélation de sa beauté et l'éminence de son rang : « Voici mon Seigneur⁷⁶ ! » Quand, ensuite, lui apparaît ce qui est au degré supérieur, et qui correspond à celui de la lune, il voit la première lumière comme décliner et se coucher en raison de celle qui la dépasse, et il s'écrie : « Je n'aime pas ceux qui disparaissent. » Il s'élève ainsi jusqu'au degré représenté par le soleil parce que celui-ci est plus grand et plus haut, et parce qu'il lui paraît propre à symboliser ce degré en vertu d'une certaine analogie. Mais l'analogie avec ce qui est imparfait est elle-même une imperfection et elle est vouée à disparaître, elle aussi. C'est pourquoi il déclare : « Je tourne ma face, en adorateur exclusif (*hanîf*⁷⁷), vers Celui qui a créé les cieux et la terre. » Le sens de « Celui qui » est indéter-

miné, parce que sans correspondance analogique. Si quelqu'un demandait quel est le représentant symbolique de « Celui qui », aucune réponse ne serait concevable. Et Celui qui est exempt de toute correspondance analogique est le Principe, le Réel. C'est pourquoi, quand un arabe bédouin demanda à l'Envoyé de Dieu quelle était la « filiation » (*nasab*) de la Divinité, la réponse révélée fut celle-ci : « Dis : Lui, Dieu, est Un ; Dieu, l'Impénétrable ; Il n'a pas engendré et n'a pas été engendré ⁷⁸... ! » Ce qui veut dire que Sa relation est précisément d'échapper par Sa Sainteté et Sa Transcendance à toute relation ! Et c'est pourquoi, lorsque Pharaon dit à Moïse : « Qu'est-ce que le Seigneur des Mondes ⁷⁹ ? », comme pour demander Sa quiddité (*mâhiyya*), sa réponse ne lui faisait connaître que Ses actes, car les actes étaient ce qu'il y avait de plus évident pour son interlocuteur : « Le Seigneur des cieux et de la terre », lui dit-il. Pharaon s'adressa à ceux qui l'entouraient : « Avez-vous entendu ? », comme pour lui marquer sa désapprobation, du fait qu'il éludait, dans sa réponse, la question de la quiddité. Moïse reprit : « Votre Seigneur et le Seigneur de vos premiers ancêtres ». Pharaon le taxa alors de folie, puisque la demande portait sur la représentation et la quiddité et qu'il lui répondait sur les actes. Il s'écria : « Véritablement, votre messenger, celui qui vous a été envoyé, est possédé ! »

Mais revenons à notre exemple ! Je dirai ceci : la science de l'interprétation des songes (*ta'bîr*) te montre selon quelles lois le symbolisme est appliqué, car « le songe est une parcelle de la prophétie ⁸⁰ ». Or, précisément, le soleil vu en songe est interprété comme étant le souverain. Et ceci en raison de ce qu'il y a en eux de commun et de comparable du point de vue conceptuel, à savoir une domination totale et dont les effets se communiquent à tous. La lune, elle, serait alors le vizir, parce que le soleil répand sa lumière sur le monde par l'intermédiaire de la lune quand il disparaît, de la même façon que le souverain communique ses lumières à ceux qui ne sont pas en sa présence

par l'intermédiaire du vizir. Quand quelqu'un se voit en songe portant à la main un anneau avec lequel il scelle la bouche des hommes et l'intimité des femmes, cela signifie que c'est un muezzin qui fait l'appel à la Prière du matin pendant le Ramadan⁸¹. S'il se voit en train de verser de l'huile sur des olives, c'est qu'il cohabite avec une concubine qui ne serait autre que sa mère à son insu. Une étude approfondie des différents chapitres de l'interprétation des songes te familiariserait davantage avec ce type de symboles, mais il ne m'est pas possible de m'employer à les passer en revue.

Je continue donc : de même que les réalités supérieures de nature spirituelle sont symbolisées par le soleil, la lune et les étoiles, elles peuvent être aussi représentées par d'autres symboles, quand on les considère sous d'autres aspects que celui de luminosité. Ainsi, si l'on envisage, dans ces réalités spirituelles, ce qui est fixe, immuable, d'une grandeur incontestable, et d'où jaillissent dans les « vallées » des cœurs humains les eaux des connaissances et des précieuses révélations intérieures, le symbole est alors celui du « Mont Sinäï » (*al-Tûr*). Et les êtres, plus dignes les uns que les autres, qui reçoivent ces dons magnifiques, sont représentés par le symbole de « la vallée ». Quand ces connaissances précieuses, après leur premier contact avec les cœurs humains, s'écoulent ensuite d'un cœur à un autre, ces derniers sont également désignés comme des « vallées ». La vallée initiale est celle des cœurs des prophètes, les vallées suivantes étant celles des cœurs des savants puis des autres hommes. Ces vallées étant inférieures à la première, à laquelle elles puisent leurs eaux, il convient parfaitement que la première soit désignée sous le nom de la « Vallée de la droite » (*al-wâdî al-ayman*), en raison de son abondante félicité (*yumn*⁸²) et de sa situation élevée. Quant à la vallée la plus basse, elle est alimentée par le dernier niveau de la « Vallée de la droite », puisant au flanc de celle-ci, mais privée de la plénitude du jaillissement initial.

Si l'esprit du prophète est un « flambeau qui illumine ⁸³ », et si cet esprit est éclairé par le moyen d'une révélation (*wahy*), selon Sa parole : « Nous t'avons révélé un Esprit [issu] de Notre Ordre ⁸⁴ », celui dont il tire sa lumière sera symbolisé par « le feu ». Parmi ceux qui sont instruits par les prophètes, les uns ne font que se conformer purement et simplement à ce qu'ils entendent, les autres ont le privilège de la vision intérieure. Ce que reçoit le conformiste traditionnel sera symbolisé par « l'encre », et ce dont bénéficie celui qui voit sera représenté par « le tison », « le brandon » et « la flamme brillante ». L'homme qui a une expérience spirituelle personnelle (*dhawq*) a en commun avec le prophète certains états; cette participation est symbolisée par le fait de « se chauffer ». Celui qui se chauffe est en effet uniquement l'homme qui est à proximité du feu, et non pas celui qui en a simplement entendu parler.

Si la première étape des prophètes est l'ascension jusqu'au monde sacré, purifié de la coloration trouble des sens et de l'imagination, elle est représentée par « la Vallée Sanctifiée ». Et l'on ne peut fouler le sol de cette Vallée qu'en rejetant les deux mondes, c'est-à-dire ce bas monde et l'autre monde, et en se tournant vers l'Unique Réel. Or, ce monde-ci et l'autre se font face et sont en corrélation; présentés tous deux à la substance lumineuse de l'homme, elle peut soit les rejeter, soit les revêtir. Si donc elle se sacralise en s'en dépouillant pour se tourner vers « la Ka'ba de la Sainteté », et qu'alors elle les rejette tous deux, ceci est symbolisé par « l'enlèvement des sandales ».

Mais élevons-nous encore une fois jusqu'à la « Présence Seigneuriale » (*Hadrat al-Rubûbiyya*)! Nous dirons donc : s'il y a dans cette Présence une chose au moyen de laquelle les sciences détaillées de la création se gravent dans les substances aptes à les recevoir, son symbole est « le Calame ». Si, parmi ces substances, il y en a une qui précède les autres dans l'acte de réception et celui de transmission, elles sont respectivement

représentées par « la Table gardée », « le Livre tracé » et « le Parchemin déployé ⁸⁵ ». S'il y a au-dessus de ce qui grave les sciences une chose qui dispose de lui, son symbole est « la Main ⁸⁶ ». Cette Présence, en tant qu'Elle englobe « la Main », « la Table », « le Calame » et « le Livre » selon un ordre harmonieux, est alors dite symboliquement posséder une « Forme ». Et si l'on trouve à la forme humaine un certain ordre analogue, elle est « selon la Forme » – ou « à l'Image » – du Tout-Miséricordieux. Et il y a une différence importante entre dire : « selon la Forme – ou “à l'Image” – du Tout-Miséricordieux » et dire : « selon la Forme – ou “à l'Image” – de Dieu », parce que c'est la Miséricorde divine qui a configuré la Présence divine selon cette Forme.

Ensuite, Dieu a manifesté Ses bienfaits envers Adam en lui donnant une forme qui résume et synthétise toutes les sortes d'êtres existant dans le monde, faisant de lui comme une somme ou une copie résumée de ce qu'il y a dans le monde. Et la forme d'Adam, j'entends cette forme totalisante, est tracée par l'« écriture » de Dieu. Mais cette « écriture » divine ne consiste pas en dessins de lettres, ceci en raison de sa transcendance. La même transcendance fait que Sa Parole ne consiste pas en sons et en mots, que Son Calame n'est pas en bois ni en roseau, et que Sa Main n'est ni de chair ni d'os ! Sans cette Miséricorde, l'homme – littéralement : « l'être adamique » – serait impuissant à connaître son Seigneur, car ne connaît son Seigneur que celui qui se connaît ⁸⁷. Ceci étant un effet de la Miséricorde, l'homme est donc « selon la Forme du Tout-Miséricordieux » et non pas « selon la Forme de Dieu ». En effet la Présence de la Divinité est autre que la Présence de la Miséricorde, autre que la Présence de la Souveraineté, et autre que la Présence de la Seigneurie. C'est pourquoi Il a ordonné de chercher refuge auprès de toutes ces Présences réunies dans Sa parole : « Dis : “ Je me réfugie auprès du Seigneur des hommes, du Souverain des hommes, du Dieu des hommes ⁸⁸... ” » S'il n'y avait pas cette

notion de distinction, il serait convenable de dire que : « Dieu a créé Adam selon Sa Forme », mais la formulation correcte de cette tradition est donc : « selon la Forme du Tout-Miséricordieux ⁸⁹ ».

Laissons de côté cette question de la distinction entre la Présence de la Souveraineté et celles de la Divinité et de la Seigneurie, qui exigerait un long commentaire ! Le peu que nous en avons dit à titre d'exemple devrait te suffire, car c'est un océan sans rivages ! Et si tu te sens rebuté par les expressions symboliques, familiarise ton cœur avec Sa parole : « Il a fait descendre du ciel une eau, et des vallées l'ont écoulee selon leur capacité ⁹⁰... », et vois comment l'exégèse a indiqué que « l'eau » représente la connaissance et que « les vallées » sont les cœurs !

Conclusion et justification

Ne conclus surtout pas de ce type d'exemple et de la méthode d'interprétation symbolique que je me permettrais de rejeter la lettre des textes et que je serais convaincu de la fausseté du sens littéral, ce qui m'amènerait à prétendre, par exemple, que Moïse n'avait pas de « sandales » et qu'il n'a pas entendu Dieu lui dire : « Enlève tes sandales ! » A Dieu ne plaise ! La négation du sens littéral est en effet l'opinion des « intérieuristes » (*bâtiniyya* ⁹¹), qui sont borgnes et ne considèrent qu'un seul des deux mondes, ignorant l'homologie qui existe entre eux et ne comprenant pas cet aspect des choses. De même que la négation des significations intérieures est la position des « grossiers littéralistes » (*hachwiyya* ⁹²). Celui qui isole le sens apparent est un « grossier littéraliste », celui qui isole le sens caché est un « intérieuriste », tandis que celui qui unit les deux est l'interprète parfait. C'est pourquoi le Prophète a dit : « Le Coran possède un [sens] apparent, un [sens] caché, un [sens] limite, et un [sens] qui domine les autres ⁹³. » On fait parfois remonter cette tradition à Ali.

Je dirai donc que Moïse comprit que l'ordre d'enlever ses sandales signifiait le rejet des deux mondes; il obéit alors à la lettre en les enlevant, et à l'esprit en rejetant les deux mondes. C'est cela « transposer » (*i'tibâr*), c'est-à-dire passer d'une chose à une autre, et de la signification littérale à la signification profonde. En entendant la parole de l'Envoyé de Dieu: « Les Anges n'entrent pas dans une maison où il y a un chien⁹⁴ », l'un gardera son chien chez lui, en prétendant qu'il ne faut pas l'entendre à la lettre. Selon lui, cela signifie qu'il faut évacuer de la « demeure du cœur » le chien de la colère, qui interdit l'entrée de la connaissance, lumière angélique, car « la colère dévore la raison ». L'autre, à la différence du premier, se conformera à la lettre du précepte, et ensuite seulement dira: « Le chien n'est point tel par sa forme concrète mais par la nature qu'il incarne, c'est-à-dire sa férocité et sa voracité. Et s'il faut protéger la maison, qui est la résidence de la personne corporelle, contre le chien sous sa forme concrète, à plus forte raison convient-il de protéger la demeure du cœur, où réside la substance véritable propre à l'homme, contre les défauts qu'incarne le chien; je vais donc, moi, me conformer à la fois à la lettre et à l'esprit du précepte. » Voilà l'homme parfait, celui dont on dit: « L'homme parfait est celui chez qui la lumière de la connaissance n'éteint pas celle de la piété scrupuleuse. » C'est pourquoi on ne le verra pas se permettre de négliger la moindre des limites tracées par la Loi, malgré la perfection de sa connaissance intérieure. C'est pourtant l'erreur commise par certains de ceux qui ont suivi la voie spirituelle, et qui sont tombés dans l'antinomisme (*ibâha*), abandonnant une fois pour toutes la lettre des prescriptions légales. C'est ainsi qu'il y en a qui ne font plus la Prière rituelle, sous prétexte qu'au fond d'eux-mêmes ils sont toujours en prière. C'est une erreur d'un autre genre encore, quand les plus stupides des antinomistes se complaisent dans des charlataneries telles que: « Dieu se passe de nos œuvres » ou: « L'intérieur de l'homme est plein de

choses immondes, dont il est impossible de le purifier», selon l'un d'eux, qui soutenait que, pour que l'ordre d'extirper la colère et la concupiscence ait un objet, il ne fallait donc pas chercher à les éliminer. Tout ceci n'est que sornettes ! Mais en ce qui concerne la première erreur, on peut dire que, semblable à un pur-sang qui fait un faux pas, l'homme qui parcourt la voie spirituelle trébuche et tombe, tiré trompeusement vers le bas par Satan qui le jalouse⁹⁵.

J'en reviens à la question des « deux sandales », et je dirai ceci : le sens littéral de l'enlèvement des sandales éveille la conscience à l'abandon des deux mondes. Le symbole dans son apparence extérieure est vrai, et sa transposition à la réalité profonde et cachée est une vérité intérieure. Ceux qui ont cette prise de conscience sont ceux qui ont atteint le degré [de transparence] « du Verre », dont nous verrons plus loin la signification. En effet, l'imagination, qui est la matière dont est fait le symbole, est solide et opaque, et elle masque les réalités cachées, s'interposant entre les lumières et l'homme ; mais elle peut devenir aussi pure que le verre, qui par sa limpidité ne fait pas obstacle aux lumières et, bien plus, leur est une aide, les protégeant de surcroît contre les bourrasques. Sache donc que le monde inférieur et opaque de l'imagination devient, dans le cas des prophètes, comme du verre, un tabernacle pour les lumières, un filtre laissant passer les réalités secrètes, et comme un point d'appui pour s'élever jusqu'au monde supérieur ! Et maintenant qu'il est bien compris que le symbole dans son apparence extérieure est vrai et que derrière cette apparence il y a une réalité cachée, tu n'as qu'à en faire l'application à d'autres symboles, comme « le Mont Sinâï » et « le feu ».

Précision

Quand l'Envoyé dit : « J'ai vu Abd al-Rahmân Ibn Awf qui entraît au Paradis en se traînant à genoux⁹⁶ », ne crois surtout

pas qu'il ne l'a pas vu ainsi par les yeux ! Au contraire, il l'a bel et bien vu en état de veille, exactement comme aurait pu le voir en songe quelqu'un d'autre. Quelle qu'ait pu être d'ailleurs à ce moment l'occupation de Abd al-Rahmân, par exemple chez lui en train de dormir. Si de telles visions se produisent en état de rêve, le sommeil a pour effet de neutraliser le pouvoir inhibiteur des sens à l'égard de la lumière divine intérieure, car les sens la distrairaient et l'entraîneraient vers le monde sensible, la détournant du monde caché et du Royaume céleste. Mais une lumière prophétique peut dominer et prendre l'ascendant sur les sens, qui ne sauraient donc l'attirer vers leur monde et la distraire. Le prophète voit alors en état de veille ce qu'un autre verrait en état de rêve. Mais la perfection de l'Envoyé faisait que sa perception ne se bornait pas à la seule forme visible, et atteignait la réalité cachée. Il lui était révélé clairement que la foi était, pour un homme [comme Abd al-Rahmân], une force qui l'attirait vers le monde représenté par le Paradis, et que l'abondance des biens et la richesse étaient une autre force, qui l'attirait vers la vie présente, c'est-à-dire le monde inférieur. Si l'attrait des affaires d'ici-bas était le plus fort ou résistait à l'autre, il était détourné de sa marche vers le Paradis. Si l'attraction de la foi l'emportait, il en résultait pour lui une progression pénible et lente, figurée symboliquement dans le monde visible par le fait de « se traîner à genoux ». C'est ainsi que se dévoilaient à lui les lumières des réalités intérieures, derrière les verres [transparents] de l'imagination. C'est aussi pourquoi le jugement qu'il portait sur Abd al-Rahmân ne se bornait pas à ce dernier, bien que sa vision n'ait concerné que lui. Il l'appliquait à tout homme fermement éclairé et doté d'une foi solide, qui, tiraillé entre celle-ci et une trop grande opulence, voyait finalement la force de la foi l'emporter irrésistiblement.

Ceci te montre comment les prophètes perçoivent les formes visibles concrètement et comment ils voient les réalités intelligibles derrière les formes. Le plus souvent la réalité intelligible

se présente d'abord à la vision intérieure, puis elle éclaire la faculté imaginative, dans laquelle s'imprime alors une forme homologue à la réalité intelligible et la reproduisant. Ce type de révélations en état de veille requiert une interprétation, comme celles qui se produisent pendant le sommeil, et qui ont besoin d'une transposition symbolique. Celles qui arrivent dans le sommeil représenteraient un quarante-sixième des particularités prophétiques; les visions en état de veille seraient dans une proportion plus forte, un tiers, à mon avis. Les privilèges prophétiques, qui ont été portés à notre connaissance, se ramènent en effet à trois catégories, et les visions en état de veille constituent l'une d'elles.

DEUXIÈME POINT: LES FACULTÉS HUMAINES (AL-ARWÂH AL-BACHARIYYA)⁹⁷ DE NATURE LUMINEUSE, EXPOSÉES SELON LEURS DIFFÉRENTS DEGRÉS, ET DONT LA CONNAISSANCE FERA COMPRENDRE LES SYMBOLES CORANIQUES

La première est la faculté sensible (*al-rûh al-hassâs*). C'est elle qui recueille ce qu'apportent les cinq sens. Elle est comme l'origine et le principe de la faculté animale (*al-rûh al-haya-wânî*), puisque c'est par elle que l'animal est tel. Elle existe déjà chez l'enfant à la mamelle.

La deuxième est la faculté imaginative (*al-rûh al-khayâlî*). C'est elle qui fixe les données des sens, et qui les conserve en les gardant en elle, afin de les présenter à la faculté intellectuelle (*al-rûh al-aqlî*), qui est au-dessus d'elle, quand celle-ci en a besoin. Elle ne se trouve pas chez le petit enfant au début de son développement. C'est pourquoi, après avoir eu envie d'une chose pour la prendre, il l'oublie quand elle a disparu et son âme (*nafs*) ne la désire plus. Ceci jusqu'au moment où, ayant grandi

un peu, il pleure et la réclame dès qu'on l'éloigne de lui, parce que l'image en est demeurée en lui, conservée dans son imagination. Cette faculté peut se trouver chez certains animaux, mais pas chez tous, comme c'est le cas pour le papillon qui se jette dans le feu. Il se dirige vers lui parce qu'il aime ardemment la lumière du jour et qu'il croit que le flambeau est une fenêtre ouverte à la lumière. Il se précipite donc sur lui, et ressent une douleur; il s'en éloigne alors, mais il se retrouve dans l'obscurité, et il y retourne encore et encore. S'il avait en lui cette faculté, qui aurait conservé et fixé la sensation de douleur, il n'y retournerait pas après avoir eu mal une première fois. En revanche, le chien qu'on a frappé une fois avec un bâton s'enfuit après cela dès qu'il l'aperçoit.

La troisième est la faculté intellectuelle (*al-rûh al-aqlî*). Elle atteint les essences intelligibles (*ma'ânî*) tirées de la sensation et de l'imagination. Elle constitue la substance propre à l'homme. On ne la trouve pas chez les animaux ni chez les jeunes enfants. Les objets de sa perception sont les connaissances nécessaires et universelles (*kulliyya*), comme nous l'avons dit à propos de la supériorité de la lumière de l'intellect sur celle de l'œil.

La quatrième est la faculté cogitative (*al-rûh al-fikrî*). C'est elle qui s'empare des connaissances intellectuelles pures, pour opérer sur elles en les composant et en les unissant et en tirer des connaissances supérieures. Quand elle obtient par exemple deux conclusions, elle les combine encore entre elles et déduit une nouvelle conclusion. Et elle peut continuer ainsi indéfiniment.

La cinquième est la faculté sainte prophétique (*al-rûh al-qudsî al-nabawî*). Elle appartient en propre aux prophètes et à quelques saints (*awliyâ*). C'est en elle que se dévoilent les dispositions de l'Invisible et les lois du Monde Futur, et tout un ensemble de connaissances issues du Royaume des cieux et de la terre, et même des connaissances « seigneuriales », qui dépassent les capacités des facultés intellectuelle et cogitative. C'est à cette faculté sainte que Dieu fait allusion dans Sa parole: « Et

c'est ainsi que Nous t'avons révélé un Esprit [issu] de Notre ordre; tu ne connaissais ni le Livre ni la Foi, mais Nous en avons fait une lumière par quoi Nous guidons⁹⁸...»

Il y a donc un niveau situé au-delà de la raison, où se manifeste ce qui ne se manifeste pas à elle. Et cela est parfaitement admissible, même pour un homme comme toi, attaché au monde rationnel. Ce n'est pas plus difficile à admettre que le fait que la raison soit elle-même à un niveau qui se situe au-delà du discernement et de la sensation, et que puissent se révéler à elle des choses extraordinaires et merveilleuses, hors de portée pour le discernement et la sensation. Ne limite donc pas à ton âme la perfection ultime!

Si tu veux un exemple, tiré de ce que nous pouvons constater chez certains hommes gratifiés de dons particuliers, considère le cas de la connaissance intime (*dhawq*) de la poésie! Comment elle est le privilège de quelques-uns, sorte de sensation et de perception, dont sont privés les autres, incapables de distinguer les rythmes harmonieux de ceux qui sont boiteux! Vois aussi comment cette faculté intuitive peut être si développée chez certains qu'elle leur permet de créer de la musique et des chansons, des vibrations et des percussions de toutes sortes, qui rendent triste ou joyeux, qui endorment, qui font rire, qui rendent fou, qui tuent ou provoquent l'évanouissement! Mais les effets n'en sont puissants que chez ceux qui ont une réceptivité innée à cette intuition. L'être qui est dépourvu d'un tel privilège a beau entendre comme les autres les mêmes sons, il n'en subit les effets que faiblement, et il s'étonne que des gens tombent en extase ou perdent conscience. Et si tous les hommes ayant la maîtrise de ce sens intime de la musique se réunissaient pour le lui faire comprendre rationnellement, ils n'y réussiraient pas.

C'est un exemple tiré d'un domaine plutôt grossier, mais que tu peux saisir facilement. Tu n'as qu'à l'appliquer au cas particulier de la connaissance intuitive prophétique et à t'efforcer

d'être du nombre de ceux qui participent intimement à cette faculté, si peu que ce soit. Les saints, eux, y participent abondamment⁹⁹. Si tu n'y parviens pas, tâche de faire partie de ceux qui en ont la connaissance théorique, grâce aux démonstrations que nous avons données et aux indications que nous avons suggérées brièvement! Et si tu n'y réussis pas non plus, la moindre des choses c'est de te rallier à ceux qui y croient: « Dieu élèvera en hiérarchie ceux qui, parmi vous, auront cru et ceux qui auront reçu la science¹⁰⁰... »! La science (*ilm*) est au-dessus de la foi (*îmân*), et la connaissance intime est au-dessus de la science. La connaissance intime est conscience (*wijdân*), la science est raisonnement (*qiyâs*), et la foi est pure acceptation en conformité avec la tradition. Aie donc confiance en ceux qui sont conscients ou en ceux qui possèdent la connaissance (*irfân*)!

Maintenant que tu connais ces cinq facultés, sache qu'elles sont toutes des lumières, puisqu'elles rendent manifestes les différentes catégories des choses existantes! Les objets perçus par la sensation et l'imagination en font partie, et bien que ces deux facultés appartiennent également aux animaux, l'homme les possède d'une manière plus noble et plus haute, car il a été créé pour un but plus honorable et plus élevé. Chez les animaux, mis à la disposition de l'homme, ces facultés n'ont été créées que pour leur servir d'instruments dans la recherche de leur nourriture. Tandis que chez l'homme elles l'ont été pour lui servir de filet destiné à capturer les nobles principes des connaissances religieuses. Quand l'homme, en effet, perçoit un individu particulier, son intellect en tire une idée générale abstraite, comme nous l'avons mentionné à propos du sens symbolique de « se traîner à genoux » pour Abd al-Rahmân Ibn Awf. Ceci ayant été rappelé, revenons à l'exposé des symboles coraniques!

Explication des symboles du verset de la Lumière ¹⁰¹

L'on pourrait parler longuement de l'homologie existant entre ces cinq facultés et « le Tabernacle », « le Verre », « la Lampe », « l'Arbre » et « l'Huile » ; mais je serai bref, et je me bornerai à en indiquer la méthode d'interprétation. Je dirai donc ceci :

D'abord, la faculté sensible. Si tu étudies ce qui la caractérise, tu constates que ses « lumières » sortent par un certain nombre de trous, tels que les yeux, les oreilles et les narines. Le symbole qui lui correspond le mieux dans le monde visible est le « tabernacle » — ou la « niche ».

Ensuite, la faculté imaginative. Nous lui trouvons trois particularités : premièrement, elle est faite de la matière même du monde inférieur et opaque. Il en est ainsi parce que l'objet perçu par l'imagination a des dimensions, une forme, des directions, limitées et particulières, et il est plus ou moins proche du sujet qui le perçoit. Et il est dans la nature d'une substance opaque, qualifiée par les attributs des corps, de masquer les pures lumières de l'intellect, qui échappent, elles, aux qualifications de direction, de dimension, de proximité et d'éloignement. Deuxièmement ; quand cette imagination opaque est purifiée, affinée, polie et rectifiée, elle devient conforme alors aux réalités intellectuelles et apporte son aide à leurs lumières, ne faisant plus obstacle à leur éclat. Troisièmement ; au début l'on a grandement besoin de l'imagination, pour contrôler les connaissances intellectuelles et leur éviter ainsi toute incohérence, toute agitation et tout désordre indiscipliné. Quel excellent secours sont alors les représentations de l'imagination pour les connaissances intellectuelles ! Ces trois propriétés ne se rencontrent dans le monde sensible, et en relation avec les lumières visibles, que chez « le verre ». A l'origine, en effet, c'est une substance opaque ; mais, purifié et affiné, il ne masque pas la lumière de la lampe et la transmet telle qu'elle est, la protégeant par surcroît

contre les coups de vent et les déplacements brusques. Le verre est donc le principal symbole de l'imagination.

En troisième lieu, la faculté intellectuelle. C'est par elle que s'opère la saisie des connaissances nobles et divines. Tu n'ignores pas de quelle façon elle est symbolisée par « la lampe », puisque tu l'as compris par l'explication que nous avons donnée précédemment du fait que les prophètes sont des « flambeaux qui illuminent ».

Quatrièmement, la faculté cogitative. Sa propriété consiste à partir d'un tronc unique, qui va ensuite donner deux branches, chacune de celles-ci se ramifiant en deux autres, et ainsi de suite, le nombre des branches se multipliant selon les divisions intellectuelles, pour aboutir finalement à des conclusions, qui sont les fruits portés par ces branches. Et les fruits contiennent en germe à leur tour des développements analogues, puisqu'il est possible de les féconder les uns par les autres et de prolonger jusqu'à l'extrême limite la succession des fruits, comme nous l'avons dit dans notre ouvrage intitulé *la Balance juste (al-Qistâs al-mustaqîm* ¹⁰²). Le symbole qui lui convient exactement dans le monde physique est bien « l'arbre ». Et puisque ses fruits constituent une matière permettant de multiplier les lumières des connaissances, de les fixer et de les maintenir, ce n'est ni le cognassier, ni le pommier, ni le grenadier entre autres, mais « l'olivier », qui, parmi tous les arbres, est celui qui la représente de la façon la plus appropriée. La pulpe de son fruit donne en effet « l'huile », qui est la matière alimentant les « lampes ». Et l'huile d'olive se caractérise, entre tous les autres produits oléagineux, par le fait que la lumière qu'elle donne a plus d'éclat et qu'elle dégage moins de fumée. Et si l'on qualifie de « béni » un troupeau dont les produits sont nombreux ou un arbre qui donne beaucoup de fruits, combien ce qui fructifie indéfiniment mérite davantage encore d'être nommé « arbre béni » ! Et puisque les ramifications des réflexions intellectuelles échappent aux relations de direction, de proximité ou d'éloignement,

il est tout à fait approprié de dire qu'il n'est « ni d'orient ni d'occident ».

Cinquièmement, la faculté sainte prophétique, attribuable aux saints. Elle est alors absolument pure et noble. Une part de la faculté cogitative a besoin d'être instruite, éveillée et assistée de l'extérieur, pour poursuivre l'acquisition des diverses sortes de connaissances; mais une autre part d'elle-même peut être tellement pure que l'on croirait qu'elle va s'éveiller elle-même sans secours extérieur. C'est cette faculté, pure et en pleine possession de ses virtualités, que l'on peut très exactement représenter par la phrase: « son Huile éclairerait, ou peu s'en faut, même si nul feu ne la touchait ». Il existe en effet des saints dont la lumière brille presque d'elle-même, au point qu'ils pourraient presque se dispenser de l'assistance des prophètes. Et, parmi les prophètes, il y en a eu qui auraient presque pu se passer du secours des anges. Ce symbole convient donc bien à cette faculté.

Ces lumières sont disposées les unes par rapport aux autres selon un certain ordre: la faculté sensible vient en premier. Elle est comme une phase préliminaire et préparatoire pour la faculté imaginative. On ne saurait donc concevoir l'imagination que située après la faculté sensible. A leur tour, les facultés cogitative et intellectuelle viennent après les deux précédentes. En parfaite conformité avec tout ceci, « le verre » est comme le réceptacle de « la lampe », et « le tabernacle » — ou « la niche » — comme le réceptacle du « verre ». C'est pourquoi le texte coranique précise que « la Lampe est dans un Verre » et que « le Verre est dans un Tabernacle ». Et puisque toutes ces lumières se situent les unes au-dessus des autres, l'expression « lumière sur lumière » leur est exactement appropriée.

Conclusion

Ce symbolisme n'est clair que pour le cœur des croyants ou celui des prophètes et des saints; il n'est pas destiné aux incroyants. Le rôle de la lumière est en effet de guider, mais lorsqu'elle est détournée de la bonne voie, elle devient fausseté et ténèbres, ou pire encore car les ténèbres ne mènent nulle part; elles ne conduisent ni à l'erreur ni à la vérité. L'intelligence des incroyants est tournée à l'envers, ainsi que toutes leurs facultés de perception, qui, dans leur cas, s'associent pour les égarer davantage. C'est de ce genre d'homme qu'il est dit symboliquement qu'il se trouve « sur une mer profonde; une vague la couvre; au-dessus d'elle une autre vague, recouverte de nuages. Des ténèbres et, au-dessus, d'autres ténèbres ¹⁰³... » La « mer profonde » représente ce bas monde, plein de dangers mortels, d'activités funestes et d'inquiétudes qui aveuglent le jugement. La première « vague » est celle des appétits, qui poussent au comportement bestial, à la recherche des plaisirs des sens et à la satisfaction des ambitions matérielles; et alors « ils jouissent et mangent comme mangent les troupeaux ¹⁰⁴ ». C'est donc très justement que cette vague est représentée comme ténébreuse, car « l'amour des choses rend aveugle et sourd ». La seconde « vague » est celle des tendances naturelles propres aux bêtes féroces, et qui incitent à la colère, à l'inimitié, à la haine, au ressentiment, à la jalousie, à la vantardise, à la rivalité pour la gloriole et à la surenchère. Elle aussi est à juste titre qualifiée de ténébreuse, car « la colère dévore la raison ¹⁰⁵ ». Peut-être conviendrait-il davantage encore de dire qu'elle est « la vague la plus haute »; généralement, en effet, la colère domine les appétits. Elle les fait oublier quand elle se déchaîne, et elle détourne l'attention des plaisirs concupiscent, le désir étant absolument incapable de résister à la colère.

Quant aux « nuages », ce sont les croyances trompeuses, les opinions fausses et les imaginations pernicieuses, qui consti-

DEUXIÈME CHAPITRE

tuent comme des voiles séparant les incroyants de la foi et de la connaissance de la vérité, et les empêchant d'être éclairés par la lumière du Soleil du Coran et par celle de l'intellect. La propriété des nuages est en effet de masquer l'éclat de la lumière du soleil.

Puisque toutes ces choses sont de nature ténébreuse, elles forment très exactement « des ténèbres et, au-dessus, d'autres ténèbres ». Et ces ténèbres sont des voiles qui empêchent la connaissance des choses les plus proches, sans parler de celles qui sont éloignées. C'est pourquoi les incroyants sont comme voilés et rendus incapables de reconnaître le caractère merveilleux de tout ce qui touche au Prophète, pourtant à leur portée immédiate et évident à la plus élémentaire réflexion ! C'est ce qu'exprime parfaitement la phrase « ... quand il sort sa main, à peine s'il la voit ». Et enfin, puisque la source de toutes les lumières procède de la Lumière Principielle Vraie, comme il a été exposé précédemment, chaque confesseur de l'Unité a pleinement raison de croire que « ... celui à qui Dieu n'accorde pas de lumière n'a aucune lumière ».

Nous en avons assez dit sur les significations profondes de ce verset ¹⁰⁶, et cela devrait te suffire.

Troisième Chapitre

traitant de la signification de la parole du Prophète : « Dieu a soixante-dix voiles de lumière et de ténèbres ; s'Il les enlevait, les gloires fulgurantes de Sa Face consumerait quiconque serait atteint par Son Regard. » Une leçon mentionne « sept cents voiles », et une autre « soixante-dix mille ».

Je dirai donc ceci : Dieu est manifeste en Lui-même et à Lui-même ; il ne saurait donc y avoir de « voile » que relativement à un être qui est « voilé ». Et les créatures « voilées » sont de trois catégories :

- celles qui sont voilées par les seules ténèbres ;
- celles qui sont voilées par la pure lumière ;
- celles qui sont voilées par une lumière mêlée d'obscurité.

Les différentes espèces en lesquelles se divisent ces trois genres d'êtres sont nombreuses, et cela j'en suis sûr. Je pourrais artificiellement en réduire le nombre à soixante-dix, mais je ne suis pas tellement certain qu'il s'agisse ici de fixer un chiffre précis et d'énumérer, et je ne sais pas si c'est bien là le sens de cette tradition ou non. Quant à en énumérer sept cents ou soixante-dix mille, seules les forces d'un prophète en seraient capables. Mon avis le plus clair est que ces chiffres sont là pour indiquer une grande quantité et non pour fixer un nombre précis, ce qui est une habitude fréquente. Mais Dieu sait mieux ce qu'il en est

véritablement, et cette question dépasse notre compétence. Tout ce que je puis faire maintenant, c'est te montrer ce que sont ces catégories et quelques-unes de leurs subdivisions.

La Première Catégorie

Il s'agit de ceux qui sont « voilés » par les seules ténèbres. Ce sont les athées (*mulhida*), « qui ne croient pas en Dieu et au Dernier Jour ¹⁰⁷ ». Ce sont également ceux « qui ont préféré la vie d'ici-bas à la vie future ¹⁰⁸ », parce qu'ils n'y croient absolument pas. Ils sont donc de deux sortes :

Il y a ceux qui ont désiré trouver quelle était la cause de ce monde, et qui l'ont attribuée à la Nature. Mais la « nature » (*tab'*) est un attribut fixé dans les corps et qui leur est inhérent ; et elle est obscure, car elle ne possède ni connaissance, ni perception, ni conscience d'elle-même ou de ce qui émane d'elle-même, ni lumière visible physiquement non plus.

Il y a ensuite ceux qui ne se sont souciés que d'eux-mêmes, sans se préoccuper par ailleurs de rechercher la cause de l'univers, mais qui au contraire ont vécu comme des bêtes. Leur voile est leur propre âme, qui est trouble, et leurs appétits, qui sont ténébreux. Et il n'y a pas d'obscurité plus épaisse que celle de la passion (*hawâ*) et du « moi » (*nafs*). C'est pourquoi Dieu a dit : « As-tu donc vu celui qui a fait de sa passion son dieu ¹⁰⁹ ?... » De même, l'Envoyé de Dieu a dit que « La passion est la plus détestable des idoles adorées sur la terre ¹¹⁰. » Ce genre d'hommes peut être à son tour divisé en plusieurs groupes :

Le groupe de ceux qui prétendent que le but à atteindre ici-bas est d'accomplir ses désirs, de satisfaire ses appétits, et de se délecter des plaisirs bestiaux du sexe et de la table, et de [s'adonner aux vaines joies de] la parure. Ils sont les serviteurs du plaisir, c'est lui qu'ils adorent, c'est lui l'objet de leur recherche, et leur foi est que l'obtenir est la béatitude suprême.

Il leur plaît de se ravalier au rang des bêtes, et même plus bas encore. Y a-t-il obscurité plus épaisse ? Ces hommes sont véritablement voilés par les seules ténèbres !

Un autre groupe estime que le summum du bonheur consiste à vaincre, conquérir et tuer, ou attaquer à l'improviste, emmener des captives et faire des prisonniers. Telle était la conviction des Arabes bédouins [du paganisme] ; elle est celle aussi des peuplades kurdes et d'un grand nombre de fous furieux. Ils sont voilés par les ténèbres des tendances naturelles à la férocité, qui les dominent et qui, lorsqu'elles atteignent leurs fins, leur procurent les plus grandes voluptés. Ces hommes-là sont contents d'être au niveau des animaux féroces, et même plus bas encore.

Un troisième groupe pense que la plus grande félicité réside dans la richesse et la prospérité, parce que la fortune est l'instrument qui permet de satisfaire tous les appétits et qu'elle donne à l'homme le pouvoir de réaliser ses désirs. Leur seule préoccupation est d'amasser des biens, d'accumuler les domaines, les propriétés, les chevaux de race, les troupeaux, les exploitations agricoles, et d'enfouir leurs pièces d'or sous la terre ! On en voit qui passent toute leur vie à affronter les périls des déserts, des expéditions lointaines et des voyages en mer, pour entasser des richesses qu'ils gardent jalousement sans en profiter ni en faire profiter les autres ! C'est eux que vise la parole du Prophète : « Malheureux esclave de l'argent ! Malheureux esclave des pièces d'or ¹¹¹ ! » Y a-t-il pire obscurité que cette duperie dont l'homme est victime ? alors que l'or et l'argent ne sont que deux « pierres ¹¹² » sans intérêt en elles-mêmes, et qui, s'ils ne servent pas à s'acquitter des besoins matériels et s'ils ne sont pas dépensés, peuvent être échangés avec des cailloux !

Un quatrième groupe représente un progrès par rapport au niveau d'inconscience des précédents et se croit plus sage. Ce sont des hommes qui soutiennent que le bonheur parfait se trouve dans l'étendue du prestige et de la réputation, l'extension

de la notoriété, le grand nombre de disciples et l'autorité incontestée. L'important pour eux, comme on peut le constater, est de se faire voir et d'éblouir les spectateurs. Il y en a qui vont jusqu'à s'interdire toute nourriture chez eux et endurer des privations pénibles afin de dépenser leur argent à l'achat de vêtements dont ils se parent quand ils sortent, uniquement pour qu'on ne les regarde pas d'un œil indifférent !

Toutes ces sortes d'hommes sont innombrables, mais ils sont tous voilés à l'égard de Dieu par les pures ténèbres de leur propre âme, toute d'obscurité. Et il serait sans intérêt de mentionner un par un chacun de ces groupes à l'intérieur des catégories que nous avons indiquées. On peut cependant inclure encore parmi eux les gens qui confessent verbalement qu' « il n'y a absolument pas d'autre divinité que Dieu ! », mais qui souvent y sont poussés par la crainte, ou par le souci d'obtenir l'aide des musulmans, de se faire bien voir par eux ou de leur soutirer de l'argent. Ou bien alors il s'agit pour eux d'un fanatisme aveugle voué à la cause de leurs pères. Si ce témoignage de foi ne se traduit pas chez eux par un pieux comportement, il ne saurait à lui seul les faire sortir des ténèbres pour les conduire à la lumière. Mais, bien au contraire, « ... ils ont pour protecteurs les Tâghout, qui les font sortir de la Lumière vers les Ténèbres ¹¹³ ». Quant à celui qu'a touché la parole témoignant de l'Unité divine, et qui alors s'afflige de ses mauvaises actions et se réjouit de ses bonnes actions, il sort des pures ténèbres même si ses transgressions ont été nombreuses.

La Deuxième Catégorie

Ce sont les hommes qui ont été voilés par une lumière mêlée d'obscurité. Ils sont de trois sortes :

- ceux dont l'obscurité a pour origine les sens ;
- ceux dont l'obscurité a pour origine l'imagination ;

— ceux dont l'obscurité a pour origine des analogies intellectuelles mauvaises.

Les premiers sont ceux qui sont voilés par l'obscurité des sens. A quelque groupe qu'ils appartiennent, tous sans exception ont dépassé la phase où l'on ne s'intéresse qu'à soi, ils sont pieux et désirent connaître leur Seigneur. Au degré le plus bas l'on trouve les adorateurs des idoles, et au degré le plus élevé les dualistes; ces deux extrêmes étant séparés par un certain nombre d'échelons :

Les adorateurs des idoles : ils avaient compris, d'une façon générale, qu'ils avaient un Seigneur et qu'ils devaient le préférer à leur propre âme ténébreuse, et ils étaient convaincus que leur Seigneur avait plus de prix que toute chose. Mais le voile de l'obscurité des sens les a empêchés de dépasser le monde sensible. Et c'est ainsi qu'ils se sont fabriqué, à l'aide des matériaux les plus précieux comme l'or, l'argent et le saphir, des personnages aux formes très belles, dont ils ont fait des dieux. Ces hommes-là étaient voilés par la lumière de la gloire et de la beauté. La gloire et la beauté sont effectivement des attributs de Dieu et des lumières divines, mais ils leur ont assigné exclusivement les corps sensibles, car ils ont été détournés par l'obscurité des sens, qui, comme on l'a vu précédemment, sont de nature ténébreuse relativement au monde spirituel et intelligible.

Le groupe suivant rassemble des peuplades turques extrêmes, qui n'ont ni communauté (*milla*) ni loi (*chari'a*) religieuses. Ces hommes croient à un Seigneur, qui doit être la plus belle des choses. Quand ils voient un être humain, ou un arbre, ou un cheval, ou tout autre être, d'une très grande beauté, ils se prosternent devant lui en proclamant : « Voici notre Seigneur ! » Ils sont voilés par la lumière de la beauté, mêlée à l'obscurité des sens. Mais ils perçoivent la lumière d'une façon plus pénétrante que les adorateurs des idoles. En effet, ils adorent la

beauté en général et non pas sous la forme d'un personnage particulier auquel ils l'attribueraient en propre, et, de plus, ils adorent la beauté naturelle et non pas la beauté qui serait fabriquée par eux-mêmes et de leurs propres mains.

Le troisième groupe est constitué par ceux qui déclaraient : « Notre Seigneur doit être doté d'une essence lumineuse, d'une forme splendide, du pouvoir, d'une présence terrible, et tel qu'on ne puisse l'approcher, mais il doit être perceptible par les sens », car ce qui n'était pas sensible n'avait pas de réalité pour eux. Après avoir constaté que le feu possédait ces qualités, ils l'adorèrent et l'adoptèrent comme Seigneur. Ces hommes-là ont été voilés par la lumière de la puissance et de la splendeur, qui fait effectivement partie des lumières de Dieu.

Dans un quatrième groupe se trouvent ceux qui affirmaient que, puisque nous avons la maîtrise du feu que nous pouvons allumer et éteindre à volonté, cela n'est pas compatible avec les attributs de la divinité. Seul convient comme divinité ce qui détient la domination et la liberté d'agir, ce qui n'est pas sous notre dépendance et qui, au contraire, dispose de nous librement, par sa position élevée et supérieure. La connaissance des astres et de leurs influences était très répandue chez eux. De ce fait, les uns adorèrent Sirius, les autres Jupiter, ou différents astres selon la puissance des influences que leurs croyances leur attribuaient. Ceux-là étaient voilés par la lumière de l'élévation, de l'éclat et de la domination, qui sont des lumières divines.

Un cinquième groupe appuya l'opinion du précédent, mais il affirma : « Notre Seigneur ne doit pas être l'une quelconque des substances lumineuses, relativement petite ou grande ; mais il doit être la plus grande de toutes d'une façon absolue. » Ils adorèrent donc le soleil, après l'avoir déclaré le plus grand. Ce sont des hommes qui ont été voilés par la lumière de la grandeur, s'ajoutant aux autres mais elle aussi mêlée à l'obscurité des sens.

Le sixième et dernier groupe : il s'agit de ceux qui s'élevèrent au-dessus des conceptions des précédents groupes en disant que toute la lumière n'était pas détenue exclusivement par le soleil, mais que d'autres que lui étaient lumineux. Il ne convenait pas pour un Seigneur qu'un autre ait en commun avec lui sa nature lumineuse. Ils adorèrent donc la lumière, prise dans son universalité, qui totalise l'ensemble des lumières du monde. Ils soutinrent qu'elle était le Seigneur de l'univers et que toutes les choses bonnes étaient en relation avec elle. Mais, ayant vu les maux qui existent dans le monde, ils n'estimèrent pas convenable de les rattacher à leur Seigneur, le purifiant ainsi de toute attribution du mal. Ils posèrent donc le principe d'un conflit entre la lumière et les ténèbres, auxquelles ils ramenaient l'univers et qu'ils nommaient Yazdân et Ahriman ¹¹⁴.

Les indications que nous t'avons données sur cette première sorte d'hommes devraient être suffisantes, bien que leurs différents groupes soient plus nombreux que cela encore.

En deuxième lieu, ceux qui sont voilés par une lumière mêlée à l'obscurité de l'imagination :

Ils ont dépassé le niveau de la perception par les sens, et ils ont affirmé l'existence de quelque chose au-delà des choses sensibles. Mais ils n'ont pu dépasser le niveau de la faculté imaginative. Ils adorent « un Être assis sur un Trône ». Au degré le plus bas se trouvent les « corporéistes » (*mujassima*), puis viennent tous les différents groupes des *Karrâmiyya* ¹¹⁵. Il ne m'est pas possible de commenter leurs thèses et leurs positions, et ce serait allonger l'exposé inutilement. Cependant, au degré le plus élevé se situent ceux qui niaient la corporéité de Dieu et tous ses accidents, à la seule exception de la position particulière « au-dessus ».

Pour eux, ce à quoi on ne peut attribuer de directions spatialisées et qui ne peut être décrit comme situé en dehors du monde ou à l'intérieur du monde ne saurait exister puisqu'il n'est pas

imaginable. Ils n'ont pas compris que le premier degré des intelligibles dépasse la relation aux directions spatiales.

En troisième lieu, ceux qui sont voilés par les lumières divines mêlées à des analogies intellectuelles mauvaises et ténébreuses :

Ils adorent un Dieu « Audient, Voyant, Parlant, Savant, Puissant, Voulant, Vivant ¹¹⁶ », et exempt des « directions ». Mais ils comprennent ces Attributs (*çifât*) comme correspondant aux leurs. Il arrive alors que l'un d'eux déclare ouvertement que « Sa Parole est son et vocable comme la nôtre. » Et un autre, en progrès sur le premier, pourra dire : « Non pas ! mais comme notre langage intérieur, sans qu'il y ait son ni vocable. » Il en va de même quand on leur demande quel est le véritable sens de l'Ouïe, de la Vue et de la Vie divines ; ils en reviennent toujours à l'anthropomorphisme (*tachbîh*), au moins dans son esprit, même s'ils en désavouent la lettre, car ils n'ont absolument pas compris la signification de ces termes quand ils sont appliqués à Dieu. C'est ainsi qu'ils prétendent, sur la question de Sa Volonté, qu'elle se déroule dans le temps, comme la nôtre, et qu'elle suppose une recherche et une décision, comme c'est le cas pour nous. Ce sont là des positions bien connues, et il n'est point besoin d'entrer dans les détails. Ces gens sont, comme nous l'avons dit, voilés par le mélange des lumières avec les ténèbres des analogies rationnelles.

Voilà toutes les sortes d'hommes de la deuxième catégorie, à savoir ceux qui ont été voilés par une lumière mêlée d'obscurité.

La Troisième Catégorie

Il s'agit de ceux qui sont voilés par les pures lumières. Je n'en indiquerai que trois sortes, car elles sont innombrables.

En premier lieu, le groupe de ceux qui ont compris ce qu'il

fallait réellement entendre par ces Attributs et qui ont saisi que les termes de « parole », de « volonté », de « puissance » et de « science », entre autres, ne s'appliquent pas de la même façon aux Attributs de Dieu et aux hommes. Ils ont donc évité de Le définir à partir de ces Attributs, préférant le faire par Sa relation avec les créatures, comme l'avait fait Moïse en réponse à la question de Pharaon : « Et qu'est-ce que le Seigneur des Mondes ? » Ils ont donc formulé la définition suivante : « Le Seigneur qui, par Sa sainteté et Sa transcendance, a des Attributs qui échappent aux significations littérales, est celui qui met en mouvement les cieus et les administre. »

Viennent ensuite ceux dont le niveau de conception est plus élevé que celui des précédents. Il était clair pour eux que, les cieus étant multiples, le moteur de chaque ciel particulier était un être différent, appelé ange. Ils étaient donc multiples, eux aussi, et leur relation avec les lumières divines était celle des astres entre eux. Il leur est apparu ensuite que ces cieus étaient à l'intérieur d'une autre sphère, dans laquelle ils se meuvent, entraînés par son propre mouvement, et accomplissant chaque jour une révolution complète. Le Seigneur était donc « celui qui met en mouvement le Corps céleste le plus éloigné, qui englobe toutes les sphères », puisque toute multiplicité est niée à Son sujet ¹¹⁷.

Le troisième groupe est constitué par ceux qui sont allés plus haut encore. Selon eux, la mise en mouvement directe des Corps célestes devait être un acte de service, d'adoration et d'obéissance, accompli à l'égard du Seigneur des Mondes par l'un de ses serviteurs, appelé ange. Il était avec les lumières divines pures dans le même rapport que la lune avec les lumières sensibles. Ils soutenaient donc que « Le Seigneur est celui qui est obéi (*mutâ'*) par ce moteur des sphères. » Le Seigneur serait ainsi celui qui met en mouvement le Tout par voie de commandement, non pas par voie directe. La question de la distribution de ce « commandement » et de sa nature est obscure,

hors de portée de la plupart des intelligences, et elle sort du cadre du présent ouvrage.

Voilà donc tous ceux qui, à différents niveaux, sont voilés par les pures lumières.

Mais il y a une quatrième sorte d'hommes : ce sont uniquement « ceux qui parviennent au terme » (*al-wâçilûn*). Il leur a été révélé que cet être « obéi » est qualifié par un attribut incompatible avec la pure Unicité et la Perfection accomplie. Ceci en vertu d'une raison profonde, dont l'exposé serait en dehors de cet ouvrage. Et cet être est comme le soleil par rapport aux autres lumières. Ils se sont alors tournés, par-delà celui qui met en mouvement les cieux, par-delà celui qui met en mouvement le Corps céleste le plus éloigné, et par-delà même celui qui donne l'ordre de les mettre en mouvement, vers Celui qui a créé les cieux, qui a créé le Corps céleste le plus éloigné, et qui a créé celui qui donne l'ordre de les mettre en mouvement¹¹⁸. Ils sont alors parvenus jusqu'à un Être pur de tout ce qu'avaient perçu leurs regards auparavant. Les Gloires de Sa Face principale et suprême ont consumé tout ce qu'ils avaient vu à l'extérieur et à l'intérieur d'eux-mêmes. Ils Le découvrirent exempt, par Sa sainteté et Sa transcendance, de tout ce que nous Lui avons attribué !

Mais des distinctions se font ensuite parmi eux. Il y a celui pour qui tout ce qu'il avait vu a été consumé, effacé, et a disparu, mais qui reste lui-même conscient à la fois de la Beauté et de la Sainteté divines et de lui-même dans la beauté qu'il a obtenue en parvenant jusqu'à la Présence divine. Dans son cas, les objets antérieurs de sa vision ont été effacés, mais non lui-même en tant que sujet de sa vision. D'autres, qui constituent l'élite spirituelle (*khawâçç al-khawâçç*), sont allés plus loin. Les Gloires de Sa Face les ont consumés et la puissance de Sa Majesté les a fait s'évanouir ; ils se sont effacés et ont disparu. Ils n'ont plus conscience d'eux-mêmes car ils se sont « éteints » à eux-mêmes. Il ne reste alors que l'Unique Réel ; et

le sens de Sa parole : « Toute chose est périssable sauf Sa Face » est devenu pour eux une expérience personnelle (*dhawq*) et un état vécu (*hâl*). Nous l'avions montré au premier chapitre, et nous avons indiqué comment alors ils employaient le terme d'« identification » (*ittihâd*) et comment ils le concevaient. C'est là le but ultime de ceux qui parviennent jusqu'à Dieu.

Parmi eux, également, il y en a qui n'ont pas parcouru tous les degrés distincts de la progression et de l'ascension spirituelle, tels que nous les avons décrits en détail. Mais leur cheminement a été court, et ils ont pris les devants en parvenant immédiatement à la connaissance de la sainteté et de la transcendance implacable de la Seigneurie. Ils ont été alors envahis dès le début par ce qui n'arrive aux autres qu'à la fin, et assaillis d'un seul coup par la manifestation divine (*tajallî*). Les Gloires de Sa Face ont consumé tout ce que leur vue sensible et leur vision intellectuelle pouvaient percevoir. Il semble que la première voie ait été celle d'[Abraham] « l'Ami de Dieu » et la seconde voie celle de [Muhammad] « le Bien-Aimé de Dieu », mais Dieu sait mieux quels furent les secrets de leur cheminement et les lumières de leurs demeures.

Il s'agissait d'indiquer quelles étaient les catégories de ceux qui sont voilés. Il n'est nullement impossible, si l'on étudie le détail des thèses professées et si l'on suit minutieusement les voiles rencontrés par ceux qui parcourent la voie spirituelle, que l'on atteigne le nombre de « soixante-dix mille ». Mais si tu cherches bien, tu n'en trouveras aucun qui soit en dehors des divisions que nous avons délimitées. Ils ne sauraient être voilés que par les attributs inhérents à la nature humaine, ou par les sens, l'imagination, l'analogie intellectuelle, ou alors par la pure lumière, comme il a été dit.

Voilà donc la réponse qui m'est venue, pour toutes ces questions. La requête m'avait pourtant pris à l'improviste, l'esprit harcelé, la pensée dispersée, et à un moment où mes soucis

LE TABERNACLE DES LUMIÈRES

se portaient vers tout autre chose. Je souhaiterais donc que l'on demandât à Dieu de me pardonner si ma plume a trahi ma pensée et si j'ai commis des erreurs. Se plonger dans les abîmes des secrets divins est en effet périlleux, et essayer de percevoir les lumières divines derrière les voiles de la nature humaine est une entreprise ardue et peu aisée !

ANNEXES

Notes

1. La traduction est faite sur le texte établi par Abû-l-Alâ Afifi selon l'édition du Caire, 1964, parfois corrigé par un manuscrit inédit de Tunis, enregistré sous le numéro 8756; le titre complet est, notamment selon le manuscrit tunisien, *Michkât al-Anwâr wa-Miçfât al-Asrâr*, c'est-à-dire *le Tabernacle des Lumières et le Filtre des Mystères*.

2. Nous redonnons la traduction de ce verset 35 de la Sourate de la Lumière, déjà indiquée dans notre « Introduction », p. 7-29: « Dieu est la Lumière des Cieux et de la Terre. Sa Lumière est semblable à un Tabernacle (on traduit également souvent par « Niche ») où se trouve une Lampe; la Lampe est dans un Verre; le Verre est comme un astre brillant; elle est allumée grâce à un Arbre béni, un olivier, ni d'orient ni d'occident, dont l'Huile éclairerait, ou peu s'en faut, même si nul feu ne la touchait. Lumière sur lumière. Dieu guide vers Sa Lumière ceux qu'Il veut. Dieu propose des paraboles aux hommes. Et Dieu est de toute chose Savant. »

3. Hadîth célèbre; cf. le recueil canonique d'Ibn Mâja: *Sunan*, I, 44. Selon une variante, le nombre des « voiles » serait de soixante-dix mille. Parfois Ghazâlî ne mentionne que les « voiles de lumière », par exemple dans *l'Ihyâ*, t. I, p. 90, et t. III, p. 346, édition du Caire, 1933.

4. Expression coranique; sourate III, verset 7, et sourate IV, verset 162.

5. Phrase passée en proverbe.

6. Même citation dans *l'Ihyâ* de Ghazâlî, t. I, p. 89, à propos de la « science » qui reste un secret entre Dieu et celui qui l'obtient.

Nous traduisons par « sage » le mot *ârîf*, qui désigne celui qui possède la *ma'rifa*, c'est-à-dire la connaissance intérieure et spirituelle, intuitive et immédiate, par opposition à la connaissance rationnelle et discursive. Les traductions de *ârîf* par « connaissant », « connaisseur », « initié » ou « gnostique » ne sont pas satisfaisantes pour des raisons diverses; celle par « sage » nous

LE TABERNACLE DES LUMIÈRES

paraît préférable, à la condition de ne pas lui donner un sens philosophique. Sur la *ma'rifa* ghazâlienne, cf. « Introduction », p. 20.

La « condition seigneuriale » ou « dominicale » (*rubûbiyya*) s'oppose à la « condition de serviteur » (*ubûdiyya*). Jusqu'au niveau le plus élevé, celui de la Sainteté suprême (*walâya*) dont Abû Bakr est donné comme exemple, Dieu reste conçu comme Seigneur (*Rabb*) par rapport à l'homme, envisagé comme serviteur (*abd*) à la fois sur le plan des relations ontologiques et sur celui des relations spirituelles.

7. C'est l'une des prérogatives du Prophète Muhammad. Par souci d'allègement, nous avons supprimé les formules eulogiques qui suivent traditionnellement la mention du Prophète : « que Dieu prie sur lui et le salue ! » ou « sur lui la Prière et le Salut ! ».

8. Tradition rapportée par Abû Hurayra, l'un des Compagnons du Prophète. Ghazâlî l'avait déjà citée dans son *Ihyâ* au chapitre consacré à la « science » (*ilm*), tome I, p. 19.

9. Nous avons adopté ici la leçon du manuscrit de Tunis.

10. C'est le dernier d'un groupe de cinq vers que l'on trouve dans l'*Ihyâ*, *ibid.*, p. 51.

11. Là encore nous supprimons les eulogies, telles que « qu'Il soit exalté ! », qui suivent habituellement le nom de Dieu.

12. Cette division tripartite est à mettre en rapport avec une autre classification des musulmans en trois groupes selon leur degré de certitude : ceux qui n'ont que la certitude de l'enseignement religieux (*ilm al-yaqîn*) et par ouï-dire (*samâ'*) ; ceux qui ont une certitude intérieure (*ayn al-yaqîn*) et par vision personnelle (*îyân*) ; enfin ceux qui ont une certitude totale et pleinement réalisée (*haqq al-yaqîn*).

13. Formule traditionnelle de l'unicité de Dieu ; cf. également Coran, VI, 163.

14. Tradition transmise par Abû Hurayra et citée dans les recueils canoniques. Selon une variante, Adam a été créé « à l'image du Tout-Miséricordieux » (*al-Rahmân*).

15. De nombreux versets coraniques mentionnent le Trône divin (*al-Arch*), entre autres le verset 54 de la sourate VII : « Votre Seigneur est Dieu, qui créa les cieux et la terre en six jours puis siégea sur le Trône. » Quant au Piédestal divin (*al-Kursî*), il est dit au verset 255 de la sourate II qu'« il s'étend sur les cieux et la terre ».

16. Le Plérôme suprême (*al-Mala' al-a'lâ*) désigne l'Assemblée des Anges ; Coran, XXXVII, 8, et XXXVIII, 69. Dans le Coran, le Royaume céleste

(*al-Malakût*) englobe les cieux et la terre. Ghazâlî l'oppose habituellement au « Monde sensible et visible » (*Alam al-hiss wa-l-chahâda*) ou « Monde de la Souveraineté divine » (*Alam al-Mulk*); cf. notamment l'*Ihyâ*, t. I, p. 107 du chapitre 2 consacré à la profession de foi musulmane. Selon Ghazâlî, « L'ensemble du *Mulk* et du *Malakût*, lorsqu'il est considéré d'un seul regard, s'appelle la Présence Seigneuriale (*al-Hadra al-Rubûbiyya*), car celle-ci englobe tous les êtres existants. Rien n'existe en effet que Dieu et ses Actes. Or Son royaume et Ses serviteurs font partie de Ses actes. » Il précise aussi : « Le cœur a donc deux portes. L'une est ouverte sur le monde du *Malakût*..., l'autre est ouverte aux cinq sens, rivés au monde du *Mulk* », *Ihyâ*, t. III, p. 13 et p. 18 des « Merveilles du Cœur ».

17. Notamment à la page 8, tome III. Dans *les Opinions des habitants de la Cité parfaite*, al-Fârâbî (mort à Damas en 950/339 de l'Hégire) utilisait la même comparaison, mais le Roi était identifié au cœur; pages 88-89 du texte arabe édité par Albert Nader, Beyrouth, 1968. Le thème sera repris et amplifié par Ibn Arabî dans son traité *les Dispositions divines pour le bon gouvernement du Royaume humain*, pages 103 à 240 du texte arabe édité par H. S. Nyberg, Leyde, 1919. Les cinq sens y sont comparés non plus à des agents de renseignements, mais à des collecteurs d'impôts, chargés d'alimenter les différentes caisses du trésor royal. Signalons également que l'origine de cette allégorie remonte au-delà de la tradition philosophique gréco-arabe, puisqu'on la trouve déjà dans les textes métaphysiques hindous, en particulier la *Prashna Upanishad* (troisième question, stance 4).

18. La détermination du passage du soleil au méridien est importante pour les musulmans, tenus d'accomplir la prière de midi (*zhuhr*). Cf. l'*Ihyâ*, t. IV, p. 379-380.

19. Coran, XVIII, 49.

20. Coran, L, 22.

21. Coran, XXXII, 12.

22. Fidèle au vocabulaire de la scolastique musulmane (*Kalâm*), Ghazâlî emploie pour les catégories du possible et de l'impossible les termes *jâ'iz* et *mustahîl* de préférence à *mumkin* et *mumtani'* utilisés par la philosophie arabe (*Falsafa*).

23. Comme nous l'avons signalé dans notre « Introduction », Ghazâlî donne au Coran le même rôle que Fârâbî donnait à l'Intellect Agent (*al-aql al-fa'âl*). Le parallélisme, même dans l'expression, est remarquable : « Les intelligibles ont besoin d'une autre chose, qui les fasse passer de la puissance (*quwwa*) à l'acte (*fi'l*). Cet agent... est une certaine essence, dont la nature est

d'être un intellect en acte séparé de la matière. Cet intellect donne à l'intellect hylique, qui n'est intellect qu'en puissance, une chose analogue à la lumière que donne le soleil à la vue. Il est pour l'intellect hylique ce qu'est le soleil pour la vue », page 102 des *Opinions des habitants de la Cité parfaite*.

24. Coran, LXIV, 8.

25. Coran, IV, 174.

26. Se reporter à la note 16. Ghazâlî simplifie les choses, en opposant le *Malakût* au monde visible, l'identifiant ainsi, comme il le précisera de nouveau au deuxième chapitre, au monde invisible (*âlam al-ghayb*).

27. Coran, VII, 179.

28. Coran, XIV, 48.

29. Littéralement « la Présence Seigneuriale » (*al-Hadra al-Rubûbiyya*).

30. Coran, XCV, 5.

31. On trouvera cette tradition dans le recueil canonique de Tirmidhî, *al-Jâmi'*, XXXVIII, 18.

32. Coran, VI, 59.

33. Coran, XXXIII, 46.

34. Coran, XXIV, 35. Se reporter à la note 2.

35. Tradition sans doute transmise par les sermonnaires populaires (*quç-çâç*). Le nombre de soixante-dix mille revient souvent dans les diverses traditions concernant les Anges. C'est aussi, selon une leçon de certains transmetteurs, celui des « voiles » séparant Dieu de ses créatures, qui font l'objet du troisième chapitre du *Michkât*. C'est également le nombre des musulmans admis au Paradis sans Jugement.

36. Coran, LXXVIII, 38.

37. Coran, XXVIII, 29; où l'on trouve l'équivalent du « Buisson ardent » de la Bible.

38. Il est fait mention des Anges « rapprochés » dans le Coran; IV, 172.

39. C'est l'Archange qui, pendant trois ans, fut le compagnon du Prophète Muhammad, avant que Gabriel lui transmette la Révélation coranique. C'est lui qui sonnera l'Heure de la Résurrection. On pourra se reporter à l'article de Wensinck, p. 221, t. IV de *l'Encyclopédie de l'Islam* (II^e édition).

40. Coran, XXXVII, 165 et 166.

41. Coran, VII, 54.

42. Coran, XXVIII, 88. Pour tout ce passage on pourra se reporter à notre *Profession de foi d'Ibn Arabi*, pages 52 et 55 et pages 116-117.

43. Coran, XL, 16.

44. C'est la parole prononcée par les musulmans au début de la Prière rituelle et à chaque changement de position au cours de son déroulement. Elle est également prononcée lors de l'égorgeement rituel d'un animal dont la chair est licite, pendant le Pèlerinage à La Mecque, et au moment de l'attaque de l'ennemi en cas de Guerre sainte (*Jihâd*).

45. En particulier dans l'introduction, pages 11-12, et au chapitre IV de la première partie, notamment pages 47-48 et 54; *Al-Maqçad al-asnâ...*, édition de Fadlou A. Shéhadi, Beyrouth, 1971. La thèse défendue longuement par Ghazâlî, en accord avec une parole célèbre d'Abû Bakr, premier successeur du Prophète, est que « savoir qu'on est impuissant à Le connaître c'est Le connaître ». La seule connaissance spéculative légitime ne peut être qu'une connaissance analogique (*ithbât*) toujours corrigée par la voie négative (*nafy*).

46. Ou « je suis le Vrai », « je suis la Réalité », « je suis le Réel », le nom divin *al-Haqq* étant mis normalement en opposition avec *al-khalq*, les créatures, et également avec *al-bâtîl*, le faux, l'illusoire. C'est la parole fameuse prononcée par al-Hallâj, qui fut condamné et exécuté à Bagdad en 922/309 de l'Hégire. Cf. Massignon, *Al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, et Arnaldez, *Hallâj ou la Religion de la Croix*.

47. Parole prononcée par Abû Yazîd al-Bistâmî, soufi persan mort en 857/234 de l'Hégire. Cf. notre étude « Abû Yazîd al-Bistâmî et son enseignement spirituel », parue dans la revue *Arabica*, 1967.

48. Faussement attribuée à al-Hallâj, cette phrase a en réalité été prononcée par Abû Sa'id Ibn Abî-l-Khayr, soufi persan mort en 1049/440 de l'Hégire. Cf. Mohammad Achena, *les Étapes mystiques du Shaykh Abû Sa'id*.

49. C'est le phénomène désigné sous le nom de *chath*. Selon Ibn Arabî (*Futûhât*, II, chapitre 195) et Jurjânî (*Ta'rifât*, p. 86), c'est « une prétention spirituelle, entachée d'orgueil et d'illusion subjective, affirmée sans ordre divin ou sans autorisation divine ». Dans le cas d'al-Bistâmî, Ghazâlî lui trouve une double excuse : il n'aurait fait que parler au nom de Dieu (*hikâya*), ou bien il aurait exprimé sa propre sainteté qui lui était brusquement révélée (*Al-Maqçad al-Asnâ*, p. 165).

50. *L'ittihâd*, qui est une hérésie, est défini par Ghazâlî comme étant la croyance que « le serviteur est devenu le Seigneur ». Il démontre que c'est une absurdité, car, si l'on admet la distinction entre deux essences, elles ne peuvent s'identifier et se confondre (*Al-Maqçad al-Asnâ*, p. 164 à 171). La

conception correcte est celle du *fanâ*, c'est-à-dire de l'« extinction » ou « disparition » de la conscience de l'individualité dans la contemplation (*muchâ-hada*). C'est d'ailleurs le titre d'un traité d'Ibn Arabi. Cf. la traduction commentée qui en a été donnée par M. Vâlsan dans la revue des *Études traditionnelles*, 1961.

51. C'est le premier hémistiche d'un distique célèbre d'al-Hallâj :
 « Je suis Celui que j'aime, et Celui que j'aime est moi-même, nous sommes
 deux esprits logés dans un seul corps,
 Si tu me vois, tu Le vois, et si tu Le vois, tu nous vois. »
 Cf. Massignon, *Le Dîwân d'Al-Hallâj*, p. 93 de l'édition de 1931.

52. Ces deux vers sont du grand poète Abû Nuwâs, mort à Bagdad entre 813 et 815/198 et 200 de l'Hégire. Il est surtout connu pour ses poèmes bachiques, d'où l'allusion plaisante de Ghazâlî. Mais après une vie de débauche il écrivit des poèmes ascétiques (*zuhdiyyât*), confiant dans la miséricorde divine : « J'estime que mes péchés sont grands, mais quand je les compare à Ton pardon, Seigneur ! Ton pardon est encore plus grand. » Ghazâlî cite à plusieurs reprises les deux vers d'Abû Nuwâs à propos de l'*ittihâd*, notamment dans l'*Ihyâ*, II, p. 257, et III, p. 347, ainsi que le *Maqqad*, p. 167.

53. Différentes traductions ont été proposées pour les termes *fanâ* et *ittihâd*. Elles doivent être choisies en fonction de la perspective spirituelle ou théologique propre à chaque auteur. Traduire *fanâ* par « anéantissement », « annihilation », ou encore « abolition », serait trahir la pensée et le point de vue de Ghazâlî, qui ne l'envisage jamais comme une suppression radicale de l'être, tout au moins quand il s'agit d'une expérience spirituelle qu'il s'efforce d'exprimer en termes d'orthodoxie. Il s'agit pour lui d'« extinction », de « disparition », ou encore d'« effacement » de la conscience individuelle. De même traduire *ittihâd* par « union », « fusion », ne correspondrait pas à la définition qu'il en a donnée et que nous avons indiquée dans la note 50. Quant au mot *tawhîd*, qui désigne normalement la foi au Dieu unique, la proclamation de cette unicité, ou encore l'étude théologique de celle-ci, il prend ici le sens particulier de « réduction à l'Unité » par l'extinction de la conscience individuelle dans la contemplation.

54. Le terme coranique *khalîfa* n'a pas d'équivalent exact en français, et nous avons opté pour la traduction par « représentant », peut-être moins choquante pour la sensibilité linguistique que « lieutenant » ou « vicaire » habituellement proposés. L'idée de l'homme « représentant » de Dieu sur la terre est fondamentale dans la conscience islamique. C'est l'homme qui est chargé de gérer les affaires du monde, dont Dieu lui a donné la libre disposition. C'est à l'homme, et non aux Anges, que Dieu « a enseigné tous les noms », et c'est

lui qui s'est chargé du « dépôt confié » (*amâna*), refusé par « les cieus, la terre, et les montagnes ».

55. Voir note 13.

56. Selon les *Définitions (Ta'rifât)* de Jurjâni : « La chose... en tant qu'elle est intelligible dans sa réponse s'appelle quiddité (*mâhiyya*), en tant qu'elle est établie dans l'extérieur elle s'appelle vérité (*haqîqa*), en tant qu'elle est distinguée des autres elle s'appelle ipséité (*huwiyya*). » Cf. également A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, p. 411. A noter qu'en arabe moderne le mot *huwiyya* désigne l'identité d'une personne.

57. Coran, II, 115.

58. La *fardâniyya* est un terme technique du soufisme, apparemment synonyme de la *wahdâniyya* ou unicité. Mais la racine *FRD* dont il est dérivé exprime les idées d'individualité, de solitude et d'incomparabilité. La traduction par « singularité » nous paraît donc la plus exacte.

59. Pour la question de la « réalisation descendante » on pourra se reporter à l'étude que lui avait consacrée René Guénon dans la revue des *Études traditionnelles* en 1939, puis à celles de Michel Vâlsan dans la même revue en 1953, ainsi qu'à notre *Profession de foi d'Ibn Arabî*, p. 18 à 21 et 50-51.

60. Voir la note 8.

61. C'est un *hadîth qudsî*, c'est-à-dire une tradition dans laquelle c'est Dieu qui parle. Elle a été transmise par Abû Hurayra et Aïcha. On la trouve dans le recueil canonique de Bukhârî sous la forme suivante : « Mon serviteur se rapproche de Moi par rien qui ne Me soit plus cher que les œuvres que Je lui ai imposées, et il continue à se rapprocher de Moi par les œuvres surrogatoires, de telle sorte que Je l'aime ; et quand Je l'aime, Je suis l'ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il voit, la main par laquelle il saisit, le pied par lequel il marche... » (*Çahîh*, tome VIII, *bâb al-tawâdu'*, p. 131.)

C'est Abû Hurayra encore qui a rapporté la tradition sur la « descente » (*nuzûl*). En voici le texte, d'après la recension de Bukhârî : « Notre Seigneur – béni et exalté soit-Il ! – descend chaque nuit avant le dernier tiers jusqu'au ciel le plus bas, et Il dit : “ Qui M'adressera une prière, pour que Je l'exauce ? qui Me demandera, pour que Je lui donne ? qui implorera Mon pardon, pour que Je lui pardonne ? ” » (*Çahîh*, tome II, p. 66, et tome VIII, p. 88.)

62. Tradition recensée dans le *Çahîh* de Muslim ; *Kitâb al-birr*, 43. Cf. *l'Ihyâ*, t. IV, p. 263, et également t. II, p. 8, où Ghazâlî cite la tradition : « Dieu dira à l'homme le Jour de la Résurrection : ô fils d'Adam ! J'ai eu faim et tu ne M'as pas donné à manger... » Dans les deux cas, Ghazâlî cite ces traditions à propos de la correspondance (*munâsaba*) entre l'homme et Dieu

qui l'a créé à Son image. On se souviendra ici de l'Évangile selon saint Matthieu, XXV, 34 à 45.

63. Coran, LXVII, 3; et LXXI, 15.

64. Coran, X, 3 et 31; XIII, 2; et XXXII, 5.

65. Voir la note 14.

66. Phrase prononcée par Abû Bakr. Omar aurait dit : « Je ne vois aucune chose sans voir Dieu avec elle », et Uthmân : « Je ne vois aucune chose sans voir Dieu après elle. » Pour les références, on pourra se reporter à notre *Profession de foi d'Ibn Arabi*, p. 55.

67. Coran, XLI, 53.

68. Expression coranique. Se reporter à la note 4.

69. Phrase passée en proverbe.

70. Tradition; on la trouvera dans le recueil de Suyûtî (*Jâmi'*, hadîth n° 6358).

71. Selon le même symbolisme, une tradition plus courante compare le cœur à un « flambeau qui resplendit » de la lumière divine de la foi; cf. al-Muttaqî, *Kanz al-Ummâl*, t. I, p. 120, ou l'*Ihyâ* de Ghazâlî, t. I, p. 109, et t. III, p. 11 et p. 40 où Ghazâlî précise que « ce cœur brille comme la lumière de la lampe hors du tabernacle de la Seigneurie ».

72. Coran, LXVII, 22.

73. Façon de désigner le Paradis.

74. Coran, XX, 12, et LXXIX, 16; la « Vallée Sanctifiée » (*al-wâdî al-muqaddas*) est celle où Moïse reçut de Dieu l'ordre d'enlever ses sandales (*khal' al-na'layn*) avant d'être informé de sa vocation et de sa mission. On pourra se reporter au récit biblique, Exode, III, 5.

75. « La Voie Droite » (*al-çirât al-mustaçîm*) est celle suivie par Moïse et Aaron guidés par Dieu; Coran, XXXVII, 118. Elle est aussi celle sur laquelle les musulmans demandent à Dieu qu'Il les conduise; Coran, I, 6. Ce sont les deux seuls versets du Coran mentionnant « la » Voie Droite; les nombreux autres versets ne parlent que d'« une » Voie Droite.

76. Cette citation et les suivantes sont tirées des versets coraniques contant l'abandon par Abraham du culte des idoles; Coran, VI, 76 à 79.

77. Le terme *hanîf* désigne le pur monothéiste, qui rejette les idoles et ne donne pas d'« associé » à Dieu. Pour tout ce passage, l'on pourra se reporter à l'*Ihyâ*, t. III, p. 346-347.

78. Ce sont les trois premiers versets de la sourate CXII, dite de « la pureté

de la croyance » (*al-ikhâlâç*). Le quatrième et dernier verset ajoute : « Et Il n'a pas d'égal. »

79. L'affrontement religieux entre Moïse et Pharaon est rapporté dans la sourate XXXVI; en ce qui concerne notre texte, il s'agit des versets 23 à 27.

80. Tradition célèbre; cf., par exemple, le recueil de Suyûti: *Jâmi'*, hadîths n° 4497 à n° 5000. Il y est précisé que « le songe véridique est la quarante-sixième partie de la prophétie ». Selon le témoignage d'Aïcha, les premières inspirations reçues par Muhammad furent « les songes véridiques », t. IX du *Cahîh* de Bukhârî, p. 37. Cf. *l'Ihyâ*, t. IV, p. 168.

81. Le jeûne, observé du lever au coucher du soleil, interdit de se nourrir, de boire, et d'avoir des relations conjugales. Rien ne devant pénétrer dans le corps, l'on comprend que l'interdiction soit étendue à la fumée du tabac, aux parfums, et à certaines thérapeutiques sauf en cas de force majeure.

82. Il y a en effet un rapport morphologique et sémantique entre l'adjectif *ayman* et le nom *yumn*, qui appartiennent à la racine *YMN* exprimant les idées de « dextre » et de « bénéfique ». C'est dans la sourate XXVIII, verset 30, que l'on trouve la mention de cette vallée : « Venu à ce feu, il lui fut crié, du flanc de la Vallée de la droite – autre traduction donnée : “ du flanc droit de la Vallée ” –, dans le bas-fond béni, du milieu de l'arbre : “ Moïse ! Je suis Dieu, Seigneur des Mondes ! ” »

83. Voir la note 33.

84. Coran, XLII, 52.

85. Tout ce symbolisme de l'écriture est coranique; voir successivement les sourates et les versets suivants : LXVIII, 1, ou XCVI, 4; LXXXV, 22; LII, 2 et 3. Sur la vision de l'« Écriture » divine, cf. *l'Imlâ*, p. 80-81. Nous avons adopté la leçon du manuscrit de Tunis, plus complète dans l'énumération de ces réalités symboliques.

86. D'une façon qui n'est pas indifférente le Coran mentionne soit « la Main », soit « les Mains », ou encore « les deux Mains » de Dieu. « La Main » est en corrélation avec la Souveraineté divine (*Mulk*): XXIII, 88; XXXVI, 83; LXVII, 1; et avec la Grâce – ou « Faveur » (*Fadl*) – : III, 73; LVII, 29. « Les deux Mains » concernent la création de l'homme : XXXVIII, 75.

87. Conformément à la tradition : « Qui se connaît – ou “ connaît son âme ” (*nafs*) –, connaît son Seigneur. » Elle est constamment citée dans les textes du soufisme, mais son origine est imprécise.

88. Ce sont les trois premiers versets de la sourate CXIV, la dernière du Coran et l'une des deux sourates dites « de protection ».

Dans le langage courant le mot *hadra* suivi d'un complément déterminatif

joue un rôle explétif. Dans la terminologie du soufisme il évite que les aspects divins indiqués soient considérés comme de simples concepts, abstraits et impersonnels. C'est le cas pour les mots *ilâhiyya* ou *rubûbiyya*, signifiant respectivement « divinité » et « seigneurie » ; précédés du mot *hadra*, ils indiquent des *réalia*, modalités ou fonctions du Dieu personnel. Nous pensons donc que la traduction de *hadra* par « Présence », conforme d'ailleurs au sens de la racine *HDR*, correspond à l'idée de réalité divine personnelle.

89. Voir la note 14 ; sur la différence et sur l'équivalence des noms divins *Allâh* et *Al-Rahmân* concernant la création d'Adam, on pourra se reporter aux *Futûhât* d'Ibn Arabî, notamment au chapitre v, p. 106-107 du tome I de l'édition de 1911, Le Caire, ou p. 160-161 du tome II de la nouvelle édition établie par Osman Yahia, 1972, Le Caire.

90. Coran, XIII, 17.

91. Les « bâtinites », qui doivent donc leur nom au fait qu'ils tenaient compte exclusivement du *bâtin*, le sens caché, des textes scripturaires, sont, du point de vue historique, confondus avec les branches ismaéliennes des Qarmates et des Fâtimides apparues dans la seconde moitié du III^e siècle de l'Hégire/IX^e-X^e de notre ère. Cf., par exemple, H. Laoust, *Les Schismes dans l'Islam*, p. 140 à 146, et notre « Introduction ».

92. Les « grossiers littéralistes » (*hachwiyya*) ne devraient être en principe que ceux qui s'attachent aveuglément au *zhâhir*, le sens apparent. En fait, sous la plume des rationalistes mu'tazilites et des bâtinites, c'était devenu une façon méprisante de désigner les traditionnistes. Cf. notre *Profession de foi d'Ibn Arabî*, p. 90.

93. Tradition transmise par Ibn Mas'ûd, l'un des plus anciens Compagnons du Prophète. La référence canonique est indiquée par al-Irâqî en note, p. 88 du tome I de *l'Ihyâ* de Ghazâlî, dans le livre consacré aux « articles de la foi ». Cette tradition est également formulée ainsi : « Il n'y a pas de verset qui ne possède un sens apparent, etc. »

94. Tradition célèbre ; voir, par exemple, le *Çahîh* de Bukhârî, tome IV, chap. LIX, p. 138. Cf., pour le commentaire, *l'Ihyâ*, t. I, p. 43.

95. Réminiscence coranique : « Et [Satan] les conduisit à leur chute par tromperie », sourate VII, 22.

96. Abd al-Rahmân Ibn Awf fait en effet partie des « dix qui ont reçu la bonne nouvelle du Paradis assuré ». Il fut choisi par Omar pour diriger le Conseil chargé de lui désigner un successeur à sa mort. Sur son rôle déterminant dans l'élection de Uthmân au califat, voir notre *Profession de foi d'Ibn Arabî*, p. 211 à 218. Sa fortune était énorme, ce qui explique le commentaire de Ghazâlî. Cf. *l'Ihyâ*, t. IV, p. 169, sur la pauvreté.

97. Le mot *rûh*, au pluriel *arwâh*, peut désigner selon les textes ou les auteurs tantôt le souffle vital, tantôt l'âme, ou l'esprit, ou encore un être ou une réalité de nature angélique. Ici Ghazâlî l'a substitué au mot *quwwa*, utilisé par les philosophes au sens de « faculté ». Selon la perspective propre au *Michkât*, le *rûh* est très exactement une « faculté spirituelle de l'être humain animé », « spirituelle » devant être compris en opposition à « matérielle » et « corporelle ».

98. Coran, XLII, 52.

99. Le mot *dhawq*, littéralement « goût », embarrasse les spécialistes du soufisme, qui ont renoncé à lui chercher une traduction satisfaisante. Il désigne à la fois une expérience personnelle, une connaissance intime, une participation sensible et émotionnelle, apportant certitude et compétence.

100. Coran, LVIII, 11.

101. On trouvera à la note 2 la traduction du « Verset de la Lumière ».

102. Coran, XVII, 35, et XXVI, 182 : « ... et pesez avec la balance juste ! » V. Chelhot a édité le texte arabe de l'ouvrage de Ghazâlî en 1959 à Beyrouth, après lui avoir consacré une étude parue au B.E.O. de l'Institut français de Damas, t. XV, 1955-57, intitulée « *Al-Qistâs al-mustaqîm* » et la *Connaissance rationnelle chez Ghazâlî*. Voir notre « Introduction. »

103. Coran, XXIV, 40.

104. Coran, XLVII, 12.

105. Proverbe déjà cité précédemment par Ghazâlî. Maydânî l'indique dans son recueil sous la forme *al-ghadab ghûl al-hilm (Majma' al-Amthâl*, n° 2684), dans laquelle *hilm* signifie « calme » et « maîtrise de soi ». Sur cette opposition entre *ghadab* et *hilm* on pourra se reporter au chapitre que lui a consacré Ghazâlî dans le livre 25 de son *Ihyâ*, p. 153-155, t. III. Cf. également l'article « Hilm » de l'*Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, dû à Ch. Pellat, t. III, p. 403-404.

Quant à la sentence : « L'amour des choses rend aveugle et sourd », ce n'est pas un proverbe, mais une parole du Prophète ; cf. les *Sunan* d'Abû Dâwud, *Kitâb al-Adab, bâb fî-l-hawâ*.

106. Le verset que Ghazâlî vient de commenter appartient à la même sourate que le « Verset de la Lumière » et le suit de peu : sourate XXIV, versets 35 et 40. Nous croyons utile de reprendre le verset 40 intégralement : « Ou comme des ténèbres sur une mer profonde ; une vague la couvre ; au-dessus d'elle une autre vague, recouverte de nuages. Des ténèbres et, au-dessus, d'autres ténèbres. Quand il sort sa main, à peine s'il la voit. Et celui à qui Dieu n'accorde pas de lumière, n'a aucune lumière. »

107. Coran, IX, 45.

108. Coran, XVI, 107.

109. Coran, XLV, 23.

110. Tradition d'origine imprécise.

111. Pour cette tradition, on pourra se reporter au *Çahîh* de Bukhârî, *Jihâd*, 70, t. IV, p. 41, ou bien *Riqâq*, 10, t. VIII, p. 115.

112. « Les deux pierres » (*al-hajarâni*), désignation traditionnelle de « l'or et l'argent ».

113. Les exégètes musulmans divergent sur les « Tâghout », mentionnés ici au verset 257 de la deuxième sourate. Le mot lui-même signifierait « les Rebelles » et désignerait les démons, ou Satan lui seul, ou encore les idoles.

114. Les hérésiographes musulmans, tels que Chahrastânî, donnent le nom de « Yazdân » au principe lumineux en lutte avec Ahriman. Dans l'exposé qu'ils font de la doctrine de Zoroastre, Yazdân ne se confond pas avec Ormazd (Ahura Mazdâh), considéré comme le Créateur. Selon Chahrastânî les véritables dualistes sont les disciples de Mani et ceux de Mazdak.

115. Sur la question de la « Session de Dieu sur le Trône » (*al-istiwâ'*), très disputée en Islam, et ses différentes interprétations, nous renvoyons à notre *Profession de foi d'Ibn Arabî*, p. 165.

Les « corporéistes » l'entendaient au sens grossièrement littéral de la station assise, concrètement et physiquement, dont le nom arabe est *qu'ûd*, d'autant plus choquant que s'y ajoute l'idée d'inertie et d'inactivité. Quant aux Karrâmiyya, disciples d'Ibn Karrâm (mort en 869/255 de l'Hégire), ils croyaient que Dieu a un corps (*jism*) « limité dans certaines directions lorsqu'Il vient en contact (*mumâssa*) avec le Trône ».

Sur les « directions » (*jihât*), cf. notamment l'*Ihyâ*, t. I, p. 95.

116. Ce sont les Attributs qu'al-Juwaynî, le maître de Ghazâlî, appelait *ma'nawiyya*, c'est-à-dire « qualitatifs » ou « entitatifs », exprimés sous forme d'adjectifs ou de participes actifs qualifiant Dieu et d'origine coranique. Ce sont les Attributs de la Personnalité divine. Les noms correspondant à ces appellatifs divins, tels que « Puissance », « Volonté », « Vie », sont appelés *çifât ma'ânî* et conçus comme *zâ'ida alâ al-Dhât*, c'est-à-dire comme des « intelligibles s'ajoutant à l'Essence » ; cf., notamment *Al-Iqticâd fî-l-'itiqâd* de Ghazâlî, p. 76 à 82. On désigne également ces Attributs comme étant « les sept Attributs » (*al-çifât al-sab'a*), généralement énoncés dans l'ordre suivant : Puissance, Science, Vie, Volonté, Ouïe, Vue, Parole.

117. En vertu du principe que le passage de l'Un au multiple ne peut se faire directement. Ce principe n'est pas exclusivement néoplatonicien, puis-

que selon une tradition du Prophète « La première chose que créa Dieu fut le Calame... » La conception rapportée par Ghazâlî dans ce passage n'est autre que celle d'al-Farâbî et d'Ibn Sînâ (Avicenne), selon laquelle chaque sphère céleste avait une âme motrice correspondant à une Intelligence créée. L'ordre de l'Univers à partir de l'Un et par l'intermédiaire du « Premier Causé » apparaît comme une procession des Intelligences régissant le mouvement de chaque sphère céleste : d'abord la sphère « la plus éloignée », puis la sphère des étoiles fixes, et ensuite, dans l'ordre indiqué par Ptolémée, Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure et la Lune. La dernière Intelligence, celle du « monde sublunaire », est l'Intellect Agent, « Ange de l'humanité », « donateur des formes », et qui communique à l'homme la connaissance des intelligibles.

118. Cet être « obéi » (*mutâ'*), qui « donne l'ordre » du mouvement à tout l'Univers, est donc lui-même créé. Comme nous l'avons signalé dans notre « Introduction », la nature exacte et l'identification de cet être ont donné lieu à des discussions parmi les orientalistes du début de ce siècle, Nicholson, Macdonald, Massignon, Gairdner et Wensinck. Ce que nous avons indiqué dans la note précédente vient à l'appui de l'interprétation selon laquelle il s'agirait d'*Al-Rûh*. Nous renvoyons à l'étude qui lui a été consacrée par René Guénon, dans le numéro spécial sur le soufisme de la revue des *Études traditionnelles*, d'août-septembre 1938. En ce qui concerne « l'Esprit », « le Calame », « le Trône », « l'Intellect », et les différents aspects de cette réalité informelle et universelle, l'on pourra également se reporter à l'article « En-Nûr » de Frithjof Schuon des *Études traditionnelles*, juin 1947. Rappelons aussi que tout ceci est en rapport avec le Principe prophétique dont Muhammad est l'ultime manifestation ; cf. le chapitre II de la *Profession de foi d'Ibn Arabî*, p. 121 à 149. Enfin, pour les rapprochements que l'on peut établir avec le *Logos*, on consultera *Philon d'Alexandrie* de Jean Daniélou.

Glossaire

<i>abd</i>	serviteur de Dieu – homme
<i>âbid</i>	adorateur
<i>adab</i> , pl. <i>âdâb</i>	règles de convenance
<i>adam</i>	néant – non-être
<i>âdât</i>	usages traditionnels
<i>adl</i>	justice
<i>amâna</i>	dépôt confié
<i>amr</i>	ordre
<i>aql</i>	intellect – raison
<i>aqlî</i>	intellectuel
<i>Arch</i>	Trône divin
<i>ârîf</i>	sage
<i>awâmm</i>	commun des croyants
<i>awliyâ</i>	saints
<i>ayn</i>	œil
<i>baçar</i>	vision sensible
<i>baçîra</i> , pl. <i>baçâ'ir</i>	vision intérieure
<i>bâtil</i>	faux, illusoire
<i>bâtin</i>	intérieur, caché
<i>bâtiniyya</i>	« intérieuristes » (ismaéliens)
<i>çafâ</i>	pureté

LE TABERNACLE DES LUMIÈRES

<i>chahâda</i>	témoignage de la foi – monde visible
<i>chari`a</i>	loi religieuse
<i>chath</i>	propos extatique
<i>çiddîqûn</i>	justes (saints)
<i>çifât</i>	attributs
<i>al-çirât al-mustaqîm</i>	le Chemin Droit
<i>dalâl</i>	égarement
<i>dhât</i>	essence
<i>dhawq</i>	connaissance intime – expérience personnelle
<i>dhikr</i>	évocation, invocation – faculté de rappel
<i>dîn</i>	religion
<i>du`ât</i>	missionnaires (ismaéliens)
<i>fadl</i>	faveur (divine)
<i>falsafa</i>	philosophie arabe
<i>falâsifa</i>	philosophes « arabes »
<i>fanâ</i>	extinction
<i>fardâniyya</i>	unicité, singularité
<i>fikr</i>	pensée constante – faculté cogitative
<i>fiqh</i>	jurisprudence, droit
<i>fi`l</i>	acte
<i>ghadab</i>	colère
<i>ghayb</i>	monde caché, invisible
<i>hachwiyya</i>	grossiers littéralistes
<i>hadîth</i>	paroles du Prophète, tradition
<i>hâdith</i>	ayant un commencement temporel
<i>Hadra</i>	Présence
<i>al-hajarâni</i>	« les deux pierres » : l'or et l'argent
<i>hâl</i>	état de conscience – situation vécue
<i>hanîf</i>	pur monothéiste – adorateur exclusif

GLOSSAIRE

<i>haqîqa</i> , pl. <i>haqâ'iq</i>	vérité
<i>haqq</i>	réel, vrai
<i>hawâ</i>	passion
<i>Hazhîrat al-Quds</i>	l'Enceinte Sacrée : le Paradis
<i>hifzh</i>	mémoire
<i>hikma</i>	sagesse – harmonie interne
<i>hilm</i>	calme, maîtrise de soi
<i>hisba</i>	censure des mœurs
<i>hudâ</i>	bonne voie
<i>hukm</i>	statut
<i>huwiyya</i>	ipséité
<i>ibâdât</i>	obligations cultuelles
<i>ibâha</i>	antinomisme
<i>ijmâ'</i>	consensus communautaire
<i>ijtihad</i>	effort personnel d'interprétation
<i>ikhlâç</i>	pureté (de la croyance)
<i>ilâhî</i>	divin – <i>ilâhiyyât</i> , métaphysique, théodicée
<i>illa</i>	cause
<i>ilm</i> , pl. <i>ulûm</i>	science, connaissance
<i>îmân</i>	foi
<i>insân</i>	être humain
<i>irfân</i>	connaissance
<i>istidlâl</i>	déduction
<i>istiwâ</i>	session (de Dieu sur le Trône)
<i>i'tibâr</i>	transposition
<i>i'tiqâd</i>	croyance
<i>ittihâd</i>	identification
<i>iyân</i>	vision, constatation personnelle
<i>jalâl</i>	majesté
<i>jihâd</i>	guerre sainte
<i>jihât</i>	directions

LE TABERNACLE DES LUMIÈRES

<i>jism</i>	corps
<i>kachf</i>	dévoilement
<i>kalâm</i>	théologie dogmatique – Parole divine
<i>khavar</i>	information, tradition
<i>khalîfa</i>	représentant
<i>khalq</i>	création
<i>khawâçç</i>	ceux qui ont des qualifications spirituelles ou la vocation spirituelle
<i>khawâçç al-khawâçç</i>	l'élite spirituelle
<i>khayâl</i>	imagination
<i>kibriyâ</i>	grandeur
<i>kufr</i>	infidélité, mécréance
<i>ma'ânî</i>	réalités ou essences intelligibles
<i>ma'çûm</i>	impeccable et infaillible
<i>mahabba</i>	amour
<i>mâhiyya</i>	quiddité
<i>ma'iyya</i>	coexistence
<i>majâz</i>	métaphore, sens figuré
<i>al-Mala' al-a'lâ</i>	le Plérôme suprême, l'Assemblée des Anges
<i>malâ'ika</i>	anges
<i>al-Malakût</i>	le Royaume céleste
<i>maqâm</i>	station (spirituelle)
<i>ma'rifa</i>	connaissance
<i>milla</i>	communauté religieuse
<i>mi'râj</i>	ascension (spirituelle)
<i>mithâl</i>	symbole
<i>mu'âmala</i>	action, rapports avec autrui
<i>muchâhada</i>	vision, contemplation
<i>mujtahid</i>	interprète autorisé de la Loi
<i>mukâchafa</i>	connaissance par dévoilement
<i>mulhida</i>	athées

GLOSSAIRE

<i>al-Mulk</i>	la Souveraineté divine – le monde sensible
<i>munâsaba</i>	correspondance
<i>muqarrab</i>	rapproché de Dieu (homme ou ange)
<i>murchid</i>	directeur spirituel
<i>murîd</i>	novice
<i>al-Mutâ`</i>	l'Obéi
<i>mutakallim</i>	théologien
<i>mutawâtir</i>	transmis par une chaîne multiple et ininterrompue
<i>muwâzana</i>	homologie
<i>nafs</i>	âme, « moi »
<i>nâr</i>	feu
<i>nasab</i>	filiation
<i>nazhar</i>	spéculation – réflexion
<i>nubuwwa</i>	prophétie : nature et connaissance prophétique
<i>nûr, pl. anwâr</i>	lumière
<i>qadîm</i>	éternel
<i>al-Qalam</i>	le Calame divin, la Plume divine
<i>qalb, pl. qulûb</i>	cœur
<i>qiyâs</i>	raisonnement, raisonnement analogique
<i>qudsî</i>	saint, sacré
<i>quwwa</i>	puissance (opposée à « acte ») – faculté
<i>rabb, pl. arbâb</i>	seigneur, maître
<i>al-Rahmân</i>	le Tout-Miséricordieux
<i>ridâ</i>	satisfaction, acceptation du destin
<i>rubûbiyya</i>	seigneurie : condition de seigneur
<i>rûh, pl. arwâh</i>	esprit, faculté spirituelle
<i>ru'ya</i>	vision
<i>sâlik</i>	pèlerin spirituel
<i>samâ`</i>	ouï-dire – savoir traditionnel
<i>sirâj</i>	flambeau

LE TABERNACLE DES LUMIÈRES

<i>sirr</i> , pl. <i>asrâr</i>	secret, mystère – intime de l'âme
<i>sukr</i>	ivresse mystique
<i>sulûk</i>	parcours de la voie spirituelle
<i>tab'</i>	nature
<i>ta'bir</i>	interprétation des songes
<i>tab'iyya</i>	existence subséquente
<i>taçdiq</i>	jugement de véracité
<i>tafakkur</i>	pensée fixée sur Dieu
<i>tajallî</i>	manifestation divine
<i>taqlîd</i>	croyance aveugle, sans preuve, non raisonnée
<i>taqwâ</i>	piété
<i>ta'lim</i>	enseignement
<i>tamthîl</i>	représentation symbolique
<i>tamyîz</i>	discernement – distinction
<i>tawakkul</i>	remise confiante
<i>tawâtur</i>	transmission d'une tradition par une chaîne multiple et ininterrompue
<i>tawhîd</i>	doctrine de l'Unité – réduction à l'Unité
<i>ta'wil</i>	interprétation
<i>tawr</i>	phase – niveau
<i>ubûdiyya</i>	condition de serviteur
<i>uchchâq</i>	passionnés, « amants » de Dieu
<i>uçûl</i>	fondements
<i>uns</i>	société intime (avec Dieu)
<i>wâçilûn</i>	ceux qui arrivent au terme (Dieu)
<i>wahdâniyya</i>	unicité
<i>wâhid</i>	unique
<i>wahm</i>	faculté estimative
<i>wahy</i>	révélation
<i>wajh</i> , pl. <i>wujûh</i>	face

GLOSSAIRE

<i>walâya</i>	sainteté suprême
<i>wijdân</i>	conscience
<i>wird</i>	chapelet
<i>wujûd</i>	existence
<i>yaqîn</i>	certitude
<i>yumn</i>	félicité - influence bénéfique
<i>zhâhir</i>	extérieur, apparent - sens littéral
<i>zhuhr</i>	midi (Prière)
<i>zhuhûr</i>	apparition
<i>zuhd</i>	ascèse

Bibliographie

HENRI LAOUST, *La Politique de Ghazâli*, Paris, 1970.

W. MONTGOMERY WATT, *Muslim Intellectual. A Study of Al-Ghazâli*, Édimbourg, 1963.

FARID JABRE, *Al-Munqidh min al-Dalâl (Erreur et Délivrance)*, Beyrouth, 1959;

La Notion de la Ma'rifa chez Ghazâli, Beyrouth, 1958;

La Notion de Certitude selon Ghazâli, Beyrouth, 1958.

G. H. BOUSQUET, *Ihyâ Oloum ed-Dîn ou Vivification des Sciences de la Foi*, analyse et index, Paris, 1955.

MARGARET SMITH, *Al-Ghazâli, the Mystic*, Londres, 1944.

A. J. WENSINCK, *La Pensée de Ghazâli*, Paris, 1940.

W. H. T. GAIRDNER, *Mishkat al-Anwar (« The Niche for Lights »)*, Londres, 1924, Lahore, 1952.

Table

INTRODUCTION

I. Ghazâlî, maître spirituel de la Communauté musulmane	9
II. Le Michkât al-Anwâr, et l'ascension de l'esprit ..	26
« LE TABERNACLE DES LUMIÈRES »	33
Premier Chapitre	37
Deuxième Chapitre	63
Troisième Chapitre	85
NOTES	99
GLOSSAIRE	113
BIBLIOGRAPHIE	121

Le Tabernacle des Lumières

« Dieu est la Lumière des Cieux et de la Terre. Sa Lumière est semblable à un Tabernacle où se trouve une Lampe ; la Lampe est dans un Verre ; le Verre est comme un astre brillant ; elle est allumée grâce à un Arbre béni, un olivier, ni d'orient ni d'occident, dont l'Huile éclairerait, ou peu s'en faut, même si nul feu ne la touchait. Lumière sur lumière. Dieu guide vers Sa Lumière ceux qu'Il veut. Dieu propose des paraboles aux hommes. Et Dieu est de toute chose savant. »

Ce verset du Coran (xxiv, 35) dit « de la Lumière », un ami demanda un jour à Ghazâlî (1058-1111), un maître spirituel exceptionnel, surnommé la « preuve de l'Islam », de le commenter. La réponse vint sous la forme de ce petit traité de mystique soufie, véritable introduction classique à la spiritualité musulmane.

Traduction de l'arabe, introduction et notes par Roger Deladrière



Calligraphie arabe de Blandine Furet

Seuil, 27 r. Jacob, Paris 6

ISBN 978.2.02.023211.1 / Imp. en France 11.94-3

5,50€