



HAL
open science

Les É lucidations du commentaire coranique allusif de Rūzbehān Baqlī Širāzī (1128-1209)

Fadia Laham

► **To cite this version:**

Fadia Laham. Les É lucidations du commentaire coranique allusif de Rūzbehān Baqlī Širāzī (1128-1209). Littératures. Université Paris sciences et lettres, 2020. Français. NNT : 2020UPSLP032 . tel-03201771

HAL Id: tel-03201771

<https://theses.hal.science/tel-03201771>

Submitted on 19 Apr 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études

**LES ÉLUCIDATIONS DU COMMENTAIRE CORANIQUE
ALLUSIF DE RŪZBEHĀN BAQLĪ ŠIRĀZĪ (1128-1209)**

Soutenue par

Fadia LAHAM

Le 21 septembre 2020

École doctorale n° 472

**École doctorale de l'École
Pratique des Hautes Études**

Spécialité

**Religions et systèmes de
pensée**

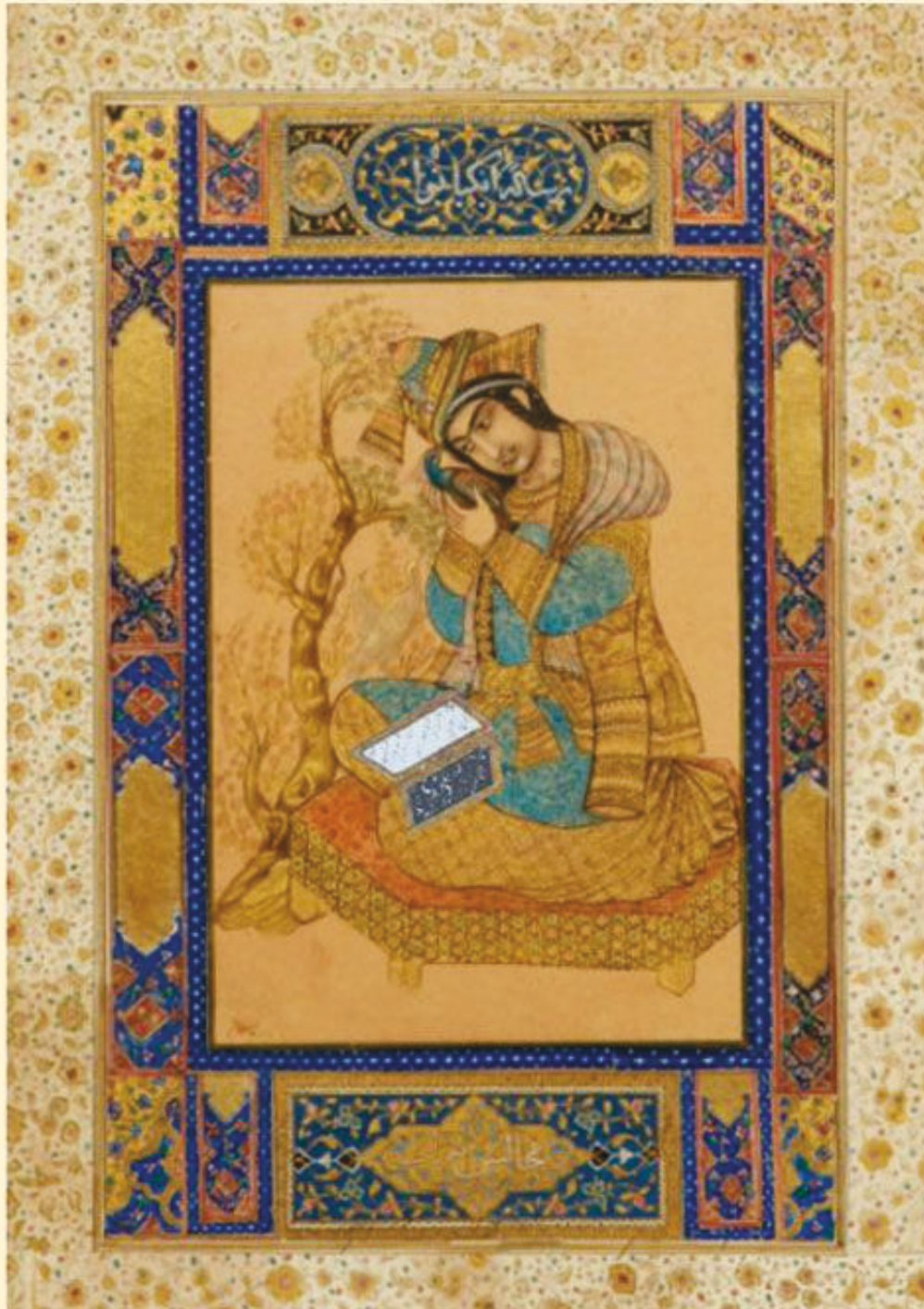
Composition du jury :

Ève FEUILLEBOIS-PIERUNEK Maître de Conférences, Université Sorbonne Nouvelle	<i>Examinatrice</i>
Christian, JAMBET Directeur d'Études Émérite, ÉPHÉ	<i>Président</i>
Pierre LORY Directeur d'Études, ÉPHÉ	<i>Directeur de thèse</i>
Yann RICHARD Professeur Émérite, Université Sorbonne Nouvelle	<i>Rapporteur</i>
Jean-Jacques THIBON Professeur, INALCO	<i>Rapporteur</i>



École Doctorale 472 de l'ÉPHÉ Mention Religions et systèmes de pensée
Thèse présentée par
Fadia S. Laham

Sous la direction de Mr. Pierre Lory



LES ÉLUCIDATION DU COMMENTAIRE CORANIQUE ALLUSIF
DE RŪZBEHĀN BAQLĪ ŠIRĀZĪ

Prince à l'oiseau

Miniature Moghul, XVe siècle

L'oiseau, un faisan, symbolise les élucidations extraites de la lecture coranique

**LES ÉLUCIDATIONS DU COMMENTAIRE CORANIQUE ALLUSIF
DE RŪZBEHĀN BAQLĪ ŠIRĀZĪ (1128-1209)**

Thèse doctorale par M^{lle} Fadia Laham

2020

École Doctorale 472 de l'ÉPHÉ Mention Religions et systèmes de pensée

Sous la direction de Mr. Pierre Lory

Exemplaire définitif remis aux membres du jury

**LES ÉLUCIDATIONS DU COMMENTAIRE CORANIQUE ALLUSIF
DE RŪZBEHĀN BAQLĪ ŠIRĀZĪ (1128-1209)**

Thèse doctorale par M^{lle} Fadia Laham

2020

École Doctorale 472 de l'ÉPHÉ Mention Religions et systèmes de pensée

Sous la direction de Mr. Pierre Lory

Exemplaire définitif remis aux membres du jury

Translittération de l'arabe à la BnF : utilisation de la norme ISO 233-2 (1993)

	N° ISO	Arabe	Translittération (maj et min)		N° ISO	Arabe	Translittération (maj et min)	
C O S O N N E S	1	ا	A	A	16	ض	Ḍ	ḍ
	2	ء	ʿ	ʿ	17	12	Ṭ	ṭ
	3	ب	B	B	18	ظ	Ẓ	ẓ
	4	ت	T	T	19	ع	ʿ	ʿ
	5	ث	Ṭ	ṭ	20	غ	Ġ	ġ
	6	ج	Ġ	ġ	21	ف	F	F
	7	ح	Ḥ	ḥ	22	ق	Q	Q
	8	خ	Ḫ	ḫ	23	ك	K	K
	9	د	D	D	24	ل	L	L
	10	ذ	Ḍ	ḍ	25	م	M	M
	11	ر	R	R	26	ن	N	N
	12	ز	Z	Z	27	ه	H	H
	13	س	S	S	27a	ة	Ṭ	ṭ
	14	ش	Š	š	28	و	W	W
	15	ص	Ṣ	ṣ	29	ي	Y	Y
V O Y E L L E S	30	اَ	Ā		32	اِ	I	
		اِ	Ā			اِي	Ī	
	30a	اُ	Ā		31	اُو	U	
		اُو	Ā			اُوو	Ū	

Note sur la translittération des voyelles

Lorsqu'elles jouent le rôle de lettres de prolongation, les lettres ا، ي، و، ي sont restituées par le symbole de la voyelle longue, c'est-à-dire respectivement par « Ā », « ī », « ū » et « ā ».

Exemples:

الفارابي => al-Fārābī
 الشرق الأدنى => al-Šarq al-adnā

Dans les autres cas, les lettres ي et و sont restituées respectivement par « y » et « w ».

Exemple:

الولاية => al-wilāyāf

Traitement de l'article ال

L'article défini ال, quelle qu'en soit la vocalisation, est restitué par « al- ». Conformément aux principes généraux de la translittération, il n'est pas tenu compte de l'assimilation de l'article devant les lettres solaires, car ce phénomène, phonétique, n'a aucune incidence sur l'écriture.

Exemple:

السياسة => al-siyasāf (et non as-siyasāf)

Si l'alif (ا) disparaît, le « a » n'apparaît pas en translittération (par exemple dans le cas de la préposition ال).

Exemples :

بالقاهرة => bi-l-Qāhirāf

TABLE DES MATIÈRES

Norme ISO 233 de la BNF pour la Translittération de l'arabe au français	3
Préambule	9
Plan de la thèse	11
ASPECTS TECHNIQUES	14
Mise en page, typographie et usages particuliers	14
Nos références manuscrites	16
Le manuscrit de Damas	17
Les versions lithographiées	19
Les Éditions consultées des <i>ʿArāʿis</i>	22
Publications et Études contemporaines sur Rūzbehān	23
PREMIÈRE PARTIE	33
CHAPITRE I. SITZ IM LEBEN	34
Le milieu	34
Les biographies de Rūzbehān	39
La filiation spirituelle	42
Qui est Ibn Ḥafīf ?	44
La <i>silsilaʿ</i> de Rūzbehān	47
L'investiture mystérique	53
Descendance spirituelle de Rūzbehān Baqlī	61
Le Sunnisme de Rūzbehān	65
Entre Sunnisme et Šīʿisme	70
Les ouvrages attribués à Rūzbehān	75
Où situer les <i>ʿArāʿis</i> dans cette production rūzbehānienne ?	78
CHAPITRE II. JALONS DU COMMENTAIRE CORANIQUE ALLUSIF	83
Développement de l'exégèse coranique	83
Commentaire verset par verset	87
Genèse de l'herméneutique de l'expérience	88
Les lettres de créances de l'exégèse allusive	92
Les protagonistes du <i>tafsīr išārī</i>	96
Biographies des principaux maîtres cités dans les <i>ʿArāʿis</i>	102
Approche allusive du <i>Ḥadīṭ Qudsī</i>	121
Références coraniques et chaînes de transmission	123
Les compilations	129
Les emprunts	136

Traçage de certains emprunts	140
CHAPITRE III. LE TEXTE DE ʿARĀʿIS	148
Introduction des ʿArāʿis	148
Synthèse des ʿArāʿis	160
Conciliation entre les voies exotériques et ésotériques	164
L'expérience spirituelle, outil herméneutique	171
Affect spirituel	176
L'affect extatique	183
Définition du <i>wağd</i>	185
Le vocabulaire technique	190
Le Glossaire des ʿArāʿis	197
CHAPITRE IV. LES SYMBOLES MYSTAGOGIQUES	211
Ésotérisme et sciences occultes	216
Le côté mystagogique des ʿArāʿis	222
Les schèmes symboliques	225
Approche anagogique du thème du <i>Ḥağğ</i>	227
Les symboliques multiples du pèlerinage	228
La Science des lettres	235
DEUXIÈME PARTIE	240
CHAPITRE V. AFFINITÉS ET INFLUENCES	241
Les affinités théologiques de Rūzbehān	241
Filière philosophique	248
Influences Pré Socratiques	251
Pythagore	253
Hiraql al-Ḥakīm	256
Un texte de <i>Hiraql le Sage</i>	268
CHAPITRE VI. ALLĀH DANS LES ʿARĀʿIS	280
Le concept-pôle des ʿArāʿis	280
<i>Al-Ḥaqq</i> et <i>al-Ġayb</i> : cataphatisme vs apophatisme	284
Allāh : L'UN, L'UNIFIQUE, L'UNIQUE, L'INCOMMUNICABLE	295
Le regard transformé de ʿayn <i>al-gamʿ</i>	308
La triade théophanique, Ipséité, Attributs et Actes	313
L'Ipséité, <i>al-Dāt</i>	322
Les Attributs, <i>al-Ṣifāt</i>	324
<i>Ittiṣāf</i>	327
Les Actes, <i>al-Afʿāl</i>	329
Les Noms de Beauté, <i>al-Asmāʿ al-Ḥusnā</i>	332
Les Qualités, les Propriétés et les Caractères	340

CHAPITRE VII. COSMOGONIES RŪZBEHĀNIENNES	344
<i>Al-‘Aql al-Basīṭ</i>	344
La cosmogonie comme Impératif	348
	348
Cosmogonies des ‘ <i>Arāʿis</i> et de <i>Mašrab al-Arwāḥ</i>	354
Origine ḥallāḡienne des théophanies cosmogoniques rŭzbehāniennes	373
Créé ou Incréé ?	378
Recouplement avec les Ennéades	380
<i>Nūr šaʿšaʿānī</i>	385
CHAPITRE VIII. ANTHROPOGENÈSES RŪZBEHĀNIENNES	388
Anthropogenèse de <i>Sayr al-Arwāḥ</i>	388
Anthropogenèse du Livre de l’Ennuagement, <i>al-Iḡānāʿ</i>	392
Anthropogenèse de <i>Mašrab al-Arwāḥ</i>	394
L’anthropogenèse initiatique	395
Le trajet initiatique dans les ‘ <i>Arāʿis</i>	400
Anthropogenèse Ḥallāḡienne de <i>Šarḥ e Šaḥīyyāt</i> et des <i>Ṭawāsīn</i>	408
L’Esprit dans <i>Sayr al-Arwāḥ</i>	410
Un Esprit unique	416
L’Image de l’Esprit dans les ‘ <i>Arāʿis</i>	420
Anthropogenèses rŭzbehāniennes, Un seul Esprit qui cohabite	428
La congénitalité (<i>fiṭrat</i>)	433
Le Cercle et le Point	442
CHAPITRE IX. PRÉEXISTENCE, PACTE PRIMORDIAL ET PRÉDESTINATION	451
La Préexistence	451
Le Pacte Primordial, la Foi, le Coran	455
L’Esprit dans les ‘ <i>Arāʿis</i>	462
La prédestination	466
<i>Al-Iṣṭifaʿiyyāʿ</i> ou l’Élection sélective dans l’éternité première	472
La postérité d’Adam, <i>Awliyāʿ</i> et <i>Anbiyāʿ</i> ?	478
Imamat et Califat	494
La hiérarchie cachée des suppléants	497
Le Prophète Muḥammad	508
<i>Ahl al-Bayt</i> et les douze Imams	516
TROISIÈME PARTIE	520
CHAPITRE X. STRUCTURE ANTHROPOLOGIQUE	521
Note préalable	521
L’homme macrocosme	523
La faculté qui communique avec Dieu	529

Des enveloppes externes à la pointe des consciences secrètes	536
Les différentes sortes d'âmes	544
CHAPITRE XI. VIE INTÉRIEURE ET ÉTAPES SPIRITUELLES	551
La science des cœurs, surveillance et scrutation	551
Le <i>Dikr</i> et sa contemplation	556
La pratique du <i>dikr</i> qui dépasse le <i>dikr</i>	560
Manifestation ascendante	564
LES QUATRE ORDRES SPIRITUELS RŪZBEHĀNIENS	577
CHAPITRE XII. UNE MYSTIQUE DE LA RÉVERBÉRATION	584
L'Équivocité et la ruse divine	584
La mort du « je » ou l'écartèlement ontologique	588
L'inquiétude au sommet de la gnose	603
La solution : le miroir, ses formes	605
L'œil divin	616
CHAPITRE XIII. LES JALONS DE L'UNION-RÉSORPTION	619
La mystagogie du voyage nocturne	619
La proximité transcendante	627
Unité et Affermissement	632
Préserver l'Unicité	637
La mise à part	640
La voie du retour	646
CHAPITRE XIV. LE MYSTÈRE DE L'UNION-RÉSORPTION	650
Le <i>Qāb Qawsayn</i> et ses négations	650
Le cercle vide de Ḥallāğ	662
L'Union-résorption	666
La Coïncidence (<i>ma'iyat</i>)	673
Le <i>huwa huwa</i>	677
En Dieu, Dieu seul ?	695
ÉPILOGUE	710
Apports techniques	711
Apports dans le domaine de l'histoire et de la doctrine	712
Les élucidations théologiques et philosophiques	713
Les élucidations cosmogoniques et anthropologiques	715
L'itinéraire spirituel rūzbehānien	717
Se connaître soi-même, connaître Dieu	721
ANNEXE	723
TRADUCTION ET COMMENTAIRE DES LETTRES ISOLÉES DANS LES 'ARĀ'IS	723
Les lettres isolées de la <i>Fātiḥa</i>	723

Élucidation iṣarite du Nom d'Allāh	725
Les lettres isolées de sourate al-Baqaraṯ	731
Les lettres isolées de sourate 3, Āl-ʿImrān	734
Les lettres isolées de sourate 7, al-Aʿrāf	737
Lettres isolées de la sourate 10, Yūnus	745
Lettres isolées de la sourate 11, Hūd	749
Lettres isolées de la sourate 12, Yūsuf	750
Lettres isolées de la la sourate 13, al-Raʿd	752
Lettres isolées de la sourate 14, Ibrāhīm	754
Lettres isolées de la sourate 15, al-Ḥiġr	755
Lettres isolées de la sourate 19, Maryam	757
Lettres isolées de la sourate 20, Ṭāh Hā	760
Lettres isolées de la sourate 26 al-Šuʿarāʾ	762
Lettres isolées de la sourate 27 al-Naml	764
Lettres isolées de la sourate 28 al-Qaṣaṣ	765
Lettres isolées de la sourate 29 al-ʿAnkabūt	766
Lettres isolées de la sourate 30 al-Rūm	767
Lettres isolées de la sourate 31 Luqmān	768
Lettres isolées de la sourate 32 al-Saġdaṯ	769
Lettres isolées de la sourate 36 Yas	770
Lettres isolées de la sourate 38 Ṣāḍ	771
Lettres isolées de la sourate 40 ʿāfir	775
Lettres isolées de la sourate 41 Fuṣṣilaṯ	777
Lettres isolées de la sourate 42 al-Šūrā	778
Lettres isolées de la sourate 43 al-Zuḥruf	780
Lettres isolées de la sourate 44 al-Duḥān	782
Lettres isolées de la sourate 45 al-ʿāṭiyaṯ	783
Lettres isolées de la sourate 46 al-Aḥqāf	784
Lettres isolées de la sourate 50 Qāf	785
Lettres isolées de la sourate 68 al-Qalam	788
BIBLIOGRAPHIE	790
1. Les ouvrages-sources	790
2. Ouvrages modernes ou contemporains	797
INDEX TERMINOLOGIQUE	822
INDEX DES PLANCHES	832
Table de correspondance entre les trois manuscrits	835

Préambule

C'est la deuxième fois que nous nous arrêtons sur ce commentaire coranique monumental intitulé *ʿArāʾis al-bayān fi Ḥaqāʾiq al-Qurʾān* ou « *Les Épouses de l'explicitation dans les Vérités du Coran* ». Rédigé par le grand mystique persan Rūzbehān Baqlī Širāzī, l'ouvrage, dont la rédaction semble s'étaler sur une longue période, est une œuvre de maturité à travers laquelle l'auteur dévoile les arcanes de son expérience mystique dans une exégèse propre à la tradition soufie sous le nom de *tafsīr išarī*, traduit communément par « *exégèse allusive* ».

Dans notre mémoire pour l'obtention du diplôme Sciences Religieuses de l'ÉPHÉ, nous nous étions arrêtés à un fil conducteur ayant trait à la transformation d'amour. Dans notre thèse nous ne voulons pas suivre un sujet préétabli mais embrasser les *ʿArāʾis* dans leur totalité. Bien que visitées par de grands experts tels que Louis Massignon, Henry Corbin, Arthur John Arberry, Alan Godlas, Paul Ballanfat, Carl Ernst et d'autres, l'exégèse allusive de Rūzbehān Baqlī reste assez méconnue, voire oubliée. Ce commentaire encyclopédique recèle des trésors de citations et de doctrine, vraie manne de recoupements, de références et de notions qui reste à exploiter et qui n'a pas encore été traduit en français, à part quelques extraits. Une recension réalisée par Carl Ernst indique que de nombreux auteurs d'Orient et d'Occident s'y sont intéressés, particulièrement en Iran, grâce notamment à l'impulsion d'Henry Corbin mais, seul Alan Godlas a vraiment étudié les *ʿArāʾis* et en a traduit le quart¹. Cet ouvrage n'est même pas mentionné dans la liste des œuvres attribuées à Rūzbehān Baqlī dans le Catalogue de la Bibliothèque Nationale de France. Cela est sans doute dû au fait qu'aucun auteur francophone n'a publié ou étudié cette œuvre, ce qui pourrait être expliqué par l'ampleur de la tâche que suppose toute approche académique de cet imposant ouvrage. Les thèmes dans les *ʿArāʾis* et, par suite, les élucidations et les citations, ne sont pas concentrés en chapitres organisés mais éparpillés au gré des versets coraniques commentés ce qui impose, pour toute extraction d'une source ou d'un thème, la manipulation d'un texte au volume considérable et à la densité singulière.

Par-delà la dispersion et l'enchevêtrement de ses thèmes, le texte présente des particularités significatives quant aux sources, à la sémantique, la symbolique, la théologie, la philosophie, la cosmologie, l'anthropologie et la mystagogie avec les présupposés philosophiques

1. Carl Ernst, *Ruzbehan Baqli, Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, Curzon Press, Surrey 1996, Préface p. xi et seq., en fait c'est le 1/30e.

afférents. Nous voulons procéder à une étude méthodique des principaux thèmes des *ʿArāʾīs*, en privilégiant la traduction des passages les plus significatifs. Nous relèverons autant que faire se peut les concordances avec la nuée d'auteurs cités. Tout en mettant en relief l'héritage commun que les *ʿArāʾīs* nous transmettent, notre étude fera aussi ressortir l'originalité intrinsèque de l'auteur. Nous inclurons dans le présent travail les présupposés déjà acquis, surtout au niveau des traductions réalisées et de la synthèse thématique. Ainsi, les textes des *ʿArāʾīs*, déjà traduits, seront revus et augmentés en les comparant au manuscrit choisi pour ce mémoire doctoral. Nos données biographiques ou documentaires seront complétées et rectifiées si nécessaire. Notre bibliographie sera élargie pour étayer les divers domaines que nous allons aborder. Il s'agira de réorganiser les données archivées et de leur donner l'envergure qu'elles méritent en les replaçant dans le contexte épistémologique qui les éclaire et qui sera plus vaste et mieux documenté. Dans l'impossibilité actuelle de traduire tout le texte des *ʿArāʾīs*, nous voulons l'explorer de manière à transmettre, autant que faire se peut, la quintessence de la pensée et l'originalité de l'expression de notre auteur. Nous scruterons un texte à l'amplitude et à la densité particulières. Nous suivrons l'auteur dans la lecture qu'il nous offre, avec la trame serrée d'informations très précieuses ayant trait à son rattachement au monde soufi par ses *asānīd*, ses réminiscences hagiographiques et sa symbolique qu'il est important de révéler, surtout dans l'explicitation des lettres isolées. Mais *ʿArāʾīs* a aussi une importance intrinsèque et c'est la pensée rūzbehānienne parvenue à maturité comme nous nous efforcerons de le manifester. Nous découvrirons une idiosyncrasie solide allant de pair avec une spiritualité particulière qui forment la trame même du texte et révèlent le cheminement et la maturité d'un des mystiques les plus proéminents de la voie soufie. Nous verrons que Rūzbehān, s'il s'insère dans la lignée soufie du siècle d'or, avec la prépondérance d'un rattachement ḥallāḡien, manifeste une grande originalité quant à sa lecture du coranique et à la trame impressionnante qu'il nous trace du cheminement spirituel qui, à travers ses élucidations est une aventure transcendante qui vient de l'éternité première et retourne à l'éternité dernière.

L'amour continuera à être notre fil d'Ariane tandis que notre recherche nous mènera dans le labyrinthe des élucidations coraniques rūzbehāniennes que nous avons repérées mais qui demandent à être cernées et commentées. Notre étude se penche d'emblée sur le texte lui-même qui est, de bout en bout, une aventure d'amour divin qui lie l'avant à l'après dans le mystère de la création de l'Esprit appelé à infuser l'Image dans l'homme-miroir pour que Dieu Se connaisse en vis-à-vis. Nos découvertes nous pousseront au questionnement ultime : où est l'homme ? avec en filigrane la notion austère d'un Dieu dont l'Unicité le prive théologiquement de Ses hypostases. Nous aborderons le texte par thèmes, de manière progressive, en vagues successives. La densité et l'enchevêtrement des sujets nous impose de faciliter le parcours du lecteur en lui présentant dès le début le plan de notre travail.

Plan de la thèse

PREMIÈRE PARTIE : Sitz Im Leben

Nous essaierons de situer historiquement notre auteur dans son temps et dans son espace vital. Nous nous arrêterons particulièrement à son évolution spirituelle telle que suggérée par son autobiographie et nous essaierons de retracer sa filiation spirituelle.

Jalons du commentaire coranique

L'exégèse allusive, de l'arabe « *išāra* » qui signifie « allusion » est une explicitation des sens cachés du Coran qui se présentent au lecteur averti comme des « allusions », des signalements qui ouvrent le chemin vers de nouvelles significations. Les élucidations qui en résultent proviennent d'une vision intériorisée du texte coranique, liée à une expérience personnelle. Nous essaierons de retracer le développement de ce genre en évoquant ses principaux protagonistes.

Spécificités des 'Arā'is, sources et emprunts

Nous nous efforcerons de mieux mettre en lumière, d'une part ce que doit 'Arā'is à certains commentaires coraniques allusifs et aux compilations soufies d'époque et, de l'autre, l'apport personnel de Rūzbehān Baqlī à ce genre de commentaire.

Après une présentation synthétique de la pensée de l'auteur nous traduirons et commenterons son introduction aux 'Arā'is comme la meilleure manière d'une entrée en matière. Nous continuerons par la description de l'apport personnel de l'auteur au genre de l'exégèse allusive à travers son expérience spirituelle, sa mystagogique, son affect personnel et son vocabulaire. À cet égard, l'auteur déploie une sémantique particulière propre à sa démarche exégétique et mystagogique. Reconstituer ce vocabulaire et préciser les nuances des significations de l'arabe en français sera un souci constant de notre étude.

Les symboles mystagogiques

Après avoir fait la part des choses entre ésotérisme et sciences occultes nous aborderons le monde mystagogique des symboles et énumérerons les symboles les plus usités par l'auteur, en nous arrêtant sur l'aspect anagogique du thème du pèlerinage et en accordant l'importance qui est due à l'exégèse des lettres isolées dont nous fournirons, en annexe, une traduction complète des passages concernés.

DEUXIÈME PARTIE : La description de la proto-éternité

La particularité des 'Arāʿīs, comme l'expose l'auteur lui-même, est de lire le Coran comme étant une « *description de la proto-éternité* ».

Nous nous arrêterons sur les particularités de l'approche théologique et philosophique de l'auteur et développerons ce qui nous a paru être les sources de sa pensée. Nous découvrirons de nouveaux créneaux historiques qui nous permettront de mieux affiner l'appartenance idéologique de notre auteur dans le domaine de la théologie et dans celui de la philosophie.

Nous passerons ensuite à l'élucidation du concept-pôle dans les 'Arāʿīs. C'est bien Allāh, Dieu, Un, Unifique et Unique, appelé le Vrai. Nous scruterons le mystère du ayb, de l'élocution apophatique et de la foi qui naît de la vision de l'Invisible. Nous éluciderons ensuite les théophanies chères à Rūzbehān : l'Ipséité, les Attributs, les Actes, les Noms divins, les Qualités, les Propriétés et les Caractères d'Allāh.

Cosmogonies et Anthropogenèses rūzbehāniennes

Nous étudierons la science des origines ou protologie dans la conception rūzbehānienne et, pour ce faire, nous mettrons en relief la cosmogonie des 'Arāʿīs en la comparant aux autres cosmogonies de notre auteur et nous procéderons à un recoupement avec les Ennéades. Puis, dans la même dynamique, nous aborderons l'anthropogenèse telle qu'exprimée dans les œuvres majeures de notre auteur pour aboutir à cristalliser la réalité de l'Esprit et le concept de la *fiṭra* ou congénitalité.

Préexistence des esprits, le Pacte Primordial, la prédestination et l'élection

Une fois arrêtés les fondamentaux proto-logiques, nous nous concentrerons sur les spécificités du récit de la création d'Adam qui nous introduit dans le mystère de l'élection divine sélective de l'homme. Nous serons naturellement amené à considérer la doctrine de la préexistence des esprits et celle de la prédestination, avec le Pacte Primordial, dans le cadre de la création initiatique. Puis nous réaliserons une typologie ascendante de la descendance d'Adam : les *Awliyā*ʿ, les *Anbiyā*ʿ, les Imams, les Califes pour finir avec le Prophète et sa Maisonnée.

TROISIÈME PARTIE : Mystique des 'Arā'īs, le retour des élus

Anthropologie et Voies spirituelles

Nous nous pencherons sur la structure anthropologique de l'homme microcosme, dans la conception de l'auteur : comment l'homme entre-t-il en communication avec Dieu ? quelles sont les facultés ou les entités qui participent à la communication du divin ?

Nous nous pencherons alors sur les voies spirituelles : Quelles sont les premières séquences de la progression spirituelle dans l'approche cataphatique et apophasique qui sont propres aux 'Arā'īs ? Nous parcourrons les étapes de la contemplation qui ramènent au face-à-face de l'éternité première à travers le *dīkr* transcendant et nous établirons un tableau des ordres de la vie spirituelle.

Une Mystique de l'Unicité tournée vers l'Identification

Nous soulignerons l'importance du concept de l'équivocité dans la mystique rūzbehānienne avec la perspective redoutable de l'immolation du « je ». Devant l'inquiétude générée au sommet de la gnose, nous éluciderons les solutions apportées par la vocation du mystique à devenir « miroir de Dieu » avec les retombées psychologiques afférentes.

Nous pénétrerons alors dans les arcanes de l'expérience mystique, prenant le voyage nocturne du Prophète comme paradigme. À la suite de Rūzbehān, nous éluciderons le mystère de 'ayn al-gamf et les arcanes de l'identification jusqu'à l'Union-résorption, dans la coïncidence, à travers l'expérience du *Qāb Qawsayn*.

Épilogue

Nous dégagerons les conclusions générales des élucidations des 'Arā'īs.

Annexe

Nous insérons en annexe, comme une modeste contribution de cette thèse pour mieux faire connaître 'Arā'īs, une traduction, à partir du manuscrit de Damas, de l'exégèse des lettres isolées de la fātiḥā et des 27 sourates concernées.

On trouvera aussi en annexe : une Bibliographie raisonnée, un Index des Noms propres ainsi que la liste des Planches et un Index Thématique.

ASPECTS TECHNIQUES

Mise en page, typographie et usages particuliers

Pour la mise en page de mon mémoire, j'ai suivi le « *Protocole typographique applicable aux mémoires de Master de la Sorbonne* », disponible en ligne² avec les orientations spécifiques pour les thèses doctorales intitulé : « *Guide des Écoles Doctorales de l'École Pratique des Hautes Études*³ ».

Pour citer *ʿArāʿis al-Bayān fī Ḥaqāʾiq el Qurʾān*, j'emploie la forme abrégée « *les ʿArāʿis* », au pluriel ou « *ʿArāʿis* » comme un nom générique au singulier. J'indique dans les références : laquelle des deux parties du texte est concernée, le numéro et le nom de la sourate et le numéro du verset. Si c'est nécessaire, je précise à la suite s'il s'agit du recto ou du verso du folio du manuscrit sur laquelle je base ma critique textuelle. Par exemple : fol. 465v ou fol. 30v-31r. Puis j'appose le numéro de la page telle qu'affichée sur le lecteur du texte électronique disponible en pdf, au lieu du numéro de la page en question, afin de faciliter la manipulation du texte de la part du jury. Tant le texte électronique que la version pdf du manuscrit de base, choisi pour notre travail critique sur *ʿArāʿis*, que nous avons appelé « *le manuscrit de Damas* », seront mis à la disposition du jury. J'utilise les chiffres arabes dans toutes ces références.

Je fais communément référence à l'auteur des *ʿArāʿis* par son prénom, Rūzbehān, et/ou par son nom de profession, Baqlī, ou par son épithète de *Šayḥ Šaṭṭāḥ* ou par un titre général comme « l'auteur » ou « notre auteur » ou « le Maître ».

Autant que faire se peut, pour faciliter la comparaison critique de ma traduction, j'ai reproduit le texte arabe électronique des *ʿArāʿis* en face de ma traduction en français. Comme le texte électronique est défectueux en bien des points, j'ai pris le parti de le corriger à partir du manuscrit de Damas : les particules rectifiées sont en rouge, je supprime en gris le mot défectueux et je le remplace par le mot correct en rouge. Lorsque le manuscrit est défectueux je transcris le mot ajouté en vert. Voici un exemple :

كيف يعرف الاولية من (لا الاولية له) لا اولية له وكيف يعرف الأخيرة من لا أخرية له وكيف يعرف
غلبة سلطان قهر عزه من لا يدري السبيل الى غيبية الذات

2.

[http://www.paris-](http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/Seminaire_methodologie_ED1mai_2012CRannexeregles_typographiques.pdf)

[sorbonne.fr/IMG/pdf/Seminaire_methodologie_ED1mai_2012CRannexeregles_typographiques.pdf](http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/Seminaire_methodologie_ED1mai_2012CRannexeregles_typographiques.pdf)

3. https://www.ephe.fr/ecole_doctorale/guide-ecole-doctorale-24-11-2015.pdf

Dans la translittération de l'arabe j'utilise le code ISO 233-2 de la Bibliothèque Nationale de France⁴. Une seule difficulté dans ce code est la visibilité ou non des *t marbuṭāt*. Faut-il les faire apparaître lorsqu'elles ne sont pas prononcées ? J'ai pris le parti de faire apparaître dans la translittération ce qui existe dans le terme arabe.

Exemple : *al-sūfiyyāṭ* pour *الصوفية* ou *al-rubūbiyyāṭ* pour *الربوبية* mais *al-iṣārāt* pour le pluriel avec *t tawīlāt* *الاشارات* ou *Mūsā* pour *موسى* et *ʿĪsā* pour *عيسى* et *qāla* pour *قال*. Je mets en exposant les voyelles finales, comme : *raʿat^{hū}*

Bien qu'utilisé par plusieurs chercheurs, le système de translittération de l'*Encyclopaedia of Islam* ne me semble pas faire l'unanimité étant assez vague dans la fixation des consonnes⁵.

J'utilise dans la traduction le nom d'Allāh là où il est utilisé comme nom propre et Dieu comme nom générique, cela afin de préserver la particularité du Nom divin de l'Islam et de garder autant que possible à la traduction française une saveur proche de l'original. Pour faciliter la compréhension des nuances du texte traduit, j'emploie une majuscule de majesté pour tout ce qui se rapporte à Dieu. J'utilise l'eulogie translittérée *ṢĀʿWS* pour *Ṣallā Allāh^u ʿalayhī wa sallam*, ou *ʿṢWS, ʿalayhī al-ṣalāt^u wa-l-salām*, apposées constamment à la mention du Prophète de l'Islam.

Une autre difficulté fut celle de translittérer les pluriels. Faut-il dire les *ḥadīṭs* avec un *s*, formant un terme hybride mi-français mi-arabe ? Comme norme générale, tous les mots arabes translittérés en français sont en italique et reçoivent un pluriel dans leur forme arabe. Ainsi *ḥadīṭ*, au singulier, *aḥādīṭ* au pluriel, *tafsīr/tafāsīr, ṣayḥ/maṣāyih*. Mais les mots arabes usuellement francisés reçoivent le pluriel du français : calame/calames, sunnite/sunnites, Imam/Imams et ainsi de suite.

Dans le but d'unifier autant que possible mon texte, j'écris en translittération tous les noms propres des personnes sauf Adam, Abraham, Ismaël ou d'autres noms francisés dans l'usage courant. Pour les noms propres géographiques et pour les dynasties ainsi que les courants doctrinaux, j'emploie les noms francisés consacrés par l'usage : Bagdad, Damas, Basra, Omeyyades, Abbasides, Bouyides, Saffarides, Seldjoukides, Koufa, Khurasan. Mais : Šīrāz, Nīšāpūr, šīʿite, šāfiʿite, ašʿarite et ainsi de suite pour des appellations moins connues.

Lorsque la nécessité l'exige pour rendre le texte compréhensible, j'apposerai entre

4

http://guideducatalogueur.bnf.fr/abn/GPC.nsf/gpc_page?openform&type_page=fiche&unid=C00F8804C7C3E372C12576A8002BED96

5. *Encyclopædia of Islam III*, édit. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas et Everett Rowson, Koninklijke Brill N.V. 2017.

<http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3>

parenthèses la signification arabe translittérée des termes français équivalents qui pourront être consultés dans le glossaire à la fin du troisième chapitre.

Par ailleurs, je respecte la translittération utilisée par les auteurs que je cite et je la transcris telle quelle ainsi que leurs noms, tels qu'ils sont publiés. Lorsqu'il y a lieu d'une comparaison entre les passages des *ʿArāʿīs* et d'autres exégèses classiques, j'utilise le moteur de recherche *www.altafsir.com* sans autre référence que celle des passages coraniques concernés.

À la première mention d'un nom propre j'appose entre parenthèses la date du décès selon l'hégire et selon l'ère chrétienne, séparées par un trait oblique. Par exemple : *Manṣūr al-Ḥallāğ* (m. 309/922). J'appose la durée du règne des personnages dynastiques d'après l'ère grégorienne, par exemple : *Al-Zāhir Rukn al-Dīn al-Bundukdārī* (r. 1260-1277).

Nos références manuscrites

ʿArāʿīs al-Bayān est un ouvrage volumineux qui attend toujours une édition critique. Les manuscrits de cet *opus* sont répertoriés dans les catalogues des bibliothèques arabes, desquels Brockelman a puisé abondamment.

Nous avons été, à notre tour, à la recherche des manuscrits des *ʿArāʿīs*. Le plus ancien est celui de la bibliothèque de la municipalité d'Alexandrie. Sauvegardé sous la cote 1314B, il n'est pas complet et semble remonter au VII^e/XIII^e, ce qui en fait le plus ancien manuscrit connu. La bibliothèque du musée de Topkapi à Istanbul conserve un manuscrit complet. Il porte la cote 1851R.169, comporte 607 folios et est daté de 860/1456 avec pour titre : « *ʿArāʿīs al-Bayān fī Ḥaqāʾiq al-Qurʿān* ». Une glose, sans doute postérieure lui a été ajoutée qui affirme : « *Et c'est un exposé du tafsīr d'Ibn ʿArabī (wa huwa taʿlīq ʿalā tafsīr Ibn ʿArabī)* ». En fait, le *tafsīr* en question est celui de ʿAbd al-Razzāq al-Qaṣānī (m. 730/1330) et non celui d'Ibn ʿArabī (m. 637/1240). Attribué presque toujours à ce dernier, ce *tafsīr* de Qaṣānī fut souvent ajouté à certaines éditions du texte des *ʿArāʿīs*.

Les circonstances ne nous ont pas permis de consulter le manuscrit de Topkapi. Un autre spécimen de l'université d'Istanbul, sous la cote 415A1917, est tronqué. Il ne comporte que 239 folios et est daté de 878/1473. D'autres manuscrits existent dans diverses bibliothèques arabes mais il serait fastidieux de les rapporter ici.

Le manuscrit de Damas

Le manuscrit de Damas, choisi pour notre travail de critique textuelle, serait, dans l'état de nos recherches, l'un des plus anciens parmi les manuscrits connus, et le premier parmi ceux qui présentent un texte complet des 'Arā'is. Il porte pour titre : « 'Arā'is al-Bayān fī Ḥaqā'iq al-Qur'ān ». Il se trouve, sous la cote n° 13202, à la Bibliothèque Nationale al-Assad, Damas, Syrie, qui conserve les manuscrits de la prestigieuse Bibliothèque al-Zāhiriyya, fondée par le Sultan Mamlouq al-Malik al-Zāhir Rukn al-Dīn al-Bundukdārī (r. 1260 -1277). Il provient du fonds des awqāf d'Alep. Sur le folio 1b, sur la marge de gauche en vertical, on lit en gros caractères d'une belle calligraphie *tultī* : « bien arrêté en faveur de l'école al-Aḥmadiyya dans la ville d'Alep » (*waqf madrasa al-Aḥmadiyya bī madīnat Ḥalab*).

Ce manuscrit mesure 17x25 cm. Il présente 25 lignes par page. Le texte est complet et non vocalisé. Il est écrit en *nashī*, à l'encre noire, sauf les titres des sourates qui, souvent suivis de la Basmala, sont, avec les versets coraniques, écrits en rouge. Relevons l'existence de nombreux ajouts dans les marges sous forme de corrections ou d'intéressantes notations⁶. Le manuscrit a été folioté à la hâte et d'une manière défectueuse. Nous avons entrepris une nouvelle foliotation. Pour nous référer à ce manuscrit nous inscrirons : fol.1r, pour la page de droite et fol. 1v pour la page de gauche. Le texte est divisé en deux parties. La première partie va de l'introduction jusqu'au commentaire de la sourate 18, *al-Kahf* et se termine au folio 319v.

Incipit du manuscrit :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ رَتَّبَ وَفَقَّ الْأَمَانَةَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَزَلِيِّ كَانِ فِي أَزْلِ الْأَزْلِ

La deuxième partie débute au folio 320r, avec la sourate 19, *Maryam*, sans autre préambule que la Basmala et elle se termine au folio 503v. avec la sourate 114, *al-Nās*. Le manuscrit de Damas est sans doute une des sources de cette répartition, la plus commune du texte des 'Arā'is dans la plupart des manuscrits ou lithographies existant à ce jour. Une autre répartition a été rapportée par les éditeurs iraniens du texte de *Mantiq al-Asrār*. Dans leur recension des 'Arā'is al-Bayān ils indiquent trois parties : la première allant de la *Fātiḥa* à la sourate 8, *al-Anfāl*, la deuxième va de la sourate 9, *al-Tawba* jusqu'à la sourate 23, *al-Mu'minūn* et la troisième partie va de la sourate 24, *al-Nūr* jusqu'à la sourate 114, *al-Nās*⁷. Aḥmad Farīd al-Mizyadī suit cette même répartition

6. Ces ajouts de la part du copiste se trouvent surtout dans la première partie. Relevons par exemple, au fol. 62 une version du dialogue de la vérité entre 'Alī Ibn Abī Ṭālib et Kumayl b. Ziyād al-Nahṣī (m. 67/701), de saveur ismaélienne; au fol. 78 un extrait de la fin du chapitre 16 du livre d'Abū Ḥāmid al-'azālī : « *Mukāšafa al-Qulūb* ». Dans la deuxième partie, une main étrangère a ajouté au fol. 491 un texte de Qaṣanī.

7. Rūzbehān Baqlī, *Mantiq al-Asrār bi bayān al-Anwār*, édité par Dr. Sayyid 'Alī Aṣḡar Mīrbaqrī Fard et Dr. Zahrah Naḡafī, Intiṣarāt Suḥun, Téhéran 1973, introduction non paginée, par. 10.)

dans son édition des *ʿArāʾis al-Bayān fī Ḥaqāʾiq al-Qurʾān* en 2008, bien qu'il présente en fac-similé, le manuscrit qui lui sert de référence et qui est un exemplaire des lithographies indiennes qui suivent une répartition similaire à celle de notre manuscrit.

Explicit du manuscrit :

والحمد لله حمداً لا انقطاع له ولا انتهاء والصلاة والسلام على سيد الرسل وخاتم الانبياء وعلى آله وصحبه
وسائر الاولياء ما دامت الارض والسماء والحمد لله وحده

Colophon :

وقد فرغ من اتمام بهذه الكتاب العبد المذنب المفقر الى رحمة الله الغني محمد بن حسن بن محمود
المسبحي اصلح الله احواله.

Et en triangle dans le coin :

في ثالث شهر ذي قعدة سنة ثلاث وثمانين (?) وثمانماية

Le dernier copiste décline son nom : Muḥammad b. Ḥasan b. Maḥmūd al-Miṣbaḥī, avec la date de l'achèvement du manuscrit : le 3 du mois Dī (-l-) Qaʿdaʿ de l'année 883 de l'hégire, c'est-à-dire le 25 janvier 1479 de l'ère grégorienne.

La famille Āl-Miṣbaḥī est présente au Moyen-Orient et, particulièrement de nos jours, dans la péninsule arabique. Une autre déclinaison de ce nom de famille est *Āl-Musabbihī*, dont le représentant le plus connu est l'Émir ʿIzz al-Mulk al-Musabbihī (m. 420/1029), dignitaire, écrivain et historien à la cour du Calife Fatimide al-Ḥākim (r. 996-1021) en Égypte. Les origines de cette famille proviendraient de Ḥarrān, au Nord de la Syrie, en Turquie aujourd'hui.

D'après la date inscrite dans le colophon, le manuscrit de Damas serait le deuxième manuscrit en ancienneté qui soit complet après celui de Topkapi. Cependant, la facture des calligraphies et le changement des calligraphes nous incitent à repousser plus en avant la date du début de la copie, vers la fin du VII^e/XIV^e siècle, en gardant à l'esprit que les copistes avaient dû avoir à leur disposition un manuscrit très fiable et plus proche du XIII^e siècle. En l'état de nos recherches, ces prémisses font de notre manuscrit le premier en ancienneté parmi les manuscrits qui présentent un texte complet. Nous avons repéré dans ce manuscrit trois calligraphies différentes. La première est un nashī maladroit où l'encre suinte, et nombreuses sont les ratures. La seconde est une écriture hybride de courte durée. Elle apparaît sur le folio 176r et v, depuis la 41^e ligne après le début de la sourate 9, *al-Naml* et jusqu'au folio 191v. Puis c'est la première calligraphie qui reprend. La troisième calligraphie débute à la 7^e ligne après la sourate 35, *Fāṭir*, et se maintient jusqu'à la fin du manuscrit. Au milieu de la phrase, la plume devient plus mince,

révélant un style anguleux et élégant qui facilite la lecture, sauf sur certains folios où la ligne supérieure a déteint sur le folio qui suit, rendant les phrases supérieures quasi illisibles.

Un fait est digne d'être mentionné. La personne qui a fait relier le manuscrit a cru qu'il s'agissait du *tafsīr* de ʿAbd al-Razzāq al-Qaṣānī ou a voulu attribuer les ʿ*Arāʾīs* à cet auteur réputé être un commentateur d'Ibn ʿArabī. L'avant-première page du manuscrit porte ce titre en calligraphie *fārsī* d'une facture peu affermie : « *Taʿwilāt al-Qaṣānī mawlānā al-Šayḥ ʿAbd al-Razzāq, quddisa sirruhu al-ʿazīz, amīn* ». Suit un paragraphe de onze lignes qui débute par ces mots : « *Bism. Al-fayz⁸ al-ḥaq aʿṭā awwalan al-wūḡūd kama šāʿa* ». Mais ce texte n'est pas le préambule de Qaṣānī qui commence invariablement dans tous les manuscrits par : « *Al-ḥamd^u li-l- Illāhi allaḏī ḡaʿala manāzima kalāmihī mazāhira ḥusni ṣafāʾihī* ». Le segment en question se termine par un *ḥadīṭ* très douteux, suivi de notes concernant Cor. 33, 35 sur les quatre formes du *ḏikr*. Sur la page précédente on trouve diverses ratures et notes, dont un passage d'al-Buḥārī (m. 256/870), pour confirmer une *fatwa* au sujet d'un litige familial. Dans l'angle de gauche en haut on lit : « *Huwwa, Saʿd bi ḡiwārihi wa taʿalluqihī wa d [...] fī silk al-Malik al-muʿazām, (et cette partie est raturée en noir) Ḡamāl [al-Dīn]* », puis : « *al-Bakrī ʿafā Allāhu ʿa[nhu] Āmīn, fī Rabīʿ al-awwal sanaʿ 1033 (1623 AD)* ».

Sur la page ajoutée après le folio 319 nous lisons en calligraphie *fārsī* assez gauche : « *Al-sifr al-tānī min taʿwilāt al-Qaṣānī, quddisa sirruhu al-ʿazīz, amīn* ». Dans l'angle gauche de la page, le relieur ou son commanditaire a décliné son identité : « *huwa min munaḥī Allāhi ʿalā ʿabīd Allāhi Muḥammad al-Ḡamāl al-Qādirī ʿafa ʿanh^u Allāh, fī Ḡamādi al-Awwal sanaʿ 1033 (1623 AD)* ».

Il s'agit de toute évidence de membres d'une *ṭarīqāʿ* soufie locale.

Les versions lithographiées

Nous disposons en outre de trois versions lithographiées aux Indes par les imprimeries al-Munṣī Nawal Kiṣūr (m. 1312/1895), du nom du magnat de la presse qui s'installa à Lucknow, en Inde⁹. Ces imprimeries ont fait copier et lithographier la première partie du manuscrit des ʿ*Arāʾīs* qui inclut la sourate 18, al-Kahf, avec en marge la première partie d'un *tafsīr* de ʿAbd al-Razzāq al-

8. Le copiste serait d'ascendance perse pour confondre le ḏ et le z.

9. O.P. Scheglova, « Lithography in India », *Encyclopædia Iranica*, art. *Lithography ii. In India*. C'est une intéressante étude sur les imprimeries des Indes à partir de 1840 où sont mentionnées les presses de Lucknow mais aussi celles de Kanpur. Munṣī est un terme persan qui désigne un homme de lettres ou un secrétaire. Ce fut d'abord le titre d'une fonction qui fut arboré par la suite comme nom d'une famille descendant d'un fonctionnaire de ce genre. Comme Nawal Kiṣore était talentueux et ses services appréciés des colons anglais, ils lui décernèrent ce titre qu'il garda comme nom de famille.

Qašānī mais attribué à Ibn ʿArabī comme nous l'avons vu ¹⁰. Son incipit se lit ainsi :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. رَبِّ وَفَقْ لِاتِمَامِهِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي كَانَ فِي أَزْلِ الْأَزَالِ مَوْجُودًا بِوَجُودِهِ وَذَاتِهِ

L'incipit du texte attribué à Ibn ʿArabī se lit ainsi :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ مَنَاظِمَ كَلَامِهِ مَظَاهِرَ صِفَاتِهِ

L'excipit des ʿArāʾīs se lit ainsi :

فَإِنَّ اسْمَ وَحْدَةِ الْحَدِثَانِ فِي وَحْدَةِ الْحَقِّ قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ قُلْ اللَّهُ ثُمَّ نَرَاهُمْ تَمَّ الْجُزْءَ الْأَوَّلَ مِنْ سُورَةِ الْبَقَرَةِ إِلَى سُورَةِ الْكَهْفِ مِنْ كِتَابِ عِرَائِسِ الْبَيَانِ فِي حَقَائِقِ الْقُرْآنِ الَّذِي صَنَفَهُ الْفَاضِلُ الْعَلَامَةُ الْخ...
...الخ

Après la fin du texte des ʿArāʾīs le texte attribué à Ibn ʿArabī occupe à la fois les marges et la place centrale.

L'excipit du texte attribué à Ibn ʿArabī se lit ainsi :

لِنَفْذِ الْبَحْرِ قَبْلَ أَنْ تَنْفُذَ كَلِمَاتِ رَبِّي لِكُونِهَا غَيْرَ مَتْنَاهِيَّةٍ وَامْتِنَاعِ وَفَاءِ الْمَتْنَاهِي بِغَيْرِ الْمَتْنَاهِي وَاللَّهُ أَعْلَمُ تَمَّ الْجُزْءَ الْأَوَّلَ وَيَلِيهِ الْجُزْءَ الثَّانِي أَوَّلَهُ سُورَةُ مَرْيَمَ

L'épilogue est daté de ʿamāda al-Āḥar 1300/1883 et présente une introduction à l'œuvre exégétique de Rūzbehān par le Šayḥ ʿAbd al-Bārī al-Sahusawānī (m. 1303/1886) ¹¹. En fin de volume deux folios sont ajoutés. Ils présentent un tableau en trois colonnes comportant une liste des ouvrages arabes lithographiés par ces mêmes imprimeries du Munšī Nawal Kišūr. Cet ajout semble être là à des fins publicitaires. L'édition de 1300/1883 a été scannée et mise en ligne, ce qui nous a facilité la consultation du manuscrit ¹². Nous utilisons cette version et nous la rapportons dans nos citations, ce qui explique le fait de nous attarder à décrire ces manuscrits.

La réalisation de ce volume est due à une largesse de Munši Nawal Kišūr comme le note le copiste lui-même. Les imprimeries Munšī se sont illustrées par des milliers d'ouvrages dont les auteurs venaient de toutes parts : des Indes mais aussi des pays de langue arabe, turque, ourdou, persane et même sanscrite, comme le montrent des études récentes ¹³.

10. Dr. ʿAlī Šawwāḥ Iṣḥāq, *Muʿġam Mušannafāt al-Qurʾān al-Karīm*, vol. 2, Dār al-Rifāʿī, al-Ryāḍ 1984, p. 224-225. Maḥmūd al-Sayyid al-Dġaym, *Index des manuscrits arabes, perses et turcs de la Bibliothèque Sulaymāniyya*, Saqifāt al-Šafā al-ʿilmiyya, Riyāḍ 2005, vol. 2, p. 59, note 209, donne l'incipit de ce qu'il appelle un apocryphe du « shiite » Qašānī, en termes sévères. Brockelmann n'a pas relevé la substitution, GAL Zu S. 442. Au contraire, il insère les marges de la lithographie de Lucknow parmi les publications de l'œuvre d'Ibn ʿArabī.

11. Originaire de Delhi, c'est un prédicateur et un apologiste de l'Islam auprès des hindous et des chrétiens. Voir Dr. Yūsuf al-Mirʿašlī, *Naṭr al-Ġawhar wa-l-Durar fi ʿUlamāʾ al-Qarn al-Rābi ʿAšar*, Dār al-Maʿrifat, Beyrouh 1427/2006, vol. 1, p. 617.

12. www.al-mostafa.com

13. Mohamad Tawakoli-Targhi, « Rediscovering Munshi Newal Kishore (1836-1895) », Illinois State University, https://www.academia.edu/23721986/Rediscovering_Munshi_Newal_Kishore_1836-1895.

Copié à partir de manuscrits vénérables mais défectueux - comme la comparaison avec le manuscrit de Damas en présente l'évidence -, les lithographies des Indes ont servi à beaucoup de chercheurs. Ainsi Louis Massignon a utilisé une version dont nous ignorons la date qui provient de Cawnpore¹⁴. Alan Godlas, l'un des rares chercheurs qui s'attelle à une édition critique des *ʿArāʾis*, utilise aussi, parmi d'autres manuscrits, une version lithographiée à Kanpur datant de 1301/1884.

Il existe une version plus récente des lithographies de Munši Nawal Kišūr. Elle est semblable, à part d'imperceptibles différences dans l'emplacement du texte et son ornementation, à celle que nous venons de décrire. Le même discours du Šayḥ ʿAbd al-Bārī al-Sahasawānī est transcrit alors qu'il est déjà décédé. Est-ce pour cette raison que l'on a omis de mentionner son nom ? Cet ouvrage porte la date de Rabīʿ al-Āḥar 1315/1897 et le copiste attribue son exécution cette fois à une munificence de Munši Prāk Narāʾin, fils adoptif et héritier de Munši Nawal Kišūr qui venait de décéder¹⁵.

Ces deux éditions du premier volume des Imprimeries al-Munši se terminent, comme nous l'avons dit, à la fin de l'explicitation de la sourate 18, al-Kahf. Si, dans l'épilogue de la première édition l'éditeur promet de publier bientôt la deuxième partie, dans la deuxième édition il la livre au public dans un volume adjacent qui se termine par le mot FIN, sans autre épilogue.

C'est cette deuxième édition de Munši Nawal Kišūr qui a été reproduite en deux volumes zincographiés¹⁶ par les éditions Byblion, à Byblos au Liban, en 2009. Bien que la page de couverture annonce les deux titres : celui des *ʿArāʾis* et celui du commentaire susdit, cette zincographie élimine des marges le commentaire de Qašānī, attribué à Ibn ʿArabī. Dr. ʿAbd al-Ḥamīd Maḍkūr offre une biographie succincte de Rūzbehān Baqlī qu'il fait précéder par une brève préface *post mortem* en arabe d'Arthur John Arberry (m. 1969) présentant une vue générale de la vie et de l'œuvre de l'auteur. Maḍkūr élague toutes les notes du grand savant. Le deuxième volume se termine par une simple table de matières sans autre appareil critique¹⁷.

Cette édition, porte le même incipit que la précédente avec cette variante :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ رَبِّ وَفَقِّ لِاتِمَامِهِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي كَانَ فِي أَزْلِ الْأَزَالِ مَوْجُودًا بِوَجُودِهِ وَذَاتِهِ

Sumaiya Ahmed, « Munshi Newal Kishore Press and a New Heritage for Islamic Literature during the Colonial Period », *Islam and Muslim Societies: A Social Science Journal*, vol. X, n°2 (2017), p. 66-77.

14. Aujourd'hui la ville s'appelle Kanpur. Elle est distante de quelques soixante-dix kilomètres de la ville de Lucknow.

15. *The Lucknow Observer*, « The Prince of Print », du 31 janvier 2014, <http://lucknowobserver.com/the-prince-of-print/>.

16. C'est-à-dire lithographiées sur zinc.

17. Rūzbehān Baqlī, *ʿArāʾis al-Bayān fi Ḥaqāʾiq al-Qurʾān, tafsīr šūfī kāmīl li-l Qurʾān al-karīm*, présenté par l'orientaliste Arthur Arberry, Dār wa maktabaʿ Byblion, bayl, 2009.

L'*excipit* de la première partie se lit ainsi :

اي محجوبة عن اياتي وتجليات صفاتي الموجبة لذكري لا يبغون

L'*incipit* de la deuxième partie se lit ainsi :

سورة مريم بسم الله الرحمن الرحيم كهيعص اخبر الله سبحانه عن كاف كان وجوده الازلي القديم الابدی

L'*excipit* de la deuxième partie se lit ainsi :

والصلوة والسلام على سيد الرسل وخاتم الانبياء وعلى آله وصحبه وسائر الاولياء ما دامت الارض والسماء. خاتم

الطبع

Les Éditions consultées des 'Arāʿis

Devant de si nombreux chercheurs qui se sont intéressés au Baqlī, force nous est de constater que, seule une poignée a ciblé sa recherche sur les 'Arāʿis. Comme en témoignait déjà Arberry : ni de son temps ni aujourd'hui encore, personne ne s'est attelé à la tâche d'une édition critique de cet ouvrage majeur. Il est vrai que le très méritant Šayḥ Farīd al-Mizyadī a entrepris la tâche ardue de décrypter et d'éditer en trois volumes deux manuscrits lithographiés de Munšī Nawal Kišūr. Les lithographies choisies sont, hélas, de mauvaise facture, comme on peut le constater en examinant la photo de la page de couverture du manuscrit, exposée au début du premier des trois volumes¹⁸. Il est regrettable qu'une si belle édition ne soit pas vraiment critique. En effet, sa fidélité au texte lithographié laisse à désirer.

Les volumes de Mizyadī ont été scannés et sont consultables en ligne mais ils ne sont pas détectables par le moteur de recherche. Nous avons trouvé en ligne une autre version, qui suit le texte de l'édition Byblion, sans autre introduction. Ce décryptage est détectable par le moteur de recherche et a facilité considérablement notre tâche. Nous avons eu cependant un constant souci de toujours revenir au texte original dans n'importe quelle lecture de ces trois textes intermédiaires qui, chacun, a ses avantages et ses désavantages¹⁹.

Parmi tous les chercheurs qui ont travaillé sur les textes de Rūzbehān et dont la recension est insérée au début de notre travail, deux, à part Šayḥ Farīd al-Mizyadī, se sont vraiment penchés

18. Rūzbehān Baqlī, 'Arāʿis al Bayān fi Ḥaqāʾiq al-Qurʾān, Dār al-Kutub al ʿIlmiyyaṭ, Beyrouth 2008, revu par Aḥmad Farīd al-Mizyadī.

19. Rūzbehān Baqlī, 'Arāʿis al Bayān fi Ḥaqāʾiq al-Qurʾān, version en ligne des éditions al-Mostafa: http://al-mostafa.info/data/arabic/depot3/gap.php?file=arays_albayan_1-alBaqlī.pdf)

sur *ʿArāʾis al-Bayān*. Il s'agit d'Alan Godlas qui a présenté une thèse sur ce texte mais dont la traduction de l'arabe vers l'anglais n'a pas encore été achevée. Dans sa recension des écrits de Rūzbehān, Carl Ernst mentionne l'œuvre en cours de ce chercheur. Il assure, concernant les sources des *ʿArāʾis*, qu'il compte avec « *une pleine information sur les éditions lithographiées et sur plus de cinquante manuscrits connus ainsi que sur une édition critique partielle avec sa traduction* »²⁰. L'autre chercheur est ʿAlī Akbar Babāʾī qui a traduit les *ʿArāʾis* de l'arabe au persan²¹.

Nous ne pouvons pas clôturer cette section sans évoquer le grand effort de digitalisation de l'héritage écrit mondial qui est en cours depuis quelques décennies. Le patrimoine arabe n'est pas en reste. Des sites électroniques offrent des bibliothèques entières à la consultation et au téléchargement tels que *al-shamela*, *al-ġāmiʿ al-kabīr li kutub al-turāt al-Islāmī wa -l-ʿarabī*, *al-tafsir.com*, *al-mostafa.com*, etc... Le fait de pouvoir accéder à toutes ces sources nous a été d'un grand secours. Ceci nous a permis de consulter en ligne des œuvres et même des manuscrits, indispensables pour notre recherche en arabe, en persan, en turc ou en ourdou, sans compter les ouvrages innombrables en langues occidentales disponibles sur le *web*.

Pour faciliter la recherche et les références, j'ai ajouté en rouge sur la version pdf du manuscrit de Damas, obtenue à partir des microfilms de l'original, le chiffre et le titre de la sourate. Sur le texte électronique j'ai inséré les numéros respectifs des versets coraniques. Je fournis aussi en annexe une table comparative entre la pagination du texte électronique et celle du manuscrit de Damas avec celle du manuscrit des Éditions Byblion.

Publications et Études contemporaines sur Rūzbehān

Certaines œuvres de Rūzbehān Baqlī, avec celles d'autres auteurs spirituels musulmans, furent diffusées à partir de 1840 au moyen de la presse lithographique en Inde, notamment à Lucknow et à Kanpur.

Mais c'est Louis Massignon qui, dès 1913, fait connaître Rūzbehān Baqlī au monde occidental dans le cadre de son investigation sur la vie, l'œuvre et la pensée de Manṣūr al-Ḥallāġ.

20. Carl Ernst, *Mysticism and the Rhetoric of Sainthood*, Curzon Press, Surrey 1996, p. 152. En 2009, sur son site web, Alan Godlas affirme qu'il travaille sur 65 manuscrits :

<http://islam.uga.edu/sufismearly.html#Ruzbihan>

21. Rūzbehān Baqlī, *ʿArāʾis al-Bayān fī Ḥaqāʾiq al-Qurʾān*, traduit de l'arabe au persan par ʿAlī Akbar Babāʾī aux éditions Intiṣārāt-i Moula, Téhéran 2008. Il semble que seules les trois premières *surāt* aient été traduites, voir <http://www.erfan.ir/arabic/4949.html>.

Comme Baqlī avait eu le mérite de conserver certaines œuvres ou dits de Ḥallāğ qui, sans lui, auraient disparu, il était normal que Massignon se penche sur ses œuvres. C'est ainsi qu'il s'efforça de collectionner les copies des manuscrits de certains ouvrages rūzbehāniens comme le *Šarḥ-e Šaṭḥiyyāṭ* dont il édita le commentaire au *Kitāb al-Ṭawāsīn* de Ḥallāğ, dans ses versions arabe et persane, et qu'il légua à Henry Corbin²².

Massignon, dans son œuvre magistrale : *la Passion de Ḥallāğ*, permet de mieux connaître cette figure paradigmatique de la quête d'amour en Islam qu'est le martyr de Bagdad et de mieux comprendre son influence profonde sur Rūzbehān. L'introduction de Massignon aux maîtres et aux écoles de l'âge d'or soufi est un passage obligé pour établir des points de repères par rapport à des dizaines de noms que notre auteur cite abondamment, dans sa volonté de se situer à l'intérieur de la mouvance spirituelle du soufisme. De plus, l'entreprise de Massignon d'établir les fondamentaux linguistiques et épistémologiques pour définir les termes techniques de la mystique est en tous points inspiratrice²³.

En 1913 Massignon publia le *Kitāb al-Ṭawāsīn* de Ḥallāğ d'après le commentaire qu'en fait Rūzbehān dans son *Šarḥ-e Šaṭḥiyyāt*²⁴. L'année suivante, est publié le *Livre de l'Ennuagement, ou Igānaṭ*²⁵. L'orientaliste russe, Vladimir A. Ivanov (1886-1970), lors d'une expédition en Perse, découvre la tombe de Baqlī et un manuscrit sur sa vie. Il s'y intéresse et en publie des extraits et, peu après, une première bibliographie²⁶.

Il est normal que les chercheurs persans se penche sur l'illustre compatriote qu'est Rūzbehān Baqlī. Aussi j'inclurai autant que faire se peut les publications iraniennes sur notre auteur même si, ne maniant pas le persan, je dois me faire aider d'un traducteur de texte.

En 1930 Dāniš-Pazhūh publie sa *Rūzbihān-nāme* dans laquelle il édite les deux biographies de Rūzbehān écrites par ses petits-fils²⁷.

Digne d'être mentionnée est l'œuvre de publication de Jawād Nurbakhsh (m. 2008), Maître

22. Henry Corbin, *Introduction au Commentaire sur les Paradoxes des Soufis*, texte persan publié avec une introduction en français et un index, Institut Français d'Iranologie, Téhéran et Paris, 1981, p.3.

23. Louis Massignon, *La Passion de Hallāğ*, martyr mystique de l'Islam, Gallimard, Paris 1975.

24. Le titre complet de cet ouvrage est : *Kitāb al-Ṭawāsīn li-Abī al-Muğīt al-Ḥusayn Ibn Manšūr al-Ḥallāğ al-Bayḍāwī al-Bağdādī ; texte arabe publié [...] d'après les manuscrits de Stamboul et de Londres ; avec la version persane d'Al Baqlī, l'analyse de son commentaire persan, une introduction, des observations, des notes et trois indices par Louis Massignon ; commentaire persan d'Al Baqlī*; Paul Geuthner, Paris 1913.

25. Sous le titre *Šarḥ al-Ḥuğub wa-l-astār fi maqāmāt ahl al-anwār wa-l-asrār*, Éd. Muḥammad Maḥdūm al-Husaynī al-Qādirī al-Niẓāmī, Dā'irat al-Ma'ārif al-Niẓāmiyyāṭ, Hyderabad-Decan, 1914-1915.

26. Vladimir A. Ivanov, « A Biography of Ruzbihan al-Baqlī », *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, N.S. XXIV (1928); 353-361. Il ajoute une première bibliographie de notre auteur.

27. M.T. Dāniš-Pazhūh, *Rūzbihān-Nāme*, Téhéran, 1930 et réédité aux éditions Jawād Nurbakhsh, Téhéran 1970.

de l'Ordre soufi des Ni^ṣmatallāhī. En 1930, il publie *ʿAbhar al-ʿĀšiqīn* et le réédite en 1960²⁸. En 1931, il publie la biographie de Rūzbehān intitulée *Tūhfaʿ al-ʿIrfān*, qu'il réédite en 1963²⁹ puis, en 1933, il publie le *Traité de la Sainteté (Risālat al-Quds)* avec le livre des *Erreurs des Progressants (Ġalṭāt al-Sālikīn)* qu'il réédite en 1962³⁰.

Muhammad Taqi Mir, en 1935³¹ et Ghulam 'Ali Ariya, en 1948³², tous deux iraniens, éditent des monographies sur Rūzbehān.

En 1956, Massignon publie en français une biographie de notre auteur, doublée d'une copieuse bibliographie³³.

Mais c'est à Henry Corbin que reviendra le mérite d'exhumer intellectuellement Rūzbehān Baqlī, dans le cours de trente ans de recherches philosophiques et théosophiques. À la suite de son œuvre monumentale sur l'Islam šīʿite et le soufisme, suite à l'influence de Louis Massignon, Corbin se penche sur Rūzbehān et lui consacre quelques ouvrages qui feront école³⁴. En 1958, il publie le *Jasmin des Fidèles d'Amour*, traduit du persan et commenté par ses soins³⁵. Une autre version persane paraît à Téhéran mais sans mention d'Henry Corbin³⁶.

L'année suivante, Corbin publie : *Quiétude et inquiétude de l'âme dans le soufisme de Rūzbehān Baqlī de Shīrāz*³⁷. Quelques années plus tard, il publie en persan le *Commentaire sur les*

28. Rūzbehān Baqlī, *ʿAbhar al-ʿĀšiqīn*, présenté par Jawād Nurbakhsh, et réédité aux éditions Yelda Qilim, Téhéran 1960.

29. Šaraf al-Dīn Ibrāhīm b. Šadr al-Dīn Rūzbehān al-Ṭānī, *Tūhfaʿ al-ʿIrfān fī ḍikr Sayyid al-Aqṭāb Rūzbehān*, présenté par J. Nurbakhsh, Éd. Yelda Qilim, Téhéran 1961.

30. Rūzbehān Baqlī, *Risālat al-Quds et Ġalṭāt al-Sālikīn*, présentées par Jawād Nurbakhsh, Éd. J. Nurbakhsh, Téhéran 1351/1933 et 1962.

31. Muhammad Taqi Mir, *Sharh-i hal wa athar wa ash'ar-i Shaykh Ruzbihan Baqli Fasa'i Shirazi*, A. H. Solar, Shiraz 1354/1935.

32. Ghulam Ali Ariya, *Sharh-i ahwal wa majmu'a-yi ash'ar-i be-dast amade-yi Shaykh Shattah Ruzbihan Fasa'i*, A. H. Solar, Teheran, 1368/1948.

33. Louis Massignon, « La vie et les œuvres de Ruzbehān Baqlī », *Studia Orientalia Ioanni Pedersen* Copenhagen 1953, p. 257-288, réimprimé dans : « Louis Massignon, Opera Minora », Éd. Y. Moubarak, Beyrouth 1963, vol. II, p. 451-465.

34. On consultera la bibliographie exhaustive d'Henry Corbin sur le site des amis d'Henry et Stella Corbin, <https://www.amiscorbin.com/bibliographie/>. L'École Pratique des Hautes Études conserve dans ses Archives et Manuscrits le fonds Henry et Stella Corbin publié sur le site : <http://www.calames.abes.fr/pub/#details?id=Calames-20169221091789>. Il recèle de précieux documents : des notes, brouillons et articles de Corbin.

35. Rūzbehān Baqlī, *ʿAbhar al-ʿĀšiqīn, (Le Jasmin des fidèles d'amour)*, traité de soufisme en persan, publié avec une double introduction et traduction du chapitre premier par H. Corbin et M. Moʿīn. Adrien-Maisonnewe (coll. « Bibliothèque iranienne », vol. 8), Téhéran/Paris 1958. La réédition comprend seulement le texte français aux éditions Verdier (coll. « Islam spirituel »), Paris 1991.

36. Rūzbehān b. Abī-l-Našr al-Baqlī al-Kazarūnī, *Kitāb ʿAbhar al-ʿĀšiqīn*, Trésors des écrits iraniens (گنجینه نوشته های ایرانی), Institut Franco-Iranien, Téhéran 1958.

37. Henry Corbin, *Quiétude et inquiétude de l'âme dans le soufisme de Rūzbehān Baqlī de Shīrāz*, Rhein-Verlag, Zurich 1959.

*paradoxes des soufis (Šarḥ-e Šaṭḥiyyāt)*³⁸.

En 1962, H. Moayyad, écrit un article sur le *diarium* spirituel de Baqlī³⁹.

En Iran, en 1966, ulām Ḥusaynī Nadīmī publie un livre intitulé : « *Rūzbehān, le Šaṭṭāḥ de Perse* »⁴⁰.

En 1970, les mêmes Éditions Javād Nurbakhsh rééditent la *Rūzbihān-nāmeḥ* de Dāniš-Pazhūh⁴¹.

Cette même année, le jésuite Paul Nwyia, publie en arabe un article sur les « *Vicissitudes du Šayḥ Rūzbehān al-Baqlī al-Šīrāzī avec des extraits du livre du dévoilement des secrets et des apparitions des lumières* ». Il y présente des extraits du diaire spirituel de notre auteur⁴².

À partir de 1971, Corbin publie, en quatre volumes, une synthèse philosophique et spirituelle intitulée : *En Islam Iranien* qui a été plusieurs fois rééditée⁴³.

Le Šayḥ Dr. ʿĀšim Ibrāhīm al-Kayyālī publie à Beyrouth quatre œuvres mineures de notre auteur : *al-Misbāḥ fī Mukāšafaḥ baʿṯ al-Arwāḥ*, intitulé en français *l'Itinéraire des esprits*, suivi de *Šarḥ al-Ḥuḡub wa l-Astār fī Maqamāt ahl al-Anwār wa-l-Asrār*, c'est le fameux livre de l'Ennuagement (*Iḡānāṯ*), suivi des Fulgurances de l'Unicité (*Lawāmiʿ al-Tawḥīd*), suivi des voies de l'Unicité (*Masālik al-Tawḥīd*)⁴⁴.

La même année c'est encore le diaire spirituel de Rūzbehān Baqlī qui est publié par les soins de Nazif Hoca, de l'Université d'Istanbul⁴⁵.

38. *Šarḥ-e-Šaṭḥiyyāt*, Version persane postérieure du *Mantiq al-asrār bi bayān al-Anvar*. Texte persan publié avec une introduction en français et un index. Adrien-Maisonnette (Institut Franco-Iranien, coll. « Bibliothèque Iranienne », vol. 12), Téhéran/Paris, 1966. Réédité à Téhéran, Editions Ṭahūrī en 1969, 1981, 1995, 2003, avec une traduction et une présentation de ʿAlī Amīr Moazzi.

39. H. Moayyad, « Abḥar al-ʿĀshiqīn . Rūzbehān Baqlī Šīrāzī », *Speculum*, 1962.

40. ulām Ḥusaynī Nadīmī, *Rūzbihān yā shaṭṭāḥ-i Fars*, Kitābkhanī-yi Ahmadī, Šīrāz, 1966.

41. M.T. Dāniš-Pazhūh, *Rūzbihān-nāma*, Éditions Javād Nurbakhsh, Téhéran 1970.

42. Paul Nwyia, « Waqāʿiʿ al-Šayḥ Rūzbehān al-Baqlī al-Šīrāzī, Muqtaṭafāt min Kitāb Kašf al-Asrār wa Mukāšafāt al-Anwār », *Revue Al-Mašriq*, 64^e année, Dār al-Mašriq, Beyrouth 1970.

43. Henry Corbin, *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques*, t. I, Le shīʿisme duodécimain ; t. II, Sohrawardī et les Platoniciens de Perse. Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des Idées »), 1971. Rééditions en 1978, 1991 ; t. III, Les « Fidèles d'Amour » (Rūzbehān Baqlī Šīrāzī) - Shīʿisme et soufisme (Haydar Ḥamīdī, Saʿinoddīn Torkeh Ispahānī, Alāoddawleh Semnānī), - t. IV, L'Ecole d'Ispahan (Mīr Dāmād, Mollā Sadrā, Qāzī Saʿīd Qommi) - L'Ecole Shaykhie - Le douzième Imām et la chevalerie spirituelle, index général. Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des idées »), 1973. Réédition 1978, 1991.

44. Rūzbehān Baqlī, *Kitāb Lawāmiʿ al-Tawḥīd*, édité avec d'autres opère minori par le Šayḥ Dr. ʿĀšim Ibrāhīm al-Kayyālī, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaḥ, Beyrouth 1971.

45. Nazif Hoca, *Rūzbihān al-Baqlī ve Kitāb Kašf al-Asrar'ı İle Farsça Bâzı Şiirim*, Éd. Nazif M. Hoca. Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1971. Mentionnons aussi du même Nazif Hoca, « Das arabische Werk Kitāb Mašrab al-Arwāḥ », *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen, 15. bis 22. August 1974. Éd. Albert Dietrich, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge, no. 98*, Göttingen : Van-Denhoeck & Ruprecht, 1976 : 208-11.

En 1972, Jawād Nurbakhsh publie pour la troisième fois le *Traité de la Sainteté et les Erreurs des Progressants*, aux éditions de l'Ordre Ni^ṣmatallāhī⁴⁶.

En 1973, le Dr. Sayid ^ṢAlī Aşğar Mirbaqrī Fard et Dr. Zahrah Nağafī éditent la version arabe du Commentaire sur les Paradoxes (*Şarḥ e Şaḥḥiyyāt*) sous le titre : *Mantiq al-Asrār bibayān al-Anwār*⁴⁷.

Nazif Hoca publie en 1974 *L'Aiguade des Esprits* à la Faculté de Belles Lettres d'Istanbul⁴⁸. Muhammad Taqī Mīr, compose une étude sur Baqlī intitulée : « *Description de la vie, des œuvres et des poèmes du Şayḥ Rūzbehān Baqlī de Fasa, le Şīrāzī*⁴⁹ ». Plusieurs articles paraissent sur Baqlī⁵⁰.

En 1975, Muḥammad Takī Mīr écrit en persan une monographie sur la mystique et la poésie rūzbehāniennes⁵¹.

^ṢAlī Ariya Ghulanī reprendra en 1984 un titre analogue pour une biographie et une bibliographie sur Baqlī⁵². L'année suivante, Carl Ernst publie son approche de *Şarḥ-e Şaḥḥiyyāt* en anglais⁵³.

En 1986, Michel Chodkiewicz s'arrête quant à lui, dans *Le Sceau des Saints*, sur l'importance du même Journal Spirituel de Rūzbehān pour étayer sa réflexion sur la nature de ce qu'il appelle la

46. Rūzbehān Baqlī, *Risālat al-quḍs wa risala-yi ghalaḥāt al-sālikīn*. Éd. Javad Nūrbakhsh. Intishārāt-i Khaniqah-i Ni^ṣmat Allāhī, 48, Chapkhane-yi Firdawsī, Téhéran 1972.)

47. Rūzbehān Baqlī, *Mantiq al-Asrār bibayān al-Anwār*, Intiṣārāt Suḥun, Téhéran, 1973.

48. Rūzbehān Baqlī, *Kitāb Maşrab al-arvāh: va huva'il maḥmur bi hazaruyak makam*. Éd. Nazif M. Hoca. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, no. 1876. Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1974.

49. Muḥammad Taqī Mīr, *Sharh i hal wa athar wa ash'ar-i Shaykh Ruzbihan Baqlī Fasa'i Shirazi*, Danishgah-i Pahlavi, Tehran 1975.

50. Seyyed Hossein Nasr, « Islam and Music, the Views of Rūzbahān Baqlī, the Patron Saint of Shiraz », *Studies in Comparative Religion*, 10:1 (1976), p. 37-45. John Arberry, « Ruzbahan Baqlī Shirazi's Sufisme of Love », *Fars Shenakht*, year 3, number 5, spring 2001, Iranian Institute of Philosophy.

- Abderrahman Tlili, « L'amour soufi selon Ruzbihan », *Revue Être*, 12e année, N°1, 1984.

- Masatakia Takeshita, « Continuity and change in the tradition of Shirazi love mysticism: A comparison between Daylamī's 'Atf al-Alif' and Rūzbihān Baqlī's 'Abhār al-'Ashiqīn », *Orient – Japan*, vol. 23, 1987, p. 113-131.

- Mojde Bayat, « Marāhil-i 'ishq dar nakhustīn advār-i taşavvuf-i îrān, az Rābi'a tâ Rūzbihān », *Sufi*, 14 (1992): 16-23; Persian translation by *Sufi* 16 (1992): p. 6-17 (qui reprend l'article d'un titre semblable de Carl Ernst).

- N. Hanif, *Biographical Encyclopaedia of Sūfis: Central Asia and Middle East*, Sarup & Sons, New Delhi 2002, p. 92-108. Il présente une copieuse biographie de Baqlī, très documentée, avec une présentation de sa doctrine et une bibliographie.

51. Muḥammad Takī Mīr, *Sharḥ-i ḥāl va āsār va ash'ar i Shaykh Rūzbihān Fasāyī Šīrāzī*, Dānishgāh-i Pahlavi et/ou Chapkhane-yi Musavi, Téhéran, 1975.

52. ^ṢAlī Ariya Ghulanī, *Sharḥ-i aḥvāl va āthār va majmū'ah-i ash'ar bi-dast āmadah-i Shaykh Shaḥḥāh Rūzbihān Fasāyī (Baqlī Šīrāzī)*, Intiṣārāt Rūzbihān, Tehran 1363/ 1984.

53. Carl Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, SUNY Press, Series in Islam. Albany State University of New York Press, 1985.

sainteté (*wilāyat*) dans le soufisme d'Ibn ʿArabī⁵⁴.

En 1991, Alan Godlas soutient sa thèse doctorale sur ʿArāʾis al-Bayān dans laquelle il traduit et commente l'exégèse de Baqlī de la quatrième sourate, *al-Nisā*⁵⁵. Il a le projet de publier cette thèse sous le titre de : « *The Brides of Elucidation, The Truths of the Qur'an, by Ruzbihan al-Baqlī* », qui serait le premier volume de sept volumes en préparation⁵⁶. Godlas écrit sur son site web: « *After having identified 65 manuscripts of 'Ara'is al-bayan and having edited and translated a fragment of it for my Ph.D. dissertation, I am currently in the process of editing and translating its entirety* ⁵⁷».

Et, plus loin, concernant l'édition scientifique des ʿArāʾis qu'il compte achever: « *A final point concerning the ʿArāʾis al-bāyan is that although it was published in lithograph, it is rare and riddled with significant errors. Hence Ṣalāḥ-al-Dīn Ṣāwī began an edition, which is now being followed by Godlas, who, after having located sixty-five manuscripts, is working on a critical edition, translation, and study of its entirety* ⁵⁸». Malheureusement cette édition n'a pas encore vu le jour.

Alan ʿAbd al-Ḥaqq Godlas a à son actif divers articles et conférences sur Rūzbehān qu'on aurait souhaité trouver rassemblés en un volume⁵⁹.

54. Michel Chodziewicz, *Le Sceau des Saints, prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn ʿArabī*, Gallimard, Paris 1986.

55. Alan Godlas, *The ʿArāʾis al-bayān, the Mystical Qurʾānic Exegesis of Ruzbihan al-Baqlī*, Ph.D. diss., University of California, Berkeley, 1991.

56. Cfr. sa bibliographie personnelle sur son site: <http://www.fekt.org/dr-alan-abd-al-haqq-godlas/>

57. Carl Ernst, *Ruzbihan Baqlī, Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, p. xii. Dans cette préface, Ernst affirme que le Prof. Godlas a traduit la sourate quatre du Commentaire de Baqlī, ce qui équivaut au 1/30^e des ʿArāʾis.

58. (<http://islam.uga.edu/sufismearly.html#Ruzbihan>) et Godlas, 1991, p. 33; 1996, p. 31 *et seq.*

59. Alan Godlas, « The Qurʾanic Exegesis of Ruzbihan al-Baqlī », *American Academy of Religion*, Dec. 1987; and an earlier version at the MESA meeting, November, 1987.

«The Intertextuality of Hadith and Mystical Hermeneutic in Ruzbihan's Tafsir, the ʿAraʾis al-bayan », *Middle East Studies Association (MESA)*, and revised at AAR Nov. 1989.

«The Lost Qurʾanic Exegesis of Ruzbihan al-Baqlī, the Lataʾif al-bayan», *American Oriental Society*, Berkeley, March, 1991.

«The Sources of the Mystical Qurʾanic Exegesis, ʿAraʾis al-Bayan, and its Influence on Sufi Tafsir», *American Academy of Religion*, Chicago, Nov. 1994

«Transformation of the Self in Baqlī's ʿAraʾis al-bayan» at the *2nd Annual International Milad an-Nabi Conference*, Chicago, Sept. 1995.

«Psychology and Self-Transformation in the (Arabic) Sufi Qurʾān Commentary of Rūzbehān al-Baqlī's ʿArāʾis al-bayān », *Sufi Illuminations*, 1(1996) p. 31-62.

«Women in the Sufi Qurʾan Commentary of Ruzbihan al-Baqlī and the commentary of Amina Wadud-Muhsin», *American Academy of Religion*, San Francisco, Nov. 1997.

« The Straight Path' in the Sufi Qurʾan Commentary of al-Baqlī », *5rd Annual International Milad an-Nabi Conference*, Chicago, August 1998.

« Prophethood in the Sufi Qurʾan Commentary of al-Baqlī », *AAR Annual Meeting*, Orlando, Nov. 1998.

«The Metaphysical Qurʾanic Hermeneutics and Esoteric Epistemology of Ruzbihan al-Baqlī», *AAR National Conference Presentation*, 2000.

« Surrender: Its Significance for Today and in the Qurʾānic Commentary of Rūzbehān al-Baqlī », *Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr*, Louisville, Éd. Beacon of Knowledge, Fons Vitae, 2003

En 1996 Carl Ernst publie son œuvre maîtresse sur notre auteur : « *Rûzbihân Baqlî, Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism* ». Un an plus tard, est publiée sa traduction en anglais du diaire spirituel de notre auteur, sous le titre de *Ruzbihan Baqlî, The Unveiling of Secrets, Diary of a Sufi Master* ⁶⁰. Carl Ernst a écrit des articles où il se penche sur le symbolisme et les caractéristiques majeures de la doctrine rûzbehânienne ⁶¹

La part du lion dans le défrichage francophone des œuvres de Rûzbehân reviendra à Paul Ballanfat qui consacre sa thèse doctorale à l'édition critique précédée d'une introduction très éclairante de ce même Journal Spirituel ⁶². Très vite Ballanfat traduit et publie ce même journal spirituel puis *Kitāb al-Iġānāʿ* et, la même année, quatre traités de notre auteur ⁶³.

Deux ans plus tard il traduit et publie : « *L'itinéraire des esprits suivi du Traité de la Sainteté* » avec une copieuse introduction d'une centaine de pages sur les jalons de la théologie spirituelle rûzbehânienne ⁶⁴. En cette même année Ballanfat annonce l'édition critique du Commentaire de Baqlî sur les *aḥādīṭ* : *Šarḥ Maqnūn al-Ḥadīṭ*. À ce jour nous n'avons pas eu accès à cette édition. Ballanfat a, en outre à son actif, divers articles très éclairants sur Rûzbehân ⁶⁵.

« Ruzbihan's Hermeneutical Worldview in His 'Ara'is al-Bayan: A Religiological Approach », *Conference on Mystical Exegesis of the Qur'an, European Science Foundation, Cambridge, UK, July 2006*.

« The Influence of the Qur'an Commentary of Ruzbihan on the Commentary of Isma'il Hakki Bursevi », *First International Conference on Isma'il Hakki Bursevi, Bursa, Turkey, May 26-28, 2000*.

« Influences of Qushayrī's Laṭā'if al-ishārāt on Sufi Qur'anic commentaries, particularly Rûzbihân al-Baqlī's 'Ara'is al-bayān and the Kubrawī al-Ta'wīlāt al-Najmiyya », *Journal of Sufi Studies*, 2, no. 1 (January 1, 2013), p. 78-92.

« The Sufi Qur'an Commentary of Ruzbihan al-Baqlī between love and gnosis: points of convergence between India and Turkey », *Indo-Turkish Relations: Perspectives and Its Contemporary Relevance*, New Delhi, India, nov. 1-3, 2015.

60. Carl Ernst, *Rûzbihân Baqlî, Mysticism and the Rhetoric of Sainthood, Persian Sufism*, Richmond, 1996 et *Ruzbihan Baqlî, The Unveiling of Secrets, Diary of a Sufi Master*, Chapel Hill, 1997.

61. Carl Ernst, «The symbolism of Birds and Flight in the Writings of Rûzbihân Baqlî», *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, Éd. Leonard Lewisohn, Khaniqah-i Nimatullahi Publications (KNP) London, 1992, p. 353-366.

« The Stages of Love in Early Persian Sufism from Râbi'a to Rûzbihân », *In Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*, Éd. Leonard Lewisohn 435-55. London: Khaniqah-i Nima-tullahi, 1994.

« *Vertical Pilgrimage and Interior Landscape in the Visionary Diary of Rûzbihân Baqlî* », *M.W.* vol. 88, 1998, p. 129-140.

62. Paul Ballanfat, *Aspects de la pensée de Rûzbehân Baqlî, soufi à Shîrâz au XIIIe siècle*, Thèse de doctorat en Études arabes et orientales Sous la direction de Charles-Henri de Fouchécour. Soutenue en 1994, La Sorbonne Nouvelle 1995.

63. Rûzbehân Baqlî, *Le dévoilement des secrets et les apparitions de lumières* : journal spirituel du Maître de Shîrâz Rûzbehân al-Baqlî al-Shîrâzî, présenté et traduit de l'arabe par Paul Ballanfat, Éditions du Seuil, Paris 1996 et, du même auteur : *L'ennuagement du cœur (Kitāb al Iġānāʿ)*, Traduit et présenté par Paul Ballanfat, Éditions du Seuil, Paris 1998 et aussi : *Quatre traités inédits de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî*, Traduit et présenté par Paul Ballanfat, Publications de l'IFRI, bibliothèque Iranienne, vol. 51, Téhéran 1998.

64. Rûzbehân Baqlî, *L'itinéraire des esprits suivi du Traité de la Sainteté*, Traduit et présenté par Paul Ballanfat, Éditions Deux Océans, Paris 2000.

65. Certains articles et conférences de Paul Ballanfat :

- « Ivresse de la mort dans le discours mystique et fondements du paradoxe », *BEO*, vol. 49, 1997, p.21-51.

Malgré ces publications, Carl Ernst écrivait en 1996, année faste des études rūzbehāniennes, que « *Rūzbehān est une figure négligée dans les études sur le soufisme* »⁶⁶.

Son appréciation devait se confirmer dans les années 2000 où, par comparaison avec la décennie précédente, les ouvrages concernant l'œuvre de Baqlī vont aller en se raréfiant en Occident (deux titres en dix-sept ans, à part quelques articles⁶⁷).

Des ouvrages du maître sont cependant imprimés en Orient : à Téhéran et à Beyrouth. En 2001, Stéphane Ruspoli traduit et publie « *Le traité de l'Esprit-Saint de Ruzbehān de Shīrāz* »⁶⁸.

En 2003, Qāsim Mīr²āḥūrī lit Ḥallāḡ en persan, à travers les commentaires de Rūzbehān Baqlī⁶⁹. La même année, Nasrollāh Pūrjavādī écrit en persan un article sur l'évolution de l'allégorie mystique dans la littérature gnostique persane. Il regroupe ⁵Ayn al-Qoḍāt al-Ḥamadānī (m. 525/1131), Rūzbehān Baqlī et Farīd al-Dīn al-⁵Aṭṭār (m. 618/1221).

Cet article est publié à nouveau en 2005⁷⁰. Cette même année à Beyrouth, le Dr. Kayālī publie en arabe *l'Aiguade des esprits (Mašrab al-Arwāḥ)*⁷¹.

En 2006, Firoozeh Papan-Matin en collaboration avec Michael Fishbein traduit et publie l'autobiographie de Baqlī⁷².

En 2007, Stéphane Ruspoli, dans le cadre de sa traduction et de son édition des *Ṭawāšīn*

- « L'échelle des mots dans les ascensions de Rūzbehān Baqlī de Shīrāz », *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, collectif sous la direction de M. A. Amir-Moezzi, Publications de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, éditions Peeters, Paris-Louvain, 1996, p. 265-300.
- « Légitimité de l'herméneutique dans le commentaire des traditions du Prophète de Rūzbehān Baqlī », *Annales islamologiques* XXXI, 1997, p. 17-42.
- « Interprétations de la notion de ruse divine (*makr*) dans la mystique musulmane », *Mélanges offerts à Luce Lopez Baralt*, p. 57-90, Publications de la Fondation Temimi, Tunis, 2000.

66. Carl Ernst, *Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, titre de la Préface, p. IX

67. Antonio Gonzalo Carbó, «La visión del color en el Diarium spirituale de Rūzbehān Baqlī», *Convivium: Revista de Filosofía*, vol. 13 (2000): 31-59.

68. Stéphane Ruspoli, *Le traité de l'Esprit-Saint de Ruzbehān de Shīrāz*, Éditions du Cerf, Paris 2001.

69. Qāsim Mīr²āḥūrī, *Ḥallāj, Ta'lim-i-ṣūfiyānah : sharḥ va tafsīr / az Rūzbehān Baqlī, Shafī'i*, Téhéran, 1381/2002- 2003.

70. Nasrollāh Pūrjavādī, « Parvāne va ātaš (seyr-e taḥavvol-e yek tamṭīl-e ⁵erfānī dar adabiyāt-e fārsī). Maqāle-ye dovvom » : ⁵Eyn al-Qoḍāt Hamadānī, Rūzbehān Baqlī, Farīd al-Dīn ⁵Aṭṭār. Našr-e Dāneš, 20, 2 (1382/2003), pp. 6-18.

71. Rūzbehān Baqlī, *Mašrab al-Arwāḥ, alf maqām wa maqām min maqamāt al-⁵Ārifīn bi Allāh ta⁵ālā*, présenté par le Ṣayḥ Dr. ⁵Āšim Ibrāhīm al-Kayālī, Éd. Dār al-Kutub al-⁵Ilmiyyāṭ, Beyrouth 2005.

72. Rūzbehān Baqlī, *The Unveiling of Secrets Qash al-asrār, The Visionary autobiography of Rūzbehān Baqlī (1128-1209 A.D.)*, Presented and translated by Firoozeh Papan-Matin, Brill, Leiden-Boston, 2006.

de Ḥallāğ, traduit le *Commentaire* de Rūzbehān à ce livre ⁷³.

Toujours en 2007, l'infatigable Dr. Kayālī publie à Beyrouth quatre œuvres de Rūzbehān ⁷⁴.

En 2008, Aḥmad Farīd al-Mizyadī publie au Caire un ouvrage de 432 pages, intitulé *Taqṣīm al-Ḥawāṭir*, un traité jusque-là assez méconnu. Il y mélange deux déclinaisons onomastiques sur lesquelles nous reviendrons, en appelant notre auteur : « *Abū Muḥammad Rūzbehān Ibn Abī Naṣr al-Baqlī al-Fasawī al-Šīrāzī al-Miṣrī, Ṣaṭṭāḥ Fāris* » ⁷⁵.

La même année al-Mizyadī publie à Beyrouth : *ʿArāʾis al-Bayān fī Ḥaqāʾiq al-Qurʾān* en trois volumes que nous avons recensés plus haut ⁷⁶.

En 2009, les éditions Byblion, à Byblos au Liban, impriment en zincographie les lithographies de Lucknow ⁷⁷.

2010 voit la publication en arabe par des chercheurs iraniens du *Commentaire* sur les secrets des Hadith (*Šarḥ maknūn al-Ḥadīṭ*) ou *ʿArāʾis al-Ḥadīṭ*, intitulé aussi *Al maqnūn fī ḥaqāiq al-kilim al-nabawiyya* ⁷⁸.

En 2014, une édition en arabe a été effectuée en fac-similé du *Mantiq al-Asrār bi bayān al-anwār* ⁷⁹. Cette même année, le *commentaire de Šarḥ e Ṣaṭḥyyāt* a été présenté dans un tiré à part ⁸⁰.

En 2016, des étudiants de l'Université Semnan, en Iran, écrivent un article sur l'amour dans

73. Ḥallāğ, *Le livre Tāwasīn, suivi du Jardin de la connaissance avec le Commentaire de Rūzbehān*, Introduction, traduction annotée et édition critique du texte arabe par Stéphane Ruspoli, Préface de Christian Jambet, Dar Albouraq, Beyrouth 2007, Librairie de l'Orient, Paris 2007.

74. Rūzbehān Baqlī, *Al-Miṣbāḥ fī mukāṣafaṭ al-Arwāḥ yalīhi Šarḥ al-Ḥuḡub wa-l-astār fī maqamāt ahl al-Anwār wa-l-Asrār wa yalīhi lawāmiʿ al-Tawḥīd wa yalīhi Masālik al-Tawḥīd*, présenté par le Ṣayḥ Dr. ʿAṣim Ibrāhīm al-Kayālī, Éd. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaṭ, Beyrouth 2007.

75. Rūzbehān Baqlī al-Miṣrī, *Taqṣīm al-Ḥawāṭir*, taḥqīq Aḥmad Farīd al-Mizyadī, Dār al-Āfāq al-ʿArabiyyaṭ, Le Caire 2008. (Baqlī al-Miṣrī 2008) Cette fausse attribution a fait école puisqu'en 2009, dans son édition de la compilation des homélies du Ṣayḥ ʿAbd al-Qādir al-Kilānī (ou al-ʿilānī) (m. 561/1065), Mr. Miʿād Šaraf al-Dīn Āl-Šāmiyyaṭ al-Kilānī, évoque le titre de cet ouvrage qu'il attribue lui aussi à notre auteur, pour expliquer le titre de la compilation homilitique d'al-Kilānī, *Mağālis Ṣayḥ al-Islām Sayyidina ʿAbd al-Qādir al-Kilānī, Ġalāʾ al-Ḥawāṭir*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaṭ, Beyrouth, 2009, p. 11.

76. Rūzbehān Baqlī, *ʿArāʾis al-Bayān fī Ḥaqāʾiq al-Qurʾān*, taḥqīq Aḥmad Farīd al-Mizyadī, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaṭ, Beyrouth 2008.

77. Rūzbehān Baqlī, *ʿArāʾis al-Bayān fī Ḥaqāʾiq al-Qurʾān, tafsīr ṣūfi kāmil li-l-Qurʾān al-Karīm*, présenté par l'orientaliste Arthur Arberry, Dār wa maktabaṭ Byblion, 2 vol., bayl, 2009.

78. Rūzbehān Baqlī, *Šarḥ maknūn al-Ḥadīṭ ou ʿArāʾis al-Ḥadīṭ ou Al-maqnūn fī ḥaqāiq al-kilim al-nabawiyya*. En arabe. Revu par ʿAlī Šadraʾi Ḥūʾī, Éd. Markaz abḥāṭ Baqer li-ʿUlūm, Qom 1431/2010.

79. Rūzbehān Baqlī, *Mantiq al-asrār bi bayān al-anwār*, taṣḥīḥ Sayyed ʿAlī Aṣḡar Mirbāqarī Fard et Zahra Nağafī, Éd. Intiṣārāt-i-Suḥan, Téhéran 1393/2014.

80. Rūzbehān Baqlī, *Šarḥ al-Ṣaṭḥyyāt*, taṣḥīḥ Duktur Sayyid ʿAlī Aṣḡar Mīr Bāqiri'fard wa Duktur Zuhrah Nağafī, Éd. Intiṣārāt-i-Suḥan, Téhéran 1393/2014.

les *ʿArāʾis al-Bayān*⁸¹. Cette même année, l'édition de Nazif Hoca de *l'Aiguade des Esprits* est rééditée à Londres et à Beyrouth⁸².

Et pour terminer cette vue panoramique, citons Kazuyo Murata qui publie en 2017 :
« *Beauty in Sufism, The teachings of Rūzbihān Baqlī*⁸³».

81. Qodratallah Khayyatyan et Fatemeh Soleymani Kushali, « The Place of Love in The Mystical Commentary of Arais al-Bayan », *Mytho-Mystic Literature Quarterly Journal* (Persian Language and Literature Journal), Winter 2016, Vol. 11, Number 41, page 167-194.

82. Al-Shaykh Abī Muḥammad Rūzbihān al-Baqlī al-Shīrāzī al-mutawaffi sanat 606 H-1209 M, *Kitāb Mashrab al-Arwāḥ : wa-huwa al-mashhūr bi-Hazār wa-yak maqām (bi-Alf maqām wa-maqām)*, ʿuniya bi-taṣḥīḥihī wa-qaddama la-hu Naẓīf Muḥarrām Khawājah, Dār al-Warrāq li-l-Naṣr, Beyrouth, Londres 2016. (Baqlī 2016)

83. Kazuyo Murata, *Beauty in Sufism, The teachings of Rūzbihān Baqlī*, Suny Press, State University of New York, 2017.

PREMIÈRE PARTIE

L'HOMME ET SON HÉRITAGE

CHAPITRE I. SITZ IM LEBEN

Le milieu

Šadrudīn Abū Muḥammad Rūzbehān Ibn Abī-l-Našr al-Fassāwī al-Šīrāzī al-Baqlī⁸⁴, est né un 27 Dū-l-Ḥiġġā 522, soit le 22 décembre 1128 à Fasa ou Pasa⁸⁵. Il fut l'un des plus grands représentants du soufisme iranien du VI^e siècle de l'hégire et un jalon incontournable de l'exégèse coranique ésotérique⁸⁶.

Rūzbehān, dont le nom signifie « *Jour heureux*⁸⁷ », était d'origine Daylamite. Le Daylam est une région qui borde la mer Caspienne et qui fut la terre d'origine de la dynastie des Bouyides (r. 320/932 à 447/1055) d'obédience šī'ite, qui, pendant un temps, gouvernèrent l'empire Abbaside, en prenant Šīrāz pour leur capitale. Suite à leur affaiblissement progressif, le Daylam passa sous le contrôle de plusieurs dynasties aux connotations religieuses particulières⁸⁸.

Ce fut d'abord le Zaydisme qui considère Zayd Ibn ʿAlī (m. 122/740), petit-fils de l'Imam Ḥusayn Sayyid al-Šuhadāʾ (m. 60/680), comme cinquième et dernier Imam⁸⁹, ensuite ce fut

84. Brockelmann inscrit plutôt « *Baqalānī* », GAL, p. 734

85. Louis Massignon fait naître Rūzbehān en 530/1135 en faisant un comput erroné basé sur l'âge décliné au moment de la rédaction de *Kašf al-Asrār* (55 ans) en 585/1189. Mais Carl Ernst fait remarquer que ce point de vue ne cadre pas avec la datation de *Mašrab al-Arwāḥ* et qu'il ne tient pas compte du fait que *Kašf al-Asrār* a bien pu n'être terminé que huit ans plus tard. Corbin, dans l'introduction à *ʿAbhar al-ʿĀšiqīn*, p. 52, n. 90, affirme que la date de naissance avancée par Massignon est insoutenable si on accepte le fait que Baqlī a étudié auprès d'Abū Bakr Ibn Muḥammad Barkar (m. 540/1145-6). En tous les cas, les dates données par les petits-fils devraient être respectées comme étant les plus fiables.

86. Henry Corbin, *En Islam Iranien, Aspects spirituels et philosophiques*, Argument du Livre III., p. V ; Paul Ballanfat, *Le Dévoilement des Secrets et les apparitions de lumière, Journal spirituel du maître de Shirāz*, introduction. Il dit de Rūzbehān qu'il est « *l'un des saints les plus importants de l'histoire et de la mystique en Islam et, plus particulièrement, en Iran* ».

87. Voir le poème écrit en son honneur par le poète persan Faḥr al-Dīn al-ʿIrāqī (m. 687/1289), transcrit dans son intégralité en arabe dans le préambule au manuscrit lithographié, où il dit explicitement : *Ce Šayḥ de Šīrāz, connu comme Rūzbehān dont on ne connut, sur la surface de la terre, nul comparable à lui en pureté et en vérité, était un joyau serti sur le sceau des saints. Il était un homme versé dans la science de l'esprit qui est la vie du monde entier. Il était le seigneur de tous les passionnés d'amour et des gnostiques et il était l'Imam pour tout cœur parvenu au but. Et lorsqu'il vint à la salle nuptiale de l'amour, le jour, comme le dit son nom, devint lumineux* ».

88. Ibn al-Balḥī, *Farsnāmeḥ*, présenté et traduit en arabe par Yūsuf al-Hādī, al-Dār al-Ṭaqafīyyā lil-Našr, Miṣr 1421/2001, p. 150.

89. À la place de l'Imam Muḥammad al-Bāqir (m. 114/733), cinquième Imām pour les duodécimains et les septimains. Il était fils de l'Imam ʿAlī Zayn al-ʿĀbidīn al-Saġġād (m. 95/713).

l'Ismaélisme Qarmate qui reconnaît le *Mahdī* en la personne de Muḥammad b. Ismā'īl, dit al-Maktūm, (m. 197/813), petit-fils de ʿaḥfar al-Šādiq (m. 148/748)⁹⁰.

Notons que Fasa, dans le Fars au Sud-Ouest de la Perse, était un lieu de rassemblement pour les expatriés du Daylam, du Nord de l'Iran, qui étaient des šīʿites d'ascendance zaydite ou nuṣayrite, qui s'enrôlaient dans les troupes à la solde de la dynastie šīʿite Bouyide. Au temps de Rūzbehān, beaucoup avaient embrassé le Sunnisme. Cela est sans doute dû au fait que le Zaydisme des Bouyides, qui étaient les administrateurs de fait de l'empire Abbaside, les inclinait à une plus grande tolérance envers le Sunnisme. Ils ne montraient aucune hostilité envers les Califes bien guidés, Abū Bakr, ʿUmar, ʿĀlī et ʿUṭmān. Ils acceptaient le fait que le Califat ne soit pas de l'unique ressort de la dynastie de Ḥasan et Ḥusayn. Enfin, ils évitaient de critiquer les premiers Compagnons qui, à la mort du Prophète, n'avaient pas fait allégeance à ʿAlī.

Nous ne savons pas à quelle date la famille de Rūzbehān vint s'installer à Fasa, mais nous savons qu'il y est né.

Sa latitude et son altitude (1 382 m) valent à Fasa un climat tempéré qui favorise l'élevage, l'agriculture et, surtout, la culture des vignes à vin. Située à 170 kms de Šīrāz, Fasa, au moment où Rūzbehān y est né (522/1173), concurrençait cette cité en termes d'édifices publics, d'infrastructures administratives et de commerce terrestre lucratif.

Les armées du Calife bien guidé ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb (r.634-644) avaient mené plusieurs campagnes dans le Fars. Fasa se rendit pacifiquement à ʿUṭmān b. Abī-l-ʿĀṣ (m. 51/671) en 23/644, dans les derniers jours du Califat. Ibn al-Balḥī (m. 319/931) raconte comment la sagesse et l'astuce d'un prêtre (*hīrmiz*) zoroastrien, en payant un million de dinars et en promettant de verser, dans le futur, l'impôt de la capitation (*ǧizyaī*), épargna à Dārābǧerd et Fasa l'affrontement militaire et les conséquences désastreuses d'une défaite qu'il considérait comme inévitable⁹¹.

Le Fars fut depuis lors dirigé par les gouverneurs des Califes Omeyyades (661 à 750) puis Abbasides de Bagdad et de Koufa (750 à 1258) qui étaient chargés de collecter un impôt très important dû à la prospérité de cette Province.

Au milieu du XI^e siècle, Yaʿqūb b. al-Layṭ al-Šaffār (r. 861–879), le fondateur de la dynastie Saffaride du Sistān, s'empara du Fars et fit de Šīrāz sa capitale. Ville de garnison arabe depuis le milieu du VII^e siècle de l'ère chrétienne, Šīrāz avait supplanté progressivement l'ancienne Iṣṭaḥr, capitale des Sassanides (224-651) de 224 à 226.

90. À la place de l'Imam Mūsa al-Qāzīm (m. 182/799), fils de ʿaḥfar al-Šādiq, septième Imam duodécimain.

91. Ibn al-Balḥī, *Farsnāmeḥ*, p. 106.

Sous les Saffarides, le Fars et le Khurasan retrouvèrent l'usage de la langue persane qui avait été marginalisée après la conquête arabe⁹². Les Saffarides étaient majoritairement sunnites mais comptaient avec l'apport de nombreux šītes persécutés et pourchassés par les Omeyyades⁹³.

Il faut rappeler ici que l'apparition de l'Islam favorisa la diffusion de la langue arabe qui devint à la fois la langue de la religion, du savoir et de l'administration dans les nouveaux pays conquis. Après la conquête de la Perse, l'arabe devint la langue officielle du pouvoir. Comme l'évoque Dowlatshāh Samarghandī dans son *Tazkerat-al-Šu'arā'*, ainsi que Nezām-al-Mulk dans son traité sur l'éthique du gouvernement intitulé *Siyāsatnāmeḥ*, de l'époque des premiers califes et jusqu'aux dynasties Saffarides et Seldjoukides, toute la littérature administrative et juridique était rédigée en arabe, écrire en persan étant mal vu par les gouverneurs de l'époque. Bien manier la langue arabe permettait à son usager d'occuper une position dans le gouvernement. De leur côté, les nouveaux maîtres de céans arabes s'efforçaient de limiter l'usage de la langue pahlavi, considérée comme un frein à leur influence et à la diffusion de l'Islam et comme favorisant la permanence des croyances zoroastriennes.

C'est ainsi que les nouveaux convertis persans furent poussés à adopter l'arabe, étant donné, qu'outre le Coran, l'ensemble des textes religieux et des obligations légales étaient écrits et diffusés dans cette langue. Dans la vie quotidienne, tous se devaient de faire leurs prières en arabe. L'apport des persans à l'Islam fut à son tour immense. Que ce soit en termes de philosophie, théologie, mystique, poésie ou sciences diverses depuis l'astrologie et la médecine et jusqu'aux mathématiques et à l'alchimie. D'après l'historiographe Ibn Ḥaldūn (m. 808/1406), la plupart des philosophes, des médecins, des théologiens de l'Islam et des savants qui ont écrit en arabe, étaient

92. Samuel Miklos Stern, «Yaqub the Coppersmith and Persian National Sentiment», *Iran and Islam, Memory of the late Vladimir Minorsky*, Éd. C.E. Bosworth, Edinburgh University Press. Edinburg 1970, p. 535-555. (Stern 1970) Deborah G. Tor souligne l'importance des Ṣaffarides en ces termes: « *The importance of the establishment of the Ṣaffarīd dynasty in the mid-ninth century has in many respects long been recognized by historians. The formation of the Ṣaffarīd realm, for instance, is known for having inaugurated, in the central Islamic lands, the appearance of autonomous dynasties whose power was obtained by force of arms and then given post-facto global legitimation. This method of dynastic founding henceforth became the normative pattern of Islamic political life. Every post-Ṣaffarīd dynasty from the Samanīds in the later ninth century through the Khwarizmshahs in the thirteenth, followed the Ṣaffarīd model, often in its organization of military and administrative matters as well as in its mode of accession to power* ». De plus, D.G. Tor tempère les assertions de Stern et celles d'autres chercheurs contemporains pour conclure que Ya'qūb b. al-Layṭ était foncièrement un *mutatawwi'* (volontaire pour conquérir de nouvelles terres à l'Islam) sunnite dont la mémoire a été maltraitée par la propagande postérieure Abbāsīde et Sammanīde. Voir l'introduction de son article intitulé : « Historical Representations of Ya'qūb b. al-Layṭ : a reappraisal », *Journal of the Royal Asiatic Society*, Séries III, vol. 12, n°3 (nov. 2002), p. 247-275. Voir, de la même autrice « Privatized Jihad and public order in the pre-Seljuq period: The role of the Mutatawwi' a », *Iranian Studies*, Volume 38, Issue n°4, p. 555-573, 1/12/2005.

93. C.E. Bosworth, *The Islamic Dynasties*, Edimburgh University Press, 1967, p. 104.

des iraniens⁹⁴. C'est un iranien, Sībūya (Sibawayh en arabe) (m.179/796) qui codifia la langue arabe dans son célèbre *al-Kitāb*. Les Persans mirent au point deux styles d'écriture arabe, le *Nash* et le *Kūfī*. Étant donné que l'écriture et l'alphabet propres du moyen-perse n'étaient plus adaptés à un contexte où la langue persane et sa littérature subissaient un processus de renouveau, l'alphabet arabe fut adopté à partir du Xe siècle pour écrire le persan qui, de ce fait subit certaines modifications et ajouts jusqu'au XII^e siècle, durant lequel son usage se stabilisa.

Mais revenons au cours des évènements politiques.

ʿAmr b. al-Layṭ al-Ṣaffār (r. 879 – 900) succéda à son frère Yaʿqūb. Il fonda la première grande mosquée de Šīrāz mais, progressivement, les Samanides (r. 819 - 999) malmenèrent sa suprématie dans le Khurasan et la Transoxiane et, en 901, le défirent à la bataille de Balḥ. La dynastie Saffaride fut confinée dans le Sistan et réduite à payer tribut aux Samanides.

En 933 le prince Bouyide ʿImād al-Dawla ʿAlī b. Būwayh (Buya, en persan) (r. 891 – 949) s'empara de toute la Province du Fars. L'emprise des Bouyides revêt une importance singulière quant au changement des paradigmes socio-culturels. Les Bouyides, d'origine modeste, proviennent du Daylam et sont des Šīʿites septimains récemment convertis⁹⁵. Leur puissance est bientôt telle qu'ils mettent sous tutelle le Calife Abbaside de Bagdad.

Sous le règne de ʿAḍud al-Dawla Fanāʿ-Ḥusraw (r. 949-983), Šīrāz connut un développement important, devenant un grand centre économique et culturel. ʿAḍud al-Dawla lui donna sa forme définitive qui la fit rivaliser avec Bagdad. Il la dota notamment d'un palais, d'une bibliothèque, d'hôpitaux et d'un pont-barrage. Il fit construire non loin de la ville un cantonnement pour ses troupes. Ce souverain donna au régime Bouyide un caractère profondément persan et šīʿite, encourageant notamment les pèlerinages à Nağaf et à Karbalāʾ. Il fut tolérant et entretenait des relations diplomatiques amicales avec les dynasties de son temps, y inclus les Fatimides d'Égypte et le *Basileus* Byzantin. À la mort de ʿAḍud al-Dawla, l'État souffrit de graves tensions fratricides. En 1055 Toğrul Bey (r. 1038 – 1063), fondateur de la dynastie Seldjoukide (1037-1308) déposa le dernier souverain Bouyide en Iraq. L'atabeg Bouyide de Šīrāz ne sera limogé qu'en 1063.

Les Seldjoukides (r. 1037-1308) commencèrent à se constituer en empire sous la conduite de leur chef Toğrul (ou Toğril) Beg, petit-fils de Selğūq Ibn Duqāq, qui, sorti des steppes du

94. Ibn Ḥaldūn, *Al-Muqaddima*, <http://www.maaber.50megs.com/books/lbnkhaldoun.pdf>, p. 483.

95. Ibn al-Balḥī, *Farsnāmeḥ*, p. 109. Il dit que tout le Daylam était Septimain à la mort du Bouyide Abū Kaliğār al-Marzubān (r. 1024-1048), fils de Sulṭān al-Dawla (r. 1012-1024), fils de Bahāʾ al-Dawla (r. 998-1012), fils de Būwayh, le fondateur de la dynastie vers 900.

Turkestan, s'empara en 1037 de Nišāpūr, capitale du Khurasan, conquiert l'empire des Ghaznévides (r. 962 à 1186), mit fin au règne des Bouyides d'Ispahan en 1055, puis se rendit maître de Bagdad en 1060. Ses successeurs se taillèrent un grand empire comprenant outre l'Iraq et l'Iran, la Syrie, la Géorgie, l'Arménie, l'Asie mineure où ils se désagrégèrent en petits émirats qui furent presque entièrement démantelés par les Croisés (1095 à 1291). Le sultanat de Perse fut aboli en 1194 durant le règne de Togrul II (r. 1174 - 1194). Le Sultanat Seldjoukide de Konya ou de Rum ne céda la place aux Ottomans qu'au début du XIV^e siècle.

Après le déclin des Seldjoukides et avant l'invasion mongole, la dynastie des Salghurides (r. 1148-1282), régna dans le Fārs en tant que vassaux des dynasties Seldjouk, Khwarezm-Shah (r. 1077 à 1231) et Il-Khanide (r. 1256 à 1353). Ces Salghurides, moins connus, étaient l'une des nombreuses dynasties d'atabegs (notables qui étaient chargés de gouverner les provinces iraniennes au nom des rois Seldjoukides). Les Salghurides appartenaient à la tribu turkmène des marins (*salğur*) et s'installèrent dans le Fars au début du XII^e siècle. La tribu Salghuride avait participé à l'invasion de l'Anatolie par les Turkmènes à la fin du XI^e siècle. Le fondateur de la dynastie, Muẓaffar al-Dīn Sunqūr b. Mawdūd (r. 1148-1161), profita de l'affaiblissement du pouvoir des Seldjoukides de Rum pour s'établir dans le Fars, en 543/1148, à une période où la situation y était confuse. Son frère, Muẓaffar al-Dīn Zanğī (r. 1161-1175), lui succéda, confirmé comme gouverneur du Fars par le souverain Seldjoukide Alp Aslān Ibn Toğrul (r. 1063-1072). Puis le pouvoir passa à Tekla (r. 1175-1194), le frère de Sa'd b. Zanğī. La dynastie Salghuride s'établit ainsi de manière héréditaire dans le Fars. Elle étendit sa domination aux régions situées entre le Kirman et le Fars, aux régions côtières, et même au Sabankara. Les atabegs Salghurides, gouvernèrent le Fars pendant près de cent vingt ans.

La ville de Širāz retrouva l'éclat qu'elle avait connu à l'époque Bouyide. Avec le déclin du pouvoir des Seldjoukides, les Salghurides jouissaient d'une autonomie réelle. Leur politique apaisante permit au Fars de prospérer ou tout au moins d'échapper à la tourmente mongole et Tīmūrīde⁹⁶. Cependant durant et, surtout après le règne de Tekla, des luttes fratricides éclatèrent entre les divers prétendants au trône, luttes qui causèrent de nouveaux dommages dans la région⁹⁷.

96. Cf. *Encyclopaedia Universalis* : Chirāz

97. Denis Aigle, « Le Fars sous la domination mongole : politique et fiscalité, XIIIe-XIVe siècles », *Studia Iranica*, cahier 31, Paris 2005, p. 98 et seq.

Au sujet des conflits fratricides qui affaiblirent les Salğurīdes, il affirme :

« Les sources ne concordent pas entre elles sur le déroulement des événements à cette époque. Waṣṣāf et Ibn Zarkūb présentent à peu près la même version des faits. Qutb al-dīn Toğril b. Sunqūr avait contesté le pouvoir de Tekla, mais alors que selon Waṣṣāf il s'en serait emparé, l'auteur du Širāz-nāma dit que Tekla le fit prisonnier dans la région de Fāi et que Sa'd succéda à Tekla. Ces deux auteurs font mourir Tekla en 591/1195. Selon Ḥamd Allāh Mustawfī al-Qazwīnī (m. 780/1349), Toğril b. Sunqūr aurait succédé à son cousin Tekla, mais il serait

Les biographies de Rūzbehān

Deux récits hagiographiques nous transmettent la vie de Rūzbehān Baqlī. Ils furent rédigés cent ans après sa mort par deux de ses petits-fils : Šaraf al-Dīn Ibrahīm b. Saḍr al-Dīn Rūzbehān Ṭānī qui, en 700/1300, écrit *Le présent des adeptes de la gnose, à la mémoire du prince des Pôles spirituels, Rūzbehān* (*Tuḥfaʿ Ahl al-ʿIrfan fī ḍikr sayyid al-aqtāb Rūzbehān*) et, cinq ans plus tard, en 1305, Šams al-Dīn ʿAbd al-Laṭīf b. Šadr al-Dīn Rūzbehān Ṭānī publie *L'Esprit des jardins paradisiaques, sur la Vie du Maître Rūzbehān* (*Ruḥ al-Ġinān fī siraʿ al-Šayḥ Rūzbehān*), qu'il dédie à l'Atabek Nuṣraʿ al-Dīn Aḥmad-i Lūr (r. 733/1333) ⁹⁸.

Un autre récit que nous consulterons est la Širāz-Nameh, écrite au milieu du XIV^e siècle par Abū-l-ʿAbbās Aḥmad b. Abī-l-Ḥayr Zarkūb Širāzī (m. 745/1344) ⁹⁹.

Mais nous préférons nous baser sur ce que Rūzbehān nous transmet de sa vie dans une sorte de *diarium* spirituel, intitulé *Le Dévoilement des secrets* (*Kašf al-Asrār*). Beaucoup d'auteurs de divers pays se sont intéressés à cet ouvrage. Paul Ballanfat le traduisit en français ¹⁰⁰.

Nous nous limiterons ici à rapporter le cadre autobiographique de Baqlī, tel qu'il l'exprime lui-même, sans le soumettre à une critique scientifique. Ayons à l'esprit que les auteurs médiévaux avaient des paramètres de crédibilité différents des nôtres, surtout pour ce qui concerne la véracité des faits rapportés.

En tous les cas, il faudrait noter que les petits-fils qui ont fait office d'hagiographes, n'ont pas transcrit les expériences rapportées dans le journal spirituel de leur grand-père. Voulaient-ils s'épargner les critiques des *ulémas* intransigeants ou cherchaient-ils à présenter un modèle de sainteté qui soit acceptable ? Pour nous c'est une raison de plus de nous baser sur le témoignage qu'offre Rūzbehān de sa propre vie et de son cheminement spirituel.

C'est ainsi, que, par rapport à son enfance, il nous parle de ses parents en des termes assez négatifs :

(...) je naquis chez des ignorants faisant partie de cet ensemble de gens en proie à l'ivresse et à l'égarment, qui n'ont pour toute éducation que celle des habitués du marché, grossiers et vulgaires, de sorte qu'ils sont "pareils à des ânes effarouchés qui fuient devant

entré en conflit avec Saʿd b. Zanġī qui l'aurait fait prisonnier. Togrīl serait tombé au combat en 599/1202-1203, après un règne de neuf ans ».

98. Les deux textes ont été édités par feu M.T. Dāniš-Pazhūh, dans sa *Rūzbehān-nāma*, Téhéran, 1930 et aux éditions Javād Nūrbakhsh, Téhéran 1970.

99. Abū-l-ʿAbbās Zarkūb Širāzī, *Širāz-Nameh*, présenté par Dr. Ismāʿīl Wāʿiẓ awādī, Istiṣārāt N.F. Irān, 1931.

100. *Le Dévoilement des Secrets et les apparitions de lumière*, Journal spirituel du maître de Shirāz, Éditions du Seuil, Paris 1996, Traduit et présenté par Paul Ballanfat.

un lion" ¹⁰¹. (Je vécus comme eux) jusqu'à ce que j'atteigne l'âge de trois ans, lorsque résonna dans mon cœur cette question : « Où est ton Dieu, le Dieu des créatures ? ». Or nous avions une mosquée à la portée de notre maison, et j'y remarquai un jour de jeunes garçons à qui je demandais : "Connaissez-vous votre Dieu ?" Ils répondirent : « On dit qu'Il n'a ni main ni jambe ». Ils avaient en effet entendu leurs pères et mères dire que Dieu le Très-Haut est affranchi des membres et des organes du corps. Lorsque je posai cette question, je fus submergé par l'émotion et je partis en courant. Alors s'écoula en moi quelque chose qui ressemble aux lumières (que l'on perçoit) dans la récitation du nom de Dieu et aux expériences intérieures que provoque la méditation. Mais je ne compris pas vraiment le sens de ce qui m'arrivait ¹⁰².

Lorsqu'il arrive à relater des expériences spirituelles qui lui sont survenues dans sa trentaine, son ton change. Ses parents semblent s'être convertis de leur indifférence religieuse, sans doute grâce à lui :

Puis je vis ce que je vis des aspects de la beauté et de la majesté tels que les créatures ne pourraient supporter de l'entendre raconter. J'atteignis un univers où cent mille trônes sont plus petits qu'un atome. Et je n'ai rien vu d'autre en cela que puissance et munificence. Lorsque j'en sortis, je vis au-dessus de tout une maison spacieuse. Je vis les gens de ma famille assis à me décrire et à déclamer de la poésie. Il régnait une joie comparable à celle d'une première entrevue. Je vis toutes mes femmes assises dans la gaieté. Je vis là mes enfants et un groupe de gens. Puis je vis ma mère qui était une femme sage et éprise de Dieu. Elle rentra la tête dans la maison de ma famille et dit en dialecte fasawī : « Hī li'l-Lāh wālu », dont le sens est : « Il n'y a pas de divinité si ce n'est Dieu. » Et elles évoquèrent les repas de fête. Puis je vis mon père chevauchant un cheval roux. Il portait un vêtement de soie, et sur sa tête était un turban d'étoffe fine. L'accompagnaient les anges qui venaient de rendre visite à Dieu le Très-Haut. C'était un homme pieux, épris de Dieu - et Dieu a ses amis -, qui pleurait beaucoup et était très sensible¹⁰³.

Dans son *Journal*, notre *Šayḥ Šaṭṭāḥ* s'intéresse surtout à sa propre évolution spirituelle : les diverses illuminations et autres gratifications divines qui ont fait de lui le maître qu'il est. Son parcours initiatique commence très tôt, dès l'âge de sept ans :

Je parvins à l'âge de sept ans lorsque mon cœur fut envahi par l'amour de L'invoquer et de me soumettre à Lui par la dévotion. Je me mis en quête de ma conscience secrète, et j'appris ce qu'elle était. L'amour apparut dans mon cœur si bien que mon cœur fondit dans l'amour. J'éprouvais en ce temps une profonde nostalgie car mon cœur à ce moment-là était immergé dans l'océan de l'invocation de la prééternité et respirait les parfums de la sainteté. Puis des éclosions d'extases apparurent en moi sans provoquer la moindre commotion [...]. Toutefois mon cœur était saisi d'une certaine langueur, et mes yeux s'emplissaient de larmes. Je n'arrivais pas à comprendre ce que cela pouvait être sinon qu'il

101. Ballanfāt infère de ce paragraphe que le jugement sévère que Baqlī porte sur ses parents vient du fait qu'ils appartenaient à la secte šī'ite. Or, Baqlī ne s'en prend pas ici à des croyances mais à des comportements déviés qui peuvent être le fait aussi bien de šī'ites que de sunnites.

102. *Dévoilement*, p. 138.

103. *Op.cit.*, p. 183

ne pouvait s'agir que de l'invocation de Dieu le Très-Haut. A cette même époque je regardais tous les êtres comme autant de beaux visages dont l'apparition m'inspirait l'amour de quelques retraites spirituelles, entretiens spirituels, pratiques de dévotion et pèlerinages aux tombes des plus grands maîtres spirituels¹⁰⁴.

À l'âge de quinze ans, il reçoit précocement son intronisation prophétique :

Lorsque j'eus atteint l'âge de quinze ans, il me sembla entendre un appel venant du monde caché qui me disait : « Tu es certes un prophète. » Et je me disais dans mon for intérieur : « J'ai pourtant entendu mes père et mère dire qu'il ne peut y avoir aucun prophète après l'Élu (al-Mustafâ). De plus comment pourrais-je être prophète alors que je mange, que je bois, que je vais aux lieux d'aisance, et que je suis pourvu de parties honteuses ? » Car je pensais que les prophètes n'ont pas de ces défauts. Et ceci jusqu'à ce qu'un certain temps fût passé, tandis que j'étais évanoui dans l'amour [...]»¹⁰⁵.

C'était en 1143, il est poussé au désert et là il a une vision d'un maître spirituel qui lui murmure des mots inénarrables sur l'Unicité divine, socle du soufisme šāfi'ite. Ces mots incompréhensibles provoquent « un ravissement et un amour fou et je sombrai dans l'inconscience ».

Sans plus attendre, il revient chez lui, liquide son petit magasin maraîcher, en effet il vendait des légumes (d'où son surnom de Baqlī, de *baqqāliyyaṭ*, boutique maraîchère) et part au désert où il demeurera un an et demi. Là, il s'adonne à toutes sortes d'ascèses jusqu'à ce qu'il « triomphe de l'enveloppe qui voilait son cœur ». Grâce aux illuminations divines abondantes, il devient un « voyant » de l'Invisible.

En 1144-45, il fait un séjour à Fasa durant lequel il étudie aux côtés d'Abū Bakr Ibn Muḥammad Barkar avant le décès de ce dernier (m. 540/1145-6). Puis il cherche un autre maître. Il rencontre Šayḥ amāl al-Dīn Abū-l-Wafā b. Ḥalīl al-Fasā'ī (m.?) dont on ne sait strictement rien d'autre que ce qu'il nous en dit. Il rase son abondante chevelure qui, disait-il, était très belle, et se met au service des soufis sous la direction de ce maître. Très vite après, vers 1146-47, il se retire au Nord de Širāz, dans la montagne de Barmuy pour un long séjour qui, d'après l'auteur de *Tuḥfat al-Anwār*, aurait duré sept ans. À l'issue de ce séjour il revient à Širāz et entre au ribāṭ du Šayḥ Sirāğ al-Dīn Ḥalīfaṭ Ibn 'Abd al-Salām b. Aḥmad de la puissante famille des Banū Salbeh ou Salbih, de l'ordre des Šiddiqīyyaṭ ou Muršidiyyaṭ qui lui octroie la *ḥirqaṭ*¹⁰⁶. Nous sommes aux alentours

104. *Op.cit.*, p. 139

105. *Ibid.*

106. Carl Ernst, *Ruzbihan Baqli, Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, Curzon Press, Richmond 1996, p. 1-3. Rūzbehān ne dit rien de cette deuxième période mais elle est inférée par les spécialistes. Nous détecterons plus loin des signes de sa chaîne initiatique.

de 1153 et Rūzbehān a 25 ans.

La filiation spirituelle

Peut-on retracer la filiation spirituelle de Rūzbehān de laquelle les auteurs peinent à trouver une trace tangible ?

Dans *Šarḥ e Šaṭḥiyyāṭ*, Baqlī affirme qu'il fut disciple de maîtres ayant vécu avant lui : Abū-l-Ḥasan Mizyan (m. 328/939), d'Abū-l-ʿAbbās al-Šīrāzi (m. 382/992) et d'Abū Muḥammad ʿaʿfar al-Ḥaḍḍāʾ (m. 341/952), maître d'Ibn Ḥafīf¹⁰⁷. Dans son autobiographie il nomme un Ṣayḥ qui lui est contemporain, Ṣayḥ amāl al-Dīn al-Fasāʾī dont on ne sait rien. Rūzbehān précise à son égard qu'il était lui-même « *au commencement de la voie* ». Plus loin dans son diaire il se souvient : « *J'avais un maître au temps de ma jeunesse. C'était un maître doué de connaissance mystique, et constamment en état d'ivresse spirituelle. C'était un maître des « adeptes du blâme » dont la réalité spirituelle était ignorée* »¹⁰⁸.

Cette « *voie du blâme* » (*malāmaṭ*) est une affinité parmi tant d'autres de Baqlī avec Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī (m. 325/937) qui a été le premier à parler de la *tariqaṭ malāmatīyyaṭ*, fondée par Ḥamdūn al-Qassār (m. 270/884) qu'il cite dans ses *Ṭabaqāt* au seizième rang de la première station : « *C'est le Ṣayḥ des gens de la Malāmaṭ à Nišapūr et de lui s'est propagée la Malāmaṭ* »¹⁰⁹. Cette voie a été consolidée par le disciple de Ḥamdūn : Abū Muḥammad ʿAbdallāh b. Munāḍil (m. 330/941). Dans la silsilā qui rattache Ḥamdūn au Prophète, Sulamī évoque d'ailleurs son propre grand-père Abū ʿAmr Ismāʿil b. Nuḡayd al-Sulamī (m. 360/971) qui fut l'héritier spirituel d'Abū ʿUṭmān al-Ḥīrī (m. 298/911). Sulamī mentionne ce dernier au 23^e rang de la deuxième station de ses *Ṭabaqāt*, disant de lui : « *il est pour les gens du Khurasan ce que Ḡunayd était pour les gens de Bagdad* »¹¹⁰, soulignant l'importance de son apport dans la formation de ce courant spirituel¹¹¹. Si Rūzbehān admire la *Malāmatīyyaṭ* et la considère comme une étape dans la progression spirituelle, nous ne pouvons pas dire qu'il fait partie de cette *silsilāṭ*. Dans l'explicitation de Cor 12, 26, il affirme : « *le blâme c'est l'enseigne des amoureux* »¹¹².

107. *Šarḥ-e Šaṭḥiyyāt*, p.30 et 31. Al-Ḥiḍāʾ (m. 341/952) est le maître d'Ibn Ḥafīf.

108. *Dévoilement*, p.140-141 et 152. D'après Paul Ballanfat il s'agit d'Abū Muḥammad al-Jawlakī (m.?).

109. Abū ʿAbd al-Ruḥmān Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Šūfiyyaṭ*, présenté par Muṣṭafa ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaṭ, Beyrouth, 1424/2002, p. 109. *Malamatiyya*. Brill Online, Reference Works: Encyclopaedia of Islam, Second Edition.

110. *Op. cit.*, p. 140

111. Kenneth Honerkamp. « A Šūfi Itinerary of Tenth Century Nišapur Based on a Treatise by Abū 'Abd al-Raḥman al-Sulamī ». *Journal of Islamic Studies* 17 (1): 43–67, janvier 2006.

112. الملامة شعار المحبين

Le deuxième Šayḥ que les petits-fils de Rūzbehān désignent comme ayant été son guide est Sirāğ al-Dīn Ḥalīfaṭ Ibn ʿAbd al-Salām b. Aḥmad b. Salbeh (m. 562/1165)¹¹³ que nous venons d'évoquer, de l'ordre des Šiddīqīyyāṭ ou Muršīdiyyāṭ à qui se rattache aussi à l'ordre des derviches Kāzarūnī¹¹⁴.

Comme les maîtres qu'il cite l'ont précédé de deux cents ans, les mentors contemporains de Baqlī acquièrent, dans l'état actuel de nos recherches, une grande importance, aussi allons-nous nous y arrêter autant qu'il est nécessaire. Le fondateur de l'Ordre Kazarūnī est Abū Ishāq al-Kazarūnī (m. 426/1035), appelé *al-Muršīd*, c'est-à-dire le Guide, d'un village appelé Kazerūn ou Kazarūn, à 141 km à l'Ouest de Širāz¹¹⁵. Il était lui-même affilié au Šayḥ Muḥammad b. Ḥafīf (m. 371-372/982) à travers ses propres guides : Abū Muḥammad al-Ḥusayn al-Akkār (m. 391/1000) et Šayḥ Abū ʿAlī Ḥusayn (m. ?) qui étaient les disciples du Grand Šayḥ, comme l'affirme son biographe Maḥmūd b. ʿUṭmān¹¹⁶. Ce dernier prend soin de relever qu'Abū Ishāq était célibataire et végétarien et, qu'à la voie soufie qu'il avait embrassée, il a ajouté le souci humanitaire des pauvres pour lesquels il ouvrit des cuisines populaires et des refuges. Ibn Baṭṭūṭāṭ nous a laissé un récit savoureux de son passage par Kāzarūn et de son séjour dans la *zāwīyāṭ* du Šayḥ. Il brosse un tableau impressionnant de la mission *post mortem* de ce saint, vrai vigie maritime, réputé être le patron des marins en Mer de Chine. À cause de la protection surnaturelle qu'il assurait aux matelots et aux passagers des navires en provenance des Indes et de Chine sa confrérie recevait continuellement beaucoup d'offrandes et des *ex voto* qu'elle employait pour soulager les personnes démunies¹¹⁷.

Nous relevons qu'Ibn Baṭṭūṭāṭ centre une partie de sa visite à Širāz et à ses environs sur les lieux où vécut Ibn Ḥafīf, Abū Ishāq al-Kazarūnī et Rūzbehān Baqlī. Il qualifie Ibn Ḥafīf comme ayant un haut rang parmi les saints agréés, ajoutant qu'il était de célèbre mémoire. Il aurait contribué à ouvrir la voie de la montagne de Serendip dans l'île de Ceylan qui est appelé

113. Muḥammad Ṭāyir al-Banğabīrī, *Nayl al-Sāʿirīn fī ṭabaqāt al-mufāssirīn*, Al-Maṭbaʿa al-ʿArabiyyāṭ, Lahore 2000, p. 185. Cet auteur, qui récapitule tous les *tafāsīr* du septième au quatorzième siècle (II^e/VIII^e hégire), dit bien que c'est ce Maître qui a donné la *ḥirqaṭ* à Rūzbehān. Dans ce passage qui est très acerbe contre notre auteur, se trouve transcrit en arabe tout le nom du Šayḥ. Massignon écrit b. Salbeh. En arabe c'est ابن سلبه

114. Anna Suvorovna, *Muslim Saints of South Asia : The Eleventh to Fifteenth Centuries*, Routledge Curzon; Reprint Edition, London & New York 2011, p.167.

115. Louis Massignon, « La vie et les œuvres de Rūzbehān Baqlī », *Studia Orientalia Ioanni Pedersen* Copenhagen 1953, p. 257-288, réimprimé dans : « Louis Massignon, Opera Minora », Éd. Y. Moubarak, Beyrouth 1963, vol. II, p. 456. Les auteurs ont traduit comme nous : Kazerūn par Kazarūn.

116. Maḥmūd b. ʿUṭmān, *Firdaus al-Muršīdiyya fī asrār al-Šamādiyyaṭ : Die Vita des Scheich Abū Ishāq al-Kāzarūnī*, traduit en allemand et présenté par Frits Meir, Orient Institut Beirut, Leipzig, 1948, p. 17 et. seq.

117. J. Spencer Trimingham, *The Šūfī Orders in Islam*, Oxford 1971, p. 236.

Ibn Baṭṭūṭāṭ, *Tuḥfaṭ al-Nuẓẓār fī Ġarāʾib al-Amṣār wa ʿAğāʾib al-Asfār*, Dar Iḥyāʾ al-ʿUlūm, Beyrouth 1407/1987, Partie II, p. 227-228.

aujourd'hui le « Pic d'Adam ». Au haut de cette montagne se trouve une empreinte de deux mètres que les musulmans attribuent au pied d'Adam au moment de sortir du Paradis. Ibn Baṭṭūṭāṭ nous partage la manière dont Ibn Ḥafīf sauvegarda sa vie et se gagna le respect des habitants de l'île en refusant d'immoler un éléphant pour se nourrir, lui et la trentaine de pauvres qui l'accompagnaient¹¹⁸.

Rūzbehān reconnaît une filiation directe avec Ibn Ḥafīf puisqu'il l'appelle affectueusement « *notre Ṣayḥ et notre maître, qu'Allāh sanctifie son esprit, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Ḥafīf* ». Il lui décerne aussi le titre de *Grand Ṣayḥ*, qui est celui par lequel il est communément connu, et le cite souvent dans *Sayr al-Arwāḥ* et dans *Mašrab al-Arwāḥ* ainsi que dans *'Arā'is*.

Il est important de nous arrêter sur Ibn Ḥafīf, car c'est à travers son legs à Širāz que Baqlī a assimilé la spiritualité soufie et qu'il a puisé à l'héritage ḥallāḡien. Notre propos est facilité par le fait qu'un disciple d'Ibn Ḥafīf, Abū-l-Ḥasan al-Daylamī (m. fin du IV^e/X^e), écrivit sa *Sīrat*, ou plutôt un savoureux recueil de *fiorettis* que le maître transmet sur le vif de sa propre vie ou de celle de soufis de son époque. Il est utile de noter que ce biographe, le premier à avoir jamais écrit la biographie d'un soufi, fut appelé par ailleurs « *le philosophe de Ḥallāḡ* », car il fut aussi le premier à avoir évoqué, à la suite de Ḥallāḡ, l'amour-Eros dans la vie mystique¹¹⁹. Son ouvrage, *'Atf al-alif al-ma'lūf ila-l-lām al-ma'tūf* aurait grandement influencé Rūzbehān Baqlī dans la rédaction de sa monographie sur l'amour intitulée : *Le Jasmin des Fidèles d'Amour ('Abhar al-'Ashiqīn)*¹²⁰.

Qui est Ibn Ḥafīf ?

Muḥammad b. Ḥafīf b. Asfakšād al-Ḍabyī al-Širāzī al-Šāfi'ī al-Šūfi, dit Abū 'Abdallāh est petit-fils d'un dignitaire Daylamite. Son père était militaire. Il épousa la fille du dirigeant de la communauté Qarmate de Nišāpūr puis suivit l'armée de l'Émir Saffaride 'Amrū b. Layṭ à Širāz où Muḥammad naquit en 267/881 et où, d'après al-Sulamī il établit sa résidence. Il fonda un Ordre,

118. Ibn Baṭṭūṭāṭ, *Ibid.* p. 223-224.

119. Abū-l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad al-Daylamī, (m. IV^e/X^e) *Sīrat al-Ṣayḥ al-Kabīr Abī 'AbdAllāh Muḥammad b. Ḥafīf al-Širāzī*, traduction et présentation par Dr. Ibrāhīm al-Dasūqī Ṣatā, al-Hay'at al-'Āmma li Ṣu'ūn al-Maṭābi' al-Amiriyyaṭ, Le Caire 1977, p. 19 *et seq.* L'introduction du Dr. Ṣatā est en fait la vraie biographie. Celle du Daylamī étant plutôt un recueil de *fiorettis*. La biographie du Dr. Ṣatā est un travail minutieux qui passe en revue et synthétise tout ce qui a été écrit sur Ibn Ḥafīf. Il faut rappeler que l'original en arabe de la biographie d'al Daylamī étant égaré, la traduction présente a été réalisée à partir de la traduction au persan effectuée par Rukn al-Dīn Yaḥya b. 'Unayd al-Širāzī. Voir aussi, Vincent J. Cornell, *Voices of Islam*, vol. I, Praeger Perspectives, London 2007, p. 257.

120. Louis Massignon, « La vie et les œuvres de Ruzbehān Baqlī » p. 456. Voir l'article de Masataka Takeshita déjà cité, « Continuity and Change in the Tradition of Shirazi Love Mysticism, Comparison between Daylami's 'Atf al-Alif and Ruzbihan Baqli's 'Abhar al-'Ashiqīn », *Orient*, vol. 23, 1987, p.114; Brockelmann, *GALA IV*, p.78

la Ḥafīfiyyaṭ, qui eut beaucoup d'adeptes. Comme il le raconte lui-même, il voyagea beaucoup pour rencontrer les maîtres soufis et élargir ses connaissances théologiques. Il avait l'usage de se cacher des soufis qui dédaignaient la science du *kalām* et le *fiqh*. Mais, disait-il, « souvent, ils avaient finalement recours à moi ». Il se mit pendant un certain temps à l'école de l'Imam Abū-l-Ḥasan al-Aṣṣarī (m. 324/936) dont il embrassa la voie. Ibn Ḥafīf, en effet, aurait voyagé à Basra spécialement pour se mettre à l'école d'Abū-l-Ḥasan, fondateur de l'École Aṣṣarite auquel appartient Rūzbehān¹²¹. Son appartenance ṣāfiṣite valut à Ibn Ḥafīf une grande notoriété. Il mourut à Šīrāz en 371/982, à l'âge de 105 ans. Il contracta mariage avec quatre cents femmes qu'il ne toucha jamais, à part la première qui lui donna un fils qui mourut à la naissance¹²².

Dans ses *Ṭabaqāt*, Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī le place dans la V^e génération, au rang 89^e et affirme à diverses reprises qu'il transmet avec « permission » (*iğzaṭ*) de l'intéressé ses dires et faits. Il termine sa relation en assurant un fait autobiographique : « Tous ces récits m'ont été racontés par Abū 'Abdallāh, Muḥammad Ibn Ḥafīf, que Allāh l'agrée, avec une permission de lui à moi, de sa calligraphie¹²³ ». Après Abū 'Uṭmān al-Ḥīrī, Ibn Ḥafīf est celui qui introduisit et consolida le soufisme Bagdadien dans le Fars. Il visita plusieurs fois Bagdad mais aussi Basra et Damas, sans compter plusieurs pèlerinages qu'il effectua à La Mecque.

Šayḥ Aḥmad b. Yaḥyā Abū-l-'Abbās al-Šīrāzī (m. ?) fut son maître et Ruwaym (m. 303/915) fut son guide, comme l'assure d'ailleurs Rūzbehān. C'est lui qui l'aurait introduit aux arcanes de l'École Zāhirite, une école de jurisprudence littéraliste. Son biographe consacre des chapitres aux maîtres soufis bagdadiens ou persans qu'Ibn Ḥafīf avait fréquentés : d'abord Ruwaym puis Ibn 'Aṭā' (m.309/921), al-urayrī (m. 311/923), unayd (m.298/910), Abū Bakr Dilf al-Šiblī (m. 334/946) et, bien sûr Ḥallāğ (m. 309/921), mais aussi Abū Ṭalīb al-Makkī (m. 386/996), l'auteur du traité soufi « *Qūt al-qulūb* », lorsqu'il visita Šīrāz, et Abū Ḥasan al-Mizyan (m. 332/943), transmetteur des récits sur Abū Husayn al-Nūrī (m. 295/907), Abū 'Alī al-Rūḍabārī (m. 320/932), Abū Ya'qūb al-Nahrağūrī (m. 330/941), Abū Bakr al-Kattānī (m. 322/934), qui dit avoir vu le Prophète plus 600 fois, pour nous en tenir à quelques noms illustres qui font partie des sources de Rūzbehān¹²⁴.

121 . Sayf al-Dīn al-Āmadī (m. 631/1233), *Ġāyaṭ al-Marām fī 'Ilm al-Kalām*, cité en ligne, <https://ar.wikipsia.org/wiki/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF%D8%A8%D9%86%D8%AE%D9%81%D9%8A%D9%81%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%B1%D8%A7%D8%B2%D9%8A>.

122. *Sīrat al-Šayḥ al-Kabīr*, p. 5. Quṣayrī dit qu'Ibn Ḥafīf est mort à 104 ans, *Al-Risāla al-Quṣayriyyaṭ*, 1ère partie, n°76, p. 229. Šams al-Dīn al-Ḍahabī, dit qu'il est mort à 95 ans, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, en ligne, vol. 16, p. 342 *et seq.* C'est Farid al-Dīn al-'Aṭṭār et non point Ḥuğwīrī qui parle du nombre des femmes: Farid al-Dīn al-'Aṭṭār, *Tazkirat al-Awliyā'*, Markaz Taḥqīq šariqāt Kom fi al-'ulūm al-Islāmiyyaṭ, Téhéran 2008, p. 665.

123. *Ṭabaqāt*, p. 345.

124. *Sīrat al-Šayḥ al-Kabīr*, chap. VI parle des soufis d'Iraq, chap. VII parle des soufis de Perse et le chap. VIII parle des soufis de Šīrāz, p. 152-236.

D'après Massignon, Ibn Ḥafīf est un šāfi'ite avec la réputation d'avoir été zāhirite dans son *fiqh*, aš'arite dans son *kalām* et un anti-Sālimiyya' dans sa théologie mystique. Nous pensons qu'en plus de cela, et cela a été assez peu mis en lumière, il fut pour beaucoup dans l'extrême influence qu'exerça Ḥallāğ sur notre auteur. En effet, Ibn Ḥafīf fut le seul après Ibn 'Aṭā' à avoir visité Ḥallāğ (m. 309/921), dans sa prison, et duquel il ramena un message crypté à Ibn 'Aṭā' lui demandant de se dissocier de son épreuve, ce que ce dernier n'accomplit pas. Il allait périr la même année, à cause de son soutien à Ḥallāğ¹²⁵.

Dans un autre récit, Ibn Ḥafīf rapporte à Ibn 'Aṭā' la consigne de Ḥallāğ de veiller à garder ses écrits en lieu sûr ce qu'Ibn 'Aṭā' promet de faire « s'il reste en vie »¹²⁶. Par ailleurs, Ibn Ḥafīf aurait ardemment plaidé pour la libération d'Ibn 'Aṭā', comme le raconte Rūzbehān lui-même¹²⁷. Il revint cinq jours à la suite et à chaque fois Ḥallāğ lui déclama des vers mystiques qu'il consignait. Quinze jours plus tard il assista à son supplice. Ibn Ḥafīf avait manifesté son désagrément avec 'unayd qui traitait Ḥallāğ de magicien et de devin¹²⁸. Il favorisa par la suite à Širāz, auprès du prince Bouyide 'Imād al-Dawla't, les disciples de Ḥallāğ qui avaient fui la persécution déchaînée à Bagdad contre leur maître et son héritage. Le Grand Šayḥ aurait aussi inspiré le *Kitāb al-Iğāna't* de Baqlī, essentiellement basé sur la voie apophasique¹²⁹.

Il fonda à Širāz un ribāt qui était encore florissant lorsqu'Ibn al-awzī (m. 597/1200) le visita. Il prétendait avoir mille disciples uniquement à Širāz. Mentionnons parmi eux Abū Nu'aym al-Iṣfahānī (m.430/1038), auteur de *Ḥilyat al-Awliyā'* et Abū Naṣr 'Abdāllah al-Sarrāğ al-Ṭūsī (m. 378/988), auteur du *Kitāb al-Luma'*.

L'enseignement de ce maître continuait donc à se diffuser et le ḥallağisme était bien présent à Širāz du vivant notre auteur qui pouvait se procurer les livres du soufisme, et surtout ceux de Ḥallāğ dans la riche bibliothèque du *ribāt* des banū Salbeh. Abū-l-Ḥasan Salbeh b. Aḥmad, dit al-Bayḍāwī avait été un contemporain et disciple d'Ibn Ḥafīf et voilà que Rūzbehān se met à l'école d'un descendant de cette famille, le Šayḥ Sirāğ al-Dīn Ḥalīfa't Ibn 'Abd al-Salām b. Aḥmad b. Salbeh¹³⁰.

Paul Ballanfat adopte le récit de Massignon qui se base sur les biographies des petits-fils de Rūzbehān. Il résume ainsi la filiation spirituelle de Baqlī :

125. *Sīra't al-Šayḥ al-Kabīr*, p. 161-162.

126. Amir Moezzi, « Ibn 'Aṭā' al-Ādami, esquisse d'une biographie », *Studia Islamica*, 1986, vol.63, p. 120. Dans la note 175, il délivre diverses sources biographiques de ces incidents relatifs à Ḥallāğ.

127. *Šarḥ e Šaṭḥiyyāt*, p. 37-52.

128. *Sīra't al-Šayḥ al-Kabīr*, p. 280.

129. Louis Massignon, « *La vie et les œuvres de Rūzbehān Baqlī* », p. 456. Brockelmann, GALA IV, p.77.

130. *Sīra't al-Šayḥ al-Kabīr*, p. 309.

A partir de 1152, il séjourna de nouveau a Shiraz. Il demeura dans le couvent de Siraj al-din Khalifa Ibn Salbeh (m. 562h/1165), qui lui donna l'investiture de la khirqa, le manteau des soufis. C'est par ce maître que Ruzbehan se rattache à l'ordre hallajien des Siddiqiyya, une branche de l'ordre de la Kazaruniyya ou Murshidiyya. De cette affiliation provint son hostilité foncière au shi'isme et au mu'tazilisme, son admiration et sa grande connaissance du corpus des textes hallajiens. Il étudia l'ensemble des disciplines du savoir de son époque et devint un maître dans la jurisprudence, l'exégèse coranique et la connaissance des traditions du Prophète¹³¹.

C'est surtout dans *Sayr al-Arwāḥ* que Rūzbehān manifeste le plus de vénération au maître de sa *ṭarīqaṭ ṣūfiyyaṭ*. Dans le passage le plus éloquent il le nomme : « *L'orateur des gnostiques, le médecin des nostalgiques, le cierge du temps et l'argument du Compatissant, le Grand Ṣayḥ Abī ʿAbdallāh Ibn Ḥafīf* ¹³² ».

La silsilāṭ de Rūzbehān

Les auteurs peinent à trouver une trace tangible de l'investiture soufie de Rūzbehān. Lui-même n'a pas cherché à publier la *silsilāṭ* soufie dont il provient. Nous savons qu'il portait la *ḥirqaṭ* puisqu'il l'abandonnera à La Mecque pour l'amour de la chanteuse comme nous le verrons plus loin¹³³.

En son temps, la tradition de l'initiation était bien établie à travers l'octroi de cette *ḥirqaṭ* comme symbole de la transmission de l'esprit de la *ṭarīqaṭ* du maître au disciple. Il y a à ce sujet un *fioretti* que nous transmet le biographe d'Ibn Ḥafīf : Le premier Ṣayḥ qu'il rencontra en Iraq fut Abū-l-ʿAbbās Ibn ʿAṭāʾ. Ce dernier l'invita chez lui et voulut lui octroyer la *ḥirqaṭ* mais Ibn Ḥafīf refusa poliment : « *Cette ḥirqaṭ c'est celle dont m'a revêtu ma mère et aucun autre ne pourra faire que je l'enlève* ». Et Ibn ʿAṭāʾ de commenter : « *Voyez comment il prend soin des choses principales et comment il garde reconnaissance à sa mère !*¹³⁴ ».

Qu'Ibn Ḥafīf refuse de changer sa *ḥirqaṭ* maternelle pour celle d'Ibn ʿAṭāʾ ne veut point dire qu'il rompt avec lui. Au contraire, aussi bien lui-même que Rūzbehān Baqlī après lui ont gardé une sympathie profonde pour celui qui partagea le destin tragique de Ḥallāḡ. Ibn ʿAṭāʾ est le soufi que notre auteur cite le plus dans les *ʿArāʾis*. Au sujet de l'octroi de la *ḥirqaṭ*, Massignon remet à leur juste place les « inventions » des *aḥādīṭ* et des *silsilāt* de la part d'auteurs spirituels et de maîtres

131. *Le Dévoilement des Secrets et les apparitions de lumière, Journal spirituel du maître de Shirāz*, Éditions du Seuil, Paris 1996, Traduit et présenté par Paul Ballanfat, p. 18. Nous parlerons plus en avant de la position de Baqlī par rapport au Ṣīʿisme qui est plus nuancée que ce que Ballanfat affirme.

132. *Sayr al-Arwāḥ*, p. 33.

133. Voir p.59.

134. *Sīraṭ al-Ṣayḥ al-Kabīr*, Chap VI, 7, p. 159.

sufis en mal de reconnaissance ou d'identité. Ces méthodes sont éloignées des exigences contemporaines de certitude scientifique mais elles ont été le vecteur d'un enseignement spirituel ou d'une volonté de s'affilier à une tradition spirituelle pour lesquelles on cherchait à assurer le plus de crédibilité et d'autorité possible. Pour ce qui concerne les chaînes de la transmission d'un enseignement soufi, Massignon les appelle à juste titre « *isnād initiatique* »¹³⁵. Il affirme que le premier *isnād* initiatique est celui que fait Abū Muḥammad ʿaḥḥar al-Ḥuldī (m.348/959), disciple de ʿunayd, où il atteste de son appartenance spirituelle à travers l'acquisition de la transmission initiatique, bâtie sur le verbe *aḥḥadtu*. Littéralement : « j'ai reçu », pour signifier l'acquisition de l'initiation de la part d'un tel.

Dans son récit de ce premier *isnād* initiatique, Abū Muḥammad ʿaḥḥar al-Ḥuldī exprime la transmission, non plus d'un *ḥadīth* (précédé du verbe *haddata*^m) ou d'une opinion exégétique ou spirituelle (avec le mot *qīla* ou *qāla*), mais de l'**appartenance spirituelle** à travers l'acquisition initiatique symbolique qui se passe à l'intérieur d'une chaîne de transmetteurs et de garants appelée *silsilat*ⁱ initiatique. Ce processus de transmission est construit sur le verbe j'ai reçu (*aḥḥadtu*). On verra dans ce qui suit que l'emploi de ce verbe cèdera la place au verbe plus technique d'être initié (*talaqqant*^u).

Abū Muḥammad affirme que son maître est ʿunayd, qu'il a entendu de lui, de même qu'il a lu de son écriture ce que lui-même a enseigné après avoir entendu, à savoir : que les maîtres de son maître remontent au Prophète à travers soixante-dix Ṣaḥāba dont Anas b. Malik.

Muḥammad b. Ishāq a dit : « j'ai lu dans les écrits d' Abī Muḥammad ʿaḥḥar al-Ḥuldī – il était un chef parmi les chefs soufis et (était) pieux et ascète – et je l'ai entendu dire ce que j'ai lu à travers son écriture : J'ai acquis (aḥḥadtu) par Abū-l-Qāsim al-Ḥunayd b. Muḥammad (m. 298/910), qui m'a dit : J'ai acquis par Abū-l-Ḥasan al-Sarī b. al-Muḡallī al-Saqāṭī (m.253/867). Il dit " al-Sarī acquit par Maʿrūf al-Karḥī (m. 200/815), Maʿrūf al-Karḥī acquit par Farqad al-Ṣabāḥī (m.131/748), Farqad acquit par al-Ḥasan (al-Baṣrī) (m.110/728) et al-Ḥasan acquit par Anas b. Mālik (m. après 91/709). Al-Ḥasan rencontra aussi soixante-dix de ceux qui avaient été témoins de la Bataille de Badr¹³⁶.

Pour attester du développement du sens du verbe *aḥḥadtu*, il faut noter avec Massignon qu'un peu plus tard, Abū ʿAlī al-Daqqāq (m.406/1015) confère à son gendre ʿAbd al-Karīm b. Hawāzin al-Quṣayrī (m. 466/1074) la filiation spirituelle qu'il appelle « *prendre la voie* » (*aḥz al-ṭarīq*), qu'il traduit justement par *initiation*, et qui comporte les chaînons suivants :

1. Al-Tābiʿūn, 2. Dāwūd al-Ṭāʿī (m. 165/781), 3. Maʿrūf al-Karḥī, 4. Sarī al-Saqāṭī, 5. ʿunayd,

135. *Essai*, p.108 et seq.

136. Muḥammad b. Ishāq Ibn al-Nadīm, *Kitāb Al-Fihrist*, Éd. Gustav Flügel, Ḥayyāṭ Press, Beyrouth 1964, p. 183.

6. Šiblī, 7. al-Našrābādī.

On relèvera la variation dans ces deux chaînes qui se suivent pourtant assez étroitement dans le temps. La genèse du rite initiatique de la *ḥirqāʿ* sera accompagnée par des traditions d'affiliation basées sur des *aḥādīṭ*, souvent peu attestés, les faisant remonter au Prophète, à son gendre ʿAlī et à sa descendance puis à divers maîtres soufis de plus en plus rapprochés des protagonistes qui recherchent la filiation. Quoiqu'il en soit, la détermination des grands Ordres du soufisme de marquer leur filiation spirituelle est un phénomène indéniable dans le développement historique de ce mouvement. Ces chaînes aident à situer les écoles et courants spirituels et ceux qui y adhèrent.

Très tôt aussi, les maîtres spirituels accompagnent la distinction des chaînes par des traités de formation des novices qu'écrivent des auteurs comme al-Ḥārīt al-Muḥāsibī (m. 242/857), Sulamī, Qušayrī, Abū Našr al-Sarrāğ al-Ṭūsī, Rūzbehān, Ibn ʿArabī et d'autres¹³⁷. Aḥmet Karamustafa en établit une liste assez complète¹³⁸. Massignon souligne qu'au siècle suivant, cad le VI^e/XII^e, ces chaînes s'enjoliveront avec l'apparition des ordres soufis mais seront très tôt critiquées pour leur incohérence.

Encore au X^e/XVI^e siècle, l'Imam ʿAbd al-Wahāb al-Šaʿrānī (m. 973/1565), dans son traité de formation pour les *murīdūn* prend comme point de départ le rite du revêtement de la *ḥirqāʿ* et tente de répondre aux critiques concernant la crédibilité de ses *asānīd*. Il appelle le rite de l'initiation soufie (*sanad al-talqīn al-ṣūfī*), en d'autres termes la *charte de l'initiation soufie*, où il y a un déplacement sémantique du terme classique auparavant attesté : « j'ai acquis », (*aḥazt^u*), au terme plus juridique de « j'ai reçu l'initiation », (*talaqqan^{tu}*)¹³⁹.

Rūzbehān a commencé, lui aussi, par s'insérer dans un ordre ou une lignée spirituelle desquels il a reçu son initiation. D'après son petit-fils et biographe, Šaraf al-dīn Ibrāhīm dans sa *Tuḥfat Ahl al-ʿIrfān*, il aurait reçu la *ḥirqāʿ* des mains de son guide, le Šayḥ Sirāğ al-Dīn Ḥalīfaʿ Ibn ʿAbd al-Salām b. Aḥmad b. Salbeh, qui l'affilie pour un temps, comme nous l'avons dit, à l'ordre des Muršidiyyaʿ, branche de la Ḥafīfiyyaʿ.

Dans sa biographie d'Abū Ishāq al-Kazarūnī, Maḥmūd b. ʿUṭmān donne constamment à Ibn Ḥafīf le titre *Šayḥ Kabīr* et centre la *silsilaʿ* Kazarūnīyyaʿ en sa personne, disant qu'il l'a lui-même

137. Muḥyī al-Dīn Ibn ʿArabī, *Al-Futuḥāt al-Makkiyyaʿ*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaʿ, Beyrouth, 1999, Livre IV, Partie 25, ch. 52 *et. seq.*

138. Ahmet T. Karamustafa, *Šūfism, the formative period*, Edinburg University Press, Edinburg 2007, p. 85-86.

139. ʿAbd al-Wahāb b. Aḥmad al-Šaʿrānī, *Al-Anwār al-Qudsiyyaʿ fī Maʿrifat qawāʿid al-Šūfiyyaʿ*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaʿ, Beyrouth 1992, 1ère partie, p. 27 *et. seq.*

reçue de ses prédécesseurs pour la donner au Šayḥ Abū ʿAlī Ḥusayn qui la donna à Abū Ishāq appelé Muršid, c'est-à-dire le Guide, fondateur de la *tariqat muršidiyyat*¹⁴⁰. Cette *silsilat kazarūniyyat* se décline comme suit en douze maillons :

- 12 Šayḥ Muršid
11. Abū ʿAlī Ḥusayn
10. Šayḥ Kabīr Ibn Ḥafīf
9. Ġaʿfar b. ʿAbdallāh (al-Ḥaḍḍāʿ)
8. Abū ʿAmrū Ištahrī
7. Abū Turāb al-Naḥšabī
6. Šaqīq al-Balḥī
5. Salmān Fārisī
4. Mūsa b. Zayd¹⁴¹
3. Uways al-Qarnī
2. ʿUmar al-Ḥaṭṭāb + ʿAlī b. Abī Ṭālib
1. Al-Muštafā¹⁴²

La silsilat avancée par le petit-fils de Rūzbehān dans Tuḥfat al-ʿIrfān est presque identique à la silsilat Kazarūniyyat, à partir du premier disciple du Šayḥ Muršid qui y est cité, comme nous le voyons par une simple comparaison en les deux chaînes. Nous soulignons la place centrale d'Ibn Ḥafīf :

Silsilat d'Abū Ishāq al-Muršid

- 12-Muršid Abū Ishāq Ibrāhīm b. Šahrayār al-Kazarūnī
- 11-Šayḥ Abū ʿAlī Ḥusayn
- 10-Šayḥ Kabīr Ibn Ḥafīf
- 9-Šayḥ Ġaʿfar b. ʿAbdallāh (al-Ḥaḍḍāʿ ou al-Ḥiḍāʿ ou al-Ḥiḍāʿ).
- 8-Šayḥ Abū ʿAmrū Ištahrī
- 7-Šayḥ Abū Turāb al-Naḥšabī
- 6-Šayḥ Šaqīq al-Balḥī
- 5-Salmān Fārisī
- 4-Mūsa b. Zayd
- 3-Uways al-Qarnī
- 2-ʿUmar al-Ḥaṭṭāb + ʿAlī b. Abī Ṭālib
- 1-Al-Muštafā

Silsilat de Rūzbehān Baqlī

- 16-Rūzbehān
- 15-Šayḥ Sirāğ al-Dīn Maḥmūd al-Ḥalīfaʿ
- 14-Abū-l-Qāsim Muḥammad Ibn ʿAbd al-Karīm
- 13-Ḥaṭṭīb Abū Bakr Ibn Muḥammad
- 12-Abū Ishāq Ibrāhīm b. Šahrayār al-Kazarūnī
- 11-Ḥusayn Akkār Firūzābādī
- 10-Šayḥ al-Kabīr Ibn Ḥafīf
- 9-Šayḥ Abū Ġaʿfar Ḥaddād (al-Ḥaḍḍāʿ)
- 8-Abū ʿAmrū Ištahrī
- 7-Abū Turāb al-Naḥšabī
- 6-Šayḥ Šaqīq al-Balḥī
- 5-Salmān Fārisī
- 4-Mūsa b. Zayd
- 3-Uways al-Qarnī
- 2-ʿAlī b. Abī Ṭālib
- 1-Al-Muštafā

140. Abū Bakr Muḥammad Ibn ʿAbd al-Karīm Ibn ʿAlī Ibn Saʿd (m. 502/1108). *Firdaws al-muršidiyyat fī asrār al-šamadiyyat*. C'est la vie d'Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Šahrayār Kazarūnī dont ne subsiste que la traduction en persan réalisée par Maḥmūd Ibn ʿUṭmān en 728/1327 et éditée par Franz Meier sous le même titre de : *Firdaus al-muršidiyyat fī asrār aš-šamadiya: Die Vita des Scheich Abū Ishāq al-Kāzarūnī*, Orient Institut, Leipzig -Istanbul, 1948, p. 17 et. seq.

141. C'est probablement ʿAbd al-Wāhid b. Zayd (m.176/793), un des disciples de Ḥasan al-Bašrī (m. 110/728).

142. Maḥmūd b. ʿUṭmān, *op.cit.*, p. 16/124 et. seq.

Notons que, dans le pénultième maillon, le biographe d'Abū Ishāq al-Kazarūnī a voulu donner, à parts égales, la transmission de la chaîne aux deux Califes bien guidés. La tradition qui joint ʿUmar al-Ḥaṭṭāb et ʿAlī b. Abī Ṭālib atteste qu'ils reçurent ensemble la *ḥirqaṭ* de la main du Prophète qui l'aurait reçue de Ġibrāʾīl, qui l'aurait reçu d'Allāh la nuit de l'Isrāʾ¹⁴³, ce qui est une volonté évidente de réconciliation entre les deux branches majeures de l'islam : le Sunnisme, fidèle à la succession légitime des Califes bien guidés et le Šīʿisme qui cherche à préserver la lignée parentale du Prophète à travers les *Ahl al-Bayt*¹⁴⁴.

Dans le *Šīrāz Nameh*, écrit par Abū-l-ʿAbbās Aḥmad b. Abī-l-Ḥayr Zarkūb Šīrāzī, la silsilat d'Ibn Ḥafīf est liée aux Suhrawardīs dont le maître de l'*Išrāq* : Yaḥyā Abū-l-Futūḥ Suhrawardī Maqtūl (m. 587/1191) partage le même patronyme. Ici, le maître d'Ibn Ḥafīf n'est plus ʿaʿfar al-Ḥīdāʾ mais Ruwaym. Ceci s'explique par le fait que, souvent, le biographe peut mettre en relief telle filiation au détriment d'une autre, toutes les deux étant avérées à un certain moment de la vie du protagoniste. La silsilat de *Šīrāz Nameh* se décline ainsi, en descendant jusqu'aux *Ahl al-Bayt* :

1. Šihāb al-Dīn Abū-l-Ḥafṣ ʿUmar Suhrawardī (m. 632/1234), fondateur de la Ṭarīqaṭ Suhrawardiyyaṭ ; 2. son oncle Abū-l-Naġīb ʿAbd al-Qādir b. ʿAbdallāh Suhrawardī (m. 563/1168); 3. Son oncle ʿUmar b. Muḥammad b. ʿAmawayh Abū ʿAbdallāh al-Šūfī al-Suhrawardī (m. 532/1137)¹⁴⁵ ; 4. Mimšād al-Daynūrī (m. 340/941); 5. Abū-l-ʿAbbās al-Nahāwandī (m. 331/942)¹⁴⁶; 6. Šayḥ Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Ḥafīf; 7. Ruwaym; 8. ʿunayd; 9. Son oncle Sarī al-Saqāṭī (m. 251/866); 10. Abū Maḥfūz (pour Maʿrūf) al-Karḥī; 11. ʿAlī b. Mūsā; 12. son père Mūsā; 13. son père ʿaʿfar al-Šādiq; 14. son père Muḥammad b. Bākir, 15. son père Zayn al-ʿĀbidīn; 16. son père Ḥusayn; 17. son père ʿAlī b. Abī Ṭālib¹⁴⁷. Mentionnons qu'Abū-l-Naġīb Suhrawardī, oncle de Šihāb al-Dīn Suhrawardī, fut pendant un laps de temps en contact avec Rūzbehān, qu'il rencontra durant le pèlerinage à La Mecque, mais ce fut en tant que son admirateur et peut-être son disciple.

Une autre variante saute les *Ahl al-Bayt* puinés et rattache : 10. Maʿrūf al-Karḥī directement à 11. Dāwūd al-Ṭāʾī; 12. Ḥabīb al-ʿAġamī; 13. Ḥasan al-Baṣrī; à 14. ʿAlī b. Abī Ṭālib¹⁴⁸.

143. ʿAbd al-Wahāb b. Aḥmad al-Šaʿrānī, *Al-Anwār al-Qudsiyyaṭ fī Maʿrifati qawāʿidi al-Šūfiyyaṭ*, p. 185.

144. Une autre manière de concilier les deux branches majeures de l'islam c'est d'insérer à part égales ʿAlī et Abū Bakr al-Siddīq chez les Qādiriyyaṭ et les Našqabandiyyaṭ. Voir Rebecca Masterton, « A Comparative Exploration of the Spiritual Authority of the *Awliyāʾ* in the Shiʿi and Sufi Traditions », *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 32:1 2015, p. 50.

145. Certaines généalogies font de ce personnage le neveu de Abū-l-Naġīb Suhrawardī.

146. Passablement connu, Abū Nuʿaym al-Aṣḥānī le nomme dans *Ḥilyat al-Awliyāʾ*, vol. 10/370.

147. Brockelman, *GALA IV*, p. 64. Nous verrons plus tard que ʿunayd est disciple de son oncle Sarī Saqāṭī, lui-même disciple de Maʿrūf al-Karḥī, lui-même disciple de ʿAlī b. Mūsā, fils des *Ahl al-Bayt*.

148. Sayyid Ḥaydar Āmolī, *Inner Secrets of the Path*, traduit de l'arabe, intitulé : *Ġāmiʿ al-Asrār* par Asadullah ad-Daakir Yate, en ligne, <http://www.sufi.ir/books/download/english/seved-heydar-amoli-en/inner->

Tout de suite après, le *Šīrāz Nameh* délivre la silsilāṭ de Rūzbehān Baqlī en ces termes :

*Rūzbehān al-Baqlī reçut la ḥirqaṭ avec les deux Šuyūḥ cités (ʿIzz al-Dīn Mawdūd Zarqūb et Muʿīn al-Dīn Ḥanqa) des mains du Šayḥ Sirāğ al-Dīn Maḥmūd al-Ḥalīfaṭ qui avait revêtu (wa huwa labisa) du Ḥaṭīb Abī-l-Qāsim Maḥmūd qui avait revêtu du Ḥaṭīb Abī Bakr b. Abī-l-Qāsim qui avait revêtu du Šayḥ al-Muršīd Abī Ishāq Ibrahīm b. Šahrayār al-Kazarūnī qui avait revêtu du Šayḥ al-Ḥusayn al-Akkar qui avait revêtu du Šayḥ al-Kabīr, **Pôle des Awliyāʾ Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Ḥafīf** qui avait revêtu du Šayḥ Abī Muḥammad Ġaʿfar al-Ḥaddāʾ qui est compagnon de ʿAmrū al-Iṣṭahrī qui est compagnon de Šaqīq al-Balḥī, qui est compagnon de Dāwūd al-Ṭāʾī, qui est compagnon d'Ibrāhīm b. Adham, qui est compagnon de Mūsā b. Yazīd al-Dāʿī, qui est compagnon de Uways al-Qarnī, qui est compagnon du Prince des croyants ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb et du Prince des croyants ʿAlī b. Abī Ṭālib, qu'Allāh soit satisfait d'eux deux, ils sont les compagnons du Messenger d'Allāh ŠĀʿWS¹⁴⁹.*

Cette silsilāṭ est quasi la même que celle qui est proposée par la biographie de Baqlī, *Tuḥfat al-ʿIrfān*. Elle insère seulement Salmān al-Fārisī à la place de Dawūd al-Ṭāʾī et ajoute Abū Turāb al-Naḥṣabī (m. 245/859). Elle passe elle aussi par Ibn Ḥafīf comme son transmetteur autorisé mais à travers son autre disciple, al-Ḥusayn al-Akkār¹⁵⁰. Voici les deux chaînes rangées en vis-à-vis :

Silsilāṭ de Rūzbehān d'après Šīrāz Nameh

1. *Rūzbehān al-Baqlī*
2. *Šayḥ Sirāğ al-Dīn Maḥmūd al-Ḥalīfaṭ*
3. *Ḥaṭīb Abī al-Qāsim Maḥmūd*
4. *Ḥaṭīb Abī Bakr b. Abī al-Qāsim*
5. *Abū Ishāq Ibrāhīm b. Šahrayār al-Kazarūnī*
6. *Šayḥ al-Ḥusayn al-Akkār*
7. *Šayḥ al-Kabīr Ibn Ḥafīf*
8. *Šayḥ Abī Muḥammad Ġaʿfar al-Ḥaddāʾ*
9. *ʿAmrū al-Iṣṭahrī*
10. *Šaqīq al-Balḥī*
11. *Dawūd al-Ṭāʾī,*
12. *Ibrāhīm b. Adham*
13. *Mūsā b. Yazīd al-Dāʿī*
14. *Uways al-Qarnī*
15. *ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb et ʿAlī b. Abī Ṭālib*

Silsilāṭ de Rūzbehān d'après Tuḥfat al-ʿIrfān

1. *Rūzbehān*
2. *Šayḥ Sirāğ al-Dīn Maḥmūd al-Ḥalīfaṭ*
3. *Abū-l-Qāsim Muḥammad Ibn ʿAbd al-Karīm*
4. *Ḥaṭīb Abī Bakr Ibn Muḥammad*
5. *Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Šahriyār al-Al-Kazarūnī*
6. *Ḥusayn Akkār Fīrūzabādī*
7. *Šayḥ al-Kabīr Ibn Ḥafīf*
8. *Šayḥ Abū Ġaʿfar Ḥaddād (al-Ḥaddāʾ)*
9. *Abū ʿAmrū Iṣṭahrī*
10. *Abū Turāb al-Naḥṣabī*
11. *Šayḥ Šaqīq al-Balḥī*
12. *Salmān Fārisī*
13. *Mūsā b. Zayd (Yazīd)*
14. *Uways al-Qarnī*
15. *ʿAlī b. Abī Ṭālib*

[secrets-of-the-path.pdf](#), Introduction, p. 12 : « Thus it was in this way that the Messenger of Allah instructed 'Alī in the way of dhikr, who then transmitted it to Ḥasan al-Basri, to Ḥabīb al-'Ajami, to Da'ud al-Ta'i, to Ma'ruf al-Karkhi », et elle continue à travers la lignée de unayd et la lignée Suhrawardienne : « to Sari al-Saqqati, to Junayd al-Baghdadi, to Mimshad Daynuri, to Ahmad Aswad Daynuri, to Muhammad Ibn 'Abdillah Bakari Suhrawardi, known as 'Awami, to Qadi Wajih al-Din 'Umar Ibn Muhammad Bakari, to Abū'l-Najib 'Abd al-Qahir Suhrawardi, to Shihab al-Din 'Umar Ibn Muhammad Suhrawardi Bakari, to Mu'in al-Din, one of the companions of the Shaykhs of the land of Rum (the west or Byzantine), to Ahmad Ibn Mas'ud in the town of Konya, one of the shaykhs of my father and forefathers, who then transmitted it to myself, the fakir, Muhammad Ibn Abi Bakr Simnani on the 10 Jumada al-Ula in 731 AH. (1330AD) ».

149. Abū-l-ʿAbbās Aḥmad b. Abī-l-Ḥayr Zarkūb Šīrāzī, *Šīrāz Nameh*, présenté par Dr. Ismāʿīl Wāʿiẓ awādī, Intiṣārāt, Téhéran 1931, p. 129-130.

150. Carl Ernst, *Ruzbihan Baqli, Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, p. XXII-XXVI.

Nous retenons que toutes les lignées initiatiques transmises par les premiers biographes de Rūzbehān passent par Ibn Ḥafif et Ḥalīfāt Ibn ʿAbd al-Salām. Elles ont la particularité de s'affilier aux deux Califes bien Guidés ʿUmar Ibn al-Ḥaṭṭāb et ʿAlī b. Abī Ṭālib et de transmettre une tradition commune aux sunnites et aux šīʿites. Nous avons par là une confirmation de la filiation spirituelle initiale de Baqlī à une chaîne initiatique Daylamite et Širāzienne très particulière ¹⁵¹ nommée Kazaruniyyaṭ, ce qui incite Brockelmann à apposer au nom de notre auteur les épithètes d'al-Kazarūni et d'al-Šūfī et d'ajouter que Rūzbehān était un adepte d'Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Ḥāfif (m. 371/982) ¹⁵². En effet, notre auteur montre beaucoup de déférence pour ce maître. Il le cite parfois sous son titre le plus connu d'al-Šayḥ al-Kabīr. Dans ʿArāʾis, il le cite six fois, étant le seul parmi la pléiade de maîtres cités auquel il s'adresse en l'appelant « notre Šayḥ et notre Maître » (*Šayḥuna wa Sayyiduna*). Dans *Mašrab al-Arwāḥ*, dans *al-Iḡānāṭ* et dans *Sayr al-Arwāḥ*, il le cite au moins cinq fois, avec la même déférence. Dans *Šarḥ-e Šaṭḥiyyāt*, il le cite dans dix-sept places et l'appelle « le maître des énamourés » (*ustād ʿāšiqān*).

L'investiture mystérique

Rūzbehān accorda par la suite peu d'importance à l'octroi de la *ḥirqaṭ* matérielle. Dans les ʿArāʾis, il ne l'évoque jamais. Il parle quelques fois du vêtement de la piété (*libās al-taqwaṭ*). Il dit que c'est pour les gens du commun, pour les ascètes. Il lui oppose en contraste le vêtement de Dieu (*libās Allāh*) qui est l'apanage de celui qui s'anéantit en Allāh et se revêt de Ses Attributs ¹⁵³. Il s'agit là d'un saut transcendantal dans la signification du revêtement qui explique le silence quasi complet de notre auteur sur sa filiation spirituelle et sur son initiation par rapport aux maîtres et aux ordres d'ici-bas. Il démontre par là qu'il recherche son identité ailleurs. C'est ce qui apparaît clairement dans son journal spirituel mais est sous-entendu dans ses autres œuvres, y inclus ʿArāʾis. Notre auteur se prévaut d'être privilégié d'une élection céleste sélective (*istifāʾiyyāt*), en vertu de laquelle il dépasse les lignées initiatiques ordinaires pour recevoir d'en-haut son statut d'ami rapproché (*walī*) et, même, de prophète (*nabī*).

Rūzbehān est très attentif à bien rapporter les diverses étapes de son accession aux plus hauts degrés d'une chaîne initiatique mystérique proto-logique, dans une dynamique d'initiation progressive dans le temps.

151. *Ibid.*

152. C. Brockelmann, GAL, p. 734/ Zu S. 414.

153. ʿArāʾis, I, sourate 7, al-Aʿrāf, v. 26, p. 222

Nous la résumerons ainsi, avec les passages concernés dans le *diarium* :

Confirmation hiérarchique de la part du Prophète qui le visite avec les quatre Califes bien guidés (*rāšidūn*) au « début des dévoilements »

« Je vis le Prophète ṢĀʿWS, Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṭmān et ʿAlī –qu'Allāh soit satisfait d'eux– passer devant moi »¹⁵⁴. Ils lui ouvrent le chemin et le placent dans leur lignée. Cet alignement résolument sunnite peut être complété par une autre tradition rapportée par Massignon :

Les Imâmites enseignent que l'assistance de l'Esprit-Saint (avec le droit de le conférer) est réservée à une lignée héréditaire de chefs non seulement infaillibles (ta'lim) mais impeccables ('ismaṭ). Gabriel en aurait averti Mohammad. « Nul ne peut faire parvenir l'Esprit que toi ou quelqu'un des tiens », en suite de quoi Mohammad renonça à prendre Abou Bakr pour successeur et choisit Ali. Cette élection célèbre est racontée dans le hadith al ghadir, où l'on voit 'Ali solennellement investi par Mohammad de la « ta'diyat Rouh al Qodos ». Et chaque Imâm en investira de même le successeur qu'il se choisit. Muni de ce privilège, l'imâm peut communiquer le « ta'yîd al Rouh » à qui il veut parmi les simples croyants au moyen d'une formule de bénédiction spéciale. C'est ainsi que Salmân, simple affranchi, fut appelé par Mohammad à faire partie de « sa famille »¹⁵⁵.

Cette doctrine passa avec diverses adaptations aux Nuṣayrites et aux Druzes¹⁵⁶.

La lignée Kazarūnī, à laquelle Rūzbehān fut affilié, comme nous venons de le voir plus haut, cherche à concilier plutôt ʿUmar et ʿAlī et les place ensemble au début de la *silsilat*, comme les premiers dépositaires et transmetteurs de la lignée mystique muḥammadienne.

Nous avons ensuite les étapes suivantes :

L'investiture d'amour : La voix divine lui affirme soixante-dix fois : « Je t'ai élu par la sainteté. Je t'ai choisi par l'amour (*mahabba*). Tu es mon ami, mon amoureux (*muhibb*). Ne crains pas, ne t'afflige pas car Je suis ton Dieu qui t'assiste dans tous tes desseins »¹⁵⁷.

Durant l'initiation prophétique, Ḥiḍr lui donne à manger, à son instar, une pomme qui l'habilité à boire tout l'océan se trouvant devant le trône divin:

Je vis Khidr – que la paix d'Allāh soit sur lui – lequel me donna une pomme. Je n'en mangeai qu'un morceau. Il me dit : « mange-la car c'est la quantité que j'en ai mangé ». Il me sembla alors voir un océan qui s'étendait depuis le trône divin jusqu'à la terre, si bien que je ne pouvais rien voir d'autre. Il était comme les rayons qui irradient le soleil. Ma bouche s'ouvrit involontairement et il s'y engouffra tout entier si bien qu'il n'en resta pas une seule goutte que je ne l'ai bu »¹⁵⁸.

154. Carl Erst, qui suit *Tuḥfat al-Anwār*, indique que cette vision eut lieu dans un couvent à Fasa alors que Baqlī y était hébergé pendant une seule nuit, *op. cit.* p. 12 ; note 8.

155. *Essai*, p.112

156. *Ibid.*

157. *Dévoilement*, p. 142

158. *Op.cit.*, p. 142

Qui est Ḥiḍr ? Corbin dit de lui :

« (C'est) le mystérieux prophète qui tantôt forme couple avec le prophète Elie, et tantôt lui est identifié, tantôt aussi, chez certains shī'ites, fut identifié avec l'Imam caché. Supérieur aux prophètes législateurs (il est même l'initiateur de Moïse, sourate 18), son rôle dans le soufisme est extraordinaire ; de siècle en siècle, sa présence transparait du monde du Mystère ; il est le maître personnel de tous ceux qui n'ont ni initiateur ni maître terrestres. Un disciple de Khezr, comme Rūzbehān, comme Ibn 'Arabī, comme tant d'autres, c'est un soufi qui, antérieurement à tout contact avec un maître humain, à toute affiliation historique terrestre passant par les générations humaines successives, reçoit son affiliation directe de celui que reconnurent comme leur seul maître tous ceux qui n'ont pas eu de maître humain. L'affiliation, l'initiation par Khezr, a donc une signification transhistorique, de même que par elle la religion mystique échappe à toute socialisation possible ; c'est un évènement qui s'accomplit, comme un commencement absolu, dans le temps psycho-spirituel pur, le temps dans lequel nous voyons le jeune Rūzbehān vivre à l'état visionnaire son expérience initiatique »¹⁵⁹.

Dans cette initiation, Rūzbehān se place dans la lignée d'une tradition bien établie de laquelle Massignon rapporte que beaucoup de soufis recherchaient à se rattacher à Ḥiḍr, le Maître invisible, transhistorique, immortel et universel car c'est lui qui donne la *Ḥirqat* *Ḥiḍriyyāt* aux aspirants (*muridūn*) qui ont été prédestinés à devenir des saints agréés de Dieu (*awliyā'*) ou des prophètes (*anbiyā'*)¹⁶⁰.

Par exemple, le fameux Abū 'Abdallāh Muḥammad Ibn 'Alī, alias al-Ḥakīm al-Tirmidī (m. 318/930), dans son livre *Ġawr al-Umūr*, affirme que c'est Ḥiḍr (ou Ḥiḍr) qui l'a initié durant son enfance¹⁶¹.

Quant à Ibn 'Arabī, il transmet une expérience qui reconnaît dans tout revêtement de la *ḥirqat* une intervention du Ḥiḍr. Dans ses *Futuḥāt*, il raconte comment il a reçu la *ḥirqat* d'un *Šayḥ* qui l'avait reçue du Ḥiḍr lui-même. Auparavant, il ne voyait aucune relation entre un habit quelconque et le Prophète, aussi réduisait-il sa signification au compagnonnage (*ṣuḥbat*), aux mœurs (*adāb*) et à l'imitation des vertus divines (*taḥalluq*) ou à ce qu'on appelait dans son entourage le vêtement de la piété (*libās al-taqwāt*). Mais ensuite il donna une grande importance au vêtement (*al-libās*) en tant que tel et commença à l'imposer aux *muridūn*, car il fut porté à reconnaître dans l'octroi de la *ḥirqat* une pratique authentiquement reçue par la tradition, puisque Ḥiḍr s'intéressait à la donner par lui-même. Il conclut en élargissant de cette manière l'usage de la *ḥirqat* : Lorsque les soufis voyaient un de leurs membres appauvri dans son état spirituel, le maître « s'unissait » à lui et se dépouillait de sa *ḥirqat* pour la lui revêtir. Il lui transmettait ainsi ce qui

159. Henry Corbin, *Le Jasmin des Fidèles d'Amour*, Collection Verdier, Prologue, p.17 voir aussi : *En Islam Iranien III*, p. 25-26.

160. *Essai*, p.112.

161. Geneviève Gobillot, *Le Livre de la profondeur des choses*, Éd. Presses Univ. Septentrion, 1996, p. 17.

manquait à son état. Et Ibn ʿArābī de conclure : « tel est le vêtement qui est d'usage chez nous »¹⁶². De cette investiture d'Ibn ʿArābī directement par al-Ḥiḍr, Corbin précise à juste titre : « *Ce qu'accomplit le rite d'investiture, ce n'est pas seulement une affiliation, mais bien une identification avec l'état spirituel de Khezr* »¹⁶³.

Pour revenir à la vision de Rūzbehān et à son initiation de la part de Ḥiḍr : dans son ingestion de l'océan, fait-il allusion à la fontaine de vie qui est associée à la légende coranique de Dū-l-Qarnayn dans laquelle les chercheurs reconnaissent la figure d'Alexandre telle que véhiculée par le Pseudo-Callisthène¹⁶⁴ ? Nous ne saurions le dire. D'un côté, la conjonction de la figure du Ḥiḍr avec celle de l'océan est conforme au stéréotype soufi qui contemple ce personnage, au confluent des deux océans, retrouvant la fontaine de la vie, que Dū-l-Qarnayn n'a pas atteint¹⁶⁵. De l'autre, dans ʿArāʾīs, il est fait une seule fois mention de Dū-l-Qarnayn, dans l'explicitation de la sourate de la caverne. En tous les cas, les ulémas voient que Dū-l-Qarnayn est le Roi Cyrus le Perse pour les juifs et, pour les Arabes, c'est un roi Yéménite, descendant par Sem, fils de Noé, d'Énoch/Hermès/Idrīs¹⁶⁶.

Continuons de suivre l'investiture mystérieuse de Baqlī. Toujours dans son journal spirituel, il insinue qu'il est devenu un **maître spirituel attiré** pour avoir reçu la totalité de la science spirituelle :

Puis, après cela, me furent ouvertes les portes des sciences d'inspiration divine concernant les vérités, les finesses spirituelles et les sciences occultes dans lesquelles les compréhensions des doctes savants sont frappées de stupeur. Puis Il exauça quelques-unes de mes prières et m'accorda d'accomplir quelques prodiges subtils. Puis ma conscience secrète s'établit fermement dans les vérités spirituelles et m'apparurent les degrés des ascensions célestes. J'acquis les étapes spirituelles, les états mystiques, les dévoilements, les connaissances mystiques, les principes de l'unité divine et les dévoilements des réalités

162. *Al-Futuḥāt al-Makkiyyaʿ*, vol. I, rubr. 25, p. 283-284.

163. Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice*, p. 52

164. Corinne Jouanno, *Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre. Domaine grec*, Éditions CNRS, Paris 2002 ; François de Polignac, « Construction de l'universalité dans la légende d'Alexandre », *Alexandre le Grand, Religion et Tradition*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 2003, p. 251-269 (Polignac 2003). Les deux auteurs omettent de mentionner une tradition arabe qui voit en ce dernier un roi Yéménite, Iskandar al-Ḥumayrī, comme l'affirme Wahb b. Munabbih (m. 114/738), dans *Kitāb al-Tiḡān fī Mulūki Ḥumayr*, Éd. Centre de recherches et d'études Yéménites, Sanaa, 1979. Pour Ṭabarī, *Tārīḥ al-Rusul wa-l-Mulūk*, Éd. Dār al-Turāt, Beyrouth 1967 vol 2, p. 78-81, il s'agit d'Alexandre le Grand, de même pour Daniel de Smet, « Dhu-l-Quarnayn », *Dictionnaire du Coran, sous la direction d'Amir Moazzi*, Éd. Robert Laffont, Paris 2007, p. 218-221.

165. G. A. Mano, *Alexandre le Grand d'après les auteurs orientaux*, Éd. Abraham Cherbulliez, Genève 1828 et Ballimore Librairie, Paris 1828, p. 48 et seq. Ce thème est paradisiaque, anagogique et apophasique : la fontaine de vie coule du paradis, elle signifie l'union avec Dieu, elle se déverse cependant là où le soleil se couche. Ce thème sera illustré, à partir du XVI^{ème} siècle, dans les enluminures timurides, safavides et mughales.

166. ʿArāʾīs I, sourate 18, al-Kahf, 84, p. 506. Voir l'explication d'Abū -l-Fidāʾ Ismāʿīl Ibn Kaṭīr (774/1372) à ce sujet : https://ar.wikipedia.org/wiki/نُو_القرنين

*cachées qui font partie des merveilles des cœurs, en nombre tel que l'on ne saurait dénombrer*¹⁶⁷.

Qu'entend Rūzbehān par : « être établi fermement » ? Songe-t-il à l'infailibilité (*ʿiṣmāʿ*) que les sunnites reconnaissent au Quṭb et que les ṣīʿites réservent aux Imams ? Cette velléité était d'ailleurs courante parmi les soufis puisque Quṣayrī dans sa *Risālaʿ* a un encart sur la supposée infailibilité des *Mašāyih* où il met en garde l'aspirant d'être trop crédule et lui recommande le discernement¹⁶⁸. Dans la suite du cheminement initiatique de Rūzbehān nous sommes convaincus qu'il a de lui-même une très haute idée dont, seule sa conviction de l'élection divine sélective (*istifaʿiyyaʿ*) à son endroit tempère la démesure. En effet : voici qu'il a une vision où les anges lui enjoignent de traverser l'océan jusqu'où le soleil se couche, dans une entreprise semblable à celle de Dū-l-Qarnayn et pour laquelle prouesse, une fois accomplie les anges s'exclament : « *Nul n'a jamais traversé cet océan à part 'Alī ibn Abī Tālib - que Dieu bénisse sa face - et toi à sa suite* ¹⁶⁹ ». Où il est fait le semblable sinon l'égal de ʿAlī.

Non satisfait de ces hauts privilèges, voici que Rūzbehān assure avoir été intronisé divinement dans la fonction de *Quṭb* ou Pôle mystique. Il boit de « l'huile de la Grande Ourse », apprêtée par deux soufis célestes et comprend que Dieu, par cet élixir, lui conférerait la pure quintessence des étapes spirituelles des sept Pôles mystiques du Royaume angélique. Après l'avoir ainsi préparé, Dieu Se manifeste à lui par les « lucarnes » de ces sept Pôles, desquels Il révèle les prérogatives divines. Puis Dieu lui dévoile le Trône et, enfin, la proto-éternité. Là, il note, qu'il n'y avait plus ni d'où, ni de vers où mais l'Unicité parfaite¹⁷⁰.

De tout cela nous retenons que notre auteur se présente comme un digne représentant de la lignée des saints agréés et des suppléants qui sont les *abdāl*, ces élus présents en permanence sur terre et que nous étudierons plus loin¹⁷¹. Comparée avec l'investiture revendiquée par Ibn ʿArabī au début des *Futuḥāt*, celle relatée par Rūzbehān est de loin plus complexe dans les attributions mystiques qu'il se voit octroyer.

Toujours dans son diaire, Baqlī relate une vision où il se voit ingérer toutes les Écritures des religions monothéistes et se présente comme un prophète qui récapitule l'héritage

167. *Dévoilement*, p. 143.

168. *Al-Risālaʿ al-Quṣayriyyaʿ*, Éd. Dār al-Nuʿmān li-l-ʿUlūm, Damas 2000, vol.1, p.1076.

169. *Dévoilement*, p. 143.

170. *Ibid.* p. 144-146. Pour la description apophatique de l'Unicité divine : Abū Bakr Muḥammad b. Iṣḥāq al-Kalabāḍī, *Al-Taʿarruf ʿala maḍhab Ahl al-Ṭaṣṣawwuf*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaʿ, Beyrouth 1996, chapitre sur le *tawḥīd*, p. 31-34.

171. Henry Corbin, *En Islam Iranien*, Livre III, p. 33-36, relève de subtils recoupements entre la doctrine sunnite des *walīs* professée ici par Rūzbehān, et sur laquelle nous reviendrons, et la doctrine ṣīʿite des Imams.

prophétique de tous les temps. Dieu l'introduit dans la *station de l'intimité* pour lui faire voir le *monde de la sainteté*. Là, il reçoit de chaque prophète le Livre dont il fut messager et l'ingère : la Tora de Moïse, les Psaumes de David, l'Évangile de ʿĪsā et, finalement, le Coran de la main du Prophète.

Pour clore cette osmose prophétique, Adam lui fit boire « *les plus beaux noms ainsi que le Nom Suprême* ». Si Rūzbehān connaît, en plus des 99 Noms divins, ce Nom mystérieux qui est en fait le centième des Noms de Beauté d'Allāh (*al-Asmāʿ al-Ḥusnā*), c'est parce qu'il a reçu la *fiṭra* d'Adam, cette science originelle dont Dieu l'avait orné au Paradis¹⁷².

L'ingestion des livres saints rejoint la tradition prophétique juive ou chrétienne où est donné au prophète l'ordre de manger le rouleau ou le livre des Écritures pour pouvoir transmettre la Parole de Dieu ou Son message. Ainsi, avant de l'envoyer transmettre Sa parole au peuple d'Israël, Dieu donne à Ézéchiël un rouleau à manger :

*Il me dit : Fils de l'homme, mange ce que tu trouves, mange ce rouleau, et va, parle à la maison d'Israël ! J'ouvris la bouche, et il me fit manger ce rouleau. Il me dit : Fils de l'homme, nourris ton ventre et remplis tes entrailles de ce rouleau que je te donne ! Je le mangeai, et il fut dans ma bouche doux comme du miel. Il me dit : Fils de l'homme, va vers la maison d'Israël, et dis-leur mes paroles !*¹⁷³.

À Jean, le visionnaire de l'Apocalypse, Dieu intime l'ordre d'avalier un petit livre qui lui permettra de prophétiser d'une manière nouvelle et universelle :

*Et la voix, que j'avais entendue du ciel, me parla de nouveau, et dit : Va, prends le petit livre ouvert dans la main de l'ange qui se tient debout sur la mer et sur la terre. Et j'allai vers l'ange, en lui disant de me donner le petit livre. Et il me dit : Prends-le, et avale-le ; il sera amer à tes entrailles, mais dans ta bouche il sera doux comme du miel. Je pris le petit livre de la main de l'ange, et je l'avalai ; il fut dans ma bouche doux comme du miel, mais quand je l'eus avalé, mes entrailles furent remplies d'amertume. Puis on me dit: Il faut que tu prophétises de nouveau sur beaucoup de peuples, de nations, de langues, et de rois*¹⁷⁴.

De même, à la première « descente » du Coran, le Prophète expérimenta une sorte d'insistance de Gabriel qui l'étouffait par trois fois en lui disant à chaque fois : « Lis ! », (*iqraʿ*). Cette incorporation du Coran avec pression au point de l'étouffer, est aussi dans la même ligne de faire

172. *Dévoilement*, p.151.

173. Ez 2,8 et 3 :1- 4

174. Ap 10, 8-11

"avalier" la Parole pour qu'elle devienne la source de la vie et de l'élocution de l'Envoyé¹⁷⁵.

Pour conclure : dans son diaire spirituel, Rūzbehān présente des lettres de créances divines sans pareilles. Ces révélations sont, de plus, en persan, comme le relève Paul Ballanfat, pour confirmer son enracinement local. Allāh va même jusqu'à lui déclarer qu'il est le « *roi de Perse* »¹⁷⁶.

Continuons la chronologie des événements biographiques de notre auteur. En 1160, il a trente-deux ans, il entreprend un long périple à travers la Perse, l'Iraq et la Syrie et, selon Ballanfat, passe par le Liban puis fait le pèlerinage de La Mecque¹⁷⁷. Là, au milieu d'une intense expérience mystique, il décide soudain d'abandonner la *hirqaġ* parce qu'une chanteuse à la beauté exceptionnelle lui ravit le cœur. Cet épisode ne se trouve ni dans son diaire ni dans les deux biographies de ses fils, mais c'est le Šayḥ al-Akbar Muḥyī al-Dīn Ibn ʿArabī qui nous le transmet :

*On raconte l'histoire de Šayḥ Rūzbehān qu'il était affligé par l'amour d'une femme chanteuse. Il tomba extatiquement amoureux d'elle et il pleura beaucoup dans son état d'extase devant Allāh, confondant les pèlerins de la Ka'baġ durant le temps qu'il résidait là-bas. Il circumambulait sur les terrasses des toits du sanctuaire mais, dans son état, il était sincère. Quand il était affligé par l'amour de cette chanteuse personne ne le savait mais sa relation avec Allāh était transférée à cette chanteuse. Il réalisa ce que les gens pourraient imaginer que l'origine de son extase était pour Allāh. Il alla donc chez les soufis et ôta sa *hirqaġ* la jetant à terre devant eux. Il raconta son histoire au peuple en disant : « je ne veux pas mentir concernant mon état spirituel ». Il devint alors comme un serviteur de cette chanteuse. On raconta à la femme son état et son extase à son égard elle comprit qu'il était un des grands saints de Dieu. La femme en eut honte et se repentit devant Allāh pour la profession qu'elle avait suivie grâce à la bénédiction de sa sincérité. Elle devint (à son tour) comme une servante (disciple) pour lui. Allāh enleva de son cœur sa relation à elle et il retourna vers les soufis et remit sa *hirqaġ*. On ne le vit pas mentir à Dieu par rapport à son état¹⁷⁸.*

Henry Corbin affirme que, suite à cette expérience, Rūzbehān aurait rédigé en persan son chef-d'œuvre sur l'amour, *ʿAbhar al-ʿĀšiqīn*, qu'il traduit par *le Jasmin des Fidèles d'Amour*.

Après avoir « converti » son égérie, Rūzbehān « remet » sa *hirqaġ*. Cette deuxième réception de la *hirqaġ* est attestée dans les biographies de ses petits-fils qui assurent qu'il reçut la *hirqaġ* à Wāsiṭ, des mains du Šayḥ Abū-l-Šafā (m. ?).

175. Muḥammad Ibn Ishāq Ibn Yasār, *The Life of Muḥammad*, Intr. and notes of A. Guillaume, Oxford University Press, 17th edition, 2004, p.77.

176. *Dévoilement*, p. 146.

177. Paul Ballanfat, *Quatre traités inédits de Rūzbehān Baqlī Šhīrāzī*, p. 68.

178. *Al-Futuḥāt al-Maqqīyaġ*, vol. III, rubr. 177, p. 474. Conformément au manuscrit *al-Maymanaġ*, le texte porte *Rūzbehār* au lieu de *Rūzbehān*.

Baqlī a visité l'Égypte pour y rencontrer un membre illustre de la tribu des Salbeh, le šāfi'ite Abū Ṭāhir Aḥmad Sadr al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Aṣbahānī alias Silafī (m. 576/1180), originaire d'Isfahān mais qui s'installa à Alexandrie où il fonda la première école šāfi'ite, al-ʿĀdiliyyaʿ qui finit par porter son nom, al-Silafīyyaʿ, tant était grand son ascendant, comme le relate al-Ḍahabī qui fournit la biographie de cet érudit, grand traditionniste. Il appartient à la tribu des banū Salbeh avec lesquels Rūzbehān est étroitement lié¹⁷⁹. De plus, Silafī était, d'après Massignon, le grand propagateur des Récits sur Ḥallāğ¹⁸⁰.

Après être revenu de son long voyage, Rūzbehān se rend pour un certain temps à Kirmān.

En 1165, sous le règne de Muzaffar al-Dīn Sunqūr b. Mawdūd (règne de 543/1148 à 556/1161), il revient s'installer à Širāz où il construisit un couvent (*hanqāh*) flanqué d'une auberge pour pèlerins (*ribāt*) et où il fonde une confrérie soufie (*ṭarīqaʿ*). Corbin précise que ce fut en l'année 560/1164, près de la porte Ḥadāš Ibn Manṣūr¹⁸¹. On sait que Rūzbehān prêchait dans l'Ancienne Mosquée de Širāz, attenante à la *hānqāh* où il réunissait ses disciples.

On est sous le règne du Salghuride Muzaffar al-Dīn Sunqūr b. Mawdūd, qui favorise notre auteur. Plus tard, en 1174, Rūzbehān tomba en disgrâce auprès de l'atabeg de Širāz Tikla Ibn Zanğī, l'un des frères de Sunqūr. Il devra quitter Širāz, affligée par des troubles politiques, pour Fasa qui jouissait d'une certaine sécurité. Mais cet exil ne durera pas longtemps. Il pourra revenir très vite à Širāz et reprendre ses activités. Il déploie une activité épistolaire intense pour répondre aux demandes de ses disciples. C'est à cette époque qu'il rédige, à leur injonction, son *Commentaire aux Paradoxes des soufis* et, huit ans plus tard son *Diarium Spirituale (Kašf al-Asrār)*¹⁸².

Il eut plusieurs épouses¹⁸³, deux fils (Šihāb al-Dīn Muḥammad et Faḥr al-Dīn Aḥmad) et une fille. Devenu hémiparalysé tard dans sa vie, il refusa tout soin, acceptant son sort, impatient de retrouver son Créateur. La veille de sa mort, il l'annonça pour le lendemain et il prédit à deux autres Mašayih¹⁸⁴ qu'ils le suivraient de près, ce qui arriva. Il mourut le 15 *Muḥarram* 606/1209 à Širāz. Il avait quatre ving quatre ans.

La tombe de Rūzbehān, située dans le quartier Bālākāft de Širāz, devint un lieu de

179. Al-Ḍahabī, *Siyar Aʿlām al-Nubalāʿ*, Degré 30, article 21, en ligne. Dans sa rubrique d'al-Silafī, al-Ḍahabī fournit toutes les déclinaisons du nom de Salbeh qui devient en arabe Salfeh, car le « b » se change en « f ». Puis on appose à ce substrat sémantique des punctuations qui donnent diverses appellations attestées comme Salafī, de Salafiste, ou Sulafī, ou encore Silfī, ou même Salaqī. La première signification de Salbeh étant « la lèvre charnue ».

180. Paul Ballanfat, *Quatre traités inédits de Rūzbehān Baqlī Šhīrāzī*. p. 69.

181. *Jasmin des Fidèles d'Amour*, Introduction.

182. Henry Corbin, *Commentaire sur les Paradoxes des Soufis*, Introduction, p.2

183. *Dévoilement*, p.183 et 205

184. Ce sont Šayḥ Abū-l-Ḥasan Kardūyeh et le propre beau-frère de Rūzbehān, Šayḥ ʿAlī Sirāğ. Ils moururent respectivement l'un quinze jours et l'autre un mois après lui, comme il le leur avait prédit.

pèlerinage réputé. Le célèbre voyageur arabe Ibn Baṭṭūṭāʿ en atteste qui visita Šīrāz par deux fois, l'une en 1326 et l'autre en 1332 où il se rendit sur la tombe de Baqlī. Il faut noter que Šīrāz, contrairement à Bagdad avait été épargnée par l'invasion des Mongols en 1250. Nous lisons dans le journal de Baṭṭūṭāʿ :

Et parmi les monuments (de Šīrāz) est celui du Šayḥ vertueux, le pôle Ruzḡehan al Qāblī¹⁸⁵ parmi les grands saints. Sa tombe est dans la Grande Mosquée où il faisait des sermons. C'est dans cette mosquée que j'ai déjà évoquée que priait le juge Maḡd al-Dīn que Dieu soit satisfait de lui¹⁸⁶.

Descendance spirituelle de Rūzbehān Baqlī

Comme nous l'avons dit, lorsque Baqlī s'installe définitivement à Šīrāz en 1165 et, dans le couvent (*ḥāngāh*) qu'il construisit et qui était agrémenté d'une auberge pour pèlerins (*ribāt*), il fonda aussi une confrérie soufie (*tariqaʿ*) appelée la *rūzbehāniyaʿ* qui comptait plusieurs disciples et qui, après sa mort, s'étendra jusqu'aux Indes où il aura le plus grand nombre d'adeptes. Cette confrérie, cependant, n'allait pas durer¹⁸⁷.

De son vivant, Rūzbehān a été le maître ou a exercé une influence certaine sur des soufis de grande envergure. Plusieurs sont cités dans les biographies de ses petits-fils. Après avoir été formés auprès de Baqlī, ils revenaient chez eux, munis d'un certificat d'authentification octroyé par le Maître. La femme dont il s'était épris à La Mecque devint ainsi sa disciple et une autre femme le fut aussi. Il s'agit de ʿawhariyyaʿ Ḥānum, très réputée à Bagdad où elle enseignait, munie d'une autorisation autographe de Baqlī¹⁸⁸.

Parmi ceux qui ont été touchés par la grâce de notre auteur, certaines sources comptent le grand mystique šāfiʿite du Ḥwārizm, Naḡm al-Dīn Kubrā (m. 618/1221).

Le passage présumé de Rūzbehān à Alexandrie, chez le Ḥāfiẓ Silafī, a donné lieu à une appropriation égyptienne de Rūzbehān Baqlī. Dans sa compilation sur les maîtres soufis, le Mullah Nūr al-Dīn al-ʿāmī de Hérāt (m. 897/1492), à la rubrique 465, l'appelle « *Rūzbehān le Grand, l'Égyptien* » (*Rūzbehān al-Kabīr, al-Misrī*) ce qui donne à entendre qu'il s'agit d'un autre Rūzbehān. Mais ʿāmī affirme que ce Rūzbehān était d'obédience Kazarūnī, comme notre Rūzbehān ; qu'il fut disciple du Šayḥ Abū-l-Naḡīb al-Suhrawardī (m. 563/1168), oncle de Šihāb al-Dīn Suhrawardī, ce

185. Au lieu de Rūzbehān Bāqlī, Ibn Baṭṭūṭa écrit « Ruzḡehan al Qābli ». Il a dû mal noter ou mal percevoir la prononciation persane du nom.

186. Ibn Baṭṭūṭa, *Tuḥfaʿ al-Nuzār fi Ġarāʿib al-Amṣār wa Aʿāǧʿib al-Asfār*, Dar Iḥyāʿ al-ʿUlūm, Beyrouth 1407/1987, Partie II, p. 224.

187. Carl Ernst, *Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, p. 1-10.

188. Paul Ballanfat, Introduction à l'édition des *Quatre traités inédits de Rūzbehān Baqlī Šīrāzī*, p. 67.

qui ne pose pas de problème pour ce qui regarde la chronicité et, même, la spiritualité. En tous les cas, la silsilā suhrawardienne et la rūzbehānienne ont pour plaque tournante la personne d'Ibn Ḥafīf. Par rapport aux rapports entre les Suhrawardī et Rūzbehān, 'Arīn Qudsī, dans son ouvrage sur Abū Ḥafṣ Ṣihāb al-Dīn al-Suhrawardī, cherche à fixer l'influence de Rūzbehān sur Suhrawardī ou vice versa et leur relation au Ḥāfiẓ Silafī. Il s'arrête sur l'identité de Rūzbehān al-Kabīr al-Miṣrī, mettant à contribution la plupart des auteurs comme Massignon, Corbin, Hartmann, Gramlich, Ballanfat, Ernst en plus de notices d'auteurs plus anciens¹⁸⁹.

Ṣāmi affirme aussi que ce Rūzbehān-là était lui-même le maître du Ṣayḥ Naḡm al-Dīn Kubrā, *Abū Ḡannāb*, le faiseur de saints, à qui il aurait donné sa fille en mariage, dont seraient issus deux garçons. Là aussi, il n'y aurait point de contradiction du fait que Rūzbehān Baqlī avait une fille, unique d'ailleurs. Dans sa biographie de Naḡm al-Dīn, Ṣāmi donne beaucoup de détails sur la manière miraculeuse à travers laquelle Kubrā fut amené à rencontrer celui qu'il appelle *Rūzbehān al-Baqlī*. Il puise ce récit dans une anthologie en persan, écrite par al-Amīr Iqbāl al-Sistānī (m. ?) en 724/1324 qui y rassemble les quarante homélies (*Ḡihil Maḡliss*) données par son Ṣayḥ, 'Alā' al-Dawla' al-Simnānī (m. 736/1336)¹⁹⁰.

Que penser de ces assertions émises par des témoins respectables et, somme toute, trop proches de notre Saint, lui-même contemporain de Naḡm al-Dīn Kubrā, pour être reléguées à de pures conjectures ? On gagnerait à les examiner de près. Y aurait-il deux Rūzbehān, l'un originaire d'Égypte, appelé à la fois « le grand » (*al-Kabīr*) et « l'Égyptien » (*al-Miṣrī*) et l'autre originaire de Perse, comme le pensent la plupart des chercheurs à commencer par Louis Massignon¹⁹¹ ?

Considérons d'abord ce que Ṣāmi dit rapporter d'Amīr Iqbāl, à savoir que Naḡm al-Dīn, après avoir été confirmé comme *muḥaddiṭ* par son Ṣayḥ à Hamadān, voyagea à Alexandrie en quête d'un autre *muḥaddiṭ* très fameux. Après une étude minutieuse, nous avons conclu que l'Alexandrie dont parle Ṣāmi n'est sans doute pas l'Alexandrie d'Égypte mais l'Alexandrie de Carmanie, donnant sur le détroit d'Hormuz, parmi la vingtaine de villes fondées par Alexandre le Grand et portant son nom¹⁹². Il est, en effet, difficilement concevable qu'à chaque fois Naḡm al-Dīn voyage en Égypte, située à des milliers de kilomètres de distance.

Relevons sur la carte l'emplacement traditionnel de l'Alexandria Carmania. Elle se situe

189. 'Arīn Ṣawkat Salāma' Qudsī, *Bayna Sayr wa Ṭayr, Taṣawwuf Abī Ḥafṣ 'Umar al-Suhrawardī*, présenté par Bernd Ratke, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya', Beyrouth 2011, p. 57-61.

190. Mullah Nūr al-Dīn al-Ṣāmi, *Nafaḥāt al-Uns min Ḥaḍarāt al-Quds, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya'*, Beyrouth 1989, II^e partie, rubrique 467, p. 575 et 576.

191. Louis Massignon, *Opera Minora, Textes Recueillis, Classés et Présentés avec Bibliographie*, Dār al-Ma'ārif, Beirut 1963, vol. 2, p. 454-455.

192. Getzel M. Cohen, *The Hellenistic Settlements in the East from Armenia and Mesopotamia*, University of California Press 2013, page 200.

dans la Province du Kirman, d'où son nom : Alexandrie, sise dans le Kirman.

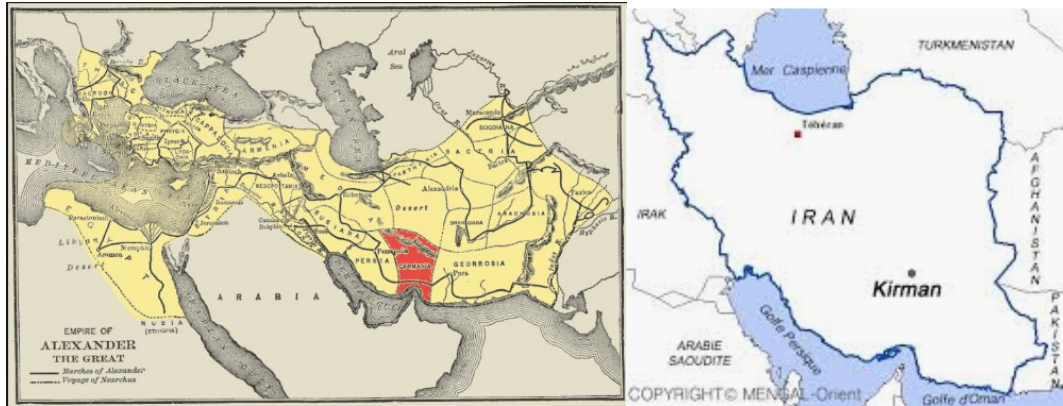


Figure 1- Carte montrant l'emplacement d'Alexandria Carmanix et du Kirman

Une fois revenu d'Alexandria Carminæ, Nağm al-Dīn qui avait eu, en chemin, une vision du Prophète l'intronisant « *Abū Ğannāb* », c'est-à-dire le faiseur de saint, décide de tout abandonner et de rechercher un maître spirituel¹⁹³. Il visite Dezfūl ou Derbūl, dans le Khuzistan, pas loin d'Alexandria Carmanix où il ne trouva pas ce qu'il recherchait et y tombe gravement malade. Il finit par frapper à la *hānqāh* du Šayḥ Ismā'īl Qašrī à Dezfūl qui l'hébergea et, plus tard lui donna la *hirqaṭ*. Mais Nağm al-Dīn n'était pas satisfait. Il voulait plus. C'est alors qu'on lui dit d'aller à Mişr chez le Šayḥ Rūzbehān. Les chercheurs sont unanimes pour dire que Nağm al-Dīn Kubrà serait allé en Égypte. Cependant, à propos de sa recherche d'un maître sûr, ṣ̣āmī, reprenant Iqbāl, affirme que, ne trouvant pas le maître qu'il recherchait, Nağm al-Dīn voyagea « dans le pays » et, toujours en recherche, il va à « Mişr ». Dans la biographie de Kubrà, Paul Ballanfat, traduit ainsi le passage en question : « *Mais pour ce qui concerne la voie de l'apprentissage et de l'acquisition de la science de la voie, j'ai été le compagnon du maître Rūzbehān al-Kabīr al-Fārisī -la miséricorde de Dieu soit sur lui - en Égypte, et j'ai pris de lui la science de la voie* »¹⁹⁴. Est-il logique que Nağm al-Dīn fasse le voyage à Alexandrie d'Égypte pour rechercher un hypothétique *muḥaddiṭ*, puis, à peine arrivé à Duzfūl, se remette en marche pour repartir en Égypte rencontrer Rūzbehān ?

Nous pensons que le « *Mişr* » dont parle ici Amīr Iqbāl et, à sa suite, ṣ̣āmī, où Nağm al-Dīn serait allé dans le but d'y rencontrer Rūzbehān, n'est pas l'Égypte mais un village iranien du nom de Meşr, en persan, à la fois désert et oasis, situé à l'Est de la Province d'Ispahān¹⁹⁵. Nağm al-Dīn,

193. Nağm al-Dīn Kubrà, *La pratique du soufisme, quatorze petits traités*, traduits et présentés par Paul Ballanfat, Éditions de l'Éclat, Nîmes 2002, p. 8, où Ballanfat explique que « *Abū ṣ̣ānnāb* » veut dire se mettre à l'écart du monde d'ici-bas et de celui d'en-haut.

194. *Op. cit.* p. 11.

195. <https://en.wikipedia.org/wiki/Mesr>. En persan et en arabe, on écrit *Meşr/Mişr* de cette manière : مصر

d'après ses biographies, y serait allé entre 1160 et 1168, à un moment où les biographes de Rūzbehān affirment que lui-même était allé à Kirmān, à 570 kms de Šīrāz¹⁹⁶.



Figure 2 – Carte montrant l'emplacement de la ville de Meşr en Iran et les Provinces d'Iran

Ceci ne veut pas dire que Nağm al-Dīn ne serait pas allé en Égypte. Il y est allé, à la recherche du même Silafī que Rūzbehān recherchait. Il y a habité et il raconte diverses péripéties qu'il a vécu en Égypte même, dans la région du Nil. Cependant cela n'implique pas que le Rūzbehān Baqlī qu'il a rencontré vivait en Égypte. Amīr Teqla rappelle ainsi ce fait : « Šayḥ 'Ammār a dit à Nağm al-Dīn : « lève-toi et va à Meşr chez Šayḥ Rūzbehān », en persan :

شیخ عمار فرمود که نجم الدین، برخیز، و به مصر رو، پیش شیخ روزبهان

Se lever et aller à un endroit, se dit d'un itinéraire proche. On va chez un proche, mais on part en voyage. En persan : « برو سفر کن ». Or ici, Meşr n'est pas l'Égypte, à 3000 km de distance, mais une oasis en Iran, à 600 kms de Kirmān, dans la Province d'Isfahān, limitrophe, au Sud-Ouest de la Province originaire de Baqlī, le Fars.

De plus, Amīr Iqbāl affirme qu'en voyant ce Šayḥ, Nağm al-Dīn « a vu Rūzbehān Baqlī ». Ce constat est entériné par āmī comme nous venons de le voir plus haut. Rūzbehān al-Miṣrī et Rūzbehān al-Baqlī, s'ils ne sont pas le même personnage, ont donné lieu à diverses méprises quant à l'identité de chacun. De plus Nağm al-Dīn a une note biographique dans une de ses lettres qui se lit ainsi : « J'ai entendu le Šayḥ Rūzbehān al-Fārisī- et non pas al-Miṣrī- dire : "Celui qui est gnostique se tient debout, quiet, et celui qui est dans la perplexité marche dans le sens de la confusion" ¹⁹⁷ ». À notre avis, ce témoignage devrait dirimer la question en faveur d'un contact personnel entre Nağm al-Dīn et notre Rūzbehān ce qui ne contredit en rien l'existence d'un Rūzbehān Miṣrī et le séjour

196. *En Islam Iranien III*, Prologue, p. 21

197. Nağm al-Dīn Kubrā, *Fawā'ih al-Ġamāl wa Fawātiḥ al-Ġalāl*, présenté par Dr. Yūsuf Zaydān, Dār Su'ād al-Sabāḥ, Kuwait 1993, p. 179, note 1^a.

de Nağm al-Dīn en Égypte.

Notre recherche nous indique donc qu'il y a eu rencontre entre Rūzbehān Baqlī et Nağm al-Dīn. Nous ne nous hasarderons pas, cependant, à faire de ce dernier un « disciple » de notre Šayḥ, mais nous le placerons parmi ceux qui ont été bénis par sa présence, son enseignement et son impact prophétique.

Carl Ernst a cherché à retracer la postérité spirituelle de Rūzbehān et ébauche cinq essais de reconstitution des *silsilāt* rattachées à lui. Cependant ce grand connaisseur de Rūzbehān ainsi que d'autres chercheurs hésitent à octroyer le titre d'Ordre à sa lignée qui s'éteint prématurément au VIII^e siècle. Malgré cet échec institutionnel, Rūzbehān a eu une influence très grande dans la spiritualité islamique. Ses ouvrages furent, avec ceux de ʿAbd al-Razzaq Qašānī, les premiers à être lithographiés aux Indes, montrant par là l'ascendant de ces deux auteurs dans les régions centrales d'Asie. Il y a eu un chassé-croisé d'intérêt entre ses deux auteurs proéminents : Le commentaire coranique de Qašānī est unanimement attribué à Ibn ʿArabī dans l'aire arabophone, tandis que le livre des ʿArāʾis est attribué à Qašānī par le scribe du manuscrit de Damas sur lequel nous nous basons pour la présente étude¹⁹⁸.

Sur le registre des influences, il faut noter que certains textes et chercheurs relèvent une relation évidente entre le grand poète Ḥāfiẓ de Širāz (m. 792/1390) et Rūzbehān, son compatriote. Henry Corbin affirme, dans son introduction au *Jasmin des Fidèles d'Amour*, que ce livre aurait inspiré Ḥāfiẓ dans sa poésie amoureuse¹⁹⁹. Le commentateur turc Sūdī (m. vers 998/1590) rapporte d'un biographe non identifié de Ḥāfiẓ que ce dernier se serait affilié à la *ṭarīqatī Rūzbehāniyā*.

Le Sunnisme de Rūzbehān

En sunnite convaincu Baqlī ne craint pas de fustiger juifs et chrétiens (*našārā*) dans leur inclination vers l'anthropomorphisme qui leur fait détester le *tanzīh*, ou protection de la transcendance divine qui « l'exempte » de toute proximité avec la contingence :

Allāh Très-Haut a fait connaître la disposition profonde des juifs et des nazaréens dans leur inclination vers l'anthropomorphisme (tašbīh) et leur horripilation du Saint et de la

ان الله سبحانه عرف طبايع اليهودى والنصارى بميلها الى التشبيه وتنفرها من القدس والتنزیه لانهم اصحاب

198. N. Hanif, *Biographical Encyclopaedia of Sufis: Central Asia and Middle East*, Sarup & Sons, New Delhi 2002, p. 92-108. Il reprend, souvent littéralement, les articles de la Encyclopaedia of Islam.

199. Voir Carl Ernst, *Mysticism and the Rhetoric of Sainthood*, p. 9.

transcendance (*tanzīh*), car ils possèdent les imaginations maléfiques (*maḥayil*). Ne vois-tu pas les adorateurs du veau comme ils le vénèrent ?²⁰⁰ et le dit des nazaréens que Dieu est le Christ ? Aussi l'image de ʿĪsā leur fut-elle assimilée sous couvert de l'équivocité à cause du peu de leur connaissance de la sainteté de l'éternité première au regard du monde adventice. Certains d'entre eux ont été assez grossiers comme pour affirmer la divinité de ʿĪsā et de ʿUzayr²⁰¹, à eux soit la paix²⁰².

المخائيل الاندى الى عبدة
العجل كان حبتهم لها وقول
النصارى ان الله هو المسيح
فشبه لهم صورة عيسى
بنعت الالتباس من تجلى نور
اللاهوت من الناسوت لفة
عرفانهم قدس الازل عن
نعوت الحدث فغلظ بعضهم
وقال بالهية عيسى وعزير
عليهما السلام

Juifs et chrétiens pèchent par leur anthropomorphisme à cause de leurs imaginations maléfiques. Les juifs en adorant le veau d'or et les chrétiens en affirmant que le Christ est Dieu. Quant aux musulmans, il décrit ainsi leurs déviations :

Allāh décrit ici les gens de la *sunnā* et les gens de l'innovation (*bidʿat*). Les gens de la *sunnā* sont les gens de la compassion et de la miséricorde tandis que les gens de l'hérésie sont les gens du monachisme inventé par eux-mêmes. Allāh décrit les cœurs de ceux qui sont attachés à la *sunnā* des prophètes par l'amabilité et la pitié dans Sa religion et par le fait de suivre Son Messager. Cette amabilité est l'amabilité d'Allāh à leur rencontre et cette miséricorde est la miséricorde de Dieu sur eux, puisqu'Il les a choisis dans l'éternité première car ils sont les successeurs des prophètes et les dirigeants de la communauté. Allāh a décrit les radicaux qui ont pris l'initiative de l'innovation d'un monachisme pour eux-mêmes, comme délaisser la viande, et s'asseoir dans les couvents soufis pour les retraites de quarante jours, au lieu de venir au rassemblement du vendredi et aux actes communautaires du fait de l'appréciation des gens du commun, comme ne suivant pas la voie droite mais suivant plutôt leurs satans qui les ont

وصف الله ههنا اهل السنة
واهل البدعة اهل السنة اهل
الرفقة والرحمة واهل البدعة
اهل الرهبانية المبتدعة من
انفسهم وصف الله قلوب
المتمسكين بسنة الانبياء بالمودة
والشفقة في دينه ومتابعة رسوله
ذلك المودة من مودة الله اياهم
وذلك بالرحمة من رحمة الله
عليهم حيث اختارهم في الازل
لانهم خلفاء الانبياء وقادة الامة
ووصف الله المتكافين الذين
ابتدعوا رهبانية من انفسهم مثل
ترك اكل اللحم والجلوس في
الزوايا للاربعين عن الاتيان
الى الجمعة والجماعات لاجل
قبول العامة بانهم ليسوا على
الطريق المستقيم بل هم
متابعون شياطينهم الذين غرتهم
في دينهم بان زينوا في قلوبهم
المحالات والمزخرفات وما

200. Passage obscur et dur dans lequel même la lithographie de Lucknow s'y est trompée. Rūzbehān utilise un superlatif rare de نَبَّ, semblable, égal, et le terme حبة au lieu de حب pour exprimer un amour désordonné des imaginations maléfiques semblables aux adorateurs du veau.

201. Cor 2, 259. ʿUzayr est un personnage mythique qui, par certains points, ressemble au prophète Ézéchiel de la Bible. Pour le florilège des *aḥadīṭ* le concernant voir <https://islamqa.info/ar/225414>.

202. ʿArāʾis I, sourate 4, al-Nisāʾ, 157, p. 148

*séduit dans leur religion en dessinant dans leurs cœurs les ruses (maḥalāt) et les enjôlements. Dieu ne leur réclame que la quête de la satisfaction d'Allāh et cette satisfaction d'Allāh est la ligne de la šari'at et celle de la voie louable muḥammadienne ṢĀ'WS (al-ṭarīqat al-Aḥmadiyyat al-Muḥammadiyat)*²⁰³.

كتب الله عليهم الا ابتغاء
رضوان الله ورضوان الله هو
الشرعية والطريقة الاحمدية
المحمدية صلى الله عليه وسلم

Fidèle au principe de « *pas de monachisme en Islam* », Rūzbehān s'en prend à ce qu'il appelle les « *exagérations inventées* » des moines. En contraste, les musulmans sont les gens de la compassion et de la miséricorde. Les pseudo-ascètes musulmans qui s'inventent un monachisme pour eux-mêmes sont les gens de l'hérésie qui délaissent la viande et se retranchent dans la quarantaine, hors du consensus communautaire.

La quarantaine dont il est question évoque le verset de la sourate 7 dans laquelle Allāh dit qu'il ajoute dix jours aux trente jours de grâce donnés à Moïse. Le Prophète affirmera dans un *ḥadīṭ* que celui qui laisse tout pour rechercher la face de Dieu durant quarante jours obtiendra certainement des grâces très élevées²⁰⁴.

Il faut ici noter que la chaîne de références sur laquelle s'appuie Baqlī est d'ordre spirituel et mystique. Aussi les auteurs qu'il cite se situent-ils dans une autre sphère que les théologiens et les lettrés, c'est-à-dire les *Ahl al-kalām*. Pour lui, il s'appuie principalement sur des témoins liés à la tradition et à l'expérience comme les *ahl al-Bayt*, *ahl al-ḥadīṭ*, *ahl al-maḥabbat*, *ahl al-ʿiṣq*, *ahl al-sukr wa-l-malāmat*, *ahl al-ʿirfān*, *ahl al-ṣafwat*, et, bien sûr, *ahl al-ṣaṭḥiyyāt*. Ce rattachement est transhistorique puisqu'il s'enracine dans des générations passées ou à des catégories appartenant à l'éternité première.

Dans les *ʿArāʾis* il n'est fait mention qu'une seule fois des *ahl al-Bayt*. Dans *Maknūn al-Ḥadīṭ* Rūzbehān décrit ainsi la lignée du Prophète à partir du rang proéminent de Fāṭimaṭ : « *Par son union au Prophète (elle était privilégiée) parmi tous ses enfants, car c'est d'elle que se sont propagées les perles des océans de la prophétie et elle avait une station (maqām) dans la wilāyat qui est une perle de l'océan de la prophétie*²⁰⁵ ». Louis Massignon s'appuiera beaucoup sur Rūzbehān pour ses travaux sur Fāṭimaṭ²⁰⁶ Baqlī accorde une grande importance à ʿAlī Ibn Abī Ṭālib (m. 40/661),

203. *ʿArāʾis* II, sourate 57, al-Ḥadīd, 27, fol. 465v, p. 782. Ce passage a été d'abord interprété par nous comme allant à l'encontre des moines chrétiens. Or, son vrai contexte ce sont les "innovations" introduites par des pseudo-ascètes soufis, qui ont des pratiques proches de celles des chrétiens.

204. *Op. cit.* I, sourate 7, al-Aʿrāf, 142, p. 238.

205. Rūzbehān Baqlī, *Maknūn al-Ḥadīṭ*, n° 78, p. 301.

206. Pierre Rocalve, *Louis Massignon et l'Islam*, Presses de l'IFPO, Damas 1993.

premier Imam²⁰⁷. Dans son *Maknūn al-Ḥadīṭ* il explicite le dit prophétique le concernant : « Tu es par rapport à moi comme Aaron par rapport à Moïse, mais point de prophète après moi ». Il glose :

C'est une allusion à l'honneur de la wilāyaʿ de ʿAlī et à sa vassalité par rapport au Prophète et à leur union dans la fraternité, comme il dit à ʿAlī « tu es de moi et je suis de toi », c'est-à-dire ta wilāyaʿ et ma nubuwwaʿ sont sœurs. Ne vois-tu pas comment il dit : « Je suis la maison de la sagesse et ʿAlī est sa porte, c'est-à-dire que la wilāyaʿ est la porte de la nubuwwaʿ »²⁰⁸.

Les récits des ʿArāʿīs ou de *Maknūn* qui tournent autour du Prophète ou de ses Compagnons les plus proches, ont souvent ʿAlī Ibn Abī Ṭālib comme protagoniste, puisqu'il est le « plus grand ami » du Prophète (*al-ṣadīq al-akbar*)²⁰⁹. Nous reviendrons sur *wilāyaʿ* et *nubuwwaʿ* au moment de sonder l'anthropogenèse des ʿArāʿīs.

ʿĀfar b. Muḥammad al-Šādiq (m.148/765), petit-fils de Zayn al-ʿĀbidīn al-Saḡḡād, fils de Ḥusayn (m. 61/680), fils de ʿAlī, a une place de choix dans les ʿArāʿīs où sont cités de nombreux passages de son commentaire coranique. Il représente pour les šīʿites le sixième Imam tandis que les sunnites le vénèrent également en tant que descendant du Prophète et voient en lui une grande figure spirituelle. Šīʿisme et Sunnisme n'étaient pas encore trop antagonistes à cette époque primitive et le huitième Imam, ʿAlī Riḍā (m. 202/818), aura à son tour des soufis pour disciples, c'est pourquoi ces deux Imams figurent, après leur ancêtre ʿAlī Ibn Abī Ṭālib, dans les chaînes initiatiques des ordres soufis²¹⁰.

ʿArāʿīs comporte aussi des références à l'Imam al-Qāsim (m. 61/680), arrière-petit-fils de Ḥasan, fils de ʿAlī et à l'Imam ʿAlī Ibn Mūsa al-Riḍā, huitième des Imams duodécimains. En faisant ainsi Rūzbehān montre qu'il suit la tradition soufie la plus communément admise.

Parmi les *Ṣaḥābaʿ*, Baqlī nomme dans son introduction Abū ʿuḥayfaʿ (m. 72/692), qui fut l'un des plus jeunes Compagnons²¹¹, et ʿAbdallāh b. Masʿūd (m. 32/653), le premier à avoir proclamé son Islam et l'un des premiers traditionnistes du *ḥadīṭ* (*muḥaddit*). Dans le cours du

207. La place unique de ʿAlī Ibn Abī Ṭālib, à l'intersection des traditions sunnites, šīʿites ou soufies a été très bien décrite par Djaʿfar Mohammed Sahnoun dans son excellent livre *La perception mystique en Islam : Essai sur les origines et le développement du Ṣūfisme*, Editions Publibooks, Paris 2009.

208. Rūzbehān Baqlī, *Maknūn al-Ḥadīṭ*, n° 77, p. 300.

209. ʿArāʿīs II, sourate 69, al-Ḥāqqāʿ, 51, p. 811.

210. Encyclopaedia Iranica, *Jaʿfar al-Šādeq II. Teachings*, vol. XIV, Fasc. 4, pp. 349-366.

211. Les notices biographiques sont prises du site spécialisé sur les *Ṣaḥābaʿ*. <http://www.sahaba.rasoolona.com/Sahaby>. Elles reprennent les quatre plus importantes références dans ce domaine : *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr* de Muḥammad b. Saʿd al-Baḡdādī (m. 230/845) et *Kitāb al-Istīʿāb fī Maʿrifati-l-Aṣḥāb* d'Ibn ʿAbd al-Barr b. ʿĀsim al-Nimrī al-Qurṭubī (m. 463/1071), d'obédience Malikite, et *Kitāb Usd al-Ġābaʿ fī Maʿrifati al-Ṣaḥābaʿ* d'Ibn al-Aṭīr (m. 630/1233) et *Kitāb al-Iṣābaʿ fī tamiyiz al-Ṣaḥābaʿ* d'Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī, d'obédience šāfiʿite (m. 852/1449).

texte, il cite ʿAmr b. Saʿīd b. al-ʿĀṣ al-Quraṣī (m.13/634), celui qui offrit sa bague au Prophète, gravée avec son nom et son titre de *Rasūl Allāh*; Abū Saʿīd Saʿd Ibn Mālik b. Sinān al-Ḥazraġī al-Ḥudārī (m. 74/693) l'un des jeunes Compagnons et un traditionniste prolifique, souvent peu fiable ; Abū Ishāq b. ʿAbdallāh b. Abī Farwaʿ (m.144/761), esclave affranchi de ʿUṭmān b. ʿAffān ; ʿUṭmān b. Maḏʿūn (2/624) premier des Compagnons décédés à Médine, il avait souhaité devenir célibataire pour Allāh mais le Prophète le lui refusa, lui conseillant le jeûne; Abū Bakr al-Ṣiddīq (m. 13/634), premier des notables à croire en le Prophète et le premier des Califes bien guidés ; ʿAbdallāh b. ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb (m. 73/692), un jeune traditionniste, fils du deuxième Calife bien guidé ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb; Abī Ḍarr al-ʿifārī (m. 32/653), l'un des Sābiqīn, le quatrième ou cinquième à avoir embrassé l'Islam à La Mecque même; Sālim Mawlā Abū Ḥuḍayfaʿ (m.12/633), l'un des quatre meilleurs récitateurs du Coran du temps du Prophète, un enfant adoptif qui se trouva désemparé lorsque l'adoption fut prohibée. Afin qu'il puisse rester avec sa mère adoptive le Prophète ordonna qu'il soit allaité par celle-ci pour qu'il lui revienne comme un enfant naturel; al-Miqdād b. Aswad (m. 33/654), un des premiers Compagnons qui se distingua par sa fidélité totale envers ʿAlī Ibn Abī Ṭālib; enfin, Salmān al-Fārisī (m. 33/654), le premier Compagnon persan du Prophète.

Dans son commentaire du verset 87 de la sourate 5, de la Table, Baqlī décline ainsi certains noms « *Ce verset parle de l'ensemble des récits des Ṣaḥābaʿ comme ʿUṭmān b. Maḏʿūn et Abū Bakr al-Ṣiddīq et ʿAlī Ibn Abī Ṭālib et ʿAbdallāh b. Masʿūd et ʿAbdallāh b. ʿUmar et Abū Ḍarr al-Ġifārī et Sālim Mawlā Ḥuḍayfaʿ et al-Miqdād b. Aswad et Maʿqil b. Muqarrin (al-Muzannī)*²¹²».

Si, dans ʿArāʾis, nous relevons un soin particulier de l'auteur pour souligner son alignement avec la *Sunnāʿ* à partir de la place privilégiée qu'il accorde aux *aḥādīṭ* du Prophète et de sa famille ainsi que celle des dits des *Ṣaḥābaʿ*, force est de constater que l'immense majorité des références d'authentification rapportées s'appuient sur la vie et l'enseignement des maîtres soufis qui dépassent de loin les *asanīd* ayant trait directement au Prophète. Ce glissement est dû, comme le prouve Jean-Jacques Thibon, à l'autorité accrue des maîtres soufis comme transmetteurs d'un enseignement à teneur prophétique²¹³. Cependant, malgré cette importance donnée aux dits et à la geste des maîtres soufis, on ne note pas un amalgame sémantique qui ferait que l'*isnād*, garant d'un dit appartenant à un maître soufi, soit confondu avec un *ḥadīṭ*. Hors de ce cadre, et dès le VI^e/XIII^e siècle un *muḥaddīṭ* comme al-Dahabī (748/1348), dans son *Siyar Aʿlām al-Nubalāʿ*², utilise sans autre nuance le terme *ḥaddaṭaʿna* pour étayer sa nomenclature biographique des grands noms

212. ʿArāʾis I, sourate 5, al-Māʿidaʿ, 85, p. 168. Muqrin avait sept ou huit frères, tous Compagnons du Prophète.

213. Jean-Jacques Thibon, « Transmission du hadith et modèle prophétique chez les premiers soufis » présenté à Paris, le 7 juillet 2017, https://prophet.hypotheses.org/422#_ftn3.

de la piété et du soufisme. Aussi par fidélité à l'usage patent des 'Arā'is, nous réserverons le terme *ḥadīṭ* à des dits relatifs au Prophète, transmis par ses plus proches Compagnons. Tandis que nous emploierons le terme apophtegme ou, tout simplement « dits », pour les paroles transmises des maîtres soufis. On emploiera le terme *fioretti* pour parler des actions rapportées de ces mêmes maîtres.

Entre Sunnisme et Šī'isme

Malgré son ascendance daylamite, traditionnellement šī'ite, et malgré ses affinités spirituelles soufies qui lui font emprunter sans hésitation des éléments de la silsilā šī'ite, Rūzbehān se situe du côté sunnite du point de vue dogmatique mais il apparaît à la croisée des chemins entre les deux obédiences de l'Islam, sunnisme ou šī'isme et aussi entre les écoles soufies elles-mêmes. Il a d'ailleurs une affinité spirituelle patente avec les Imams vénérés par les šī'ites et les Ismaéliens, comme nous venons de le constater. Les filières initiatiques qui lui sont attribuées font de lui une personnalité conciliatrice, appréciée aussi bien par les sunnites que par les šī'ites.

Dans leur introduction aux 'Arā'is *al-Ḥadīṭ*, les éditeurs, groupe d'érudits šī'ites, disent bien l'aspect conciliateur de l'exégèse et de l'œuvre rūzbehānienne :

Il cite dans ce livre près de 376 ḥadīṭ du Prophète, la prière d'Allāh et Son Salām sur lui et sur sa parenté, avec une explication et un tafsīr gnostique auquel rien n'est similaire dans le passé. Les autres propriétés dont se caractérise ce livre est qu'il rassemble la plupart des aḥādīṭ gnostiques ('irfānī) qui sont cités dans les livres gnostiques. Une autre particularité c'est que Rūzbehān, en rapportant les aḥādīṭ, s'appuie aussi bien sur les sources šī'ites que sur les sources sunnites. Ce livre cherchait de toute évidence à rapprocher les points de vue šī'ite et sunnite par rapport aux aḥādīṭ gnostiques du Prophète.

S'il se situe dans les limites dogmatiques du Sunnisme, on ne saurait éluder que Rūzbehān s'apparente au Šī'isme en bien des points de sa doctrine, de son affect spirituel et de sa dialectique, ce qui est fortement souligné par Henry Corbin²¹⁴.

Cependant, il faudrait donner à l'affinité réelle entre soufisme et šī'isme une justification plus élargie qu'une simple tolérance sociale. D'après Michael Ebstein, le mysticisme islamique ne trouve pas son origine dans le soufisme seul. Au contraire, tel que ceci fut constaté par des chercheurs comme Henry Corbin et M. Amir-Moezzi, les traditions šī'ites et ismaéliennes devraient être considérées comme jouant un rôle central dans le développement de l'ésotérisme

214. Cf. *En Islam Iranien*, Livre III, p. 32 et seq.

et de la mystique en Islam. Ce rôle ne devrait pas être réservé à la période du haut moyen-âge mais plutôt, et d'une manière plus significative, aux périodes formatives de la culture islamique²¹⁵.

Dans un opuscule de théologie sur le thème des voies de l'Unification (*Masālik al-Tawḥīd*), notre auteur consacre un passage pour traiter directement de la cause essentielle du schisme entre sunnites et šī'ites : l'assassinat de 'Uṭmān et l'élection de 'Alī. Il fait office de conciliateur. Il commence par accréditer les quatre Califes bien guidés et les défend contre toute atteinte à leur réputation. Face à la dissension entre Mu'āwiyā' Ibn Abī Sufyān (m. 60/680) et 'Alī Ibn Abī Ṭālib il donne raison aux deux : la succession de 'Alī est légitime et cela n'a pas été contesté par Mu'āwiyā'. Si ce dernier réclame la punition de ceux qui ont assassiné 'Uṭmān (m. 35/656), il est dans son droit, et si 'Alī récuse la punition c'est par prudence politique afin de ne pas susciter de plus grands remous populaires. Mais il termine par une conclusion péremptoire en se basant sur un ḥadīth : « 'Alī, de quelque façon qu'il se tourne, a toujours raison »²¹⁶.

Peut-on alors affirmer, avec Paul Ballanfat, « l'hostilité de Rūzbehān pour le Shi'isme qui, sous les Bouyides (932-1062) persécuta parfois les soufis, et qui disposait de partisans importants dans la ville natale de Rūzbehān²¹⁷ » ?

Les Bouyides n'ont pas à leur actif une quelconque persécution religieuse à part l'accapitation par la force du pouvoir Abbaside, sunnite, par ces princes šī'ites. Cela a dû créer des frictions, des réactions d'insatisfaction parmi la majorité sunnite, ce qui a plutôt favorisé une politique de tolérance et d'ouverture de la part de la caste régnante. Aussi on ne peut point parler de persécutions à proprement parler. Au contraire, les historiens notent une liberté religieuse très grande, précisément à Šīrāz, capitale du Fars, où les sunnites Ḥanafites sont, dès la fin du Xe siècle en nette progression et où juifs, chrétiens et zoroastriens pratiquaient librement leurs croyances d'après ce que note Ibn al-Balḥī dans la *Fārs-nāmeḥ*. Un fait est digne d'être rappelé si Baqlī l'avait su, même à quelque 200 ans de distance : ce sont les massacres perpétrés par les *Qarāmiṭa'* et leur saisie de la Pierre noire de la Ka'ba après la désacralisation du puits de Zamzam en l'année 318/930²¹⁸. Du temps de notre auteur, les princes de la dynastie Salghuride remplacent les Bouyides et règnent sur le Fars jusqu'au XIII^e siècle, rétablissant le Sunnisme comme religion de l'État, annulant par du fait même les *vellités* d'hostilité entre factions rivales.

215. Michael Ebsstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus : Ibn Massāra and Ibn al-'Arabī and the Ismā'īlī tradition*, Brill, Leiden and Boston, 2014, p. 238.

216. Rūzbehān Baqlī, *Kitāb Masālik al-Tawḥīd*, publié avec d'autres écrits mineurs par le Dr. 'Aṣim Ibrāhīm al-Kayyālī, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyā, Beyrouth 2007, p. 130.

217. *Dévoilement*, section 2, note 52, p. 228.

218. Encyclopædia Iranica en ligne, 2nd Éd. Brill. Rubrique Carmatians, <http://www.iranicaonline.org/articles/carmatians-ismailis>

L'allusion de Rūzbehān aux « persécutions » endurées par les « serviteurs » de Dieu ne peut qu'être rapportée, selon nous, aux sentences cruelles par lesquelles périrent ou furent malmenés des soufis vénérés tels qu'Ibn 'Aṭā' (m.309/921), Ḥallāğ, Dū-l-Nūn al-Miṣrī (m. 241/861), Muḥāsibī ou Tustarī (m.283/896) et, dans une moindre mesure, al-Ḥakīm al-Tirmidī (m. 318/930)²¹⁹. Nous avons vu que Rūzbehān dût lui-même fuir à l'occasion de prises de positions hostiles de l'autorité politique de son temps.

Dans la *Passion* de Ḥallağ, Louis Massignon démontre comment les intrigues politiques et les intérêts socio-économiques peuvent faire dévier un procès, surtout lorsque l'inculpé est un maître spirituel dont la notoriété dérange. Cependant il ne faut pas se hâter de généraliser. Si les šī'ites de Bagdad excommunièrent Ḥallāğ dont la théorie de la sainteté ruinait les bases de leur doctrine sur l'Imamat, Massignon relève le fait que deux théologiens šī'ites importants, Nāṣir al-Dīn al-Ṭūsī (m. 672/1274) au XIII^e siècle, et Molla Ṣadrā Šīrāzī (m. ?1049/1640) au XVII^e siècle, ont fait de Ḥallāğ un saint et il souligne que son culte s'est ravivé en Perse parmi les Uṣūliyyūn, si bien qu'il y a une tradition hallağienne dans certains courants šī'ites. Il en est de même chez les Bābis, les Bahā'īs, qui voient en Ḥallāğ un précurseur, sans compter les Yézidīs qui font de lui le dernier envoyé divin. Les Nuṣayrīs, eux, excommunient Ḥallāğ²²⁰.

Pour sa part, Rūzbehān ne craint pas de partager, dans son *diarium*, une vision dont il a joui « *entre les deux prières du soir* » et qui nous éclaire grandement sur sa position par rapport aux relations entre les deux branches majeures de l'Islam :

[...] Les gloires et les dévoilements se succédèrent en moi jusqu'à ce que Dieu -gloire à Lui-apparaisse monté sur le cheval de l'éternité sans commencement, tenant à la main l'arc dont usent les Turcs. Il était dans une furieuse colère contre un groupe de gens qui s'acharnaient à persécuter Ses serviteurs. Je vis 'Alī Ibn Abī Ṭālib sortir de quelque montagne, furieux contre ce groupe de gens. Il les chargea car certains des oppresseurs faisaient partie de ses propres descendants. Toutefois, même s'ils ont opprimé les serviteurs [de Dieu] avant le châtement qui les a frappés, leurs maisonnées ne sont pas déchues de leurs droits²²¹.

Grâce à cette expérience spirituelle en consonnance avec sa filiation soufie, Rūzbehān Baqlī professe une vénération particulière pour la personne du Mūrtaḍā, 'Alī Ibn Abī Ṭālib, et des personnages de sa lignée qui ont ouvert et illustré les voies spirituelles par leur vie et leurs écrits. En plus d'être considéré par les šī'ites comme leur premier Imam et par les sunnites comme le

219. G.C. Anawati et Louis Gardet, *Mystique musulmane : aspects et tendances, expériences et techniques*, Librairie J. Vrin, Paris 1961, p. 80.

220. Pierre Rocalve, *Louis Massignon et l'Islam*, Presses de l'Ifpo, Paris 1993, p. 67-84.

221. *Dévoilement*, p. 223.

quatrième des Califes « bien guidés » ou Rāšidūn, ʿAlī est vénéré par la majorité des grandes confréries soufies comme le premier chaînon de la plupart de leurs lignées initiatiques²²².

Dans sa compilation des personnalités du soufisme, Abū Bakr al-Kalabādī (m. 385/995) est le porte-parole de la tradition soufie quant à la place prépondérante occupée par la descendance d'Alī, après les Compagnons du Prophète, les *Ṣahābaʿ*. Il les place à la tête du deuxième chapitre de son *Kitāb al-Taʿarruf ʿala maḍhab ahl al-Ṭaṣawwuf*:

*Parmi ceux qui ont proféré leurs sciences et ont exprimé leurs affects (mawāḡīd), qui ont publié leurs stations et les ont décrit par la parole et l'action, après les Ṣahābaʿ –que la satisfaction d'Allāh soit sur eux- se trouvent ʿAlī b. al-Ḥusayn Zayn al-ʿĀbidīn et son fils Muḥammad b. ʿAlī al- Bāqir et son fils Ġāʿfar b. Muḥammad al-Šādiq, Allāh fut satisfait d'eux, après ʿAlī et Ḥasan et al-Ḥusayn, qu'Allāh soit satisfait d'eux*²²³.

À partir de son étude sur l'ouvrage *Tahḍīb al-Asrār* d'al-Ḥargūšī (m. 406/1015), dans le cadre de son étude sur les écoles primitives de Nišāpūr et de Bagdad, Sara Sviri rappelle que des descendants des *Ahl al-Bayt* avaient été exilés dans le Khurasan au II^e/VIII^e siècle et qu'ils s'étaient établis à Nišāpūr où, à cause de leur bonne position sociale, ils purent transmettre leurs pratiques de piété et d'ascèse pour lesquelles ils avaient mérité le surnom de soufis. Al-Ḥargūšī, tout comme Sulamī, son compatriote et son contemporain, avait recueilli dans son *Tahḍīb al-Asrār* une gerbe de fiorettis émanant des *Ahl al-Bayt* et, enfin, la *futūwwaʿ*, ce mouvement chevaleresque de haut calibre éthique avait été associé avec le Šīʿisme et son image idéalisée de ʿAlī et des Imams comme *fityān*. Sviri évoque l'œuvre pionnière de Louis Massignon, de Paul Nwyia et les travaux courants de G. Böwering grâce auxquels nous connaissons mieux l'inclusion de l'exégèse de ʿĀfar al-Šādiq dans le Commentaire coranique de Sulamī, *Ḥaqqāʿiq al-tafsīr*, et son impact sur le vocabulaire et la pensée soufie. Ainsi on peut désormais mieux cerner l'apport šīʿite inclus dans la littérature soufie et l'époque durant laquelle cela fut réalisé. La conjonction de ces points pousse Sviri à penser que c'était à Nišāpūr qu'une tradition commune soufie-šīʿite s'était développée dans les domaines de l'éthique, de l'exégèse, de la dévotion et du comportement spirituel mais elle prend soin de préciser que cette confluence ne relevait point du domaine de la théologie et de la doctrine. Elle conclue en disant qu'il n'y a pas de doute que *Tahḍīb al-Asrār* est aussi important que les ouvrages de Sulamī pour ce qui concerne l'étude des origines, de la complexité et du développement des débuts des écoles mystiques de Nišāpur et de Bagdad ainsi que pour la compréhension de leur ouverture aux idéaux éthiques, aux normes de conduite et à la terminologie šīʿites. Et elle adjoint

222. « Toutes les silsilat ont ʿAlī pour principe sauf la Naškabandīyyaʿ qui, elle, adopte Abū Bakr al-Šiddīq à travers Ġāʿfar al-Šādiq » : Rebecca Masterton, « A comparative exploration of the spiritual authority of the awliyāʿ in the Shia and the Sufi traditions », *American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)* n°32:1, Herndon 2015, p. 49-74.

223. Kalabādī, *Al-Taʿarruf*, ch.2, p. 22-23.

Qušayrī –plus tardif- au tandem nišapurien Sulamī – Ḥargūšī pour assurer que, même s'ils sont encore immergés dans leur humus local, ces maîtres se trouvent à une croisée de chemins à partir de laquelle ils promeuvent un mouvement soufi intégré et globalisant qui va se développant²²⁴.

Nous pouvons donc affirmer que, dans un contexte encore assez mouvant entre Sunnisme et Šī'isme, aussi bien l'idiosyncrasie que les chaînes de transmission adoptées par Rūzbehān ne démontrent aucune prise de position pro ou anti šī'ite mais une conformité avec le standard soufi qui a le mérite de dépasser les querelles dogmatiques puisque son ancrage se trouve dans l'existential de la spiritualité. Notre auteur suit en cela la voie de Sulamī, sa source principale, et aussi celle de Qušayrī, qu'il appelle avec déférence « le professeur » (*al-Ustād*). Ces deux maîtres, bien qu'Arabes, habitaient la Perside, sa région natale, où le côtoiement pacifique entre sunnites et šī'ites était un acquis social.

Ainsi Böwering considère qu'au X^e siècle il était normal que Sulamī « *ose intégrer une masse considérable de matières premières šī'ites dans ses deux commentaires soufis du Coran [...] particulièrement de Ġā'far al-Šādiq, tandis que al-Ḥuǧwīrī inclut des biographies soufies de tous les Imams* »²²⁵.

Henry Corbin va plus loin. Il croit et cherche à démontrer que le soufisme est le vrai šī'isme et vice versa, et cela à partir de la vie et de l'œuvre de Ḥaydar Āmolī (m. 786/1385), philosophe šī'ite qui s'inscrit dans la veine d'Ibn 'Arabī et que Corbin appelle « *un théologien Shi'ite du soufisme* »²²⁶. Ces assertions sont cependant tempérées par Ahmet Karamustafa qui opine que la question demande à être mieux cernée par des études plus approfondies :

*Although no Shi'is were to be found among Sufi ranks, there were affinities between Shi'is and Sufi thought, especially in their respective theories of divine selection (wilāya/walāya) and their interiorising approaches to Qur'ān interpretation. Although our understanding of early Shi'ism has advanced significantly over the last few decades, no substantive comparative examination of Sufism and Shi'ism in the early period has appeared recently*²²⁷.

Dans le cours de nos recherches nous avons rencontré des passages de notre auteur et de ses sources concernant le *ḥadīth*, la cosmogonie, la science des lettres ou la spiritualité qu'on

224. Sara Svirī, « The early mystical schools of Baghdad and Nišapur », *Buletin of the school of Oriental and African studies, (BSOAS) vol. 9 (1935-39) et Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 30, 2005, p. 452 à 455

225. Gerhard Böwering, « Early Šūfism between Persecution and Heresy », *In Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Éd. Frederick De Jong and Bernd Radtke, Brill, Leiden 1999, p 63.

226. *En Islam Iranien*, Livre IV, p. 154 et seq. Cependant les spécialistes discutent sur l'existence d'une mystique shiite à proprement parler. Les deux démarches, sunnite et shiite, ont des points communs, mais ne sont pas homologues.

227. Ahmet T. Karamustafa, *Sufism the formative period*, p. X.

pourrait indifféremment attribuer à une source šī'ite ou soufie. Il est obvie que ces deux obédiences ont puisé aux mêmes sources avec un penchant assez semblable quant à la quête d'un sens plus profond du dogme, de l'écrit et de l'engagement personnel.

À la lumière de ce qui précède nous souscrivons avec réserve à la thèse de Paul Ballanfat concernant le fait que Rūzbehān soit, en réalité, un « converti » sunnite du šī'isme zaydite, dont la conversion le pousserait à des positions intransigeantes²²⁸. Il est obvie, qu'étant originaire du Daylam, la famille de notre auteur ait eu des relations avec le Zaydisme. Mais rien ne transparaît dans les ouvrages ou les biographies rūzbehāniennes d'un « passage », à ce point spectaculaire et tranchant. Au contraire, nous voyons que l'initiation spirituelle de notre auteur a commencé très tôt (dès l'âge de trois ans) et s'est développée d'une manière transparente auprès de maîtres et d'écoles d'un soufisme conciliant, dépourvu d'une attitude de discrimination par rapport aux autres branches de l'Islam. Il est aussi évident, que Rūzbehān, a rejoint très tôt le Šafi'isme et l'Aš'irisme, à la suite de ses maîtres à penser et, qu'en tant que tel, il s'est opposé vigoureusement au Mu'tazilisme.

Enfin, soulignons que les assertions de Ballanfat, dans le même ouvrage, concernant la doctrine de la sainteté chez Rūzbehān seront revues au chapitre consacré à ce sujet dans la présente thèse.

Les ouvrages attribués à Rūzbehān

Rūzbehān Baqlī a composé quelques soixante ouvrages mais dont « la majorité fut perdue après sa mort » comme l'affirme Šaraf al-dīn Ibrāhīm dans *Tuḥfat Ahl al-'Irfān*.

Massignon rapporte « qu'Ibn Junayd²²⁹ nous donne 24 titres d'œuvres de R. Baqlī : 2 en tafsīr; 2 en hadīth; 3 en usūl; 16 en sufisme. Ritter et moi nous avons essayé d'indiquer celles qui subsistent en ms. : (une seule a été imprimée)²³⁰ ». Dans la liste ci-après nous recueillons les ouvrages cités dans les biographies des petits-fils de Baqlī et ceux qui ont été retrouvés par après, en les disposant par thèmes. Nous apposons un astérisque lorsque l'ouvrage est conservé.

Exégèse coranique

1. *Les subtilités de l'explicitation du Commentaire du Coran (*Latā'if al-bayān min*

228. Paul Ballanfat, *Quatre traités inédits de Rūzbehān Baqlī Shirāzī*, p. 57-58.

229. Ibn Junayd al-Iskāfī, un Imamiste du IVe/Xe siècle, originaire de Iskāf, près de Bagdad.

230. Louis Massignon, « La Vie et les œuvres de Rūzbehān Baqlī », p. 242.

tafsīr al-qur'ān). Exégèse dogmatique. En arabe.

- *Les Épouses de l'Explicitation des Vérités du Coran (*ʿArāʾis al-bayān fī Ḥaqqāʾiq al-Qurʾān*). Est une exégèse allusive (*tafsīr išārī*). En arabe.

Soufisme

- *Le Livre qui explicite les Paradoxes, (*Kitāb Šarḥ-e Šaṭḥiyyāt*). En persan
- *Épître sur l'explication des sujets soufis, (*Risālat fī šarḥ al-nuqāt al-sūfiyyāt*). En persan
- *Les Fulgurances de l'Unification, (*Lawāmiʿ al-Tawḥīd*). En arabe
- *L'Itinéraire des esprits, (*Sayr al-arwāḥ*). En arabe. Et c'est le même ouvrage appelé *La lampe des dévoilements de l'émission des esprits (*al-Miṣbāḥ fī mukāšafāt baʿt al-arwāḥ*). En arabe.
- *La Traité de la Sainteté, (*Risālaʿ al-Quds*). En arabe.
- *Le Jasmin des fidèles d'amour, (*Kitāb-e ʿAbhar al-ʿĀšiqīn*). En persan.
- *Commentaire sur les écrans et les voiles des stations des gens des lumières et des secrets ou le livre de l'enuagement, (*Kitāb Šarḥ al-ḥuḡub wa-l-astār fī maqāmāt ahl al-anwār wa-l-asrār*) ou (*Kitāb al-Iḡānāt*). En arabe.
- *Le dévoilement des mystères et les révélations des lumières, (*Kašf al-asrār wa mukašafāt al-anwār*). En arabe.
- *Le langage des mystères dans l'élucidation des lumières, (*Mantiq al-asrār fī bayān al-Anwār*). Abrégé de *Šarḥ e Šaṭḥiyyāt*. En arabe.
- *L'Aiguade des Esprits dans mille et une station des stations des gnostiques de Dieu, (*Mašrab al-Arwāḥ fī alf maqām wa maqām min maqāmāt al-ʿĀrifīn bi-Allāh*). En arabe.
- *Le Livre des lumières pour le dévoilement des mystères (*Kitāb al-Anwār fī kašf al-asrār*). En arabe.
- *Les erreurs des progressants, (*Ġaltāt al-sālikīn*). En persan.
- *Les demeures des progressants, (*Manazil al-Sālikīn*). En arabe.
- Le Livre de la Gnose dans la création de l'homme, (*Kitāb al-ʿIrfān fī Ḥalq al-Insān*). En arabe.
- *Commentaire des *Ṭawāsin* de Ḥallāḡ, (*Šarḥ al-Ṭawwāsīn*). Extrait du *Mantiq al-Asrār*. En arabe.
- * Traités (*Maqālāt*). En persan.
- Méthode des Aspirants, (*Manḥaḡ al-muridīn*). En persan.

20. Consolation des cœurs, (*Salwaʿ al-qulūb*). En arabe.
21. Le chef-d'œuvre des amants, (*Tuḥfaʿ al-muḥibbīn*). En arabe.
22. La quintessence des aiguades de l'amour-Eros, (*Ṣafwaʿ mašārib al-ʿišq*). En arabe.
23. La consolation des énamourés, (*Salwaʿ al-ʿĀšiqīn*). En arabe.
24. La Méthode des Progressants, (*Minhāğ al-sālikīn*). En arabe.
25. Les mesures de l'audition, (*Maqāyīs al-samaʿ*). En arabe
26. Les Colliers de perles, (*ʿUqūd al-laʿālīʿ*). En arabe
27. L'Esprit de l'esprit, (*Rūḥ al-rūḥ*). En arabe.
28. Le trésor des conquêtes, (*Kanz al-futuḥāt*). En arabe.
29. La consolation des énamourés (*Salwaʿ al-ʿĀšiqīn*). En persan.
30. Le Livre des consolations (*Kitāb al-Yuwāsīn*). En arabe
31. La guidance des aspirants (*Hidāyaʿ al-Ṭālibīn*). En arabe.
32. Les bijoux de la sagesse (*Laʿālīʿ al-Ḥikmaʿ*). En arabe.
33. Lettre intime de l'Esprit-Saint, (*Risālaʿ Al-Uns fi ruḥ al-quds*). En persan.
34. La répartition des pensées furtives, (*Taqṣīm al-Ḥawātir*). En arabe ²³¹.

Ḥadīṭ

35. *Commentaire sur l'occulté du Ḥadīṭ, (*Šarḥ maknūn al-Ḥadīṭ*). En arabe
36. Les Clés de l'explication des Luminaires, (*Al-Mafātīḥ fi Šarḥ al-Mašābih*).
Commentaire d'*al-Sunnaʿ* de Bagawī. En arabe.

Jurisprudence (Fiqh)

37. Le Poème andalou dans la Science du Fiqh, (*Al-Muwaššah fi ʿilm al-fiqh*) ²³².
Jurisprudence. En arabe.
38. L'Orientation, (*Al-Iršād*). En arabe.
39. Explication des actes d'ablution, (*Bandī der taʿwīl -i- aʿmāl -i- wudūʿ*). En persan
40. La Science des obligations cultuelles, (*ʿIlm al-Farāʿid*). En arabe.

Théologie (Kalām)

41. La Clé, (*Al-Muftāḥ*), en arabe.
42. *Les Voies de l'Unification, (*Masālik al-Tawḥīd*), En arabe.
43. Les Vérités sur les Croyances, (*Al-Ḥaqāʿiq fi -l-ʿAqāʿid*). En arabe.

231. Les éditeurs iraniens de *Mantiq al-Asrār* rapportent dans leur introduction l'existence de cet ouvrage et l'attribuent à Rūzbehān Baqlī.

232. Ainsi nommé dans *Tuḥfaʿ al-ʿIrfān*. Šadd al-Izār lui donne un titre plus significatif : *Al-Muwaššah fi maḍāhib al-arbaʿaʿ wa tarğīḥ qawl šāfiʿī bi-l-dalīl*.

44. La Critique de la Croyance, (*Al-Intiqād fi-l-ʿitiqād*). En arabe

Grammaire

45. Introduction à la Science de la Syntaxe, (*Al-Hidāyat fi ʿilm al-naḥū*). En arabe.

46. L'Observatoire des Contraires, (*Al-Mirṣād fi-l-Aḍḍād*). En arabe.

47. Le Livre de la Conjugaison du Verbe, (*Kitāb Taṣrīf al-fiʿl*). En arabe

Poésie

48. *Recueil des Connaissances, (*Diwān-i maʿārif*). Poèmes mystiques. En persan.

49. *Le Chef-d'œuvre de la Gnose (*Tuḥfat al-ʿIrfān*). En persan.

Divers

50. *Lettres, (*Rasaʿil*). En persan.

51. *Poèmes (*Qaṣāʿid*). En arabe.

Les ouvrages à l'attribution douteuse

52. Les abrègements de la Sagesse, (*Iğāzāt al-Ḥikma*). En arabe.

53. Épître de l'Unificité, (*Risālaʿ al-Aḥadiyyat*). En arabe.

54. Explication du mystère de l'Unité, (*Šarḥ sirr al-Waḥdat*). En arabe.

55. Épître sur l'élucidation de la virilité, (*Risālaʿ fi bayān al-Muruwwat*). En persan.

Paul Ballanfat a le mérite de présenter une recension exhaustive des ouvrages rūzbehāniens en indiquant ceux qui sont cités dans les biographies des petits-fils de Rūzbehān et ceux qui sont actuellement conservés avec la localisation de ces manuscrits. Il ajoute une petite liste de manuscrits dont l'attribution est douteuse. Il fait suivre ce précis d'un essai, très louable, de replacer la composition des ouvrages dans une liste chronologique²³³.

Où situer les ʿArāʿis dans cette production rūzbehānienne ?

D'après Ballanfat, il faut situer la rédaction des ʿArāʿis avant *Mantiq al-Asrār* qui est daté par Baqlī du 16 Dū-l-Qaʿda 579/29 février 1184. Il propose une date pour les ʿArāʿis qui serait

233. Paul Ballanfat, *Quatre traités inédits de Rūzbehān Baqlī Shīrāzī*, p. 17-20.

aux alentours de 1165, c'est-à-dire lorsque l'auteur avait 37 ans²³⁴.

La chronologie se situerait ainsi pour les grands ouvrages rūzbehāniens, en parallèle avec l'âge du Maître :

Entre 1151 et 1165, (de 23 à 37 ans) : *ʿArāʾis al-Bayān*, *ʿAbhar al-ʿAšiqīn*, *Risālaʿ al-Quds*.

Entre 1174 et 1187, (de 46 à 59 ans) : *Mantiq al-Asrār*, *Šarḥ e Šaṭḥiyyāt* et *Mašrab al-Arwāḥ*

Après 1187, (de 60 ans à sa mort, à 81 ans) : *Sayr al-Arwāḥ*, *Kitāb al-Igānaʿ et Kitāb al-Maknūn fi Šarḥ al-Kilim al-Nabawīyyaʿ* puis *Kašf al-Asrār* (écrit en 1189, du dire même de l'auteur).

La raison pour laquelle le livre des *ʿArāʾis* est placé à ce moment précoce (entre 1151 et 1165) c'est, toujours selon Ballanfat, parce que Rūzbehān l'évoque dans *Mantiq al-Asrār*, écrit entre 1174 et 1187.

Cette datation nous pose problème. Pour établir la date approximative de rédaction des *ʿArāʾis*, nous devons compter, bien sûr, avec les indications historiques mais, lorsque celles-ci sont fluides, il faudrait aussi leur ajouter les évidences rassemblées à travers les lectures et les comparaisons entre les contenus des divers ouvrages rūzbehāniens.

Le livre des *ʿArāʾis* est, en certains de ses passages, postérieur à *Mantiq al-Asrār* et à *Šarḥ-e Šaṭḥiyyāt* puisque Rūzbehān y reprend certains commentaires qu'il avait réalisés pour les *Ṭawāšīn*.

Dans le cours de son commentaire, nous avons trouvé une digression biographique intéressante. Baqlī affirme à propos des choses spirituelles qu'il est en train de traiter, à l'occasion de l'élucidation d'un verset de la sourate 13 : « ces choses qui touchent aux motivations (*dawāʿī*) du Vrai m'ont été inspirées **dans le temps de la jeunesse** (*al-ṣibā*) sous formes de paroles écrites (*mašṭurāt*) et cela après que j'eus examiné les secrets des pensées fugitives : je découvris alors les motivations de la bienveillance et ceux de la coercition (*qahr*) propres à la Présence en sept genres [...] mais maintenant je les complète jusqu'à dix [...] »²³⁵.

وقد وقع لي في زمان الصبى من هذه القبيل السبيل في دواعي الحق كلمات المسطورة وذلك بعد ما تفحصت
اسرار الخواطر فوجدت دواعي اللطف والقهر من الحضرة على سبعة انواع والان اتمم عشرة

Rūzbehān évoque le « temps de sa jeunesse » (*al-ṣibā*). C'est l'âge de la jeunesse qui va de

234. *Op. cit.* p. 21-25.

235. *ʿArāʾis* I, sourate 13, al-Raʿd, 14, fol 249r, p. 400

la puberté à l'âge mûr (entre 13 et 25 ans). Il a reçu durant ces premières années des inspirations importantes qu'il a, cependant, complétées par la suite, une fois qu'il eut atteint une plus grande maturité.

Comme on le constate : dans les *ʿArāʿīs*, l'auteur, en avançant en âge, recompile en la perfectionnant, une doctrine qu'il a déclinée dans sa jeunesse. Où on relève que le commentaire allusif de Baqlī a été rédigé à travers un processus qui s'étale sur deux ou plusieurs tranches d'âge.

Malgré l'éparpillement des sujets traités, au gré des versets explicités, on peut induire des *ʿArāʿīs* une doctrine plus générale et englobante que les autres œuvres rūzbehāniennes. Il semble que l'approche herméneutique offerte par les *ʿArāʿīs* fut propice à notre auteur pour décliner sa vision spirituelle dans toute son amplitude. De plus, il est clair qu'à la rédaction finale des *ʿArāʿīs*, il a atteint un tel degré de maturité qui lui fasse intégrer son enseignement antérieur dans une mouture nouvelle remaniée qui se révèle, en plusieurs points, plus achevée. De plus, il y a gradation dans les ouvrages de Rūzbehān comme il y a aussi changement de perspective ou d'angle lorsqu'il consacre un ouvrage à un thème particulier. Par exemple : l'amour dans *ʿAbhar al-ʿĀšiqīn*; la création de l'esprit dans *Sayr al-Arwāḥ*, les voiles apophatiques dans *al-Iḡānāʿ*, les milles stations des gnostiques dans *Mašrab al-Arwāḥ*, les locutions théopatiques dans *Šarḥ e Šathīyyāt*, les fautes des progressants dans *Ġalṭāt al-Sālikīn*, et ainsi de suite. Dans les *ʿArāʿīs*, par contre, il aborde tous les thèmes que lui inspire sa lecture coranique. Cette extraction (*istinbāṭ*) de sens est d'abord forcément plus générale. Mais, si nous nous trouvons devant des thèmes plus diversifiés, cela ne signifierait pas forcément que l'auteur soit parvenu à maturité.

Pour Ballanfat, c'est l'*Itinéraire des esprits* qui est une œuvre de maturité à situer après les *ʿArāʿīs*. Or, suivant l'assertion de Rūzbehān dans son introduction à les *ʿArāʿīs*, son initiative se situe « après » la maturation de ses expériences mystiques. En comparant les deux textes, nous sommes amenés à situer l'ouvrage fini des *ʿArāʿīs* après l'*Itinéraire des esprits*, juste avant *Maknūn*, et cela pour les raisons suivantes :

Dans l'introduction à l'*Itinéraire des esprits*, Baqlī présente l'éventualité d'une bévue et s'en excuse. Dans l'introduction aux *ʿArāʿīs*, il se présente comme investi d'un charisme privilégié, voire infaillible.

Dans l'*Itinéraire des esprits*, il est un maître spirituel qui répond aux questions de ses disciples. Dans les *ʿArāʿīs*, il est un Pôle qui délivre un message proto-éternel qui transcende les activités terrestres.

La cosmogonie des *ʿArāʿīs* est plus corsée que celle de l'*Itinéraire des esprits*, dans le sens qu'elle s'insère dans une vision complète de la préexistence des esprits, dans le cadre d'une cosmo-

genèse et d'une anthropogenèse plus accomplies. Dans la simplification qui la caractérise, la cosmogonie des *ʿArāʿīs* est d'un niveau théologique plus achevé.

Les Ordres spirituels dans les *ʿArāʿīs* sont parvenus à complétion, comme nous le voyons dans les quarante ordres qui seront répertoriés plus loin. Comparée à *Mašrab al-Arwāḥ*, bien que similaire, la doctrine spirituelle des *ʿArāʿīs* est plus complète. Ainsi, dans *Mašrab al-Arwāḥ*, il n'y a pas cette répartition systématique entre Ipséité – Attributs – Actes. Les Actes y sont mêmes absents ou ignorés. L'interaction du mystique avec l'Ipséité et les Attributs n'est pas de l'ordre de l'essence de la vie spirituelle mais un phénomène contingent au gré des gratifications divines, alors que dans les *ʿArāʿīs*, il s'agit d'un système de communication dûment fixé et immuable.

La description de l'initiation proto-logique d'Adam dans *Sayr al-arwāḥ* est sommaire et encore en phase de constitution tandis que dans les *ʿArāʿīs* elle est clairement parvenue à maturité.

Les références soufies de *Kašfal-Asrār* sont encore en voie de cristallisation dans la pensée de l'auteur. De plus, en scrutant le cheminement spirituel proposé dans *Sayr al-arwāḥ* et, même, dans *Mašrab al-Arwāḥ*, qui est une sorte d'anthologie de tous les états spirituels, nous relevons que la progression spirituelle est déclinée au gré des choix de l'auteur et de ses appréciations entre les états et les stations et cela comme dans toutes les compilations soufies classiques qui parlent des mêmes termes et étapes mais à partir de divers points de vue et dans des alignements et des chronologies différentes. Dans les *ʿArāʿīs*, Rūzbehān décline une fois pour toutes les stations et les états en un tableau impressionnant de quarante étapes. Mais la description et la définition des états spirituels n'est pas la finalité ultime de notre auteur : aussitôt son regard se porte ailleurs. L'axe du cheminement spirituel de Baqlī, dans son commentaire coranique, n'est plus lié au progrès de l'aspirant dans le temps et l'espace. Il n'apparaît plus comme un maître de novices, ou comme le chef d'une *ṭarīqat* mais comme un *Quṭb* spirituel qui décline un message universel. Aussi pointe-t-il résolument et définitivement vers la proto-éternité, brossant un tableau grandiose du premier appel divin et condensant son approche mystique dans les hautes sphères théophaniques qui dépassent les aléas de l'adventicité, même spirituelle.

De plus, dans les *ʿArāʿīs*, la doctrine de l'interaction de l'homme prédestiné avec les Actes, les Attributs et l'Ipséité de Allāh est revêtue du caractère définitif d'une révélation finale. C'est d'ailleurs dans ce but que notre auteur compose les *ʿArāʿīs*. Notre lecture des *ʿArāʿīs* et notre recension des thèmes dans leurs multiples enchevêtrements et recoupements, nous ont fait découvrir une synthèse de la pensée rūzbehānienne qui semble plus achevée que dans toutes ses autres œuvres. Ainsi, dans le contexte herméneutique particulier des *ʿArāʿīs*, notre auteur exprime, avec une idiosyncrasie et une nomenclature qui semblent avoir atteint un point de culmination évident, plusieurs sujets fondamentaux dont la mouture lui est caractéristique telles que son

approche cosmogonique, sa doctrine de la prédestination ou celle de la hiérarchie sacrée. Citons son approche de la vie spirituelle, des états et des stations qui mènent vers la transformation d'amour ; la ségrégation déterminante dans les manifestations divines entre l'Ipséité, les Attributs et les Actes ; ou l'interaction transformative que suscite la vision de la réunification dans l'esprit du mystique devenu miroir divin.

Depuis la rédaction de notre mémoire en vue du diplôme, nous avons étudié un autre écrit rūzbehānien et c'est *Maknūn al-Ḥadīṭ* : une élucidation ésotérique de quelques 360 *aḥādīṭ* à finalité spirituelle. Cet écrit, qui est en tous points conforme à l'idiosyncrasie des 'Arāʿīs et à son univers sémantique, appuie fortement notre opinion que ce livre est, parmi celles qui sont connues, l'œuvre de maturité de Baqlī. En effet, Ballanfat lui-même assigne à *Maknūn* la datation la plus tardive. Or *Maknūn* et 'Arāʿīs ont des similitudes si frappantes qui ne peuvent s'expliquer que par une proximité dans le temps.

Lorsque nous lisons une synthèse de Baqlī chez divers auteurs, même les plus prestigieux, nous attribuons les évidentes lacunes qu'elle recèle au fait que ces auteurs n'ont pas eu la possibilité de visiter les 'Arāʿīs en profondeur, ce qui requiert un effort considérable. Alors que, de l'affirmation de Paul Ballanfat lui-même, chaque ouvrage de Baqlī, développe un thème particulier, nous trouvons dans les 'Arāʿīs le développement de la pensée de l'auteur et sa fixation définitive. Ceci ne peut qu'être le fruit du labeur d'une vie : telle est bien la valeur des 'Arāʿīs dont la rédaction, si elle a commencé relativement tôt, a pu se prolonger durant de nombreuses années jusqu'à parvenir à complétion.

CHAPITRE II. JALONS DU COMMENTAIRE CORANIQUE ALLUSIF

Développement de l'exégèse coranique

Pour mieux situer le commentaire coranique allusif propre à la tradition soufie, il n'est pas inutile de rappeler la conception traditionnelle de la transmission du Coran et des sciences exégétiques qui lui sont afférentes, même s'il s'agit d'un lieu commun.

Au fur et à mesure de la révélation (*tanzīl*) du texte coranique, le Prophète lui-même était le premier commentateur du texte révélé²³⁶. Ce magistère est mémorisé et répété par les témoins directs que sont les Compagnons du Prophète qui lui posent des questions et recueillent ses explications ou ses commentaires. Goldziher parle de *ziyadāt*, d'ajouts au texte, attribués surtout à deux compagnons : ʿAbdallāh b. Masʿūd et Ubayy b. Kaʿb (m. 28/649)²³⁷. D'où des évidences de versets coraniques extrapolés ou dégradés en *ḥadīṭ*, comme ce fut le cas pour certain legs de Muḡāhid b. ʿabr (m. 104/722). Progressivement cet enseignement oral se transmet des Califes bien guidés (*Rāšidūn*) et des Compagnons (*Ṣaḥābat*), aux Suivants (*Tābiʿin*) puis, à ceux qu'on appellera les « suivants des Suivants », et cela dans des *aḥādīṭ* ou par des bribes que les sermonnaires ou récitateurs (*quṣṣās*) prendront soin de divulguer²³⁸. Après la première période de mémorisation et à la suite de la bataille de *Yamāmaʿ* (11/632), Abū Bakr al-Ṣiddīq (m. 13/634) confie la tâche de codifier le Coran à Zayd b. Tābit (m. 38/660), le scribe du Prophète²³⁹. Tout ceci est rappelé par Fred Leemhuis qui révèle un grand débat visant à la l'authentification des sources coraniques et exégétiques :

236. C'est d'ailleurs ce qu'annonce la sourate 16, al-Naḥl, au verset 44 : la mission d'élucidation (*bayān*) du Prophète à partir de la révélation (*tanzīl*) : {et Nous avons fait descendre vers toi le *Dīkr* (le Coran) pour élucider aux gens ce qui fut descendu vers eux, de sorte qu'ils y réfléchissent}

{وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ}

237. Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranlegung*, traduction en arabe par Dr. ʿAbd al-Ḥalīm al-Naḡḡār, Éd. Maktabaʿ al-Ḥāngī, Le Caire 2007, p.16.

238. Claude Gilliot, « *Les débuts de l'exégèse coranique* », REMMM n°58, 1990/4, p.93, où il est intéressant de noter l'influence des *Quṣṣas* ou sermonnaires sur Ibn ʿAbbās, l'ancêtre mythique et controversé des exégètes coraniques.

239. Cité dans *Ṣaḥīḥ* al-Buḥārī, N° 4986.

This is essentially a widely held Muslim view of the early history of tafsīr. In accordance with it, we should take for granted that the earliest times on, concern and/or disagreement about the precise meaning of God's word must have prompted exegetical activity. However, independent source material from this first phase of exegetical activity, that may verify or falsify that view, is virtually non-existent. All we know about the early period is from later ascriptions. Later works, from the middle of the second century AH at the earliest, claim to contain the exegesis of earlier authorities. But whether or not these claims are valid cannot be checked, because no objective criteria can be applied. Or to put it differently, original material, such as papyri from this early period that could substantiate these claims, has yet not been found ²⁴⁰.

Leemhuis rapporte deux points de vue antagonistes et desquels il dit se situer à égale distance²⁴¹ : D'abord celle de Fuat Sezgin qui est affirmative à tel point qu'il croit même qu'Ibn ʿAbbās (m. 68/687), le « père de l'exégèse coranique », est l'auteur d'un *tafsīr*. Leemhuis se demande, dans ce cas, lequel des *tafasīr* transmis par ses élèves est le sien. D'autre part, pour les travaux de la première heure qui se sont perdus, y a-t-il moyen de les reconstituer partiellement ou totalement, à partir de nos sources postérieures, sur la base de la technique de la transmission ? Ensuite celle de Wansbrough qui est négative, à tel point qu'il situe au plus vers 200/815 les premières recensions des écrits exégétiques, considérés comme haggadiques et cela, malgré l'information biographique sur leurs auteurs putatifs ²⁴².

Mais une percée a été réalisée grâce à des scientifiques groupés autour de l'œuvre d'Harald Motzki. Ils mitigent la disparité des opinions sur les origines de l'Islam et concilient les approches antagonistes par un regard consensuel et épistémologique « entre crédulité et scepticisme »²⁴³. C'est cette même entreprise qu'adopte un ouvrage récapitulatif où les défis et les solutions sont ainsi formulés :

Il s'agit en effet dans une large mesure de faire l'histoire d'un vide historiographique tout en essayant de répondre à des défis méthodologiques formidables. Ce faisant, le parcours proposé par ce volume se donne à lire en écho des centres d'intérêts majeurs d'Alfred-Louis de Prémare : nous nous situons en quelque sorte précisément dans l'entre deux dont il avait judicieusement fait le sous-titre de son ouvrage consacré aux fondations de l'Islam tiraillées entre écriture et histoire²⁴⁴.

240. Fred Leemhuis, *Origins of the Tafsīr Tradition in Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾān*, Clarendon Press, Oxford 1988, p.14.

241. Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, Curzon Press, Richmond 2000, p.93. Il affirme que Leemhuis se tient plutôt du « côté de Sezgin ».

242. *Ibid.* p. 136. C'est le *ʿilm al-riḡāl* qui vient en aide au *ʿilm al-ḥadīth*. Pour s'assurer de l'authenticité du *ḥadīth* on soupesait la vie de son auteur et sa conformité avec l'idéal muḥammadien.

243. Harald Motzki et Nicolet Boekhoff-Van der Voort et Sean W. Anthony, *Analyzing Muslim Traditions, Islamic History and Civilization, Studies in Legal, Exegetical and Maḡāzi Hadith*. Brill Leiden. Boston 2010, p. 223.

244. Antoine Borrut, « Introduction : la fabrique de l'histoire et de la tradition islamiques », *REMMM*, 129, juillet 2011, p. 17-30.

Claude Gilliot cite les avancées dans l'étude des apports šī'ites à l'exégèse coranique grâce aux travaux de M. A. Amir-Moezzi²⁴⁵ et de Meir M. Bar-Asher²⁴⁶. Dans un *conspectus* académique, il intègre les nouvelles données concernant les débuts de l'exégèse coranique grâce à l'aboutissement des dernières études sur la matière et il conclut :

Même si beaucoup de points de ce que nous avons écrit alors (en 1990, dans l'article précité) demeurent justes, il nous faudrait désormais corriger ce bilan. En effet, les travaux de Miklos Muranyi, l'édition du commentaire de Hūd b. Muḥakkam²⁴⁷, en attendant l'édition des fragments du Tafsīr de Yaḥya b. Sallām, mais aussi le travail d'Angelika Neuwirth sur les Masā'il de Nāfi' b. al-Azraq et de son étudiant Khan sur les éléments exégétiques contenus dans le Kitāb al-'Ayn, nous conduiront probablement à placer plus avant dans le temps des débuts de l'exégèse coranique. De plus, grâce à l'édition récente des commentaires que nous avons mentionnés plus haut, l'étude d'un ou de plusieurs thèmes exégétiques à travers les commentaires permet de parvenir à une chronologie plus sûre des débuts et de l'évolution de l'exégèse, ainsi que des facteurs locaux, mais aussi théologiques et juridiques qui ont conduit à ces évolutions²⁴⁸.

Gilliot distingue, dans la période la plus ancienne de la transmission coranique, deux genres d'œuvres : le premier qu'il nomme « paraphrastiques », c'est-à-dire qui comporte de brèves explications souvent synonymiques sur certains termes ou passages coraniques²⁴⁹. Il cite, comme témoins de ce genre : le *tafsīr* de Muḡāhid b. ʿabr al-Makkī, celui de Sufyān al-Ṭāwri (m. 161/778) et celui de Sufyān b. ʿUyaynaʿ (m. 196/811). Le deuxième genre est celui des *tafāsīr* que Gilliot appelle « narratifs », parce qu'ils illustrent le texte expliqué par des récits en partie puisés dans les traditions religieuses préexistantes, surtout vétéro ou néo-testamentaires (*isrāʾīliyyāt*), et dans la *Vita Prophetarum* naissante, ainsi que dans la tradition arabe préexistante²⁵⁰. Gilliot distingue le *tafsīr* du *commentaire*. Le premier est une explication fragmentée, l'autre aborde tout le texte coranique²⁵¹. Il cite dans ce genre le commentaire de Muqātil b. Sulaymān (m. 150/767) pour lequel il affirme qu'on est « déjà en terrain sûr », bien que Muqātil ne manque pas d'utiliser des sources communément controversées comme celles d'Ibn ʿAbbās et de son disciple al-Ḍaḥḥāq b. Muzāḥim (105/732). Il est admis que les premiers *mufasssīrūn* étaient classifiés d'après leur

245. M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Paris, Verdier, 1992.

246. Mikhaïl Meïr Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in early Imāmi Shi'ism*, Magnes Press, Jerusalem, 1999.

247. Il s'agit de l'Ibadite Hūd b. Muḥakkam al-Huwwārī, appelé aussi Muḥkim ou Muḥakkim (m. 280/893).

248. Claude Gilliot, « Exégèse coranique : bilan partiel d'une décennie », *Studia Islamica*, 85 (1997), p. 155-62 dans lequel il complète son important article : « Les débuts de l'exégèse coranique », *REMMM*, n°58, 1990, p. 82-100.

249. Il ne faut pas oublier l'introduction de la grammaire dans la proto-genèse de l'exégèse coranique que Gilliot fait remonter à ʿAlī b. Ḥamza al-Kisāʿī (m. 189/805) avec son *Kitāb Maʿānī al-Qurʾān*.

250. Gilliot se réfère sans doute à la période communément connue par l'Islam sous le nom de *Ḡāhiliyyaʿ*, l'ère de l'ignorance, avant l'illumination du Coran.

251. *Op. cit.* p. 83.

localisation géographique : les mecquois, à leur tête ʿAbdallāh Ibn ʿAbbās, les médinois, à leur tête Ubay b. Kaʿb et les iraqiens avec à leur tête al-Ḥasan al-Baṣrī.

Pour finir, Gilliot conclut que l'étude de l'exégèse est trop coupée du mouvement général de l'histoire musulmane. Il apprécie, lui aussi, sous cet angle l'approche de J.Wanbrough qui s'appuie, dit-il, dans ses recherches sur les méthodes des histoires des formes et des rédactions, *Formgeschichte und Redaktionsgeschichte*, propres aux études bibliques.

Après cette période primitive et formative les *tafsīr* vont se développer jusqu'à devenir des commentaires complets du Coran à partir de divers angles : grammatical, jurisprudentiel, tropique, théologique, philosophique. Énumérons les œuvres prépondérantes en les distinguant d'après leur contenu ou les écoles auxquelles elles sont affiliées :

Tafsīr bi-l-manqūl – par transmission. Ce genre de *tafsīr* explique le Coran par le Coran et par la Sunna certifiée par une relation d'*isnād* allant du Prophète aux *Ṣaḥāba* et aux *Tābiʿīn* et passant par la science des grands exégètes et des savants. Les œuvres qui se rattachent à cette catégorie sont les compilations des *aḥādīṭ* et les encyclopédies des noms ainsi que les dictionnaires. Les compilateurs ont adopté deux voies différentes :

- La voie des narrateurs ou traditionnalistes (*muḥaddithūn*²⁵²).
- La voie des traceurs ou *al-aṭariyyūn* qui adoptent le *tafsīr bil-maʿtūr*. Ils suivent les traces des précédents mais en rajoutant des opinions exégétiques de certains auteurs ou des *asanīd* non certifiés ou encore des *Isrāʾīliyyāt* (des thèmes bibliques) et d'autres thèmes (*mawḍuʿāt*)²⁵³.
- La voie du *tafsīr bi al-raʾy*, ou d'après l'opinion personnelle divisé en *raʾy maḥmūd* - s'il est conforme à la tradition - et *raʾy maḍmūm* -opinion critiquée - condamnable s'il sort de la tradition.

À l'intérieur de ce *tafsīr* éclôt le *tafsīr kaṣfī* qui cherche à « dévoiler » les sens fondamentaux du texte coranique et qui est en fait une lecture spirituelle appelée *taʿwil* qui s'est cristallisée dès

252. Parmi ceux-là citons en mettant soin de les dater : Ḥāfiẓ ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Ḥātim al-Rāzī (m. 327/938), *K. tafsīr al-Qurʾān al-ʿaḍīm*, Maktabaṭ Nizār Muṣṭafā al-Bāz, al-Riyād, 1417/1997, en dix volumes et Abū Muḥāmmad al-Ḥusayn al-Bāḡawī (m.510/1116), *Maʿālim al-Tanzīl* où il condense le *tafsīr* d'al-Taʿālabī (427/1035) et Ibn Kaṭīr (774/1372), *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAḍīm*, qui a subi diverses réductions pour le rendre accessible au public.

253. Mentionnons : ʿAbd al-Razzāq b. Humām al-Ḥumāyri al-Ṣanʿānī (m. 211/826), *Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm*; Ibn ʿarīr al-Ṭabarī (m. 310/922), *Ġāmiʿ al-Bayān fi tafsīr al-Qurʾān*; Abū -l-Lāyṭ al-Samarqāndī (m. 375/985), *Baḥr al-ʿUlūm*; Abū Ishāq Aḥmad al-Taʿālabī, *Al-Kaṣf wa-l-Bayān ʿan tafsīr al-Qurʾān* ; ʿAbd al-Raḥmān b. al-ʿawzī (m. 597/1200), *Zād al-Maṣīr fi ʿilm al-Tafsīr*; ʿAbd al-Raḥmān al-Ṣuyūṭī (m. 911/1505), *Al-Dirr al-Mantūr fi al-Tafsīr bi-l-Maʿtūr*.

le 2^e/8^e siècle. Au sein de la tradition soufie sunnite, les sens cachés ne révoquent pas les sens conventionnels mais les approfondissent. Les maîtres soufis sunnites ne s'inquiètent pas d'apologétique ou de politique, contrairement à l'exégèse šī'ite. De même on voit chez eux très peu de lectures philosophiques du Coran.

Il n'y a pas lieu d'entrer dans ces catégories qui reflètent les antagonismes sunnite/šī'ite, aš'arite/mu'tazilite, aš'arite/salafiste et ainsi de suite, où chaque groupe considère l'autre comme « *madmūm* ».

Nous nous arrêterons sur les caractéristiques du *tafsir išārī*, propre à Rūzbehān dans les élucidations des 'Arā'is.

Commentaire verset par verset

Le commentaire allusif de Rūzbehān Baqlī élucide tout le Coran verset après verset. Parfois il s'arrête longuement sur un verset et le commente à plusieurs reprises, comme par paliers, d'autres fois il saute un ou plusieurs versets qu'il ne juge pas nécessaire d'explicitier. Le commentaire du Coran, verset par verset est une tradition vénérable qui a commencé très tôt. Cependant, jusqu'à présent on ne sait pas qui, des Compagnons du Prophète (*Ṣahābat*) ou des suivants (*Tābi'in*), a été le premier à commenter ainsi les versets coraniques dans leur ordre progressif. Du temps du Prophète, des Compagnons ou des Suivants, on ne commentait pas tout le Coran mais seulement ce qui était obscur à l'entendement, lorsque la nécessité le demandait. Après la mort du Prophète, les *tafāsīr* s'imposaient au fur et à mesure qu'une difficulté surgissait dans la compréhension d'un verset, jusqu'à ce qu'on en arrivât à expliquer tous les versets à la file ²⁵⁴. Dans son *Fihrist* ou Index, Ibn Nadīm rapporte, en se basant sur un dit d'Abū-l-'Abbās, que c'est l'Imam Abū Zakariyyā' Yaḥiā b. Ziyād al-Daylamī, connu sous le nom de al-Farrā', né à Koufa en 144/766 et mort en 207/829 qui fut le premier à commenter tout le Coran en ordre, verset après verset, pour satisfaire son ami 'Umar b. Bakīr (m. 154/231) qui avait demandé son aide pour pouvoir répondre aux questions du prince al-Ḥasan b. Sahl (m. 159/236) dans la cour duquel il s'était établi ²⁵⁵. Cependant les chercheurs trouvent que le pionnier des *tafāsīr* complets et ordonnancés est à chercher plus loin, au temps de la première codification ou *tadwīn*.

Le tafsīr d'al-Farrā' intitulé *Ma'ānī al-Qur'ān* est en fait assez proche de l'ouvrage du *Ṣahābī*

254. Muḥammad Ḥusayn al-Ḍahabī, *Al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*, Maktaba' Wihba', Le Caire 1976, p. 25.

255 Ibn al-Nadīm, Muḥammad b. Iṣḥāq, *Kitāb Al-Fihrist*, Éd. Gustav Flügel, Leipzig 1871-1872, reprod. Beyrouth 1964 et Frankfurt-sur-le-Main 2005, en ligne <https://al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=000794-www.al-mostafa.com.pdf>, p.99.

Abū ʿUbaydaʿ al-ʿarrāḥ (m. 18/640)²⁵⁶. Ibn ʿarīr al-Ṭabarī (m. 310/932) rapporte une parole transmise par Ibn Abī Malīkaʿ (m.117/739) selon laquelle il aurait vu Muḡāhid b. ʿabr le Mecquois poser à Ibn ʿAbbās des questions sur le *tafsīr* du Coran en tenant ses tablettes. Et Ibn ʿAbbās de lui répondre : « *Écris* » et cela jusqu'à ce qu'il l'eu questionné au sujet de tout le *tafsīr* »²⁵⁷. La plus ancienne compilation de *tafsīr* mis en ordre serait donc à attribuer à Muḡāhid, mais son œuvre ne nous est pas parvenue.

Genèse de l'herméneutique de l'expérience

Entre une approche exégétique traditionnelle, communément connue sous le nom de *tafsīr bi al-maʿtūr*, et une approche exégétique personnelle exotérique connue sous le nom de *tafsīr bi al-raʿy*, Rūzbehān, à la suite de ses maîtres *soufis*, se situe dans une lignée particulière qui suit une approche spirituelle appartenant au soufisme et s'appuyant sur des chaînes de transmission prétendant remonter jusqu'au Prophète. Ce n'est pas pour rien, qu'à chaque pas, nous verrons Baqlī évoquer les maîtres de l'explicitation pour s'engager sous leur autorité dans sa propre approche du texte coranique. Cette orthodoxie vient du fait que Rūzbehān, comme d'ailleurs ses maîtres et inspireurs, ne récuse jamais le sens exotérique du Coran, mais il cherche à le dépasser dans la profondeur en extrayant ses significations ésotériques.

Si Rūzbehān s'intéresse à la signification « *intérieure* » du texte, et s'il le lit « à partir du cœur » (*ḥuḍūr al-qalb*), c'est parce que, quelque part avant lui, il y a eu un changement radical de paradigme au sein de la communauté des croyants. L'expérience spirituelle, et non seulement le *fiqh*, est ainsi devenue progressivement un fondement solide de la réception – fervente d'ailleurs – de la *Sunnā* et des *aḥādīṯ*²⁵⁸.

L'historien Ibn Ḥaldūn a reconnu et salué cette transition dans une rétrospective historique qu'il a rédigée à l'occasion de la « querelle des aspirants ». Dans un opuscule savoureux, intitulé *La guérison du requérant dans l'organisation des confréries*, il étudie la genèse et l'évolution du soufisme ainsi que les sciences sacrées qui lui sont propres, notamment celles du *tafsīr iṣārī*. Au lieu de rechercher des dates et des faits purement historiographique, Ibn Ḥaldūn reconstitue le parcours spirituel qui a mené au phénomène du soufisme. Son récit est d'autant plus intéressant qu'il est tributaire de la *Risalaʿ Quṣayrīyyaʿ* qu'il cite massivement mais non sans liberté.

256 Abū ʿUbaydaʿ al-ʿarrāḥ, *Majāz al-Qurʿan*, Éd. ʿĀlam al-Kutub, Beyrouth 1983.

257 Ṭabarī, *Ġāmiʿ el Bayān*, Dār al-Maʿrifat, Beyrouth 2004, I, p.31.

258. Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, Routledge, London et New York, 2006, p. 29.

La controverse (*munāzaraʿi*) portait sur la nécessité ou pas d'un directeur spirituel dans le parcours d'un *murīd*. Abū Ishāq al-Šāṭibī (m. 790/1388) adressa de Grenade un questionnaire aux ulémas de Fès qui fut aussi remis à Ibn Ḥaldūn par ses disciples. Celui-ci décida d'y répondre. Il dit vouloir réaliser une enquête (*taḥqīq*) nécessaire pour distinguer (*tamyīz*) la voie soufie des autres voies et examiner la question de la direction spirituelle à la lumière de cette tradition. Le point de départ de cette enquête est la distinction élémentaire entre les actes de croyance (*iʿtiqād*), propres au cœur et les actes d'obéissance (*ṭāʿāt*) propres aux facultés externes²⁵⁹.

Le récit et la catégorisation qui s'en suit sont à prendre avec précaution. En effet, comme dit Pierre Lory : « *L'idée d'une succession historique d'un ascétisme ancien se transformant en soufisme classique, mise en avant par Ibn Khaldoun, est ici récusée : les deux tendances ont dû coexister et évoluer séparément, et ce depuis une époque ancienne* »²⁶⁰. Malgré cela, il est important de retracer brièvement cette rétrospective. En effet, même si l'auteur est tardif et qu'il faille relativiser sa catégorisation trop tranchante, il n'en demeure pas moins qu'il nous donne des clés de lecture d'un mouvement qui a imprégné la conscience religieuse dès le début de l'Islam, au point de devenir un critère en soi. À l'intérieur de ce mouvement, adeptes de la religion exotérique et adeptes de la religion ésotérique se côtoient, parfois avec des heurts. L'approche allusive de l'exégèse coranique convient mieux, c'est évident, aux adeptes de la religion interne.

Ibn Ḥaldūn fait ce constat : pour les exotériques, le *fiqh* se réduit au sens de jurisprudence islamique tandis que, pour les soufis, il désigne, conformément à son étymologie, la connaissance de soi dans le sens que l'a compris toute la tradition de l'ascèse et de la mystique. C'est essentiellement un « *travail interne d'observation et de discernement des mouvements du cœur* ». Dans l'Islam en général, Ibn Ḥaldūn distingue les statuts liés aux œuvres extérieures et les statuts liés aux œuvres intérieures. Il assure que le Prophète accordait la primauté au cœur : « *Le Prophète ṢĀʿWS a dit « Il y a dans le corps un bout de chair ; s'il devient sain, le corps devient sain et s'il se corrompt, le corps se corrompt également. Ce bout de chair n'est autre que le cœur. »*

Par conséquent, certains croyants décidèrent de suivre la voie de cette intériorité, lorsque :

Oubliant les « œuvres des cœurs » la majorité « indigente » s'adonna à des actes vertueux extérieurs ainsi qu'aux cérémonies religieuses. Les juristes les suivirent dans cette infortune (bālwaʿi) et s'affairèrent à prononcer des verdicts pour répondre aux impératifs des procédures et des cérémonies cultuelles. C'est alors que les « maîtres des cœurs » (arbāb al-qūlūb) s'adonnèrent exclusivement à vaquer à Dieu sous le nom d'ascètes

259. Ibn Ḥaldūn, *Šifāʿ al-Sāʿil fī Taḥqīb al-Maḍāhib*. Édité par le Dr. Muḥammad Muṭīʿ al-Ḥāfiẓ, Dār al-Fikr, Damas et Dār al-Fikr al-Muʿāṣir, Beyrouth, 1996, p. 37-55.

260. Geneviève Gobillot et Jean-Jacques Thibon, *Les maîtres soufis et leurs disciples des IIIe-Ve siècles de l'hégire (IXe-XIe) : Enseignement, formation et transmission*, Presses de l'IFPO, Damas-Beyrouth 2012, Introduction de Pierre Lory.

(zāhidūn)²⁶¹, de dévots (ʿābidūn) et de solliciteurs des choses de l'au-delà (tālibūn al-ʿāḥirāt), s'agrippant à leur religion comme celui qui s'agrippe à la braise, suivant ce qui a été transmis²⁶².

Le soufisme allait émerger à cette époque comme une « religion du cœur » :

Puis survint le fléau des hérésies dans les doctrines, alors la piété et l'ascèse chancelèrent : que l'on soit muʿtazilite, rāfiḍite ou ḥāriḡite, la réforme de ses œuvres externes ou internes ne lui est d'aucun secours avec la corruption de la croyance qui est le principe de la chose. Aussi les sunnites fidèles qui conservaient les œuvres du cœur et imitaient les ancêtres excellents (al-salaf al-ṣāliḡ) s'isolèrent-ils et s'appelèrent-ils les soufis (mutaṣawwifūn). Ils se sont succédé de génération en génération, nation après nation, le suivant d'entre eux se laissant guider par celui qui le précède, inculquant ce qu'il a appris à ceux que Dieu lui donne comme disciples [...] Certains de ces savants craignirent de voir s'éteindre cette voie et d'en voir disparaître les adeptes, ce qui aurait eu pour conséquence que les prescriptions de Dieu touchant les actes des cœurs et les mouvements intérieurs restent ignorés alors même qu'ils sont les plus importants pour l'obligé et le rapprochent plus du Salut. Ils écrivirent donc à ce sujet des compilations qui sont les œuvres-mères de l'utilité même si elles ne sont pas nombreuses. Ainsi, par exemple Ibn ʿAṭāʾ et al-Muḥāsibī dans le Kitāb al-Riʿāyaṭ, et al- azālī, qui vint en continuation dans le Kitāb al-Iḡyāʾ²⁶³.

Dans son livre sur le itinéraire spirituel soufi à travers les commentaires coraniques, Nayla Tabbara introduit un éclairage encore plus circonstancié qu'Ibn Ḥaldūn, prenant en compte, historiquement, la diversité des écoles à partir de neuf maîtres spirituels dont elle passe en revue les commentaires de la sourate 18 dite de la Caverne (*al-Kahf*)²⁶⁴.

Outre ces compilations spirituelles qui recueillent leur doctrine, les soufis se sont penchés sur la source du *fiqh* qu'est le Coran pour le lire « à partir du cœur », du dedans, afin de prouver qu'il est en parfaite harmonie avec leur propre expérience spirituelle. La chaîne de transmission de ce savoir expérimental comprend aussi la *vita et doctrina* des maîtres qui donnent l'exemple d'une compréhension existentielle du legs muḥammadien. Cependant, les courants plus attachés à la lettre ont perçu ce mouvement spiritualiste comme une désaffection et, parfois, comme une trahison. Les cas de critiques, voire d'anathèmes, lancés contre les soufis ont été une constante jusqu'à nos jours. Cela n'a pas empêché le soufisme de se développer car il représente cette intériorisation de l'Islam comme « religion du cœur »²⁶⁵.

261. Les huit zāhidūn sont ʿĀmir Ibn ʿAbd al-Qāys (m. 61/680), Abū Mūsliḡ al-Ḥawlānī (m. 65/684), Uwāys al-Qaranī (m. 37/657), al-Rabīʿ b. Ḥuṭaym al-Ṭawrī (m. avant 65/684), al-Aswad Ibn Yazīd al-Naḡāʿī (m. 75/694), Masrūq Ibn al-Aḡdaʿ (m. 62/681), Ḥasan al-Baṣrī, Abū Hāšim al-Šūfī (m.150/767).

262. *Šifāʾ al-Sāʿil*, p. 42-45. Il s'agit du ḥadīṭ 2261 chez Tirmidī.

263. *Ibid.*

264. Nayla Tabbara, *Les commentaires soufis de la sourate de La Caverne : le récit coranique comme symbole de l'itinéraire spirituel*, Vrin, ("Musulmanes"), Paris 2018.

265. Abū Ḥāmid al- azālī, *al-Mūnqiz min al-Ḍalāl*, Dār al-Kutub al-Ḥadīṭaṭ, Le Caire 2010. Cette autobiographie que l'auteur réalise à l'approche de la cinquantaine, est un des exemples les plus percutants de conversion au soufisme.

L'approche du Coran par la tradition soufie se caractérise par une lecture du texte à partir de l'expérience de l'illumination intérieure du protagoniste. L'élucidation qui résulte d'un paysage intérieur et spirituel se dit « allusive » (*išārī*), où l'exégète cherche à retirer du texte coranique le sens « caché » ou ésotérique, c'est-à-dire intérieur et enfoui (*bāṭin*), qu'il recèle et que seul l'initié peut extraire, en contraste avec le sens « apparent » ou exotérique (*zāhir*), propre aux spécialistes en fiqh et aux savants (*mutakallimūn*).

L'excellente étude de Paul Nwyia sur le langage mystique dans l'exégèse coranique, met en relief un processus d'appropriation de la langue arabe par le vécu humain des maîtres de la spiritualité. Nwyia va jusqu'à dire que c'est grâce à l'expression mystique que la langue arabe devient vivante. Il n'hésite pas à affirmer que « grâce aux mystiques *est né dans le parler arabe un langage authentique, celui de l'expérience*²⁶⁶ » qui puise l'essentiel de sa matière dans le Coran et le *ḥadīṭ* en les amplifiant par l'envergure de l'expérience individuelle du mystère divin.

D'après lui, cette tradition éclot assez tôt et se différencie des *tafāsīr* classiques tant par l'approche herméneutique que par son élocution. Nwyia aborde l'œuvre de Muqātil Ibn Sulaymān (m. 146/767) et, surtout celle de Ḡa'far al-Šādiq, comme une transition entre l'approche purement linguistique, grammaticale ou explicative et l'herméneutique d'élucidation qui distingue, dans le texte sacré, divers paliers de sens. Il rejoint ce qui est communément différencié entre exégèse exotérique et exégèse ésotérique. Entre une expression (*'ibārat*) qui n'aborde que le texte apparent et une allusion (*išārat*) qui exprime ou plutôt renvoie à une signification autre, l'expérience spirituelle du soufi et l'enseignement ascétique et mystique qui en émanent, deviennent l'axe de l'interprétation coranique. Ainsi l'expérience mystique devient « principe d'herméneutique ».

Parlant de Muqātil et de Tirmidī (m. 279/892), les premiers exégètes išārites, il affirme :

*Chez Tirmidī, l'expérience mystique devient principe d'herméneutique en faisant découvrir une structure des sens là où Muqātil n'avait vu que des significations juxtaposées et extrinsèques les unes aux autres. D'une lecture linéaire du Coran, l'expérience spirituelle fait passer l'exégète à une lecture introspective dont le plus ancien exemple peut être repéré dans le Tafsīr de Ḡa'far al-Šādiq. (Ce commentaire) a eu une très grande influence sur les milieux soufis, mais aussi parce qu'il marque les débuts d'un langage mystique, repérable avec précision. On note alors que l'exégèse tend à passer d'une lecture introspective du Coran à une herméneutique de l'expérience*²⁶⁷.

266. Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Dār al-Mašriq, Beyrouth 1970, p. 4.

267. *Op. cit.*, p. 13

Cette herméneutique qui émane du sens spirituel, est une tradition qui a grandi avec le temps, s'épanouissant dans l'expression cordiale des soufis qui témoignent de ce qu'ils vivent avec la corroboration que leur apporte le texte sacré lequel, au fur et à mesure de la démarche de leur explicitation, s'illumine pour eux du dedans par l'incidence de leur expérimentation.

Ignaz Goldziher avait déjà caractérisé l'approche exégétique soufie par le terme d'*eisegesis*²⁶⁸ qui traduit le terme *taʿwīl* mais exprime mieux le concept subjectif d'ajouter sa propre lecture avec ses propres idées ou illuminations au texte, en contraste avec *exegesis* qui est l'opération objective d'extraire du texte la signification qui lui est propre c'est-à-dire d'expliquer le texte par le texte²⁶⁹. Ce terme d'*eisegesis* peut être entendu dans un sens arbitraire mais, comme nous le verrons, la méthode soufie de réfléchir la propre expérience sur le texte ou, mieux, de prendre le texte comme témoin pour affirmer cette expérience, n'est pas le fait d'un individualisme sauvage mais d'une tradition exégétique qui a des fondements dogmatiques, herméneutiques et théologiques solides même si elle peut prêter le flanc à des critiques de la part des tenants d'un Islam littéral. Rūzbehān se situe dans la droite ligne de cette spiritualisation de l'exégèse et de son énoncé qui émane d'un vécu spirituel, non comme simple réminiscence à usage didactique mais comme témoignage d'une expérience vivante et agissante. Il en est même un témoin des plus brillants. Il excelle dans le maniement de cette langue arabe, porté par l'affect extatique intérieur (*wağd*).

Les lettres de créances de l'exégèse allusive

Dans les *ʿArāʾis*, Rūzbehān Baqlī se montre à l'évidence familier et très à l'aise avec l'exégèse allusive. Il suit en cette entreprise des maîtres illustres dont le chef de file est Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī duquel il adopte presque entièrement le préambule pour l'insérer dans sa propre exégèse coranique : *Ḥaqāʾiq al-Tafsīr*²⁷⁰. Ainsi, tant *ʿArāʾis* que *Ḥaqāʾiq* débutent par une exposition apologétique de l'exégèse allusive souvent décriée par les ulémas exotériques. L'introduction d'al-Sulamī à *Ḥaqāʾiq al-Tafsīr* est en fait une exposition et une apologie de la méthode *iṣārīte* puisqu'il commence par justifier ce genre d'exégèse en s'appuyant sur un de ces *aḥādīṭ* à tonalité spirituelle tant prisés par les soufis :

268. Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, p.180-262. Nous suivons la traduction arabe –quelque peu subjective - de cet ouvrage, réalisée sous le titre de *Maḍāhib al Tafsīr al-Islāmī* par Dr. ʿAbd al-Ḥalīm al-Nağğār, Éd. Bibliothèque al-Ḥanğī, Le Caire 1955, p. 201-285.

269. Voir Webster's New Collegiate Dictionary, p. 364, G. & C. Merriam Co. (8th Edition. 1976).

270. Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī, *Ḥaqāʾiq al-Tafsīr*, Édité par Sayyid ʿImrān. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beirut, 2001, p. 20-24.

[...] et d'Abū Ġuḥayfa' (m. 311/923) il dit : « j'ai demandé à 'Alī –que la satisfaction d'Allāh soit sur lui et qu'Il honore sa face– avez-vous de la part du Messager de Dieu – ṢĀ'WS – une quelconque révélation à part le Coran ? Il répondit : « non, par Celui qui fend le grain et crée le souffle, jusqu'à ce qu'Allāh donne à un serviteur la compréhension de son Livre. »²⁷¹. Et d'Ibn Mas'ūd -que la satisfaction d'Allāh soit sur lui – (il rapporte) du Prophète ṢĀ'WS – : « le Coran est en sept lettres, chacun de ses versets a un sens exotérique (zāhir) et un sens ésotérique (bāṭin) et chaque lettre a une limite légale (ḥadd) et une visée anagogique (maṭla')²⁷²».

Après s'être assuré l'autorité du Prophète, Sulamī recherche la caution des *Ahl al-Bayt*, la Maisonnée du Prophète, et à l'intérieur de celle-ci celle de 'Alī Ibn Abī Ṭālib, le père spirituel du soufisme, pour mettre en relief les multiples possibilités offertes par le texte coranique qui, par conséquent, invitent à plusieurs lectures :

Le Prince des Croyants 'Alī Ibn Abī Ṭālib –qu'Allāh honore sa face– dit : tout verset du Coran a quatre sens : apparent et caché, limite légale et visée anagogique (zāhir wa bāṭin wa ḥadd wa maṭla'). Le zāhir c'est la récitation et le bāṭin la compréhension, le ḥadd ce sont les règles du permis et du défendu (ḥalāl wa harām) et le maṭla' c'est la volonté d'Allāh sur Son serviteur en ce verset.

Ce qui importe pour les lettres de créances *iṣārīte* c'est de souligner l'autorité de 'Alī qui a bu le texte à la source même de sa révélation et qui, par conséquent, le connaissant parfaitement, peut inculquer la manière parfaite de l'approcher :

Il n'y a pas un verset qui soit descendu sur l'Envoyé d'Allāh qu'il ne m'ait pas directement dicté et ne me l'ait pas fait réciter. Je l'écrivais de ma main et il m'enseignait le commentaire et l'interprétation (al-tafsīr wa l-ta'wīl)²⁷³, les versets abrogeants et abrogés (nāsīḥ et mansūḥ)²⁷⁴, le sens confirmé des versets (muḥkam) et le sens allégorique (mutašābih)²⁷⁵.

Relevant le lien intrinsèque entre la lecture spirituelle et l'état du lecteur - qui sera élucidé plus loin -, Sulamī note que chacun peut légitimement se servir du Coran d'après son propre état : d'une manière extérieure par l'ouïe, d'une manière imagée par l'intellect, d'une manière spirituelle par la contemplation et, d'une manière mystique par le ravissement.

271. Buḥārī 6/167, le dialogue est pour contrer la croyance des ṣī'ites que Allāh avait favorisé de révélation particulières, hors du Coran, la maisonnée du Prophète, *Ahl al-Bayt*. Mais le *ḥadīṭ* laisse la porte ouverte au *ta'wīl* et à l'*iṣṭinbāt*.

272. Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī, *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*, Introduction. Ibn Ḥibbān al-Bustī (m. 354/965) 1/276 et al-Ṭabarānī (m. 360/918), 10/105.

273. Le *tafsīr* est une explication coranique en un sens global. Le *ta'wīl* est une explicitation particulière qui combine l'interprétation personnelle et l'usage de symboles.

274. Voir par exemple sourate 3, Āl-'Imrān, 106.

275. Sulamī, *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*, p. 20-24

Il a été dit : le Coran est expression et allusion, subtilités et vérités (ʿibāraṭ wa iṣāraṭ wa laṭāʿif wa Ḥaqaʿiq). L'expression est pour l'ouïe, l'allusion est pour l'intellect, les subtilités sont pour la contemplation et les réalités sont pour le ravissement (iṣṭislām).

Il y a lieu ici de mettre en relief le binôme expression – allusion (ʿibāraṭ - iṣāraṭ). Ce qui relève de ʿibāraṭ s'attache au texte littéral et à son élucidation dans son contexte historique, grammatical et syntaxique. Cela se réalise en harmonie avec la tradition qui transmet ce qui a trait aux circonstances de la descente de la révélation (*asbāb al-tanzīl*) ou aux versets abrogeants et abrogés (*ayāt nāsīḥāt wa mansūḥāt*). Ce qui relève de iṣāraṭ concerne un « acquis » qui vient d'Allāh et qui est reçu par les soufis dans des proportions diverses. Ils l'expriment à leur manière dans les limites du texte. Il s'agit d'une inculcation intellectuelle (*tafḥīm*) de Dieu au soufi. Cela ouvre grand la porte à l'explicitation allégorique, le *taʿwīl*. Un sens ne contredit pas l'autre mais il y a déplacement de paradigme. La ʿibāraṭ considère l'apparent (*ẓāhir*), la iṣāraṭ traite avec ce qui est caché (*bāṭin*).

Il ne faut cependant pas se hâter de confiner les *tafāsīr* dits exotériques au seul domaine apparent et littéral. Ainsi, tout en se mouvant dans le cadre de ʿibāraṭ, Ṭabarī s'appuie sur Ibn ʿAbbās pour distinguer dans l'exégèse coranique trois genres de *tafasīr* qu'il appelle communs et un *tafsir*, différent et inspiré, « *qu'Allāh seul connaît* »²⁷⁶. Ce dernier *tafsīr* n'est pas le *tafsīr iṣārī* des soufis -auquel il était opposé- mais c'est un genre qui laisse la porte ouverte à une compréhension plus spirituelle et cachée du texte coranique, même de la part d'un commentateur exotérique. Il dit :

*Le tafsīr suit quatre voies : une voie que les Arabes reconnaissent à partir de leur langage, une explicitation que personne ne peut s'excuser d'ignorer, un commentaire dont la science est celle des savants et un commentaire que seul Allāh connaît*²⁷⁷.

التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير بعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله.

Revenons aux maîtres soufis. Sahl al-Tūstarī condense ainsi les lignes de base de l'approche *iṣārīte* par rapport au texte coranique:

Aucun verset (āyāt) du Coran qui n'ait quatre sens : apparent (ẓāhir), caché (bāṭin), limite légale (ḥādd) et visée anagogique (maṭlaʿ). Le ẓāhir c'est la récitation, le bāṭin c'est la compréhension, le ḥādd c'est le permis (ḥalāl) et le défendu (ḥarām), le maṭlaʿ c'est la supervision du cœur en vue de ce qui est supposé être la compréhension (fiqh) d'Allāh, qu'Il

276. Ṭabarī n'était pas précisément un adepte de la voie soufie, cependant cette quatrième voie est à mi-chemin vers l'approche soufie et représente un apport plus spirituel aux *tafāsīr* exotériques.

277. Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-Bayān ʿan taʿwīl al-Qurʿān*, Éd. Dār al-Maʿrifat, Beyrouth 2004, vol. I, p.26.

soit exalté et honoré. La science du *zāhir* est donc une science commune mais la compréhension réside dans ce qu'on extrait du *bāṭin*, et cet objectif est particulier. Le Très-Haut dit : « qu'ont donc ces gens qui entendent à peine un *ḥadīṭ* ? », c'est-à-dire qui ne comprennent pas le discours²⁷⁸ ?

Cent ans plus tard, Abū Ṭālib al-Makkī (m. 387/998), donne, dans son *Qūt al-Qulūb*, une autre explication de ce *ḥadīṭ* : « Nous disons que son *zāhir* (au Coran) est pour les gens de la langue arabe (*ahl al-ʿarabiyyāṭ*), son *bāṭin* est pour les gens de la certitude (*yaqīn*), son *ḥadd* est pour les gens de l'exotérisme et son *maṭlaʿ* est pour les gens d'entre les nobles qui sont les gnostiques aimants²⁷⁹ ».

Ces quatre variantes herméneutiques rejoignent d'assez près l'approche judaïque qui, elle aussi, relève quatre sens des Écritures : le sens littéral (*Pšat*), le sens allusif (*Remez*), le sens allégorique (*Draš*) et le sens mystique (*Šōd*). Les quatre sens sont abrégés dans l'acronyme *PaRDeS*, qui signifie le Paradis.

Il faut aussi rappeler que le commentaire anagogique des textes sacrés n'est propre ni au mouvement soufi ni à l'Islam en général. Son premier grand représentant dans l'ordre de la tradition est Philon d'Alexandrie (m. 40 A.D.) dont la lecture des textes bibliques, comme messages à portée symbolique au-delà de leur sens littéral, fécondera la démarche des théologiens et des spirituels chrétiens dès les premiers siècles²⁸⁰.

Le Christianisme est tributaire de ses prédécesseurs. C'est Origène (m. 254) qui a été le premier à formuler la doctrine des sens de l'Écriture. Il utilise généralement trois sens : littéral, moral et mystique qui correspondent à la triple distinction anthropologique paulinienne : corps, âme et esprit. Ce sera Jean Cassien qui, au V^e siècle, systématisera les quatre sens de l'Écriture : historique, allégorique, anagogique, tropologique. Tous ces sens de l'Écriture peuvent se trouver réunis dans un seul et même objet, mais considéré sous divers rapports. Ainsi Jérusalem est, *littéralement* : la Ville métropole de la Judée, *allégoriquement* : l'Église de Jésus-Christ, *moralemment* (ou tropologiquement) l'âme fidèle et, *anagogiquement*, la Cité Céleste²⁸¹. Saint Thomas d'Aquin voit lui aussi quatre sens à l'Écriture : Historique (ou littéral), allégorique, tropologique et anagogique²⁸². Ces divers niveaux de signification scripturaire sont condensés dans un axiome du

278. Sahl al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurʿān al-ʿAẓīm*, Éd. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyāṭ, Beyrouth 2002, p.15, introduction.

279. Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-Qulūb fi muʿāmalāṭ al-maḥbūb*, Dār Ṣādir, Beyrouth 2005, chap. XVI, p. 79.

280. Valentin Nikiprowetsky, Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie, son caractère et sa portée, E.J. Brill, Leiden 1977, p. 12 à 40.

281. Abbé Glaire, *La Sainte Bible en Latin et en Français*, Éd. Amédée Saintain, 1834, Tome I, page 16.

282. Thomas d'Aquin, *Quodlibet*, Éd. Léonine, Le Cerf, Paris 1996, VII, a.15, sc, t. 25,1, p.30: « Quatuor sunt sensus sacre Scripture: hystoria...allegoria...tropologia...anagogia » .

Moyen-Âge qui dépeint ainsi les quatre sens de l'Écriture communément admis : littéral, allégorique, moral et anagogique : *littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia* (la lettre enseigne les faits, l'allégorie ce que tu dois croire, la morale ce que tu dois faire, l'anagogie ce que tu dois viser)²⁸³.

Annabel Keeler résumera ainsi ces diverses approches exégétiques du Coran en rapport avec les traditions exégétiques judéo-chrétiennes : « *Böwering, along with Massignon, Van Ess, Wansbrough and Gilliot, has compared Tustarī's theory to the fourfold theory of exegesis of late patristic and early medieval Christendom. The equivalent levels would be as follow:*

<i>Zāhir (ou zahr)</i>	<i>Tilāwa</i>	<i>Historia</i>
<i>Bāṭin 'ou bāṭn)</i>	<i>Fahm</i>	<i>Allegoria</i>
<i>Hadd</i>	<i>Ḥalāl wa ḥarām</i>	<i>Tropologia</i>
<i>Maṭla^ς</i>	<i>Ishrāf al-qalb</i>	<i>Anagogia</i> » ²⁸⁴

Les protagonistes du *tafsīr iṣārī*

L'exégèse coranique *soufie* a été appelée par ses protagonistes *al-tafsīr al-iṣārī*, c'est-à-dire le commentaire allusif, ou encore *al-tafsīr bi-l-iṣāraʿ*, le commentaire par allusion. Des experts contemporains substituent souvent ésotérique à allusif. Nous reviendrons sur cette interversion sémantique. Kalabādī énumère ceux qui ont propagé les sciences allusives (*ʿulūm al-iṣāraʿ*) :

*Abū-l-Qāsim al-Ġunayd al-Baġdādī: Abū-l-Ḥusayn Aḥmad b. Muḥammad b. ʿAbd al-Šamaḍ al-Nūrī; Abū Saʿīd Aḥmad b. ʿIsā al-Ḥarrāz qu'on surnommait "la langue du taṣawwūf"; Abū Muḥammad Rūwaym b. Muḥammad et Abū-l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAṭāʿ al-Baġdādī, Abū ʿUṭmān al-Makkī et Abū Yaʿqūb Yūsuf b. Ḥamdān al-Šūṣī et Abū Yaʿqūb Ishāq b. Muḥammad b. Ayyūb al-Nahraġūrī et Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad al-Ġurayrī et Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. ʿAlī al-Kattānī et Abū Ishāq Ibrahīm b. Aḥmad al-Ḥawwāš et Abū ʿAlī al-Awraġī et Abū Bakr Muḥammad b. Mūsa al-Wāsiṭī et Abū ʿAbdallāh al-Hāsimī et Abū ʿAbdallāh Haykal al-Qurašī et Abū ʿAlī al-Rūḍabārī et Abū Bakr Al-Quḥṭī et Abū Bakr al-Šiblī qui est Dilf b. Ġaḥdar. Que la satisfaction d'Allāh soit sur eux tous*²⁸⁵.

La majorité de ceux-là constituent des références primordiales pour Rūzbehān qui cite encore d'autres qui ne sont pas présents dans cette liste comme ʿaḥfar al-Šādiq, Manšūr al-Ḥallaġ,

283. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, Aubier-Montaigne, Paris 1959, p. 23.

284. Annabel Keeler, « The Countless Faces of Understanding: Istinbāt, Mystical Listening, and Sufi Exegesis », *The Spirit and the Letter: Approaches to the Esoteric Interpretation of the Qur'an*, Oxford International Qur'anic Studies, Institute of Ismaili Studies, p. 51-86, Oxford 2016.

285. Kalabādī, *Al-Taʿarruf*, t. I, p. 29

Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī ou Abū-l-Qāsim ʿAbd al-Karīm al-Quṣayrī.

Pour Gerhard Böwering, depuis qu'un nombre de commentaires coraniques soufis a été publié, grâce à l'œuvre pionnière de Goldziher en 1920, on peut dire que ces commentaires constituent un genre littéraire en soi qui élargit les horizons du monde des idées soufies et l'histoire de l'exégèse coranique du Moyen-Âge. Cependant, d'après lui, une étude exhaustive et définitive sur l'exégèse soufie du Coran n'a pas encore vu le jour²⁸⁶. Alan Godlas affirme quant à lui, qu'à ce jour, une seule étude a été assez globale pour embrasser toutes les constituantes du *tafsīr iṣḥārī* et c'est l'ouvrage du Dr. Suleïman Atec, intitulé *les Écoles du Tafsīr Iṣḥārī*²⁸⁷.

Dans cette étude, rédigée en turc en 1974, Dr. Atec énumère et étudie les principaux protagonistes du *tafsīr iṣḥārī* qu'il répartit en cinq étapes historiques, analysant leurs écrits, leurs méthodes et donnant des exemples précis de leur exégèse. C'est un aperçu historique pertinent sur le développement de cette science et nous aide à situer les ʿArāʾīs, aussi reproduisons-nous ses principaux jalons. Nous n'irons pas plus loin que le XIII^e siècle. Notons comment Atec lie l'exégèse à la teneur de la vie spirituelle :

La naissance du *tafsīr iṣḥārī*

Les références du tafsīr iṣḥārī :

- Le Coran lui-même comme source de l'*iṣḥārāʾī*
- Le Prophète comme premier locuteur de l'*iṣḥārāʾī*
- Les Suivants premiers transmetteurs de l'*iṣḥārāʾī*

C'est bien d'ailleurs ces sources-là que cite Rūzbehān dans son introduction au *Šarḥ-e Šaṭḥiyyāt*. Il commence par citer une source primordiale à l'élocution paradoxale et c'est Dieu lui-même. Revenons à Atec. La transmission du *tafsīr iṣḥārī* est assurée, dans la phase primitive, après les Suivants, par :

- Les suivants des Suivants grâce à leur ascèse (*zuhd*) et à leur piété (*takva*).
- Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728)

286. Gerhard Böwering, « Qur'an Commentary of Al-Sulamī », *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, Edited by Wael B. Hallaq and Donald P. Little, E.J. Brill, Leiden 1991, p. 48-49.

287. Suleiman Atec, *İṣḥārī tefsīr okulu*, Publications de la Faculté de Théologie, Université d'Ankara, 1974. Cité par Alan Godlas, « ṣūfism », *The Blackwell Companions to the Quran, A brief History of Ṣūfī Qur'anic Comments*, Edited by Andrew Rippin, Blackwell Publishing Ltd, 2006, p. 350-361.

- Ğaʿfar al-Šādiq (m. 147/765)
- Sufyān al-Ṭawrī (m. 161/778)
- ʿAbdallāh Ibn Mubārak (m.181/797)

Développement du *tafsīr iṣārī* avec l'apport de l'ascèse, de la piété et de la pensée du fanā'

La systématisation du tafsīr iṣārī

- Sahl b. ʿAbdallāh al-Tustarī (m. 283/896)
- Ğunayd de Baġdād (m. 297/911)
- Abū Bakr Muḥammad b. Mūsā al-Waṣīṭī (m. 320/932)

Les soufis de renom qui ont contribué au développement du *tafsīr iṣārī* :

Ibrāhīm b. Adham (m. 161/777), Fuḍayl Ibn Iyād (m. 188/803), Ḥasan al-Suziqānī (m.?), Bišr Ibn Hāriṭ al-Ḥāfi (m. 227/841), Abū Sulaymān al-Dārānī (m. 230/849), Dū-l-Nūn al-Miṣrī (m. 245/859), Sarī al-Saqatī (m. 251/865), Yaḥià b. Muʿāḍ al-Rāzī (m. 258/871), Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (m. 261/874), Abū Ḥafṣ al-Nīsābūrī (m. 270/880), Ḥamdūn al-Qassār (m. 271/884), Aḥmad Ibn ʿĪsā al-Ḥarrāz (m. 277/889), ʿAmr al-Makkī (m. 291/903), Ibrāhīm al-Ḥawwāš (m. 291/903), Abū-l-Ḥusayn al-Nūrī (m. 295/907), Mimšād al-Dīnawārī²⁸⁸ (m. 299/911), Šah al-Kirmānī (m. 300/912), Samnūn Ibn Ḥamzā al-Muḥibb (m. 300/912), Rūwaym Ibn Aḥmad (m. 303/915), Ḥusayn Ibn Mansūr al-Ḥallāġ (m. 309/921), ʿAbdallāh Ibn Muḥammad al-Rāzī (m. 310/922), Abū Bakr al-Kattānī (m. 322/933), ʿAbdallāh Ibn Muḥammad al-Murtaʿiṣ (m. 328/939), Muḥammad Abū ʿAlī al-Ṭaqfī (m. 328/939)²⁸⁹, ʿAbdallāh Ibn Muḥammad Ibn Munāḍil (m. 329/940), Abdallāh Ibn Ṭāhir al-Abharī (m. 330/941), Abū Yaʿqūb al-Nahraġūrī (m. 330/941), Abū Bakr al-Ṭamastānī (m. 340/951), Qāšim al-Sikāzī (m. 342/953), Aḥmad Ibn ʿAšim al-Antākī (m. 239/854), Abū Bakr al-Warrāq al-Tirmidī al-Ḥakīm (m. 240/855), Ğaʿfar Ibn Muḥammad al-Ḥuldī (m. 348/959), ʿAlī Ibn Aḥmad Ibn Sahl al-Bušanġī (m. 348/959), Ismaʿīl Ibn Nuġayd (m. 366/972), Abū Saʿīd al-Qurašī (m. IV^e/X^e), Abū Yaʿqūb al-Sūsī (m. 381/992), Abū Muḥammad ʿAbdallāh al-Nīsābūrī (m. 405/1014)²⁹⁰.

288. Atec écrit Dinawārī, qui est un botaniste iranien, nous avons rectifié avec Daynūrī, originaire de Daynūr.
289. Atec inscrit ce nom d'une manière défective. On ne voit pas en quoi al-Ṭaqfī a contribué au développement de l'exégèse allusive sauf dans le fait qu'il fut le Maître de Yaḥià b. Ziyād l al-Farrā'. Ce serait ce dernier qui devrait plutôt être inscrit dans la liste.

290. Atec ici se méprend entre Abū Ḥafṣ ʿAmrū b. Salama al-Nīsābūrī (m. 264/878) qui, lui est un soufi, et Abū ʿAbdallāh al-Nīsābūrī, al-Ḥakīm, qui est un *muḥaddiṭ*, certes fameux, mais qui n'est pas affilié au soufisme.

Les pères du soufisme qui ont contribué à « La grande floraison du tafsīr »

- Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī (m.412/1021)
- Abū Ishāq Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Taʿlabī (m.427/1035)
- ʿAbd al-Karīm Ibn Hawāzin al-Quṣayrī (m. 465/1072)
- ʿAbdallāh Ibn Muḥammad Ṣayḥ al-Islām al-Anṣārī (m. 481/1088)
- Ġazālī (m. 504/1111)
- Raṣīd al-Dīn al-Maybūdī (m. 530/1135)

Autres maîtres soufis du tafsīr iṣārī

Sulaymān Ibn Nāṣir Ibn ʿImrān Abū-l-Qāṣim al-Anṣārī (511/1117)²⁹¹ ; ʿAlī Ibn Muslim Ibn Muḥammad Abū-l-Ḥasan al-Sulamī (533/1138); ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad Ibn ʿAbd al-Raḥmān al-Buḥārī (546/1151)²⁹²; ʿUmar Ibn ʿUṭmān Abū Ḥafṣ al-Sūsī (550 /1155). ʿAbd al-Salām Ibn ʿAbd al-Raḥmān Abū-l-Ḥakam al-Andalusī, Ibn Barraġān (536/1141).

- ʿAbd al-Qādir al-Ġilānī (561/1165).
- Rūzbehān Baqlī (606/1209)
- ʿAbd al-Maġīd Ibn Mūsā al-Anṣārī (608/1211)
- Naġmuddīn Kubrā (m. (618/1221)
- Šahāb al-Dīn Abū-l-Ḥafṣ al-Suhrawardī (m. 632 /1234)
- Naġmuddīn Dāyi (m.54/1256)
- ʿAlāʾ al-Dawlat Simnānī (m. 736/1335)²⁹³

Influence sur les tafasīrs du concept de waḥdat al-wūġūd d'Ibn ʿArabī

Nous arrêtons à ce stade la référence à la liste historique de Atec.

291. Son vrai nom est Salmān Ibn Nāṣir Ibn ʿImrān al-Nisābūrī, prénommé Abū-l-Qāṣim al-Anṣārī (m. 511/117), disciple de Imām al-Ḥaramayn (m. 478/1085).

292. Ateç de nouveau se méprend en confondant deux personnages nommés Buḥārī : ʿAlāʾ al-Dīn Muḥammad Ibn ʿAbd al-Raḥman al-Buḥārī est un soufi hanafite (m. 841/1438), tandis que le personnage concerné est Muḥammad Ibn ʿAbd al-Raḥmān al-Buḥārī, dit le Renonçant (*al-Zāhid*) (546/1151) qui, lui, est un *mufasssir*.

293. Nous avons replace les noms d'après la chronologie du décès des protagonistes.

Il va sans dire que certains des noms cités dans cette liste ne figurent pas parmi les maîtres auxquels se réfère Baqlī. On hésiterait même à leur octroyer le qualificatif de soufi. Ce qui nous laisse perplexe c'est que Ateç, qui se montre par ailleurs compétent dans le domaine qu'il traite, ne cite pas Ibn 'Aṭā' al-Ādamī qui est auteur d'un *tafsīr* ésotérique parmi les plus primitifs. La raison en est sans doute qu'au moment de la rédaction de son ouvrage les résultats des recherches biographiques sur le compagnon de martyr de Ḥallāğ n'avaient pas encore été publiés.

Dans cette liste, Rūzbehān appartient à la deuxième étape du *tafsīr* ésotérique, présidée par Sulamī. Il y occupe chronologiquement la dixième place.

Gerhard Böwering a élaboré une autre périodisation historique des *tafāsīr* ésotériques. Il divise le développement de ce genre en cinq étapes (ou plutôt quatre mais il subdivise la première en deux, ce qui revient à cinq périodes), qui se déclinent comme suit :

II^e/VIII^e siècle : Fragments de commentaires coraniques attribués à différents auteurs de cette époque, considérés par la tradition ṣufīe comme des précurseurs de ce type d'exégèse, tels que Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728), Ğā'far al-Şādiq (m.148/765) et Sufyān al-Ṭawrī (m. 161/778).

III^e/IX^e siècle : Sept soufis qui sont les principales sources des commentaires coraniques soufis et, en premier lieu, de celui de Sulamī. Seuls trois d'entre eux auraient compilé des prototypes de commentaires coraniques et ce sont : Tustarī, Ibn 'Aṭā' et al-Wāsiṭī.

V^e-VII^e/XI^e-XIII^e siècles : Cette époque va de Sulamī à Rūzbehān et Abū Ḥafṣ 'Umar al-Suhrawardī. Elle comprend trois types de commentaires coraniques.

- a) Les œuvres de soufis modérés comme Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm al-Quṣayrī (m. 465/1074).
- b) Les commentaires de soufis qui ont emprunté massivement à Sulamī, bien qu'ils présentent une somme considérable de matériaux ésotériques nouveaux comme Abū Ṭābit al-Daylamī (m. 598/1193) et Rūzbehān Baqlī (m. 606/1209).
- c) Les commentaires soufis écrits en persan par al-Maybūdī (m. 530/1135) et al-Darwakġīkī (m. 549/1154)

Début VII^e-moyen VIII^e/début XIII^e-moyen XIV^e siècle : Cette période est marquée par ce qu'on pourrait appeler les « écoles » du commentaire soufi du Coran. Les écoles les plus influentes étant celles d'al-Kubrā et d'Ibn 'Arabī. L'École Kubrawī a compilé un commentaire collectif du Coran sur plusieurs générations, depuis Nağm al-Dīn Kubrā (m. 618/1221) : de Nağm

al-Dīn al-Rāzī (m. 654/1256) à 'Alā' al-Dawla' al-Simnānī (m. 736/1336). L'École qui est influencée par Ibn 'Arabī (m. 638/1240) – et à un certain point par l'œuvre plus récente d'Ibn Barraġān de Séville (m. 536/1141) – est représentée par des commentaires soufis indépendants bien que parallèles comme ceux de Ġamal al-Dīn al-Şafadī (m. 696/1296) et 'Abd al-Razzāq al-Qašānī (m. 730/1330).

Nous relevons que Rūzbehān clôt avec Suhrawardī la deuxième phase. Böwering considère que l'auteur qui lui ressemble le plus est originaire, comme lui, du Daylam. Peu connu, il s'appelle Abū Ṭābit 'Abd al-Mālik al-Daylamī. Alan Godlas fait une comparaison entre Rūzbehān et le commentaire coranique de ce dernier, intitulé *La confirmation des connaissances* ou *Les conquêtes du Miséricordieux dans les allusions du Coran* (*Taşdīq al-ma'ārif* ou *Futuḥā' al-Raḥmān fī iṣārā' al-Qur'ān*). Al-Daylamī puise copieusement aux ouvrages exégétiques de Sulamī et de Quşayrī comme le fait Rūzbehān. Mais il semble qu'il n'a pas, comme notre auteur, un accès direct à leurs sources communes²⁹⁴.

À moins d'une comparaison exhaustive du manuscrit du Daylamī, non encore publié, et du texte de 'Arā'īs, il est difficile de se rendre compte jusqu'à quel point la similitude entre ces deux auteurs est pertinente.

Pour conclure cette périodisation chronologique du *tafsīr iṣārī*, nous mettons côte à côte les deux listes de Ateç et de Böwering. Elles sont assez dissemblables dans leurs points de vue mais elles se complètent :

Liste de Ateç

1. Période formative (*iṣārī tefsirin doġuşu*)
2. Période de systématisation (*iṣārī tefsirin sistemleşmesi*)
3. Période d'éclosion et de développement (*inkişaf*)
4. Période de l'influence d'Ibn 'Arabī et de son concept de *waḥdat al-wūġūd*
5. La période Ottomane

Liste de Böwering

1. Les Précurseurs (IIe/VIIIe siècle)
2. Les Sources (IIIe/IXe siècle)
3. Période d'or : Trois types de commentaires
4. Les Écoles du commentaire
5. Domination Ottomane

294. Alan Godlas, *art.cit.*, page 356.

Biographies des principaux maîtres cités dans les *ʿArāʿis*

En plus de ce panorama historique qui retrace les principaux jalons du *tafsīr iṣārī*, il est important de donner une idée des maîtres cités par Baqlī dans les *ʿArāʿis*. Nous en fournissons une liste exhaustive sous forme de tableau. Nous avons répertorié ci-après les grands noms auxquels s'appuie Baqlī dans ses *asānīd* et son enseignement par ordre d'importance de la cadence des citations.

1. Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī (source principale des *ʿArāʿis*) (m. 412/1021)

Parmi la pléiade de maîtres qu'il cite, Rūzbehān accorde une place privilégiée au Ṣayḥ Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī comme étant, dans ses *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyaʿ*, le compilateur accrédité des dires et des écrits des maîtres soufis depuis l'époque de ʿAlī Ibn Abī Ṭālib et jusqu'à l'année 412 de l'hégire qui est celle de sa mort. Bien qu'il ne le cite nommément que 28 fois, Rūzbehān, qui a par ailleurs des sources propres, puise abondamment aux commentaires coraniques de Sulamī, les *Ḥaqāʾiq al-Tafsīr* et les *Ziyadāʿ*.

Abū ʿAbd Al-Raḥmān al-Sulamī, Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Mūsā b. Ḥālid b. Sālim b. Zāwiyāʿ b. Saʿīd b. Qabīṣāʿ b. Sarrāq al-Azdī al-Sulamī al-Nīsābūrī, est un soufi proéminent, traditionniste et hagiographe. Son disciple et scribe Abū Saʿīd b. al-Ḥaššāb (m. 456/1064) écrivit une biographie de son maître qui présente tout ce qu'on sait de lui²⁹⁵. Comme il le dit lui-même dans ses *Ṭabaqāt*, il descend, de par son grand-père maternel, de la tribu arabe des Banū Sulaym. Son père, Abū ʿAbd al-Raḥmān Ḥusayn b. Muḥammad b. Mūsā Azdī, descend de la célèbre tribu arabe des banū Azd qui s'installa dans le Khurasan, ce qui met en évidence ses origines arabes de par son père et sa mère²⁹⁶. Sulamī est né très probablement en 330/942 à Nīšāpūr, ville principale du Khurasan. Son père et sa mère auraient été soufis. Le grand-père maternel, Ibn Nuḡayd, était considéré comme l'un des plus éminents *mašāyih* malāmatīs de son époque. Sulamī aurait été initié à la *tariqāt malāmatīyyaʿ* dès son enfance par ses parents et, après la mort de son père, c'est Ibn Nuḡayd qui l'a élevé, lui transmettant à la fois un héritage spirituel et des richesses matérielles abondantes.

Sulamī voyagea beaucoup en quête de savoir. Il visita le Khurasan, bien sûr, mais aussi Ray, Merv, Hamadān, Bagdad et le Hijaz. Il y rencontra des savants et des soufis. Au cours de la dernière

295. Jawad Anwar Qurashi, *The Book of Errors : A Critical Edition And Study Of Kitāb al-Aḡālīt* by Abū ʿAbd al-Ruḥmān al-Sulamī (d. 412/1021), A.B. University of Missouri-Columbia, 1999, p. 13.

296. Jean-Jacques Thibon : *Transmission, enseignement et apologie du soufisme dans l'œuvre d'Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī (325/937-412/1021)*, Université Aix-Marseille I, en partenariat avec Université de Provence, Faculté des lettres et sciences humaines, sous la direction de Denis Gril, 2002.

partie de sa vie. Il vécut longtemps à Merv et à Bagdad. Il fit le pèlerinage de La Mecque avec son maître Abū-l-Qāsim al-Naṣrābādī (m. 369/980), qui mourut peu après. À son retour à Nišāpūr vers 368/977, son grand-père et mentor Ismā'īl b. Nuḡayd avait décédé, lui léguant une énorme bibliothèque qui contenait de nombreux travaux sur le soufisme et la tradition. Sulamī se construisit près de Nišāpūr un petit hospice (*hāngāh*) qui devint célèbre. Il y établit cette bibliothèque et s'entoura d'un cercle soufi où il enseigna durant quarante ans. C'est là qu'il mourut, le 3 Ša'bān 412/12 novembre 1021, et qu'il fut enterré.

On rapporte que Sulamī étudia le soufisme à Nišāpūr auprès du juge ḥanafite Abū Sahl Muḥammad b. Sulaymān al-Šu'lūkī (m. 369/980) qui affirme lui avoir donné une *ḥirqat*. À travers son père et son grand-père il était disciple de l'École Šāfi'ite et c'est un maître šāfi'ite qui lui octroya la *ḥirqat* : Abū-l-Qāsim al-Naṣrābādī (367/978), traditionniste et historien soufi bien connu à la suite duquel il fit son pèlerinage à La Mecque²⁹⁷. Al-Naṣrābādī était lui-même le disciple de soufis prestigieux comme Abū Bakr Šiblī, Abū 'Alī al-Ruḍabārī (m. 322/933), Abū Muḥammad al-Murta'īš. Parmi les maîtres de Sulamī il faut aussi compter : Abū Bakr Šibgī (m. 342/953) et Abū 'Abdallāh Šaybānī (m. 344/955), Abū-l-'Abbās Ašamm (m. 346/957) ainsi qu'Abū Naṣr al-Sarrāğ, le célèbre soufi de Ṭūs.

Sulamī a formé un certain nombre de savants dans le soufisme, l'histoire et le *ḥadīth*. Parmi ses étudiants figurent l'éminent soufi Abū-l-Qāsim Quṣayrī (m. 465/1072), omniprésent dans les 'Arā'is, le juriste šāfi'ite Abū Bakr al-Bayhaqī (m. 458/1066), dont Rūzbehān fut un fervent lecteur, l'auteur de *Ḥilyat al-awliyā'*, Abū Nu'aym al-Aṣfahānī (m. 430/1038) ; Abū Sa'īd Ibn Abū-l-Ḥayr (m. 440/1049). Ibn al-Bāyī' (m. 405 /1014), l'auteur de nombre d'ouvrages historiques comme *Tārīḥ Nišāpūr* fut son confrère et son condisciple.

Il fut un écrivain d'une grande prolixité. Selon ses biographes, il compte environ 100 œuvres à son actif, dont la plupart sont perdues. Al-Ḍahabī rapporte un dit de son assistant et copiste Abū Sa'īd al-Ḥaššāb qu'il avait recensé mille volumes dont sept cents centrés sur le soufisme²⁹⁸.

Adeptes lui-même, à la suite de son grand-père maternel, de la Voie du Blâme, très présente dans le Khurasan, il écrivit une épître sur ce thème : la *Risālat al-Malāmatīyya'*, où il traite des principes de cette voie²⁹⁹. À partir de 350/961, il passa plus de cinquante ans dans la composition de ses travaux sur le soufisme, l'exégèse, les traditions et l'histoire, essentiellement celle du

297. Al-Ḍahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, 16, 264.

298. *Op. cit.*, 17, 247.

299. Abū-l-'Alā' al-'Afīfī, *Al-Malāmatīyya', wa-l-Šufīyya', wa Ahl al-Futuwwa'*, Éditions A. 'Afīfī, Le Caire, 1945, rééditée par Publications al-'amal, Beyrouth – Bagdad 2015.

soufisme. Parmi les plus importantes de ses œuvres, on peut citer son commentaire *išārīte* du Coran, intitulé : *Ḥaqāʾiq al-tafsīr*, bientôt suivi d'une annexe appelée *Ziyadāt*, dont Quṣayrī allait puiser pour son propre commentaire coranique : *Laṭāʾif al-Išarāt*. Citons aussi *Ṭabaqāt al-Šūfiyyāʾ*, qui a influencé plusieurs compilateurs, parmi lesquels Quṣayrī, dans sa *Risālaʾ Quṣayriyyāʾ*. Ces œuvres, parmi d'autres de Sulamī et de Quṣayrī mais aussi de bien d'autres, comme nous le verrons dans cette annexe, sont celles qui ont alimenté les *ʿArāʾis*.

Alan Godlas affirme, à la suite de Massignon, que Rūzbehān a emprunté massivement aux *tafsīrayn* de Sulamī, *verbatim* et sans aucun embellissement. Grâce à cela, *ʿArāʾis al-Bayān*, avec ses 400 citations de *Ziyadāt*, demeura durant 900 ans le véhicule primordial pour la transmission d'une grande partie de cette œuvre jusqu'à la récente découverte de la part de Böwering d'un manuscrit du même texte dont la publication reste en attente³⁰⁰. Néanmoins le livre des *ʿArāʾis* demeure toujours un unique témoin de l'unique manuscrit des *Ziyadāt*. Jean-Jacques Thibon met en exergue l'influence attestée de Sulamī sur Ibn ʿArabī³⁰¹.

2. Abū -l-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad b. Sahl b. ʿAṭāʾ al-Ādamī al-Baġdādī, dit Ibn ʿAṭāʾ (m.309/921), est de loin le plus souvent cité (690 fois).

M. Amir-Moezzi a brossé un tableau biographique très complet de ce compagnon de martyre de Mansūr al-Ḥallāġ dont nous nous inspirons³⁰². C'est un traditionniste (*muḥaddīth*), de formation ḥanbalite qui se serait converti au soufisme au bout d'une grande et longue épreuve (*balāʾ*) qui lui serait survenue après qu'il eut demandé à Allāh d'éprouver la souffrance par amour pour Lui. Il perdit en peu de temps sa fortune, des êtres chers et même sa raison. Il resta plongé dans une sorte d'inconscience (*ġaybat*) jusqu'à ce que ses esprits lui revinrent. À partir de là datent ses locutions théopatiques (*šathāṭ*). Il est cependant respecté autant par les maîtres du soufisme que par les traditionnistes ḥanbalites. Lié à Ḥallaġ, il prit son parti et fut exécuté vingt jours avant lui soit au début de Dū al-Qiʿda 309/vers le 6 mars 922, par le vizir Ḥāmid b. al-ʿAbbās (311/923), sous le Calife abbasside al-Muqtadir (r. 908-932). D'après Ibn Ḥafīf, c'est lui qui a reçu et gardé les écrits de Ḥallaġ qui arrivèrent à Sulamī via ses légataires Abū ʿAmr al-Anmātī (?) puis Abū Bakr al-Baġalī al-Rāzī (m. 376/986).

Pourquoi cette prédilection de la part de Rūzbehān pour Ibn ʿAṭāʾ ? En examinant la plupart des citations qu'il rapporte dans les *ʿArāʾis*, nous notons que c'est le côté exégétique et hagiographique qui prévalent. Il convient de rappeler qu'Ibn ʿAṭāʾ est l'auteur du deuxième *tafsīr*

300. Gerhard Böwering, « Qur'an Commentary of Al-Sulamī », *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, Edited by Wael B. Hallaq and Donald P. Little, E.J. Brill, Leiden 1991, p. 48-49.

301. Jean-Jacques Thibon, « L'herméneutique de Sulamī annonce-t-elle celle d'Ibn ʿArabī ? » *Symbolisme et herméneutique dans la pensée de Ibn ʿArabī*, Presses de l'IFPO, Édition Bakri Aladin, Damas, 2007, p. 21-39.

302. Amir Moezzi, « Ibn ʿAṭāʾ al-Ādamī, esquisse d'une biographie », *Studia Islamica*, 1986, vol.63, p. 63-127.

Il est attesté que ʿaʿfar ne fut pas étranger à la gestation du soufisme même si son rôle fut exponentiellement accru dans les siècles qui suivirent sa mort³⁰⁷. Dans sa *Ḥilyaʿ al-Awliyāʿ*, Abū Nuʿaym al-Aṣḫānī, mentionne al-Ṣādiq immédiatement après son père, l'Imam Muḥammad al-Bāqir, et il le loue pour son assiduité à la dévotion, pour sa ferme abstention de la poursuite du pouvoir, pour son insistance à nourrir les pauvres même au détriment de sa propre famille. Nous venons de le voir, Gaʿfar est le dernier dans la succession des ahl al-Bayt à être reconnu par Abū Bakr al-Kalabāḍī comme un pionnier après les Compagnons du Prophète pour manifester les vérités du soufisme « *en parole et en actions* ». Al-Ḥuǧwīrī (m. 463/1071) inclut les six premiers Imams parmi les précurseurs des soufis et il décrit Gaʿfar al-Ṣādiq comme étant « *l'épée de la Sunnaʿ, la beauté de la Voie, l'interprète de la gnose et l'ornement de la pure dévotion* ». Farid al-Dīn al-ʿAṭṭār (m. 618/1221) dans *Taḍkiraʿ al-awliyāʿ* lui attribue un rôle préminent dans l'initiation des grands maîtres soufis. S'appuyant sur Abū Nuʿaym al-Iṣḫānī, ʿAṭṭār relate plusieurs récits de rencontre entre l'Imam et des soufis d'envergure comme Sufyān al-Ṭawrī (m. 161/776), Dāwūd al-Ṭāʿī (m. 160/775), Mālik b. Dinār (m. 131/748) et Ibrāhīm b. Adham (m. 261/875). Abū ʿaʿfar al-Ṭūsī (m. 460/1067), un auteur šiʿite, atteste à leur sujet qu'ils ont été les servants-pages (*ǧilmān*) de ʿaʿfar al-Ṣādiq bien qu'il y ait impossibilité chronologique pour une telle relation. Un autre récit, tout autant apocryphe, rapporte un entretien entre Ṣāqīq al-Balḥī (m. 194/810) et l'Imam autour du thème de la chevalerie spirituelle (*futuwwaʿ*). Une tradition très ancrée mais la moins plausible est celle de la relation entre l'Imam et le mystique soufi Bayazīd Bisṭāmī. Bien que ce dernier soit né quatre-vingt-six ans après la mort de l'Imam, beaucoup d'auteurs comme Farid al-Dīn al-ʿAṭṭār et Ḥaydar Āmolī (m. après 787/1385) persistent à affirmer qu'il fut en contact avec lui de son vivant. Finalement, depuis le VIII^e/XIV^e siècle, la chaîne initiatique adoptée par les Naqṣbandiyyaʿ, place ʿaʿfar entre son grand-père maternel, Qāsim b. Abī Muḥammad b. Abī Bakr (m. 102/720), présenté dans *Qūt al-Qulūb* comme son précepteur spirituel et Bisṭāmī qui, d'après cette tradition, aurait été initié par ʿaʿfar, non de son vivant, mais spirituellement, d'une manière atemporelle. Il est à noter que la tombe de Bisṭāmī se trouve à ce jour dans le mausolée de ʿaʿfar. L'exégèse *iṣārite* soufie doit beaucoup à al-Ṣādiq à cause de son commentaire *iṣārite* du Coran : le premier en la matière, reconstitué par Ibn ʿAṭāʿ, publié par Ḍū-l-Nūn al-Miṣrī et reproduit par Sulamī, qui fait de lui sa principale source exégétique, en le citant abondamment dans *Ḥaqāʿiq al-tafsīr* et dans les *Ziyadāt*³⁰⁸. Ce commentaire comporte des groupes de *aḥādīṭ* de l'Imam, recueillis par divers disciples qu'on peine parfois à reconnaître, *aḥādīṭ* qui ont été publiés pour la première fois par Sulamī et par Ḥargūšī³⁰⁹. Sulamī qui se réfère beaucoup à ʿaʿfar al-Ṣādiq atteste que son

307. *Op.cit.*, p. 201-206.

308. Paul Nwyia, *Exégèse coranique*. p.158.

309. Pour les problèmes d'attribution et les avatars du Commentaire de l'Imām Ṣādiq, voir l'article de Adel Gholamali Haddad pour l'Encyclopaedia of the Islamic World in *Qurʿānic Exegesis*, p.1-8.

commentaire coranique lui arriva à travers une chaîne de transmission qui va de Ğaʿfar à son fils l'Imam Mūsà al-Kāẓim (m. 183/799) et de ce dernier à son fils l'Imam ʿAlī al-Riḍā (m. 203/818). Cependant, Böwering ainsi que Nwyia ont démontré que cette chaîne était historiquement problématique³¹⁰. Un commentaire coranique de veine šīʿite est aussi attribué à ʿaʿfar al-Šādiq. D'après Paul Nwyia les deux versions, sunnite et šīʿite sont apparentées. Nwyia a mis en lumière que Sulamī n'a pas reproduit le texte intégral du commentaire puisque Ḥarġūšī cite dans son *Tahdīb al-Asrār*, à la section de l'*istinbāt*, des fragments du Commentaire non rapportés par Sulamī. De même, Rūzbehān qui puise pourtant dans Sulamī, manifeste disposer d'une source indépendante puisque les fragments qu'il cite ne sont pas, souvent, ceux de Sulamī comme nous avons pu le constater par nous-mêmes³¹¹. Rūzbehān s'appuie beaucoup sur ʿaʿfar al-Šādiq. Dans les *ʿArāʾis*, il jouit en fait de citations du plus haut score après Ibn ʿAṭāʾ. Le commentaire coranique d'al-Šādiq a beaucoup contribué à l'élaboration d'une approche plus intérieure et spirituelle dans la lecture du texte sacré. Ceci était surtout dû à sa science, à sa spiritualité mais aussi à sa position proéminente dans la hiérarchie des *Ahl al-Bayt*.

4. Abū Bakr al-Wāsiṭī (m. 320/932), 426 fois

Abū Bakr Muḥammad b. Mūsà al-Wāsiṭī, porte aussi le nom d'Ibn al-Firġānī car sa famille était originaire de Firġān dans le Khurasan, mais elle s'installa ensuite à Wāsiṭ, une ville mitoyenne entre Bagdad et Basra sur le Tigre, d'où son nom en arabe, par laquelle il fut dénommé. Il a été confondu par Massignon avec un disciple de Ḥallāġ du même nom. Premier disciple de ʿunayd (m. 298/910) et de Nūrī (m. 295/907-08), il « développa sous leur guidance un monothéisme subtil et rigoureux en accord avec la théologie des *Ahl al-Ḥadīṭ* ». Il fut affilié aux *ahl al-ḥadīṭ*, cercles étroitement liés à Aḥmad Ibn Ḥanbal (m. 241/855), promouvant la priorité du Coran et du *Ḥadīṭ* dans la vie des croyants. Ce mouvement était opposé aux *muʿtazilites* qui donnaient la priorité à la raison raisonnée dans l'interprétation des textes et des récits sacrés. D'aucuns opinent que Wāsiṭī fut lié avec le fondateur du mouvement ašʿarite, l'Imam Abū-l-Ḥasan al-Ašʿarī (m. 324/936), mais cette opinion est infondée³¹². Cela n'empêche pas que Wāsiṭī présente prématurément des thèses théologiques développées par la suite par cette École³¹³. Wāsiṭī eut un

310. Alan Godlas, *art. cit.* p. 356.

311. *Ibid.* Paul Nwyia, « Commentaire coranique de ʿaʿfar al-Šādiq », *Mélanges de l'Université St-Joseph*, t. XLIII, fasc.4, 1969, p. 181-230. Pour les écrits de l'Imām ʿaʿfar al-Šādiq, voir *Encyclopaedia Iranica, Jaʿfar al-Sadiq II, teachings*.

312. Laury Silvers, *A Soaring Minaret. Abū Bakr al-Wasiti and the Rise of Baghdadi Sufism*, Albany, State University of New York Press, 2010, p. 35. Toute cette biographie s'inspire de ce livre qui rectifie certains pré-supposés non fondés sur la vie et la pensée de Wāsiṭī.

313. *Encyclopaedia Universalis*, « L'Ašʿarisme est l'école dont l'influence fut prépondérante pendant des siècles Xe-XIXe s.) en ʿilm al-kalām, c'est-à-dire dans la théologie, ou, mieux peut-être, dans l'« apologie défensive » de l'Islam Sunnite. Elle fut fondée par Abū-l-Ḥasan al-Ašʿarī (260-324 de l'hégire/874-935), transfuge du Muʿtazilisme. Elle entendit défendre contre les Muʿtazilites l'absolue toute-puissance d'Allāh, la réalité des

rôle prépondérant dans la diffusion du soufisme Bagdadien dans son Khurasan natal, surtout à Nišāpūr, où il se réfugia loin de Bagdad. Il fut appelé « *le minaret surélevé* » car son fondamentalisme dans l'application des croyances du *qadar* n'étaient pas de l'agrément de ses auditeurs. À sa mort, survenue à Merv, il ne lui restait qu'un seul disciple. Il se brouilla même avec les disciples d'Abū ʿUṭmān al-Ḥīrī, fondateur de l'École *Malāmatiyyā*³¹⁴ avec lesquels ils frayaient, en insistant d'une manière hautaine sur les thèses du soufisme Bagdadien ce qui laissa ses interlocuteurs, pour adeptes du blâme qu'il soient, avec l'impression d'avoir été outragés. Cependant grand fut le rayonnement posthume des écrits et de la pensée de Wāsiṭī, connus grâce aux références qu'en fait Sulamī dans ses *Ḥaqāʾiq al-Tafsīr* et ses *Ziyadā*.

5. Sahl b. ʿAbdāllah al-Tustarī (m.283/896), (414 fois)

L'Imam des exégètes soufis et l'un des maîtres d'al-Ḥallāḡ qui demeura deux ans chez lui à Tustar en qualité de serviteur³¹⁵. Abū Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Yūnus b. ʿĪsā b. ʿAbdallāh b. Rafīʿ al-Tustarī est né en 203/818 à Tustar dans le Khuzistan. Il mourut à Basra en 283/896. Il savait le Coran par cœur dès l'âge de sept ans et s'adonnait à une ascèse très stricte fondée sur le jeûne et les veilles jusqu'à l'âge de douze ans où il fut envoyé à Basra à sa demande pour éteindre sa soif de connaissance. Déçu, il partit pour ʿAbadān où il se mit au service d'Abū Ḥabīb Ḥamzaʿ b. ʿAbdallāh al-ʿAbadānī (m. ?) qui l'instruisit.

En 219/834, à l'âge de seize ans, Sahl entreprit le pèlerinage à La Mecque où, d'après Sulamī, qui le cite dans la deuxième rangée de ses *Ṭabaqāt*, et aussi selon Quṣayrī, il croisa Dū-l-Nūn al-Miṣrī duquel Rūzbehān assure qu'il fut son disciple³¹⁶. De retour à Tustar, il se mit à l'école de son oncle maternel Muḥammad b. Sawwār (m. 288/902) dont la piété l'avait influencé dès son enfance. C'est de lui qu'il adopta l'exercice persistant du *dīkr*, la commémoration de Dieu, d'abord

attributs divins et le Coran incréé. Les thèses soutenues varient quelque peu selon les auteurs (ainsi au sujet de la définition de la foi). On peut dire cependant qu'un consensus d'école affirme que Allāh est « Créateur du mal comme du bien » et qu'Il crée les actes de l'homme, bons ou mauvais. L'efficacité des causes secondes et le fondement ontologique du libre arbitre humain (iḥtiyār) sont récusés. L'homme n'« acquiert » de ses actes qu'une « attribution » (kash, iktisāb), qui est créée en lui par Allāh et qui le rend juridiquement responsable et apte à recevoir récompense ou châtement. Un acte n'est pas « bon » ou « mauvais » en soi, c'est la Loi révélée qui le rend tel, et tout est soumis au décret prédéterminant (qaḍāʾ wa qadar) d'Allāh. La note dominante de l'école fut un absolu volontarisme divin. La raison n'est plus le critère de la Loi religieuse comme dans le Muʿtazilisme, elle est à son service. Elle doit s'exercer cependant à défendre la Loi. Les arguments rationnels ont en cela un rôle capital à jouer. De ce point de vue, et bien que s'opposant au Muʿtazilisme, l'Aṣʿarisme en reprit pour une large part la problématique, les termes techniques, les modes d'argumenter. Al-Aṣʿarī avait proclamé sa vénération pour le grand traditionniste Ibn Ḥanbal. Mais les ḥanbalites, qui se refusent à toute rationalisation des données de foi, s'opposèrent aux Aṣʿarites comme aux Muʿtazilites, et à l'entreprise même du ʿilm al-kalām ». En ligne, <https://www.universalis.fr/encyclopedie/ash-arisme/>.

314. Adeptes du blâme, voir plus loin, une note qui explicite ce mouvement.

315. *Passion*, p.103

316. *Šarḥ e Šaḥiyyāt*, p. 38

d'une manière tangible, en répétant l'invocation : « *Allâh est avec moi, Allâh me regarde, Allâh est mon témoin* », d'abord oralement, à partir des lèvres, progressivement par trois fois, puis sept fois, puis onze fois, ensuite d'une manière spirituelle, à partir du cœur. Il intensifia tellement son ascèse qu'il ne mangeait qu'une fois toutes les vingt-cinq nuits³¹⁷. Traditionniste épris par la scrutation des *aḥādīṭ*, Sahl réunit autour de lui à Basra un cercle de disciples qui fondèrent l'École *Sālimiyyāṭ*, du nom de son disciple Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Sālim al-Baṣrī (m. 297/909), et du fils de ce dernier Abū al-Ḥasan Aḥmad b. Sālim al-Ṣaḡīr (m. 356/967), célèbre pour ses positions théologiques parfois controversées. Ils perpétuèrent l'enseignement du Tustarī, et en particulier son exégèse coranique. Parmi ses disciples figurent son compatriote Abū Saʿīd Ibn al-Aʿrābī (m. 340/952), un proche et un héritier de ʿunayd et, bien sûr, le grand Ḥallāḡ. Sahl fut le premier à expliciter le Coran verset après verset d'une manière *iṣārīte*³¹⁸. Dans les ʿ*Arāʾis* Rūzbehān puise chez Sulamī les citations de Tustarī. Il cite aussi Tustarī dans ses *Šarḥ-e Šaṭḥiyyāt* et l'appelle « *l'espion des cœurs* »³¹⁹.

6. Abū-l-Qāsim al-Quṣayrī (m. 466/1074) qu'il appelle invariablement le Professeur ou Ustād³²⁰ (398 fois),

ʿAbd al-Karīm b. Hawāzin b. ʿAbd al-Malik b. Ṭalḥaṭ Abū-l-Qāsim al-Quṣayrī, surnommé "*l'ornement de l'Islam*" est né à Ustuwa, près de Nīšāpūr en Perse, en 376/986. Sa famille est d'origine arabe. Son père appartient à la tribu des banū Quṣayr et sa mère est de la tribu des banū Sulaym, la tribu de Sulamī³²¹. Très tôt orphelin, ʿAbd al-Karīm fut élevé par sa mère. Il s'installa à Nīšāpūr pour y apprendre la comptabilité afin d'aider son village à lutter contre l'injustice des collecteurs d'impôts. Durant ce séjour il assista à un cours du célèbre Imam soufi Abū ʿAlī al-Daqqāq (m.406/1015) qui le reçut dans son cercle (*halqaṭ*), à condition qu'il acquière la science de la loi (*šarīʿa*). Ce qu'il fit brillamment. Il apprit ensuite la jurisprudence (*fiqh*) à l'école d'Abū Bakr b. Fūrak (m.405/1015) et, après sa mort, auprès d'Abū Ishāq al-Isfarāyīnī (m. 418/1027), tous deux aṣʿarites. Il s'imprégna aussi des écrits du juge Abū Bakr b. al-Ṭayyib al-Bāqillānī (m.402/1013), qui présida l'École Aṣʿarite et fut la référence des Mālikites de son temps. L'École Mālikite est une des quatre écoles de jurisprudence islamique. Elle est appelée d'après son

317. Harith Bin Ramli, « The Sālimiyya and Abū Ṭālib al-Makkī: The Transmission of Theological Teachings in a Baṣran circle of mystics », *Les maîtres soufis et leurs disciples des IIIe-Ve siècles de l'hégire (IXe-XIe): Enseignement, formation et transmission*, Presses de l'Ifpo, Damas-Beyrouth, 2012, p. 101-129.

318. Sahl al-Tustarī, *Commentary on the Great Coran*, traduit par Annabel et Ali Keeler, Éd. Royal Ahl al-Bayt Institute for Islamic Thought, Fons Vitae, Amman 2011, Introduction p. x.

319. *Šarḥ e Šaṭḥiyyāt*, p. 38

320. À part deux fois où il cite respectueusement son nom à côté de son titre : *al-Ustād* Abū-l-Qāsim al-Quṣayrī. Ici, il faudrait noter que Quṣayrī avait aussi l'habitude de nommer son Ṣayḥ Abū ʿAlī al-Daqqāq al-Nīsābūrī de la même manière : « *al-Ustād* » comme on le voit dans sa *Risālaṭ Quṣayriyyāṭ*.

321. Martin Nguyen, *The Confluence and Construction of Traditions: Al-Qushayrī (d. 465/1072) and the Intersection of Qurʾānic Exegesis, Theology, and Sufism*. Thèse doctorale, Harvard University, 2009, p. 26.

fondateur, Mālik b. Anas, que nous venons d'évoquer, de l'entourage de ʿaʿfar al-Šādiq, traditionniste, théologien et législateur qui naquit à Médine. Il composa son recueil *al-Mawṭaʿ*, qui forme la plus ancienne compilation de *ḥadīth* et qui se caractérise par la science et l'équilibre. Parmi les bases que Mālik a posées pour son école, citons : le Coran – la Sunna – l'unanimité (*iğmāʿ*) – la juste mesure (*qyās*) – l'inférence (*istidlāl*) – respecter les us et les coutumes – les pratiques (*aʿmāl*) des gens de Médine qu'il considérait être les héritiers directs du Prophète et de ses Compagnons. Un dit prophétique fait l'éloge de cette ville sainte : « *La foi se réfugie à Médine comme le serpent se réfugie dans son trou.* »³²². C'est l'étendue et la diversité de son savoir qui caractérisent Qušayrī, le faisant marier les sciences du *fiqh* à celles du soufisme. Il hérita d'al-Daqqāq dont il avait épousé la fille, Fāṭimaṭ, son école et tous ses biens. De là son titre d'*Ustād*, propre à son beau-père, mais qu'il mérita aussi par sa propre science. Après la mort d'al-Daqqāq, Qušayrī, âgé de 29 ans, devint le disciple d'Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī, lui-même disciple d'al-Naṣrābādī, maître d'al-Daqqāq comme nous l'avons dit³²³.

Qušayrī fut un auteur prolifique en jurisprudence, exégèse, poésie et mystique, il est un scholastique (*mutakallim*). D'un point de vue théologique, il se contente de répéter les thèses ašʿarites concernant la doctrine islamique (*ʿaqīdat*), encore peu consolidée. Beaucoup de ses œuvres furent perdues. Certaines, faute d'être éditées, restent gardées dans les bibliothèques à l'état de manuscrits.

Alan Godlas opine que Rūzbehān n'aurait pas eu accès directement aux ouvrages de Qušayrī mais seulement à travers les citations qu'en fait un soufi assez peu connu du nom d'Abū Ṭābit ʿAbd al-Mālik al-Daylamī dans son commentaire coranique *La confirmation des connaissances (Taṣdīq al-maʿārif)*, intitulé aussi *Les conquêtes du miséricordieux dans les allusions du Coran (Futuḥāʿ al-Raḥmān fī iṣārāʿ al-Qurʿān)*³²⁴. À moins d'une comparaison exhaustive du manuscrit du Daylamī, non encore publié, et du texte de ʿArāʿis, il est difficile de soutenir une telle affirmation d'autant plus que, dans notre étude sur les emprunts que fait Rūzbehān à Sulamī ou à Qušayrī il se montre très libre et à l'aise et en possession des textes qu'il manipule. Il est évident que, après Sulamī, le livre des ʿArāʿis doit beaucoup aux œuvres de Qušayrī, notamment *Laṭāʿif al-Iṣārāt* ainsi que son œuvre de compilation appelée *al-Risālaʿ al-Qušayriyyaʿ* et, dans une moindre mesure, ses autres œuvres : *Kitāb al-Miʿrāğ*, *Kitāb Naḥw al-qulūb al-Kabīr* et *Šikāyaʿ aḥkām al-Sunna bimā nāla min al-miḥna* et *Kitāb al-Samāʿ*, un opuscule sur les arts de l'audition. Un grand

322. Muslim, n° 147. Site officiel de l'École Mālikite, <https://ecolemalikite.com/>

323. Nguyen, *ibidem*

324. Alan Godlas, « Influences of Qushayrī's *Laṭāʿif al-ishārāt* on Sufi Qurʿanic commentaries, particularly Rūzbehān al-Baqlī's ʿArāʿis al-bayān and the Kubrawī al-Taʿwīlāt al-Najmiyya », *Journal of Sufi Studies*, 2, no. 1 (January 1, 2013), p. 78–92.

travail reste à faire pour certifier la nature et l'étendue des emprunts rūzbehāniens à Quṣayrī et à d'autres maîtres.

7. Al-Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāğ (m. 309/921), (245 fois). C'est Louis Massignon qui donna à connaître extensivement ce mystique proéminent. Né en 244/858 dans le Fars, dans la ville de Tūr, son grand-père était encore un mazdéen. Son père est cardeur et très tôt il emmène sa famille dans les déplacements propres à son métier. C'est à Wasīṭ que Ḥusayn s'arabise. À seize ans il se met au service du maître Sahl al-Tustarī chez qui il apprendra comment interioriser sa quête de Dieu. Il le quitte après deux ans pour Basra, imbibée de l'héritage de Ḥasan al-Baṣrī, où il reçoit la *ḥirqaʿ* et où il fait son noviciat chez ʿAmr b. ʿUṭmān al-Makkī (m. 286/909), lui-même disciple de ʿunayd. C'est là qu'il se maria et entrera en conflit, à travers son beau-frère qui lui était lié, avec la secte Zaydite des Zanğ³²⁵. Il semble qu'il retint de cette expérience certaines expressions propres au Šīʿisme. Il se rendit ensuite à Bagdad pour y rencontrer ʿunayd puis entrepris, en contrevenant à l'avis de ce dernier, un long pèlerinage- retraite à La Mecque après lequel, en claire dissension avec Maqqī, il déposa sa *ḥirqaʿ*, se mit en marge de la communauté soufie, et commença à prêcher en arabe au cours de grands voyages dont un second pèlerinage à La Mecque avec quatre cent disciples. Sa popularité grandit mais il s'attira beaucoup de contradicteurs qui, de plus, étaient influents, ce qui précipita sa perte. C'est à Bagdad qu'eut lieu son procès. Il fut mis à mort le 24 Dū-l-Qaʿda 309/mardi 26 mars 922.

Ḥallāğ a écrit un commentaire coranique *iṣārīte* dont il ne subsiste que des extraits³²⁶. Il est, sans doute, celui qui influence le plus la voie mystique rūzbehānienne, comme nous le verrons dans le cours de cette thèse. Rūzbehān répète à plusieurs reprises sa phrase théopatique célèbre : « *Je suis le Vrai* » et il ne manque pas de la justifier par de profondes dissertations spirituelles³²⁷. De plus, à l'intérieur de la station mystique la plus élevée, il évoque la persécution que Ḥallāğ a subie ainsi que sa Passion :

Car il y a une apparition dont l'ancrage est la proto-éternité. Or, ne subsiste avec la proto-éternité que la proto-éternité elle-même. Il leur a infligé l'épreuve de ces stations pour anéantir la cause de la survenance dans la proto-éternité. Or, quiconque se présente avec les attributions de la Seigneurie et s'en prévaut, est frappé, crucifié, tué et brûlé comme on l'a

لان هناك ظهور ركنه القدم ولا
يبقى مع القدم الا القدم ابتلاهم بهذه
المقامات لفناء علة الحدث في القدم
ومن خرج بنعوت الربوبية منها
ويدعى بها يضرب ويصلب ويقتل
ويحرق كما فعل بحسين بن
منصور قدس الله روحه

325. Le Zaydisme est une secte shiite qui prône le soulèvement contre l'oppression. Dans sa jurisprudence, elle est assez proche de l'École Ḥanafite.

326. Manṣūr al-Ḥallāğ, *Al-Aʿmāl al-Kāmilat*, Œuvres complètes, compilées et publiées par Qāsim Muḥammad ʿAbbās, Riyad al-Rayyis Books, Beirut 2002. Le *tafsīr* est aux pages 107-159.

327. ʿArāʾis I et II : p. 112, 197, 670 704 et 737.

*fait avec Ḥusayn b. Maṣṣūr, que Allāh sanctifie
son esprit*³²⁸.

En se remémorant de la mort de Ḥallāğ, notre auteur se solidarise avec lui alors que de grands maîtres s'étaient éloignés de lui, le désavouant ou, même, approuvant sa mise à mort³²⁹. Rūzbehān ne craint pas de citer copieusement le martyr de Bagdad qu'il qualifie de « *maître des maîtres du paradoxe* ». Il lui accorde une place prépondérante dans son livre *Šarḥ e Šaṭḥiyyāt*. Ḥallāğ y a droit à une biographie de plusieurs pages, puisée aux récits transmis par Abū 'Abdallāh b. Ḥafīf³³⁰. De plus, une grande partie de l'ouvrage est consacrée au récit des expériences spirituelles et des paroles paradoxales du martyr de Bagdad. Rūzbehān s'est attelé à déchiffrer le Livre sibyllin des *Ṭawāsīn*. Il l'a transcrit pour le commenter. Ce faisant, il le conserva à la postérité. Ḥallāğ imprègne profondément les 'Arā'īs, peut-être plus que toute autre œuvre rūzbehānienne excepté *Mantiq al-Asrar* qui est une retranscription de Ḥallāğ. Nul autre auteur n'a cette ascendance sur Rūzbehān. Ḥallāğ est omniprésent : Que ce soit son apophatisme, son style paradoxal, son expérience de l'union-substitution, sa vision du voyage nocturne du Prophète et tant d'autres caractéristiques de sa doctrine que notre auteur fait siennes,

8. Al-Ġunayd (m. 297/911), 228 fois.

Né à Nahāwand dans le 'ibāl (ancienne Médie), mort à Bagdad, Abū-l-Qāsim al-Ġunayd est unanimement appelé « le Sultan de l'Ordre »³³¹, telle était son influence à Bagdad et bien au-delà. Neveu et disciple de Sarī al-Saqatī (m. 251/865)³³² et Šayḥ (pour un temps) de Ḥallāğ, il a fait autour de lui l'unanimité. Sulamī l'affirme ainsi dans ses *Ṭabaqāt* : « *accepté par toutes les langues (wa maqbūl 'ala ġamī' al-alsinat)* », c'est-à-dire d'une acceptation unanime.

Son autorité fut si grande qu'il figure comme l'un des pôles des chaînes initiatiques soufies après les Imams appartenant à la veine de 'Alī. Certaines traditions attestent qu'il est un

328. *Op. cit.* I, sourate 6, al-An'ām, 165, p. 213.

329. A. H. Abdel-Kadir, *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, Luzac, London 1976, p. 35 et seq. Durant la persécution menée contre les soufis à Bagdad, al-Ġunayd avait su s'en tirer, de la même manière qu'il avait laissé tomber Ḥallāğ lors de son procès. Voir *Akḥbār al-Ḥallāğ* par l'historien Ibn al-Sā'i (m. 674/1275) qui rapporte d'Ibn al-'Isrī : « *J'ai vu al-Ġunayd renier al-Ḥallāğ et, avec lui et de même, firent 'Amrū b. 'Utmān al-Makkī, Abū-Ya'qūb al-Nahrağūrī (qui se rétracta à la fin de ses jours) et 'Alī b. Sahl al-Aṣbahānī (m. 307/919)* ».

330. *Šarḥ e Šaṭḥiyyāt*, p. 44-51 et d'autres passages innombrables.

331. Gordon D. Newby, *Concise Encyclopedia of Islam*, One World Publication, Londond 2002, rubrique «*al-Junayd*», p. 211.

332. 'Arā'īs I, sourate 3, Āl-'Imrān, 35, p. 125, où Baqlī rapporte de lui qu'il choisissait d'obéir à Sarī avant d'obéir à son père charnel. Massignon, *Essai*, p. 207, dit que Sarī Saqatī reproduit l'expérience du fondateur du soufisme à Bagdad : Abū Maḥfūz Ma'rūf Ibn Firuzān, de Karḥ Bağīda, près de Koufa, alias Ma'rūf al-Karḥī (m. 200/815).

descendant du Prophète à travers son petit-fils al-Ḥusayn Ibn Abī Ṭālib.

La chaîne qui l'englobe comprend les maîtres suivants :

- Le Prophète Muḥammad
- L'Imam ʿAlī Ibn Abī Ṭālib
- L'Imam Ḥusayn fils de ʿAlī
- L'Imam Zayn al-ʿĀbidīn
- L'Imam Muḥammad al-Bāqir
- L'Imam ʿaʿfar al-Šādiq
- L'Imam Mūsà al-Qāzim
- L'Imam ʿAlī Ibn Mūsà al-Riḍà
- Maʿrūf al-Karḥī
- Sarī al-Saqāṭī
- ʿunayd de Bagdad
- Abū Bakr Šiblī, qui continua l'enseignement du maître ³³³.

Cette *silsilat* met en relation la lignée des Imams, descendants de ʿAlī Ibn Abī Ṭālib avec les soufis de Bagdad à travers Maʿrūf al-Karḥī (m. 200/815). Fils de parents chrétiens, Maʿrūf devint musulman sous la guidance de l'Imam šīʿite ʿAlī Ibn Musà, al-Riḍà. Il prit la *ḥirqat* des mains de Dāwūd al-Ṭāʿī (m. 160/777) et fut le maître de Sarī al-Saqāṭī (m. 251/866), l'oncle maternel de ʿunayd qui le prit sous sa tutelle spirituelle. ʿunayd, à son tour, transmet la *ḥirqat* à Šiblī.

Avec Muḥāsibī, son maître, ʿunayd représente la tendance modérée du soufisme. Bien plus, en unifiant les tendances divergentes de l'École de Bagdad déjà amorcées par Muḥāsibī ³³⁴, il posa les bases solides sur lesquelles allaient s'élever les grands systèmes de la théologie mystique en Islam ³³⁵. ʿunayd médita le *mīṭāq*, pacte proto-éternel que Allāh passa à l'origine des temps avec toute la postérité encore à naître d'Adam. Baqlī, dans ses cosmogonies, est dans cette mouvance dogmatique. Il enseigne qu'il faut revenir à cet état primordial, celui de l'engagement fondamental des élus (*al-amānat*), répondant positivement à l'appel de Dieu.

Cependant, ce que Rūzbehān retient de ʿunayd dans les *ʿArāʿis* est de l'ordre des orientations morales et ascétiques à part quelques *fiorettis* relatifs aux relations de cette personnalité proéminente avec les soufis vivant à Bagdad, notamment avec Abū Yazīd al-Biṣṭāmī. De plus, beaucoup de soufis nommés par notre auteur sont de l'entourage de ʿunayd. Il le prend aussi à témoin dans son *Šarḥ-e Šaḥyyāt* comme un des maîtres des locutions paradoxales car, pour

333. A. Michael Sells, *Early Islamic Mysticism: Sufi, Koran, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*, Mahwah, New Jersey, Paulist Press, 1996. Massignon *Essai*, p. 108-109. Il note que c'est ʿaʿfar al-Ḥuldī (348/959) qui fut le premier à formuler la chaîne initiatique aboutissant à ʿunayd. Daqqāq, quant à lui, transmet à Qušayrī la *silsilat* qu'il appelle « *aḥd al-ṭarīq* ».

334. *Essai*, p. 210

335. Roger Arnaldez, *Encyclopaedia Universalis*, en ligne : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/djunayd-junayd/>

modéré qu'il soit, unayd a proféré des sentences théopatiques mémorables (*ṣaṭḥāt*) à grande teneur théologique³³⁶.

9. Abū 'Uṭmān Al-Ḥīrī (m. 298/911), cité 141 fois

Sa'īd b. Ismā'īl b. Sa'īd b. al-Manṣūr Abū 'Uṭmān al-Ḥīrī al-Nīsābūrī est un traditionniste, auteur du *Kitāb al-Sunan*. Il est pour les Khurasaniens ce que unayd est pour les Bagdadiens³³⁷. Né à Ray en 230/845, il fut le compagnon de Yaḥyā b. Mu'ād al-Rāzī (m. 258/872)³³⁸, il partit ensuite pour Kirmān où il fut disciple de Šāh b. Šuḡā' al-Kirmānī (300/912) puis il se rendit à Nīsāpūr et se mit à l'école d'Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād (m.264/879). Il est un des pôles de l'École *Malāmātiyya*, celle où le soufi cherche, par des actes qui semblent inconsidérés, à être blâmé pour rester dans l'humilité (*voir supra*). Sulamī, qui écrit une *lettre sur la Malāmātiyya*³³⁹, a été initié à cette voie par son grand-père maternel qui appartenait à l'école d'Abū 'Uṭmān³⁴⁰, il dit de lui : « Il fut, dans son temps, unique parmi les *Mašāyih* à entreprendre cette voie et c'est à partir de lui que la voie du soufisme se répandit à Nīsāpūr³⁴¹ ». Rūzbehān accorde à Abū 'Uṭmān une place privilégiée. Dans les *'Arā'is*, il présente la *malāma* comme la voie de la perfection de l'amour : « Le blâme c'est l'enseigne des amoureux, celui qui n'est pas blâmé dans l'amour-éros n'a pas atteint la perfection de l'amour-éros³⁴² ».

10. L'Imam al-Qāsim b. Ibrāhīm b. Abū Bakr (m.106/728), 81 fois

C'est le petit-fils d'Abū Bakr al-Ṣiddīq et neveu de 'Ā'īṣā, la femme du Prophète, qui l'éduqua après la mort de son père. Il est lui-même grand-père maternel de l'Imam 'a'far al-Šādiq. Traditionniste et grand savant, il est considéré comme l'un des sept juristes de Médine³⁴³, il figure au quatrième rang de la chaîne d'or Naqšabandī. Il exerça une influence considérable dans la propagation du *ḥadīth*, de la jurisprudence (*fiqh*) et de l'exégèse coranique (*tafsīr*).

11. Abū Bakr b. Ṭāhir b. Ḥātīm al-Ṭā'ī al-Šūfī, (m.330/941), 69 fois

On sait très peu de choses de lui. Il est cité par Sulamī à la soixante-quinzième place qui dit qu'il est le plus vénérable des *Mašāyih* de la montagne et qu'il est parmi les proches de Šiblī.

336. Brockelmann, GALA IV, p. 64 *et seq.*

337. Al-Ḍahabī, *Siyar A'ālam al-Nubalā'*, Degré 16, partie 14, en ligne :

http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=2737&idto=2737&bk_no=60&ID=2598

338. *Ṭabaqāt*, p. 140-144. Ils étaient trois frères ascètes : Yaḥyā, Ismā'īl et Ibrāhīm de Balḥ dans le Khurasan.

339. Abū-l-'Alā' al-'Afīfī, *Al-Malāmātiyya, wa-l-Ṣufiyya, wa Ahl al-Futuwwa*, Publication Al-'amal, Beyrouth – Bagdad 2015.

340. N. Hanif, *Biographical Encyclopaedia of Sufis: Central Asia and Middle East*, p. 502.

341. Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya*, p.140-144.

342. *'Arā'is* I, sourate 12, Yūsuf, 25, p. 362.

343. Muḥammad Abū Zahra, *The Four Imams Their Lives, Works and Their Schools of Thought*, Dar al-Taqwa, London 2010. Ils y sont nommés avec une biographie succincte de chacun d'eux.

12. Abū Bakr Dīf al-Šibli (m. 334/946), 68 fois

Né à Bagdad vers 247/861, sa famille était originaire de Šibla en Transjordanie. Son père était haut fonctionnaire dans le palais des Abbassides à Bagdad et lui-même fut chambellan du régent Muwaffaq (r. 870-891)³⁴⁴. C'est grâce à une conversion dans sa quarantaine qu'il embrassa la voie soufie et se mit à l'école de ʿunayd dont il devint le disciple préféré. Il le suit d'ailleurs dans sa *silsilat*³⁴⁵. Sulamī note qu'il était de tradition Mālikite. Šibli devint vite à Bagdad un maître soufi, connu et entouré d'un certain nombre de disciples. Les autres grands mystiques de l'époque le fréquentaient et l'estimaient. Il était lié d'amitié avec Hallāğ qui se rendait à son assemblée (*mağlis*). Il fut connu pour son tempérament extatique au point qu'il fut à plusieurs reprises interné à l'hôpital (*māristān*). Il disait : « moi et Ḥallāğ nous souffrons du même mal. Ma folie m'a sauvée et sa raison l'a perdu ». Šibli avait l'art de simuler la folie dans laquelle il proférait des locutions paradoxales devenues célèbres et d'ailleurs recueillies par Rūzbehān dans ses *Šarḥ e Šaḥyāʿ*. Son comportement souvent excentrique le dépeint comme un adepte du blâme, *malāmāt*³⁴⁶. Il mourut à l'âge de quatre-vingt-sept ans.

13. Abū Saʿīd al-Ḥarrāz (m. ? 277/890), 62 fois

Aḥmad Abū Saʿīd b. ʿĪsā al-Ḥarrāz est originaire de Bagdad et fait partie du cercle primitif du soufisme Bagdadien. Il est disciple de Dū-l-Nūn al-Miṣrī et compagnon de Sarī al-Saqāṭī, oncle et maître de ʿunayd. On connaît de lui plusieurs écrits dont *Adāb al-Ṣalāt*, *Rasaʿil* et le *Kitāb al-Ṣidq*, opuscule d'ascétique dévotionnelle de type soufi, en huit petits chapitres³⁴⁷. Avec les écrits de Muḥāsibī c'est le plus ancien traité soufi parvenu jusqu'à nous³⁴⁸. Dans son introduction à la traduction de ce livre John Arthur Arberry donne un récit extensif de sa vie et de son œuvre et rappelle le profil que Massignon brosse de ce maître qui serait le premier à parler de *fanāʿ* et de *baqāʿ* et celui qui a défini l'état de transformation finale en Allāh comme *ʿayn al-gamʿ*³⁴⁹. Des citations considérables de ses dits et de ses écrits ont été transmises par les auteurs des divers compilations soufies, notamment dans le *Kitāb al-Lumaʿ* de Sarrāğ. Ballanfat dit de lui qu'il appartient, comme Rūzbehān après lui, à ce courant de pensée dans le soufisme qui rejette la confusion entretenue par les théologiens sunnites ou imamites et certains philosophes entre

344. Pierre Lory, « Les paradoxes mystiques : l'exemple de Shibli ». *L'Orient des dieux*, 2001, 1 (1), p.61-82.

345. Brockelmann, *GALA IV*, p. 74. Nous avons fourni cette *silsilat* juste après la biographie de ʿunayd.

346. Ṭrad Kubbaysī, « Muqaddimāt fi-l-šir al-šūfī », *Revue al-Mawrid*, 1970, p. 19.

347. N. Hanif, *op.cit.*, p. 248

348. Abū Saʿīd al-Ḥarrāz, *Al-Ṭarīq ila Allāh, Kitāb al-Ṣidq*. Édité par Dr. ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd. Dār al-Maʿārif, Le Caire 1977.

349. Abū Saʿīd al-Ḥarrāz, *The Book of Truthfulness*, traduit par Arthur John Arberry, Oxford Press, London 1937, Introduction p. 5.

l'intelligence, l'âme, le cœur et l'esprit ³⁵⁰. Ibn ʿArabī le compte parmi les gens du Blâme (*malāmatiyyāʿ*).

14. Ibrāhīm al-Naṣrābādī (m. 369/980), 62 fois

Abū-l-Qāsim Ibrāhīm b. Muḥammad b. Maḥmawayh al-Naṣrābādī est un Ṣayḥ soufi traditionniste du Khurasan, compagnon de Dilf al-Šiblī, d'Abū ʿAlī al-Rūḍabārī et d'Abū Muḥammad al-Murtaʿīš al-Nīsābūrī que nous avons déjà évoqué³⁵¹. Il est le maître d'Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī. Il est en outre cité par Rūzbehān dans ses *Šarḥ-e Šaṭḥiyyāt*.

15. Fāris Ibn ʿAbdallāh al-Daynūrī (m.340/951), 50 fois

Il écrivit une chronique sur Ḥallāğ dont des extraits nous ont été transmis par Kalabādī et Sulamī.

16. Abū Bakr al-Warrāq (m. 240/855), 44 fois

Abū Bakr Muḥammad b. ʿUmar al-Warrāq al-Ḥakīm al-Tirmidī naquit à Tirmid̄ mais vécut à Balḥ. D'après Massignon c'est le disciple d'al-Ḥakīm al-Tirmidī dont il répandit la vie et la doctrine, impactant l'école mystique des Malāmatiyyāʿ³⁵². Il laissa divers écrits qui ne nous sont pas parvenus. On relève une anomalie entre Abū Bakr b. ʿUmar al-Warrāq al-Tirmidī et ʿAbdallāh Muḥammad Ibn ʿAlī Ibn Ḥusayn al-Tirmidī, appelé *al-Ḥakīm al-Tirmidī*. D'abord Sulamī, Quṣayrī, Asfahānī et Rūzbehān appliquent exclusivement à Abū Bakr al-Warrāq le titre de *Ḥakīm*. Ensuite l'assertion de Massignon (*Essai*, p. 264), reprise par les islamologues postérieurs, qu'Abū Bakr al-Warrāq fut le disciple direct de ʿAbdallāh al-Tirmidī qui transmet sa vie et ses écrits est difficilement compréhensible puisque ce dernier est mort quarante ans après le premier. Abū Bakr al-Warrāq serait-il le maître de ʿAbdallāh al-Tirmidī ? Ce dernier, du fait du prestige de ses écrits et de sa vie, aurait éclipsé son maître et lui aurait ravi son titre.

16. Yaḥyā b. Muʿāḍ al-Rāzī (m.258/872), 38 fois

Abū Zakariyyā Yaḥyā b. Muʿāḍ al-Rāzī est né à Ray puis s'installa à Balḥ, ensuite à Nīšāpūr où il mourut précocement. Prédicateur de grand renom, disciple d'Ibn Karrām (m. 255/869)³⁵³, il se mit au service d'Abū Yazīd al-Biṣṭāmī. Abū Nuʿaym al-Aṣfahānī lui doit beaucoup dans sa *Hilyaʿ*

350. *Sayr al-Arwāḥ*, § 41

351. Voir p. 98.

352. *Essai*, p. 264.

353. Fondateur de l'École Karramiyyāʿ, considérée par beaucoup comme une secte, Ibn Karrām enseigne un littéralisme tel qu'il a été taxé d'assimilationnisme (*tašbīh*).

*al-Awliyā*⁷ ainsi que al-Bayhaqī, l'auteur de *Šu'ab al-Īmān*. Parmi ses nombreux disciples se compte Sa'īd b. Ismā'īl al-Nīsābūrī, alias Abū Utmān al-Ḥirī qui vint se mettre à l'école d'Abū Ḥafṣ al-Nīsābūrī (m. 264/877). À partir de cette ville, Yaḥyā fut le premier à propager le soufisme dans les mosquées de toute la région. Il souligne beaucoup la notion d'espérance (*rağā'*). D'après al-Suyūṭī (m. 911/1505) qui cite al-Zarkašī (m. 794/1392) qui cite Abū Sa'd al-Sim'ānī (m. 562/1166), tous šāfi'ites, il serait l'auteur d'un *ḥadīṭ* très cher aux soufis : « *Qui se connaît soi-même connaît son Seigneur* »³⁵⁴.

18. Ṭayfūr b. 'Īsā Abū Yazīd al-Bīṣtamī (m. 234/848 ou 261/875), 32 fois

Il descend d'une famille zoroastrienne convertie à l'Islam depuis deux générations. Il passa la plus grande partie de sa vie à Bīṣtam, sa ville natale, dans la Province de Qum en Iran où il aurait vécu en reclus dans un ermitage (*sawma'at*) à part des périodes destinées à l'enseignement et de brefs voyages, dont l'un fut dû aux persécutions essuyées de la part du prince *zāhirite* de Bīṣtam³⁵⁵. Il fut de formation ḥanafite³⁵⁶. Il était proche de Sarī Saqatī et plus d'un récit le met en contact avec unayd qui traduisit ses dits en arabe et les interpréta. En effet Bīṣtamī n'a jamais rien écrit mais on a recueilli de lui près de 500 paroles à travers deux chaînes de transmetteurs : les soufis de sa propre famille et les nombreux soufis qui vinrent le visiter dans son ermitage. Sarrāğ révèle qu'il a été initié à l'Unicité divine et affirme : « *Il est connu pour avoir raconté son propre voyage nocturne (mi'rāğ)*³⁵⁷ et ses locutions paradoxales sont célèbres, comme celle où il s'écriait comme si ce fut Allāh qui parle : *Subḥāni ! (À moi la louange)* ». Le récit de sa vie et de ses dits sont transmis par la plupart des compilateurs soufis. Rūzbehān n'est pas en reste. Il lui dédie une portion importante de ses *Šarḥ-e Šaṭḥiyyāt* et l'évoque souvent dans les *'Arā'is*³⁵⁸.

19. Abū Ḥafṣ al-Nīsābūrī, (m. 264/878), 30 fois

Abū Ḥafṣ 'Amr b. Salamaṭ al-Nīsābūrī al-Samarqandī, est originaire d'un village proche de Nīšāpūr, appelé Kordbad. On a retrouvé un ouvrage d'affiliation Karrāmite qui lui est attribué, intitulé : « *Rawnaq al-Mağālis* », un livret de 35 feuillets. Dans les *'Arā'is*, les citations à ce maître tournent autour de l'ascèse et du combat spirituel contre le diable. Il est aussi cité par Rūzbehān

354. alāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Ḥawā li-l-Fatāwī*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth 2000, p. 227.

355. Massignon, *Essai*, p. 243.

356. *Ibid.* L'École Ḥanafite est l'une des quatre écoles de jurisprudence islamique. Elle doit son nom à Abū Ḥanīfā Nu'mān b. Ṭābit ce sont ses disciples qui ont transmis son enseignement. Les Ḥanafites ne rejettent pas le *ḥadīṭ* mais accordent une place importante à l'opinion personnelle (*ra'ī*), tellement qu'ils sont appelés *ahl al-ra'ī*. Ils font un usage abondant du *qyās* ou raisonnement analogique (extraits de l'article de l'Encyclopaedia iranica, en ligne, <http://www.iranicaonline.org/articles/hanafite-madhab>).

357. Reproduit par Rūzbehān dans ses *Šarḥ-e Šaṭḥiyyāt*.

358. *Essai* p. 243-257; <http://www.iranicaonline.org/articles/bitami>;

dans ses *Šarḥ-e Šaṭḥiyyāt* et *Mašrab al-Arwāḥ*, autant que nous le sachions.

20. Dū -l-Nūn al-Miṣrī, (m. 241/861), 30 fois

Abū-l-Fāyiz Ṭawbān Ibn Ibrāhīm al-Miṣrī, appelé Dū-l-Nūn, est né à Aḥmīm en Haute Égypte vers 180/796. Il a eu divers maîtres mais fut disciple d'Abū 'Aṭā' Sa'īd al-Maḡnūn, alias Sa'dūn³⁵⁹, qui fait partie des « gens de l'ivresse et du blâme » (*ahl al-sukr wa-l-malāmat*). Il a beaucoup voyagé en Arabie et en Syrie. En 214/829 il fut arrêté pour hérésie et envoyé en prison à Bagdad où le Calife le libéra. Il retourna au Caire où il décéda. Il a une réputation légendaire d'alchimiste et de thaumaturge. Un certain nombre de poèmes et de courts traités lui sont attribués mais, pour la plupart, ce sont des apocryphes. Ibn 'Arabī écrivit sa biographie³⁶⁰. Dū-l-Nūn s'est adonné à une ascèse très forte. C'est lui qui introduisit le concept de « *ma'rifāt* » ou gnose dont le plus haut degré est l'inconnaissance due au *fanā'*. Ceci est sans doute lié à ses connaissances hellénistiques. Il avait l'habitude de dire : « *Plus un homme connaît Allāh plus il se perd en Lui* »³⁶¹. Rūzbehān le cite à ce sujet et il le prend à témoin dans ses *Šarḥ e Šaṭḥiyyāt*³⁶².

21. Muḥammad Ibn al-Faḍl, (m. 319/931), 30 fois

Abū 'Abdallāh Muḥammad b. al-Faḍl b. 'Abbās b. Ḥafṣ al-Balḥī, est de Balḥ et a habité et enseigné à Samarqand. Abū 'Uṭmān al-Ḥirī était très attaché à lui. Il fut le compagnon d'Aḥmad b. Ḥadrawayh (m.240/854), proche de Bayazīd Bisṭāmī.

22. Yūsuf Ibn al-Ḥusayn al-Rāzī (m. 304/916), 26 fois

Abū Ya'qūb Yūsuf b. al-Ḥusayn al-Rāzī, Šayḥ de Ray, compagnon de Dū-l-Nūn al-Miṣrī et d'Abū Sa'īd al-Ḥarrāz. Ses sentences sont ascétiques, rapportées souvent sous forme de *fiorettis*. Assidu aux pratiques *malamatis*, il est cité par Rūzbehān dans ses *Šarḥ e Šaṭḥiyyāt*³⁶³.

23. Ishāq al-Nahraḡūrī (m. 330/941), 24 fois

Abū Ya'qūb Ishāq b. Muḥammad al-Nahraḡūrī, de Nahraḡūr près d'Ahvāz dans le Khuzistan fut compagnon de 'Amr al-Makkī, d'Abū Ya'qūb al-Sūsī et de 'unayd. Il est mort à La Mecque.

359. Francesco Chiabotti avec Eve Feuillebois Pierunek, Catherine Mayeur-Jaouen et Luca Patrizi, *Ethics and Spirituality in Islam*, ouvrage collectif, Library of Congress, Leiden 2017, p. 409.

360. Ibn 'Arabī, *Vie merveilleuse de Dhu-l-Nun l'Égyptien*, Sindbad-Actes-Sud, 1990.

361. N. Hanif, *Biographical Encyclopaedia of Sufis: Central Asia and Middle East*, p. 120. Voir Arthur J. Arberry, *Muslim Saints and Mystics, Episodes from the Tadhkirat al-Awliya' by Farid al-Din Attar*, Omphaloskepsis, Ames, Iowa 2000, p. 111-118.

362. 'Arā'is I, sourate 14, Ibrāhīm, 38, p. 410.

363. Geneviève Gobillot, « La première mystique musulmane a-t-elle eu des liens avec les mystiques syriaques ? », *Les mystiques syriaques*, édité par Alain Desrumeaux, Éditions Geuthner, Paris 2011, p. 189-191.

24. Abū Saʿīd al-Qurašī (m. 381/992), 20 fois

Ce maître soufi est uniquement cité par Rūzbehān dans les *ʿArāʾīs* et par ʿazālī dans *Kitāb ʿAwārif al-Maʿārif*. Nous n'avons trouvé sa biographie nulle part. Il s'agit sans doute d'un ṣayḥ d'obédience aṣʿarite.

25. Al-Ḥakīm al-Tirmidī (m. 285/898), 20 fois

Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn ʿAlī Ibn Ḥusayn al-Tirmidī, surnommé *al-Ḥakīm*, le Sage, est un érudit ḥanafite qui a écrit aussi bien en mystique qu'en science du *ḥadīth*. Avec Dū-l-Nūn, il est le premier chez qui on décèle une influence hellénistique, précurseur en cela d'al-Farābī. Il cherche à réformer la théologie traditionnelle à la manière d'Ibn Karrām. Ses écrits sont subtils et intériorisés. On s'étonne que Tirmidī ne jouisse pas d'une meilleure place dans les *ʿArāʾīs*, comme d'ailleurs ce fut le cas pour *Ḥaqāʾiq al-tafsīr* de Sulamī et *Laṭāʾif al-Iṣārāt* de Quṣayrī alors qu'Abū Nuʿaym al-Aṣfahānī, dans *Ḥilyat al-Awliyāʾ*, lui consacre un pan entier de son traité sur le cœur³⁶⁴.

À part ces maîtres et auteurs qui ont une place privilégiée dans les *ʿArāʾīs*, Baqlī se réfère à d'autres maîtres, souvent mentionnés dans l'une ou l'autre des compilations hagiographiques soufies connues. À une cadence de plus en plus espacée il cite :

26. Abū Muḥammad Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Ḡurayrī (m. 311/923), du cercle de ʿunayd à Bagdad. Telle fut son influence qu'à la mort de ce dernier on l'intronisa à sa place pour perpétuer ses enseignements (19 fois).

27. Imam ʿAlī b. Mūsā al-Riḍā, (m. 203/818). Huitième des Imams duodécimains (19 fois).

28. Abū ʿUṭmān Saʿīd b. Salām al-Magribī al-Qayrawānī, (m. 373/983), des environs de Qayrawān près de Tunis. Il devint Imam de La Mecque. Il visita Nīšāpūr où il mourut. (18 fois).

29. Abū-l-Ḥusayn Aḥmad b. Muḥammad al-Nūrī al-Baḡawī, (m. 295/907), de Bagdad. Compagnon de Sarī al-Saqāṭī et ami de ʿunayd, il était réputé pour son amabilité. Un important théoricien de l'amour divin, de l'École de Bagdad, il est le premier soufi à avoir parlé à découvert de l'amour-Eros (*ʿišq*) qu'il applique à l'Amour de Dieu. Il aimait dire qu'il était l'amant (*ʿāšiq*) de Dieu. Il est aussi cité par Rūzbehān dans ses *Šarḥ e Šaḥyyāt* (18 fois).

30. Aḥmad b. ʿUmar al-Daynūrī, Abū-l-ʿAbbās (m. 340/951), compagnon de Yūsuf b. al-Husayn, d'Ibn ʿAṭāʾ et de ʿurayrī. Il prêcha à Nīšāpūr et mourut à Samarqand (16 fois).

31. Ruwaym b. Aḥmad, (m. 303/915), un Bagdadien de grande notoriété, du cercle de

364. Abū Nuʿaym al-Aṣfahānī, *Ḥilyat al-Awliyāʾ*, vol. X.

unayd. Un membre proéminent de l'École Zāhirite et maître d'Ibn Ḥafif, le chef de lignée de la silsilā à laquelle appartient Rūzbehān. Il est cité par Rūzbehān dans ses *Šarḥ e Šaṭḥyyāṭ*. (14 fois).

32. Ḥārīt al-Muḥāsibī, (m. 243 /857), de Basra, mort à Bagdad où il apparaît comme le fondateur de son École. Sulamī dit de lui qu'il fut le maître des plus grands Bagdadiens, y inclus unayd (11 fois)³⁶⁵. Ses écrits ascétiques ont fait école³⁶⁶.

33. Ḥamdūn al-Qaṣṣār (m. 271/884), surnommé *Šayḥ al-Šūfiyyāṭ*, un condisciple de Sufyān al-Ṭawrī (m. 162/778). Il fut le fondateur de la voie *Malamātīyyāṭ*. (16 fois).

Viennent ensuite des maîtres qui sont cités moins que dix fois dans les *ʿArāʾis* :

34. Abū ʿAmr Ismāʿīl b. Nuḡayd al-Sulamī al-Nisābūrī (m. 366/977), le propre grand-père d'Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī qui le cite dans ses *Ṭabaqāt* à la 87^e place et l'appelle affectueusement « *mon grand-père maternel, qu'Allāh ai miséricorde de lui* » ! Il le cite aussi dans ses *tafāsīr* en le nommant « *mon père* ». Compagnon d'Abū ʿUṭmān al-Ḥīrī, il a rencontré unayd.

36. Muḥammad b. Ḥafīf al-Šīrāzi, (m. 371/982), compagnon de Ruwaym, de ʿurayrī et d'Abū-l-ʿAbbās b. ʿAṭāʾ. Rūzbehān le cite en disant : « *notre Šayḥ et notre Seigneur*³⁶⁷ », en effet c'est le chef de sa lignée initiatique. Nous avons dédié une section à sa vie et à son œuvre.

37. ʿAlī Aḥmad b. ʿĀšim al-Antākī, (m. 239/854), ami de Bišr b. al-Ḥārīt, de Sarī al-Saqāṭī et de Ḥārīt al-Muḥāsibī. Sa perspicacité était si grande qu'Abū Sulaymān al-Dārānī le surnommait : « *l'espion des cœurs* ».

38. Abū ʿAlī al-Ḥasan b. ʿAlī al-ʿuḡazānī, IV^e siècle de l'hégire, du Khurasan. Compagnon de Ḥakīm al-Tirmidī et de Muḥammad b. al-Faḍl.

39. Abū ʿAbd al-Raḥmān ʿAbdallāh b. Masʿud al-Hudlī (m. 32/653). Un des premiers Compagnons du Prophète et son écuyer. Il fut le premier récitateur du Coran à La Mecque. Transmetteur respecté de *ḥadīth*.

40. Abū Sulaymān ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAṭīyyāṭ al-Dārānī (m. 215/830), de Dārayya, des alentours de Damas.

41. ʿAmr b. Dinār al-Makkī (m. 126/744). Un Suivant (*tābiʿ*) et un traditionniste.

42. Ibrāhīm al-Ḥawwāš (m. 291/904). Décédé à Ray, dans la Mosquée. Compagnon de unayd et d'Abū-l-Ḥusayn al-Nūrī.

365. *Essai*, p. 211 et seq.

366. Ḥārīt al-Muḥāsibī, *al-Riʿāyāṭ li ḥuqūq Allāh*, Dār al-Maʿārif, Le Caire, 1990

367. *ʿArāʾis* I, sourate 8 al-Anfāl, v.1, p. 260.

43. Al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 21/642). Il est né à Médine. Sa mère Ḥayraṭ travaillait chez Um Salmā, une des veuves du Prophète. Durant l'absence de sa mère c'est Um Salmā qui l'allaitait. Il fait ainsi partie des gens de la Maisonnée (*ahl al-Bayt*). Ḥasan jouit d'une notoriété unanime comme transmetteur de *ḥadīṭ*, comme un disciple de ʿAlī Ibn Abī Ṭālib. Il figure dans la grande majorité des *silsilāt* initiatiques soufies. Il a eu une influence considérable sur Ḥallāḡ à travers ʿunayd et Tustarī, les maîtres de ce dernier³⁶⁸.

44. Abū-l-Ḥusayn Muḥammad b. Saʿd al-Warrāq al-Nīsābūrī (m. 319/931), un compagnon de ʿunayd et d'Abū Ḥusayn al-Nūrī.

45. Abū ʿAlī al-Rūḍabārī al-Baḡdādī, (m. 322/934). Réputé appartenir à une lignée princière persane, il quitta tout et s'en vint à Bagdad se mettre à l'école de ʿunayd. Il partit ensuite en voyage et se fixa en Égypte où il mourut.

46. Abū Ishāq Ibrāhīm b. Muḥammad b. Ismāʿīl al-Ḥawwās, (m. 291/904), un compagnon de ʿunayd et d'Abū Ḥusayn al-Nūrī. Grand voyageur à La Mecque.

47. ʿAbdallāh b. Munādīl (m. 329/940), appelé par Quṣayrī le Ṣayḥ des *Malamātis* de Nīšāpūr³⁶⁹.

48. ʿAbd al- ʿAzīz Abū ʿAbdallāh al-Makkī, (m. 240/854), de la quatrième génération des traditionnistes.

Approche allusive du *Ḥadīṭ Qudsī*

Plus qu'un traditionniste (*muḥaddīṭ*), Rūzbehān est un commentateur des *aḥādīṭ*. S'il ne s'est pas préoccupé de retrouver leurs chaînes garantes de transmission, il en a recensé 370 pour en extraire ses allusions ésotériques. Il a écrit un ouvrage qui existait à l'état de manuscrit dans la bibliothèque Merʿāšī et qui a été publié assez récemment³⁷⁰. On s'étonne que les experts qui se penchent sur l'évolution du *ḥadīṭ* n'en parlent pas. Ḥamīd Algar, dans son article sur le *ḥadīṭ* dans

368. Louis Massignon, *Passion* II, p. 468. Aḥmad Farīd al-Mizyadī, *al-Ḥasan al-Baṣrī Imām al-Zāhidīn*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaṭ, Beyrouth 2011, qui offre une biographie complète et bien documentée du saint.

369. Cité par Sulamī au 65^e rang et par Quṣayrī au 54^e.

370. Rūzbehān Baqlī, *ʿArāʾis al-Ḥadīṭ aw al-maḡnūn fī ḥaqāʾiq al-kilim al-nabawīyyaṭ*, Éd. Centre Bāqir li-l-ʿUlūm, revu par ʿAlī Ṣadraʾi Ḥūʾi, Qom 1431/2010. La recension du livre en persan affirme que Rūzbehān n'ayant pas donné un titre à son livre, il en a résulté divers intitulés donnés à diverses versions se trouvant dans les bibliothèques. Les traducteurs ont adopté conjointement celui de la bibliothèque de l'Ayatollah Marʿāšī : *Les Epouses du Tafsīr* avec celui de l'Encyclopédie de l'Islam : *Le dépôt caché des vérités des logia prophétiques (Al maḡnūn fī ḥaqāʾiq al-kilim al-nabawīyyaṭ) ou, simplement, le dépôt caché du Ḥadīṭ (maḡnūn al-Ḥadīṭ)*.

l'Encyclopædia Iranica, cite les *aḥādīt* rapportés dans *Mašrab al-Arwāḥ* et *Šarḥ-e Šaḥīyyāt* mais omet ceux de *Maknūn* qu'il devait ignorer à cette époque³⁷¹. Cette œuvre est un autre apport de notre auteur à une meilleure connaissance du monde soufi.

Dans l'élucidation *išārite*, il convient de le souligner ici, les *aḥādīt qudsiyyāṭ* et les *aḥādīt nabawiyyāṭ* sont, après le Coran, le deuxième palier d'authentification de la *Sunnāṭ* et cela d'après la doctrine *šāfi'ite* reprise par les *Aš'arites*. Tel est l'arrière-fond dogmatique de notre auteur.

ʿArāʿis et *Maknūn* sont, en fait, les deux volets d'une même approche allusive de Rūzbehān où il se penche à la fois sur ce qui est révélé dans le Coran (*kašf*) et sur ce qui est inspiré au Prophète (*ilhām*). L'introduction de *Maknūn al-Ḥadīt* est rédigée dans le même esprit que celle des *ʿArāʿis*. Baqlī y décrit ainsi son initiative à la suite du Prophète :

Toute parole qui a émané de la quintessence de son message est une mer des océans de la sagesse et chaque mot qui coule de la plénitude de Son alluvion est un fleuve des fleuves de la connaissance spirituelle. En elle s'abiment les compréhensions des connaisseurs et les entendements des entendants. J'ai donc puisé d'elle un paysage de locutions hermétiques des secrets prophétiques et j'ai saisi une poignée des allusions de Ses symboles seigneuriaux et je l'ai élucidé avec le langage de la connaissance pour suivre son exemple et sa conduite et les preuves du Coran et ses arguments. Je l'ai renfloué avec l'explicitation de certains de ses *aḥādīt*, *ŠĀʿWS*, de la part des *mašāyih* et j'ai mentionné ensuite ce qu'a explicité *Abū Sulaymān al-Ḥaṭṭābī* (m. 388/988) du *ḥadīt* qui concorde avec les articles des *mašāyih* connaisseurs dans l'élucidation des allusions, afin d'avoir un argument dans ce qui a été dépeint des réalités du *ḥadīt* et, à l'encontre de quiconque renierait les subtilités des allusions soufies dans les locutions prophétiques, afin de leur porter un coup et de leur tordre le cou.

فكل كلمة صدرت من معدن
رسالاته بحر من بحار الحكمة،
وكل لفظه سارت من كفاية اشارته
نهر من انهار المعرفة، تستغرق
فيها فهم الفهماء وعقول العقلاء.
فغرقت منها غرفة من مكونات
غوامض اسراره النبوية، وقبضت
قبضة من لطائف رموزه الربانية،
وبينتها بلسان المعرفة اقتداء
باسوته وقدوته وبراھين القرآن
وحججه، وادقتها تفسير المشايخ
بعض احاديثه – عليه الصلاة
والسلام- وذكرت بعدها ما فسّر
ابو سليمان الخطابي من الحديث
الذي وافق مقالة مشايخ العارفين
في بيان هذه الاشارات، ليكون لنا
فيما رسمت من حقائق تفسير
الحديث حجة، وعلى من انكر
لطائف اشارات الصوفية في
الالفاظ النبوية صكة ولاعناقهم
دقة.

Avec les *šāfi'ites*, Rūzbehān s'aligne avec la tradition orale de l'Islam et de la *Sunnāṭ* que sont les *aḥādīt*, en s'appuyant sur l'élucidation qui en est faite par les maîtres soufis. Il y puise pour

371. Ḥamīd Algar, « Hadith », *Encyclopaedia Iranica*, vol. XI, Fasc. 5, p. 451-453, dernière mise à niveau en février 2012, deux ans après la parution de *Maknūn*.

illustrer son commentaire coranique et appuyer son explicitation allusive. Les *aḥādīṭ* qu'il commente sont de certitude diverse. Il les parcourt progressivement mais d'une manière elliptique, évitant les chaînes de transmission (*isnād*) interminables des érudits du *fiqh*. Il cite parcimonieusement les Compagnons du Prophète, les *Ṣaḥābaʿī*, transmetteurs du *ḥadīṭ*. Cette approche moins académique par rapport au *fiqh* est dû à une métamorphose historique de la perception soufie de la tradition et du rattachement à elle qui ajoute à l'autorité des sources du dogme les sources de l'expérience. Bien sûr, ceci va de pair avec le changement de paradigme dont nous avons déjà fait état.

Dans nos lectures de Sulamī, de Quṣayrī ou de Baqlī, la transmission d'un *ḥadīṭ* est précédée par l'expression « *il m'a été rapporté* » (*ḥaddaṭaʿnī*), suivie de la citation d'une chaîne de garants qui authentifie la parole ou le geste et qui remonte aux Califes bien guidés ou, même, directement au Prophète. La transmission d'un commentaire coranique ou d'un exorde spirituel est introduite par l'actif « *il dit* » (*qāla*), employé plus de huit mille fois dans les *ʿArāʿīs*, ou le passif « *il fut dit* » (*qīla*) pour une finalité didactique, employé près de sept cent fois.

Sulamī n'emploie que très rarement le verbe *aḥbara^{na}*, tandis que Rūzbehān emploie le privatif *aḥbara* près de 300 fois pour l'appliquer à Dieu qui « renseigne » Ses dévots à travers les versets coraniques. Notre auteur n'utilise jamais les tournures abrégées des *silsilāt*, comme « *nā* » pour *ḥaddaṭanā* ou *anā, abnā ou arnā* pour «*aḥbaranā*», ou *qaṭanā* pour «*qāla ḥaddaṭanā*».

Chez Sulamī, dans *Ḥaqāʿiq al-Tafsīr*, on trouve 98 références à des chaînes de garants débutant avec le mot *ḥaddaṭanī*. Toutes remontent à ʿAlī Ibn Abī Ṭālib, à l'un des califes bien guidés ou au Prophète. Tandis que 7911 phrases débutent par le verbe *qāla* et sont des citations transmises de la bouche d'un maître. De même pour *ʿArāʿīs*, les références qui transmettent les paroles des maîtres commencent par le verbe *qāla* ou le participe *qīla* tandis que les *aḥādīṭ* sont rapportés comme le sont les versets coraniques, sans autre *isnād*.

Pour rendre compte de son approche allusive par rapport aux *aḥādīṭ*, Baqlī emploie le même verbe « *puiser* » (*ḡaraftu*) comme il le fait pour introduire les *ʿArāʿīs*. Il veut canaliser à ses lecteurs les eaux des mers de l'allusion contenues aussi dans les *aḥādīṭ* comme elles le sont, encore plus, dans le texte coranique.

Références coraniques et chaînes de transmission

Dans les *ʿArāʿīs*, ²Rūzbehān se réfère plus de 1600 fois à la parole coranique par le terme «*qawlahu taʿālā* » (Sa) Parole du Très-Haut). Ceci est normal puisqu'il s'agit d'un commentaire

coranique qui doit, impérativement, faire référence au texte qu'il prétend élucider. Baqlī y démontre d'ailleurs une approche assurée du Coran, une connaissance étendue des traditionnistes (*muḥadithūn*), ainsi que des chaînes initiatiques et des compilations soufies, des œuvres écrites, des *λογια* et de l'hagiographie des maîtres du soufisme. Il y a une référence constante aux grands auteurs de l'exégèse allusive que sont Sulamī, Quṣayrī, Ibn 'Aṭā, 'a'far al-Ṣādiq et Tustarī. D'ailleurs, 'Arā'īs est invariablement regroupé avec les œuvres de ces auteurs pour former le groupe des commentateurs soufis les plus anciens du Coran. Mais, très tôt, au moins dès la rédaction du manuscrit de Damas (fin quinzième siècle), qui nous sert de référence principale, le commentaire coranique de 'Abd al-Razzāq Qaṣānī sera mis en relation directe avec les 'Arā'īs.

L'immense majorité des références d'authentification (*isnād*) rapportées par Baqlī s'appuie sur la vie et l'enseignement des maîtres soufis et non plus exclusivement sur les *aḥādīṭ* du Prophète. Il s'agit d'un saut important entre la tradition qui raconte la vie du Prophète et la tradition expérimentale des soufis dont la vie cherche à reproduire quelque peu la sienne³⁷². Nous parlons ici précisément de chaînes de transmission (*asānīd*) car les *fiorettis* et *apophtegmes* rapportés par Rūzbehān sont transmis dans le cadre d'une tradition soufie rattachée à des chaînes initiatiques. Cette tradition s'est développée à partir du III^e siècle de l'hégire et elle compte avec ses chaînes de témoins, de transmetteurs et de bénéficiaires, avec des maîtres proéminents qui sont la caution de la transmission. Ainsi, de même que toute chaîne initiatique qui se respecte prend d'une manière ou d'une autre le Prophète comme garant via 'Alī Ibn Abī Ṭālib ou, moins fréquemment, 'Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb, les chaînes de transmission sont bâties sur les témoignages de maîtres confirmés par une approbation quasi unanime. Jean-Jacques Thibon assure à juste titre que :

Sulami est probablement l'un des premiers à avoir mis en valeur la dimension spirituelle de l'isnad. L'authentification que permet la chaîne des transmetteurs n'est pas pour lui l'élément essentiel, même s'il le juge important. Son attachement à l'isnad tient à ce que celui-ci est le véhicule de l'influence spirituelle du locuteur initial, c'est-à-dire le Prophète, chaque transmetteur ajoutant ensuite sa propre empreinte. Ainsi, même si la partie textuelle du hadith est identique, chaque isnad apporte sa propre saveur. Cette conception, expliquée dans les Manahig al-'arifin, qui propose un parallèle entre l'isnad spirituel et celui des traditionnistes, justifie l'usage des isnads pour la transmission des paroles des maîtres. En leur appliquant les méthodes de la transmission du hadith, Sulami a élevé celle-ci au rang de paroles inspirées³⁷³.

372. Jean-Jacques Thibon, « Transmission du hadith et modèle prophétique chez les premiers soufis », *Archives de sciences sociales des religions*, 2017/2 (n°178), pages 71 à 88, notamment la conclusion. Où l'auteur développe l'évolution des *asānīd* d'une veine traditionniste à une veine soufie.

373. Jean-Jacques Thibon, « L'herméneutique de Sulamī annonce-t-elle celle d'Ibn 'Arabī ? » *Symbolisme et herméneutique dans la pensée de Ibn 'Arabī*, p. 27.

Le fait de dire « un tel a dit » (*qāla*), ou « il a été dit par un tel » (*qīla*) ou « on a transmis d'un tel » (*nuqila*) ou on a raconté d'un tel ou à propos de telle chose (*ruwiya* ou *ḥukiya*), est en soit, dans notre contexte, un *isnād* raccourci, non plus comme le fait d'une chaîne magistérielles mais comme l'expression d'une chaîne de témoins privilégiés. Lorsqu'il cite la parole ou la geste de tel ou tel protagoniste, Rūzbehān ne se réfère pas uniquement à lui mais il se situe d'emblée dans la dynamique de la tradition qui transmet ses paroles et ses dits à l'intérieur de chaînes de transmission (*silsilāt*) sous-entendues et déjà vérifiées par les maîtres des *isnād* soufis, au premier rang desquels il faut placer Sulamī. C'est d'ailleurs de ce dernier que notre auteur tient cette nette démarcation entre versets (*ayāt*) et chaînes de transmission (*asanīd*) soufis qui sont désignés par Sulamī comme des « dits » (*aqwāl*)³⁷⁴.

Si, dans ses autres ouvrages, Rūzbehān est très parcimonieux quant à citer des maîtres du soufisme ou du *kalām*, tel n'est pas le cas des *ʿArāʾīs*. Cette compilation exégétique compte plus de 14000 de ces expressions propres à la dynamique d'un *isnād* qui est la transmission authentifiée d'un dit (*qawl*) et qui débutent par la formule : « On a dit, il a dit, un dit » (*qīla, qāla, qawl*) ou « on raconte, il raconte » (*ruwiya, rawa*). Même si Rūzbehān, lorsqu'il rapporte des dits et des actions mémorables, ne cite pas la chaîne de transmission d'un sujet donné, il le fait en empruntant aux grands maîtres des *asanīd* soufis tels que Tustarī, Sulamī, Quṣayrī ou Tirmidī ou à d'autres, d'un calibre plus modeste. Ces sources des *asanīd*, quant à elles, déclinent toutes les chaînes de transmission vérifiant leurs dits.

Rūzbehān évoque d'une manière inégale quelques cent quarante-cinq maîtres d'obédience diverses qui vont depuis la période formative de l'Islam et jusqu'au V^e siècle de l'hégire. Il est notoire que, dans les *ʿArāʾīs*, autant que nous avons pu le constater, il ne cite presque aucun de ses contemporains. Ceci est sans doute dû à sa volonté de se rattacher directement à « l'élite des anciens », avec lesquels il sent une communion intrinsèque. C'est ainsi que notre auteur évoque avec beaucoup d'affection des soufis qu'il appelle respectivement « nos *Mašāyih* et nos *Maîtres* » et desquels, beaucoup, à commencer par Ibn Ḥafīf, sont comme lui, originaires, de Šīrāz. Il agit avec eux comme avec les autres maîtres qu'il cite, comme s'il était leur contemporain. À part quelques maîtres plus tardifs qu'il nomme dans sa biographie ou dans *Šarḥ-e Šaṭḥiyyāt*, il ne cite que des maîtres situés entre le I^e et le V^e siècle de l'hégire.

En examinant le journal spirituel de notre auteur, *le Dévoilement des secrets*, nous avons relevé un fait curieux : ses références magistérielles diffèrent de celles des *ʿArāʾīs*. On se demande quelle est la raison de cette disparité ? Il y a un déplacement très net dans son accent et dans ses

374. Gerhard Böwering, «The Major Sources of Sulamī's Minor Qurʾān Commentary », *Oriens*, vol. (1996), 35, p. 38.

préférences. Par exemple, il cite à profusion le Prophète, plusieurs fois les quatre Califes bien guidés, avec une nette prédominance de 'Alī Ibn Abī Ṭālib mais rien sur 'a'far al-Ṣādiq et al-Qāsim auxquels nous a familiarisés le livre des 'Arā'is. Le rattachement théologique est aussi différent : Les « grands Imams » qu'il voit rassemblés en cercle : al-Šāfi'i, Abū Ḥanīfa, Mālik et Aḥmad (Ibn Ḥanbal) ³⁷⁵, le maître 'a'far al-Hadhada (m. ?) ³⁷⁶ sont absents des 'Arā'is. Une vision est significative par rapport à ces maîtres du *kalām* et du *ḥadīth* :

A cet instant, je vis les lumières du monde caché et les traces produites par Dieu. Je vis les maîtres spirituels de l'Inde me saluer, et les maîtres spirituels des Turcs, du Khurāsān et de la Perse venir recevoir ma bénédiction. Je vis le maître Abū Muslim Fāris ibn al-Muzaffar, le maître Abū Bakr al-Khurāsānī, le maître Abū-Qāsim al-Dārajardī, et le maître Abū 'Abdī'l-Lāh ibn Khafīf - la miséricorde de Dieu soit sur eux tous - tous montés sur des chevaux³⁷⁷.

Ibn al-Muzaffar (m. ?) est un traditionniste, cinq fois mentionné dans le livre *Aḥādīth al-ṣuyūh al-tiqāt*, encore appelé *al-Mašyaha' al-Kubrā*, du Juge (*al-qāḍī*) Abū Bakr M. b. 'Abd al-Bāqī b. M. al-Anṣārī al-Qu'abī, connu sous le nom de *Qāḍī Maristān* (m. 535/1140) ³⁷⁸. Le maître Abū Bakr al-Ḥurasānī n'est autre que le fameux théologien aš'arite Abū Bakr al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn b. 'Alī b. Mūsā al-Husruḡardī al-Ḥurasānī (m. 458/1066), dont nous avons relevé des traces dans les 'Arā'is. Le maître Abū Qāsim al-Dārajardī est inconnu³⁷⁹. Plusieurs traditionnistes portent ce nom.

L'appartenance šāfi'ite et aš'arite de notre auteur est ainsi attestée dans son autobiographie. La présence d'un Ibn Ḥanbal dans le *Dévoilement* pourrait étonner de prime abord puisque, même dans les 'Arā'is, il n'est cité qu'une fois. Ibn Ḥanbal, mentor de Wāsiṭī, fondateur des *ahl al-ḥadīth*, était résolument opposé aux mu'tazilites. La place donnée aux traditionnistes provient de l'ascendant d'Ibn Ḥafīf qui donnait une grande importance à la transmission du *ḥadīth* et qui s'y était essayé, comme le rapporte son biographe ³⁸⁰.

Quant au monde soufi, il est ramené dans *Le Dévoilement* à quelques figures emblématiques, certes, mais divergentes des 'Arā'is quant à la proéminence de certains maîtres sur d'autres. Ainsi, dans ses visions, Rūzbehān voit-il souvent Ibn Ḥafīf et certains de sa lignée spirituelle³⁸¹. Il inclut ce dernier avec d'autres : « *Puis je vis les grands maîtres, Junayd, Ruwaym,*

375. *Dévoilement*, p. 285.

376. *Op. cit.* p. 233

377. *Op. cit.* p. 159

378. Qāḍī Maristān, *Aḥādīth al-ṣuyūh al-tiqāt*, Édité par al-Šarīf Ḥatim b. 'Ārif al-'Awnī, Dār 'Ālam al-Fawā'id li l-Naṣr wa l-Tawzī', La Mecque 1422/2001.

379. Le nom exact serait Darābḡerd ou Dārābḡerd ou Dārābzerd.

380. *Sīra' al-Šayḥ al-Kabīr*, chap. 11.

381. *Dévoilement*, p. 159, 201, 233 (avec Abu-l-Ḥasan b. Hind al-Qurašī al-Fārsī, son contemporain et disciple de Junayd, et 'a'far al-Hadhada), 252 (avec Abū Ishāq al-Kazarūnī, de sa lignée spirituelle).

Sarī, Ma'rūf, Abū Yazīd al-Bistāmī, Dhū'l-Nūn Misrī, notre maître Abū 'Abdī'l-Lāh ibn Khafīf, notre maître Abū'l-Hasan ibn Hind et les maîtres des soufis ³⁸²». Ailleurs, il voit Ḍū-l-Nūn al-Miṣrī en compagnie de Sarī al-Saqāṭī (il le décrit comme le chambellan du Prophète) ³⁸³. L'accent mis sur 'Abdallāh Ibn Ḥafīf est identique dans toutes les œuvres de notre auteur avec, quand même, une insistance sur Abū Ishāq al-Kazarūnī, initiateur de la tarīqāṭ à laquelle s'affilie Rūzbehān, mais on se demande où sont les Ḥallāḡ, Ibn 'Aṭā', Sulamī, Quṣayrī, Sahl al-Tustarī ou Šiblī et tant d'autres dans cette autobiographie ? Le « monde » des références soufies du *Dévoilement* est autre que celui des 'Arā'īs et cela, à notre avis, devrait être rapporté au fait que cette œuvre est de loin postérieure au *Dévoilement*, finalisée à un moment où l'auteur a définitivement fixé ses préférences, établit ses chaînes de références et cristallisé ses appartenances mystiques.

Le rattachement de Rūzbehān Baqlī est donc presque exclusivement à l'âge d'or du soufisme, sans doute pour conférer leur autorité à son commentaire coranique mais aussi parce qu'il tient au témoignage de ces prédécesseurs. Un passage d'un haut vol paradoxal le dit éloquemment dans *Šarḥ e Šaṭḥiyyāt*. Dans le chapitre qu'il dédie à décrire les plus célèbres des saints agréés de Dieu (*waṣf mašāhīr al-awliyā'*), il les aborde à partir de leurs locutions paradoxales puis s'élève lui-même à se demander où sont passées les paroles et les actions de ces maîtres ? Un passage des plus savoureux mais que nous ne pourrions pas traduire ici par manque de formation suffisante en langue persane ³⁸⁴ ! C'est donc à cause de sa grande admiration et de sa dévotion envers ces maîtres que Baqlī ne se lasse pas de recourir à eux, de les rendre en sorte présents comme s'il était lui-même un témoin oculaire. Il rapporte des textes ou des dits ainsi que des sentences incisives de soufis qui pourraient être appelés *apophtegmes*. Il raconte aussi souvent les faits et les gestes de ces saints prédécesseurs à travers des récits qui peuvent être appelés *fioretis* ³⁸⁵. Les références aux maîtres de doctrine, aux exégètes, compilateurs et commentateurs spirituels sont d'autant plus éloquentes qu'elles sont ratifiées par l'exemple lumineux de leurs auteurs qui étaient des saints à la vie exemplaire. Cette nuée de témoins est omniprésente dans les 'Arā'īs qui font sans cesse appel à un arrière-fond hagiographique imprégné de science et de sagesse mais aussi de mystique et d'amour. À cet égard, la vie et la passion de Manṣūr al-Ḥallāḡ

382. *Op. cit.* p. 276. Voir aussi p. 201 (Ibn Ḥafīf), 211 (Abū-l-Ḥasan b. Hind al-Qurašī al-Fārsī, contemporain d'Ibn Ḥafīf et disciple de 'unayd), 219 (avec 'unayd, Ruwaym, Abū Yazīd al-Biṣṭāmī), 252 (avec Abū Ishāq al-Kazarūnī).

383. *Op. cit.* p. 192

384. *Šarḥ e Šaṭḥiyyāt*, p. 214-215.

385. Du grec ancien ἀπόφθεγμα, *apóphthegma*: précepte, sentence. C'est une parole mémorable ayant valeur de maxime. Elle a été employée dans l'antiquité pour rapporter les dits incisifs des sages, tels que Diogène de Synope (m. -323) ou Jean Stobée (m. fin V^e siècle) et, dans le Christianisme, pour rapporter ceux des pères du désert. Nicolas Perrot, *Les apophtegmes ou bons mots des anciens*. Éd. George Gallet, Amsterdam 1694. Jean-Claude Guy, *Paroles des anciens : Apophtegmes des pères du désert*, Éditions du Seuil, Paris 2000.

ont une valeur paradigmatique dans l'œuvre rūzbehānienne qui est imprégnée par l'exemple et l'enseignement du martyr de Bagdad. Son appartenance šāfi'ite-aš'arite n'empêche pas notre auteur de citer des maîtres d'obédiences diverses : les gens de l'Iraq qu'il appelle aussi les Bagdadiens et desquels Sulamī affirme dans ses *Ṭabaqāt* que Ḥārīt al-Muḥāsibī était le chef de file de la plupart d'entre eux ; ceux du Khurasan ; les gens de l'ivresse (*ahl al-Sukr*), parmi eux Bahlūl (m.197/810), Sa'dūn (m. après 250/863), Qays b. al-Mulawwaḥ, (m. 68/688), Abū Ḥusayn al-Nūrī, déjà cité, Abū-l- Ḥasan 'Alī b. Ibrāhīm al-Ḥuṣrī (372/982) et bien d'autres³⁸⁶. Nous relevons aussi la présence de plusieurs noms qu'il a abordés dans son *Šarh e Šaḥīyāt*, les *Mašāyih Šaṭṭāḥūn* comme lui, et certains, pas nécessairement affiliés au soufisme, comme Muḥammad al-Buḥārī, l'auteur du fameux *Šaḥīh*, l'un des six recueils accrédités du *ḥadīṭ*, ou Abū 'Abdallāh Ibn Idrīs al-Imām al-Šāfi'ī, (m. 204/820), le fondateur du *Madhab* Šāfi'ite³⁸⁷, ainsi que d'autres qu'il serait fastidieux de nommer ici car Rūzbehān ne les cite que très peu et, souvent, une seule et unique fois. D'après ces sources il ressort que l'univers spirituel et académique de notre auteur est polarisé entre les deux centres historiques du soufisme : Bagdad ou Koufa en Iraq et Nīšāpūr au Khurasan, en Iran, auquel il faut ajouter la Syrie (*Bilād al-Šām*). Les Bagdadiens ou les Iraquiens sont liés à Ḥunayd, les gens du Khurasan le sont à Abū Yazīd ou Bayazīd Biṣṭāmī et à Abū 'Uṭmān al-Ḥīrī. Bayazīd Biṣṭāmī, quant à lui, était disciple de Dū'-l-Nūn al-Miṣrī (m. 238/859), tout comme Sahl al-Tustarī, un maître chez qui Ḥallāḡ vécut deux ans. Dū'-l-Nūn nous permet d'évoquer les soufis d'Égypte ou les maîtres qui y ont vécu et enseigné³⁸⁸. Dans *'Arā'is* il y a assez peu de place pour la Syrie. Par exemple Abū 'Abdallāh Ibn al-'alā' (m. 306/918) duquel Ismā'īl b. Nuḡayd disait : « *Dans le monde soufi il n'y a que trois a'imma't du soufisme et point de quatrième : al-Ḡunayd à Bagdad, Abū Uṭmān (al-Ḥīrī) à Nīsābūr et Abū 'Abdallāh Ibn al-Ḡalā' dans le pays du Šām*³⁸⁹ ».

Ce sont ces quatre points cardinaux que le biographe de *Tuḥfa' Ahl al-'Irfān* mentionne en évoquant les saints *Mašāyih* : ceux du pays du Šām –la Syrie-, ceux du Khurasan, ceux de l'Iraq et ceux de Perse. Telle est bien la topographie des *'Arā'is*. Les références et les évocations dont pullule cette œuvre montrent que Rūzbehān est enraciné dans la tradition multiséculaire soufie dont il connaît les arcanes et les lignées initiatiques ainsi que les pôles mystiques. Cependant il convient de noter que, lorsqu'il cite les maîtres ou met à contribution leur témoignage ou leur enseignement il ne s'agit pas de sa part d'une copie servile mais d'une transmission vivante qui consiste à s'appuyer, familièrement, dans le sens d'une grande liberté dans l'approche et l'usage

386. *'Arā'is* I, sourate 15 al-Naḥl, p. 545 où Bāqlī cite ces personnages dans son explication

387. Al-Šāfi'ī (m.204/820) est le fondateur de l'un des quatre grands rites juridiques du Sunnisme auquel Rūzbehān adhéra dès sa jeunesse. Pour une notice et les indications bibliographiques sur ce personnage, voir H. Laoust, *Les Schismes dans l'Islam*, Payot, Paris, 1965, p. 90-92.

388. Massignon, *Passion*, I, p.133, il appelle Tustarī le « *maître de Ḥallāḡ* ».

389. *Ṭabaqāt*, p. 144-147.

des sources utilisées. Il s'appuie sur l'autorité de ses devanciers, célèbres par leur science ou leur sainteté, pour confirmer sa propre exégèse et son enseignement particulier. En guise de fioretti, il n'est pas inutile de noter l'appréciation mitigée que le šāfi'ite Ibn al-Mulaqqin (m. 803/1401), met sur les lèvres d'un Ibn Yazdanyār (m. IV^e/X^e) au sujet des quatre pôles du soufisme : « *Les soufis du Khurasan ? Un travail dépourvu d'élocution ; les soufis de Bagdad ? Une élocution dépourvue de travail ; les soufis de Basra ? Du travail et de l'élocution ; les soufis d'Égypte ? Pas de travail ni d'élocution* »³⁹⁰.

Pour exploiter tout ce matériel quasi encyclopédique il faudrait le travail conjugué de plusieurs équipes de chercheurs. À ce sujet Sara Sviri regrette l'absence d'une compilation globale concernant la période primitive de la littérature soufie de laquelle les 'Arā'īs sont un témoin fiable bien que tardif :

*It has been my contention that the formative period of Islamic mysticism cannot be properly described without an attempt to map the affiliations that connected individual mystics of this period to one another. Although the distinction between the mystical trends of Baghdād and Khūrasān has long been acknowledged, alBayḡ along lines which are not necessarily backed up by the textual evidence, Ṣūfī literature reflects a far greater complexity of practices, interchange, exchange and movement than has hitherto been recognized (...) Such a reading is, it seems to me, as significant for the understanding of Islamic mysticism as the attempt to describe the didactic, theoretical and phenomenological aspects of Sufism on the basis of pious, devotional or ecstatic sayings in isolation*³⁹¹.

Les compilations

'Arā'īs compte plus de 14000 de ces expressions propres à la dynamique d'un *isnād* et qui débutent par la formule : « *On a dit, il a dit, un dit* » (*qīlā, qālā, qawl*) ou « *on raconte, il raconte* » (*ruwiyā, rawā*). Lorsqu'il rapporte des dits et des actions mémorables, Rūzbehān ne cite pas la chaîne de transmission d'un sujet donné. Mais, comme il emprunte ces dits aux grands maîtres des *asanīd* soufis tels que Tustarī, Sulamī, Qušayrī ou Tirmiḏī et à bien d'autres, d'un calibre plus modeste, l'authentification est à chercher dans ces sources qui, elles, déclinent le nom des transmetteurs dont les dits ont normalement été vérifiés.

Le travail de compilation est un effort concerté depuis le IV^e siècle de l'hégire. Il ne s'est pas limité à répertorier les maîtres soufis mais, surtout, à transmettre leurs dits et leurs actes. Au

390. Ibn al-Mulaqqin, *Ṭabaqāt al-Awliyā'*, Édité par Nūr al-Dīn Šarībih, Bibliothèque al-Ḥanḡī, Le Caire 1415/1994, p. 335.

391. Sara Sviri, « The Early Mystical Schools of Baghdad and Nišapur : in search of Munāzil », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, (30) 2005, The Institute of Asian and African Studies, p. 450-482.

lieu de puiser exclusivement aux *asanīd* classiques des grands compilateurs du *ḥadīṭ* tels que Mālik b. Anas, Muḥammad al-Buḥārī, Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ (m. 261/875), Abū Dāwūd (m. 275/889), Ibn Māǧāṭ (m. 265/887) ou al-Tirmidī (m. 270/892), on s'intéresse aussi aux soufis qui ont imité le Prophète. C'est ainsi que Rūzbehān étaye ses commentaires coraniques avec l'enseignement ou l'expérience des soufis dont l'approche spirituelle, les dits et la vie sont le mieux adaptés au thème qu'il aborde. Il puise abondamment à ces compilations qui sont devenues un *genre* à part entière.

Il faut rappeler que les divers courants soufis élaborent leurs doctrines spirituelles du II^e au IV^e siècle de l'hégire et, à travers des maîtres proéminents, fixent le savoir soufi et tracent ses témoins. Cette tradition a été progressivement scrutée et documentée par des codificateurs qui fondent ce que Arthur John Arberry appelait « *genre of systematic Sūfism* » et que Karamustafa intitule « *normative Sufi tradition* »³⁹². Ils fournissent des tables assez exhaustives des ouvrages et compilations concernant la doctrine, les us et les coutumes, la vie des protagonistes, leurs vertus et leurs actes³⁹³. Ces compilations sont précieuses pour nous donner une idée du fonds commun soufi où puisent commentateurs, hagiographes et exégètes. Elles forment l'environnement socio-spirituel de notre auteur.

Voici une liste chronologique de ces compilations, énumérées d'après la date de décès de leur auteur respectif. Nous clôturons avec Farid al-Dīn al-ʿAṭṭār pour rester dans la tranche chronologique des *ʿArāʾis*³⁹⁴.

1. *Ṭabaqāt al-Nussāk* d'Abū Saʿīd Ibn al-Aʿrābī (m. 340/952). Cet auteur est tenu en grande estime par Sulamī qui débute par lui la cinquième génération des *Ṭabaqāt* et note qu'il était le Šayḥ du sanctuaire de La Mecque (*al-Ḥaram*). Il est réputé pour avoir été parmi les compagnons de ʿunayd, d'Abū Ḥusayn al-Nūrī et de ʿAmr b. Uṭmān al-Makkī (m. 309/922) et, même, d'avoir succédé à ʿunayd après la mort de ce dernier. C'est grâce à son cercle de disciples que la « voie » Bagdadienne arriva en Andalousie chez Muḥammad b. Masarraṭ al-ʿabalī (m. 319/931), fondateur de l'École d'Almeria en Espagne, mais connu aussi pour ses idées proches du Muʿtazilisme³⁹⁵. La compilation d'al-Aʿrābī, aujourd'hui perdue, est une des plus anciennes compilations hagiographiques soufies. Abū Ṭālib al-Makkī, al-Sarrāǧ al-Ṭūsī s'en inspireront comme le fit par ailleurs Sulamī.

392. A. J. Arberry, «Khargūshī's Manual of Šūfism», *BSOAS*, University of London, vol. 9 (1935-39), p. 345.

393. Ahmet Karamustafa, *Šūfism, the formative period*, p. 100-103.

394. Jawid Ahmad Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism : The Ṭabaqāt Genre From Sulamī to Jami*, Curzon Press, Richmond Surrey 2001, p. 16. Il étudie cinq de ces œuvres et établit des recoupements très intéressants entre elles. Il note que les noms répertoriés ne sont pas tous de la mouvance soufie.

395. Asín Palácios, *The Mystical Philosophy of Ibn Massara and His Followers*, Brill, Leiden 1972.

2. *Aḥbār al-Šūfiyyaʿ* d'Ibn Dāwūd Abū Bakr Muḥammad b. Sulaymān al-Nīsābūrī, « Barša » (m. 342/953), aujourd'hui perdu. C'est al-Dahabī qui parle de l'activité compilatrice d'Ibn Dāwūd³⁹⁶.
3. *Ḥikāyāt al-Mašāyih* d'Abū Muḥammad ʿaʿfar Ibn Muḥammad al-Ḥuldī (m. 348/959) est la compilation soufie la plus ancienne en persan. Son approche est formative dans ce sens qu'il montre comment le soufisme vient d'une volonté de se détacher du monde matériel par la connaissance et par la pauvreté. Il souligne que les valeurs du soufisme ont été celles des premiers Compagnons du Prophète, notamment les gens de sa maison, et que les soufis sont en réalité les continuateurs des *Ṣaḥābaʿ* et des premiers *Tābiʿīn* des *Ṣaḥābaʿ* jusqu'aux temps actuels.
4. *Ṭabaqāt al-Nussāk* d'Abū-l-Faraġ ʿAbd al-Wāḥid Ibn Bakr al-Waraṭānī (m. 372/982), aujourd'hui perdu. C'est Ḥamzaʿ b. Yūsuf al-Sahmī (m. 427/1035) qui parle de lui dans son *Kitāb Maʿrifat ʿUlamāʿ Ahlī Ġurġān*³⁹⁷.
5. *Ḥikāyāt al-Sūfiyyaʿ*, de Abū Bakr b. Šādān al-Rāzī (m. 376/985), aujourd'hui perdu. Al-Dahabī ne parle pas de lui en termes très élogieux, de même que Sulamī³⁹⁸.
6. *Kitāb al-Lumaʿ* d'Abū Naṣr ʿAbdallāh b. ʿAlī al-Sarrāġ al-Ṭūsī (m. 378/988). Une compilation apologétique sur le soufisme³⁹⁹. Sarrāġ est proche d'Abū-l-Ḥasan Aḥmad b. Sālim al-Baṣrī, dit *al-Šaġīr*, fils de Muḥammad Ibn Sālim lui-même disciple de Sahl al-Tūstari⁴⁰⁰ et affilié à l'École Sālimiyyaʿ de Basra (IV^e/X^e siècle) qui porte le nom des Sālim⁴⁰¹. Cette compilation a le mérite de conserver une partie du commentaire de ʿunayd sur les logia d'Abū Yazīd Bisṭāmī, comme le rapporte Henry Corbin⁴⁰². Nicholson note « *qu'il est surprenant que deux des trois plus anciens traités arabes existants sur le soufisme soit influencés par Ibn Sālim*⁴⁰³ ». De plus al-Sarrāġ insère à la fin de sa compilation le résumé d'un traité de son condisciple, Abū Saʿīd b. al-Aʿrābī sur le

396. Al-Dahabī, *Siyar Aʿlām al-Nubalāʿ*, Degré 19, article 15, en ligne.

397. ʿalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Lubb al-Lubāb fī taḥrīr al-Ansāb*, rubrique 4154, Dār Šādir, Beyrouth 2010. Il affirme que l'appellation al-Waraṭānī est attribuée géographiquement à la ville de Šīrāz.

398. Al-Dahabī, *Siyar Aʿlām al-Nubalāʿ*, Degré 21, rubrique 16, en ligne

399. Brockelmann, GALA IV, p. 78.

400. Michael Ebstein et Sara Sivi, « The so called Risālat al-Ḥurūf ascribed to Sahl al Tūstari », *Journal Asiatique* 299, Peeters, Leuven 2011, p.219. Al-Makki et son ouvrage *Qūt al-qulūb* a grandement influencé ʿazālī (m.505/1111). Wan Mohd Azam, «The influence of al-Makki on al-Ghazālī», *Intellectual Discourse*, 1998, vol.6, n°2, p.159-175.

401. Abū-l-Nasr ʿAbdallāh b. ʿAlī al-Sarrāġ al-Ṭūsī, *Kitāb al-Lumaʿ*, édité par Reynold Alleyne Nicholson, Leyden E.J. Brill, Toronto 1914, réédité en 2006. Nous suivons le texte présenté par. Dr. ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd et Ṭāh ʿAbd al-Bāqī Srūr, Dār al-Kutub al-Ḥadīṭaʿ, Le Caire, 1960.

402. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Éditions Gallimard, Paris 1986, p. 270.

403. Harith Bin Rimli, « The Sālimiyya and Abū Ṭālib al-Makkī: The transmission of Theological Teachings in a Baṣran circle of mystics », *Les maîtres soufis et leurs disciples des III^e-VI^e siècles de l'Hégire (IX^e-X^e) : Enseignement, formation et transmission*, édité par Geneviève Gobillot et Jean-Jacques Thibon, Presses de l'IFPO, Damas-Beyrouth 2012, p. 101-129.

- wağd*⁴⁰⁴. C'est dans *Sayr al-Arwāh* que Rūzbehān cite à plusieurs reprises al-Sarrāğ.
7. *Rawḍat al-ʿUlamāʿ wa nuzhat al-Fuḍalāʿ* d'Abū-l-Ḥasan ʿAlī b. Yaḥyā al-Zanduwistī al-Buḥārī (m. 382/922). Il s'agit d'une anthologie de sentences du Coran et du ḥadīṭ avec des illustrations de paroles de sagesse soufies⁴⁰⁵.
 8. *Qūt al-Qulūb* d'Abū Ṭālib al-Makkī (m.386/996), un šāfiʿite, dont on connaît peu sur la vie, mais dont l'œuvre a eu une renommée retentissante, si bien que ʿazālī (m. 505/111) en fut influencé à tel point que, d'après Massignon « *les thèses principales de son Iḥyāʿ ʿUlūm al-Dīn y ont été purement et simplement empruntées, sans mot dire* ». À travers Ibn Sālim al-Baṣrī, Abū Ṭālib est à son tour, très proche de l'École *Sālimiyyaʿ* de laquelle son œuvre constitue une des rares sources disponibles pour en connaître les arcanes⁴⁰⁶.
 9. *Al-Taʿarruf ʿalā Ahl al-ṭaṣawwuf* d'Abū Bakr Ibn Abī Ishāq Muḥammad Ibn Ibrahīm Ibn Yaʿqūb al-Buḥārī al-Kalabādī (m. 385/995). Cette œuvre forme avec *Qūt al-Qulūb* et *Kitāb al-Lumaʿ* une trilogie apologétique en faveur du soufisme. Suyūṭī en publie de larges extraits dans son *Taʿyīd al-Ḥaḳīqat al-ʿAliyyaʿ*, en le nommant simplement « *Ṣāḥib al-Taʿarruf* »⁴⁰⁷.
 10. *Tahḍīb al-Asrār fī Uṣūl al-Ṭaṣawwuf* et *Siyar al-ʿUbbad wa-l- Zuhhād*, d'Abū Saʿd ʿAbd al-Mālik b. Abī ʿUṭmān b. Muḥammad Ibrahīm al-Nīsābūrī al-Wāʿiẓ al-Ḥargūšī (m. 406/1015). Le premier ouvrage est un traité sur le soufisme très influencé par al-Sarrāğ⁴⁰⁸ tandis que le deuxième est aujourd'hui perdu⁴⁰⁹.
 11. *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyaʿ* d'Abū ʿAbd al-Rahmān Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Sulamī (m. 412/1021). Cet ouvrage, avec le *tafsīr* et son supplément du même Sulamī, a grandement influencé le *tafsīr* de Rūzbehān⁴¹⁰.
 12. *Ḥilyaʿ al-Awliyāʿ* d'Abū Nuʿaym Aḥmad b. ʿAbdallāh al-Aṣfahānī (m.430/1038). Disciple de Sulamī⁴¹¹ Il s'agit d'un corpus encyclopédique de 689 noms en dix volumes. Abū

404. Abū Naṣr al-Sarrāğ al-Ṭūsī, *Kitāb al-Lumaʿ*, p. 385-390.

405. Brockelmann, *GALA IV*, p. 83. Buḥārī est cité une seule fois à la dernière page des *ʿArāʿis*.

406. Atif Khalil, «Abū Ṭālib al-Makkī & the *Nourishment of Hearts (Qūt al-Qulūb)* in the Context of Early Sufism», In *Muslim World Publications*, Hartford Seminary, 2011; Louis Massignon, *Kitāb al-Ṭawwāṣīn*, p. X. Brockelmann, *GALA IV*, p. 79.

407. Abū Bakr al-Kalabādī, *Kitāb al-Taʿarruf ʿalā madhab ahl al-Ṭaṣawwuf*, traduit et présenté par Arthur John Arberry sous le titre: *The doctrine of the Ṣūfis*, University Press, Cambridge 1935, introduction p. 6. Brockelmann, *GALA IV*, p. 81.

408. John Arberry, « *Khargushi's Manual of Sufism* », BSOS IX, 1938, p. 345-349; Brockelmann, *GALA IV*, p. 84.

409. Ahmet T. Karamustafa, *Ṣūfism, the formative period*, p. 85.

410. Sulamī, *Les Générations des Soufis*, présenté par Jean-Jacques Thibon, Brill, Leiden 2019 ; Brockelmann, *GALA IV*, p. 86.

411. R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921, repr.1967, p. 14. Il opine « *but some authors doubt about this affiliation* ». Pour le nom, on dit aussi Aṣbahānī ou Iṣfahānī.

Nu^ʿaym commence par les Califes *Rāšidūn* puis par les *Ṣaḥābat* sans oublier les femmes, combattantes, épouses ou ascètes. Dans les deux derniers tomes il arrive, chronologiquement, aux Suivants des Suivants des *Ṣaḥābat*, qui sont, d'après lui, les soufis dont beaucoup de noms se retrouvent chez Rūzbehān et ses sources.

13. *Al-Risālat al-Quṣayrīyyaʿ fi-l-Taṣawwūf*, de ʿAbd al-Karīm b. Hawazīn Abū Qāsim al-Quṣayrī (m. 466/1074), disciple de Sulamī et l'une des plus grandes sources de Rūzbehān.
14. *Salwaʿ al-ʿArifīn wa Uns al-Muštāqīn* d'Abū Ḥalaf al-Ṭabarī al-Salmī (m. circa 470/1077), une sorte de réédition d'*al-Risālat al-Quṣayrīyyaʿ* et, pour cette raison, cette œuvre est restée ignorée, tandis qu'on peine à reconnaître à l'auteur une identité soufie⁴¹².
15. *Kaṣf al-maḥḡūb* d'Abū-l-Ḥasan al-Ḥuḡwīrī (m. 469/1077), très influencé par Quṣayrī. Texte en persan, connu de Rūzbehān puisqu'il y puise des auteurs non mentionnés chez ses deux sources principales : Sulamī et Quṣayrī.
16. *Nafaḥāt al-Uns min ḥaḍarāt al-Quds* de ʿAbdallāh al-Anṣārī al-Harāwī, Abū Ismāʿīl (m. 481/1089). Il reprend en persan la célèbre compilation de Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣufīyyaʿ*, pour l'alléger de ses *asanīd*, la compléter et la diversifier avec divers ajouts biographiques, poétiques ou de digressions personnelles. Ce travail sera repris plus tard par le Mullā ʿāmī de Hérat dans un ouvrage du même nom *Nafaḥāt al-Uns* qu'il a élargi à des soufis qui lui sont contemporains. Al-Harawī a aussi traduit au persan le célèbre commentaire coranique de Sulamī, *Ḥaqqāʿiq al-Tafsīr*⁴¹³.
17. *Manāqib al-Abrār wa Maḥāsīn al-Aḥyār* d'Abū-l-Ḥusayn b. Naṣr al-Kuʿabī al-Mūṣulī, dit Ibn Ḥamīs, où l'auteur affirme dans son introduction reprendre les compilations de Sulamī, Ḥuḡwīrī (m. 468/1076) et Quṣayrī et autres pour les compléter.
18. *Taḍkirāt al-Awliyāʿ*² de Farī al-Dīn al-ʿAṭṭār (m. 618/1221). Contemporain de Rūzbehān, il mentionne des soufis plus récents mais il suit en grande partie ses devanciers.

On aimerait, bien sûr, faire des recoupements et établir des listes comparatives pour évaluer les points de convergence et isoler les axes communs de la pensée soufie et de son développement à partir de ces compilations. Mais ce travail est considérable et dépasse les objectifs de cette thèse. De plus, il n'apporterait que peu ou prou d'information complémentaire sur les sources de Rūzbehān.

412. Gerhard Böwering et Bilal Orfali, *The Comfort of the Mystics, A Manual and Anthology of Early Sufism*, Edition and Presentation of *Salwat al-ʿarifīn wa-uns al-mushtāqīn* by Abū Khalaf al-Ṭabarī (d. ca. 470/1077), BRILL, Leiden 2016.

413. Brockelmann, *GALA IV*, p. 86.

Pour essayer d'insérer le travail de notre auteur dans la mouvance de ces sources, nous avons utilisé, en les adaptant à notre travail, les listes comparatives d'Arberry qui intègrent aux sources des *Taḍkirāt* de 'Aṭṭār⁴¹⁴ trois des principaux compilateurs que sont Sulamī, Huḡwīrī et Quṣāyri. Ses translittérations sont défectueuses mais n'empêchent la lecture et la concordance des noms énumérés.

Noms des auteurs	Farid al Din 'Aṭṭār	Sulamī	Quṣāyri	Abū-l-Hasan al-Hojwīrī	Noms des auteurs	Farid al Din 'Aṭṭār	Sulamī	Quṣāyri	Abū-l-Hasan al-Hojwīrī
TITRES DES ŒUVRES					TITRES DES ŒUVRES				
Noms des soufis cités	Tadhkirat al-Awliya'	Tabaqāt Šūfiya	Risalaṭ Quṣāyriyah	Kaṣf al-mahjūb	Noms des soufis cités	Tadhkirat al-Awliya'	Tabaqāt Šūfiya	Risalaṭ Quṣāyriyah	Kaṣf al-mahjūb
Ja'far al-Sadeq	1			9	Aslam al-Tusi	25			
Owais al-Qarani	2			10	Ahmad Ibn Harb	26			33
al-Hasan al-Basri	3			12	Hatem al-Asamm	27	11	13	54
Malek Ibn Dinar	4			15	al-Tostari	28	30	11	32
Mohammad Ibn Wase'	5			18	Ma'ruf al-Karkhi	29	10	4	29
Habib al-'Ajami	6			14	Sari al-Saqati	30	5	5	
Abū Hazem al-Makki	7			19	Fath al-Mauseli	31			36
'Otba al-Gholam	8				Ahmad Ibn Abī 'l-Hawari	32	18	16	37
Rabe'a al-'Adawiya	9	(1)			Ahmad Ibn Khazruya	33	13	15	38
al-Fozail Ibn 'Iyaz	10	1	3	22	Abū Torab al-NakhshAbī	34	20	18	39
Ebrahim Ibn Adham	11	3	1	24	Yahya Ibn Mo'adh al-Razi	35	14	14	52
Beshr al-Hafi	12	4	6	25	Shah Ibn Shoja' al-Kermani	36	27	33	50
Dho 'l-Nun al-Mesri	13	2	2	23	Yusof Ibn al-Hosain al-Razi	37	26	34	40
Abū Yazid al-Bestami	14	8	10	26	Abū Hafs al-Haddad	38	15	17	41
'Abd Allāh Ibn al-Mobarak	15			21	Hamdun al-Qassar	39	16	22	42
Sofyan al-Thauri	16				Mansur Ibn 'Ammar	40	17	21	43
Shaqiq al-Balkhi	17	7	9	30	al-Antaki	41	18	20	44
Abū Hanifa	18			20	'Abd Allāh Ibn Khobaiq	42	19	19	45
al-Shafe'i	19			34	al-Jonaid	43	21	23	53
Ahmad Ibn Hanbal	20			35	'Amr Ibn 'Othman al-Makki	44	29	30	58
Dawud al-Ta'i	21		8	28	Abū Sa'id al-Kharraz	45	34	37	46
al-Mohasebi	22	6	7	27	Abū 'l-Hosain al-Nuri	46	22	25	47
Abū Solaiman al-Darani	23	9	12	31	Abū 'Othman al-Hiri	47	23	24	48
Mohammad Ibn Sammak	24				Ibn al-Jalla'	48	24	26	49
Rowaim	49	25	27	49	'Ali Ibn Sahl al-Esfahani	63	35	40	
Ibn 'Ata'	50	42	42		Khair al-Nassaj	64	57	51	
Ebrahim al-Raqqi	51				Abū Hamza al-Khorasani	65	58	52	
Yusof Ibn Asbat	52				Ahmad Ibn Masruq	66	36	39	61
al-Nahrajuri	53	48	60		'Abd Allāh al-Maghrebi	67	37	38	62
Somnun	54	28	31	51	Abū 'Ali al-Juzajani	68	38		63

414. Arthur John Arberry, *Muslim Saints and Mystics, Episodes from Taḍkiratu-l-Awliya'*, p.XXXII-XXXV.

al-Morta'esh	55	42	54		Abū Bakr al-Kattani	69	67	59	64
Mohammad Ibn al-Fazl	56	31	28	55	Ibn Khafif	70		76	
al-Bushanji	57	58	74		Abū Mohammad al-Jorairi	71	41	41	75
al-Termedhi	58	32	35	56	al-Hallaj	72	53		65
Abū 'l-Khair al-Aqta'	59	66	58		Ibrahim al-Khauwas	73	57	43	67
'Abd Allāh al-Tarughbadi	60				Memshad al-Dinawari	74	55	50	68
Abū Bakr al-Warraḡ	61	33	36	57	al-Shebli	75	61	53	
'Abd Allāh Ibn Monazel	62	65	56						

Nous avons relevé quelques lacunes sans doute typographiques dans le travail d'Arberry et nous avons pris soin de les rectifier tout en sauvegardant sa translittération.

Nous avons sélectionné les cases des soufis mentionnés par Rūzbehān dans son *tafsīr* en les colorant. Une quarantaine de noms lui sont communs avec un ou plusieurs de ces compilateurs. Cette liste, si elle montre quelque chose, c'est au moins les sources communes aux grands maîtres soufis et la manière dont Rūzbehān se rattache à eux. Il use d'indépendance tout en s'insérant parfaitement dans leur mouvance. Il se montre ainsi un grand maître de son temps qui maintient vivant un héritage prestigieux.

De ces listes synoptiques qui citent des soufis proéminents appartenant à la période allant du II^e au IV^e siècle de l'hégire (VIII^e - X^e siècle AD) on conclut à une correspondance certaine entre 'Aṭṭār et Huḡwīrī d'un côté et Sulamī et Quṣayrī de l'autre.

Quant à Baqlī il manifeste une grande indépendance : sur 147 noms lui servant de référence dans *'Arā'is al-Bayān* il rejoint les quatre compilateurs pour une quarantaine d'entre eux dont la plupart leur sont communs à tous. Malgré tout, il cite divers maîtres, tels que 'a'far al-Šādiq, sixième Imam des *Ahl al-Bayt*, al-Imām al-Šāfi'ī, un favori, Ḥasān al-Baṣrī ou d'autres, alors qu'ils sont omis par Sulamī et Quṣayrī. Enfin al-'uḡazānī et Hallāḡ qu'il cite se retrouvent chez Sulamī mais sont omis par Quṣayrī. Souvent certains maîtres sont cités par tous les compilateurs et cependant Rūzbehān ne les mentionne pas.

On s'étonne, devant ce parterre si varié de témoins et de maîtres, que Rūzbehān ne cite même pas une fois le Šayḥ Abū Naṣr 'Abdallāh b. 'Alī al-Sarrāḡ al-Ṭūsī, vénérable compilateur du soufisme. C'est d'ailleurs le cas pour les autres compilateurs. Dans son *Šarḥ e Šaṭhiyyāt*, Baqlī utilise en les élargissant les mêmes termes de son lexique qui englobe les définitions de 155 termes propres aux états, stations et vertus de la vie soufie⁴¹⁵. Cette omission serait sans doute à chercher dans la même habitude qu'il a de puiser aux compilations d'Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī sans le nommer.

415. Carl Ernst, *Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, chap. 8.

Les emprunts

Dans son approche allusive Baqlī s'appuie en premier lieu, comme il est de mise, sur le texte coranique mais il ne reste jamais seul dans sa quête du sens ésotérique. Il s'appuie continuellement, cela vient d'être mis en exergue, sur une foule de témoins qui ne lui sont pas contemporains. C'est d'abord le Prophète lui-même qu'il appelle « *le Maître des adeptes de l'išāraʿ* »⁴¹⁶ et dont il reproduit, près de 365 fois divers *aḥādīṭ* dont certains sont catégorisés comme des *Aḥādīṭ Qudsī* qui sont un dit du Prophète transmettant un dit de Allāh et qui sont reçus et transmis par les *Ṣaḥābaʿ* et les compilateurs comme paroles divines. Lorsqu'ils rapportent un dit propre au Prophète, que ce soit un enseignement ou une geste de sa vie, on appellent ces *aḥādīṭ* des « dits prophétiques » (*aḥādīṭ nabawiyyaʿ*). La chaîne de transmission de cette *Sunnāʿ* est la maisonnée du Prophète (*Ahl al-Bayt*) ensuite ses Compagnons premiers (*Saḥābaʿ*), puis les Suivants (*Tābiʿīn*) ou les Suivants des Suivants (*Tābiʿīn al-tābiʿīn*), puis les traditionnistes qui authentifient le *ḥadīṭ* par l'autorité de leurs *asānīd*. Après le Coran et la *Sunnāʿ* vient la *silsilaʿ*, la chaîne des maîtres soufis qui transmettent aussi bien leur savoir que leur expérience. Notons que Rūzbehān fait très peu de références au *fiqh* dans les *ʿArāʿīs* puisqu'il s'agit d'une approche ésotérique qui diffère, de par ses chaînes de transmission, de l'approche exotérique des *mutakallimūn*.

Par rapport à la littérature soufie, il est certifié que notre auteur a eu sous la main des ouvrages qui n'existent plus aujourd'hui. Il s'agit d'ouvrages traitant d'exégèse, de vie spirituelle, de théologie, de philosophie, des compilations ou des poèmes qui sont pris à témoin pour appuyer son exégèse, son discours spirituel ou l'apport dogmatique de son enseignement. D'autre part, Rūzbehān cite à l'appui de son exégèse des vers poétiques, pas nécessairement d'inspiration religieuse mais dont les allusions évocatrices rehaussent ses élucidations. Il les emprunte à divers maîtres soufis comme Quṣayrī qui s'est souvent exprimé dans des poèmes qu'il a lui-même composés, surtout dans sa *Risālaʿ*. Contrairement aux paraphrases textuelles qu'il puise chez Quṣayrī et pour lesquelles il prend soin de le nommer, lorsque Rūzbehān lui emprunte des poèmes, il ne le nomme pas. Nous trouvons dans les *ʿArāʿīs* des vers de : al-Ḥallāḡ, unayd, Imam al-Qāsim, Ibrāhīm b. Adham (m. 162/778), Abū Bakr Šiblī, Abū Ḥusayn al-Nūrī mais aussi des vers empruntés à des poètes ou auteurs non nécessairement soufis comme Ṭufayl al-unnāwī (m. - 13/609), de la *ahiliyyaʿ*, Abū-l-Ḥasan al-Fālī (m.448/1056), Mālik b. Dinār, Abū Nuwās

416. *ʿArāʿīs*, I, sourate 5, al-Māʿidaʿ, 109, p.170.

(m.199/813), al-Mutanabbī (m. 354/965), Abū-l-Faṭḥ al-Biṣṭī (m. 400/1010), Abū Muḥammad al-Ḥarīrī (m. 516/112) dans ses fameuses *Maqamāt*, Abū Aḥmad ʿUbaydallāh b. Ṭāhir (m. 300/912), Al-Būḥtarī (283/897) et, surtout, Qays Ibn al-Mulawwaḥ b. ʿĀmir, *alias* Maḡnūn Laylā (m. 68/688), pour lequel Rūzbehān a une prédilection évidente.

Mais, s'il puise librement dans des livres et dans des compilations, Rūzbehān dépasse l'alignement livresque pour se connecter librement à ce que Abū Saʿīd al-Ḥarrāz appelle « la gent des allusions » (*ahl al-iṣarāt*) qui « puisent leurs explicitations dans la lumière de la proto-éternité ». Cette lumière, ne l'oublions pas, est celle du Coran incréé, que Rūzbehān, pour sa part, présente comme étant la « description de la proto-éternité » :

Abū Saʿīd al-Ḥarrāz dit que : Ceux qui cherchent se sont diversifiés concernant Sa parole « qui Me cherche Me trouve » et, en l'occurrence ceux qui ont la primauté sont les gens des allusions : ils L'ont cherché [...] car ils sont auprès de leur Seigneur comme la gent sincère de la proto-éternité. C'est dans la proto-éternité qu'Il a fait allusion à eux. Ils sont donc la gent des ascendants et des allusions et ils ont obtenu cette bonne fortune de Lui⁴¹⁷.

La constante référence aux maîtres soufis, dans leur verbe et leur geste, met en relief une conception de la transmission du *tafsīr* chère à l'exégèse soufie. Il ne s'agit pas seulement de rédiger sa propre expérience ou son approche exégétique, il s'agit aussi de « rassembler » les commentaires d'autres maîtres, suivant des *silsilāt* qui ne se limitent plus à celles des *Ṣaḥābaʿ*, comme dans les *asanīd* classiques du ḥadīṭ, mais qui sont celles des protagonistes de la voie soufie. Ainsi est assurée la transmission de l'explicitation mystique suivant des *asānīd sui generis* appropriés. Et Rūzbehān est fier de produire ces témoignages. Ainsi au milieu de son exégèse, il s'exclame dans un sursaut paradoxal : « Voici, oh intelligent, ce qui fut disponible dans mon cœur par rapport à l'allusion de ce verset, et qui concorde avec les dits de mes guides et de mes anciens (*aʿimmātī wa ṣuyūḥī*)⁴¹⁸ ». C'est ainsi que l'affiliation des *ʿArāʾis al-Bayān* aux *tafāsīr* de Sulamī (m. 366/987) est évidente de par l'esprit mais aussi de par la lettre des *asānīd*. Par rapport au corpus exégétique de Baqlī, Louis Massignon fait des *ʿArāʾis al-Bayān* une « réédition » des *Ḥaqāʾiq al-tafsīr* de Sulamī⁴¹⁹. Nous pouvons affirmer que Rūzbehān cherche à s'appuyer à chaque moment sur la tradition soufie à laquelle il appartient et que Sulamī a compilé d'une manière systématique et synthétique. Cependant, les emprunts de Rūzbehān à Sulamī sont de l'ordre, croyons-nous, de la transmission orale ou écrite de références soufies communément établies par la tradition et non point d'une copie massive qui mériterait le qualificatif de « réédition ». Il est vrai que notre auteur

417. *ʿArāʾis* I, sourate 10, Yūnus, 10, p. 308.

418. *Op. cit.* II sourate 24, al-Nūr, 35, fol. 357r, p. 579 et 580.

419. *Essai*, page 3, (préface).

ne craint pas de terminer son *opus*, à la fin de la sourate 114, al-Nās, versets 4 à 6, par un paragraphe entier sur l'obsession, copié des *Ḥaqāʾiq al-Tafsīr* de Sulamī. Il semble même que cette insertion soit symbolique, comme pour témoigner de son rattachement au Maître des compilateurs et des commentateurs allusifs : il débute avec des passages qu'il copie de lui et il termine avec un passage puisé chez lui. Cependant, nous verrons tout de suite avec quelle liberté il agit avec ses références les plus constantes.

Baqlī ne cite nommément Sulamī qu'une vingtaine de fois mais son texte est émaillé de centaines de phrases récoltées chez Sulamī sans qu'il se réfère explicitement à lui. On pourrait dire que, plus que les auteurs cités nommément dans *ʿArāʾis*, Sulamī est omniprésent parce que ses compilations ainsi que ses *asānīd* sont la base structurelle, la référence, de l'approche exégétique de Rūzbehān.

Il appert que les compilations de Sulamī étaient comme une encyclopédie offerte gracieusement aux commentateurs soufis qui ne se gênaient pas de la citer, car il s'agissait d'un héritage oral et écrit universel. En effet, Sulamī a été diligent à assembler et à organiser ces *corpus* pour que rien ne se perde des dits ou des écrits des maîtres de la voie soufie.

Une observation émise par Sulamī lui-même dans son préambule aux *Ziyadāt*, un livre de format réduit qu'il ajoute en « appendice » aux *Ḥaqāʾiq al-Tafsīr* - d'où son nom - nous éclaire sur la nature et, par suite, l'utilisation, qui a été faite de ses *tafsīr*. Il écrit : « *Lorsque j'eus terminé d'assembler le livre « les vérités de l'explication » (Ḥaqāʾiq al tafsīr) j'ai vu des fragments - littéralement hurūf, des lettres - que j'ai voulu lui joindre. C'est ainsi que je leur ai consacré un livre afin que ne soit pas perdue l'audition de quiconque a ouï ni le manuscrit de quiconque a copié et je l'ai intitulé « Appendices aux vérités de l'explication (Ziyadāt Ḥaqāʾiq al-Tafsīr).* »

Ainsi donc Sulamī offre aux exégètes et aux lecteurs de son temps et à ceux qui leur succéderont une sorte de *vademecum* des dits et des écrits des maîtres et saints commentateurs du Livre Sacré auquel chacun peut puiser sans qu'il leur réclame ses droits d'auteur. C'est exactement ce que fait Quṣayrī. Dans nos tables synoptiques des *tafsīr* de Sulamī, de Quṣayrī et de Rūzbehān nous relevons à maintes reprises des emprunts de la part de Quṣayrī aux *asānīd* de Sulamī. Il le fait sans en citer l'origine⁴²⁰. Rūzbehān agit de la même manière que lui. Fait curieux, si Quṣayrī et Rūzbehān prennent soin de citer à chaque fois les auteurs auxquels ils se réfèrent, ils ne se comportent pas ainsi avec les fragments qu'ils empruntent à Sulamī qu'ils omettent le plus souvent de citer. Ceci rejoint ce que rapporte Sara Sviri concernant les « plagiat » remarqués dans

420. Madjid Yaddaden, *Exégèse coranique : les Latāʾif al-Iṣarāt d'Abū-l-Qāsim al-Quṣayrī*, thèse de doctorat, EPHE Section sciences religieuses. Annuaire, Tome 113, 2003-2004, p. 493-497; il y démontre que, dans ses *Latāʾif*, Quṣayrī jette dans l'anonymat ses références et ses sources.

les œuvres des compilateurs soufis qui empruntent les uns aux autres sans faire état de l'origine de leurs emprunts : « *Concepts such as 'authorship' and 'plagiarism' did not exist in the Middle Ages. Before 1500 or thereabouts people did not attach the same importance to ascertaining the precise identity of the author of a book they were reading or quoting as we do now*⁴²¹. »

Dans *ʿArāʿis*, notre auteur ne se limite pas à puiser chez Sulamī des *asānīd* exégétiques mais il se sert abondamment de ses recensions hagiographiques sur la vie des saints soufis dont la vie, la lignée, les actes et les dits sont rapportées dans *les Ṭabaqqāt Ṣūfiyyaʿ*. Ces recensions avaient été reprises diversement par Quṣayrī, Ḥuǧwīrī ou Farīd al-Dīn al-ʿAṭṭār et, d'une manière plus codifiée, dans *al-Taʿrūf ʿala ahl al-Taṣawwūf* d'Abū Bakr al-Kalabāḍī.

Cependant, à la différence de Sulamī qui, dans ces *Ṭabaqqāt*, leur consacre un chapitre entier, Rūzbehān ne cite aucune femme soufie dans les *ʿArāʿis al-Bayān*.

Il faudrait aussi souligner que la tradition de l'emprunt chez les maîtres soufis, sans mention des sources, a continué dans les divers cercles, *turuq* et *zāwiyāt* du monde islamique. C'est ainsi que, chez divers auteurs, nous avons pu relever des reproductions massives de *ʿArāʿis*. Ainsi le Ṣayḥ Abū ʿAbdallāh Muḥammad al-Muʿṭī b. al-Ṣayḥ Muḥammad Ṣāliḥ al-Šarqāwī al-ʿUmrāwī (m. 1180/1766), dans son œuvre monumentale connue vulgairement sous le nom d'*al-Daḥīraʿ*, copie des pans entiers des *ʿArāʿis* comme s'il se fût agi de sa propre composition⁴²².

Beaucoup des soufis cités par Baqlī se sont exprimés dans des ouvrages que nous n'avons plus ou à travers des paroles éparses qui sont transmises de compilateur en compilateur ou dont Rūzbehān a l'exclusivité. Il est vrai que, jusqu'à l'effort contemporain d'exhumation de l'héritage soufi, et spécifiquement l'édition des ouvrages exégétiques de Sulamī par Gerhard Böwering et celles d'autres auteurs soufis par d'autres chercheurs, *ʿArāʿis* a été l'unique transmetteur de ces textes qui étaient soigneusement rangés sous forme de manuscrits dans les rayons de bibliothèques assez inaccessibles⁴²³.

Dans son édition critique de *Ziyadāt Ḥaqqāʿiq al-Tafsīr* de Sulamī, Böwering fournit, en notes, les nombreuses références des *ʿArāʿis* à cet ouvrage, ce qui lui permet d'en authentifier l'unique manuscrit existant à ce jour à Sarajevo⁴²⁴. De même un apport fondamental de Baqlī fut de sauvegarder le texte du *Kitāb al-Ṭawaṣīn* de Ḥallāǧ dont le legs écrit avait été livré au feu, suite

421. *Op.cit.*, p.454

422. Ṣayḥ Abū ʿAbdallāh Muḥammad al-Šarqāwī, *Šaǧaraʿ al-Tawḥīd fī Daḥīraʿ al-Muḥṭāǧ fī-l-Šalāt ʿalā Ṣāḥib al-Liwāʿ wa-l-Tāǧ*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaʿ, Beyrouth 2009.

423. Alan Godlas, « A Brief History of Ṣūfi Qurʿan Commentary », *The Blackwell Companions to the Qurʿan*, Éd. Andrew Rippin, Blackwell Publishing Ltd, Malden 2006, p.351 *et seq.*

https://www.academia.edu/1411057/A_Brief_History_of_Sufi_Quranic_Commentary

424. Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī, *Ziyadāt Ḥaqqāʿiq al-Tafsīr*, Édition critique de Gerhard Böwering, de Sūlamī, Dār al-Mašriq, Beyrouth 1995, p. 15.

à sa condamnation et après son exécution.

En rapportant le texte, parvenu par bonheur jusqu'à lui, en vue de le commenter par des notes, Rūzbehān fut l'unique à le transmettre à la postérité. Il en va de même pour les commentaires exégétiques de Tustarī, de ʿaʿfar al-Ṣādiq, de Ḥallāğ, d'Ibn ʿAṭāʾ, de Šibli et de tant d'autres dont les dires, à recueillir dans les ʿArāʾis peuvent être isolés et compilés pour former des recueils inédits de leurs auteurs.

Les emprunts de Rūzbehān ne se limitent pas aux maîtres soufis. Il ne dédaigne pas de s'en référer, bien que parcimonieusement, aux maîtres du *tafsīr* exotérique. Par exemple nous relevons deux emprunts à Ṭabarī qui sont dupliqués tels quels. Il s'agit d'un dit d'Ibn Masʿūd et d'un autre de l'Imam ʿĀmir al-Šuʿabī (m. 21/100) que Ṭabarī cite sans trancher en faveur de leurs assertions sur l'enfer⁴²⁵. Il suit en cela Quṣayrī qui avait une prédilection pour Tabarī et le citait dans son *Laṭāʾif al-Iṣarāt*. Nous trouvons quelques références à Muğāhid b. ʿabr, grand *muḥaddiṭ* (m. 104/721), à Salmān al-Fārisī ou à ʿAbdallāh Ibn al-Mubārak (m. 181/797) et à d'autres, d'une antiquité vénérable.

Traçage de certains emprunts

L'approche du texte coranique de la part de Baqlī est basée sur une technique de l'emprunt qui étaye presque chaque dit avec l'autorité d'un maître. Rūzbehān se réfère aux commentaires coraniques de ses sources, surtout Ibn ʿAṭāʾ, ʿaʿfar al-Ṣādiq, Sulamī, Quṣayrī et Tustarī.

Pour donner une idée du système de vases communicants entre ces auteurs allusifs au rang desquels s'insère Rūzbehān, nous avons élaboré un tableau synoptique entre les commentaires de la *Fātiḥaʿ* de Tustarī, de Sulamī, de Quṣayrī et des ʿArāʾis, comme un premier jet. Puis nous avons laissé de côté Tustarī du fait que son *tafsīr* est très lacunaire.

L'exégèse d'Ibn ʿAṭāʾ n'a pu être traçée qu'en isolant ses références dans le texte de *Ḥaqaʾiq al-Tafsīr de Sulamī*⁴²⁶. En comparant les références de Sulamī et celles de Rūzbehān nous relevons que ce dernier avait, encore de son temps, accès au texte même d'Ibn ʿAṭāʾ, puisqu'il cite de ce dernier des passages qui ne se trouvent pas dans Sulamī. De même pour ʿaʿfar al-Ṣādiq, son commentaire a été recomposé à partir de citations dans divers ouvrages. Aussi nous limiterons-nous à faire une comparaison entre ʿArāʾis et les *tafāsīr* de Tustarī, Sulamī et Quṣayrī.

425. ʿArāʾis I, sourate 5, al-Māʾida^ḥ, 119, p. 239 et sourate 15, al-Ḥiğr, 75, p. 441.

426. Entreprise entamée par Louis Massignon et complétée par Paul Nwyia.

<p>المؤمن ذكره ببقائه وخدمة المرید ذكره باسمائه والعارف قفاؤه عن المملكة بالمالك لها</p>	<p>بهاءه، وعند السين سناءه، وعند الميم ملكه، فلما أعاد الله سبحانه وتعالى هذه الآية أعني بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة وثبت أنها منها أردنا أن نذكر في كل سورة من إشارات هذه الآية كلمات غير مكررة، وإشارات غير معادة، فلذلك نستقصي القول ها هنا وبه الثقة.</p>	<p>لبقاء هياكل الخلق، فلو اقتتحت كتابه باسمه؛ لذا ثبت تحت حقيقتها الخلائق إلا من كان من نبي أو ولي، والاسم بنور نعيم الحق على قلوب أهل معرفته. وقيل في بسم الله: إنه صفة أهل الحقيقة لنلا يتزينوا إلا بالحق، ولا يقسموا إلا به. وقال أبو بكر بن طاهر: الباء سر الله بالعارفين، والسين السلام عليهم، والميم محبته لهم. وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم إن صح هذا، الباء بهاءؤه والسين سناؤه، والميم مجدم.</p> <p>وقيل: إن الباء في بسم الله إلينا وصلهم إلى بسم الله. سمعت منصور بن عبد الله يقول: سمعت أبا القاسم الإسكندراني يقول: سمعت أبا جعفر الملقب بذكر عن علي بن القاسم موسى الرضا عن أبيه عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: بسم الباء بقاؤه والسين أسماؤه والميم ملكه، قايमान المؤمن ذكره ببقائه وخدمة المرید ذكره باسمائه، والعارف عن المملكة بالمالك لها. الخ...</p>	
--	---	--	--

Le texte continue au verset suivant de cette manière :

Rūzbehān	Quṣayrī	Sulamī	{ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ }
<p>{ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ } وقوله تعالى { الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ } بالرحمن سبقت رحمته غضبه وبالرحيم حجب كرمه سخطه الرَّحْمَنُ اسم القدم والرحيم اسم النقاء والرَّحْمَنُ اسم الحقيقة والرحيم اسم الصفة وقيل الرَّحْمَنُ بالإشراف على أسرار أوليائه والتجلي لأرواح الرحمة الخاص الاسم خاص الفعل والرحيم عام الاسم عام الفعل. وقيل: الرحمن بالنعمة والرحيم بالعصمة. وقيل: الرحمن بالتجلي والرحيم بالتولي. وقيل: الرحمن بكشف الأنوار والرحيم لحفظ ودائع الأسرار. وقيل: الرحمن بذاته والرحيم في نعوته وصفاته وجل الحق</p>	<p>{ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ } { اسمان مشتقان من الرحمة، والرحمة صفة أزلية وهي إرادة النعمة وهما اسمان موضوعان للمبالغة ولا فضل بينهما عند أهل التحقيق وقيل الرحمن أشد مبالغة وأتم في الإفادة، وغير الحق سبحانه لا يسمى بالرحمن على الإطلاق، والرحيم ينعت به غيره، وبرحمته عرف العبد أنه الرحمن، ولولا رحمته لما عرف أحد أنه الرحمن، وإذا كانت الرحمة إرادة النعمة، أو نفس النعمة كما هي عند قوم فالنعمة في أنفسها مختلفة، ومراتبها متفاوتة فنعمة هي نعمة الأشباح والظواهر، ونعمة هي نعمة الأرواح والسرائر. وعلى طريقة</p>	<p>{ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ } بالإشراف على أسرار أوليائه والتجلي لأرواح أنبيائه والرحيم بالعطف على أنفس الخلائق برهم وفاجرهم ببسط معاشهم في الدنيا. وقيل: الرحمن خاص الاسم خاص الفعل والرحيم عام الاسم عام الفعل. وقيل: الرحمن بالنعمة والرحيم بالعصمة. وقيل: الرحمن بالتجلي والرحيم بالتولي. وقيل: الرحمن بكشف الأنوار والرحيم لحفظ ودائع الأسرار. وقيل: الرحمن بذاته والرحيم في نعوته وصفاته وجل الحق</p>	<p>والرحمن: اسم فيه خاصية من الحرف المكنى بين الألف واللام. والرحيم: هو العاطف على عباده بالرزق في الفرع والابتداء في الأصل رحمة لسابق علمه القديم. قال أبو بكر: أي بنسيم روح الله اخترع من ملكه ما شاء رحمة لأنه رحيم. وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: "الرحمن الرحيم" اسمان رقيقان أحدهما أرق من</p>

<p>الأسرار وقيل الرحمن بذاته والرحيم بنعوته وصفاته وقال سهل بنسليم روح الله اخترع من ملكه ما شاء رحمة لأنه الرحمن رحيم وقال الواسطي الرحمانية تشوق الروح شوقاً والالهية تذوق الحق ذوقاً وقال ابراهيم الخواص من عرفه بأنه الرحمن الرحيم لزمه معرفته بالرحمة الثقة به في حياته ومماته والعطف بالرحمة على الخلائق اجمع في الدنيا بالعوافي والارزاق بالمغفرة والرحمة والغفران قال جعفر الصادق الرحمن العاطف على خلقه السابق المقدر عليهم والمراقب لهم والرحيم المتعطف لهم في امر المعاش والعوافي وقال الجنيد في قوله { الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ } الرحمة علي وجهين رحمة لطفه ورحمة عطفه فإشارة باسمه الرحمن الى لطفه وإشارة باسمه الرحيم الى عطفه وقال الاستاذ الرحمن خاص الاسم عام المعنى والرحيم عام الاسم خاص المعنى فالرحمن بما رَوَّح والرحيم بما لَوَّح والتلويح بالانوار والرحمن يكشف تجليه والرحيم بلطف توليه والرحمن بما اولى من الايمان والرحيم بما اسرى من العرفان والرحمن بما اعطي من العرفان والرحيم بما تولي من الغفران والرحيم بما من به من الرضوان والرحمن بما يكرم به من الرضوان والرحيم بما يكرم به من الرؤية والعيان فالرحمن بما يوافق والرحيم بما يحقق فالتوفيق للمعاملات والتحقيق للمواصلات للقاصدين للمواصلات للواجدين والرحمن بما يصنع لهم والرحيم بما يدفع عنهم والصنع بجمع العناية والدفع بحسن الرعاية الى ههنا كلام الاستاذ اما من اخترع ان اسم الرحمن محل طلوع انوار العناية والرحيم محل اشراق شمس الكفاية فبالعناية تهدي</p>	<p>من فَرَّقَ بينهما فالرحمن خاص الاسم عام المعنى، والرحيم عام الاسم خاص المعنى؛ فلأنه الرحمن رزق الجميع ما فيه راحة ظواهرهم، ولأنه الرحيم وفق المؤمنين لما به حياة سرانهم، فالرحمن بما رَوَّح، والرحيم بما لَوَّح؛ فالترويح بالمبَارَ، والتلويح بالانوار: والرحمن يكشف تجليه والرحيم بلطف توليه، والرحمن بما اولى من الايمان والرحيم بما اسدى من العرفان، والرحمن بما اعطى من العرفان والرحيم بما تولي من الغفران، بل الرحمن بما ينعم به من الغفران والرحيم بما يُمْنُ به من الرضوان، بل الرحمن بما يكتم به والرحيم بما ينعم به من الرؤية والعيان، بل الرحمن بما يوفق، والرحيم بما تحقق، والتوفيق للمعاملات، والتحقيق للمواصلات، فالمعاملات للقاصدين، والمواصلات للواجدين، والرحمن بما يصنع لهم والرحيم بما يدفع عنهم؛ فالصنع بجمع الرعاية والدفع بحسن العناية.</p>	<p>أن يدرك حقيقة أساميه أحد؛ لأن أسماءه بلا علة، وإنما يظهر للخلق نصيبهم من الأسمى لا حقيقة حقه فمن ظن أنه يفسر أساميه علي حقيقة حقه فقد ضل ضلالاً بعيداً؛ لأنه أظهر الأسمى للإثبات رحمة لخلقه لا إشراقاً على صفاته ونعوته قال الله تعالى { وَلَا يُجِيطُونَ بِهِ عِلْماً } [طه: 110] وكيف يدرك شيء من صفات من الجهات لا يضمه والسمات لا يأخذه والأوقات لا تداوله ومصنوعة لا تجاوله والترجمة لا تجليه والأداب لا تؤديه والإشارات لا تدانيه، لم تلتبس به حال ولا ينازعه باك، لا الصفات أوجدته ولا الأسمى زينته، بل هو موجد كل موجود وخالق كل موصوف - جل وتعالى-. سمعت منصوراً بابنائه يقول عن جعفر قال: الرحمن الذي يبرز الخلق ظاهراً وباطناً، فرزق الظاهر الأقوات من المأكولات والمشروبات والعوافي، والباطن العقل والمعرفة والفهم وما ركب فيه من أنواع البدائع كالسمع والبصر والشم والنوق واللمس والهمة والظن.</p>	<p>الأخر، فنفى الله تعالى بهما القنوط عن المؤمنين من عبادته.</p>
--	--	--	--

<p>اهل العرفان الى مشاهد القدم وبالكفاية بحفظ حقائق ايمانهم ابدأ لوجه بقاء الديمومية فالبرحمن تأيدهم وبالرحيم ترقيهم وتحفظهم فالاول للعناية والاخر للكفاية تغمرهم بنور الازلية بين الصفتين حتى يصيروا بالرحمن مشتاقين وبالرحيم والهيبن وقال حميد هل يكون من الرحمن لأهل الايمان الا الأمن والامان والرؤية والعيان وقال سهل الرحمن على عباده بالمغفرة والرضوان والرحيم عليهم بالعوافي والارزاق.</p>			
--	--	--	--

Dans le tableau qui suit, commentant le verset suivant de la *Fātiḥat*, nous n'incluons pas Tustarī car il n'offre aucun commentaire au verset impliqué :

Rūzbehān	Quṣayrī	Sulamī
<p>{ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ } قوله تعالى { مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ } في اسم المالك رجاء المقبلين وتخويف المهلكين يجازى مقاساة أكم فراق العاشقين بمشاهدته ونفانس كرامته ويجازى غموم المحبين بكشف جماله وجلاله ويجازى المعاملة الصادقين بادخالهم في جنانه واسكانهم في جواره وقال ابن عطا يجازى يوم الحساب كل صنّف بقصودهم وهمتهم ويجازى العارفين بالقرب منه والنظر الى وجهه الكريمة ويجازى ارباب المعاملات بالحسنات وقيل مالك يوم الكشف والاشهاد ليجازى كل نفس بما تسعى وقال الاستاذ مالك نفوس العابدين فصرفها في خدمته ومالك قلوب العارفين فشرّفها ومالك نفوس القاصدين فيتمها ومالك قلوب الواجدين فهيمها ومالك اشباح من عبده فلاطفها بنواله وافضاله ومالك ارواح من احبهم (...) فكاشفها بنعت جلاله، ووصف جماله ملك زمام ارباب التوحيد فصرفهم حيث شاء على ما شاء ووقفهم حيث شاء على ما شاء كما شاء، ولم يكلمهم اليهم لحظة، ولا ملكهم من امرهم سيئة ولا خطيرة، وكان لهم عنهم، وافناؤهم له منهم.</p>	<p>{ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ } المالك من له الملك، ومُلك الحق سبحانه وتعالى قدرته على الإبداع، فالملك مبالغة من المالك وهو سبحانه الملك المالك، وله الملك. وكما لا إله إلا هو فلا قادر على الإبداع إلا هو، فهو بالهيته متوحد، وبملكه متفرد، ملك نفوس العابدين فصرفها في خدمته، وملك قلوب العارفين فشرّفها بمعرفته، وملك نفوس القاصدين فتميمها، وملك قلوب الواجدين فهيمها. ملك أشباح من عبده فلاطفها بنواله وأفضاله، وملك أرواح من أحبهم (...). فكاشفها بنعت جلاله، ووصف جماله ملك زمام أرباب التوحيد فصرفهم حيث شاء على ما شاء ووقفهم حيث شاء على ما شاء كما شاء، ولم يكلمهم اليهم لحظة، ولا ملكهم من أمرهم سيئة ولا خطيرة، وكان لهم عنهم، وافناؤهم له منهم.</p>	<p>{ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ } قال ابن عطاء: مجازى يوم الحساب كل صنّف بمقصودهم وهمتهم، يُجازى العارفين بالقرب منه والنظر إلى وجهه الكريم، ويجازى أرباب المعاملات بالجنات. وقيل: من حق العبيد إذا شاهدوا ملكهم أن ينسوا المملكة عند مشاهدة ملكهم. وقيل: إنه لمن يزل ولا يزال قلقاً فكن في الدنيا كما تكون في الآخرة. والهاً حنراً عالماً أنك في ملكه حيث ما كنت. وقيل: ملك يوم الدين، يوم الكشف والاشهاد {لُتَجَزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى } [طه: 15].</p>
<p>فصل: مَلِكِ قُلُوبِ الْعَابِدِينَ إِحْسَانُهُ فَطَمَعُوا فِي عَطَائِهِ، وَمَلِكِ قُلُوبِ الْمُوحِدِينَ سُلْطَانُهُ فَتَنَعُوا بِيَقَانِهِ. عَرَّفَ أَرْبَابَ التَّوْحِيدِ أَنَّهُ مَالِكُهُمْ فَسَقَطَ عَنْهُمْ اخْتِيَارُهُمْ، الخ...</p>		

Le tableau synoptique qui compare les commentaires du verset suivant est aussi très significatif, comme nous le soulignons en contrebas :

Rūzbehān	Quṣayrī	Sulamī
<p>{ <u>أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ</u> }</p> <p>قوله تعالى: { <u>أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ</u> } اي اهدنا مرادك منا لان الطريق المستقيم ما اراد الحق من الخلق من الصدق والإخلاص في عبوديته وايضاً ارشدنا الى ما انت عليه وايضاً اهدنا انابتك حتى نتصف بصفاتك وايضاً اهدنا الى معرفتك حتى نستريح من معاملتنا بنسيم أنسك وحقائق حسنك وقيل معنى اهدنا اي ملّ بقلوبنا اليك واقم بهمنا بين يديك وكن دليلنا منك اليك حتى لا تقطع عمالك بك وقيل اي ارشدنا طريق المعرفة حتى نستقيم معك بخدمتك وقيل اي ارنا طريق الشكر فنفرح ونطرب بقربك وقيل اهدنا بقاء أوصاف الطريق الى أوصافك التي لم يزل ولا يزال وقيل اهدنا هدى العيان بعد النيان لنستقيم لك على حسب ارادتك وقيل اهدنا هدى من يكون منك مبداه حتى يكون اليك منتهاه وقيل اهدنا الصراط المستقيم بالصدية عن الصراط لئلا يكون مربوطاً بالصراط قال الجنيد ان القوم لما سألوا الهداية عن الحيرة التي وردت عليهم عن اشهاد صفاته الازلية فسألوا الهداية الى أوصاف العبودية كيلا يستغرقوا في رؤية صفات الازلية قال بعضهم اليك قصدنا فقومنا وقيل اهدنا بالقوة والتمكين وقال الحسين اي اهدنا طريق المحبة لك والسعي اليك قال الشبلي اهدنا صراط الاولياء والاصفياء وقال بعضهم ارشدنا الذي لا اعوجاج فيه وهو الاسلام وقيل ارشدنا في الدنيا الى الطاعات وبلغنا في الآخرة الدرجات وقال الاستاذ اي ازل عنا ظلمات احوالنا لنستضي بانوار قدسك عن التغيير لظلال طلبنا وارفع عنا ظل جهنمنا لنستبصر بنجوم جودك فنجدك بك قال الحسين اهدنا الى طاعتك كما ارشدنا الى علم توحيدك قال علي بن ابي طالب كرم الله وجهه اهدنا اي ثبتنا على الطريق المستقيم والمنهج القويم.</p>	<p>{ <u>أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ</u> }</p> <p>الهداية الإرشاد، وأصلها الإمالة، والمهدي من عرف الحق سبحانه، وأثر رضاه، وأمن به. والأمر في هذه الآية مضمرة؛ فمعناها اهدنا بنا - والمؤمنون على الهداية في الحال - فمعنى السؤال الاستدامة والاستزادة. والصراط المستقيم الطريق الحق وهو ما عليه أهل التوحيد. ومعنى اهدنا أي ملّ بنا اليك، وحُدنا لك، وكن علينا دليلنا، وتيسر اليك سبيلنا، وأقم لنا هممنا، واجمع بك همومنا. فصل: اقطع أسرارنا عن شهود الأغيار، ولوح في قلوبنا طواع الأنوار، وأفرّد قصودنا اليك عن نَسس الآثار، ورفقنا عن منازل الطلب والاستدلال إلى جمع ساحات القرب والوصول. فصل: كل بيننا وبين مساكنة الأمثال والأشكال، بما تلاطفنا به من وجود الوصال، وتكاشفنا به من شهود الجلال والجمال. فصل: أرشدنا إلى الحق لئلا نتكل على وسائل المعاملات، ويقع على وجه التوحيد غبار الظنون وحسبان الإعلال. اهدنا الصراط المستقيم أي ازل عنا ظلمات احوالنا لنستضي بانوار قدسك عن التغيير بظلال طلبنا، وارفع عنا ظل جهنمنا لنستبصر بنجوم جودك، فنجدك بك. فصل: اهدنا الصراط المستقيم حتى لا يصحبنا قرين من نزغات الشيطان ووساوسه، ورفيق من خطرات النفوس وهواجسها، أو يصدنا عن الوصول تعريج في أوطان التقليد، أو يحول بيننا وبين الاستبصار ركون لي معتاد من التلقين، وتستهوينا آفة من نشو أو هواده، وظن أو عادة، وكلال أو ضعف إرادة، وطمع مال أو استزادة. فصل: الصراط المستقيم ما عليه من الكتاب والسنة دليل، وليس للبدعة عليه سلطان ولا إليه سبيل. الصراط المستقيم ما شهدت بصحته دلائل التوحيد، ونبئت عليه شواهد التحقيق، الصراط المستقيم ما تَرَجَّ عليه سلف الأمة، ونطق بصوابه دلائل العبرة. الصراط المستقيم ما باين الحظوظ سالكه، وفارق الحقوق قاصده. الصراط المستقيم ما يُفْضي بسالكة إلى ساحة التوحيد، ويُشْهد صاحبه أثر العناية</p>	<p>{ <u>أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ</u> }</p> <p>قيل معناه: ملّ بقلوبنا اليك واقم بهمنا بين يديك وكن دليلنا منك اليك؛ حتى لا ينقطع عما بك لك. وقيل: اهدنا الصراط المستقيم أي: أرشدنا إلى طرق المعرفة؛ حتى نستقيم معك بخدمتك فهذا دعاء المرابين في هذه الآية. وقيل: اهدنا أي: أرنا طريق هدايتك كي نستقيم معك على توحيدك فهذا دعاء المؤمنين. وقيل: اهدنا أي: أرنا طريق أنسك فنفرح ونطرب بقربك فهذا دعاء العارفين. وقيل: اهدنا بك اليك، لنستعين ببدايتك عن وسائل المقامات. وقيل: اهدنا بقاء أوصافنا فبنا الطريق إلى أوصافك التي لم تزل ولا تزال. وقيل: اهدنا بكنف الغفلة عنا طريق الوصول إلى رضاك. اهدنا هدى العيان بعد البيان؛ لنستقيم لك على حسب ارادتك فينا. وقيل: اهدنا هدى من أنت المتولى لهديته طريق حقيقة معرفتك؛ لنستقيم لك بقاء أوصافنا فيك. وقيل: اهدنا هدى من يكون منك مبداه؛ حتى يكون اليك منتهاه. وقيل: اهدنا أي: اكشف عنا ظلمات احوالنا لننظر في خفي غيبك نظرة الاستقامة. وقيل: اهدنا الصراط المستقيم بالغيوبية عن الصراط لئلا يكون من يوطأ بالصراط. وقيل: اهدنا بك ولا تشغلنا بموارد الصراط والاستقامة عنك. حُكي عن أبي عثمان في قوله: اهدنا الصراط المستقيم أي: أرشدنا لاستعمال السنن في أداء فرائضك. حُكي عن فضيل بن عياض في قوله اهدنا الصراط المستقيم قال: طريق الحج صراط الذين أنعمت عليهم من الأنبياء والأولياء غير المغضوب عليهم ولا الضالين غير اليهود والنصارى، فإنك قطعتم عليهم طريق الحج بقولك: { <u>فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ</u> } [التوبة: 28]. وقيل: اهدنا الصراط المستقيم لنستعين بهديتك على الشيطان، فإنه قال: { <u>لَأَقْعَنَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ</u> } [الأعراف: 16]. وقيل: اهدنا الصراط المستقيم وهو الافتقار اليك، كما قيل لأبي حفص النيسابوري رحمه الله: فإذا تقدم على ربك، قال: وما للفقير أن يقدم به على الغنى سوى فقره وقال سهل بن عبد الله: أرشدنا بمعونتك الطريق اليك. قيل أليس قد هداه الصراط المستقيم حتى صلى وسأل فقال: إنما سأل الله زيادة هدى، كما قال الله تعالى: { <u>وَالَّذِينَ آمَنُوا زَادَهُمْ</u></p>

	والجود، لنلا بظنه موجب (ببدل) المجهود.	هُدَى { [محمد: 17] بسؤالهم اهدنا الصراط المستقيم. وقال الجنيد: ان القوم إنما سألوا الهداية من الحيرة التي قدرت عليهم من أسماء صفات الأزلية، فسألوا الهداية إلى أوصاف العبودية ليلاً؛ ليستغرقوا في رؤية صفات الأزلية.
--	--	---

Ce dernier paragraphe montre comment les emprunts peuvent être insérés d'une manière libre. Ce qui appartient à la fin du discours de Qušayrī est placé au début de celui de Rūzbehān. Le fait de la disparité dans l'opération du copiage est encore à relever. Il s'agit de citations utilisées en toute liberté, dans une démarche qui entreprend la reproduction des maîtres comme un gage de fidélité et de conformité à leur doctrine. Dans l'opération de traçage des emprunts, on remarquera chez Rūzbehān des différences, des lacunes ou des ajouts par rapport à ses sources. On dirait que Rūzbehān cite les deux maîtres souvent de mémoire car il délaisse une partie de la phrase ou en laisse tomber certaines particules ou les transcrit avec des différences qui parfois altèrent le sens. Dans les limites de notre travail nous n'avons pas pu vérifier ce phénomène par-delà quelques échantillons. Les divergences sont très fréquentes dans la ponctuation ou la translittération et ne peuvent être le fait de fautes de copistes.

Par exemple : *هوازم/هواجم* ou *تجيب/تخييب* ou *خيانة / جناية* et ainsi de suite par l'adjonction d'une particule ou l'élimination d'une autre. Parfois c'est un terme qui prend la place d'un autre et change le sens de la phrase transmise. En cela nous relevons une familiarisation excessive avec les sources qui sont considérées comme un bien propre à consommer et ne sont pas sujettes à une copie scrupuleuse comme pour les versets coraniques.

Examinons à nouveau la première citation que Baqlī fait de l'œuvre de Qušayrī, *Laṭā'if al Iṣārāt*. Nous relevons que Rūzbehān cite presque littéralement mais librement le *Ustād*, sans doute de mémoire car il intervertit des verbes ou cite d'autres qui leur sont équivalents. Nous soulignons en vert les changements entre les deux textes. Les passages omis sont en rouge.

Texte de Rūzbehān citant <i>Laṭā'if al Iṣārāt</i>	Texte de <i>Laṭā'if al-Iṣārāt</i>
<p>وقال الاستاذ الرحمنُ خاص الاسم عام المعنى والرحيم عام الاسم خاص المعنى [...] فالرحمن بما رَوَّح والرحيم بما لَوَّح فالترويح للمباد والتلويح بالانوار والرحمن بكشف تجليه والرحيم بلطف توليه والرحمن بما اولى من الايمان والرحيم بما سرى من العرفان والرحمن بما عطى من العرفان والرحيم بما ولى من الغفران [...] والرحيم بما من به من الرضوان والرحمن بما يكرم به من الرضوان [...]</p>	<p>فالرحمن خاص الاسم عام المعنى، والرحيم عام الاسم خاص المعنى؛ فلأنه الرحمن رزق الجميع ما فيه راحة ظواهرهم، ولأنه الرحيم وفق المؤمنين لما به حياة سرائرهم، فالرحمن بما رَوَّح، والرحيم بما لَوَّح؛ فالترويح المباد، والتلويح بالأنوار: والرحمن بكشف تجليته والرحيم بلطف توليته، والرحمن بما ولى من الإيمان والرحيم بما سدى من العرفان، والرحمن بما أعطى من العرفان والرحيم بما تولّى من الغفران، بل الرحمن بما ينعم به من الغفران</p>

<p>والرحيم بما يكره به من الرؤية والعيان بالرحمن بما يوفق والرحيم بما يحقق التوفيق للمعاملات والتحقيق للمواصلات فالمعاملات للقاصدين والمواصلات للواجدين والرحمن بما يصنع لهم والرحيم بما يدفع عنهم والصنع جمع العناية والدفع بحسن الرعاية.⁴²⁷</p>	<p>والرحيم بما يمن به من الرضوان، بل الرحمن بما يكنم به والرحيم بما ينعم به من الرؤية والعيان، بل الرحمن بما يوفق، والرحيم بما تحقق، التوفيق للمعاملات، والتحقيق للمواصلات، فالمعاملات للقاصدين، والمواصلات للواجدين، والرحمن بما يصنع لهم والرحيم بما يدفع عنهم؛ فالصنع بجمع الرعاية والدفع بحسن العناية.</p>
---	--

Il est, cependant, important de noter que, contrairement aux passages qu'il tire de Sulamī, Rūzbehān attribue scrupuleusement à leur auteur les passages qu'il emprunte à Quṣayrī ou aux autres soufis. Pour exemple : à la fin de la citation que nous reproduisons ci-dessus et plus haut, il prend soin de la clore par la formule : « *jusque-là (se termine) la parole du Ustād* ».

Mais il poursuit avec beaucoup de familiarité et d'humilité : « *quant (à ce qui provient) de ma propre invention (iḥtirāʿi) c'est que le Nom du Miséricordieux est le lieu etc...* ».

أما من اختراعى ان اسم الرحمن محل طلوع انوار العناية والرحيم محل اشراق شمس الكفاية فبالعناية تهدي اهل العرفان الى مشاهد القدم وبالكفاية يحفظ حقائق ايمانهم ابداً لوجه بقاء الديمومية فالبرحمن تأيدهم وبالرحيم ترفيهم وتحفظهم فالاول للعناية والاخر للكفاية تغمرهم بنور الازلية بين الصفتين حتى يصيروا بالرحمن مشتاقين وبالرحيم والهين.⁴²⁸

427. 'Arāʿis I, al-Fātiḥaṭ, 3, p. 10.

428. Ibid. p. 11.

CHAPITRE III. LE TEXTE DE 'ARĀ'IS

Introduction des 'Arā'is

Dans l'introduction où il présente 'Arā'is, Rūzbehān nous livre l'actualité de son parcours mystique et le sens même de sa démarche d'élucidation allusive du Coran. Cette introduction nous permet de comprendre la finalité première des élucidations des 'Arā'is car elle en présente la structure et est une clé pour les décrypter et les présenter d'une manière conforme à l'idiosyncrasie de l'auteur.

Dans ce texte, Baqlī présente le Coran comme le vecteur exclusif de l'aventure spirituelle et, à la mesure de l'importance du Coran est celle de l'approche exégétique allusive (*iṣārāt*) dont il présente les lettres de créances comme étant la voie privilégiée pour comprendre le Coran du dedans, à partir des révélations divines.

Il commence, comme il se doit, par la *Basmala*, appelant Dieu son Seigneur et son Suzerain. Dès le début, le ton *aṣ'arite* est donné puisqu'il invoque Dieu à partir de Son Existence (*wuġūd*) et de Son Essence ou Ipséité, trésors de Ses Attributs qui forment la quintessence des largesses avec lesquelles Il va gratifier Ses élus. Suit un paragraphe apophatique, nécessaire dans toute présentation soufie, à propos de l'unicité (*tawhīd*) de Dieu. Ici, Rūzbehān présente Allāh comme Se « sanctifiant » par Sa transcendance par rapport à toutes les antinomies et les homonymies pour signifier qu'aucune expression n'est suffisante pour Le décrire, que ce soit en termes négatifs (théologie négative ou apophatique ou *via remotionis*), ou en termes positifs (théologie positive ou cataphatique).

Au Nom d'Allāh le Miséricordieux, le Compatissant, mon Seigneur et mon Suzerain. Grâce soient rendues à Dieu qui était dans l'éternité première des éternités premières, existant par Son Existence et par Son Essence, trésors de Ses Attributs et dont les Attributs sont les mines de Sa munificence (ġūd). Il S'est sanctifié

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، رَبِّ
وَمَوْلَايَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي كَانَ فِي
أَزْلِ الْأَزَالِ مَوْجُودًا بِوَجُودِهِ
وَذَاتِهِ كُنُوزَ صِفَاتِهِ وَصِفَاتِهِ
مَعَادِنِ جُودِهِ تَقَدَّسَتْ ذَاتُهُ بِذَاتِهِ

Lui-même par Lui-même par rapport aux antinomies (aḏḏād) et, en transcendant Ses Attributs, par le moyen de Ses Attributs, Il S'est aussi sanctifié par rapport aux homonymies (andād),

عن الاضداد وبتنزه صفاته
بصفاته عن الانداد

C'est dès le début que Rūzbehān Baqlī situe le lieu théologique de la geste divine qu'il prétend décrire. Ce lieu est au-delà de l'espace et du temps, il est situé en dehors du concept de génération promu par Aristote pour expliquer la création.

*Son **Qidam** est Très-Haut au-dessus de la génération et de la corruption et Son **azal** est pérennisé pour l'éternité des éternités dernières (abad al-ābād).*

وقدمه متعال عن الكون
والفساد وازله مسرمد الى ابد
الاباد

Al-qidam est un lieu culminant proto-logique, qui est le lieu même de l'Égoïté divine. Ce lieu dépasse toute contingence et est au-delà de toute compréhension. À partir de là, Baqlī trace une voie d'accès à double sens entre ce qu'il appelle *al-azal* et *al-abad*. Ces trois points forment un triangle qui est le lieu virtuel de l'aventure mystique :

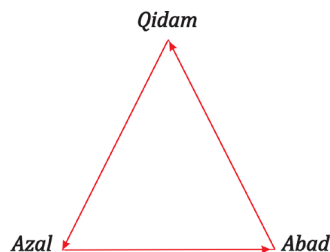


Figure 3 – Le triangle de l'éternité, de la préexistence et de la post-existence

Il est capital de fixer dès le début de notre thèse la signification de certains concepts massivement utilisés par notre auteur car ils font partie intégrante de sa pensée et de son vocabulaire technique et sans eux il n'est pas possible de traduire correctement son langage.

Al-qidam, les auteurs la traduisent communément par prééternité. Pour nous, nous préférons le terme *proto-éternité* c.à.d. l'éternité primordiale, car rien ne peut précéder l'éternité, ce serait un non-sens. Al-Ġurġānī (m.816/1413), dans son dictionnaire, dit d'*al-qidam* : « *Ce qui*

n'a pas été précédé par le néant ⁴²⁹». Il s'agit donc de l'éternité qui a précédé le néant aussi peut-on la qualifier de *proto-éternité* parce qu'elle appartient à la protologie. Lorsque l'auteur l'utilise dans un sens d'ancienneté, proche du substantif ancien (*qadīm*), nous la traduisons par *antécédence* ou *ancienneté*.

La langue arabe utilise deux termes principaux pour signifier le mot éternité. Al-Ġurġāni dit « *C'est la continuité de l'existence dans des temps mesurés qui n'ont pas de fin, du côté du passé (azal) ou du côté du futur (abad)* ».

Pour traduire ces deux termes nous proposons deux alternatives :

Éternité première pour *al-azal*. Cela signifie l'éternité au passé, en amont, avant le temps, là où Dieu agit. Dans les premières pages des *Ṭawāsīn*, Massignon traduit cette expression par « *éternité a parte ante* ».

Préexistence, par rapport aux élus, lorsque le texte les fait revenir à l'éternité première comme lieu de leur préexistence.

Éternité dernière pour *al-abad*, qui signifie l'éternité au futur, en aval, qui se déploie après le temps. L'inconvénient de cette traduction est, bien sûr, le fait qu'il faille utiliser une périphrase pour rendre le terme arabe. Mais nous n'avons pas trouvé mieux. Massignon traduit cette expression par « *éternité a parte post* ».

Post-existence, par rapport aux élus, lorsque le texte leur révèle leur état dans l'éternité dernière, comme lieu de leur surexistence.

Carl Ernst parle de pré-éternité et de post-éternité ⁴³⁰. À notre avis la traduction qu'il adopte est défective puisque l'éternité, par essence, n'a ni « avant » ni « après » et, par suite, traduire ainsi les termes d'*azal* et d'*abad* est contradictoire. En effet *azal* est cette éternité même, vécue « au début » par les élus, appelés à en être les premiers témoins et *abad* est cette éternité même de la fin, lorsque les élus auront rejoint Dieu. Il s'agit de concepts-clé répondant à une vision théologique, dans son déploiement proto-logique (qui a trait au commencement des esprits préexistants) et eschatologique (qui a trait à la destination finale des esprits préexistants). Une telle vision est propre au soufisme plus spécifiquement rūzbehānien.

Une fois fixé le « lieu » divin, et « l'espace » de la geste divine qu'est la proto-éternité, qui est une circulation entre l'éternité première et l'éternité dernière, Baqlī avance plus profondément

429. Al-Šarīf al-Ġurġānī, *Kitāb al-Taʿrīfāʿ*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaʿ, Beyrouth, 2010. Où il explique le sens d'*abad*, *azal* et *qidam*. Voir aussi A. de Bibertstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, Éd. Maisonneuve et C^o, Paris 1860.

430. Carl Ernst, *Mysticism and the Rhetoric of Sainthood*, p. 31.

dans l'expression de l'unicité divine (*tawhīd*), toujours dans le cours de son introduction aux *ʿArāʾis* :

*Il S'est esseulé, dans Son Unicité, hors des lieux
et des univers et Il S'est unifié par Sa Majesté loin
de toute assimilation avec la survenance.*

تفرد بوحده عن الاماكن
والاكوان وتوحد بجلاله
عن المشابهة بالحدثان

L'expression est très ḥallāḡienne. L'*infirād* d'Allāh, c'est la réalité d'être ontologiquement « retiré » ou « esseulé » de toute contingence, de temps et d'espace et de toute assimilation avec la créature. Tout amalgame entre Allāh et le cours des événements créés (*ḥidṭān* et ses dérivés de *ḥadaṭ*, *ḥudūt*) mais aussi *āgyār*, littéralement « les autres » : en fait toute l'incidence de l'adventicité avec l'Univers ou avec les créatures raisonnables. Car l'altérité fait partie de l'adventicité et est à rejeter comme une atteinte à l'Unicité divine.

Al-ḥidṭān c'est la survenance ou l'adventicité des choses. Parfois c'est lié à la nouveauté ou à la jeunesse. Mais, dans les *ʿArāʾis* c'est le premier sens qui prévaut. Au lieu d'*al-ḥidṭān*, Corbin lit *al-ḥadaṭān*, en mode duel, et le traduit par nyctémère qui signifie une unité physiologique de 24 heures incluant une nuit et un jour ainsi qu'une période de veille et une période de sommeil. Il comprend par ce terme duel les deux avènements ou les deux survenances. Il signifiera d'abord le jour et la nuit dont l'alternance symbolise le cours changeant de la réalité mais aussi le contraste entre la réalité incréée (jour) et la réalité créée (nuit). Dans une conception cyclique, c'est l'ourobore des anciens. Cependant le terme employé dans les *ʿArāʾis* est *al-ḥidṭān*.

Ballanfāt traduit *al-ḥidṭān* par « réalité phénoménale ». Pierre Lory par « adventicité ». Je m'en tiens aux termes de survenance et d'adventicité.

L'assimilationnisme (*mušābahat*), qui signifie ressemblance, similitude forcée entre Dieu et Sa créature, ou anthropomorphisme (*tašbīh*), qui attribue à Dieu des organes et des mouvements humains, sont farouchement récusés par les théologiens ašʿarites.

Rūzbehān continue cette *šahādat* en affirmant l'œuvre créatrice. C'est ainsi que nous avons un segment intéressant de cosmogonie dès le début des *ʿArāʾis* que nous transcrivons ici mais que nous étudierons au moment de présenter la création d'Adam.

Il a fait connaître⁴³¹ dans la proto-éternité ce qui élucide la manière de façonner⁴³² le néant et Il fit courir le Calame avec Ses prédestinations (maqādir) et Il inscrivit sur la

431. Cf. Cor. 96,4

432. Une tâche d'encre rend difficile la lecture de ce segment de phrase. Nous l'avons reconstitué en fonction des limites des lettres. La phrase reconstituée est conforme à la vision de Baqlī sur le « modelage » créateur (*takwīn*). Par exemple, dans sourate 16, al-Naḥl, v. 123, p. 451, il dit «

Tablette gardée ce qu'il avait ordonné et réparti. Il est sans cesse le Locuteur de Sa Parole ancienne et le Savant de par Sa toute-généreuse Science éternelle. Aussi a-t-Il découvert et fait exister (*awğada*)⁴³³ sa substance simple (*al-ğawhar al-basīṭ*) (au néant) par Sa Force très ancienne et par Ses Paroles proto-éternelles. À partir d'elle Il a façonné à partir de rien (*abda*^{ʿa}) la congénitalité (*fiṭraṭ*) créaturelle et a tiré des cuves (*dinān*) du prédestin (*qadar*) les prédestinations (*maqḍūrāt*), teintées dans la teinture (*biṣabğ*) de la divinité et recouvertes de l'habit de la servitude dévote⁴³⁴.

Dès cette introduction des *ʿArāʿis*, il faudrait impérativement nous arrêter pour élucider un concept anthropologique basique, qui est la « *fiṭraṭ* ».

Dans son livre sur la *fiṭraṭ*, Geneviève Gobillot rend très judicieusement ce terme arabe par *conception originelle*. Nous préférons assigner au mot *fiṭraṭ* le terme de *congénitalité* qui contient en lui les notions de patrimoine génétique, de nature et de conception originelle et de ressources innées. Il faudrait, bien sûr, l'abstraire de l'usage actuel, prioritairement médical, qui en est fait. Gobillot, dans ce livre, parle de la *fiṭraṭ* comme d'un élément homogène, donné comme tel à tous les hommes et leur assurant, s'ils le suivent, le salut⁴³⁵. La doctrine des *ʿArāʿis* s'éloigne de cette approche simplificatrice. Pour Rūzbehān la *fiṭraṭ* est, certes, la forme parfaite extraite de la *materia prima* ou *hilè* qu'est la substance simple émergeant du néant, c'est-à-dire ce qui est l'être en puissance. Mais cette *fiṭraṭ* ne reste pas en l'état. Cette *fiṭraṭ* que nous appellerions commune et universelle est ensuite sujette à un filtrage sélectif. D'elle est tirée la *fiṭraṭ* d'Adam et des prophètes et des saints agréés. L'anthropologie de Baqlī suppose un choix éclectique des élus à partir des lois strictes de la prédestination liées à la préexistence des esprits.

Aussi, après la création, ou plutôt au moment même de celle-ci, Rūzbehān contemple l'élection sélective originelle d'Adam et, de son lignage, l'élite des agents du message et de la sainteté agréée.

Et, de cette dernière (la *fiṭraṭ*), par la substance et la nature primordiale, Il choisit par prédilection la congénitalité d'Adam sur l'ensemble du commun (*al-ʿām*). Il lui enseigne tous les noms et l'érigea, de toute la création, comme son origine (*aṣl*). Il extraya de son lignage (*ʿunsur*) les esprits et les formes physiques et Il choisit d'entre eux l'élite (*ṣafwaṭ*) des prophètes,

واصطفى من تلك بجوهر
وطبيعية الأولية فطرة آدم على
جميع العالم وعلمه الاسماء
كلها وجعله من جميع البرية
اصلها واخرج من عنصره
الارواح والاشباح واختار منها

« L'être des choses n'a pas lieu d'exister si Nous ne les façonnons pas, soit pour les faire exister soit pour les guider ».

433. Roger Deladrière, *Junayd, Enseignements spirituels*, Éditions Sindbad, Paris 1983, p.31. Pour le verbe *wağada*, Deladrière a des observations très pertinentes. *Wağd*, comme ses dérivés de *wuğūd* et son verbe agent *awğada* ont pour premier sens : « trouver ».

434. *ʿArāʿis*, Introduction

435. Geneviève Gobillot, *La fiṭra, la conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Institut Français d'Archéologie, Le Caire 2000.

des messagers et des saints agréés, par le message
 (risālat) et la sainteté agréée (wilāyat) ⁴³⁶.

صفوة الانبياء والرسول
 والاولياء بالرسالة والولاية

Concernant les lois de la prédestination, elles courent dès la préexistence et déterminent la ségrégation entre *fiṭraṭ* primordiale, homogène pour tous, et *fiṭraṭ* dissidente qui découle du fait du mystère de la prédestination, comme nous le voyons dans la suite de l'introduction des 'Arā'is :

Dieu Très-Haut explicite comment des personnes d'un même genre sont solidaires entre elles, que ce soit en ce qui concerne l'impiété ou la foi, et cela à partir de l'homogénéité de la *fiṭraṭ* primordiale. Il montre Sa haine pour l'allégeance des ennemis les uns envers les autres et Son amour pour l'allégeance des saints agréés les uns envers les autres et Il démontre que l'allégeance (*muwalāt*) des impies appelle l'ire de Dieu sur eux à jamais et leur permanence dans le supplice qu'Il leur inflige à jamais. Et ne pense pas que, dans Sa satisfaction et Son ire, il s'agisse de deux Attributs versatiles du fait d'une influence quelconque des actes de l'adventicité à l'intérieur de la proto-éternité. Loin de là : car les Attributs, dans la proto-éternité sont exempts d'être le lieu de l'inférence de l'adventicité en eux. Car Sa satisfaction a précédé Sa providence pour les agréés et Son ire est la volonté de rendre évident le signe de l'éloignement des pourchassés ⁴³⁷.

بين الله سبحانه ميلان الجنس
 إلى الجنس في الكفر والايمن
 من تجانس الفطرة الأولية
 واطهر بغضه لموالات الأعداء
 بعضهم بعضاً ومحبتة لموالات
 الاولياء بعضهم بعضاً وبين أن
 موالات الكفار يوجب سخط الله
 عليهم ابدأ وبقاءهم في عذابه ابدأ
 ولا تظن في رضاه وسخطه
 انهما صفتان متغايرتان من جهة
 تأثير أفعال الحدث في القدم فان
 صفات القدم منزهة عن ان تكون
 محلا لنزول الحدثان فيها فان
 رضاه سبق عنايته للمقبولين
 وان غضبه إرادة وضوح وسم
 البعد على المطرودين

Ainsi les « genres » du même acabit s'homogénéisent entre eux. Les justes se retrouvent et se font allégeance les uns envers les autres, méritant la satisfaction divine tandis que les impies, en se faisant allégeance les uns envers les autres, encourent l'ire divine. Nous développerons dans une section à part ce qu'avance Rūzbehān à propos de la *fiṭraṭ* d'Adam. C'est d'elle que proviennent l'élite des prophètes, des messagers et des saints agréés. Après cette digression nécessaire, continuons l'élucidation de l'introduction des 'Arā'is :

Il leur adressa son discours de l'éternité
 première et Sa Parole de l'éternité dernière
 pour appeler par elle Ses dévots à Son
 service, et Il attisa leur désir de Le

وخاطبهم بخطابه الازلي
 وكلامه الابدي ليدعو به عباده
 الى خدمته وشوقهم الى مشاهدته
 واجتنبى من بينهم في الازل روح

436. 'Arā'is, Introduction.
 437. Ibid.

contempler. Il sélectionna parmi eux, dans l'éternité première, l'esprit de l'Élu par excellence (Muṣṭafà) ṢĀʿWS, dans les meilleurs des degrés et le plus vénérable des rapprochements⁴³⁸. Il l'élit dans la station élogieuse et la perfection de la générosité et de l'excellence. Il s'adressa à lui avec les paroles les plus nobles et Il prodigua Ses faveurs à son argument (furqān) et à son Coran où se trouve l'élucidation enfouie des mystères de Son Essence et des lumières de Ses Attributs ainsi que les merveilles des Sciences prophétiques (nabīʿiyyat) et les paradoxes de Ses versets (āyāt) de l'éternité première (azaliyyat). Il l'envoya à la création entière pour les guider par son intermédiaire (au Coran) vers le Vrai et la Vérité⁴³⁹.

المصطفى صلوات الله عليه
 بأفضل الدرجات وأكرم المدونات
 واصطفاه بالمقام المحمود
 وكمال الكرم والجود وخاطبه
 بأشرف كلامه وأكرم فرقانه
 وقرآنه الذي فيه بيان مكنون
 اسرار ذاته وانوار صفاته
 وعجائب علومه النبئية
 وغرائب آياته الازلية وارسله
 الى كافة البرية ليهديهم به الى
 الحق والحقيقة

Puis, à Adam et à sa postérité, dans leur préexistence, Dieu adresse Son discours primordial. Ce « discours de l'éternité première » est celui du Pacte primordial, par l'intermédiaire duquel Dieu « appelle à lui Ses élus ». Parmi Ses élus, Dieu sélectionne l'esprit de l'Élu par excellence qu'est le Prophète, auquel Il confie le soin de la guidance par la *daʿwaʿ*, la prédication prophétique. Après avoir investi le Prophète des prérogatives de la prophétie et de l'apostolat, Allâh prend les mesures nécessaires pour assurer la transmission du Coran aux fidèles de l'Islam.

Puis il confia les rênes de l'exotérisme (al-zāhirat) aux mains de la gent de l'exotérisme que sont les ulémas et les sages afin qu'ils légifèrent dans ses verdicts et ses limites légales, ses décrets et ses législations

من تلك ثم اعطى ازمة الظاهرة
 الى يد اهل الظاهرة من العلماء
 والحكماء حتى شرعوا في احكامها
 وحدودها ورسومها وشرائعها

La mention que fait Rūzbehān de l'exotérisme est significative. Peut-être veut-il aussi montrer son approbation au courant de la *Ẓāhiriyyaʿ*? Rūzbehān voit dans le choix de la gent de l'exotérisme une mesure providentielle de Dieu afin d'assurer à la communauté musulmane les règles et les décrets dont elle a besoin pour s'organiser. Loin de désavouer le *fiqh* des savants et le *kalām* des sages, il leur concède une valeur positive d'évaluation législative du texte révélé. Mais, bien sûr, sa préférence va à la voie ésotérique, toute intérieure, de l'élucidation soufie du Coran.

438. Rūzbehān façonne un *maṣḍar mīmī* à partir de verbe ternaire DNÀ sous le mode muḥāʿal : *mudnāt* de *danā*, rapprochement, du verbe rapprocher.

439. *Ibid.*

Puis il fit que la spécificité de la gent de son élite soit l'invisible des secrets de Son discours et les subtilités de l'enfoui (maknūn) de Ses versets et la manifestation qui vient de Sa Parole sous les auspices du dévoilement et du visionnement et de l'élucidation à leurs cœurs et à leurs esprits, à leurs intelligences et à leurs consciences secrètes. Il leur révéla les sciences de Ses réalités et les raretés de Ses minuties. Il purifia les replis de leurs intellects par les dévoilements des lumières de Sa beauté et sanctifia leurs compréhensions avec la splendeur de Sa majesté.

وجعل خالصة اهل صفوته
غيبية اسرار خطابه ولطائف
مكنون آياته وتجلي من كلامه
بنعت كشف الكشف والعيان
والبيان لقلوبهم وارواحهم وعقولهم
واسرارهم واعلمهم علوم حقائقه
ونوادر دقائقه وصفى دروج
عقولهم بكشوف انوار جماله
وقدس فهمهم بسناء جلاله

Au discours « public », purement exotérique du Coran, Baqlī ajoute l'invisible des secrets du discours d'Allāh et les subtilités de l'enfoui des versets coraniques. Il prend soin de préciser qu'Allāh transmet à Ses élus la compréhension de la face cachée du Coran par dévoilement, visionnement et élucidation du vrai sens à leurs esprits, intelligences et consciences secrètes. Il s'agit donc d'une science mystique par voie de révélation personnelle.

Il fit d'eux les lieux des dépôts du caché des symboles de Son discours et de ce qu'il déposa dans Son livre des arcanes de Ses secrets et du subtil de Ses allusions en fait des sciences des similitudes (mutašābihāt) et les questions débattues (muškilāt) des versets. Il leur fit connaître ce que Lui-même avait caché de significations dans le Coran jusqu'à ce qu'ils connurent du fait de son inculcation à leur égard. Il les farda avec la lumière de Son rapprochement et de Sa jonction et Il les renseigna sur les choses invisibles concernant les épouses du jugement ainsi que les gnosés et les dévoilements, avec les significations de la compréhension compréhensive et du secret du mystère dont l'apparence, dans le Coran, est décret et dont le caché est allusion. Et le Vrai a dévoilé ce qu'il a préféré en fait de prédilection : pour Ses élus et pour les grands parmi Ses saints agréés ainsi que les étrangers (ġurabāʾ) parmi Ses aimants d'entre les justes et les rapprochés. Mais Il a occulté ces mystères et ces merveilles aux autres parmi les savants de l'exotérisme et les gens des décrets qui ont une part allotie abondante des versets abrogeants et des versets abrogés ainsi que du fiqh, de la science, de la connaissance du permis et du défendu, des

وجعلها مواضع ودائع خفي
رموز خطابه وما اودع كتابه من
غوامض اسراره ولطيف
اشاراته من علوم المتشابهات
ومشكلات الآيات وعرفهم
معاني ما اخفاه في القرآن بنفسه
حتى عرفوا بتعريفه اياهم
وكحلهم بنور قربه ووصاله
واطلعهم على غيبات عرائس
الحكم والمعارف والكواشف
ومعاني فهم الفهم وسر السر
الذي ظاهره في القرآن حكم وفي
باطنه إشارة وكشف الذي
استأثره الحق لأصفيائه واكابر
اوليائه وغرباء احبائه من
الصدقيين والمقربين وستر هذه
الاسرار والعجائب على غيرهم
من علماء الظاهر واهل الرسوم
الذين هم في حظ واقر من الناسخ
والمنسوخ والفقه والعلم ومعرفة
الحلال والحرام والحدود
والاحكام

peines légales (hudūd), des prescriptions et des arrêtés.

Il passe ensuite à décrire la manière dont l'élite sincère de la gent de l'ésotérisme reçoit d'Allâh les subtiles minuties du Livre qui demeurent cachées aux consciences secrètes de la gent de l'exotérisme, qui sont pour lui tous « les autres ». Une fois obtenue la signification ésotérique, cette élite la transmet avec des allusions salutaires et des expressions suffisantes. Il note que ces communications ont été occultées par Dieu aux gens des décrets qui ont suffisamment à faire à scruter la partie physique et historique du Coran avec ses versets abrogés et abrogeants. Ainsi l'approche ésotérique est-elle préférée par Dieu au *fiqh*, à la science du *kalām*, aux lois morales, aux prescriptions et aux arrêtés.

Et cette élite sincère de laquelle Allâh a ouvert ses cœurs aux subtiles minuties de Son Livre qu'Il avait tut aux consciences secrètes des autres, en fait de splendeur des vertus de ses dévoilements, ceux-là (les gens de cette élite) ont parlé suivant leurs stations entre les mains de Sa toute-puissance et à la mesure de leur parcours dans les arènes de Son royaume, avec des allusions salutaires et des expressions suffisantes, provenant de cœurs purs, d'entendements affermis, d'esprits énamourés et de consciences secrètes saintes. Mais ils sont à la recherche de la compréhension des allusions du Coran d'une manière inégale comme ils sont inégaux dans les degrés des visionnements et des dévoilements et des états et du rapprochement et la vision des choses occultées et de ce qui pointe dans leurs consciences secrètes en fait de lumières des éternités premières et des éternités dernières. Ils n'atteignent pas, tant qu'ils parlaient et étaient renseignés, le fond de la mer du Coran car il est Attribut du Compatissant et les gens de la survenance ne peuvent arriver à la compréhension de toutes ses réalités⁴⁴⁰.

وتلك الصفوة الصادقة الذين
فتح الله على قلوبهم من لطائف
دقائق كتابه وما كتم على اسرار
غيرهم من سني فضائل
مكاشفاته نطقوا على حسب
مقاماتهم بين يدي جبروته وقدر
سيرانهم في ميادين ملكوته
باشارات شافية وعبارات كافية
من قلوب صافية وعقول
راسخة وارواح عاشقة واسرار
مقدسة وهم في ادراك اشارات
القرآن بالتفاوت كتفاوتهم في
درجات المعانيات والمكاشفات
والحالات والمداناة ورؤية
المغيبات وما لاح لاسرارهم
من انوار الازليات والابديات
وما بلغوا فيما نطقوا واخبروا
قعر بحار القرآن لانه صفات
الرحمن ولا يدرك جميع حقائقه
اهل الحدثنان

Baqlī cherche à mieux exposer l'apport de la gent ésotérique à la transmission du Coran. D'abord la transmission *išārite* du Coran se fait « d'après les états » de ses protagonistes. Ensuite elle pourvoit les fidèles avec des allusions salutaires et des expressions suffisantes provenant de cœurs purs, d'entendements affermis, d'esprits énamourés et de consciences secrètes saintes.

440. *Ibid.*

C'est ainsi qu'il inscrit au registre de la transmission du Coran et de son élucidation, non seulement les personnalités soufies mais leurs états mêmes et tout leur parcours spirituel personnel avec ses aléas et ses diversifications d'un individu à l'autre, comme faisant partie intégrante de la mission d'élucidation et de divulgation du message coranique. Il termine la première section de son introduction par une eulogie au Prophète. Il le dépeint comme celui qui a eu le privilège de pénétrer au sein de la proto-éternité, de sorte qu'entre le Vrai et lui il n'y ait pas plus que la portée d'un arc.

Et qu'Allâh prie sur notre seigneur Muḥammad, notre plus haut ambassadeur et le maître des gens de l'au-delà et de la primordialité et l'intercesseur des êtres humains (warâ) qui a voyagé dans les solitudes désertiques des éternités premières et des éternités dernières et qui se rapprocha de la proto-éternité jusqu'à ce qu'il n'y ait entre lui et le Vrai que deux tirs d'arcs ou moins. À lui le salut le plus splendide et les bénédictions les plus prospères ainsi qu' aux siens, étoiles de la guidance, et Ses compagnons, flambeaux de la dévotion.

وصلى الله على سيدنا
محمد السفير الاعلى وسيد اهل
الاخرة والاولى وشفيع الورى
الذي سافر ببياء الأزال والأباد
ودنا من القدم حتى لم يبقى بينه
وبين الحق الا قاب قوسين او
ادنى عليه التحية الاسنى
والبركات الانمى وعلى آله
نجوم الهدى واصحابه مصابيح
الدجى **التقى**

Même ici, la consignation que fait Allâh du Coran au Prophète passe par son état de proximité spirituelle dans l'épisode du *Mi'rağ*. Nous reviendrons sur la portée de l'expérience spirituelle dans l'élucidation coranique allusive. Après ces prolégomènes, Rūzbehān entre dans le vif du sujet de son initiative personnelle qui l'amène à s'atteler à la tâche de commenter le Coran.

Et puis, une fois que les oiseaux de mes secrets⁴⁴¹ eussent fini de voler dans les stations et les états et qu'ils se soient élevés des arènes des combats et des surveillances et qu'ils eussent atteint les jardins des dévoilements et des observations et qu'ils se soient assis sur les branches des rosiers du rapprochement et qu'ils eussent bu du breuvage de l'union et qu'ils se soient enivrés par la vision de la Beauté et qu'ils furent hébétés d'amour par les lumières de la majesté et qu'ils se réveillèrent de la station de la sainteté par le goût de l'aménité et happèrent, au pointement du matin (falaq) de l'Invisible, les anémones des précisions du Coran et les subtilités des réalités de la gnose, ils

اما بعد فان اطيبار اسراري لما
فرغت من الطيران في المقامات
والحالات وارتفعت من ميادين
المجاهدات والمراقبات ووصلت
الى بساتين المكاشفات
والمشاهدات وجلست على
اغصان ورد المدانة وشربت
شراب الوصال وسكرت بروية
الجمال وولهمت في انوار الجلال
وصحت من مقام القدس بنوق
الانس وتلقفت من فلق الغيب
شقائق دقائق القرآن ولطائف
حقائق العرفان فطارت بأجنحة

441 C.a.d. des secrets de mon cœur, de ma conscience secrète. Il y a une corrélation intime entre le mystère de Dieu qui se révèle et les mystères du cœur de celui qui les reçoit.

volèrent avec les ailes de la gnose et se posèrent,
par les mélodies du cœur (*ğannān*), dans la
meilleure élucidation de ce langage des
symboles du Vrai qu'il a cachés aux
compréhensions de la gent des rubriques. Or je
ne me suis affronté à cela qu'en limitant la
suprématie de ma pensée réflexive (*ḥaṭir*) par
la connaissance et la sagesse seigneuriale ⁴⁴²

العرفان وتريمت بألحان الجنان
في احسن البيان بهذا اللسان في
رموز الحق التي اخفاها على
فهوم اهل الرسوم وما تصديت
لهذا الامر الا بحد غلبة خاطري
بالمعرفة والحكمة الربانية

Dans ce long passage autobiographique, Rūzbehān nous dévoile avec emphase les arcanes de sa démarche herméneutique. Les stances se suivent impétueusement sans possibilité d'interruption. Par fidélité à son expressivité, nous n'avons pas mis de point aux phrases qui se succèdent sans discontinuer. L'auteur place cette démarche au cœur d'un processus personnel d'initiation mystique, à un moment où il constate avoir atteint le pic des dévoilements. En effet, à ces hauteurs il a expérimenté des stations et des états dans lesquels il distingue « *des combats, des surveillances, des dévoilements, des contemplations, le rapprochement, l'union, la vision de la beauté et l'hébétéitude d'amour (walah)* ». C'est alors que les vraies significations du Coran lui montent au cœur. Mais, loin de s'y arrêter, il accompagne ce phénomène d'élucidation intérieure par un temps de préparation par la « gnose et la sagesse seigneuriales » afin que ces élucidations ne soient pas uniquement le fruit d'une impétuosité irrésistible. Il est important de souligner ce soin du notre auteur pour utiliser de la meilleure façon qui soit ses ressources dans la rédaction des *ʿArāʿis*.

Par ailleurs, le symbole de l'oiseau est récurrent dans l'imaginaire poétique et mystique persan. Abū-l-Qāsim Mansūr b. Ḥasan al-Ṭūsī surnommé Firdawsī (m. 410/1020) chante les exploits de la *Simurgh* dans son *Shahnameh*, et Farid al-dīn al-ʿAṭṭār, dans son *Māntiq al-Ṭuyūr*, parle de l'aventure de 30 oiseaux à la recherche du *Simurgh* pour, finalement, retrouver leur moi profond. Carl Ernst a consacré une très belle monographie sur le symbolisme des oiseaux et de leur vol dans les œuvres de Rūzbehān, mais il ne cite qu'une fois *ʿArāʿis al-Bayān* qui, cependant, foisonne d'images tirées de ce registre⁴⁴³. C'est d'ailleurs le symbole que nous avons choisi sur la couverture de cette thèse pour exprimer les élucidations rūzbehāniennes. Digne d'être rapporté est le récit de l'ascension d'Abū Yazīd Bisṭāmī qui tourne tout entier autour du symbole des oiseaux que sont soit les anges, l'âme du soufi ou la trajectoire mystique. Ce récit est d'ailleurs repris en partie par Rūzbehān, en arabe –dans *Mantiq al-Asrār*– et en persan – dans *Šarḥ-e Šaṭḥiyyāt* –. Carl Ernst l'édite à la fin de son ouvrage : *Ruzbihan Baqli: Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, que nous avons déjà cité.

442. *ʿArāʿis*, Introduction.

443. Carl Ernst, «The Symbolism of Birds and Flight in the Writings of Rūzbehān Bāqli », *The heritage of Sufism*, Éd. Leonard Lewisohn, One World, Oxford 1999, pp. 353-366.

Notons dès l'abord le puissant symbole que notre auteur utilise pour introduire son approche exégétique : « *happer au pointement du matin (falaq) de l'Invisible, les anémones des précisions du Coran et les subtilités des réalités de la gnose* ». Ceci évoque une connexion extra temporelle avec le texte coranique qui transmet très bien le changement de paradigme : d'une lecture du texte par le texte, où lecteur et expliciteur tournent dans l'orbite textuelle coranique, à une lecture à partir de l'Invisible où l'expérience des illuminations de cet Invisible devient le moyen de rejoindre le texte dans ses significations cachées pour les extraire, à travers l'opération de l'*istinbāt*.

C'est bien le blanc- seing rūzbehānien apposé à ce que nous avons appelé avec Paul Nwyia « *l'herméneutique de l'expérience* » qui émane historiquement en Islam de la « *religion du cœur* ». Les états spirituels du commentateur sont la base pour élucider adéquatement le texte coranique. Ces élucidations qui émanent d'abord de l'affect de l'auteur montrent que le vécu mystique devient le véhicule de l'exégèse coranique.

D'après cette introduction, le texte des 'Arā'īs est le fruit d'une dynamique en deux temps aux corrélations intimes : C'est un parcours mystique qui ouvre la voie à des élucidations coraniques particulières. Les élucidations du Coran se situent après le « réveil » de Rūzbehān de la « station de la sainteté », une fois qu'il a acquis, après l'aboutissement de son parcours mystique, une capacité intellectuelle et sapientielle très particulière. De plus, et c'est une caractéristique de l'exégèse rūzbehānienne, la lecture coranique devient, à cause de l'expérience mystique, un chemin initiatique aux contours bien délimités qui fait voler le lecteur avec les ailes d'une gnose de haut vol destinée aux parfaits. Rūzbehān cadre sa démarche exégétique avec l'exemple des anciens qui l'ont précédé. Non point n'importe lesquels mais « le premier rang », c'est-à-dire ceux de l'âge d'or du soufisme :

*J'ai imité le premier rang des mašāyih vénérables dans le tafsīr des vérités de la Parole et lorsque j'ai trouvé que Sa Parole éternelle n'a pas de fin que ce soit dans son apparence (zāhir) et dans son intérieur (bāṭin) et que personne des créatures de Dieu n'a jamais atteint sa perfection et la totalité de la finalité de ses significations parce que sous chaque lettre de ses lettres il y a un océan des océans des mystères et un fleuve des fleuves de lumières car il s'agit de la description de la proto-éternité. Et de même qu'il n'y a pas de fin à Son Ipséité, il n'y a pas de fin à Ses Attributs*⁴⁴⁴.

واقْتَدَيْتُ بِالصِّدْرِ الْأَوَّلِ مِنْ
الْمَشَائِخِ الْكِرَامِ فِي تَفْسِيرِ
حَقَائِقِ الْكَلَامِ وَلَمَّا وَجَدْتُ أَنَّ
كَلَامَهُ الْأَزَلِيَّ لَا نِهَائِيَّةَ لَهُ فِي
الظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ وَلَمْ يَبْلُغْ أَحَدٌ
مَنْ خَلَقَ اللَّهُ إِلَى كَمَالِهِ وَغَايَةِ
مَعَانِيهِ لِأَنَّ تَحْتَ كُلِّ حَرْفٍ مِنْ
حُرُوفِهِ بَحْرًا مِنْ بَحَارِ الْأَسْرَارِ
وَنَهْرًا مِنْ أَنْهَارِ الْأَنْوَارِ لِأَنَّهُ
وَصَفَّ الْقَدَمِ وَكَمَا لَا نِهَائِيَّةَ لذَاتِهِ
لَا نِهَائِيَّةَ لصفاته

444. 'Arā'īs, Introduction, fol. 1v-2r.

Pour Rūzbehān, à l'encontre des mu'tazilites, le Coran est incréé, c'est pourquoi il y voit, dans ses lettres et les significations qu'elles recèlent, rien de moins que la « description de la proto-éternité » (*wasf al-qidam*). Pour expliquer cela, il s'appuie sur le fait que, de même que l'Ipsité divine n'a pas de fin, les Attributs aussi qui sont la manifestation de l'Ipsité n'ont pas de fin. Ainsi le Coran est incréé, infini et éternel. Et pour expliquer cela, il se sert des versets même du Coran qui en témoignent. Nous avons déjà visité ce texte qui est une apologie de l'exégèse allusive :

Dieu Très-Haut a dit « Quand bien même tous les arbres de la terre se changeraient en calames [plumes pour écrire], quand bien même l'océan serait un océan d'encre où conflueraient sept autres océans, les paroles d'Allah ne s'épuiseraient pas »⁴⁴⁵ et Il dit : « Si la mer était une encre [pour écrire] les paroles de mon Seigneur, certes la mer s'épuiserait avant que ne soient épuisées les paroles de mon Seigneur »⁴⁴⁶ et d'Abū Ḡuḥayfa il dit : « j'ai demandé à 'Alī – que la satisfaction d'Allāh soit sur lui et qu'il honore sa face – avez-vous de la part du Messenger de Dieu – ṢA'WS – une quelconque révélation à part le Coran ? Il répondit : « non par Celui qui fend le grain et crée le souffle jusqu'à ce qu'Allāh donne à un serviteur la compréhension de son Livre. »⁴⁴⁷

قال الله تعالى لو ان ما في
الارض من شجرة اقلام
والبحر يمدده من بعده سبعة
ابحر ما نفذت كلمات الله
وقال قل لو كان البحر مداد
والكلمات ربي لنفذ البحر قبل
ان تنفذ كلمات ربي وعن ابي
جحيفة قال سألت عليا رضي
الله عنه وكرم الله وجهه هل
عندكم من رسول الله صلى
الله عليه وسلم شيء من
الوحي سوى القرآن قال لا
والذي فلق الحبة وبرأ النسمة
الا ان يعطى الله عبدا فهما
من كتابه

Synthèse des 'Arā'is

De ce qui précède, il ressort clairement comment 'Arā'is est un commentaire allusif arrimé à la tradition soufie, qui lit le texte sacré à partir d'un angle de vue théologique et mystique. La finalité, déclinée par l'auteur, nous le verrons bientôt, est dans une perspective initiatique : décrire la proto-éternité et les moyens d'y retourner qui sont présentés, au fil des explicitations, à travers un itinéraire mystagogique des plus élaborés. Le texte recèle une authentique voie spirituelle qui est l'apport propre de Rūzbehān à l'intérieur de l'exégèse soufie. Cette approche herméneutique

445 Cor 31, Luqmān, 27.

446 Cor, 18, al-Kahf, 109

447 Buḥārī 6/167, le dialogue est pour contrer la croyance des shiites que Dieu avait favorisé de révélation particulières, hors du Coran, la maisonnée du Prophète, *ahl al-Bayt*. Mais le *ḥadīṭ* laisse la porte ouverte au *ta'wīl* et à l'*iṣṭinbāt*.

s'accompagne de tout l'appareil de références d'attribution ou *asānīd* que nous avons évoqué : entreprise encyclopédique d'autant plus précieuse qu'il s'agit d'une anthologie de l'enseignement coranique et prophétique de tendance soufie, assortie des effluves de l'expérience personnelle.

À travers sa lecture coranique, Rūzbehān cherche à nous transmettre une vision spirituelle spécifique qui émane d'un « avant » et d'un « au-delà » qui sont le lieu d'origine même du Coran. C'est l'antécédence, la proto-éternité dont le Coran est la description et de laquelle, lui, Rūzbehān, a reçu des révélations qui sont autant de clés de lecture du texte sacré, dans ce qu'il recèle de sens hermétiques.

La démarche allusive des *ʿArāʾis* consiste à lire la « description de la proto-éternité » (*wasf al-qidam*) que présente le Coran en puisant les sentences concernant l'éternité pré-existentielle (*azaliyyat*) et les allusions à l'éternité post-existentielle (*abadiyyat*). Telle est la scène grandiose où se déploie la geste divine et de laquelle notre auteur extrait les élucidations des versets coraniques.

La proto-éternité est un concept-clé de l'univers mystagogique de Baqlī. Suivant la description ésotérique qu'il en fait, au gré de son explicitation des versets coraniques, Allāh est le *Ġayb* au-delà de toute définition humaine. Dans Son éternité Dieu manifeste Son Ipséité à Ses Attributs et Ses Attributs à Ses Actes puis, de cette activité *ad intra*, Il « sort » de Lui-même pour créer l'homme. La conception soufie de la création de l'univers est liée intrinsèquement au *ḥadīṭ qudsī* qui revient souvent sous la plume de Baqlī dans lequel Dieu explicite ainsi son projet créationnel : « *J'étais un trésor inconnu et j'ai aimé être connu aussi ai-je créé la création pour être aimé* ».

La préexistence des esprits est un autre concept-clé. Curieusement, il semble que, dans *ʿArāʾis*, la création de l'homme soit antérieure à celle de l'univers. En tous les cas les deux créations font partie de panneaux distincts et parallèles et les textes principaux décrivant la cosmogonie ne parlent pas de la création d'Adam qui est toujours traitée à part, dans des récits en référence directe à la proto-éternité, avant toute création.

Quant à la création de l'univers, ou *cosmogonie*, elle part d'une théophanie *ad intra* où Dieu manifeste Son Ipséité à Ses Attributs et Ses Attributs à Son Acte particulier qui va passer de la puissance à l'acte. La cosmogonie est déclenchée par un mystérieux engrenage igné entre deux lettres qui sont deux verbes impératifs (*amr*) divins émanant de l'Acte particulier : le *kāf* de « *kūn* » (*fiat !*) et le *Nūn* de « *nūr* » (*lumière*). En consonnance avec le *fiat lux* biblique de Gen 1,3, mais ici, recevant un développement ésotérique particulier. L'Acte particulier « installe » l'Intellect Étendu sur le Trône. De là jaillira la multiplicité qui s'appelle le Monde du Trône qui est, en permanence,

sous le gouvernement prédestinateur divin.

Dans ses **anthropogénèses**, Rūzbehān décrit Allāh créant Adam dans une progression de gestes initiatiques et mystagogiques. Auparavant il y a toute une tradition de la création de l'Esprit-Image, souvent attribué au Prophète, qui va lui être infusé afin qu'il soit une image redressée (*suwwiyat*) de Dieu. De cet Esprit infusé à Adam, Dieu va extraire les esprits saints, au premier rang desquels se trouve le Prophète. Puis Dieu adresse à ces esprits le discours préexistantiel et conclut avec eux le Pacte Primordial. Dieu prononce un discours prophétique et conclut un Pacte prophétique avec les prophètes. La parole proto-logique qui a été prononcée est le Coran incréé que les esprits saints ont écouté et dont ils ont contemplé l'Auteur. Nous reviendrons plus tard pour élucider la nature des esprits, sujet brûlant s'il en faut.

Cette préexistence et la parole proto-logique qui a été prononcée et entendue est le fondement éternel de toute la croissance spirituelle qui n'est pas linéaire mais ouroborique, comme le serpent qui se mord la queue, revenant sans cesse à ce « commencement » préexistantiel (*azal*) avec une voie libre vers la consommation de ce même commencement dans la post-existence (*abad*). Le dévoilement que nous appellerions « proto-logique » de Dieu aux esprits préexistants est un « face-à-face » primordial dans la préexistence.

Ce face-à-face s'appuie sur la tradition soufie aš'arite qui enseigne que Dieu a une Ipsité qui se manifeste dans Ses Attributs qui se manifestent dans Ses Actes qui se manifestent dans le monde créé qui est le monde du Trône. Ce dévoilement progressif, lorsqu'il atteint l'homme, est soumis à des règles rigoureuses de ce qu'on pourrait appeler la « *catharsis soufie* » et qui émane de la science de l'unification (*tawhīd*) qui requiert la transcendance (*tanzīh*) de la divinité comme exempte de tout mélange avec l'adventicité (*hidtān*), l'anthropomorphisme (*tašbīh*) ou la négation des Attributs (*ta'ṭīl*).

Le Prophète est sans cesse présenté comme le témoin authentifiant de cette geste transhistorique. Il porte en lui au grade le plus élevé toutes les munificences que Dieu octroie à ses élus. Cela se manifeste plus particulièrement à travers son expérience temporelle du *Mi'raj* à travers laquelle il a été introduit à une tirée d'arc de la Présence.

À partir de ces prémisses, le cheminement spirituel de tout murīd est axé sur les dévoilements de Dieu à sa propre préexistence à laquelle il peut accéder, grâce à la foi coranique, d'abord par la pratique du *dikr* et de la scrutation puis en étant introduit dans la dynamique de la contemplation qui le fait accéder aux divers paliers des états et des stations. Dans les *'Arā'is*, Rūbehān compte jusqu'à 4 ordres spirituels avec 10 stations chacun, soit 40 stations, tandis que dans *Mašrab al-Arwāh* il en compte 20 avec 50 états chacun, soit 1000 stations.

Mais si les états et les stations peuvent être répertoriés, le contenu des révélations divines est inexprimable. Les élucidations ésotériques des 'Arā'is font état d'un dévoilement progressif de la divinité aux facultés intérieures du mystique : formes physiques –âme- intellect - cœur esprit – conscience secrète .

L'aventure mystique comprend d'abord tout l'apprentissage de la connaissance gnostique (*ma'rifāt*) avec ses révélations (*waḥī*), exclusives du Prophète, ses manifestations épiphoniques (*taḡallī*), ses dévoilements (*kašf*), ses communications qui hissent le soufi au rang d'ami rapproché ou de saint agréé (*walī*) qui souvent équivaut ou même, comme chez Ibn 'Arabī, dépasse le prophète (*nabī*). La connaissance se développe, on dirait se manifeste à elle-même, sur fond d'impétration des Noms divins (*al-asmā' al-ḥusnā*), d'œuvres de surrégation (*nawāfil*), d'audition mystiques (*samā'*). La connaissance de Dieu va de pair avec l'incandescence de la dynamique de l'amour, avec le déploiement de la panoplie divino-humaine de l'énamourment, depuis l'amitié (*ḥullaṭ*), la sainteté agréée (*wilāyat*), la fréquentation de la présence divine (*ḥaḍraṭ*), à l'amour (*maḥabbat*), à l'amour-passion ou énamouement (*'iṣq*), qui produit la familiarité amène (*al-uns*), l'extase (*waḡd*), le ravissement (*iṣṭilām*), l'hébétitude d'amour (*walah*), la stupéfaction (*al-ḥīrat*), l'émerveillement (*al-'aḡab*). Depuis la surveillance (*murāqabaṭ*), à la scrutation et ou dévisagement (*firāsaṭ, tafarrus*), la remémoration (*dīkr*) s'affine et devient contemplation (*mušāhadaṭ*) et la contemplation devient visionnement (*mu'āyanaṭ*) ou dévoilement (*kašf*).

La proximité à Dieu (*qurb*), la jonction avec Lui (*wiṣāl*) ou, même la commensalité (*muḡālasat*) et la cohabitation (*musākanat*) avec Lui, opèrent des modifications dans les états (*aḥwāl*) de conscience du soufi et l'introduit de station en station (*maqām*) à la perfection de l'union (*ittiḥād*) qui est réunification du Tout. En effet, « l'union n'a pas pour condition d'affirmer les deux »⁴⁴⁸. Parmi les modifications de conscience se trouve la mystérieuse inconscience (*ḡaybat*) où le protagoniste est rendu inconscient des vicissitudes de la vie temporelle pour accéder à un « retour » à la préexistence ou à un saut vers la post-existence. Il y a aussi la négation de lui-même (*nakirat*), où il renonce à son soi (*huwa*) pour que le Soi de Dieu l'investisse et qu'il devienne « lui Lui » (*huwa huwa*). C'est aussi l'alternance des états duels antithétiques d'enivrement et de sobriété (*sukr-ṣaḥū*), de contraction et de relâchement (*qabḍ- baṣṭ*), de coloration-confirmation (*talwīn-tamkīn*) et, le binôme ultime de l'anéantissement-surexistence (*fanā' - baqā'*). Autant d'états et de stations qui initient à l'ultime union-résorption divine. Et, au moment culminant où Dieu seul surexiste dans le soufi, voilà que s'ouvre en lui, devenu pur miroir de Dieu, l'Œil qui réunit tout (*'ayn al-gam'*) et que nous traduisons par l'œil-essence de la réunification ou du Tout

448. Sayr al-Arwāḥ, p. 13

réunifié, comme nous l'expliquerons plus tard. C'est à ce moment que s'accomplit le mystère de l'identification en Dieu à travers Son image-miroir, humaine durant un instant fugitif.

Voici les étapes que nous devons parcourir pour rapporter fidèlement la plupart des élucidations ésotériques de Rūzbehān dans son commentaire coranique allusif monumental : « *Les Épouses des élucidations dans les vérités du Coran* ».

Conciliation entre les voies exotériques et ésotériques

Le Coran est l'unique révélation de la part de Dieu. Rūzbehān, qui se met dans la foulée des anciens, commence par rendre compte de l'incommensurabilité de la Parole divine et, à partir de cette prise de conscience, il comprend que, seule, l'approche allusive peut sonder les profondeurs du Coran. C'est ainsi qu'il présente les particularités de cette méthode qui approche le Coran comme un livre révélé aux profondeurs insondables :

Et de ʿAbdallāh Ibn Masʿūd -que la satisfaction d'Allāh soit sur lui - (qui rapporte) du Prophète - ṢAʿWS -, il dit : « le Coran est en sept lettres, chacun de ses versets a un dos (zahr) et un ventre (baṭn) et chaque lettre a un terme légal (ḥadd) et une visée anagogique (matlaʿ) ⁴⁴⁹. Ġaʿfar b. Muḥammad dit que « le Livre d'Allāh est basé sur quatre choses : L'expression (al-ʿibāraṭ), l'allusion (al-išāraṭ), les subtilités (al-laṭāʿif) et les vérités (al-ḥaqāʿiq). L'expression est pour les gens du commun, l'allusion est pour les rapprochés, les subtilités sont pour les élus et les vérités sont pour les prophètes.

Le Prince des Croyants, ʿAli Ibn Abi Ṭālib - qu'Allāh honore sa face- dit : « Tout verset du Coran a quatre sens : zāhir et bāṭin et ḥadd et maṭlaʿ. Le zāhir c'est la récitation et le bāṭin la compréhension, le ḥadd ce sont les règles du permis et du défendu (ḥalāl wa harām) et la visée anagogique (maṭlaʿ) c'est ce que requiert Dieu de son serviteur en ce verset.

Il a été dit que le Coran est ʿibāraṭ et iṣāraṭ et laṭāʿif et ḥaqāʿiq. L'expression est pour l'ouïe, l'allusion est pour l'intellect, les subtilités sont pour la contemplation et les réalités sont pour la reddition. Ġunāyḍ a dit : « la Parole d'Allāh a quatre sens zāhir et bāṭin et ḥāq et ḥaqīqāṭ.

وعن عبدالله ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان القرآن سبعة احرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وقال جعفر بن محمد كتاب الله على اربعة اشياء العبارة والاشارة واللطائف والحقائق والعبارة للعوام والاشارة للخواص والاشارة للاولياء والحقائق للانبياء وقال امير المؤمنين علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه ما من اية الا ولها اربعة معان ظاهر وباطن وحد ومطلع فالظاهر التلاوة والباطن الفهم والحد هو احكام الحلال والحرام والمطلع هو مراد الله من العبد بها قيل القرآن عبارة واشارة ولطائف وحقائق والعبارة للسمع والاشارة للعقل واللطائف للمشاهدة والحقائق للاستسلام وقال الجنيد كلام الله على اربعة معاني ظاهر وباطن وحق وحقيقة وقال جعفر الصادق يقرأ القرآن على تسعة

449 Cf. b. Ḥabbān 1/276 et al-Ṭabarānī 10/105. Al-Albānī juge que son *isnād* est faible, au n°2989.

Tandis que Ġaʿfar al-Šādiq dit : « le Coran se lit sous neuf facettes : le vrai, la vérité, la vérification, les évidences, les alliances, les traités, les limites légales, rompre les liens, exalter l'Adoré ». Al-Ġurayrī (m.311/923) dit que « la Parole d'Allāh est reliée à Son serviteur et le serviteur attend toujours plus de son Seigneur en tout état ». Ġaʿfar al-Šādiq dit que le Coran est descendu en sept genres : L'inculcation (al-taʿrīf), le mandat (al-taklīf), la mise en liaison (taʿtīf), le tašrīf (réception), le taʿlīf (composition), le taḥwīf (intimidation), le takfīf (ornementation) puis est descendu un ordre (amr) et une prohibition (nahī), une promesse (waʿd) et une menace (waʿīd), un assouplissement (ruḥṣ), une fondation et une vérification puis il descendit en tant que prêcheur, pasteur, témoin, conservateur, guérisseur et défenseur⁴⁵⁰.

أوجه الحق والحقيقة والتحقق
 والحقائق والعقود والعهود
 والحدود وقطع العلائق واجلال
 المعبود وقال الجريري كلام الله
 متصل بعبده والعبد متوقع المزيد
 من ربه في كل حال وقال جعفر
 الصادق انزل القرآن على سبعة
 انواع على التعريف والتكليف
 والتعطيف والتشريف والتأليف
 والتخويف والتكفيف ثم نزل
 امر ونهى ووعده ووعيد وخص
 وتأسيس وتمحيص ثم نزل داعيا
 وراعيًا وشاهدًا وحافظًا وشافعيًا
 ودافعًا

Rappelons qu'ici Rūzbehān prend presque point par point le prologue du commentaire coranique ésotérique de Sulamī qui souligne l'autorité du Prophète, par ses *aḥādīṭ*, et celle de ses Compagnons, au premier rang desquels il situe ʿAlī Ibn Abī Ṭālib (*Ahl al-Bayt*) ainsi que sa lignée comme Ġaʿfar al-Šādiq.

Avant d'aller plus loin, il faudrait souligner la position de notre auteur par rapport à la science coranique exotérique. Dans *Maknūn al-Ḥadīṭ*, il affirme qu'il y a deux sciences : la science de la loi (*ʿilm al-šarīʿat*) et la science de la vérité (*ʿilm al-ḥaqīqat*) et il leur dévolue les fonctions suivantes.

*Elles sont les arguments de la création de Dieu. La science exotérique est témoin de la science ésotérique et la science ésotérique est la vérité de la science exotérique et les deux guident vers la voie du Vrai. La science exotérique guide vers la voie des opérations (muʿāmalāt) et des stations (maqamāt), tandis que la science ésotérique guide vers la voie des états (aḥwāl), des connaissances (maʿārif) et des dévoilements (kušūfāt). S'il en est ainsi, la science exotérique qui vient des savants et la vérité qui vient des saints agréés est l'argument (ḥuġġat) de Dieu pour les prétendants (ṭālibīn) et les aspirants (muridīn) et les croyants sincères (muʿminīn ṣādiqīn)*⁴⁵¹.

Et il va jusqu'à assurer : « Celui qui ne croit pas en la science ésotérique n'a pas suivi la science exotérique. En effet la science exotérique est un argument pour ce qui y est apparent en fait de jugements (*aḥkām*) et la science ésotérique est un argument pour ce qui y est caché en fait d'états et de stations ». Et il précise encore plus :

450. ʿArāʾis, Introduction, fol. 1v-2r.

451. Rūzbehān Baqlī, *Maknūn al-Ḥadīṭ*, Introduction.

La science de la Loi, avec la langue de l'exotérisme est un argument par rapport à celui qui, dans sa quête de la vérité, n'a pas de voie ésotérique. Quant à la science de l'ésotérisme c'est la science des mystères hermétiques (maktūmat) et ce n'est pas une science qui vient par voie de mandat (taklīf) mais un charisme particulier que Dieu a choisi pour Ses saints agréés. Et cette science c'est la science du Ḥiḍr et d'Elyās ⁴⁵².

Dans les ḤArāʿīs, Baqlī présente aussi cette harmonie entre les savants exotériques et les tenants ésotériques de la vérité, lorsqu'il affirme : « *Les savants sont au nombre de trois : un savant versé dans l'ordre de Dieu et de Ses jugements, ce sont les savants de la loi, et un savant versé dans Ses Attributs et Ses Qualifications et ce sont les savants de la Sunnaʿ et un savant versé en Lui et en Ses Noms et ce sont les savants de la Seigneurie* ⁴⁵³.

C'est à partir de là qu'il auteur annonce sa propre initiative exégétique qui consiste à « *puiser de ces océans éternels les puisages de sentences concernant les matières de la préexistence (azal) et les allusions aux matières de la post-existence (abad)* ». Ces matières-là, il prend la peine de le souligner, sont trop élevées pour être comprises par les savants et les sages. Et s'il cherche à puiser de cette manière dans le Coran, il le fait pour suivre l'exemple des saints agréés, à la manière des successeurs et des élus.

C'est ainsi que j'ai été exposé à puiser de ces océans éternels, les puisages de sentences concernant les matières de la préexistence (azal) et les allusions aux matières de la post-existence (abad) devant lesquelles les cognitions des savants et les intelligences des sages se trouvent dans l'impuissance. (Je l'ai fait) pour imiter les saints agréés et pour suivre l'exemple des successeurs et la sunnaʿ des choisis.

فتعرضت ان اغرف من
هذه البحور الازلية غرفات من
حكم الازليات و اشارات
الابديات التي تقصر عنها افهام
العلماء و عقول الحكماء اقتداء
بالاولياء واسوة بالخلفاء وسنة
الاصفياء

Voici donc la description-recension que fait Rūzbehān de son propre ouvrage. Il contient les « vérités du Coran » classifiées, verset par verset. Il compte exposer la vérité du Coran et la subtilité de son élucidation ainsi que l'allusion que le Compatissant y fait de Lui-même.

Rūzbehān élucide les affirmations du Coran pour établir les bases d'une approche herméneutique qu'il importe ici de mettre en relief. Nous profiterons de l'exégèse de Cor 3, 7, pour faire une comparaison succincte qui mette en relief la spécificité des ḤArāʿīs, comme commentaire allusif.

452. *Op. cit.* n°119, p. 319.

453. ḤArāʿīs I, sourate 3, Āl-ḤImrān, 18, p. 70.

{C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre : il s'y trouve des versets inaltérables, qui sont la Mère du Livre, et d'autres versets qui sont métaphoriques}. Les gens, donc, qui ont au cœur une inclinaison vers l'égaré, mettent l'accent sur les versets à équivoque, cherchant la dissension en essayant de leur trouver une interprétation, alors que nul n'en connaît l'interprétation, à part Dieu. Mais ceux qui sont bien enracinés dans la science disent : « Nous y croyons : tout est de la part de notre Seigneur ! »⁴⁵⁴.

{هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ
 الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ
 هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ
 مُتَشَابِهَاتٌ} فَأَمَّا الَّذِينَ فِي
 قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ
 مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ
 وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ
 وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ
 آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا.

Baqlī explique d'abord ce que sont les versets dits *muḥkamāt*. Nous traduisons ce terme par « inaltérables », puisqu'il définit ainsi ces versets dans ce même passage : « Ceux qui ne s'altèrent pas par rapport à ce qu'ils étaient dans l'éternité première et ce sont des versets dont il incombe aux croyants d'utiliser leurs commandements car ils ont pour but la réforme du créé et l'affermissement de leur foi à la manière d'un médicament pour un malade ».

Il diffère en cela grandement des autres commentateurs en ce qu'il rapporte l'inaltérabilité de ces versets à l'éternité. Il est clair que Rūzbehān, contrairement aux muʿtazilites, croit dans le Coran incréé. Quant aux versets appelés *mutaṣābihāt*, que Corbin traduit par « versets à double sens »⁴⁵⁵, il les définit d'une manière très particulière : « Ce sont les caractéristiques de l'équivocité des Attributs et de l'apparition de l'Ipséité dans le miroir des preuves testimoniales et des versets »⁴⁵⁶.

هي اوصاف التباس الصفات وظهور الذات في مرآة الشواهد والآيات

Que veut-il dire ? Que les Attributs et l'Ipséité, dans leur apparition, ne se manifestent comme tels qu'à des yeux transformés, miroirs des « preuves testimoniales » qui se rapportent au *alastu*, à l'objurgation proto-éternelle, déjà évoquée, que Dieu adressa à Ses élus : « Ne suis-Je pas votre Seigneur ? ». Notons qu'il place les preuves testimoniales avant les versets. En effet, celui qui n'a pas les yeux transformés et n'est pas illuminé par le dévoilement des vérités acquises dans la proto-éternité, ne peut détecter les « preuves testimoniales » ni, par conséquent, lire les versets sous leur vrai jour pour recueillir leurs vraies significations. Le profane étant hors de la contemplation (*muṣāhadatī*) ne peut être un témoin (*šāhid*) et ne peut détecter les preuves testimoniales (*šuhūd*). Dans *Sayr al-Arwāḥ*, en parlant de l'initiation proto-logique d'Adam, Baqlī dira de ces versets métaphoriques : « Il but du nectar des versets et s'apaisa dans les

454. ʿArāʾis I, sourate 3, Āl-ʿImrān, 7, p. 66

455. *Šarḥ e Šaṭḥiyyāt*, introduction, p. 24

456. ʿArāʾis I, *Ibid*.

métaphores ⁴⁵⁷ ». Ainsi, parmi les commentateurs *išārites*, il suit les distinctions du verset coranique mais il y recueille ce sens supérieur et transcendant qui le caractérise. En effet, Tustarī ne s'arrête pas à ce verset, Sulamī, dans *Ḥaqāʾiq al-Tafsīr* se contente d'opiner que les versets inaltérables sont ceux de la *fātiḥāʿ* car on ne peut les sectionner pendant la prière, passage repris par Rūzbehān. *Ziyādāt* ne s'arrêtent pas à ce verset. Dans ses *Laṭaʾif al-Išārāt*, Qušayrī donne une interprétation résolument *išārite* et y voit une invitation à adopter quand il le faut la voie de l'arcane, mais il reste loin de l'explicitation mystériarque de Baqlī ⁴⁵⁸.

Dans son *tafsīr* de ce même verset d'Āl-ʿImrān, Qašānī s'arrête à la distinction entre un sens unique, transcendant et inaltérable qui vient de Dieu et les sens que les créatures peuvent donner aux versets, dont l'explicitation sont comme une mise à l'épreuve. Il décline ce vers :

*Le visage n'est qu'un, cependant,
Si toi tu multiplies les spécificités, il se multiplie* ⁴⁵⁹

وما الوجه إلا واحد غير أنه
إذا أنت أعددت المزاي تعددا

Malgré la brièveté de son explicitation, Qašānī est, comme dans d'autres cas, le plus proche de Rūzbehān. Quand ce dernier parle des *mutašābihāt*, c'est-à-dire les versets métaphoriques à double sens, il affirme qu'aborder les réalités mystérieuses du Coran n'est pas l'aboutissement d'un effort. Sans les preuves testimoniales (*šuhūd*), tout effort est vain et tombe sous le coup de l'illusion. Or ces preuves émanent de l'élection sélective (*iṣṭfāʾiyyāt*) qui préside à la préexistence des esprits qui ont contemplé dans la proto-éternité le dévoilement divin et qui en sont devenus les témoins.

Celui qui ne traverse pas les mers des vérités de la conviction et qui n'a pas regardé dans le miroir de la réalisation (taḥqīq) mais s'engage dans la légifération (raṣṣama) des métaphores (mutašābihāt), choisit de l'ordonnance (marsūm) de sa foi et il ne parvient pas aux significations métaphoriques (mutašābihāt). Car ceci est la station des gens de l'Éros (ahl al-ʿIšq) qui voient le Vrai en toutes choses comme l'affirment certains des experts des significations : « je n'ai point vu une chose sans y voir Dieu ⁴⁶⁰ » : ceci est la description de l'apparition de la manifestation

ومن لا يعبر بحار حقائق اليقين
ولم ينظر في مرآة التحقيق
ورسم في المتشابهات يسقط
عن مرسوم ايمانه ولا يبلغ
معاني متشابهات لانه مقام اهل
العشق الذين يرون الحق في كل
شيء كما قال بعض اهل المعاني
ما نظرت الى شيء الا ورايت
الله فيه هذا وصف ظهور
التجلي في مرآة الكون لان

457. Sayr al-Arwāḥ, p. 12 ثم شرب من زلال الآيات وأطمأن في المتشابهات

458. Qušayrī, *Laṭaʾif al-išārāt fi ḥaqāʾiq al-Qurʾān*, en ligne, exégèse de Cor. 3,7, sur le site :

<http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=3&tTafsirNo=31&tSoraNo=3&tAyahNo=7&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1>

459. ʿAbd Al-Razzāq al-Qašānī, *Commentaire du Coran attribué à Ibn ʿArabī*, exégèse de Cor. 3, 7, sur le site <http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=3&tTafsirNo=33&tSoraNo=3&tAyahNo=7&tDisplay=yes&UserProfile=0>

460. Ce *ḥadīth* qu'on retrouve souvent sous la plume d'Ibn ʿArabī est attribué par les šīʿites à l'Imām ʿAlī. Voir le site suivant : <http://hajrnet.net/hajrvb/showthread.php?t=403014320>

dans le miroir de l'univers, parce que le Vrai, Très-Haut, se révèle majestueux dans les choses, car Il est exempt de toutes les formes de l'inhabitation (*ḥulūl*).

{Et ne connaît son interprétation (*ta'wīl*) que Dieu et ceux qui sont ancrés dans la science}.

Dieu S'est réservé la vérité de la science des similitudes (*mutašābihāt*) des mystères de l'équivocité, aspect de la toute-puissance dans le Royaume, par la vertu de l'apparition de Sa manifestation aux gens de la vérité de l'Unification et de la mise à part. Il a rajouté en particulier, à l'adresse de ses saints rapprochés (*awliyā'*) de la gent de l'Éros, une portion de la science de la contemplation sous l'attribution de l'équivocité dans la vérité du dévoilement.

{Ils disent nous avons cru en Lui} :

Une foi qui est contemplation et vérité de la science et gnose du dévoilement. Ceux qui y sont ancrés (*rasihūn*) sont ceux à qui ont été dévoilés les mystères des sciences infusées par Dieu (*al-'ulūm al-laduniyya'*) et les merveilles des informations sur les fins dernières qui émanent des visions apparentes. Et encore : celui qui est ancré c'est le seigneurial qui adopte les caractères du Vrai (*taḥallaqa*) dont la grandeur s'est manifestée de telle façon que rien ne lui est équivalent⁴⁶¹.

Ladunī, ce qui vient de la part de Dieu (*min ladunī*), Cfr. Cor. XVIII, 65 : {*wa 'allamnāhu min ladunna 'ilman*}. Michel Chodkiewicz traduit littéralement « la science de chez Moi⁴⁶² ».

Rūzbehān définit ainsi ce terme : « Une connaissance complète et une science qui émane de Ses sciences inconnues, propre à l'Invisible et qui est cachée à beaucoup d'élus : c'est la science infuse divine particulière que Dieu S'est octroyé à Lui-même et aux plus particuliers des Siens ». Ibn 'Arabī l'appelle *'ilm wabhī* ou science octroyée, et il dira : « La prophétie est toute entière sciences octroyées » (*al nubuwwa' kulluha 'ulūm wabhīyya'*)⁴⁶³. C'est l'équivalent, toutes proportions gardées, de la science *infuse* dans la mystique chrétienne.

À la lumière de cette exégèse, celui qui ne trébuche pas dans l'interprétation métaphorique du Coran est celui qui le lit par connaturalité, ayant été secrètement enseigné dans la proto-éternité. Seulement ainsi le danger du *ḥulūl* est écarté. Le *ḥulūl* étant, d'après Massignon, « la possibilité de l'incarnation de la divinité dans la créature », nous le traduirons par « inhabitation »

الحق تعالى جل في الاشياء لانه
 منزه عن اشكال الحلول

{وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ
 وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} خص
 نفسه جل جلاله بحقيقة علم
 تشابه اسرار الالتباس هيأت
 الجبروت في الملكوت بنعت
 ظهور تجليه لأهل حقيقة
 التوحيد والتفريد واطاف الى
 اوليائه من اهل العشق خاصة
 طرفاً من علم المشاهدة بنعت
 الالتباس في حقيقة
 المكاشفة {يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ}
 ايمان مشاهدة وحقيقة علم
 وعرفان مكاشفة والراسخون
 هم الذين كشف لهم اسرار
 العلوم اللدنية وعجائب
 معلومات الآخرة الخارجة من
 انصار الطاهرة من الابصار
 الظاهرة وايضاً الراسخ
 الرباني الذي تخلق بخلق الحق
 جلت عظمته ان يكون له كفوياً.

461. 'Arā'is I, sourate 3, Āl-'Imrān, 7, p. 66

462. Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints*, p. 72.

463. *Al-Futuḥāt al-Maqqīya'*, vol I, rubr. 46, p. 384 et seq.

ou « incarnationnisme »⁴⁶⁴.

Bien qu'il se propose de puiser aux écrits des maîtres, ces anciens qui l'ont précédé, notre auteur le fera d'une manière succincte mais ne se privera pas de commenter des versets qu'ils ont délaissés.

Dans cette approche *išarite*, en effet, il revendique son « mot à dire » à partir de son vécu. Par exemple, en abordant le sujet des miracles de ʿĪsā, il fait une petite digression très significative : « *Je n'ai point, dans ce verset, de parole plus vénérable que celles des gens de la gnose qui m'ont précédé dans l'explicitation de ce sens. Mais je me dois aussi de dire quelque chose de mes dévotions (ʿibadātī), puisque j'ai pris le parti d'expliquer le Coran*⁴⁶⁵ ».

Et, pour finir son introduction, il décline le nom de son livre : « *Les Épouses de l'élucidation dans les vérités du Coran* ».

J'ai classifié les vérités du Coran en un livre sommaire, allégé, sans prolixité ni recopiage. J'ai évoqué ce qui m'a été possible de la vérité du Coran et des subtilités de l'expression et l'allusion au Compatissant dans le Coran avec des accents subtils et une noble expression et peut-être que j'évoquerai le tafsīr d'un verset que n'ont pas expliqué les mašāyih. Puis j'ai ajouté, après mon dire, les paroles de mes mašāyih, dont les expressions sont plus subtiles et les allusions plus éloquents dans leur manière de les présenter harmonieusement (tarkāb). Mais j'en ai délaissé beaucoup pour que mon livre soit plus léger dans son ensemble (muğmallan) et meilleur dans son développement. Puis j'ai demandé la faveur de (istaḥartu) Dieu Très-Haut pour cela et que Dieu l'embellisse (asnaʿtu) afin qu'il soit conforme à Sa volonté, Lui qui est mon recours suffisant (ḥasbī) et le recours suffisant de toute personne qui est faible et je l'appelai LES ÉPOUSES DE L'ÉLUCIDATION DANS LES VÉRITÉS DU CORAN⁴⁶⁶. Et si j'ai réussi en cela c'est parce que cela est dû à l'appui d'Allāh et à son soutien et si je me suis trompé c'est de mon propre fond et j'implore pour cela la rémission du Dieu Très-Haut car il est pardonnant, longanime, munificent, tendre, compatissant.

وصنفت في حقائق القرآن كتابا
موجزا مخففا لا اطالة فيه ولا
املال وذكرت ما سنجح لي من
حقيقة القرآن ولطيف البيان
واشارة الرحمن في القرآن بالفاظ
لطيفة وعبارة شريفة وربما ذكرت
تفسيرية لم يفسرها المشايخ ثم
اردفت بعد قولي اقوال مشائخي
مما عباراتها الطف و اشاراتها
اظرف بتركابهم وتركت كثيرا
منها ليكون كتابي اخف مجملا
واحسن تفصيلا واستخرت الله
تعالى في ذلك واسنعت الله به
ليكون موافقا لمراده مواظبا لسنة
رسوله واصحابه امه وهو حسبي
وحسب كل ضعيف وسميتها
بعرائس البيان في حقائق القرآن
وما اصبحت من ذلك فهو بتأييد الله
ونصرته وما اخطأت فيه فهو لأدم
لازم ولي وانا استغفر الله تعالى
من ذلك انه غفور حلیم جواد كريم
رؤف رحيم.

464. Louis Massignon, *Kitāb al-Ṭawāsīn*, Libraire Paul Geuthner, Paris 1913, note V, p. 126.

465. ʿArāʾis I, sourate 3, Āl-ʿImrān, 49, p. 79.

466. Cette incise en rouge ne se trouve pas dans le manuscrit de Damas et n'a pas été retenue non plus par Mizyadi. Elle se trouve dans la copie de Lucknow. Nous la gardons dans l'attente de vérifier si ce segment se trouve dans le manuscrit d'Istanbul auquel nous n'avons pas eu accès à ce jour.

Le titre des *ʿArāʾis* assigné par Rūzbehān, qu'il soit mentionné par lui dans l'introduction ou non, est lui-même une allusion *išārite*. Il parle d'*épouses de l'élucidation*. Quelles sont ces « *épouses de l'élucidation* » sinon les significations occultes (*bāṭin*) des vérités (*ḥaqāʾiq*) du Coran, que, seuls les initiés peuvent découvrir pour les dévoiler comme révélation du Vrai (*al-Ḥaqq*), par opposition à l'apparence du sens exotérique (*ẓāhir*) qui est adressée aux savants et aux sages de l'exotérisme ?

L'expérience spirituelle, outil herméneutique

Suite à cette introduction de notre auteur, soulignons encore une fois que l'importance des élucidations du commentaire coranique de genre allusif provient du fait que celles-ci émanent de l'expérience spirituelle de l'exégète. Cette expérience spirituelle devient un outil herméneutique et les élucidations qu'elle développe sont une mystagogie, une initiation aux mystères. Plus d'une fois Rūzbehān s'arrête pour spécifier que l'exégèse qu'il décline est « de son cru » avec l'expression caractéristique : « *min ʿindī* », il met aussi à profit, plus rarement, les réminiscences biographiques des expériences spirituelles dont il a joui⁴⁶⁷. Il utilise une autre expression qui exprime son engagement personnel dans l'opération de décryptage coranique et c'est : « *Un mot d'esprit m'est survenu* » (*waqaʿa lī nuktaṭ*), ou « *une mise au point m'est advenu* », qui est répété plus de dix fois.

La voie spirituelle que retrace le texte des *ʿArāʾis*, émerge de l'expérience préexistentielle de notre auteur et s'exprime d'une manière personnelle, quasi autobiographique, Elle est cependant solidement basée sur une théologie avec son énoncé philosophique. Théologie et philosophie, conjointement à la cosmogonie et à l'anthropologie, servent finalement à expliciter la spiritualité de l'auteur à travers l'entreprise de l'exégèse allusive. Tel est bien le rôle fondamental du *taʿwīl*, tel que le définit Henry Corbin en présentant les récits visionnaires d'Ibn Sīna :

Ce terme, on le traduit communément par exégèse spirituelle ou exégèse ésotérique, et c'est exact. Décrite au plus bref par nos auteurs, l'opération consiste « à occulter l'apparent, et à faire apparaître le caché ». Mais en fait, étymologiquement, le terme signifie « faire revenir, reconduire, ramener ». Immédiatement une double question se fait jour: qui reconduire et à qui? quoi et à quoi? Il n'y a là pourtant que le double aspect d'une seule et même question. Dans toute la mesure où chaque mode de comprendre est concomitant et solidaire d'un certain mode d'être, l'exégèse ésotérique d'un texte reconduisant celui-ci à sa Vérité Réelle, présuppose, pour réussir, la propre transmutation de l'âme, l'exode de l'âme revenant elle-même à sa Vérité Réelle.

Où exégèse et progrès spirituel vont de pair, ce qui rapproche cette dynamique de la *lectio*

467. Par exemple : *ʿArāʾis*, p. 116 ; 227, 654 – 836.

divina chez les moines occidentaux. Il s'agit de « manger » l'Écriture pour être transformé par elle.

Alan Godlas, qui est un grand spécialiste de *Arâ'is*, affirme à juste titre que la spécificité du commentaire allusif est d'être une révélation d'abord pour le commentateur lui-même. C'est l'opération de *l'istinbāt* qui extrait de souche de nouvelles significations.

Pour Paul Nwyia aussi, lorsque les soufis parlent de leur méthode exégétique ils préfèrent la désigner sous ce nom d'*istinbāt* au lieu du terme *tafsīr* qui est trop générique, ou celui de *ta'wīl*, terme exclusif propre aux *šī'ites*. *Istinbāt* a le mérite d'être un mot d'origine coranique qui décrit parfaitement bien l'herméneutique soufie. En arabe, *istinbāt* désigne l'acte de faire jaillir l'eau d'une source : c'est donc faire venir à la surface ce qui était caché au fond de la terre. Pour les soufis, le texte coranique a un fond ésotérique, un *bātin* qui est caché sous aspect exotérique ou *zāhir*, cad son extérieur apparent. Ainsi l'opération de *l'istinbāt* est l'extraction du sens intime et spirituel caché au-delà de son sens littéral ⁴⁶⁸.

Sara Sviri tempère cependant ces assertions qu'elle considère peu nuancées puisque l'usage du terme occupe une place très marginale dans la littérature soufie de la première et de la seconde période. De plus, dans les diverses significations du terme que Sviri rassemble auprès de divers auteurs relevant de différentes disciplines, il appert qu'*istinbāt* peut désigner aussi bien l'extraction d'un sens ésotérique à partir du texte coranique que l'opération du *fiqh*, considéré comme une science de l'extraction (*ilm mustanbat*), qui cherche à extraire les lois positives par inférence à partir du *corpus* de la *Sunna*. Sviri relève à juste titre des recoupements de sens entre *istinbāt*, *istihrāğ* et *qiyās*, à l'intérieur de la jurisprudence islamique ⁴⁶⁹.

Quoiqu'il en soit, les travaux de Nwyia ont mis en relief l'apport « personnel » du commentateur qui, non seulement, lit les versets et expérimente une interaction cordiale avec leurs multiples allusions mais qui, de plus, ressent au plus profond de lui-même leur impact. D'ailleurs, le commentaire *išārite* est rarement dépourvu d'exemples de saints et d'amis de Dieu qui illustrent l'exégèse coranique par leur propre vie et témoignage. Ainsi le *tafsīr išārī* est-il testimonial, car son protagoniste, en exprimant ce qu'il vit, ce qui le touche et ce qui le transforme, transmet, à partir d'un fonds expérimental commun, ce sens caché à quiconque sait le lire. Aussi le *tafsīr išārī* est-il mystique et mystagogique : grâce à une expérience du mystère propre au commentateur, ce *tafsīr* devient une initiation aux mystères qui se base sur le texte coranique et la tradition vivante qui tourne dans son orbite.

468. Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 34

469. Sara Sviri, « The Countless Faces of Understanding: Istinbāt, Mystical Listening, and Sufi Exegesis », *The Spirit and the Letter: Approaches to the Esoteric Interpretation of the Qur'an* by Annabel Keeler and Sajjad Rizvi, OUP/Institute of Ismaili Studies, Oxford 2016, p. 51-86.

Dans son œuvre maîtresse *al-Luma*⁴⁷⁰, Abū-l-Naṣr al-Sarrāġ al-Ṭūsī consacre deux chapitres à l'*istinbāt* qu'il intitule *kitāb al-muṣṭanbaṭāt*. Il introduit une nuance qui n'a pas été soulignée par les chercheurs et que nous croyons capitale, du moins pour mieux comprendre l'approche de Rūzbehān. Partant de la transcendance du texte coranique il transmet cette évidence :

C'est pourquoi, il fut conclu chez les gens de la compréhension (ahl al-fahm) que tout ce à quoi firent allusion les accomplis (mutaḥaqqiqūn)⁴⁷⁰, les extatiques, les gnostiques et les unificateurs, par rapport à ce qui a été exprimé par eux ou à ce que l'expression n'a pu contenir, et par rapport à ce qui n'est point signifié par l'indice ou que l'allusion n'a pu élucidé de ce qui se rapporte aux connaissances dans leur diversité et aux états, stations et locations dans leur dissemblance et toute autre chose de ce qu'ils ont contemplé extérieurement ou à l'intérieur : il fut conclu que tout cela était l'Invisible (al-Ġayb), que Allāh Très-Haut a décrit par Son dit : « ceux qui croient à l'Invisible »⁴⁷¹.

فذلك قرر عند أهل الفهم من
أهل العلم أن كل شيء أشار إليه
المتحققون، والواجدون،
والعارفون، والموحدون؛
وما عبروا عنه، وما لم تسعه
العبارة، ولا يوصى إليه بالدلالة،
ولا يشار إليه بالإشارة، من
اختلاف المعارف، وتباين
الأحوال والمقامات والأماكن، و
غير ذلك مما شاهدوه ظاهراً و
باطناً، هو الغيب الذي وصفه الله
تعالى، بقوله: « الذين يؤمنون
بالغيب » .

C'est bien le point de départ de l'exégèse allusive. Le seuil transcendant à partir duquel on y accède, que ce soit de la part de l'exégète ou de la part du lecteur. L'exégèse *iṣārīte* est une exégèse théologique qui ne s'extrait que par la foi et l'adoration. C'est ce que les théologiens chrétiens appellent : « lire l'Écriture à genoux »⁴⁷².

Qui sont ces « gens de la compréhension » (*ahl al-fahm*) ? Sarrāġ les décrit soigneusement : ce sont ceux qui sont assez rapprochés de Dieu pour recevoir de Lui le pouvoir d'extraire les trésors sous-jacents à chaque lettre et à chaque verset :

Abū Bakr al-Wāsiṭī, que Allāh ait pitié de son âme, dit : « ceux qui sont enracinés dans la science sont ceux qui ont planté fermement leurs esprits dans l'invisible de l'Invisible et dans le mystère du mystère. Il leur fit connaître alors ce qu'Il leur fit connaître et Il voulut d'eux par rapport aux versets ce qu'il n'a pas demandé à d'autres qu'eux. Ils embarquèrent

قال أبو بكر الواسطي،
رحمه الله: الراسخون في العلم
هم الذين رسخوا بأرواحهم في
غيب الغيب، وفي سر السر،
فعرّفهم ما عرفهم، وأراد منهم
من مقتضى الآيات ما لم يرد من
غيرهم، وخاضوا بحر العلم

470. Ceux qui sont parvenus à l'accomplissement. Sara Sviri, dans l'article précité, traduit *mutaḥaqqiqūn* par une périphrase : « ceux qui ont atteint la vérité ».

471. Abū-l-Naṣr al-Sarrāġ al-Ṭūsī, *Kitāb al-Luma*⁴⁷⁰, p. 115.

472. Ambroise Lalouette, *Histoire des traductions françaises de l'Écriture Sainte*, chez Charles Robustel, Paris 1692 (*sic*), p. 124.

sur la mer de la science avec la compréhension (fahm), en recherche de surplus. C'est alors que se dévoilèrent à eux les réserves des trésors (ḥazā'in) et la réserve sous-jacente à chaque lettre et à chaque verset, en guise de compréhension et de merveilles textuelles. Ils en ont extrait les perles et les bijoux, et ils s'exprimèrent en sages sentences⁴⁷³ ».

بالفهم، لطلب الزيادات فانكشف
لهم من مذخور الخزائن
والمخزون تحت كل حرف وآية
من الفهم وعجائب النص،
فاستخرجوا الدر والجواهر،
ونطقوا بالحكم

Sarrāġ explicite ensuite qui sont les *Seigneurs des cœurs* (Arbāb al-Qulūb), dans un chapitre qui a pour but de décrire leur manière de comprendre le Coran. Il énonce leurs vertus qui consistent à « croire à l'Invisible » avec la dynamique de s'éloigner du monde et de se rapprocher de Dieu. Il met l'*istinbāt* en pratique en montrant comment les « gens de la compréhension » lisent les versets coraniques et extraient de ces versets l'aliment nécessaire pour marcher dans les voies droites qui leur permettent de mieux comprendre à travers l'opération d'extraction du sens spirituel des versets coraniques. L'*istinbāt* d'après Sarrāġ a pour moyen de réalisation la méditation et la présence du cœur (*ḥuḍūr al-qalb*) pour comprendre le texte « du dedans »⁴⁷⁴.

Sara Sviri souligne fortement cet aspect de la lecture spirituelle du Coran qui aboutit à un sens « donné par Allāh » aux lecteurs qui « l'ignoraient » et donc qui ne s'appuie ni sur un raisonnement analogique (*ra'i, qiyās, naẓar*) ni sur une acceptation servile (*taqlid*) de la part d'autorités préposées à ce raisonnement. Il ne s'appuie même pas sur le consensus communautaire (*iġmā'*) mais sur une adhésion dévotionnelle au Coran et à la Sunna, conjointement à un travail intériorisé. Finalement, ce qui est spécifique à l'approche soufie c'est l'extraction mystique dont nous avons parlé (*istinbāt*). Dans le contexte soufi cette extraction n'est pas le fruit d'une activité mentale mais plutôt le produit des expériences mystiques successives, à travers lesquelles la réalité cachée de Dieu est dévoilée aux organes de perception internes connus comme « les yeux et les oreilles du cœur »⁴⁷⁵. Dans le contexte des 'Arā'īs, Rūzbehān ne revient que très peu de fois sur le terme d'*istinbāt*. Il utilise plutôt le terme d'élucidation, *bayān*, comme étant le plus propre à définir l'opération qu'il s'est assignée, c'est-à-dire celle de « montrer » le sens caché du Coran, grâce à des clés de lecture qu'il appelle « les épouses, ou 'Arā'īs », que seul possède un gnostique comme lui et que ne pourra comprendre qu'un autre gnostique qui s'homologue à pareille spiritualité. Le terme *bayān* est plus propre à décrire l'approche intellectuelle de l'amant de la vérité pour qui l'opération d'élucidation est une illumination produisant une ascension vers l'Objet aimé et (re)connu.

473. Abū-l-Naṣr al-Sarrāġ al-Ṭūsī, *Kitāb al-Luma'*, p. 113.

474. *Op. cit.* p. 105-120

475. Sara Svir, *art. cit.* p. 12 et p. 14.

Dans ce sens « illuminatif », il faudrait nuancer l'emploi du concept d'*istinbāt* au cas où ce terme pourrait être compris comme présupposant une opération ardue d'extraction du sens caché. Il n'en est rien. Dans le contexte des *ʿArāʾis*, sans aucun effort de sa part à part le « réveil » qui provient, nous le verrons, de la remémoration, Rūzbehān a *déjà* été illuminé. Il lui reste à « happer » les significances au lever du matin des illuminations divines permanentes dont il est l'objet.

C'est dans son commentaire ésotérique des *aḥādīṭ* du Prophète, intitulé *Šarḥ maknūn al-Ḥadīṭ* ou *ʿArāʾis al-Ḥadīṭ* ou *al-Maḥnūn fi ḥaqāiq al-kilim al-nabawiyya*, que Rūzbehān explicite la méthode de l'*istinbāt* qu'il utilise. Il commence par répondre à une objection : « *Y aurait-il pour l'opération d'extraction allusive (istinbāt) de ces aḥādīṭ un indice (dalīl) de science (ʿilm) ?* ». À cela il répond en rapportant une conversation entre le Prophète et ses Compagnons d'après le récit de ʿAbdallāh b. ʿUmar (m. 73/693)⁴⁷⁶. Le Prophète pose une question didactique à ses compagnons : « *Quel arbre ressemble-t-il le plus au fils d'Adam ?* ». ʿAbdallāh sait que c'est le palmier mais il n'ose pas répondre. Et Rūzbehān de gloser :

Voici une élucidation complète de l'opération d'extraction allusive (istinbāt). En effet, le Prophète a choisi le palmier parmi tous les arbres et il l'a comparé au fils d'Adam puis il explicite à ses Compagnons l'allusion le concernant afin d'exercer leur pratique de l'extraction (istinbāt) pour qu'ils atteignent le but qu'il leur assigne [...] L'istinbāt dans ces aḥādīṭ est à la mesure de ce que Allāh ouvre de Son invisibilité (ḡayb) aux cœurs de Ses amis. La sagesse du Prophète d'assimiler le palmier au fils d'Adam est que toutes ses parties sont les fruits des bienfaits de la création.

Et, à partir de cet enseignement sur l'*istinbāt*, Rūzbehān suit la méthode allégorique qui établit des concordances entre l'image (le palmier) et son archétype (le fils d'Adam) : « *Son fruit est bon, ses racines sont fermes, sa germination est pure. Il a un cœur, une stature élevée et une tête, comme l'image de l'adamique* ». Telle est la base élémentaire de l'herméneutique allusive. À partir d'elle Rūzbehān peut librement s'élever dans les échelles allégoriques pour arriver à un niveau de signification transcendante⁴⁷⁷.

Avant d'aller plus loin dans cette section consacrée à la compréhension du *tafsīr iṣārī*, il convient de souligner un aspect important de la démarche herméneutique soufie : Les soufis se sentent investis d'une autorité particulière qui est celle d'être les vrais connaisseurs du Coran. C'est ce qu'affirme Muhammed Rustom dans un article intéressant sur le commentaire de Sulamī :

476. Le plus jeune des Compagnons, fils du deuxième Calife bien guidé ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb.

477. Rūzbehān Baqlī, *Mašrab al-Arwāḥ*, IV, 29, p. 83. Il explicite pleinement la métaphore de l'arbre-Adam

There is also a similar saying attributed to the fourth Caliph, 'Alī, and he is quoted a second time, where he answers a question as to whether or not revelation (wahyī) was to continue after the Prophet's death. As expected, he answers in the negative, but adds that what is to continue after the Prophet's death is people's understanding the Qur'an (ibid., fol. 2a). This latter saying attributed to 'Alī seems to function more as a claim to authority, for it is the Sufis who understand the Qur'an better than anyone else, and they are therefore the real heirs to the Prophetic legacy⁴⁷⁸.

D'où le lien intrinsèque entre la prophétologie et l'herméneutique dans l'approche ésotérique.

C'est dans cette foulée que se situe Rūzbehān. Cherchant à exprimer le mystère qui l'habite, car ayant pris conscience de la place privilégiée qu'il occupe comme *walī* dans la hiérarchie sélective divine, il a su trouver l'expression adéquate dans un style qui lui est propre et qui se caractérise par l'anagogie, le paradoxe et la transcendance.

Affect spirituel

L'approche herméneutique *iṣārīte* est primordialement spirituelle. Pour Corbin c'est une « *perception spirituelle*⁴⁷⁹ », tandis que Paul Ballanfat l'appelle « *un mode de percevoir*⁴⁸⁰ ». Elle est liée à l'expérience personnelle de l'exégète. Aussi Rūzbehān ne s'arrête pas à des questions de *fiqh*, de rubriques ou de rituels dans le cours de son exposé exégétique. Il ne développe pas des considérations philosophiques. Il lit le texte coranique à travers le prisme de la spiritualité qui inclut les étapes de la progression spirituelle. Il fait état dans une moindre mesure des aspects ascétiques ou des méfaits de l'éloignement de Dieu. Son approche est éminemment anagogique, toute tournée vers le haut, vers les réalités invisibles et transcendantes.

Traitant de l'exégèse de ʿaḥḥaf al-Ṣādiq, Paul Nwyia émet une observation capitale : il s'agit d'un changement de perspective dans l'approche coranique qui consiste en l'abstraction que l'auteur fait du contexte historique que sont les raisons du déclenchement de la descente des versets coraniques au Prophète (*asbāb al-nuzūl*). Cela est pour céder la place à l'avènement d'une histoire intérieure, une histoire prophétique et sainte qui servira d'exemple. Ce changement de perspective est complémentaire et aussi déterminant que le saut d'une lecture du texte par le

478. Mohammed Rustom, « Form of Gnosis in Sulami's Sufi exegesis of the Fatiḥa », *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 16, No. 4, 327 -344, October 2005, p. 329.

479. *L'Imagination Créatrice*, p. 67

480. Paul Ballanfat, « Légimité de l'herméneutique dans le commentaire des traditions du Prophète de Rūzbehān Baqlī », p. 40.

contexte à une herméneutique de l'expérience. Et Nwyia fournit des exemples de ce changement de registre :

Les légions invisibles qui soutiennent le Prophète ne sont plus les anges combattant pour lui à Badr (9,40), comme l'entendent Muqātil et les sunnites, mais les « légions de la certitude, de la confiance en Allāh et de l'abandon à Lui ». De même « les Sept des Répétés » (15, 87) ne sont ni les sept versets de la fātiḥah, ni les sept plus longues sourates du Coran, mais sept faveurs exceptionnelles (karāmāt) octroyées à Mahomet comme événements vécus par lui⁴⁸¹.

Et il conclut que la lecture introspective qui opère la « transmutation » de l'histoire extérieure en histoire intérieure suppose le recours continu à l'interprétation symbolique du texte. Cette « transposition » du sens qui est essentiellement anagogique parce qu'elle s'oriente vers un niveau de perception plus élevé, se réfère, toujours selon Nwyia, « à l'expérience spirituelle comme principe d'istinbāt ».

Conformément à la démarche exégétique qu'il s'est assignée dès le prologue des 'Arā'īs et qui est d'élucider le Coran comme étant « la description de la proto-éternité », notre auteur ne se limite pas à charger le texte coranique d'une signification allusive qui l'ouvre vers les horizons de la spiritualité et de la mystique : il arrive à lire le Coran et la vie spirituelle elle-même à partir d'un point de vue transcendant : la proto-éternité. Il s'y attelle d'une manière si singulière que c'est en cela que 'Arā'īs est une œuvre « à part », une sorte de compilation mystagogique de la vie spirituelle à la lumière des versets coraniques. Cette exégèse ouvre le texte coranique à des significations inusitées, paradoxales et métaphoriques.

Donnons quelques exemples en comparant la lecture de Baqlī à celle des maîtres qu'il cite le plus. Prenons le verset de Cor 22, 26 : {purifie mon Temple pour les circumambulants}. Tustarī l'explique de cette manière : « Purifie la Ka'ba des idôles et purifie la maison de Dieu qui est le cœur car si le cœur n'est pas habité il est une ruine et s'il n'est pas habité par son propriétaire il se ruine. »

Sulamī, quant à lui, évoque une parole d'Ibn 'Aṭā' qui dit que Allāh a aidé à la construction de la Maison et qu'Il en a fait un ermitage (*mansik*) pour Abraham et pour les saints agréés (*awliyā'*) après lui. Puis il reprend l'exégèse de Tustarī que nous avons citée et il se réfère à 'a'far al-Ṣādiq qui explicite le verset de cette manière : « purifie ton âme de tout commerce avec les transgresseurs et de tout rapport avec ce qui est autre que Allāh ».

Pour sa part Quṣayrī est un peu plus prolifique : il reprend l'apport d'Ibn 'Aṭā' sans le nommer puis il puise à une tradition qui veut que Noé ait caché la Ka'ba au quatrième ciel tandis que Allāh ordonne à Abraham de la reconstruire sur ses anciennes fondations, il explicite que la

481. Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 164

Maison de Dieu c'est le cœur et qu'il faut le purifier de tout ce qui n'est pas Dieu.

Face à ces exégèses, voici ce qu'écrit Rūzbehān pour expliciter Cor. 22, 26 : Il maintient la signification allusive, faite par ses prédécesseurs, du cœur comme étant la vraie maison de Dieu mais il va au-delà : vers les Attributs divins qui se manifestent et la contemplation de l'Ipséité divine qui en découle.

Il a fait de sa maison (à Abraham) un symbole pour Sa maison particulière qui est le cœur du gnostique, dans cet extérieur que sont les versets et dans la maison de l'intérieur que sont les lumières des Attributs et la contemplation de l'Ipséité. Il Lui ordonna de dégager la maison autant de l'extérieur que de l'intérieur des vicissitudes psychiques et des démarches sataniques par Son dit : « Et purifie Ma maison pour les circumambulants et ceux qui se tiennent debout et les prosternants à genoux ». Les circumambulants : les troupes des lumières de l'épiphanie du Vrai, les visiteurs de ce qui provient de la part de l'Invisible. Ceux qui sont debout : ce sont les lumières de la gnose et de l'unification et ceux qui se prosternent à genoux : les lumières de la foi et de l'Islam et aussi les circumambulants ce sont les anges de l'inspiration et ceux qui se tiennent debout sont les esprits et ceux qui se prosternent à genoux sont les intelligences. C'est-à-dire purifie ton cœur de la remémoration de tout ce qui n'est pas Moi afin que ne soient pas embrouillés ceux qui sont dans le sanctuaire des lumières de mes Attributs et de Mon Ipséité ⁴⁸².

وجعل بيته مثالا لبيته
الخاص الذي هو قلب العارف
في هذا الظاهر الآيات وفي
بيت الباطن انوار الصفات
ومشاهدة الذات فامرته ان
يظهر بيت الظاهر والباطن
من خطرات النفسانية
وخطوات الشيطانية بقوله
{وَطَهَّرْ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ
وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ}
الطائفين عساكر انوار تجلى
الحق وزوار وارد الغيب
والقائمين انوار المعرفة
والتوحيد والركع السجود
انوار الايمان والاسلام وايضا
الطائفين ملائكة الالهام
والقائمين الارواح والركع
السجود العقول اى طهر قلبك
عن ذكر ما سواي حتى لا
يشوش هؤلاء في مزار انوار
صفاتي وذاتي.

La différence est de taille. Le commentaire rūzbehānien ouvre des horizons inattendus. C'est comme s'il y avait une sorte de vases communicants entre les anges, les esprits, les adorants et Abraham qui construit la Ka'ba et qui, en purifiant son cœur, purifie l'atmosphère même du sanctuaire pour les générations à venir du ciel et de la terre. Il s'agit, dans l'élucidation, d'un saut du spirituel au mystique où le symbole se dilate à ses plus extrêmes significances d'après une dialectique non seulement morale, pieuse, religieuse ou ascétique mais carrément anagogique. Cet élan constant qui élève l'exégèse rūzbehānienne vers la proto-éternité est un apport particulier de notre Šayḥ Šaṭṭāḥ à l'approche *išārite*.

Voici un autre exemple très frappant : Dans son exégèse de Cor. 3, Āl-Īmrān, 191,

482. 'Arā'īs II, sourate 22, al-Ḥağğ, 26, p. 558

Rūzbehān extrait une doctrine sur l'ontogenèse des esprits autour du binôme remémoration-contemplation : l'une alimentant l'autre, à la cadence des interventions divines qui accompagnent et calibrent le *dīkr*. Nous lirons ce passage au moment d'approfondir le thème de la préexistence des esprits mais ici nous voulons le comparer à d'autres commentaires. Baqlī, à son habitude est axé sur la proto-éternité. En comparaison, Tustarī, fait de pieuses recommandations : lire en entier le Coran (*ḥatmaṭ*) debout, assis ou couché. La lecture du Coran préserve le croyant assidu des maladies⁴⁸³. Sulamī, à son habitude compile les dits de certains maîtres, comme Ibn 'Aṭā', al-Naṣrābādī, Fāris (al-Daynūrī), Ḍū-l-Nūn et d'autres qui donnent des explications pieuses aux trois stations du *dīkr* évoquées par le texte. Ainsi Wāsiṭī fait une gradation intéressante sur la réponse du Remémoré au remémorant. Où un va-et-vient de réciprocité s'instaure jusqu'au moment où le remémorant se remémore le Remémoré Lui-même et non point un de Ses attributs, alors le *dīkr* prend fin. Une explicitation de ʿaʿfar est d'un niveau encore plus allusif : « ʿaʿfar a dit : " Ils se remémorent Allāh Très-Haut debout dans les contemplations seigneuriales, assis dans l'accomplissement du service et couchés sur le côté dans la vision du rapprochement " ».

Quṣayrī s'en tient à son propre discours. Il profite pour faire l'éloge du *dīkr* qui est la porte d'entrée de la vie spirituelle et il mentionne dans un poème de son cru (on sait qu'il était un poète reconnu) que dans l'action de faire mémoire, le remémorant se renie soi-même devant la Majesté du Remémoré de sorte qu'il cherche à ne plus avoir, dans ce monde et dans l'autre « *ni éloge, ni surexistence, ni être, ni atours comme le chante le poète* :

*Dès que je fais mémoire de Toi un souci me maudit
Mon cœur, mon esprit et ma conscience secrète.
C'est comme si un surveillant de ta part me crie :
Prends garde, malheur à toi, de la mémoire, prends garde à toi !*

Qaṣānī, lui, traduit les trois stations physiques du *dīkr* comme les trois étapes de la vie spirituelles : Ceux qui se remémorent Allāh le font dans tous les états : debout, dans la station (makām) de l'esprit, par la contemplation ; assis, au lieu du cœur par le dévoilement et, sur les côtés, dans le lieu de l'âme, par le combat (*muḡāhadat*).

Quant à Rūzbehān, il dépasse les considérations ascétiques, morales ou pieuses et commence tout de suite par la description de la proto-éternité qui est l'antichambre de l'Union divine. Chaque lecture du Coran est pour lui une fenêtre pour aborder les thèmes fondamentaux qui l'habitent et qui forment une trame caractéristique tout au long des 'Arāʾis, commentaire allusif qui mérite pleinement le titre que lui donne Alan Godlas d'*exégèse mystique*. Avant tout ordre et toute station il y a la contemplation qui est le moyen direct pour entrer en contact avec

483. Les commentaires concernés se trouvent sur le site interactif www.altafsir-com

l'Aimé. C'est par la contemplation (*mušāhadat*) dans la proto-éternité que les esprits s'enflamment au feu de l'amour divin. La contemplation est la station où se réalise la vision du Vrai (*al-Ḥaqq*) par une prière intérieure cachée.

Cette prière intérieure prime l'accomplissement uniquement externe des devoirs religieux. L'auteur recommande d'ôter tous les obstacles qui l'empêchent de se déployer. Il faut toujours respecter les deux genres de prières mais, lorsqu'on verse dans l'inconscience de la (*gaybat*) alors les rubriques sont dépassées sans être délaissées. La contemplation est un état transformatif : à cause de l'excès de l'ivresse de l'affect extatique (*wağd*), elle progresse par des étapes de proximité (*qurbaṭ*) sans cesse plus grandes qui induisent le mystique à l'anéantissement (*fanāʾ*) de toute prise de conscience jusqu'au ravissement (*iṣṭilām*). Baqlī a, par ailleurs, cette phrase lapidaire : « *l'état de la perte de conscience c'est la contemplation de l'esprit* ⁴⁸⁴ ». Dans un autre passage, il dispense la même doctrine.

(La vision du Vrai) dans sa prière puis l'anéantissement dans les réalités de la contemplation, de la prise de conscience de Son existence à cause de l'excès de l'ivresse du wağd, c'est de là que vient son état (à l'esprit) car il est absent dans le mystère du ravissement (iṣṭilām) et il ne connaît pas la manière d'être de sa prière qui a transcendé le temps. Il n'est donc pas coupable de non comparution (aux rites de la prière) car il a abouti à la station (maqām) de la contemplation (mušāhadat) ⁴⁸⁵.

De plus, à l'intérieur même de l'approche symbolique de notre auteur il y a une gradation particulière, qui va d'un palier de signifiante à un autre, à partir du même symbole. Voyons ce commentaire pluriforme de la sourate al-Baqaraṭ :

{Allah est le défenseur de ceux qui ont la foi}. Il les fait exister hors des ténèbres du néant vers le dévoilement des lumières de la proto-éternité et aussi, Il les fait sortir des ténèbres de l'épreuve vers la contemplation visionnaire et aussi Il les fait sortir des ténèbres de la servitude vers la beauté de la Seigneurie et aussi Il les fait sortir du soulagement résultant de l'accession aux stations et aux degrés vers la contemplation de l'Ipséité et des Attributs. Il les sanctifie et les fait sortir des ténèbres de l'humanité, par les eaux de la compassion, vers la lumière de l'éternité dernière. Et aussi Il les

﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا
يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى
النُّورِ﴾ **يُوجِدُهُمْ** مِنَ ظُلُمَاتِ
الْعَدَمِ إِلَى كَشْفِ أَنْوَارِ الْقَدَمِ
وَأَيْضاً يَخْرِجُهُمْ مِنَ ظُلُمَاتِ
الْإِمْتِحَانِ إِلَى مَشَاهِدَةِ الْعِيَانِ
وَأَيْضاً يَخْرِجُهُمْ مِنَ ظُلُمَاتِ
الْعِبَادِيَّةِ إِلَى جَمَالِ الرَّبُوبِيَّةِ
وَأَيْضاً يَخْرِجُهُمْ مِنَ الْفَرَجِ بِمَا
وَجَدُوا مِنَ الْمَقَامَاتِ وَالدرجاتِ
إِلَى نُورِ مَشَاهِدَةِ الذَّاتِ
وَالصِّفَاتِ يَقْدِسُهُمْ وَيَخْرِجُهُمْ
مِنَ ظُلُمَاتِ الْبَشَرِيَّةِ بِمِيَاهِ الشَّفَقَةِ

484. Ḥāl al-ghaybiyya ṣāhidat al-ruh 54, p. 54. Arāʾis I, sourate 2, al-Baqaraṭ, 257, p. 54.

485. Op. cit. I sourate 2, al-Baqaraṭ, 238, p. 48.

dépouille des caractéristiques contingentes pour les affermir sur le tapis de la liberté et les revêtir des Attributs éternels avec la splendeur de l'immutabilité⁴⁸⁶.

لنور الابدية وايضا يزيلهم عن
 اوصافهم المحدثه ويقرهم الى
 بساط الحرية ويلبسهم صفات
 الازلية وسناء الصمدية

L'élucidation *išārite* de Rūzbehān dans ce texte dégage jusqu'à six paliers de significations : cosmogonique, ascétique, spirituelle, mystique, eschatologique et mystagogique. C'est une approche globale qui lit le Coran à partir d'un arrière-fond expérimental très profond.

Rūzbehān compare le saut de l'herméneutique du texte vers l'herméneutique de l'expérience au « *vol des oiseaux* » des secrets du cœur⁴⁸⁷. Il rejoint le soin attesté de la part de Junayd de ne jamais parler d'un thème spirituel sans être rempli de l'expérience de ce sujet ou de cet état. On rapporte de ce dernier que, lorsqu'on le questionnait, il ne répondait pas tout de suite mais se retirait pour rester seul jusqu'à expérimenter cet état particulier, alors il réapparaissait et donnait la réponse adéquate. En d'autres termes, le maître soufi ne parle pas « en théorie » mais il expose ce qu'il expérimente à partir de l'état spirituel dans lequel il se trouve⁴⁸⁸.

Dans les *ʿArāʿis* il y a cette continuelle transpiration de l'état spirituel de l'auteur dans le déploiement de ses élucidations du texte coranique.

Continuons à relever les particularités de cette exégèse. L'explicitation de la sourate 17, al-Isrāʿ, 12-13 donne lieu à une catégorisation des états spirituels :

*Le dit du Très-Haut {nous avons fait de la nuit et du jour deux signes} : nous avons effacé le signe de la nuit et nous avons rendu voyant le signe du jour ». La nuit et le jour ici sont la station du combat et celle de la contemplation. Le combat c'est la nuit des gnostiques et la contemplation c'est le jour des justes. Dans la station de la contemplation le dévoilement du soleil de l'Ipséité est le signe du jour de la contemplation. Et le dévoilement de la lune des Attributs est le signe de la nuit du combat.*⁴⁸⁹

قوله تعالى {وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ
 آيَاتٍ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ
 النَّهَارِ مُبْصِرَةً} الليل والنهار ههنا
 مقام المجاهدة والمشاهدة
 فالمجاهدة ليل العارفين والمشاهدة
 نهار الصديقين ففي مقام المشاهدة
 كشف شمس الذات آية نهار
 المشاهدة وكشف قمر الصفات آية
 ليل المجاهدة

486. *Op. cit.* I, sourate 2 al-Baqaraʿ, 257, fol. 30v-31r, p. 53.

487. *Op. cit.*, Introduction

488. Alī Ḥasan ʿAbdel-Qader. *The Life, personality and writings of al-Junayd*. Éd. Islamic Books Trust, Selangor 2013, p. 55.

489. *ʿArāʿis* I, sourate 17, al-Isrāʿ 12-13, p. 469-470.

Rūzbehān introduit un contraste entre deux groupes de protagonistes de la vie spirituelle : ceux qui contemplent et ceux qui combattent. Pour dire qu'un état permanent n'existe pas, il compare les uns au jour et les autres à la nuit et leur alternance à celle de la vie spirituelle. Les derniers périraient de fixer les levers du Soleil de l'Ipséité tandis que ceux qui contemplent le font par intermittence, leur jour laissant la place à la nuit.

Tustarī ne commente point ce passage. Sulamī rejoint Ṭabarī en s'en tenant au sens exotérique du servage dévôt (*ʿubūdiyyaṭ*)⁴⁹⁰. Quṣayrī reprend l'approche de Sulamī mais ajoute la distinction entre la voie de la confirmation, *tamkīn* et celle de la versatilité, *talwīn*. Comparé à Tustarī, Sulamī ou Quṣayrī, Baqlī paraît plus spontané, moins astreint aux normes didactiques et plus libre dans l'expression de son sentiment personnel.

À côté de ce qui précède il faudrait aussi souligner sa grande liberté de s'exprimer dans la jovialité d'un bon vivant, voire d'un érotique, qui défie le fourvoiement de Satan par un regard qui sublime les amours humaines et les hisse au niveau des amours divines. Ainsi, lorsqu'il aborde l'histoire de Yūsuf et de Zulayḥāṭ, il fait cette incise très réaliste :

{Cela provient de votre fourberie. Ah comme votre fourberie est grande !}. Il entend par fourberie ici l'enjouement, la minauderie et la coquetterie ainsi que les yeux qui tournent, le dévoilement de leurs tresses et la coloration des parties de leur corps. C'est la gracilité de leurs mouvements et le fait qu'elles lancent pommes et coings vers leurs amants. C'est aussi l'ornementation de leurs vêtements et l'amabilité de leurs paroles. Si donc elles coudoient avec ces frivolités quiconque possède l'amabilité, l'avenant ainsi que la finesse du caractère et la prédisposition à l'énamourment, où donc se positionnerait Iblīs par rapport à elles alors que là-bas c'est la grandeur d'Allāh qui les obligent (par Sa prédestination) à la fourberie alors, qu'en même temps, Il affaiblit la fourberie du Satan ⁴⁹¹

رَأَتْهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ
عَظِيمٌ { اراد بالكيد ههنا التجمش
والغنج والدلال وتقليب طرفهن
وكشف ذوائبهن وخضاب
اطراف بنانهن ولطافة حركاتهن
والقاءهن التفاح والسفرجل الى
معشوقهن وتزيين لباسهن
ولطافة كلامهن وحيث يحتكن
بهذه الرعونات على من له لطافة
وظرافة ورقة طبع واهلية للعشق
فاين ابليس منهن وهو هناك
اجيرهن عظم الله كيدهن
واضعف كيد الشيطان

Nous étudierons plus loin les lois de la prédestination dans la mentalité ašʿarite de notre auteur. Qu'il nous suffise ici de noter son approche quasi épicurienne, encouragé qu'il est par les prédispositions divines de l'élection sélective.

490. Cette traduction de *ʿubūdiyyaṭ* est de Louis Massignon.

491. *ʿArāʾis* I, sourate 12 Yūsuf, 28, p. 363.

L'affect extatique

C'est ainsi que, dans le commentaire coranique ésotérique des *ʿArāʾis* se manifeste sans cesse l'état personnel de l'auteur et cet accompagnement cordial en temps réel fait partie intrinsèque de l'approche *išārīte* adoptée par Rūzbehān Baqlī. Comment s'approcher d'une réalité sans en être imprégné ? Avec *ʿayn al-ġamʿ*, l'unification qui a lieu par le regard, Rūzbehān attribue tout aux prédispositions divines, et voit en tout une épiphanie divine. Ce que nous appellerions « effervescence mystérique » n'est que la trace tangible, dans le texte, de l'implication de l'auteur avec toute sa perception spirituelle, dans l'opération d'extraction du sens caché. C'est cela qui suscite l'affect extatique.

Ainsi lorsqu'il relate la mort de Nūrī, Rūzbehān clôt son exégèse allusive d'une manière spectaculaire en partant dans un *ṣaṭḥ* qui exprime sur le vif son affect spirituel par rapport au texte :

Et le chevalier de Rūzbehān al-Baqlī (fāris Rūzbehān al-Baqlī) s'écria « ces mystères bénis dont les épouses sont prohibées à un autre que lui ou à un autre semblable à lui par les voilures de la jalousie ! et je prends à témoin le verset d'al-Nūrī dans ce sens : voici que je continue à faire de ton intimité (widād) ma demeure, les cœurs restent perplexes lorsqu'il devient mon hôte⁴⁹².

Quṣayrī donne deux versions de ce verset : l'une se termine avec *ʿinda nuzūlihī* et l'autre se termine par *dūna nuzūlihī*. *ʿazālī* et Rūzbehān choisissent la première version tandis qu'Ibn ʿArabī choisit la deuxième version⁴⁹³ :

لا زلت انزل من وداك منزلاً يتحير الالباب عند نزوله

Le paradoxe joue entre *nazala* (loger), *manzil* (demeure), *nuzūl* (loger).

Quṣayrī applique ce verset à la progression du *mūrīd* de demeure (*manzil*) en demeure. Rūzbehān le fait aussi mais, à son habitude, il s'arrête aux demeures les plus sublimes pour chanter leurs beautés magnifiques.

En parfaite connaissance de l'élucidation de Quṣayrī qui prend l'épisode d'al-Nūrī à témoin, Rūzbehān adopte l'élocution paradoxale qui conduisit ce dernier à la mort puisque, en la répétant

492. *Op. cit.* I, 17 al-ʿIsrāʾ, 12, p. 470.

493. *Ibid.* Sulamī ne relate pas cet incident dans *Ṭabaqāt*, 2,22, p. 135-139, Quṣayrī, *al-Risālaʿ al-Quṣayriyyaʿ* p. 309; *Šarḥ Asmāʿ Allāh al-Ḥusnā*, Édité par Aḥmad ʿAbd al-Munʿim ʿAbd al-Salām al-Ḥalwānī, Dār ʿAzāl, 2ème éd., Beyrouth 1986, p. 53. *ʿazālī*, *Iḥyāʿ ʿUlūm al-Dīn*, IVe partie, Dār al-Fikr, Damas 2016, p. 139.

jusqu'à l'enivrement de l'extase, il tomba sur des bambous élimés en fer de lance qui le blessèrent grièvement sans que cela le fasse revenir de son état extatique tandis que l'infection causée provoqua sa mort⁴⁹⁴. Baqlī se confond tellement avec lui qu'il lance un paradoxe en s'adressant à lui-même à la troisième personne et en s'appelant « *fāris* », chevalier, autre titre de la *futuwwāʾ* spirituelle tellement chantée par Sulamī. C'est ainsi, qu'au beau milieu d'un texte, Rūzbehān manifeste son affect en l'exprimant à la troisième personne. *ʿArāʾis* est ainsi émaillé de diverses exclamations paradoxales. Dans l'exégèse de Cor. 3, 103, sans doute revenu à un état de sobriété, il prend la peine de préciser : « *ceci provient de mes šaṭḥiyyāt* ».

Dans un autre endroit, sourate Maryam, au sujet du verset coranique « *n'a été délivré que celui qui est délivré* », relatif à la souveraine prédestination divine et, après avoir énuméré divers dits de plusieurs maîtres, il s'écrie à l'impromptu et, toujours, à la troisième personne : « *et ce gnostique persan, dévot, seigneurial, paradoxal, régalien, a dit : « n'a été délivré parmi ceux qui l'ont été que par l'élection sélective proto-éternelle et par la providence post-existentielle* »⁴⁹⁵ ».

Dans sa surexcitation mystérique, Rūzbehān se regarde et rend compte de son état comme s'il s'agissait d'une autre personne car le *šaṭḥ* n'est pas du ressort de l'industrie humaine mais c'est un état induit par l'extase et appartient au domaine de l'expérience passive. Henry Corbin explique bien les ressorts des élocutions paradoxales qui deviennent la source même de l'herméneutique symbolique :

*Ceci étant dit, le shath apparaît ici comme la source donnant origine et motif au ta'wīl ou herméneutique symbolique. La compréhension de son sens vrai ressortit aux règles du ta'wīl en général, lequel doit être mis en œuvre pour tout texte comportant un bâtin et un zâhir. L'étude approfondie du présent livre aurait à montrer comment, en effet, la multitude des hadīth et des versets qorāniques qui y sont cités, parfois simplement en rappel par quelques mots, sont mis en œuvre par Rūzbehān, tout comme dans son grand commentaire du Qorān, d'une manière qui ne diffère pas essentiellement de son ta'wīl ou herméneutique des shathiyāt des soufis*⁴⁹⁶.

Et Rūzbehān de nous expliciter ce qu'est le *šaṭḥ*:

494. Abū-l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad al-Daylamī, *Sīrat al-Šayḥ al-Kabīr Abī ʿAbdAllāh Muḥammad b. Ḥafīf al-Šīrāzī*, traduction et présentation par Dr. Ibrāhīm al-Dasūqī Ṣatā, al-Hayʾat al-ʿĀmma li Ṣuʿūn al-Maṭābīʿ al-Amīriyyā, Le Caire 1977, p. 128. Dans cette biographie d'Ibn Ḥafīf se trouve une autre version du récit des bambous élimés où Abū Husayn al-Nūrī se jette pour repousser des bêtes féroces venues inquiéter les habitants d'une localité au bord du fleuve. Il en revient vivant mais avec des pieds ensanglantés qui l'empêcheront de marcher pendant quarante jours.

495. *ʿArāʾis* I, sourate 19, Maryam, 72, fol. 327r, p. 521,

وقال هذا العارف الفارسي العباد الرباني الشطاح الملكوتي ما نجا من نجا الا بالاصطفائية الازلية والعناية الابدية

496. *Šarḥ e Šaṭḥiyyāt*, l'introduction d'Henry Corbin, p. 13.

En arabe l'on dit *shataha, yashtah*, lorsqu'il y a mouvement. *Shath*, c'est le mouvement (l'agitation, la commotion). On désigne sous le nom de *mishtâh* le magasin dans lequel on tamise la farine, à cause de tout le mouvement qui s'y fait. Dans le langage des soufis, *shath* provient des mouvements qui agitent le fond intime de leur cœur (*asrâr-edel*). Lorsque l'extase devient en eux violente et que la lumière de la théophanie (*tajallî*) envahit jusqu'à leur secret intime (*sirr*, leur « transconscience ») sous forme d'annonciations et de révélations intuitives, tandis que leur esprit se fixe dans les lumières de l'inspiration qui advient à leur intelligence, voici que s'embrase le feu de leur ardent désir pour l'Aimé éternel, si bien qu'ils arrivent à la vision du voile tendu au seuil de la Magnificence et qu'ils tourbillonnent dans l'univers de la Beauté divine. Lorsqu'ils contemplant les correspondances suréminentes du monde du mystère (*ghayb*, le suprasensible), les arcanes du mystère du mystère et les secrets de la Sublimité, voici que l'ivresse mystique les envahit sans qu'ils le veuillent. Leur âme est mise en mouvement (commotionnée), leur fond intime entre en ébullition, leur langue se met à parler. L'extatique profère alors des propos qui proviennent de l'incandescence de son état intime et de l'exaltation de son esprit, propos concernant les sciences relatives aux étapes mystiques, et dont l'apparence (le *zâhir*) est à double sens (*motashâbih*, ambigu). Il s'agit d'une interprétation toute allusive. Ces propos les gens les jugent extravagants et comme dans l'usage exotérique on ignore la modalité qui leur est propre, et que l'on ne voit pas quelle « balance » en pèse le sens, alors on cède à leur provocation en portant la censure et le blâme contre celui qui les profère.⁴⁹⁷ »

Définition du *wağd*

Lorsqu'il explicite les objectifs de son *tafsîr*, Rūzbehān déclare que l'élucidation du langage des symboles cachés aux profanes dans le Coran donne des ailes aux oiseaux du cœur de ses lecteurs, pour se rafraîchir dans ce qu'il appelle les « *mélodies de la tendresse* ». Il entend par là ce *samā*^ƒ spirituel dont il fut, à côté du *samā*^ƒ communautaire, un fervent adepte.

Le *samā*^ƒ ou assemblée d'audition du Coran et des poésies appropriées, fait partie intégrante des traditions soufies et est un grand moyen pour entrer dans l'état du *wağd* ou affect extatique, propice à l'envolée mystique. Al-Ḥuğwīrī consacre au *samā*^ƒ sept chapitres de son livre *Kašf al-Maḥğūb*⁴⁹⁸.

Massignon rapporte son importance pour les mystiques musulmans primitifs de l'École *Sālimiyyā*^ƒ fondée par Ibn Sālim et son fils dans l'esprit de Tustarī, maître de Ḥallāğ : Pour eux la prière était bien cette « mise en contact » de l'âme tout entière avec Dieu tout entier :

Et c'est cette méthode seule qui permet de comprendre ce que c'était alors que le « simâ' » (audition de récitations), - l'importance qu'ils y attachaient, - l'éclectisme avec lequel ils y écoutaient soit le Qorân, soit des traditions des divers prophètes, soit des vers

497. Rūzbehān Baqlī, *Šarḥ al-Šaḥīyyāt*, Institut Français de Recherches en Iran, présenté et traduit par Henry Corbin, Téhéran 1981, p. 9.

498. Al-Ḥuğwīrī, *Kašf al-Maḥğūb*, Éd. Dr. Is'ād ƒ Abd al-Hādī Qandīl, Al-Mağlis al-A'li al-Šu'ūn al-Islāmiyyā, Le Caire 1974 et 2004, p. 508-546.

mystiques ou des phrases rythmées de leur composition. Tout cela pour eux, était également inspiré, faisait également partie du « tajalli », du « rayonnement universel » d'Allâh à travers toute chose vivante lors que parlante ⁴⁹⁹.

Fidèle à son habitude de donner une extension proto-logique à toutes choses, notre exégète fait remonter la réalité de l'audition et ses effets à l'éternité première : lors de l'audition du premier *alastu* par les esprits préexistants, entre les dévoilements des Attributs et de l'Ipséité ⁵⁰⁰.

Il donne les conseils suivants à ceux des soufis qui rencontreraient une opposition à pratiquer librement les exercices qui leur procurent le *wağd* :

*Et si vous êtes dans le temps de l'épreuve, et que les gens du chemin (litt : de l'apparence du chemin) et de la science exotérique vous contrecarrent et vous empêchent de vous asseoir dans le *samā*⁵⁰¹, dans la danse, l'effervescence (*hayağān*) l'affect extatique (*wağd*) et l'amour éperdu (*hayamān*) ainsi que de pénétrer dans ce qu'Allâh veut d'attitudes saintes, ne les contrariez pas et ne les tuez pas par vos âmes tueuses ⁵⁰¹ afin que ne vous soit pas imputé le trouble dans la *ṭarīqat*⁵⁰².*

Où *hayağān*, *wağd* et *hayamān* sont les affects conséquents au *samā*⁵⁰¹. Or, pour Rūzbehān, lire le Coran est une séance mystique de *samā*⁵⁰¹ qui le fait entrer dans le même affect qu'une séance physique d'audition spirituelle. Chez lui, le *ta'wīl* ésotérique prend la place du *tafsīr* exotérique et, dans son commentaire coranique allusif, il y a un facteur qui est sans cesse présent bien que sous-entendu et c'est l'affect personnel. Ce transi est une réalité prégnante dans les *'Arā'is*, où le commentateur est un locuteur théopatique (*šaṭṭah*). Ce que notre auteur perçoit, dévoile et décline des interprétations du texte, est un vécu du texte coranique qui se déploie en temps réel. Le commentaire est personnel et expérimental. Son élucidation ne passe plus autant par l'herméneutique textuelle et par la narration de l'historique de la révélation (*tanzīl*) mais s'occupe avant tout de transmettre un perçu qui devient la cage de résonance du texte révélé.

Tel est le cadre du déploiement du *wağd* : cet affect personnel de l'exégèse allusive sans lequel on ne saurait en comprendre ni l'insistance ni la fougue ou la prolixité ni, en sens contraire, la retenue et l'abstention de l'élucidateur. Aussi le *wağd* est-il l'état expérimental de l'exégète ouvert à la possibilité de l'extase ou s'exprimant sous l'emprise de celle-ci en locutions

499. Louis Massignon, *Introduction au Kitāb al-Ṭawāṣīn de Maṣnūn al-Ḥallāğ*, p. 127

500. *Mašrab al-Arwāḥ*, station V, 3, p. 98-99.

501. Il veut dire par là l'animosité

502. *'Arā'is* I, sourate 5, al-Mā'ida, 2, p. 152

paradoxales.

Il faudrait cependant noter que le *wağd* n'est pas un état d'âme nécessaire au *ṣaṭḥ*. Expression extatique et locution paradoxale sont deux manifestations différentes de l'herméneutique soufie. Henry Corbin le dit très pertinemment : Le *ta'wīl* peut s'exprimer en locutions théopatiques à travers un état de sobriété totale⁵⁰³.

Dans son lexique à la fin du livre *Šarḥ e Šaṭḥiyyāt*, Rūzbehān définit ainsi le mot *wağd* : « *C'est la perception du cœur qui lui vient de la douceur des effluves de la lumière de l'éternité première à travers la pureté de la contemplation et le plaisir de la conversation* ».

De *tawāğud* il dit : « *C'est l'obtention du wağd après un état d'impuissance*⁵⁰⁴».

Mais c'est dans *Mašrab al-Arwāḥ*, que Baqlī est le plus prolifique à propos du *wağd*. Il rappelle que « *le wağd appartient à la station de l'amour (maḥabbat)* ». Et il continue :

*La norme de l'affect extatique c'est que l'affecté soit absent du créé et de l'âme et présent dans la contemplation de la proximité sans qu'il soit entraîné par les pensées furtives du psychisme. Si donc les lumières de l'Invisible lui apparaissent et qu'il voie les épouses du Royaume avec la diversité des vérités des signes et les merveilles des Attributs ainsi que les luminescences de l'Ipséité, il entre dans la transe extatique avec les signes conformes à ce qu'il voit des choses occultes. Par exemple ce seront les pleurs ou le rire, ou le visage qui rougit ou qui palit, le frisson, le trouble, le battement des mains, les applaudissements, la danse, fendre les vêtements, les hurlements, les criaileries, l'effondrement et toutes choses pareilles émanant du comportement des gens des transes extatiques et du dévoilement*⁵⁰⁵.

Quant à Ḥallāğ, il donne cette définition du *wağd* dans laquelle, au lieu d'être un simple état spirituel, il est l'âme même en état de contemplation : « *Le wağd c'est de contempler le Vrai en tout temps. Le wağd c'est la brulûre, car la contemplation continue rend inévitable la brulûre continue, car le serviteur se fond dans la contemplation et finit par brûler. Le wağd c'est une flamme qui jaillit des mystères par les effluves du désir ardent qui au moment de cette incidence frappe les affects par la fuite et la tristesse*⁵⁰⁶».

Quṣayrī consacre un chapitre pour décrire *tawāğud*, *wağd* et *wuğūd*. On pourrait traduire littéralement *tawāğud* par « être-là », mais il s'agit de « stimuler » l'affect extatique. Comme il le dit très bien :

503. *Šarḥ e Šaṭḥiyyāt*, introduction d'Henry Corbin, p. 14.

504. Glossaire de *Šarḥ e Šaṭḥiyyāt*, p. 211

505. *Mašrab al-Arwāḥ*, V, 2, p. 96.

506. Ḥallāğ, *Œuvres Complètes*, édité par Qāsim M. ḤAbbās, Riyad el Rayes Books, Beyrouth 2002, p. 253 .

Stimuler la perception extatique (tawāğud) est le commencement. La présence extatique (wuğūd) est la fin tandis que l'affect extatique (wağd) est une médiation (wāsiṭa) entre le début et la fin. Abū Ḥusayn al-Nūrī dit : depuis vingt ans, je suis entre l'affect extatique (wağd) et la perte. Si je trouve mon Seigneur, je perds mon cœur et si je trouve mon cœur, je perds mon Seigneur. Et, dans ce sens, le poète dit : « Mon existence est que je cesse d'exister avec tout ce qui apparaît de moi comme šuhūd (accidents).

Le wāğd et le tawāğud sont l'effet occasionné par l'écoute de quelque chose qui excite le wuğdān, l'affect, comme le Coran ou les louanges et le chant. En effet, durant le samā⁵⁰⁷, il leur arrive (aux soufis) une effervescence et un bouleversement avec un mouvement de va-et-vient, de danse et des mouvements acrobatiques au point que l'individu réalise des actions qu'il ne pourrait pas réaliser sans son effervescence⁵⁰⁷.

Le tawāğud est la sollicitation, voire la provocation artificielle du wağd⁵⁰⁸ que réalise « les pauvres » selon cette parole du Prophète : « pleurez ! et si vous n'arrivez pas à pleurer faites semblant de pleurer (tabākū). Un autre trait du tawāğud c'est la possibilité d'un maître, par bienséance charitable, de repousser son wağd pour s'y livrer librement lors de sa retraite en solitude. Cela fut possible à Abū Muḥammad al-Ġurayrī qui, devant la retenue de Ġunayd lors d'une séance de samā⁵⁰⁹ s'était lui-même retenu car disait-il : « Si j'assiste au samā⁵⁰⁹ et qu'il s'y trouve quelqu'un de réservé, je retiens moi-même mon wağd et, lorsque je me retire, je donne libre cours à mon wağd et j'entre en tawāğud. Et il donna libre cours à son wağd, ce que Ġunayd lui concéda. »⁵⁰⁹

Baqlī a la même doctrine concernant la stimulation de l'affect extatique dans une rubrique de *Mašrab al-Arwāḥ* qui suit celle consacrée à ce thème⁵¹⁰.

Dans son *Kitāb al-Luma⁵¹¹*, Abū-l-Naṣr al-Sarrāğ al-Ṭūsī dédie un chapitre (*kitāb*) entier au *wağd* et rapporte à la fin un compendium du livre du même titre composé par Abū Sa'īd b. al-A'rābī (m. 340/ 951), né à Basra, un compagnon de Ġunayd⁵¹¹. D'après ces textes, le *wağd* c'est tout ce qui monte inopinément au cœur, en fait de joie ou de tristesse mais c'est aussi les dévoilements (*mukāšafāt*) de la Vérité car : « *Le début du wağd c'est le lever du voile et la contemplation du surveillant, la présence de la compréhension, l'observation de l'Invisible, dialoguer avec le mystère, se familiariser avec Celui qui tu avais perdu, et c'est ton anéantissement dans ce que tu es* ⁵¹². » D'après lui, il y a deux sortes de *wağd* : Un *wağd* transitoire et un *wağd* permanent. Wağid est celui qui ressent le vrai *wağd*. *Mutawāğid* est celui qui n'a pas acquis le *wağd* mais qui s'efforce de l'acquérir tant bien que mal.

Massignon et Corbin traduisent le *wağd* comme un état extatique, où le *wāğid* est imprégné de l'abondance du mystère vécu. Quant à décrire l'état des *wağidūn*, ceux qui expérimentent le

507. *Al-Risāla al-Quṣayriyya*, p. 70

508. Rūzbehān réprouve cette pratique comme mensongère dans *Arā'is* I sourate 2, al Baqaraṭ 135, p. 102-103.

509. *Al-Risāla al-Quṣayriyya*, p. 71, traduction libre. Il faut dire que Ġunayd avait une retenue proverbiale au sein de la communauté soufie.

510. *Mašrab al-Arwāḥ*, station V, 3, p. 97-98.

511. Abū-l-Naṣr al-Sarrāğ al-Ṭūsī, *Kitāb al-Luma⁵¹¹*, p. 375-389.

512. *Op. cit.*, p. 376

wağd : ils ressentent le hérissément des facultés, la crainte sacrée, le foudroiement. De là le *wāğid* soupire, sanglote, pleure, s'évanouit, gémit, est sidéré, crie et hurle ce qui rend cet état différent de l'extase qui elle, fait sortir la personne d'elle-même en sorte qu'elle ne vit plus dans son corps mais est toute ravie (*istilām*) dans la divinité qui l'attire.

Fait concordant, Sarrāğ, dans sa définition du *wağd* le lie au *šaṭḥ*, la théopathie ou locution paradoxale. Il dit : « *Qu'est-ce que le šaṭḥ ? C'est une expression étrange dans la description d'un wağd qui a débordé par sa puissance et a été survoltée par la force de son effervescence et de sa supériorité* ». C'est ce qu'affirme Pierre Lory lorsqu'il dit que le *šaṭḥ* est souvent lié à un état d'extase (il traduit ainsi le terme arabe *wağd*) et donne Šiblī pour exemple. Mais, précise-t-il, ce n'est pas systématiquement le cas, et ce n'est pas ce qui définit au plus près cet état⁵¹³.

À son apogée, le *wağd* est un affect extatique qui colore l'état spirituel avec un apport psycho-somatique par la présence du Bien-Aimé et l'annihilation en Lui de celui qui Le contemple. Les dernières paroles de Ḥallāğ au sortir de sa prison pour aller vers son exécution n'étaient-elles pas : « *Il suffit au wāğid (l'extatique) que le wāhid (l'Un) se le mette à part*⁵¹⁴ ». On raconte d'Abū Ḥusayn al-Nūrī qu'il était avec des *mašāyih* en une circonstance donnée et il se taisait, puis il lève la tête et chante ces versets :

<i>Une colombe hausse le ton en plein jour</i>	<i>Avec tristesse elle pépie dans les branchages</i>
<i>Mes pleurs sans doute l'épuisent</i>	<i>Et ses pleurs sans doute m'épuisent</i>
<i>Si elle se plaint, je ne la comprends pas</i>	<i>Et si je me plains elle ne me comprend pas</i>
<i>Pendant par l'amour ardent je la connais</i>	<i>Et elle aussi par l'amour ardent me connaît</i>

*Quand al-Nūrī eut entonné son poème toute l'assemblée se leva et s'adonna au wağd. Certains soufis dirent : « Voilà réalisé ce je désire depuis des années : entendre une parole sur l'amour d'un seul homme qui en parlerait à partir de son wağd. »*⁵¹⁵

On voit clairement que, dans l'approche soufie, le *wağd* est relié à l'amour comme la base même de l'affect humain qui se prête, tel un vase communicant, à l'élévation de l'esprit. Le *šaṭḥ* ou expression paradoxale est l'élocution appropriée, dans l'état du *wağd*, de ces réalités vécues expérimentalement.

Sonder les sens du mot *wağd* c'est bien comprendre, à la fois le processus d'intériorisation et celui de l'appropriation personnelle des vérités de la foi, telles que déclinées par le Coran. Ce processus préside aux lectures coraniques allusives. La démarche allusive qui aborde le texte coranique portée par l'amour et enracinée dans une perception profonde à partir d'une expérience

513. Pierre Lory, « Les Paradoxes mystiques, l'exemple de Šiblī », p.61-82.

514. Abū-l-Naṣr al-Sarrāğ al-Ṭūsī, *Kitāb al-Luma*⁵, p. 376.

515. *Op.cit.* p. 379.

individuelle du divin est une des particularités de Rūzbehān. C'est dans cet état, croyons-nous, qu'il élucide le Coran et ses paradoxes, à longueur de texte. De là vient le caractère répétitif de son style et, surtout, son contenu spirituel et mystérique. Sans le *wağd*, on ne saurait comprendre l'envolée poétique et les enjambées imaginales avec leurs locutions extatiques jaillies de source. Mentionné dans *Arāʿis* quelques quatre cent fois, avec son substantif *wiğdān*, (affect, perception, conscience), le concept de « *wağd* » constitue la « tonalité » existentielle du vécu de notre auteur, la base des envolées paradoxales de l'herméneutique allusive rūzbehānienne.

Le vocabulaire technique

Cette élocution rūzbehānienne, tellement chargée de sens et d'affect, s'exprime en schèmes locuteurs souvent complexes. Carl Ernst s'arrête à la difficulté que rencontrent des lecteurs non rôdés aux sciences soufies à lire les écrits de Rūzbehān. Ernst souligne que :

« Les écrits de Rūzbehān avaient une circulation particulièrement vaste auprès d'un groupe choisi de lecteurs en Iran, aux Indes, en Asie Centrale, en Turquie Ottomane et en Afrique [...] (Or) ces derniers témoignent de la difficulté du style de Rūzbehān qu'ils admettent être parfois complexe et obscur. Ğāmi de Herāt (m.898/1492) remarquait « qu' il a des paroles qui ont débordé de lui dans un état de survoltage et d'extase –le wağd en l'occurrence– ce qui ne peut être compris par tout le monde », tandis que le Prince Mugal Dāra Šikūḥ (1069/1659) trouvait son style“ fatigant”⁵¹⁶.

À fortiori trouveraient-ils de la difficulté à lire les *ʿArāʿis*. Parlant de l'aversion de certains face à la « glossolalie individuelle » qu'assume à première vue le langage arabe des mystiques musulmans, Massignon déclare :

En le scrutant, on y découvre, surtout en remontant vers ses origines, les marques irrécusables d'un premier travail de pensée bien digne d'intérêt : un essai d'intériorisation, d'intégration du vocabulaire coranique par la pratique cultuelle, le plus ancien essai d'appropriation de l'idiome arabe à une méthode d'introspection psychologique, donc à une théologie morale ; la première ébauche d'un lexique critique des questions philosophiques⁵¹⁷.

Il faut rappeler malgré tout que l'intention de notre auteur n'est pas de nous décourager, au contraire. Son intention en rédigeant *ʿArāʿis* était de nous faciliter la tâche, comme il nous l'assure en présentant l'agencement littéraire de son *tafsīr* :

516. Carl Ernst, *Mysticism and the Rhetoric of Sainthood*, p.10.
517 *Essai*, p.2.

...pour imiter les élus et pour suivre l'exemple des Califes et la Sunna des choisis j'ai classifié les vérités du Coran en un livre sommaire, allégé, sans prolixité ni recopiage. J'ai évoqué ce qui m'a été possible de la vérité du Coran et des subtilités de l'expression et de l'allusion au Compatissant dans le Coran avec des accents subtils et une noble expression. J'ai aussi évoqué le tafsīr de versets que n'ont pas expliqués les Mašāyih, dans ce cas j'ai ajouté après mes dires les paroles de mes Mašāyih dont l'expression est plus subtile et l'allusion plus innovante, suivant leurs voies (tarikāt). Mais de ces versets j'en ai délaissé beaucoup afin que mon livre soit plus léger, embelli et de meilleure mouture ⁵¹⁸.

Nous savons gré à Rūzbehān de nous avoir ainsi épargné les nomenclatures interminables des références et des citations. Cependant la difficulté de son discours ne tient pas tant à la densité des citations et à la longueur des chaînes de transmissions qu'à la profusion des symboles qu'il utilise et au style paradoxal qui est le sien. Pour assimiler le sens final du texte il faut en décrypter non seulement les termes techniques mais aussi les allusions allégoriques, naviguer entre les superlatifs, les tautologies et les redondances de l'affect survolté et bien connaître l'arabe littéraire car, tout persan qu'il est, Rūzbehān le possède à fond avec une inclination à l'emphase et à la répétition qui lui sont caractéristiques. Il présente un vocabulaire des plus riches, rime avec les déclinaisons finales, joute avec les termes analogiques. Cependant on sent que ce n'est pas sa langue. La description et l'élucidation l'emportent sur la poésie et l'élégance, malgré l'insistance et la préciosité. Notre ignorance du persan ne nous permettra pas de comparer le style de Baqlī entre le persan et l'arabe.

La difficulté des écrits rūzbehāniens tient aussi au vocabulaire crypté qui vise les initiés. Dans son *Kitāb al-Ta'arruf 'ala maḏhab ahl al-Ṭaṣawwuf*, Kalabādī parle de l'écart inévitable entre les initiés et les profanes et entre les commençants et les progressants qui donne lieu à des malentendus allant jusqu'à taxer d'hétérodoxe la description d'états non encore expérimentés et, par suite, inintelligibles à ceux qui n'en ont pas encore été gratifiés. Pour cela les soufis ont mis au point un vocabulaire de termes techniques par lesquels ils s'expriment allusivement (*bi-l- iṣārāt*) de sorte que celui qui parle est compris par ses pairs tandis que ses paroles restent cachées à l'auditeur non initié. Ainsi les « secrets » ne risquaient pas de tomber pas dans l'oreille des profanes.

À ce propos Kalabādī cite un dialogue avec Ibn 'Aṭā' :

Certains théologiens (mutakallimūn) dirent à Abū-l-'Abbas Ibn 'Aṭā' ! Qu'avez-vous, vous autres soufis, vous inventez des termes tout à fait étrangers à vos auditeurs et vous abandonnez le langage commun. Qu'est-ce cela, sinon un procédé de travestissement ou

قال بعض المتكلمين لأبي
العباس بن عطاء ما بالكم أيها
المتصوفة قد اشتقتم ألفاظاً أغربتم
بها على السامعين وخرجتم عن
اللسان المعتاد هل هذا إلا طلب

518. 'Arā'is, Préambule, p. 2.

un essai d'occulter quelque chose de honteux dans la confrérie!» À quoi Abū-l-ʿAbbas répondit : « Nous ne faisons cela que par zèle pour elle car elle est si précieuse à nos yeux, afin que personne, en dehors de notre compagnie, ne puisse y puiser », puis il s'élança à dire :

*Il a bien fait Celui qui a révélé et que nous révélons/
 Le pointement du Vrai aux cœurs, nous le ressentons/
 Il me parle de moi et de Lui je Lui parle/
 Je Le revêts de Son atour autant qu'il le cache/
 Pour sa part, un ignorant ne peut le divulguer/
 Il corromprait son sens s'il venait à l'exprimer/
 Non seulement il obscurcit l'élocution mais il ne parvient même pas à l'éructer/
 Puis il s'adresse aux autres pour leur raconter/
 Il ne manifeste que l'ignorance et sa tonitruance de s'étaler/
 Il broie la science et en efface tout tracé.*

On a entonné aussi, de sa composition :

*Si les gens de l'expression nous interrogent/
 Nous leur répondons par les signaux de l'allusion/
 Par elle nous parlons allusivement et nous en faisons une mystification/
 Il ne parvient plus à traduire l'expression/
 Mais nous, nous sommes d'elle témoins, et elle nous fait contempler dans la jubilation/
 Qui dans chaque faculté (ġāriḥat) laisse une impression
 Tu vois ainsi que les paroles au sujet des états sont en prison
 Comme les gnostiques, adeptes de la faillite, y ont leur prison ⁵¹⁹.*

للتمويه أو ستر لعوار المذهب
 فقال أبو العباس ما فعلنا ذلك إلا
 لغيرتنا عليه لعزته علينا كيلا
 يشربها غير طافتنا ثم اندفع
 يقول :

/ أحسن ما أظهره ونظهره
 بادئ حق للقلوب نشعره
 / يخبرني عني وعنه أخبره
 أكسوه من رونقه ما يستره
 / عن جاهل لا يستطيع نشره
 يفسد معناه إذا ما عبره
 / فلا يطبق اللفظ بل لا يعشره
 ثم يوافي غيره فيخبره
 / فيظهر الجهل وتبدو زمره
 ويدرس العلم ويعفو أثره

وأنشدونا أيضا له :

/ إذا أهل العبارة ساءلونا
 أجبناهم بأعلام الإشاره
 / نشير بها فنجعلها غموضا
 تقصر عنه ترجمة العبارة
 / ونشهدها وتشهدنا سرورا
 له في كل جارحة إثاره
 / ترى الأفعال في الأحوال أسرى
 كأسر العارفين ذوي الخسارة

Quant à « l'invention » des termes propres au vocabulaire technique soufi il faut rappeler que, pour mieux exprimer leur expérience, les soufis ont fini par forger une nomenclature hagiographique et doctrinale – dont nous avons évoqué certains ouvrages - ainsi qu'une terminologie particulière. Bientôt, ce sont les propres paroles des maîtres soufis qui nécessitent une illustration (*taʿwīl*), comme eux-mêmes la pratiquent par rapport au Coran. De la même manière que des compilateurs fixaient les chaînes initiatiques à l'origine de cette approche herméneutique, d'autres codifient le langage mystique, symbolique et allusif en prenant pour témoin la *silsilat*, la chaîne vivante des témoins. Ce faisant ils rendaient le message soufi accessible, tant spirituellement que théologiquement, aux *murīdūn*, les aspirants. Car le langage allusif reste hermétique pour qui ne s'engage pas dans la voie de l'expérience. À part Sulamī et Quṣayrī, nous l'avons vu, Rūzbehān ne cite aucun des protagonistes de ce « soufisme systématique » qui, tous,

519. Kalabādī, *Al-Taʿarruf*, ch.32, p. 102-103.

l'ont précédé de deux siècles ⁵²⁰.

Pour le français, on ne remerciera jamais assez l'œuvre pionnière de Massignon avec son *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, nous en tenons compte, avec les approches des autres chercheurs, dans l'élaboration du lexique propre à 'Arā'īs, tout en l'ajustant à la pensée de notre auteur ⁵²¹.

Nous avons trouvé en Rūzbehān un maître sûr de son savoir, qui se révèle encyclopédique, puisé dans le Coran, la *Sunnā*, les *aḥādīṭ* mais aussi auprès de myriades d'autres maîtres et surtout, dans sa propre expérience ascétique, spirituelle, mystique et, tout simplement humaine.

La densité des sujets et leurs éparpillements au gré de l'exégèse coranique ne facilitent pas la synthèse. Nous avons découvert de vrais chefs-d'œuvre de théologie mystique que nous n'avons pas pu ne pas traduire, quitte à verser dans la longueur. Il nous semble que, sans cette traduction, la pensée de notre auteur ne peut pas être réellement appréciée quels que soient nos commentaires. Rien de plus difficile que de rendre en une langue latine les nuances innombrables de certains termes arabes pour lesquels on chercherait en vain à trouver des équivalents précis ce qui pousse à utiliser des périphrases. C'est pourquoi ces observations d'Anne-Marie Schimmel face au vocabulaire d'Ibn 'Arabī méritent d'être rappelées ici. Pour elle, tout commence par l'épistémologie, un peu à la manière de la querelle autour du terme *physis* –nature ou nature individuée- dans le Christianisme du V^e siècle :

Ibn Arabī entire system is generally designated by the terme waḥdaṭ al-wuḡūd, "unity of being". The correct translation of this expression provides the key to most of his other theories. His concepts have evoked numerous discussions about the "pantheistic" or "monist" trend in later Islam. Marijan Molé has put his finger on the difficulty of translating wuḡūd correctly (MM 59-62): Arabic, like other Semitic languages, has no verb to express "to be". The terme wuḡūd, which usually translated as "being", "existence" means, basically, "finding". "to be found" and is, thus, more dynamic than mere "existence". "At the end of the Path, only God is present, is "found". Thus waḥdaṭ al-wuḡūd is not simply "unity of being", but also the unity of existentialization and the perception of this act; it sometimes becomes quasi-synonymous with shuhūd, "contemplation", "witnessing," so that the terms waḥdat al-wujūd and waḥdat ash-shuhūd, which were so intensely discussed by later mystics, especially in India, are sometimes even interchangeable (MM 61; cf N 408). Everything gains its wujud, its existence, by "being found," i.e., perceived, by God, and "only their face that is turned to God is real, the rest is pure not Being" (MM 97). That would imply that terms like pantheism, panentheism, and even Louis Massignon's term "existential monism" ⁵²² would have to be revised since the concept of waḥdat al

520. Nous avons passé en revue ces œuvres de compilation au chapitre II.

521. Louis Massignon, *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1922, page 3. Pierre Lory, recension à la réédition de l'*Essai* par Roger Arnaldez, *Revue de l'histoire des religions*, tome 218 n°4, 2001. p. 598-599, où il fait état des limites de l'ouvrage au regard des avancées des études sur le soufisme au cours des années.

522. Louis Massignon, « L'alternative de la pensée mystique en Islam : monisme existentiel ou monisme testimonial », *Annuaire du Collège de France* 52, 1962.

wujud does not involve a substantial continuity between God and creation. In Ibn Arabi's thought a transcendence across categories, including substance, is maintained. God is above all qualities – they are neither He nor other than He – and He manifests Himself only by means of the names, not by His essence. On the plane of essence. He is inconceivable (transcending concepts) and nonexperiential (transcending even nonrational cognition) [...]Massignon has always maintained that monism testimonial, is typically Islamic and compatible with orthodoxy⁵²³.

Pour résumer : Le vocabulaire que Rūzbehān utilise est consacré par la tradition de ses devanciers, mais il est plus développé, prenant souvent un sens particulier plus percutant, à cause du *pathos* dont il est imprégné.

D'abord, concernant les mots techniques, Massignon dit justement du vocabulaire rūzbehānien :

Le dictionnaire « d'iṣṭilāḥāt » ṣoufies qu'il a annexées à ses « Shaṭḥiyāt » est d'une précision bien supérieure à ceux d'al Hojwīrī (+466/1074), d'Ibn 'Arabī (+638/1240), d'Abdel Razzak al Kashānī (+730/1330), et d'al Jorjānī (+816/1413). De plus, il nous dit, à la fin de son commentaire, s'y être servi « des expressions des mystiques » et des « symboles des sages », ce qui peut être une allusion aux gloses antérieures qu'il dut avoir en main⁵²⁴.

Il faudrait souligner ici que l'effort de fixation de ce vocabulaire rūzbehānien ne se limite pas à *Šarḥ-e Šaṭḥiyyāt* mais est heureusement complété dans son autre ouvrage : *Mašrab al-Arwāḥ* qui explicite soigneusement mille stations spirituelles avec la terminologie qui leur est propre et où beaucoup de rubriques se terminent par la phrase : « *Et le gnostique, qu'Allāh sanctifie son âme, a dit* », suivie d'un abrégé de la rubrique qui est en fait une définition spirituelle mais aussi linguistique.

Tout persan qu'il est, Rūzbehān est un amoureux de la langue arabe qui est la langue du Coran. Pour lui, la raison de la suprématie de la langue arabe est, qu'en plus du fait qu'elle a servi à la transmission du Coran, le Prophète arabe qui a reçu cette révélation en arabe, l'a méritée en étant façonné pour l'accueillir en premier. C'est ainsi qu'il glose le verset coranique :

{Ainsi l'avons-Nous fait descendre comme un décret en arabe} C'est-à-dire nous l'avons explicité comme un décret arabe, O arabe ! et ce décret c'est ce dont nous avons décrété dans l'éternité première que tu es le plus excellent de la création et Nous t'avons donné la capacité

{وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاكَ حُكْمًا
عَرَبِيًّا، أَمْ بَيْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا
عَرَبِيًّا وَذَلِكَ الْحُكْمُ مَا حَكَمْنَا فِي
الْأَزْلِ بِأَنَّكَ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ

523 Anne-Marie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1975, p. 267.

524. *Kitāb al-Ṭawāsīn*, p. 79.

(isti^ʿdād) d'accueillir (qabūl) ta caractérisation
(taḥalluq) par Notre caractère et ton
revêtement de nos Attributs ⁵²⁵.

واعطيناك استعداد قبول تخلفك
بخلفنا واتصافك بصفتنا

Il est donc logique que les savants et les mystiques persans vénèrent la langue arabe et lui donnent la prépondérance sur toute autre langue, y inclus sur leur langue maternelle. Ainsi, le philosophe Abū Ḥātim al-Rāzī al-Warasāmī (m. 322/934), de Ray, en Perse, d'obédience ismaélienne, affirme que les langues diffèrent entre elles, de même que diffèrent entre eux les prophètes. Mais quatre sont les plus excellentes et ce sont : l'arabe, le syriaque, l'hébreu et le persan, car c'est dans ces langues que Dieu a fait descendre Ses Livres à Ses prophètes. Le syriaque étant la langue des anges ⁵²⁶. Cependant, parmi ces quatre langues, la suprématie revient à l'arabe du Coran qu'il n'est même pas permis de traduire ⁵²⁷.

Baqlī manie avec dextérité la langue arabe dont la variété du vocabulaire sert son style exubérant. Bien que se situant dans leur ligne, il n'a pas l'éloquence rhétorique d'un ḥunayd ni le style sibyllin d'un Ḥallāğ. Pour lui, il s'agit, non de cacher mais de manifester le mystère qui l'habite. N'a-t-il pas essayé de décrypter les Ṭawāsīn Ḥallāğiens ? Pour mieux s'exprimer, il lui arrive même d'user de néologismes ou d'inventer des combinaisons de substantifs ou de verbes arabes. Dans la prose des Ḥarāʿīs, nous relevons les caractéristiques linguistiques suivantes :

- Un maniement virtuose des multiples déclinaisons des modes des substantifs arabes. Par exemple : *rubūbiyyaʿ, ḡabarūtiyyaʿ, malakūtiyyaʿ, awwaliyyaʿ, āḥiriyyaʿ* et ainsi de suite.
- La création de nouveaux substantifs : *Ifʿāliyyaʿ* (au lieu de *faʿāliyyaʿ*), *sultāniyyaʿ* (au lieu de *salṭanaʿ*), *kibriyāʿiyyaʿ* (au lieu de *kibriyāʿ*), *al-nufūsiyyaʿ* (au lieu de *nafsiyyaʿ*) et ainsi de suite.
- L'emploi des tautologies à effet duplicateur pour la terminologie mystique : comme *sirr al-sirr, ḡayb al-ḡayb, qidam al-qidam, ḡamʿ al-ḡamʿ* et ainsi de suite.
- La création du pluriel d'un pluriel, par exemple : *ruqūm*, un des pluriels de *raqm* (signe, ponctuation, ornement, nombre), devient *ruqumāt* ; *rusūm* est pluriel de *rasm*, il devient *rusūmāt*; le pluriel de *ḥaqīqaʿ* devient *ḥaqīqiyyāt* au lieu de *ḥaqāʿiq*; *fiḥām*, pluriel de *fahm*, est superlatif en *fuhūm* et ainsi de suite.

525. Ḥarāʿīs II, sourate 13, al-Raʿd, 37, p. 408.

526. Pierre Lory. « Les Anges dans l'Islam », *Anges et Esprits Médiateurs*, Connaissance des religions, N°71-72 (1), Paris 2004, p.155-166.

527. Abū Ḥātim al-Rāzī, *Aḥlām al-Nubuwwaʿ*, présenté par Ṣalāḥ al-Ṣawwī et ʿulām Ṣanānī, avec introduction en anglais, par Sayyid Hosein Nasr, Éd. Muʿassasaʿ Bazūšahr Ḥikmaʿ wa Falsafat Irān, Tehran 1381/1961.

Le style est répétitif et circumambulatoire, proche de la déclamation et verse souvent dans l'eulogie, s'aide de la poésie et manie métonymie et paradoxe. Le discours tourne autour d'un sujet en développant non seulement concepts, descriptions et définitions mais en transmettant, dans l'agencement même du discours, un *pathos* qui défie la structure textuelle. On peine à rattacher les phrases à un verbe, le manque de ponctuation et de la plupart des signes diacritiques du manuscrit ne facilitent pas la tâche. On est obligé souvent de faire œuvre de décryptage.

Ce qui fait difficulté, ce sont les périphrases elliptiques utilisées sans verbe. Il est impossible de traduire sans décrypter la pensée de l'auteur qui est extrêmement précise malgré l'appareil sémantique complexe et varié et sans structure apparente qui lui sert de moyen d'expression. Certaines périphrases sont difficiles à être rapportées à leur sujet à cause de la longueur de la dissertation et l'ellipse des verbes et de leur attribution dans le creusage d'un même thème, sous des aspects divers qui rebondissent en des significations nouvelles. On trouverait difficilement chez lui une phrase incisive terminée par un point.

L'emphase de notre auteur n'est pas précieuse mais émane d'une volubilité mystique qui trouve une infinité de sens à la parole coranique. Le débit phraséologique est trop abondant par rapport à la limite physique de l'écrit, aussi déborde-t-il de toutes parts en répétitions, évocations, comparaisons et exclamations. L'expressivité frise parfois l'exagération. Les termes techniques que l'auteur utilise avec une science certaine n'ont pour équivalents en français que des paraphrases, ce qui réduit considérablement la portée du texte traduit. On peine, on s'essouffle même, à suivre l'arabe pour rendre en français la force, la profondeur et les nuances du texte des *ʿArāʾis*, souvent, il faut se résigner à paraphraser.

L'abondant vocabulaire technique, appuyé par des définitions précises puisées chez les divers maîtres soufis, est au service du contexte exégétique qui est abordé puisqu'il s'agit d'élucider les termes du Coran. Il faut cependant noter que beaucoup de termes techniques n'ont pas une origine coranique, ce qui dénote une liberté quant au *taʿwīl* et un système de pensée indépendant du *fiqh*. Ce vocabulaire soufi est à teneur proto-logique, théologique, philosophique, anthropologique (réunissant diverses notions psychologiques), et, finalement, ascétique et mystique. La répartition des termes techniques clés, suivant la fréquence de leur utilisation dans *ʿArāʾis*, en plus de manifester la texture du langage et de l'herméneutique, nous aide à établir une échelle de valeur des concepts de notre auteur et à fixer ce que Paul Ballanfat appelle « *les stéréotypes du langage rūzbehānien* »⁵²⁸.

À cet effet, nous avons isolé plus de 250 termes pour lesquels nous avons pris soin de

528. *Dévoilement*, Introduction p. 12.

préciser la cadence des citations en plus de leur signification en français. Pour recouper la morphologie du texte avec la pensée de son auteur, nous avons regroupés ces termes par thèmes pour mieux en faire ressortir les idées maîtresses. Nous avons ainsi fixé 14 thèmes majeurs qui font apparaître l'idiosyncrasie des 'Arā'is et, à l'intérieur de celle-ci, sa hiérarchie de valeurs.

Le Glossaire des 'Arā'is

Nous avons apposé un /s pour la traduction des termes au pluriel :

Terme arabe	Translittération	Traduction proposée	Mentions
1. Allāh			
الله	Allāh	Allah/Dieu	6899
هو	Huwa	Il est/lui	3964
الحق	Al-Ḥaq	Le Vrai	3136
تعالى	Ta'ālā	Très-Haut	2595
صفات/صفة	Ṣifaṭ/Ṣifāt	Attributs	1938
خلق	Ḥalq/Huluq	Création/Caractère	1649
توحيد	Tawḥīd	Unification	1425
ازل/الزلية	Azal/Azaliyaṭ	Éternité première/ préexistence	1304
الذات	Al-Dāt	Ipséité	1262
سبحان	Ṣubḥān	Loué soit-Il	1157
القدم	Qidam	Proto-éternité	1127
نعوت/نعت	Na't/Nu'ūt	Qualificatif/s	1126
حسن، مستحسنات، حسنات	Ḥusn, mustaḥsanāt, ḥasanāt	Beauté, dons ou choses agréables	1113
جمال	Ġamāl	Beauté	1030
فعل/افعال	Fi'l/Af'āl	Acte/s	945
غيب	Ġayb	Invisible	915
غيب الغيب	Ġayb al-Ġayb	L'extrême de l'Invisible	44
جلال	Ġalāl	Majesté	911
عز/عزة	ʿIzz/ʿizzaṭ	Superbe	835
الربوبية	Al-Rububiyyaṭ	Seigneurie, souveraineté	769
الابد/الابدية	Abad/Abadiyyaṭ	Éternité dernière/post-existentialité	689
الملك	Al-Mulk/ al-Malik/al-Malāk	Royaume/Roi/Ange	617
وجود	Wuġūd	Existence	575

اسم/أسماء الله	Ism/Asmā ² Allâh	Nom/Noms de Dieu	489
تنزيه/منزه	Tanzīh / Munazzah	Transcendance/Exempt/Exemption	300
عرش	ʿArš	Trône	298
الرحمن	Al-Raḥman	Le Compatissant	232
سماء/سماوات	Samā ² /Samāwāt	Ciel/cieux	208
الالوهية	Al-Uluhiyyā ²	Divinité	205
كبرياء	Kibriyā ²	Orgueil	189
وحدانية	Waḥdāniyyā ²	Unicité	169
قيامة	Qiyāma ²	Résurrection	150
انفراد/انفرد	Infirād/Infarada	Esseulement/Esseulé	75
فردانية	Firdāniyyā ²	Égoïté/Singularité	50
الرحيم	Al-Raḥīm	Le Miséricordieux	44
احدية	Ahadiyyā ²	Unificité	33
هو هو	Huwa huwa	Lui lui	8

Terme arabe	Translittération	Traduction proposée	Mentions
2. Tradition			
قال/قيل	Qāla	Il dit	9055
قول	Qawl	Un dit	3514
قال بعضهم	Qala ba ² ḍuhum	D'aucuns ont dit	724

3. Exégèse			
Citations coraniques			6235
قوله تعالى	Qawlah ^u Ta ² ālā	Son dit Très-Haut	1631
كلمة/كلام	Kalimā ² /Kalām	Parole/Verbe	748
آية/آيات	Āya ² /Āyāt	Signes/Prodiges	685
اشارة/اشارة	Ašāra	Allusion/Faire allusion	642
معنى	Mi ² nā	Sens, Signification	338
قرآن	Qur ² ān	Le Coran	195

كتب	Kitāb	Livre	179
حديث/أحاديث	Ḥadīṭ/Aḥadīṭ	Parole divine ou inspirée transmise par le Prophète à travers une chaîne de témoins	114
الهام	Ilhām	inspiration	92
تفسير	Tafsīr	Commentaire	74
العصمة، معصومون	Al-ʿiṣmaʿ/Maʿṣūmūn	Infailibilité/Infailibles	72
ميثاق	Mīṭāq	Pacte	68
البيان	Bayān	Élucidation	64
تأويل	Taʿwīl	Commentaire, glose	34
استنباط	Istinbāṭ	Extraction	9

Terme arabe	Translittération	Traduction proposée	Mentions
4. Vérité			
حق/حقائق/حقيقة	Ḥaq/Ḥaqāʿiq/Ḥaqīqat	Vrai/Vérité/Vérités	5953
شاهد/شهود	Šāhid/Šuhūd	Témoign/Preuve/Accidents	2740
علم	ʿIlm	Science	2634
نور	Nūr	Lumière	1669
المعرفة	Maʿrifat	Connaissance	1183
عارف/عارفون	ʿĀrif	Gnostique	1118
عرفان	ʿIrfān	Gnose	231

5. Amour			
حب/محبة	Ḥubb/Maḥabbat	Amour	3671
القربى	Al-Qurbat	Proximité	1177
وصل/وصل	Waṣl-Wiṣāl	Jonction	998
الشوق/اشتياق	Šawq/Ištiyāq	Désir ardent	566

عشق	ʿIšq	Éros/Amour-Passion/Énamouement	404
عاشق	ʿĀšiq	Énamouré	229
الحبيب	Ḥabīb	Bien-aimé	156
محبوب	Maḥbūb	Aimé	86
الانس	Uns	Intimité	67
معشوق	Maʿšūq	Amant	55
اشتياق	Ištiyāq	Désir ardent	32

Terme arabe	Translittération	Traduction proposée	Mentions
6. La structure anthropologique			
نفس	Nafs/Nafas	Âme/Souffle	2881
سر	Sirr	Conscience secrète	2857
قلوب	Qulūb	Cœurs	1690
قلب	Qalb	Cœur	1421
روح/ ارواح	Rūḥ/ Arwāḥ	Esprit/Esprits	1741
أسرار/ سرائر	Asrār/Sarāʿir	Consciences secrètes/secret/mystères	971
وجه	Waḡḥ	Face	534
لسان	Lisān	Langue	385
عقل	ʿAql	Intellect, Intelligence	348
عقل الكل	ʿAql al-Kul	Intellect universel	1
الصدر	Ṣadr	Poitrine	284
الارادة	Irādaʿ	Volonté	211
قيامه	Qiyāmaʿ	Résurrection	150
الباطن	Bāṭin	Intérieur	157
الاشباح	Ašbāḥ	Formes physiques	112

النفس الامارة	<i>Nafs ammārat</i>	Âme tyrannique	86
خطر	<i>Hāṭir</i>	Pensée incidente	80
جوارح	<i>Ġawāriḥ</i>	Organes	63
الفهم	<i>Fahm</i>	Compréhension	54
فؤاد	<i>Fuʿād</i>	Cœur Pensant	54
هوية	<i>Hawiyyat</i>	Ipséité	39
الفكر	<i>Fikr</i>	Pensée	34
هيكل	<i>Hayākil</i>	Enveloppes	33
جسم/الاجسام	<i>Ġism/Aġsām</i>	Corps	27
الضمان	<i>Ḍamāʿir</i>	Consciences	23
النفس المطمئنة	<i>Nafs Muṭmaʿinnaṭ</i>	Âme apaisée	10
النفس اللوامة	<i>Nafs Lawwāmat</i>	Âme blâmante	8
ذهن	<i>Dihn</i>	Puissance mentale	4

Terme arabe	Translittération	Traduction proposée	Mentions
7. La contemplation et le dévoilement			
مشاهدة/مشاهدات	<i>Mušāhadaṭ</i>	Contemplation	2212
عين	<i>ʿAyn</i>	Œil, source, substance	1228
رأى/رؤية	<i>Raʾà/Ruʾyat</i>	Vision	1190
كشف/مكاشفة	<i>Kašf/Mukāšafaṭ</i>	Dévoilement/révélation confidentielle/s	1170
ظهور/ظهور، اظهر	<i>Zahara/Zuhūr/Izhār</i>	Apparaît/Apparition/Faire apparaître	1133
نظر	<i>Nazar/Nazara/</i>	Regard/voir	856
تجلي	<i>Taġallī</i>	Manifestation	735
أشار، إشارة	<i>Ašār^a/Išārat</i>	Faire allusion/Allusion	642
الظاهر	<i>Zāhir</i>	Apparence/exotérique	484

بصر / بصائر	Başar	Regard	368
شهود	Šūhūd	Contemplation testimoniale/témoins	337
باطن	Bāṭin	Intérieur/ésotérique	251
مراقبة	Murāqabaṭ	Surveillance	82
وحي	Waḥī	Révélation	74
السمع	Samāʿ	Audition	66
فراصة	Firāsaṭ	Scrutation, Concentration visionnaire	34
اشراق	Išrāq	Illumination	32
شعشع	Šaʿšaʿa	Rayonnant-Scintillant	5

Terme arabe	Translittération	Traduction proposée	Mentions
8. Les États spirituels			
الذكر	Dikr	Remémoration	1645
وحد/توحيد	Waḥḥada/Tawḥīd	Unifie/Unification	889
العبودية	ʿUbūdiyyaṭ	Servage dévot/Servitude/esclavage	652
الحمد	Ḥamd	Louange	360
بقاء	Baqāʿ	Surexistence	326
فناء	Fanāʿ	Anéantissement	295
لباس	Libās	Habit	232
جمع	Ġamʿ	Réunification	168
متصف/اتصاف	Muttaṣīf/Ittiṣāf	Se revêtir des attributs	163
وجد / مواجيد	Wağd/Mawāğīd	Affect extatique	138
لقاء	Liqāʿ	Rencontre	136
تمكين	Tamkīn	Raffermissement	135
سكر	Sukr	Ivresse	121

اتحاد	<i>Ittiḥād</i>	Union	116
صحو	<i>Ṣaḥū</i>	Sobriété	101
حاضرة	<i>Ḥaḍraṭ</i>	Présence	96
جنب/انجذاب	<i>Ġaḍb/Inġidāb</i>	Attraction	96
عين الجمع	<i>ʿAyn al-Ġamʿ</i>	Œil-essence de la réunification	89
غيبية	<i>Ġaybaṭ</i>	Absence, évanescence	89
محو	<i>Maḥū</i>	Annihilation, extinction	84
وجدان	<i>Wiġdān</i>	Expérience, perception, affect	81
فردانية/تفريد/انفراد	<i>Firdāniyyaṭ/tafrid/Infirād</i>	Mise à part, isolement	60
تخلق	<i>Taḥalluq</i>	Caractérisé/Revêtir les Caractères divins	54
كامل	<i>Kamāl</i>	Perfection	50
تلوين	<i>Talwīn</i>	Coloration/Changement	43
حلول	<i>Ḥulūl</i>	Union substantielle	39
روحانية	<i>Rūḥaniyyaṭ</i>	Spiritualité/spiritualisation	28
عين اليقين	<i>ʿAyn al-Yaqīn</i>	Certitude visionnaire	20
حق اليقين	<i>Ḥaqq al-Yaqīn</i>	Certitude certifiée	17
شطح	<i>Šaṭḥ</i>	Locution paradoxale/ Théopathie	16
محاضرة	<i>Muḥāḍaraṭ</i>	Présence infuse	10
عندية	<i>ʿIndiyyaṭ</i>	Apudséité	9
قرب القرب	<i>Qurb al-Qurb</i>	Proximité rapprochée	9
اهل الصحو	<i>Ahl al-Ṣaḥū</i>	Les gens de la sobriété	7
اهل الدهشة	<i>Ahl al-Daḥšaṭ</i>	Les gens de l'émerveillement	4
اصطلام	<i>Iṣṭilām</i>	Ravissement	2

Terme arabe	Translittération	Traduction proposée	Mentions
9. Les degrés/stations/demeures			
اهل	Ahl	Gens	1522
مقام/مقامات	Maqām/Maqamāt	Station/s	1313
حل/احوال/حالات	Ḥāl/Aḥwāl/Ḥalāt	État/s	1149
طريق/طرق/طريقة	Ṭarīq/Ṭuruq/Ṭarīqat	Voie/s	775
درجة/درجات	Darağāt/Darağāt	Degré/s	348
لطيفة/لطائف	Laṭifaṭ/Laṭāʿif	Substance Subtile/s	362
كرامة/كرامات	Karāmat/Karamāt	Faveur exceptionnelle. Prodigalité	316
طاعة/طاعات	Ṭāʿat/Ṭaʿāt	Obédience/s	299
مريد/مريدون	Murīd/Muridūn	Aspirant/s	252
منزل/منازل	Manzil/Manāzil	Demeure/s	249
عيان/معانينات	ʿAyān/Muʿāyanāt	Vision face-à-face/s	192
ملة	Millaṭ	Dénomination. Confession	174
واسطة	Wāsiṭat	Médiation	144
ميادين	Mayādīn	Arènes	88
خلة	Ḥullaṭ	Amitié	60
كسوة	Kiswaṭ	Manteau initiatique	54
سرادق	Surādiq	Pavillon	44
سالك/سالكون	Sālik/Sālikūn	Progressant	44
مسالك	Masālik	Voies (de progression)	34
الامام	Imām	Imam	31
مدارج	Madāriğ	Grades, gradins, degrés	28

Terme arabe	Translittération	Traduction proposée	Mentions
10. Prophètes et Saints agréés			
ولي/اولياء	Walī/Awliyāʿ	Saint agréé/s	1191
ولاية	Wilāyat	Sainteté Agréée	230
قرب/مقرب/مقربين	Qurb/Muqarrab/ Muqarrabūn	Rapprochement/Rapproché/s	1177
نبي/انبياء	Nabī/Anbiyāʿ	Prophète/s	750
صلى الله عليه	Ṣalā Allāh ʿAlayhi wa Sallam	ṢAʿWS	562
موسى	Mūsā	Moïse	523
يوسف	Yūsuf	Joseph	397
اصطفائية	Iṣṭifāʿiyyat	Élection Sélective	256
آدم	Ādam	Adam	246
مؤمن/مؤمنون	Muʿmin/Muʿminūn	Croyant/s	237
اجتنبائية	Iğtibāʿiyyat	Élection préférentielle	123
عيسى	ʿĪsā	Jésus	116
ابراهيم	Ibrāhīm	Abraham	100
الخصر	Hidr	Khidr	50
المصطفى	Muṣṭafā	Moustafa	42
داوود	Dāwūd	David	26
صوفي و تصوف	Ṣūfī/Taṣawwuf	soufis et soufisme	16
الفتوة	Futuwwat	Jeunesse chevaleresque	16
أبدل	Abdala/Badal/ Abdāl	Suppléer/Suppléant/s	8
الياس	Iliyās	Élie	8
ايوب	Ayyūb	Job	7
القطب	Quṭb	Pôle	6

Terme arabe	Translittération	Traduction proposée	Mentions
11. Combat et renoncement			
آمن/إيمان	Āmana/Īmān	Crois/Foi	858
عبد/عباد	ʿAbd/ʿIbād	Serf dévôt/s	830
العبودية	ʿUbūdiyyaṭ	Servitude	605
قهر	Qahr	Coercition	582
امتحان/محنة	Miḥnaṭ	Épreuve/tentation	364
شهوة/شهووات	Šahwaṭ	Concupiscence	274
بلاء	Balāʾ	Épreuve	241
مكر	Makr	Ruse d'Allāh	237
الصبر	Ṣabr	Patience	207
امتحان	Imtiḥān	Probation	186
احسان/محسن	Iḥsān	Aumône	166
مجاهدة/جهاد	Muǧāhadaṭ	Combat spirituel/effort ascétique	144
معصية/مَعْصِي	Maʿṣiyaṭ	Effraction	129
بكى/بكاء	Baka/Bukāʾ	Pleurer/Pleurs	115
الباطل	Bāṭil	Vain, vanité	103
التباس/تلبيس	Iltibās/ Talbīs	Revêtement – équivocité	84
نكرة	Nakiraṭ	Négation	82
تجريد	Taǧrīd	Exemption de la survenance	75
تغيير	Taǧyīr	Changement	68
نسيان	Nisyān	Oubli	59
شكل/أشكال	Šakl/Aškāl	Forme	57
زهد/زاهد	Zuhd/Zāhid	Ascèse/Ascète	49
ملامة	Malāmaṭ	Blâme	37
تشبيهه/مشابهة	Tašbīh/ Tašbīh	Assimilationisme /Anthropomorphisme	36
بالاعمال والاقوال	Bi-l-aʿmāl wa-l-aqwāl	Par les œuvres et les paroles	33
حلول	Ḥulūl	Incarnationnisme	29
تشبيهه/مشابهة	Tašbīh/ Tašbīh	Assimilationisme /Anthropomorphisme	36
الوعيد	Waʿīd	Menace	21

Terme arabe	Translittération	Traduction proposée	Mentions
12. Création d'Adam et temps événementiel			
حدث/الحدثان/الحدوث	<i>Ḥadat/Ḥidṭān/Ḥudūṭ</i>	Adventicité/Survenance	641
الانسان / الانس	<i>Insān/Uns</i>	Hommes	604
وجود	<i>Wuġūd</i>	Existence	575
بشر/بشرية	<i>Bašar/Bašariyyat</i>	Humanité	582
الارض	<i>Arḍ</i>	Terre	540
صورة	<i>Šūraṭ</i>	Image, Forme	398
موت	<i>Mawt</i>	Mort	389
الوقت	<i>Waqt</i>	Temps	317
ملائكة	<i>Malā'ikaṭ</i>	Anges	266
آدم	<i>Ādam</i>	Adam	249
عدم	<i>ʿAdam</i>	Néant	238
طين	<i>Ṭīn</i>	Limon, argile	195
كون/أكوان	<i>Kawn/Akwān</i>	Univers	169
الثرى	<i>Ṭarā</i>	Monde des humains	153
ليل/ليلة	<i>Layl/Laylat</i>	Nuit	90
فطرة	<i>Fiṭraṭ</i>	Congénitalité	82
طبيعة	<i>Ṭabīʿat</i>	Nature	72
افراد القدم	<i>Ifrād al-Qidam</i>	Mise à part de la proto-éternité	65
رقم/مرقام	<i>Raqm/Marqūm</i>	Nombre/Mesure prédestinée	22
زمن/ازمنة	<i>Zaman/Azminat</i>	Temps/Temporalité	20
الظواهر	<i>Zawahir</i>	Apparences	14
ناسوت	<i>Nāsūt</i>	Humanité	13
العوارض	<i>ʿAwāriḍ</i>	Phénomènes apparents	7

Terme arabe	Translittération	Traduction proposée	Mentions
13. Les symboles			
حجاب/ حجب	<i>Ḥiġāb/Ḥuġub</i>	Voile/Écran	481
نار/نيران	<i>Nār/Nirān</i>	Feu/x	409
جنة/جنات	<i>Ġannaṭ/Ġannāt</i>	Paradis	292

جبل/جبال/طور	Ġabal/Ġibāl/Ṭūr	Montagne	282
شمس	Šams	Soleil	195
طير/طيور	Ṭay/Ṭuyūr	Oiseau/ volatile	156
ثمرة/ثمر	Ṭamaraṭ/Ṭimār	Fruit/s	132
شجرة/أشجار	Šaġaraṭ/Ašġār	Arbre/s	131
قمر	Qamar	Lune	93
نهر/انهار	Nahr/Anhār	Fleuve/s	90
مرآة	Mir'āṭ	Miroir	73
صبح	Šubḥ	Matin	74
برج/أبراج	Burġ/Abrāġ	Tour/Signe zodiaque/s	52
عروس/عرائس	ʿArūs/ʿArāʿis	Épouse/s	55
برق	Barq	Éclair	44
لبن	Laban	Yaourt/Lait	40
كشف النقاب	Kašf al-Niqāb	Dévoiler le voile	39
كاس	Kaʿs	Coupe	36
كعبة	Kaʿba	Kaʿba	33
خمر	Ḥamr	Vin	31
القبلة	Qiblaṭ	Qibla	30
زهرة/أزهار	Zahraṭ/Azhār	Fleur/s	28
النجم	Naġm/Nuġūm	Étoile/s	26
قلب قوسين	Qāb Qawsayn	À deux arcs de distance	22
سدرة المنتهى	Sidraṭ al-Muntahā	Le jujubier de l'extrême limite	19
ستار/استار	Sitār/Astār	Voile/Voilure/s	15
الكهف	Kahf	Caverne	15

نيرات	Nayyirāt	Luminares	14
لهب	Luhub	Flammèches	12
محراب	Mihrāb	Mihrab	12
حج	Ḥaǧǧ	Pèlerinage	7
اللوحة المحفوظة	Lawḥ Maḥfūz	La tablette gardée	6
اكسير	Iksīr	Élixir	3

Terme arabe	Translittération	Traduction proposée	Mentions
14. Termes philosophiques/cosmogoniques			
صفات/صفة	Ṣifaṭ/Ṣifaṭ	Attribut/s	1938
خلق	Ḥalq/Huluq	Création/Caractère	1649
ازل/لازلية	Azal/Azaliyyaṭ	Éternité première, préexistence	1304
الذات	Al-Dāt	Ipséité	1262
عين	ʿAyn	Œil, source, essence	1228
القدم	Qidam	Proto-éternité	1127
الفعل/أفعال	Fiʿl/Afʿāl	Acte	945
الابد/الابدية	Al-Abad/Abadiyyaṭ	Éternité dernière	689
معادن/معادن	Maʿdin/Maʿādin	Quintessence/substrat	190
كنه	Kunh	Quiddité	68
فردانية	Firdāniyyaṭ	Égoïté	50
جوهر	Ġawhar	Substance/Quintessence	42
كيفية	Kayfiyyaṭ	Modalité	12
ماهية	Mahiyyaṭ	Quiddité (Corbin)	9
الاستحالة	Istiḥālaṭ	Impossibilité	6
العقل البسيط	Al-ʿaql al-Basīṭ	Intellect Étendu	2

Il faut souligner que notre tâche de traduire les passages des *ʿArāʾis* n'a pas été facilitée. D'une part à cause de la disparité des choix arrêtés dans les diverses traductions des chercheurs et, d'autre part à cause de lacunes dans l'approche épistémologique du phénomène soufi dues à l'ampleur du sujet et à ses enchevêtrements.

Nous avons ainsi rencontré certaines contraintes pour la traduction en français des termes techniques rūzbehāniens déjà traduits dans d'autres ouvrages et dont la traduction nous semble réductrice ou défectueuse. Malgré la présence de termes dont la traduction a été unanimement fixée, il existe toujours une légitime diversité dans les approches des divers auteurs au vocabulaire technique soufi. Nous avons essayé d'unifier autant que possible le glossaire des mots techniques soufis en approfondissant leurs définitions et le sens que leur donne notre auteur et, à chaque fois que nous proposons un choix divergent, nous essayons d'en expliciter les causes.

Notre recherche a mis en lumière un aspect assez oublié de la nomenclature rūzbehānienne : contrairement à la réalité de la cadence des citations des maîtres soufis, la cadence des termes techniques ne semble pas toujours réfléchir l'importance du concept dans la pensée de l'auteur. Il y a des termes qui sont d'une grande importance dans la doctrine soufie en général et dans celle de notre auteur en particulier, or ils ne sont mentionnés que très peu de fois. Par exemple : Intellect Étendu (*ʿAql basīṭ*), *lui lui* (*huwa huwa*) ou équivocité (*iltibās*). D'abord ces termes font partie d'un contexte terminologique qui ne revient pas souvent sous la plume de Rūzbehān, comme la cosmogonie qui n'est traitée que quelques fois dans le *corpus* des *ʿArāʾis* ou bien, il s'agit d'un arcane que le mystique se garde de trop dévoiler comme cela a été déjà mis en exergue concernant le langage crypté des soufis. Bien sûr la cadence des citations terminologiques est importante pour établir une échelle de valeurs de la pensée de l'auteur, cependant il faut se garder de minimiser les termes qui sont moins cités car ils forment partie de l'édifice épistémologique et dogmatique rūzbehānien lequel, sans eux, perdrait de sa spécificité.

CHAPITRE IV. LES SYMBOLES MYSTAGOGIQUES

Henry Corbin affirme avec justesse que « *la pensée de Rūzbehān progresse non par une dialectique conceptuelle mais par une dialectique d'images*⁵²⁹ ». Dans 'Arā'īs notre auteur parle explicitement des allusions (*išarāt*) et des symboles (*rūmūz*) révélés aux rapprochés et cachés aux profanes : « *Il y a pour cette congrégation des symboles et des allusions que ne peut aborder que celui qui vole dans le Royaume*⁵³⁰ ». Il rapporte de ʿunayd un dit : « *Les soufis sont les gens d'une maison où ne pénètre personne d'autre qu'eux*⁵³¹ ».

Corbin fait la distinction entre l'allégorie et le symbole. Il attribue à l'allégorie une opération rationnelle, alors que le symbole s'ouvre sur plusieurs plans de l'être : « *L'initiation au taʿwīl est naissance spirituelle (wilādat rūḥāniyyat). Parce qu'ici, comme chez tous ceux qui l'ont pratiqué dans le Christianisme, c'est-à-dire ceux qui n'ont point confondu le sens spirituel avec l'allégorie, le taʿwīl fait pénétrer dans un nouveau monde, accéder à un plan supérieur de l'être* »⁵³². Il fait une autre distinction entre langage et interprétation : « *Le taʿwīl présuppose la floraison des symboles, l'organe de l'imagination active qui simultanément les fait éclore et les perçoit [...]. Par essence, le taʿwīl ne peut tomber dans le domaine des évidences communes ; il postule un ésotérisme* »⁵³³. Dans son approche très particulière des récits visionnaires il décline la même catégorisation :

*Il importe avant tout que nous ne confondions pas, comme on le fait trop souvent par négligence, symbole et allégorie. Le thème est vaste ; disons simplement ceci. L'allégorie est une figuration plus ou moins artificielle de généralités qui pourraient toujours être connues et exprimées par une autre voie ; le réseau des interprétations peut s'en étendre et se développer, mais toujours sur un même plan. Le symbole est l'unique expression, la seule voie d'accès de ce qu'il symbolise. Si la signification s'en développe, ce n'est pas sur un plan unique, mais en hauteur et en profondeur. Le déchiffrer, ce n'est ni l'expliquer causalement ni le rendre superflu ; c'est inviter à le pénétrer sans cesse de nouveau*⁵³⁴.

529. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 395

530. 'Arā'īs I, sourate 12, Yūsuf, 1, p. 352.

531. *Op. cit.* I, sourate 9, al-Tawbaṭ, v. 25, p. 280.

532. Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice*, p. 29.

533. *Op.cit.*, p. 19.

534. Henry Corbin, « Le Symbolisme dans les Récits visionnaires d'Avicenne », *Hommage à Jung*, Synthèses Revue Européenne, Bruxelles, 1955, p. 465.

Cette approche est, d'abord celle du Šī'isme et de l'Ismaélisme pour lesquels il y a deux manifestations de la révélation : la descente (*tanzīl*) qui représente la loi (*šarī'at*) et l'interprétation spirituelle (*ta'wīl*) qui représente la vérité (*ḥaqīqat*). Le *ta'wīl* étant l'herméneutique qui rend le texte à son sens original qui est caché.

Pour Corbin, il ne peut y avoir de dissociation entre l'herméneutique soufie et l'ésotérisme. Il découvre dans les écrits des mystiques persans une catégorie cognitive assez méconnue de l'Occident qu'il appelle, avec Ibn 'Arabī, le *monde imaginal* (*ʿālam al-miṭāl*), qui n'est « *ni le monde des fantasmes ni le monde des idoles mais c'est le monde des icônes* »⁵³⁵. Chez Avicenne (m. 428/1037), il l'appelle l'Imagination symbolique qui devient comme une échelle intérieure où l'âme évolue suivant des élévations mentales proches de la gnose éternelle :

*Le cosmos où l'âme se voyait jetée, s'involue, devient intérieur à l'âme qui par là même le domine et le dépasse. Les objets naturels qui s'offraient aux perceptions sensibles, sont transmués en formes symboliques dont l'élucidation marque chaque fois pour l'âme une étape de sa délivrance. Les énergies qu'elle avait projetées et incorporées dans les choses, en se libérant de ces choses, restituent celles-ci en symboles. Ainsi, par exemple, ce n'est plus par les sens, ni comme phénomène astronomique, que l'âme perçoit l'univers des Sphères célestes. L'organe de perception et de métamorphose est désormais l'Imagination symbolique active qui transfigure les choses en leur vérité et signification cachée. Les étages du cosmos sont alors perçus comme les étapes de l'exode libérateur; à la cosmologie se substitue une dramaturgie, laquelle est le ressort de tous nos Récits d'ascension mentale*⁵³⁶.

C'est l'intériorisation de l'âme par rapport au monde extérieur, grâce à sa connexion innée avec le monde des Archétypes et des Idées éternelles, sous-jacent au façonnement du monde créé dans ce qu'il est projection épiphanique du monde incréé. Vision platonicienne par excellence. Ainsi « *C'est tout le monde des idées invisibles qui devient une immense iconostase* »⁵³⁷.

Dans 'Arā'is, Rūzbehān utilise très peu le terme de *ta'wīl*. S'il le fait c'est soit pour citer les quelques versets coraniques qui en parlent ou, quelques rares autres fois, dans un sens péjoratif : « *le ta'wīl des ignorants* »⁵³⁸. Mais sa démarche n'en est pas moins celle du *ta'wīl*, si tant est que l'on puisse confondre *ta'wīl* et *išāra'at*. Comme nous l'avons vu, dans son Introduction à

535. Su'ād Ḥakīm, *Al-Mu'ājam al-Šūfi, al-Ḥikma' fī ḥudūd al-kalima't*, Dandarāt, Beyrouth 1981, parr. 257, p. 447. *Al-Futuḥāt al-Makiyya't*, vol. VI, rubr. 357, p. 253 et seq. Où Ibn 'Arabī expose sa doctrine sur le monde imaginal.

536. Henry Corbin, *Ibid.*

537. Interview donnée en 1961 sur Radio France où Corbin synthétise ses travaux sur la mystique persane. Il attire l'attention des auditeurs que son livre : *Terre céleste et corps de résurrection : de l'Iran mazdéen à l'Iran shī'ite*, vient d'être publié aux éditions Buchet/Chastel, 1960.

http://www.youtube.com/watch?feature=player_detailpage&v=W6P31uaP9AQ

538. 'Arā'is I, sourate 11, Hūd, 1, fol. 208v, p. 330

ʿArāʿīs, Baqlī dit suivre dans son élucidation coranique la science *išarite* qui approche le texte coranique « de l'intérieur » pour en élucider les « sens cachés ». C'est la définition même du *taʿwīl*. Évite-t-il d'en parler directement pour ne pas paraître associé à la démarche des Imamites ? On pourrait se le demander.

Quoiqu'il en soit, Corbin a essayé d'opérer une jonction louable entre le Soufisme et l'Imamisme, mais ces voies de convergence ne sont pas traduites encore en termes de réconciliation épistémologique entre les tenants des diverses communautés doctrinales de l'Islam. Cependant, il convient d'apporter une nuance à la dichotomie allégorie/symbole qu'il établit. Dans un article sur l'herméneutique islamique, Muḥammad Zine affirme ce qui suit :

La distinction entre l'allégorie et le symbole est une invention récente. Bien qu'elle soit pertinente sur le plan épistémologique, cette séparation tombe cependant dans un anachronisme comme le laisse entendre ce texte de Jean Pépin : « On a pris aujourd'hui l'habitude de distinguer nettement entre allégorie et symbole, comme entre l'artifice didactique et la spontanéité de la vie. Pour que cette distinction, d'ailleurs fondée, puisse être prise en considération à propos de Dante, il faudrait, semble-t-il, qu'elle fût entrée dans les mœurs à son époque. Or c'est ce qui n'apparaît en rien. La définition ancienne et médiévale de l'allégorie est si large qu'elle convient à presque toutes les variétés de l'expression figurée, et en tout cas à l'expression symbolique »⁵³⁹.

Il prend à témoin le philosophe Gadamer qui, assure avec autorité à propos de l'allégorie et du symbole :

La fonction des deux concepts reste identique en partant du substrat sensible pour accéder à l'intelligible : « Le symbolon reçoit ici une fonction anagogique ; il oriente l'esprit et l'élève à la connaissance du divin tout comme l'expression allégorique introduit à une signification "supérieure". La démarche allégorique de l'interprétation et la démarche symbolique de la connaissance s'imposent pour la même raison : il n'est pas possible de connaître le divin autrement qu'à partir du sensible »⁵⁴⁰.

Pierre Lory délivre cette observation importante pour toute lecture de l'exégèse soufie. Quelle que soit l'approche contemporaine des schèmes littéraires ou spirituels anciens, il convient de rester fidèle au contexte de cet héritage :

539. Muhammed Chawki Zine, « Herméneutique et symbolique, le ta'wil chez Ibn 'Arabī et quelques auteurs antérieurs », *Bulletin d'Études Orientales*, Tome LVIII, 2009, p. 351-384. Il cite Jean Pépin, *Dante et la tradition de l'allégorie*, Vrin, Paris 1970, p. 15-16.

540. *Art. cit.* Il se réfère à Hans Georg Gadamer, *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, traduction par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Éditions du Seuil, Paris 1996, p. 90.

Le commentaire soufi du Coran se fonde avant tout, nous l'avons dit, sur la réalisation spirituelle. C'est-à-dire qu'il se situe sur un plan qui lui est propre, qui n'est en tout cas ni celui de l'exégèse littéraliste ni celui de la réflexion théologique. Quelle que soit la position de celui qui étudie ce genre de commentaire, quel que soit le degré d'arbitraire ou d'imagination qu'il croit y déceler, nous pensons que cette exégèse doit être abordée en tenant compte de la conception que les soufis eux-mêmes en ont, en admettant a priori que cette appréhension du texte sacré est issue d'une expérience qu'ils sont seuls à avoir vécue ; faute de quoi on ne peut que s'exposer à de graves contresens⁵⁴¹.

D'ores et déjà, notre méthode sera de suivre notre auteur dans son propre contexte, en respectant le cadre de son évolution sémantique et symbolique. Nous éviterons de surcharger la pensée rūzbehānienne avec des catégories qui ne lui sont pas directement apparentées. Aussi convient-il de se pencher sur l'incidence du vécu spirituel dans l'élaboration de la compréhension et de l'expression du commentaire coranique de Baqlī.

Il est important de souligner que, dans 'Arāʾīs, notre auteur s'appuie solidement sur les deux approches ésotériques du texte coranique propres à l'approche allusive : la *taʾwīl* et l'*iṣṭinbāṭ*. La *taʾwīl* transforme et élève le sens littéral vers des horizons allégoriques qui, à leur tour, élèvent l'âme de l'exégète et de son auditoire.

L'*iṣṭinbāṭ* déchiffre l'allégorie contenue dans les textes sacrés et décortique leurs symboles. La démarche allusive est une herméneutique qui se fonde sur l'allégorie, mère du symbole. Cette méthode a été suivie depuis l'Antiquité. Le tour d'horizon que propose François Picavet à cet égard continue à être très éclairant :

On obéit, semble-t-il, aux deux besoins les plus profonds de l'âme humaine : on conserve ce que l'humanité a trouvé de meilleur, par l'étude d'elle-même et de la nature, pour régler et diriger sa vie ; on continue à chercher et à recueillir tout ce qui peut servir encore à atteindre le même but. L'appel à l'autorité sert à assurer la possession des connaissances acquises, l'emploi de l'interprétation allégorique, chez les Stoïciens et chez les Plotiniens, chez les Prophètes et chez les Chrétiens de toutes les époques, amène la persistance de la pensée libre, et fournit le moyen d'acquérir un savoir nouveau, que l'on utilise pour résoudre les problèmes et les questions qui ne s'étaient pas antérieurement posés. Il est donc manifeste que les Juifs, les Chrétiens, et les Musulmans qui les ont suivis, ne se sont pas bornés à consulter leurs livres saints, qu'ils ont voulu utiliser toutes les sources antiques et qu'ils ont donné de cette façon de procéder des raisons multiples et convaincantes pour bien des croyants⁵⁴².

Pour mettre en exergue l'utilisation virtuose de la méthode allégorique et des symboles

541. Pierre Lory, *Les commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī*, Les Deux Océans, Paris 1990, 2ème éd., p. 17-18.

542. François Picavet, « Hypostases plotiniennes et trinité chrétienne », *École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses*, Annuaire 1917-1918. 1916. p. 8.

qui en émergent dans l'herméneutique de Rūzbehān Baqlī nous avons choisi un passage des *ʿArāʾis*. Notons les schèmes hautement signifiants qu'il extraie du texte coranique et qui sont liés, il convient de le rappeler, à sa vision mystique. L'affirmation coranique de la création du ciel et de la terre devient pour lui une plateforme pour s'élever vers les hauteurs des Attributs divins et les profondeurs de la constitution humaine.

{Dans la création des cieux et de la terre}, c'est-à-dire dans l'œuvre maîtresse des cieux et de la terre se trouve le dévoilement des lumières des Attributs dans la lumière des Actes. Puis l'apparition de la lumière des Actes sur la scène des signes. Et aussi les cieux font allusion à la tête et la terre fait allusion à l'image et aussi le ciel est une allusion à l'esprit et la terre est une allusion au cœur. Son dit {La différenciation de la nuit et du jour}, c'est-à-dire dans leur amoindrissement ou leur augmentation, leur départ et leur arrivée est une référence au lever du soleil de la gnose à partir de l'Orient de la proximité et son coucher dans le crépuscule de la négation (*nakirat*) au moment de la perte de conscience (*gaybat*) à partir de la contemplation et de l'apparition de la tyrannie des nuits du délaissement (*hiġr*). Lorsque s'étirole la lumière de la jonction et qu'elle disparaît dans le lever des lumières de la manifestation du Vrai dans les cœurs des gens de l'amour. Cela veut dire aussi : considérez-y les affects extatiques des états, leur stabilisation en vous puis leur perte dans le temps de votre constriction (*qabḍ*) loin de la vision de la détente et du relâchement, ⁵⁴³

{إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ
 وَالْأَرْضِ} أي ان في ابداع
 السماوات والارض كشف نور
 الصفات في نور الافعال فظهور
 نور الافعال في مسرح الآيات
 وايضا السماء اشارة الى الراس
 والارض اشارة الى الصورة
 وايضا السماء اشارة الى الروح
 والارض اشارة الى القلب وقوله
 {وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ} أي
 في نقصانهما وزيادتهما وذهابهما
 ومجيئهما اعتبار بطلوع شمس
 المعرفة من مشرق القرية
 وغروبها في مغرب النكرة في
 وقت الغيبة عن المشاهدة وظهور
 ظلم ليالى الهجر في ذهاب نور
 الوصل وزوالها باسراق انوار
 تجلى الحق في قلوب اهل المحبة
 وايضا اي اعتبروا بهما في
 مواجيد الاحوال واستقرارها فيكم
 وفقدانها في وقت انقباضكم عن
 رؤية البسط والانبساط

En commentant ce verset dans ses *Latāʾif*, Quṣayrī parle aussi de la création comme un livre de symboles que la gent de l'inférence (*aṣḥāb al-istidlāl*) peut lire. Il termine par une conclusion philosophique qui voit en toutes choses la trace de l'Unicité divine.

*Il n'y a pas d'Eccéité (ʿayn) qui soit récoltée
 du néant - qu'elle soit celle d'une personne ou
 d'un débris, d'une forme ou d'une trace, d'un*

فما من عين من العدم محسولة
 من شخص أو طلل، و رسم أو

543. *ʿArāʾis* I, sourate 2, al-Baqaraṭ, 164, p. 35

ciel ou d'un espace, de l'air ou de l'eau, du soleil ou de la lune, d'une flotte ou d'une pluie, celle du sable ou de la pierre, d'un astre ou d'un arbre – sans qu'elle soit de l'Unicité un guide et, pour celui qui tend vers Son existence, un chemin qui mène au but

أثر، أو سماء أو فضاء، أو هواء
أو ماء، أو شمس أو قمر، أو قَطْر
أو مطر، أو رَمَل أو حجر، أو نجم
أو شجرٍ - إلا وهو على الوحدانية
دليل، ولِمَنْ يقصد وجوده سبيل.

Ésotérisme et sciences occultes

Avant de nous engager plus loin dans l'élucidation des schèmes symboliques des *ʿArāʾis*, nous voudrions jeter plus de lumière sur l'usage du terme « ésotérique », que la majorité des auteurs utilise pour désigner les commentaires coraniques soufis ou l'approche mystique afférente au soufisme. Il nous semble pertinent de traduire le terme arabe *bāṭin* par « ésotérique » en contraste avec *ẓāhir*, traduit par « exotérique ». Mais est-il pertinent de traduire le terme arabe *iṣārī* par ésotérique ou, même, de définir la mystique soufie comme un ésotérisme ? Cette approche est contestée par Jamal J. Elias qui affirme qu'ésotérique est une traduction insatisfaisante du terme *iṣārī* qui pourrait être rendu plutôt comme « allégorique » ou par le néologisme (anglais) « allusif ». En effet, dit-il, si le terme « ésotérique » rend bien le terme arabe *bāṭin*, il ne faudrait cependant pas étendre son emploi à d'autres secteurs plus génériques car ce terme véhicule un bagage sémantique inapproprié⁵⁴⁴. Dans la présente thèse, nous utilisons le terme « allusif/allusion » pour traduire *iṣārī/iṣāraʿ*. Nous emploierons le terme « ésotérique » ou intérieur ou intérieur pour traduire l'arabe *bāṭin*, en contraste avec *ẓāhir* qui signifierait exotérique, extérieur, apparent. Mais *bāṭin* signifie aussi occulte. Aussi, nous semble-t-il opportun de faire brièvement la part des choses pour relier le terme français au terme arabe qui lui est le plus approprié car des ambiguïtés regrettables peuvent se glisser dans l'utilisation qui en est faite.

Ainsi, d'après les catégories d'al-Būnī (m. 622/1225), la science ésotérique (*ʿilm al-bāṭin*) ne consiste pas uniquement dans la spiritualité tournée vers l'intérieur, mais elle regroupe des pratiques diverses rattachée à la magie, aux augures, aux talismans et à la divination, bref toutes choses qui sont éloignées, voire opposées à la voie commune des soufis qui s'occupent d'ascétique et de mystique⁵⁴⁵. Sous sa plume, et ne fût la diversité des usages, on traduirait *bāṭin* par occulte.

544. Jamal J. Elias, «Sufi tafsir Reconsidered: Exploring the Development of a Genre», *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 12 (2010), p. 41-55.

545. Aḥmad b. ʿAlī al-Būnī, *Šams al-Maʿārif al-Kūbraʿ wa laṭāif al-ʿawārīf*, al-Maktabaʿ al-Šaʿbiyyaʿ, Beyrouth 1985. Édition fac-similée en ligne : https://archive.org/details/zulhusnimatresat93_yahoo_1_201707

Pour se convaincre de l'équivocité qui existe entre *bātin*/ésotérique et *bātin*/occulte il faudrait considérer l'épilogue dudit livre sur la magie où al-Būnī dit se rattacher à plusieurs *silsilāt* parmi lesquelles il cite celle de la transmission de la science de l'occulte (*ʿilm al-bātin*) de la part de ʿaʿfar al-Šādiq à Qāsīm b. Muḥammad b. Abi Bakr al-Šiddīq (m.106/728) qui l'aurait reçue du Prophète. Puis il évoque une autre *silsilāʿ* qui, elle, est résolument soufie. Enfin il se rattache à une troisième *silsilāʿ* qui commence par al-Šāfiʿī et se termine par un éloge redondant en faveur d'Abū Ḥāmid al-ʿazālī (m. 505/1111). La confusion qui ressort de ces velléités d'appartenance démontre la volonté d'al-Būnī de se rattacher à des *silsilāt* autorisées mais montre par là même l'ambiguïté de son appartenance affichée au courant soufi. En fait la magie étalée dans son ouvrage a difficilement quelque chose à voir avec la spiritualité tout intérieure mais point occulte des maîtres du *taṣawwūf*.

Nous distinguons donc entre ésotérisme et occultisme. D'autre part, pour donner une idée de la frontière ténue qui existait au moyen-âge entre la classification des sciences empiriques, des sciences exactes et des sciences occultes nous pouvons nous référer à l'ouvrage encyclopédique de ʿamāl al-Dīn Abū-l-Ḥasan ʿAli b. Yūsuf al-Qiftī (m. 645/1248), *Iḥbār al-ʿUlamāʿ bī aḥyār al-ḥukamāʿ*⁵⁴⁶, où il expose la vie et l'œuvre de 424 « sages » (*ḥakīm*) des gens de la science. Il passe en revue médecins, philosophes, mathématiciens, ingénieurs, alchimistes, géographes, astronomes, astrologues, astrolabiers, englobant dans une entreprise œcuménique : musulmans, chrétiens et nestoriens, juifs et zoroastriens (*mağūs*), grecs, romains, arabes, persans et syriaques. Il commence par évoquer la vie d'Idris, ou Hermès Trismégiste qu'il fait suivre d'Ammon (le dieu égyptien Amon-Râ) et d'Asclepios (dieu de la médecine, identifié dans le *Poimandrès* du Trismégiste à Imhotep, médecin et philosophe égyptien du 3^e millénaire). Puis, dans le cours de sa revue des pôles de la science de son temps, il s'arrête aussi bien à des devins qu'à des astrologues qui pratiquent la magie comme s'ils étaient des savants. Mentionnant Dū-l-Nūn al-Miṣrī, il le présente comme appartenant au cercle de ʿābir b. Ḥayyān dans l'industrie de l'alchimie et la pratique de la science occulte (*ʿilm al-bātin*) et il note que Dū-l-Nūn aimait résider à Barba, village de Aḥmīm qui était « *une des maisons antiques de la Sagesse qui portaient des peintures merveilleuses avec d'étranges figures qui accroissent la foi du croyant et la brutalité de l'impie et on dit que lui fut ouvert là un chemin de connaissance par voie d'intronisation comme walī et qu'il jouissait de prodigalités divines (karamāt)*⁵⁴⁷ ». On reviendra sur le thème des maisons de la sagesse. Dans un autre endroit il parle de Šākḥ qui était un astrologue aveugle « *qui traitait du cours des étoiles et leur interprétation, qui se faisait lire par un jeune homme le culminant (le ṭālīʿ)*

546. ʿAli b. Yūsuf al-Qiftī, *Iḥbār al-ʿUlamāʿ bī aḥyār al-ḥukamāʿ*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaʿ, Beyrouth 2005.
547. *Op. cit.* p. 143.

pour répondre aux questions qu'on lui posait (sur le destin) ». Ou encore il mentionne Marāya le Babylonien dont « *Abū Maʿašar, l'astrologue, disait qu'il était un astrologue (diseur) de bonne aventure et qu'il possède des livres sur les confessions, les nations, les épousailles et les métamorphoses* ». Al-Qiftī s'arrête aussi pour parler de Mūhriġ al-Ḍamīr, le révélateur des consciences, qui avait le don occulte de révéler les pensées et les secrets des cœurs ⁵⁴⁸.

Malgré tout, le bon sens reste là, dans un dialogue entre un magicien astrologue et un soufi, les choses sont remises à leur place. C'est le cas de Mašāʾ Allāh, l'astrologue juif (m. 198/814) qui « *avait une grande chance dans les arcs de l'occulte (ashūm al-Ġāyb)* » et on raconte que Ṣufyān al-Ṭawrī (m. 161/778) trouva Mašāʾ Allāh et lui dit : « *tu crains Saturne et moi je crains le Seigneur de Saturne, toi tu espères en Jupiter et moi j'espère en le Seigneur de Jupiter (Zuḥal), toi tu es motivé par l'augure (istišārāt) et moi je suis motivé par l'impétration (istiḥārāt) : quelle distance entre nous deux !* ⁵⁴⁹ ».

Massignon rapporte de Tirmidī que son angéologie est « *très développée et touche au spiritisme, il se disait en rapports incessants avec les bons esprits (Khiḍr) comme avec les mauvais (Khannās)* ⁵⁵⁰ ». Abū Sulaymān al-Siġistānī, le Logicien (al-Mantiqī) dit aussi al-Sizġī (m. 380/1000), célèbre philosophe iranien d'expression arabe, croyait en la divination (*kahhānāt*) dans laquelle il voyait une force divine qui se choisit successivement des adeptes parmi les hommes. Il la comparait souvent à la prophétie ou à l'inspiration mystique ⁵⁵¹. L'Imam Faḥr al-Dīn al-Rāzī (m.606/1209), dans son commentaire de la sourate 72, al-ʿīn, verset 26, considère que les pronostics divinatoires et les thèmes astraux sont mentionnés par le Coran et ils sont parfois acceptés s'ils s'avèrent exacts ⁵⁵².

M. Amir-Moezzi, dans un cours donné à l'ÉPHÉ, dans lequel il s'occupe des écrits d'Ibn ʿAṭāʾ al-Ādamī suggère de ne pas tracer une ligne de démarcation nette à l'intérieur du binôme ascèse-mystique. À la faveur d'une compréhension plus élargie de la teneur des textes, il opine d'englober les étapes ascèse-mystique-ésotérisme à l'intérieur d'une même dynamique spirituelle.

La progression ascèse-mystique-ésotérisme ne doit pas être envisagée comme un rapport d'antériorité ou postériorité historique. Il s'agit d'une conceptualisation de plus en plus complète de la spiritualité ; les trois types » peuvent se limiter par ailleurs à leurs propres limites comme ils peuvent se trouver intimement liés les uns avec les autres et dans ce dernier cas, il s'agit d'une progression préparatoire et disciplinaire à l'intérieur d'un

548. *Op.cit.* p. 250.

549. *Op.cit.* p. 244.

550. Massignon, *Essai*, p. 264.

551. Abū Sulaymān al-Siġistānī, *Ṣiḥwān al-Ḥikmaʿ*, Intiṣārāt Bonyād Farhnag Irān, Téhéran 1974, introduction de Abdurrahmān Badawī, p. 77.

552. Imām Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafīr al-Kabīr, ou Mafatīḥ al-Ġāyb*, Dār Iḥyāʾ al-Turāṭ al-ʿArabī, Beyouth 1420/1999, p. 602-603.

dynamisme spirituel. On a souvent tendance à considérer ces types de spiritualité indépendamment les uns des autres et à les analyser comme des catégories à part, ce qui fausse parfois l'intelligence de la problématique.

Et de préciser :

[...] la mystique peut être considérée comme un pré-ésotérisme puisque l'ésotérisme se définit comme étant la quête et la science de la « face cachée » (bâtin) de la création. De même que la sublimation de la notion de l'épreuve marquerait la transition entre l'ascèse et la mystique, il nous a semblé que le passage de la mystique à l'ésotérisme se ferait, à travers une sublimation de la vision intérieure du mystique par une élaboration de plus en plus poussée des notions de « manifestation divine » (tajalli) et de témoin théophanique » (Sâhid). Ces notions constituent une véritable révolution dans la spiritualité musulmane. L'univers et les éléments de la nature sont maintenant perçus comme des miroirs du divin; ils ne sont donc plus à rejeter comme autant de « voiles » mais au contraire ils sont perçus comme autant de moyens de « dévoilement ».

Pour conclure :

Des spéculations prenant appui sur la notion de « théophanie » à tous les niveaux de l'être se trouvent à la base de plusieurs découvertes fondamentales : cosmogonies et cosmologies (détermination de toute une série de mondes ou de niveaux d'être entre l'Un et le multiple), angélogies mystiques (détermination d'êtres « intermédiaires »), anthropologie spirituelle (« anatomie » des centres divins en l'homme), sciences occultes (découverte des pouvoirs divins dans les éléments de la nature), philosophies ésotériques ou théosophies [. . .] Ici, la connaissance est équivalente du secret⁵⁵³.

Où on note un amalgame conceptuel entre ascèse – mystique – ésotérisme et sciences occultes.

Dans une autre conférence, Amir-Moezzi présente aussi magie et occultisme comme faisant partie de l'évolution primitive de l'Imamat : « la tradition originelle, fortement marquée de traits ésotériques, mystiques voire magiques et occultistes, je l'ai appelée la tradition primitive « ésotérique et irrationnelle » (elle transparaît à travers les œuvres d'al-Şaffār al-Qummi, al-Kulayni, al-Nuʿmani, Ibn Bâbûye...) »⁵⁵⁴. Ceci est bien condensé dans un cours de Pierre Lory :

Une deuxième dérive importante de la science des lettres fut son application dans les pratiques de magie et de divinations. L'idée que la lettre du Coran donne accès à de multiples connaissances cachées – notamment des événements à venir – avait en fait donné lieu très tôt à des spéculations d'ordre eschatologique ou plus directement politiques dès les premiers siècles de l'Islam. Puis la conviction que les versets du Coran

553 . Mohammad Ali Amir-Moezzi. « Conférence : Le soufisme primitif. Étude des textes de systématisation », *École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses*. Annales, Tome 99, 1990-1991. 1990. pp. 233-236; https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1990_num_103_99_14451
554. *Ibid.*

pouvaient véhiculer des forces et des vertus (signifiées et portées notamment par les Noms divins) trouva son application dans la magie littérale et talismanique, dont quelques textes d'application furent choisis dans le Shams al-ma'arif wa-lata'if al-awarif d'al-Buni (13^e siècle A.D.). On souligna d'ailleurs que cette magie, si utilitaire et confuse qu'elle puisse paraître parfois, n'est cependant jamais très éloignée de la mystique proprement dite : ce dont témoignent par exemple les spéculations sur le Nom Suprême de Dieu, qui donne accès à un pouvoir magique sans limite, parce que l'initié arrive à situer sa conscience et ses décisions dans le prolongement exact de la volonté de son Seigneur⁵⁵⁵.

Nous ne pouvons clore cette digression sans nous arrêter aux accusations de magie et d'occultisme lancées à l'encontre de Ḥallāğ. Le biographe d'Ibn Ḥafīf observe que ce dernier serait allé aux Indes à la recherche de la magie (*sihr*) pour pouvoir mieux prêcher, subjuguier et attirer les foules. Massignon se hâte de dire qu'il s'agit de « magie blanche » et d'innocent tours d'illusionniste⁵⁵⁶. Cependant, dans un autre passage, le biographe en question relate un témoignage du très sérieux Ṣayḥ Abū Ya'qūb al-Nahrağūrī, ami de ṣ unayd qui, à La Mecque, s'était attablé avec Ḥallāğ qui évoluait en compagnie de 400 de ses disciples. À la fin du repas, couronné de dattes, ṣ unayd exprime le désir de manger un dessert, la douceur des dattes ne suffisant pas à son palais. Devant l'impuissance de ses commensaux il déclare vouloir se retirer un peu. Il disparaît et il revient avec des friandises au goût exquis mais qui proviennent du Yémen. À ce moment-là Nahrağūrī s'écrie : « *Je n'ai qu'à partir de La Mecque car al-Ḥusayn est revenu à sa profession qui est la magie*⁵⁵⁷ ».

Ce récit fourni par un adepte du ḥallāğisme n'est pas à être relégué au rang d'une « historiette » comme un Massignon trop complaisant l'affirme. Il nous semble que, chez certains maîtres soufis, le recours à un contact direct avec le monde de l'occulte, à travers les *ğinn* dits « croyants »⁵⁵⁸, ces génies à la nature intermédiaire entre anges et humains et qui peuvent même avoir des relations charnelles avec les êtres humains et procréer, est une réalité voulue et palpable en Islam qu'il faut reconnaître dans son entièreté. Notons cependant que Rūzbehān ne s'arrête pas à expliciter Cor. 6, 128, sur la procréation qui résulte de l'union charnelle entre *ğinn* et humains. Dans l'explicitation de Cor. 72,1, il se limite à reconnaître leur existence, en conformité avec le Coran, comme nous le verrons plus loin.

Pour ce qui concerne la magie, notre auteur s'oppose catégoriquement aux pratiques alchimiques et philosophiques vaines et malsaines. En expliquant les premiers versets de la

555. Pierre Lory, « Conférence : Histoire des Philosophies en Islam », *École pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*. Annales, Tome 102, 1993-1994. 1993. pp. 225.

556. Louis Massignon, *Passion*, I. p. 226.

557. *Sīrat al-Ṣayḥ al-Kabīr*, p. 140.

558. Cor. 6, 130 ; 7, 26-29 ; 51, 56 ; 72, 1-28. Ṣaḥīḥ Muslim, explicité par Nawawī 4/170, le Prophète prêche le Coran aux *ğin*. Cor. 6, 128 au sujet de la procréation des *ğin* à travers l'union charnelle avec les humains.

sourate 31, Luqmān, il affirme : « Le dit du Très-Haut : {Il y a des gens qui achètent le divertissement du ḥadīṭ} est une allusion à la quête de la science de la philosophie, que ce soit la science de l'élixir ou celles de la magie ou des potions magiques (narānḡiyyāt) et les vanités des hérétiques (zanādiqāt) et leurs insanités car tout cela est cause d'égarement⁵⁵⁹ ».

Mais il n'est pas contre la magie, il introduit uniquement une nuance quant à sa pratique et c'est le fait de se fermer au Vrai. N'oublions pas que, pour l'aš'arite qu'il est, le mal ou le bien que fait l'homme provient d'une prédestination et devrait être pris pour tel. Aussi la magie n'est pas le fait de l'homme mais de Dieu qui l'y prédestine :

Ils disent : « Il n'y a pas de mal ! Car c'est vers notre Seigneur que nous retournerons. Nous convoitons le fait que notre Seigneur nous pardonne nos péchés pour avoir été les premiers à croire. » [...] Ils disent cela parce que, lorsqu'ils purent regarder la contemplation du Vrai, l'épreuve leur devint facile surtout qu'ils avaient l'ambition d'arriver à Lui grâce à Sa satisfaction et à Son pardon, suivant Ses paroles : « nous convoitons que notre Seigneur nous pardonne nos péchés ». Leurs péchés sont leur voilement par la magie de la vision de Ses subtilités qui sont le miroir du mystère de la proto-éternité et s'ils avaient trouvé en vérité la magie il n'y aurait pas de faute mais la faute vient du fait de se fermer au Vrai. Ibn 'Atā' a dit « celui qui lie sa contemplation au Vrai accepte de supporter avec elle tout ce qui lui survient qu'il soit aimable ou haïssable ». Ne vois-tu pas comment les magiciens lorsque leur contemplation fut réalisée dirent « il n'y a pas de mal »⁵⁶⁰ ?

Malgré l'attitude conciliante qu'il démontre, il n'en reste pas moins que, pour Rūzbehān, la vraie magie c'est celle de la contemplation de Dieu.

Pour terminer, disons qu'avec ces prémisses, tant les académiciens que les exégètes font état d'une grande perméabilité dans la manipulation des termes afférents à la spiritualité et à la vie intérieure des soufis. Dans leur élucidation autobiographique, ces derniers peuvent englober leurs expériences dans un même affect personnel qui peut prêter le flanc à un amalgame conceptuel où la mystique aurait partie liée avec la magie, ce qui, parfois est bien le cas.

Il nous paraît donc important de ne pas associer ésotérisme avec occultisme, du moins dans le contexte de l'exégèse *išārite* de notre auteur, de la symbolique qui la véhicule et de la spiritualité qui en résulte.

C'est ce que relève Kristin Sands lorsqu'elle note que, malgré le fait que les soufis de la période classique utilisaient le terme d'exotéristes pour signifier les gens de l'extériorité (*ahl al-zāhir* ou encore *ahl al-rusūm*), ils ne sont pas appelés « occultistes » (*bāṭiniyyūn*) car c'était un terme dérogatoire appliqué à ceux-là - surtout les Ismaéliens - qui rejetaient le sens littéral du

559. 'Arā'is I, sourate 31, Luqmān, 6, p. 634.

560. *Op. cit.* I, sourate 26, al-Šu'arā', v. 50-51

Coran avec les pratiques exotériques de l'Islam. Aucun des soufis qu'elle étudie, dit-elle, n'a rejeté les aspects externes de la pratique et de la connaissance mais ils les ont considérés comme des conditions requises pour pénétrer dans les domaines plus intérieurs⁵⁶¹.

Le côté mystagogique des 'Arā'īs

'Arā'īs est un *tafsīr musalsal* qui lit le Coran, verset après verset, d'après une approche *išārite* soufie. Les élucidations, mises bout à bout, constituent l'expression de la lecture spirituelle de l'auteur qui décline, à travers ce commentaire son expérience personnelle et par l'effet de son ressenti intérieur, un enseignement magistral de type mystique, faisant appel à des notions d'anthropologie, de cosmogonie, d'eschatologie et de philosophie. Ce traité est original à part entière en ce sens qu'il ne relève pas de la compilation ni de l'anthologie, encore moins d'une réédition de systèmes antérieurs. Cependant notre auteur se maintient rattaché au tronc vénérable du soufisme traditionnel et s'appuie constamment sur le témoignage des grands maîtres soufis de l'âge d'or. Il utilise ainsi le lexique de ses devanciers tout en l'agrémentant d'un surcroît de signification et d'exubérance verbale qui lui est propre.

Pour les écrits de Rūzbehān en général, Carl Ernst leur assigne un sens littéral, historique, moral et symbolique⁵⁶². Pour les 'Arā'īs, nous en ajouterons deux autres reliés à ce que nous appellerons le *symbolisme transcendant* et qui sont le sens mystique et le sens mystagogique qui est anagogique.

En effet, les 'Arā'īs se distinguent par ces deux plans intrinsèquement liés et qui se superposent sans cesse : le mystique qui s'appuie sur l'exégétique qui est essentiellement mystagogique. Ensemble, ils forment un *sui generis* particulier dans sa méthode et sa terminologie. Ainsi l'exégèse n'est pas seulement une explication mais elle a une finalité initiatique et nous relèverons souvent que Rūzbehān est mystériarque, c'est-à-dire qu'il enseigne les mystères que lui-même expérimente.

Qu'entendons-nous par mystagogique ? Le terme est utilisé depuis l'Antiquité. Il vient du grec : *μυστήριον*, mystère, et *οδηγός*, guider. Il exprime la démarche de l'initiation au mystère. Ce terme convient très bien à la finalité des 'Arā'īs où l'auteur cherche à guider ses lecteurs vers ce qu'il appelle la proto-éternité (*al-qidam*) telle que la décrit le Coran, pour les réveiller à leur

561. Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, Routledge, London et New York, 2006, p. 11.

562. Carl Ernst, *Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, p.10.

prédestination et leur dévoiler les mystères de l'Amour de Dieu et de la transformation en Ses Attributs comme il nous le confie dans l'introduction même de l'œuvre. Ainsi, l'exégèse des 'Arā'īs fait une référence constante à la *protologie* ou science des origines et est résolument orientée vers l'*eschatologie*, ou science des fins dernières. C'est le parcours entre l'éternité première de la prédestination vers l'éternité dernière de la surexistence qui est la voie même de la mystique.

Le discours des 'Arā'īs introduit, de plus, à la suite de Ḥallāğ dont Rūzbehān était un lecteur assidu et un transmetteur fiable, une dimension originale dans l'élocution soufie. Cette originalité tient du fait que, l'exégèse de l'auteur, en plus d'être liée à son expérience intérieure, s'exprime dans un langage dont la surexcitation utilise un langage métaphorique, d'après la formule suivante :

Exégèse allusive ↔ **Expérience intérieure** → **surexcitation** → **langage métaphorique**

Si ce langage des symboles cherche à élucider le message coranique, il a besoin souvent d'être lui-même élucidé grâce à un décryptage de ses schèmes. Cela n'est possible qu'à condition de reconstituer la pensée de l'auteur qui communique sa propre expérience spirituelle à travers son propre langage. Ces deux composantes sont les deux faces de la rédaction allusive. Aussi, ce genre d'exégèse ouvre la voie vers une lecture spirituelle initiatique, qui lit l'écrit coranique sur un plan transcendant et en comprend progressivement le langage incandescent qui révèle les arcanes du sacré.

Rūzbehān Baqlī est un maître initiatique, un de ces grands locuteurs du langage paradoxal de l'amour qui s'exprime à travers les *ṣaḥīyyāt*, ces locutions théopatiques propres à un état extatique émergeant d'un *wağd* éperdu. Après avoir fixé ces constantes herméneutiques, notons que son approche dans les 'Arā'īs est circumambulatoire, comme il sied à un habitué convaincu du *samā'*. Elle tourne autour du mystère pour le contempler sous toutes ses facettes avec l'incandescence du désir ardent de l'amour (*ṣawq* et *iṣṭiyāq*) et la joie extatique de la rencontre (*walah*). Notre auteur découvre des symboles inédits et martèle avec insistance pour transmettre un vécu qui dépasse les limites de l'expression parce qu'il appartient à la théophanie de l'amour. Malgré tout, son énoncé reste équilibré et dans la ligne de *unayd* qui disait que la « *sobriété (al-ṣaḥū)* est meilleure que l'intoxication »⁵⁶³.

En effet, l'opération de dévoilement que Baqlī entreprend demeure dans les normes reconnues du *ta'wīl*, aussi a-t-il échappé aux anathèmes dont certaines écoles sunnites frappent

563. Cité par Kalabādī.

jusqu'à nos jours les soufis. Bien que lui-même soit un *ṣaṭṭāh*, et conscient des investitures privilégiées dont il a été l'objet, et bien qu'il tienne en haute considération les maîtres soufis qui se sont livrés à de telles exclamations, il ne dérape jamais dans son élocution vers une exaltation verbale personnelle qui le ferait être soupçonné de *ḥulūl*, c'est-à-dire de mixtion entre la divinité et l'humanité⁵⁶⁴ ou de *kufr*, en se targuant d'Attributs divins, comme Abū Yazīd al-Bistāmī qui s'écriait : *Gloire à moi, gloire à moi, combien grand est mon rang !* ou Ḥallāḡ qui répétait « *Je suis la Vérité* » ou comme Abū Saʿīd Ibn Abī al-Ḥayr (m. 440/1049) qui affirmait : « *Il n'y a rien dans mon manteau hormis Allāh* »⁵⁶⁵.

Pierre Lory observe « *que la tradition soufie a transmis ces paroles paradoxales en les encapsulant dans des récits anecdotiques destinés souvent à en adoucir ou en orienter le sens* ⁵⁶⁶ ». C'est ce que fait Rūzbehān dans son *tafsīr* où il s'efforce de justifier les paradoxes de Hallāḡ qui l'ont mené à sa passion⁵⁶⁷.

Au sein de l'exégèse *iṣārīte*, quel serait la marque particulière des 'Arāʿīs ? Il s'agit d'une plus grande personnalisation dans l'explicitation coranique grâce à une élocution extatique ou paradoxale qui provient d'un *waḡd* lié souvent au *ṣaṭḥ*. C'est une sorte d'appropriation du texte sacré pour en faire le héraut de sa propre voie sans toutefois sortir du chemin de l'orthodoxie sunnite. Dans sa conception de l'union avec Dieu Rūzbehān évite le *taṣabbuh* – se rendre semblable à Dieu – pour adopter le *taḥalluq* : être rendu semblable à Dieu, par acquisitions de Ses caractères. Aussi son langage demeure-t-il dogmatiquement tempéré bien qu'il donne libre cours à ses envolées mystiques. Ses élocutions sont d'une veine théologique parvenue à maturité, fondées sur un solide bagage intellectuel et expérimental mais elles sont chargées d'un affect intense qui, à travers un symbolisme multiforme imprègne le texte et son message.

Cependant, malgré sa tempérance, il demeure mystériarque jusqu'au bout. Son entreprise d'aborder le sens caché du texte coranique est épiphannique, dans le sens d'un dévoilement des mystères divins. Cette opération n'est possible que parce que l'élucidant jouit d'une expérience mystique qui lui permet de déceler les sens mystériques contenus dans le Coran. C'est ainsi que le texte des 'Arāʿīs offre des clés de lecture d'une grande originalité sémiologique comme nous aurons toute latitude de le constater dans cette thèse.

564. 'Arāʿīs I, sourate 5, al-Maʿīda, 73, p.166.

565. Abū-l-Ḥayr est de Nīšāpūr. C'est un fondateur proéminent du soufisme et le premier à instituer les *ḥankaṭ*, les centres de retraite spirituelle. Ibn al-ʿAdīm (m. 660/1262) rapporte qu'Abū Saʿīd aurait vu le Prophète lui dire : « *Tu es le sceau du soufisme comme moi je suis le sceau de la prophétie* ».

566. Pierre Lory, « Les paradoxes mystiques, l'exemple de Shibli », p.61.

567. 'Arāʿīs I, sourate 6, al-Anʿām, 165, p. 213.

Les schèmes symboliques

Rūzbehān est très libre dans l'utilisation des grands schèmes symboliques, y inclus les signes du Zodiaque et l'alchimie mais c'est toujours dans le cadre de ses élucidations et pour des finalités mystagogiques. Nous n'avons relevé aucune velléité chez lui d'utiliser les versets coraniques ou la science des lettres pour des visées magiques ou divinatoires. Bien qu'il manifeste une prédilection pour certains nombres, il ne s'adonne pas à la science des nombres.

Tout au long de cette thèse nous abordons des textes allégoriques qui déploient un symbolisme très poussé. Souvent une seule image contient plusieurs paliers de significations dans ce que nous pouvons appeler un style anagogique, c'est-à-dire qui cherche à conférer au thème choisi, à l'image en question ou à la comparaison, ses niveaux de signification les plus élevés. Des thèmes comme l'investiture (que nous avons déjà parcouru), le miroir ou le revêtement des atours divins, foisonnent en allusions, c'est le cas de le dire, de plus en plus particularisées jusqu'à amener le concept à sa plus grande dilatation sémiologique. Nous considérons que le génie personnel de Rūzbehān se situe précisément dans son verbe, s'exprimant à travers un affect extatique (*waǧd*) dans une richesse peu égalée de significances et de consonances.

Quant au symbolisme transcendant, ce qui lui est propre est de rendre visible ce qui est caché et de manifester le mystère : « *Le symbole est donc une représentation qui fait apparaître un sens secret, il est l'épiphanie d'un mystère* ⁵⁶⁸ ».

Notre auteur utilise des schèmes symboliques d'une intensité de signification rarement atteinte : sa cosmogonie, protologie, mystique et eschatologie sont pétries de schèmes symboliques qui cherchent à transmettre le mystère.

Notre lecture des *ʿArāʾis* en a fait émerger plusieurs que nous énumérons par ordre d'importance et que nous rassemblons en thématiques :

1. Livre / Écriture/Sciences des Lettres /Calame/Encre/Lettre/Message/Messenger
2. Cosmogonie/Dévoilement/Trône/Néant
3. Anthropogenèse/Image/Miroir/Congénitalité/Terre/Formes physiques/Corps/Adhérence/Embryon/Anges/Gīn
4. Ḥaǧǧ /Qiblaṭ/ Miḥrāb/Sanctuaire/ Circumambulation/Purification/Pagne/Prostration
5. Isrāʾ et Mīʿrāǧ/Voyage/Monture/Rencontre/Dialogue/Maison Spacieuse/ Arbre de l'Extrême limite/ Portée de deux arcs (Qab Qawsayn)

568. René Alleau, « *La science des symboles* », Payot, Paris 1976, p. 12-13. (Alleau Paris)

6. Paradis/ Jardins/Demeures /Pavillons/Degrés/Ange Protecteur
7. Enfers/Abîmes/Obscurité/Froid/Distance/Égarement/Démons/Satan
8. Contemplation/Face-à-face/Visage/Regard/Vision/Yeux
9. Voiles /Voilures/ Tentures/ Écrans/Cachette/Obscurité/
10. Luminaires/ Signes du Zodiaque/Cosmos/Espace
11. Lumière rayonnante-scintillante/ Feu / Flammes/Incendie
12. Fontaine/ Source/ Jaillissement/Eau lustrale/Pluie/Boissons/
13. Fleuves/ Mer / Océans/Coquillages/Submersion/Plénitude
14. Montagnes / Collines/Vallées/Désert/Solitudes
15. Oiseaux / Papillons/Vols/Ailes
16. Arbres / Fruits/Fleurs/Odeurs /
17. Matin/Soir/Aube/Crépuscule/Temps/Survenance
18. Combat/Déferlement/Flèches/Carquois/Boucliers/Lances/Cuirasse
19. Épouses/Couples bénis/Amours/Séduction
20. Vêtements/Atours/
21. Audition/Éclairs/Tonnerre/Voix/Mélodies/Chants
22. Lait /Miel/Vin/Elixir/Calice
23. Fleurs/ Arbres/ Buissons
24. Symbolisme alchimique
25. Couleurs
26. Les gens de la Caverne/Jouvenceaux/Chevaliers/

La plupart de ces schèmes sont passés en revue dans les développements de notre étude, à l'occasion des textes traduits et référenciés des *ʿArāʾīs*. Nous nous penchons sur les lettres isolées dans l'annexe, tandis que les cosmogonies et l'anthropogenèse seront traitées *in extenso* avec une élucidation de la congénitalité. Nous terminerons notre travail avec une étude approfondie sur l'élucidation du voyage nocturne du Prophète (*Isrāʾ et Miʿrāj*) comme sommet métaphorique de la quête mystique et du parcours initiatique. L'élucidation de ces symboles majeurs nous aide à mettre en valeur le génie allusif de Baqlī et à mieux comprendre la portée de sa démarche exégétique. Pour donner un exemple percutant de l'herméneutique allégorique des *ʿArāʾīs* nous avons choisi le thème du pèlerinage (*ḥaǧǧ*) où Rūzbehān excelle à extraire du Coran des significations spirituelles de grande valeur qui ont une teneur anagogique, c'est-à-dire qui élève le symbole vers des significations transcendantes ayant pour but d'inviter le lecteur ou l'auditeur à entrer dans un parcours initiatique qui l'ouvre aux réalités supra-temporelles.

Approche anagogique du thème du *Ḥağğ*

Le parcours du mystique soufi est une invite à rencontrer la Transcendance divine au bout d'un cheminement semblable à un pèlerinage où, pour Baqlī, il s'agit soit de « descendre » vers son cœur, soit de « monter » au ciel. On glane de ces expressions heureuses qu'il rapporte de Sulamī à la suite d'une tradition attestée où Ġa'far al-Sādiq commente le verset coranique {*Nous préposâmes Abraham et Ismaël en leur disant « purifiez Ma maison »*}, et il glose : « *C'est-à-dire purifiez vos cœurs car il est le site de mon regard et le lieu de ma visitation* ». Il continue, dans le même passage, à fournir une parité symbolique avec chaque élément du pèlerinage et conclue : « *Pour les circumambulants, c'est le périple. Quant aux lumières, aux assidus et aux agenouillés avec les prosternés, cela veut dire les épouses de l'Invisible. Car le cœur est la Qibla' de Dieu avec laquelle Il visite les gens de l'Invisible* »⁵⁶⁹. Comme si Allāh devenait pèlerin et circumambulait autour du cœur pour visiter les mystiques qui sont les habitués de l'Invisible. Ceci rejoint la vision d'Abū Yazīd al-Bisṭāmī qui, à La Mecque, voit la Kaaba' tourner autour de lui parce qu'il était uni à Allāh⁵⁷⁰. Pour Sahl al-Tustarī : « *Allāh Très-Haut est la Qibla' de l'intention et vers Lui la Qibla' du cœur. Et le cœur est la Qibla' du corps et le corps est la Qibla' des organes (ğawāriḥ) et les organes sont la Qibla' du monde ici-bas (al-dunia)* »⁵⁷¹, où le monde circumambule autour de l'homme qui circumambule spirituellement autour de Dieu.

Si Abraham et Ismaël sont ceux qui fondent le culte de la Ka'ba et ont pour mission de purifier la Maison Sacrée pour les circumambulants⁵⁷², Rūzbehān voit en Adam puis en les esprits préexistants et en le Prophète les premiers pèlerins à appliquer les rites du pèlerinage qui est conçu, à l'instar du Voyage nocturne, comme un parcours initiatique. Voici comment il applique la symbolique du pèlerinage aux premières étapes de la création de l'Esprit (dont nous découvrirons l'identité plus tard) présentée par lui comme un périple initiatique transformant.

Puis Allāh, Loué soit-Il, créa le Trône d'une lumière resplendissante, Il le regarda avec un regard de superbe : Il trembla et il faillit exploser mais Il le retint avec Sa gentillesse, le fit entrer sous sa maîtrise et le fit sortir du néant comme Il en avait eu connaissance dans la proto-éternité, puis Il redressa Son acte avec Son savoir comme Il dit – que Sa fierté soit exaltée – « le Miséricordieux s'est redressé ». Il fit du Trône l'espace de la circulation de l'esprit et Il y déposa les coffres des conquêtes. Puis Allāh ordonna à l'Esprit de circumambuler autour du Trône. Il le lava avec l'eau de la santification et il l'habilla du

569. *Arā'is I*, sourate 2, al-Baqara', 127, p. 29

لأن القلب قبلة الله يزور به أهل الغيب

570. Abdelrahmān Badawī, *Ṣaḥāḥāt al-Ṣufiyya'*, 1ère Partie, Abū Yazīd al-Bisṭāmī, Dirāsāt Islāmiyya' 9, Le Caire: Maktaba' al-Nahḍa' al-Miṣriyya', 1949, p. 77.

571. Sahl al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-ʿAẓīm*, présenté par Ṭāh ʿAbd al-Ra'ūf Sa'd et Sa'd Ḥasan Muḥammad ʿAlī, Éd. Dar al-Ḥaram lil-Turāṭ, al-Azhar, 2004, Introduction, p. 70.

572. Cor, sourate 2, al-Baqara', 124.

pagne (iḥrām) de la louange et il requit du Dieu Très-Haut l'exaucement et il dit : « À Tes ordres, O Allāh, À Tes ordres » (labbayka ya Allāh^u, labbayk). Il circumambula autour du Trône mille ans durant puis il se prosterna devant Allāh Très-Haut et dit : « O mon Dieu, je n'ai fait mémoire de Toi qu'avec distraction et je ne T'ai adoré qu'avec tiédeur ». Puis Allāh Très-Haut créa l'enclos (ḥaḏīraṭ) de la sainteté et Il y envoya l'Esprit. Lorsqu'il la vit il s'y établit et sanctifia Allāh Très-Haut mille ans durant⁵⁷³.

Dans le même cadre il applique la symbolique du pèlerinage avec la dynamique du Mi^ṣrāḡ aux premières étapes de la création d'Adam.

« Allāh créa Adam à Son Image » puis Il souffla en lui de Son esprit et il se tint debout par Sa permission[...] Il le purifia dans la fontaine de la sainteté, le revêtit des vêtements de l'intimité et l'orna des atours de l'élection. Il le farda avec le koḥl de la pureté, le couronna de la couronne de la perfection et Il le fit monter sur la monture de la guidance pour l'élever (asra) du nomadisme de la survenance à l'essence du face-à-face⁵⁷⁴.

Les symboliques multiples du pèlerinage

Rūzbehān dépasse l'approche des anciens, adoptée par Ḥallāḡ qui, avec Ḥasan al-Baṣrī, considère que le *ḥaḡḡ mabrūr*, le pèlerinage agréé, c'est celui d'où l'on revient ascète en ce monde, dans un évident déplacement de paramètres en faveur d'une approche spirituelle de l'obligation rituelle⁵⁷⁵. Dans ce sens, notre auteur dédie un long passage de son exégèse à une longue enquête de Šiblī envers un pèlerin qui était venu lui dire ses adieux avant d'aller à La Mecque. Šiblī lui recommande de rapporter « deux paniers » qu'il remplirait de miséricorde et se les approprierait puis les lui ramènerait « afin de les exposer à ceux qui viennent et qu'ils vivifient ceux qui les voient ». L'homme s'en va faire son pèlerinage et revient vers Šiblī. Celui-ci lui demande : « qu'as-tu fait », l'homme répond qu'il a fait le pèlerinage de La Mecque. C'est alors que Šiblī lui pose 26 questions qui détruisent, une par une, ses convictions d'avoir été fidèle aux rubriques requises. En fait, malgré sa présence physique, ses ablutions, ses circumambulations, et ses prières, il n'a rien fait car il n'a pas retenu le sens profond de ses pratiques et n'en a retenu que l'écorce⁵⁷⁶.

Baqlī va encore plus loin que Šiblī : il trace le parcours complet d'un pèlerinage intérieur. Ce n'est plus la maquette de la Ka^ʿbaṭ utilisée par Ḥallāḡ pour ses circumambulations privées et

573. *Sayr al-Arwāḥ*, p. 14

574. *Op. cit.*, p. 6

575. *Essai*, p. 44

576. *ʿArāʾis* I, sourate 3, Āl-ʿImrān, 96, fol. 60v, p. 96.

qui figure parmi les griefs retenus contre lui lors de son procès⁵⁷⁷ mais c'est un itinéraire mystique pour lequel il utilise un symbolisme élaboré comme pour tant d'autres thèmes qu'il aborde⁵⁷⁸. Il initie à ce sens transcendant du pèlerinage dans son commentaire de la surate 2, al-Baqarà :

{ Et accomplissez pour Allah le pèlerinage (ḥağğ) et la visite rituelle (‘umra‘) pour Allâh }

Le Vrai a prescrit aux gens de la véracité de parfaire leurs intentions sur le seuil de la proximité en se détachant des créatures lorsqu'ils se dirigent vers le sanctuaire de la proto-éternité (mazār al-qidam) et qu'ils sortent des événements (ḥawādit) par la qualification de la mise à part (tafrīd) et de l'exemption de l'adventicité (tağrīd), dans la quête de Sa surexistence à travers leur anéantissement, pour réaliser l'Unicité. Et qu'ils se lavent des imperfections de l'humain et des souillures de la nature dans les fleuves de la connaissance et qu'ils se revêtent du pagne de pureté (ihrām) du servage dévôt pour aboutir à la gnose de la Seigneurie et qu'ils achèvent de répondre au Vrai en accomplissant ce qui est attendu d'eux en terme de donation des âmes dans le servage dévot et celle des esprits dans l'empire de la Seigneurie afin que leur réponse externe s'allie à la réponse intérieure. En effet, ils ont répondu au Vrai au début de leur itinéraire lorsqu'ils ont dit « oui ! ». Allâh donc exige d'eux d'accomplir le premier Pacte et Il leur rappelle le premier Testament où Il S'est fait connaître à eux. Ils pourront se vanter d'avoir accompli la réalité de la réponse lorsque, dans l'extériorité aussi, ils profèreront le « Labbaykà, à Tes ordres ! ». Le pèlerinage est donc pour les gens de la consolidation et la visite rituelle est pour les gens de la coloration. Mais l'accomplissement du pèlerinage c'est d'arriver à la vision de la Seigneurie et l'accomplissement de la visite rituelle c'est d'aboutir à la vérité de l'adoration⁵⁷⁹.

{ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ }
 اوجب الحق سبحانه على
 قدر اهل الحقيقة اتمام مقاصدهم
 الى بساط القربة بان يتجردوا
 عن الكائنات في توجههم الى
 مزار القدم وان يخرجوا من
 الحوادث بنعت التفريد
 والتجريد طلبا بفنائهم بقاءه في
 تحقيق التوحيد وان يغتسلوا من
 شوائب البشرية واوساخ
 الطبيعة في انهار المعرفة وان
 يلبسوا احرام العبودية لقصد
 عرفان الربوبية وينموا اجابة
 الحق بادانهم ما افترض عليهم
 من بذل النفوس في العبودية
 والارواح في سلطنة الربوبية
 لتقترن اجابة الظاهر باجابة
 الباطن لانهم اجابوا الحق في
 بدو امرهم اذ قالوا بلى
 فيستدعي الله عنهم اتمام ميثاق
 الاول ويذكرهم عهد الاول من
 تعريف نفسه اليهم ليتاهبوا في
 امر الظاهر اتمام حقيقة الاجابة
 بان يقولوا لبيك فالحج لاهل
 التمكين والعمرة لاهل التلوين
 واتمام الحج البلوغ الى رؤية
 الربوبية واتمام العمرة
 الوصول الى حقيقة المعبودية.

577. Carl Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, p. 69, 106-107, 110. Ernst souligne que les *Dikrīs* du Baluchistān érigent leur propre Kaʿbaʿ qui est l'objet de leur pèlerinage dans le mois de pèlerinage de Dū al-Ḥiğğat.

578. *L'Imagination Créatrice*, p. 209. Corbin s'arrêtera aussi sur le concept de la Kaʿbaʿ mystique, personnification du lieu saint dont Ibn ʿArabī a la vision lors de sa circumambulation physique à La Mecque.

579. ʿArāʾis I, surate 2, al-Baqarà, verset 196, p. 40

Aussi, en dehors de toute limitation de lieu ou de calendrier, Rūzbehān nous entraîne à la découverte de la vraie Kaʿba spirituelle et du vrai ciel, caché aux non-initiés. Ce pèlerinage (*hağğ*) spirituel est celui des esprits préexistants qui doivent se « rappeler » leur première réponse au Pacte Primordial, dans la proto-éternité, pour la répéter ici-bas. Ce pèlerinage de la mémoire primordiale transcende le temps légal et les lieux culturels pour ne regarder que la réalité de la vérité éternelle dans les abysses des dévoilements de l'Ipséité, de sorte que chaque croyant peut et doit le réaliser comme l'étape initiatrice de sa vie mystique.

Rūzbehān utilise les réminiscences matérielles et géographiques du *hağğ* culturel pour en offrir une approche basée sur une topologie spirituelle des symboles et du culte :

Le désir ardent les guide dans la vallée de l'Amour-Eros, leur affable compagnon c'est la nostalgie et le chanteur qui les charme c'est le cri de l'absence. Dans la prunelle de leurs yeux est le Bien-Aimé. En arrivant à la Vallée d'al-Maḥram⁵⁸⁰ ils hâtent le pas, portés par l'ardeur de leur désir [...] recherchant les degrés.

Dès qu'ils arrivent au bout de la vallée ils ôtent les vêtements des facilités et s'abstiennent de toutes les concupiscences et revêtent le pagne de la mise à part (iḥrām) et accomplissent l'ablution rituelle dans la mer du dénuement et se purifient de toutes les imperfections. S'ils obtempèrent (en prononçant la formule « labbaykà »), ils entendent l'appel du Vrai avant leur formation dans l'éternité première.

S'ils arrivent à ʿArafāt ils ralentissent avec les entraves de l'ivresse qui ne peuvent se desserrer que par l'aide de la sobriété [...] Le Vrai leur fait connaître les vérités de la contemplation et les attributs du dévoilement. Il leur manifeste les arcanes de l'Invisible et les choses cachées du cœur.

S'ils s'arrêtent (au moment de la station waqfaï) ils le font en espérant rencontrer le Miséricordieux [...], témoins de la station de la pudeur, présents à la station de l'anéantissement par la vision de la surexistence.

S'ils arrivent au sanctuaire sacré, ils font mémoire de Dieu par la grâce de Sa vision [...] S'ils parviennent à al-Minā, ils s'égorgent eux-mêmes loin des plaisirs et des concupiscences

S'ils lancent les braises (al-ğamarāt), (pierres lancées au lieu-dit al-Ğamrā), ce sont leurs combats, leurs exercices et leurs adorations qu'ils jettent [...] pour arriver à la contemplation de la proto-éternité (qidam). S'ils brisent les pierres, ce sont leurs concupiscences qu'ils brisent.

S'ils se rasent, c'est leur intérieur qu'ils rasent de leurs curiosités et obsessions et de l'amour de la louange des gens.

S'ils entrent dans l'enceinte sacrée ils savent qu'ils sont dans les pavillons de la grandeur et aux portes de la Présence.

S'ils entrent à La Mecque ils sont convaincus qu'ils sont proches de Lui car La Mecque est l'égal de l'Eden.

S'ils entrent dans la Mosquée ils le font dans l'errance de voir Sa grandeur. Avant de voir la Maison ils voient le Seigneur de la Maison et Sa contemplation et ils savent qu'ils sont en Sa présence Proto-éternelle.

580. Il s'agit de l'une des cinq stations géographiques assignées par le Prophète à ceux qui veulent effectuer le pèlerinage à La Mecque. La Vallée de Maḥram est le plus haut point de la station Qurn al-Manāzil, assignée aux habitants de Nağd ou ceux qui passent par là pour accéder à La Mecque. Ce détail est intéressant car il démontre que Rūzbehān, étant persan, n'utilisait pas les stations assignées à l'Iraq ou à la Syrie.

S'ils circumambulent autour de la Maison ils voient les anges circumambulateurs autour du Trône et du Siègle et sont convaincus qu'ils sont chez Allâh, dans leurs demeures.

S'ils s'accrochent aux tentures de la Ka'ba, ils se savent attachés avec le lien de l'abstention (ḥabl al-ʿiṣām).

S'ils vont et viennent entre Şafa et Marwa c'est pour sortir des oppressions psychologiques (nufusiyyaṭ) et pour réaliser qu'ils sont dans la station de l'élection sélective⁵⁸¹.

Puis notre auteur assigne à chaque station du pèlerinage trois niveaux de sens qui vont du plus extérieur au plus intérieur :

D'abord un **sens symbolique**⁵⁸² : Allâh a bâti la Ka'ba comme modèle du Trône et la Mosquée Sacrée comme modèle de l'enclos de la sainteté. Il a fait de la Cité un exemple du paradis et de Şafa et Marwa et autres montagnes de La Mecque un modèle du voile du Royaume et, de tout le sanctuaire, un modèle des tentures de la puissance. Puis il monte d'un cran pour proposer un **sens ésotérique** :

La Ka'ba c'est le cœur, la Pierre c'est la poitrine, la Cité c'est l'image (d'Allâh), al-Şafa c'est l'intellect et al-Marwa c'est la science, al-Muna c'est la longanimité et al-Maš'ar c'est le dīkr et ʿArafāt c'est la pureté du servage dévot et de la connaissance et le Maḥram ce sont les stations et les états, et le désert c'est l'âme et le pèlerin c'est l'Esprit-Saint.

Puis il monte encore d'un cran pour retrouver les consciences secrètes des passionnés d'amour et proposer l'ultime sens qui est le sens **Proto-éternel**, en dehors du temps pour arriver à la totale transformation substitutive où il n'y que Lui :

Quant aux consciences secrètes des passionnés d'amour, à leur tour, s'ils vont en pèlerinage, leur Ka'ba c'est l'ipséité Proto-éternelle ; les obligations cultuelles qui la concernent sont les hiérarchies du mystère dans les Attributs. Si donc les consciences secrètes, dans le désert de l'éternité première, se détachent des lieux et des temps et de la survenance, ils sont amenés vers l'épouse de la surexistence et de la perpétuité autour de laquelle circumambulent les enclos de la proximité sur le tapis de la modestie et de l'expansion. Dans chacune de ces âmes c'est Lui qui voit, qui contemple et qui dévoile. Leur pèlerinage est, par suite, de Lui à Lui ; à Sa place, par Lui ; et de Lui pour Lui. Merveilleux est leur statut et leur affect (wağd) est étrange⁵⁸³.

Dans un autre passage est abordé le symbolisme du *muḥram*, le pèlerin en état sacré où,

581. ʿArāʾis I, sourate 3, Āl-ʿImrān, 96, p. 96-99.

582. Paul Fenton, « Le Symbolisme du rite de la circumambulation dans le Judaïsme et dans l'Islam », *Revue de l'histoire des religions*, Année 1996, vol. 213, N°2, p. 161-189. Intéressante étude comparative où on voit comment tous les symboles du pèlerinage renvoient à des schèmes communs plus généraux et universels.

583. ʿArāʾis I, *ibid*.

pour lui, « le muḥram c'est celui qui se revêt des lumières de Sa superbe dans l'enceinte sacrée de la contemplation de Sa proximité. Il lui interdit d'aller à la chasse, dans le désert du servage dévot, derrière le gibier de la bonne aventure car Il est Lui-même son gibier et aucun autre ». Il évoque un dit de Quṣayrī selon lequel « il ne faudrait faire du tort à aucun animal » et Baqlī d'ajouter une exclamation extatique : « Ma pensée s'exclame dans une de ses exclamations que si l'Amant porte le pagne sacré (iḥrām) de l'Éros, tout ce qui porte les traces de la facture de son Aimé lui est interdit ». Et il évoque le poème de Maḡnūn où il délire le faon car il le représente : « Je dis, et je l'ai délié de ses liens, ne suis-je pas délesté de Laylā, bien qu'ivre d'elle »⁵⁸⁴? Finalement, Baqlī assure qu'en cette pratique du pèlerinage subsistent les signes de la Résurrection future, aussi faut-il préparer l'intérieur pour cette circonstance comme on prépare l'extérieur pour le pèlerinage matériel. A travers la lecture iṣarite des versets de sourate al-Baqaraṭ concernant l'obligation du pèlerinage, il propose un parcours initiatique toujours dans le même sens atemporel et aspatial.

{Nous te faisons donc orienter vers une direction qui te plaît}, c'est-à-dire Nous te gratifions et te révélons l'essence de Mon Existence (wugūd), elle t'agrèera et tu en seras familier et tu n'auras plus par après d'autre chemin d'accès vers toi-même hors d'elle comme il n'y aura aucune orientation hors d'elle vers l'univers. Car ton vouloir est Mon vouloir et Mon vouloir est ton vouloir. Et aussi Je suis ta Qiblaṭ partout où tu te diriges afin que tu sois sans orientation dans l'univers, en quête de Mon Existence⁵⁸⁵.

{فَلْتَوَلِّيَنَّاكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا} اى
 نطبيك ونكشف لك قبله عين
 وجودى ترضى بها وتونسها
 ولا يكون لك بعد ذلك طريقاً
 منها الى نفسك ولا جهة منها
 الى الكون لان مرادك مرادى
 ومرادى مرادك وايضاً اى
 قبلتك حيث توجهت حتى تكون
 بلا جهة في الكون فى طلب
 وجودى.

Il prend la peine de justifier le saut symbolique audacieux qu'il fait d'une prescription légale à une réalité mystagogique. Une fois que le soufi a « vu l'essence de l'existence divine » il n'y a plus pour lui, en dehors d'elle, aucun chemin intérieur ni aucune direction géographique : il est hors de toute localisation dans le temps et l'espace. Il continue :

{Tourne donc ton visage vers la Mosquée sacrée}⁵⁸⁶. C'est-à-dire tourne ton visage vers la surveillance de ta poitrine car elle est la mosquée des lumières des vérités et elle résiste aux hantises (du démon) et aux poussières des attachements. En elle est le cœur qui est la

{قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ
 الْحَرَامِ} اى قَوْلٍ وَجْهَكَ نَحْوِ
 المراقبة الى صدرك لانه مسجد
 انوار الحقائق وهو ممتنع عن
 الوسواس وغبار العلائق وفيه

584. Op. cit. I, sourate 5, al-Mā'idaṭ, 1, p. 150

585. Op. cit. I, sourate 2, al-Baqaraṭ, 144, p. 31

586. On pourrait tout aussi traduire « inviolable ».

Ka'ba de l'intimité, et dans cette Ka'ba se trouvent des versets qui élucident Mon rang, et dans les versets se trouvent mes traces (transmises) (āṭār) et dans les traces (transmise) se trouvent les empreintes de Mes Attributs. Que ton œil exotérique soit pour les versets et que ton œil ésotérique soit pour les Attributs. Certains iraqiens disent : « Accomplis avec eux les prescriptions : selon l'apparence (zāhir), avec ton corps, en direction de la Ka'ba, mais ne laisse pas ton cœur s'arrêter de Nous contempler car nous avons fait de la Ka'ba la Qibla' de ton corps mais Nous-mêmes nous sommes la Qibla' de ton cœur⁵⁸⁷.

القلب وهو كعبة الانس وفي تلك
 الكعبة آيات بينات مقامي وفي
 الآيات اثارى وفي الاثار
 اثار صفاتي وايضاً قول وجهك
 الظاهر نحو الكعبة حتى ترانى
 ملبسا بلباس الآيات فعينك الظاهر
 للآيات وعينك الباطن للصفات
 وقال بعض العراقيين ترسم معهم
 يرسم الظاهر نحو الكعبة في
 استقبال الكعبة ببدنك ولا تقطع
 قلبك عن مشاهدتنا فانا جعلنا
 الكعبة قبلة بدنك ونحن قبلة قلبك .

Ces textes font donc se conjoindre la prescription extérieure avec l'élan intérieur. Ils n'annulent pas l'obligation du pèlerinage puisque Baqlī lui-même, comme les autres soufis, a accompli cette prescription, mais ils l'élèvent vers un accomplissement spirituel comme il se doit par rapport à la « religion du cœur ». Si la Ka'ba est la Qibla' physique, Allāh est la Qibla' du cœur.

Dans un autre passage, cette exégèse devient apophatique pour assurer que la Ka'ba n'a été bâtie que pour voiler Dieu aux visiteurs exotériques.

{La première maison a été établie pour les gens}. Le Trône est la Qibla' des anges et le Siège est la Qibla' des enivrés de la Présence et la Maison spacieuse est la Qibla' des voyageurs et la Ka'aba est la Qibla' des gens, en général et en particulier. Il détourna les circumambulants vers les médiations et, par elles, Il leur voila la contemplation de Sa Beauté, par jalousie envers Lui-même au cas où quelqu'un aurait pu avoir accès à Lui. Car, avant Adam et sa postérité, Il a établi Sa Maison en guise d'épreuve et d'examen afin que, par la Maison, l'Hôte de la Maison leur soit caché. Aussi celui qui, dans son cheminement vers Dieu, a sa conscience secrète qui va au-delà de l'orientation, pour lui le Vrai devient une Qibla'.⁵⁸⁸

{إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ}
 العرش قبلة الملائكة والكرسى
 قبلة سكارى الحضرة والبيت
 المعمور قبلة السفرة والكعبة
 قبلة الناس عاماً وخاصاً أحال
 الطائفين الى الوسائط وحجبهم
 بها عن مشاهدة جماله غيرة
 على نفسه عن ان يرى احد اليه
 سبيلاً لانه وضع بيته قبل آدم
 وذريته ابتلاء وامتحاناً لتحجبوا
 بالبيت عن صاحب البيت ومن
 اعرض سره عن الجهة فى
 توجهه الى الله صار الحق قبلة
 له

587. *Op. cit.*, p. 32

588. *Op. cit.* I, sourate 3, Āl-ʿImrān, 96, p. 91.

En disant cela, Baqlī ramène les choses créées à leur juste mesure. Même si la Ka'ba est bâtie avant Adam et sa postérité, elle demeure un piège pour les pèlerins et les circumambulants. Il les avertit de ce piège afin de les aider à élever leurs consciences secrètes vers les réalités suprêmes. Au lieu de s'arrêter à chercher une orientation géospatiale, ils feraient mieux de relativiser ces signes terrestres en vue d'une ouverture adéquate au Vrai. Aussi, le vrai pèlerin s'abstient de s'appuyer sur les signes externes de la Maison pour laisser le regard de son cœur découvrir l'Hôte de la Maison.

Puis, une fois fixée la lecture allusive du texte coranique, Rūzbehān en élargit le contenu à une véritable doctrine sur les degrés et les modes de progression des divers états de la vie spirituelle. Le pèlerinage devient une pérégrination intérieure de l'esprit dans toutes les manifestations des stations et des états. Chaque esprit étant orienté vers une *qibla't* qui lui est propre et qui correspond à son état. Dans le passage qui suit Ruzbehan parle des esprits « itinérants » (*sayyāra't*) qui, avec ceux des vivants sur terre, seront rassemblés pour être comblés des libéralités divines. Nous aboutissons à sens **spiritualisant** encore plus profond car plus universel en vertu duquel il y a autant de *qibla't* et de pèlerinage qu'il y a d'esprits.

{À chacun une orientation vers laquelle il se tourne. Rivalisez donc dans les bonnes œuvres. Où que vous soyez, Allāh vous ramènera tous vers Lui}. C'est-à-dire il y a pour chaque esprit une méthode, une *qibla't* et un *mi'rāğ* dans la présence de l'Ipséité et la vérité des Attributs. La quintessence du face-à-face c'est la *qibla't* des esprits-saints; la pureté des Attributs c'est la *qibla't* des esprits de majesté; la quintessence de l'éternité dernière est la *qibla't* des esprits de la superbe; la quintessence de l'éternité première est la *qibla't* des esprits surexistentiels tandis que les lumières de la contemplation sont la *qibla't* des esprits nostalgiques et la beauté des Attributs est la *qibla't* des esprits de l'intimité. Enfin les effluves des jardins de l'Invisible sont la *qibla't* des esprits spiritualisés⁵⁸⁹.

{وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ مِّنْهُم مَّا يَمُنُّ بِهَا فَأَسْتَفِئُوا
 الْخَيْرَاتِ إِنَّمَا تَكُونُوا تَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ
 جَمِيعًا} أَي وَلِكُلِّ رُوحٍ مِّنْهَا
 وَقِبْلَةٌ وَمَعْرَاجٌ فِي وُجُودِهَا
 وَحَقِيقَةُ الصِّفَاتِ فَعَيْنُ الْعِيَانِ قِبْلَةٌ
 الْإِرْوَاحِ الْقُدْسِيَّةِ وَصَرَفُ
 الصِّفَاتِ هُوَ قِبْلَةُ الْإِرْوَاحِ
 الْجَلَالِيَّةِ وَعَيْنُ الْقَدَمِ هُوَ قِبْلَةُ
 الْإِرْوَاحِ الْعِزَّةِ وَعَيْنُ الْإِبْدِ هُوَ
 قِبْلَةُ الْإِرْوَاحِ الْبَقَائِيَّةِ وَإِنْوَارُ
 الْمَشَاهِدَةِ هِيَ قِبْلَةُ الْإِرْوَاحِ
 الشَّائِقَةِ وَحَسَنُ الصِّفَاتِ هُوَ قِبْلَةُ
 إِرْوَاحِ الْمَوَاسِنَةِ وَنَفْحَاتُ بَسَاتِينِ
 الْغَيْبِ هِيَ قِبْلَةُ الْإِرْوَاحِ
 الرُّوحَانِيَّةِ

589. *Op. cit.*, I, sourate 2, al-Baqara't, 144, p. 32.

La Science des lettres

L'univers symbolique de Rūzbehān a une porte d'entrée obligée et ce sont les lettres. L'Islam est une religion de la lecture, d'après le premier épisode de l'inspiration du Prophète où il reçoit l'injonction divine « lis ! » (*iqra*²)⁵⁹⁰ Les lettres, avant de s'organiser en mots et en phrases ont une valeur intrinsèque qui est symbolique, dans ce sens qu'elles transportent la part cachée de l'élocution exotérique. D'où leur présence mystérieuse qui, au début de certaines sourates, ouvre sur l'indéterminé, voire l'infini de la Parole divine, et qui va au-delà de toute élocution, fut-elle inspirée. Rūzbehān est très conscient de cette réalité scripturaire. Il cite à deux reprises, très librement d'ailleurs, le dit de Ḥallāḡ sur l'importance des lettres, soulignant qu'elles représentent la science voulue par le Prophète pour ceux qui le suivent :

Al-Husayn a dit que la science à laquelle invite l'Élu ṢĀ'WS est la science des lettres et la science des lettres se trouve dans le lām-alif et la science du lām-alif est dans l'alif et la science de l'alif est dans le point et la science du point est dans la connaissance originelle et la science de la connaissance originelle est dans la science du Premier et la science du Premier est dans la volonté et la science de la volonté est dans l'occulté du huwa et huwa c'est celui qu'il a appelé vers Lui en disant « sache que lui est huwa (anna-hū) ». Ainsi donc le hā³ se rapporte à l'occulté de l'identité⁵⁹¹.

قال الحسين العلم الذي دعا
اليه المصطفى صلى الله عليه
وسلم هو علم الحروف وعلم
الحروف في لام الف وعلم لام
الف في الف وعلم الالف في
النقطة وعلم النقطة في المعرفة
الاصلية وعلم المعرفة الاصلية
في علم الاول وعلم الاول في
المشيية وعلم المشيية في علم
غيب الهو وهو الذي دعاه اليه
فقال فاعلم انه فالهاء راجع الى
غيب الهوية

La tradition soufie de la « science des lettres » (*ilm al-ḥurūf*) que sont les lettres isolées (*ḥurūf muqattaʿāt*) puise aux intuitions de ʿaʿfar al-Ṣādiq et aux applications de l'alchimiste ʿābir b. Ḥayyān (m.199/815), elles-mêmes tributaires de la gnose antique qui se trouve dans les enseignements de Marc le Mage (II^e s.) et ceux de la tradition néopythagoricienne. Dans son côté occulte cette science est appelée *ḡafr*. Les šiʿites la tiennent de la science infaillible de leurs Imams, surtout à partir de ʿaʿfar al-Ṣādiq⁵⁹². Elle leur fut empruntée par les mystiques sunnites qui ont produit des traités sur cette science et l'ont employée pour déchiffrer les lettres isolées du Coran et pénétrer plus avant dans les significations cachées de la parole coranique. Sahl al-Tustarī,

590. Cor 96, al-ʿAlaḡ, 1; c'est la première sourate qui est descendue sur le Prophète.

591. ʿArāʿis II, sourate 47, Muḥammad, 19, fol. 436r, p. 732

592. Henri Martinot. « Aspects de la science des lettres : la « risālat al-ḥurūf » de Sahl b. Abd Allah al-Tustarī ». *Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire*, N°51, 2004, p. 29-39.

Ḥallāğ, Sulamī, Quşayrī, se sont penchés sur les lettres ainsi que sur les lettres isolées. Ils ont cherché à les sonder à partir d'une lecture allusive et ésotérique. Pour Sahl, si les chercheurs peinent à lui reconnaître sa paternité d'un ouvrage sur cette science, les fragments qui nous sont parvenus de son *Commentaire du Grand Coran*, offrent une matière suffisante qui sera reprise et développée par Ḥallāğ⁵⁹³. Cette science prendra des proportions insoupçonnées dans l'œuvre d'Ibn ʿArabī qui ouvre son œuvre maîtresse des *Futuḥāt Makkiyya* par un chapitre consacré à « la connaissance des lettres, de leurs hiérarchies, de leurs accents et ce qui lui est rattaché dans les Noms Divins ». Il divise les lettres d'après des catégories et les subdivise d'après leurs orbites (*aflāk*) en attribuant à chaque catégorie des propriétés physiques puis des relations avec les éléments et les entités spirituelles depuis les *ğīn* ignés et la présence de l'homme et jusqu'à la Présence divine (*al-Ḥaḍraʿ al-Ilāhīyya*). Ibn ʿArabī construit ainsi dans les *Futuḥāt* toute une théorie ésotérique, cosmogonique, anthropologique et théosophique, subtile et complexe, à partir des simples lettres de l'alphabet arabe. Il ne procède pas à une explicitation méthodique des *ḥurūf muqaṭṭaʿa*, mais s'arrête, dans le cours de son exposé, sur les propriétés des lettres en général. La répartition taxinomique de ces thèmes s'inspire du mode d'apparition de ces lettres dans le Coran lui-même, bien sûr, mais aussi de leur forme graphique, de leur caractère phonétique ainsi que de leur valeur numérique⁵⁹⁴. Pierre Lory insiste sur la science des lettres, équivalent musulman de la Cabale juive, où le rôle des Anges « paraît le plus intimement liés avec le devenir humain ».

*Cette science conçoit la création du monde à partir des 28 lettres de l'alphabet arabe combinées de façon de plus en plus complexe ; la densité croissante des relations entre lettres-éléments produit à chaque niveau un monde plus dense, et ce jusqu'à aboutir à une densité maximale avec le milieu matériel terrestre. Or les premières combinaisons de lettres-éléments sont précisément identifiées aux anges ; plus encore, ces lettres primordiales sont elles-mêmes des Anges. C'est seulement ainsi qu'on peut comprendre ce déroutant passage des illuminations de La Mecque où Ibn ʿArabī décrit les lettres de l'alphabet comme une communauté régie par des règles et une hiérarchie propre*⁵⁹⁵.

Dans son système de la Balance (*mizān*), ʿābir considérait que la balance des lettres est la plus parfaite de toutes et son œuvre a représenté un élément essentiel de la « philosophie du langage arabe » comme miroir des phénomènes, des objets et des concepts, dans sa conception Bagdadienne, et comme héraut de la divergence anomalistique dans sa conception koufique où prévaut « l'herméneutique de l'individuel » chère à l'inspiration šīʿite⁵⁹⁶. Al-Būnī complète cette

593 Michael Ebsen et Sara Sviri, « The so-called Risālat al-Ḥurūf (Epistle on Letters) Ascribed to Sahl al-Tustarī and Letter Mysticism in al-Andalus », *Journal Asiatique* 299.1, 2011, p. 213-270.

594. *Al-Futuḥāt al-Makkiyya*, Vol. I, rubr. 2, chap.1-3, p. 85.

595. Pierre Lory. « Les Anges dans l'Islam », p. 155-166.

596. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 207.

approche par cette affirmation très éclairante :

Sache que les secrets de Dieu et les objets de sa science, les réalités subtiles et les réalités denses, les choses d'en-haut et d'en-bas, sont de deux catégories : il y a les nombres et il y a les lettres. Les secrets des lettres sont dans les nombres et les épiphanies sont dans les lettres. Les nombres sont les réalités d'en-haut, appartenant aux entités spirituelles. Les lettres appartiennent aux cercles des réalités matérielles et du devenir⁵⁹⁷.

La science des lettres a eu diverses applications y inclus numérogique s'inspirant des systèmes néopythagoriciens ou de la Guématrie de type cabalistique ⁵⁹⁸ et, parfois, franchement magiques, voire occultes, mais il n'y a pas lieu de nous y arrêter ici. Disons seulement que l'exégèse de ces lettres a suscité depuis le XVII^e siècle diverses théories en Occident⁵⁹⁹. À cet égard, Martin Nguyen évoque « *the Western scholarly attempts to 'de-mystify' the letters have largely been revisionary in nature* » et il regrette que ces diverses approches n'aient pas tenu compte de l'effort d'interprétation de la part des universitaires musulmans eux-mêmes⁶⁰⁰.

ʿIlm al hūrūf, en effet, n'est nullement une « science » au sens strict, mais le lieu de méditations très diverses n'obéissant à aucune loi particulière mais à la veine mystico spirituelle de l'exégète et parfois à son penchant ésotérique, voire occulte^{579F593F601}. C'est cette note personnelle qui nous amène à choisir dans ʿArāʾis l'explicitation rūzbehānienne des lettres isolées pour les traduire comme une contribution à une meilleure connaissance de l'apport de Rūzbehān Baqlī à la littérature *išārite* soufie. Par rapport aux *ḥurūf muqattʿaʿā*, notre auteur ne suit pas la prudente retenue de Muqātil qui évitait d'expliciter ces lettres en opinant que « *Allāh seul en connaît le sens* » et les considérait comme « équivoques » en se basant sur une assertion coranique qui stipule :

{C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre : il s'y trouve des versets sans équivoque, qui sont la base du Livre, et d'autres versets qui peuvent prêter à des interprétations diverses}. Les gens, donc, qui ont au cœur une inclination vers l'égarement, mettent l'accent sur les versets à équivoque, cherchant la dissension en essayant de leur trouver une interprétation, alors que nul n'en connaît l'interprétation, à part Allāh. Mais ceux qui sont bien enracinés dans la science disent : "Nous y croyons, tout est de la part de notre Seigneur !" Mais, seuls les doués d'intelligence s'en rappellent⁶⁰² ».

597. Henry Corbin, *op. cit.*, p. 190

598. Ibn Hišām (m. vers 212/ 834) dans *al-Sīraʾ al-Nabawīyyaʿ*, la biographie du Prophète, rapporte comment les juifs de son époque faisaient des computs gématriques avec ces lettres isolées pour prédire l'avenir de l'Islam.

599. Martin Nguyen, « Exegesis of al-Ḥurūf al-Muqattʿaʿā, polyvalency in Sunnī Traditions of Qurʾānic Interpretation », vol. 14, n°2, p. 4.

600. *Art. cit.*, p.1.

601. Comme le *Kitāb al-Ġafr* de l'Imam ʿAlī Ibn Abī Ṭālib ou le *Kitāb Šarḥ maʿāni al-ḥurūf* de Sulamī.

602. Cor. sourate 3, Āl-ʿImrān, verset 7.

Rūzbehān suit l'appréciation de ʿAlī Ibn Abī Ṭālib qui dit : « Dans tout livre il y a une crème et la crème de ce Livre, ce sont ses lettres »⁶⁰³. Cependant, il ne rentre pas dans des calculs arithmétiques en jonglant entre la valeur des lettres et leurs significations. Chaque fois que le Coran rapporte des lettres isolées, il les élucide avec sa note allusive particulière. Il fait souvent entrer ces lettres isolées dans la catégorie des « paradoxes mystiques » (*ṣaṭḥiyyāt*) qu'il attribue à Allāh⁶⁰⁴.

Dans son introduction à ʿArāʾis, notre auteur évalue ces lettres à leur valeur mythique. En effet, comme il l'assure « sous chaque lettre de ces lettres il y a un océan des océans des mystères et un fleuve des fleuves de lumières car il s'agit de la description de la proto-éternité ». Il envisage ainsi toute son exégèse comme une approche des mystères que ces lettres, dans les multiples conjonctions qu'elles présentent dans le Coran, peuvent offrir à un lecteur qui a les yeux du Vrai pour les lire et les sonder. Si, pour lui le Coran, est un océan de lettres riches d'un sens ésotérique, pour Ibn ʿArabī, « le monde est un grand livre (*muṣḥaf kabīr*) [...] Il est une suite de lettres bien tracées sur le parchemin déployé de l'existence. Et toujours, l'écriture ne cesse de s'y inscrire à l'infini »⁶⁰⁵.

Les lettres isolées qui apparaissent au début de 29 sourates du Coran sont, seules ou groupées, en 15 combinaisons différentes. Elles sont au nombre de 14, soit la moitié des lettres de l'alphabet arabe. Six sont solaires et huit lunaires

Les sourates qui débutent par Ṭāʾ sont au nombre de trois : 20 Ṭāh, 26, al-Šuʿarāʾ et 27, al-Naml et sont appelées la trilogie des *ṭawāsīn* ou *ṭalāsīm*, immortalisés par le fameux commentaire d'al-Ḥallāḡ, duquel Rūzbehān fut le transmetteur convaincu. Celles qui débutent par les lettres Ḥāʾ Mīm sont au nombre de sept et sont appelées *al-ḥawwāmīm*. Ce sont les sourates : 40 āfir, 41 Fuṣṣilaṭ, 43 al-Zuḥruf, 44 al-Duḥān, 45 al-ʾāṭiyaṭ, 46 al-Aḥqāf et 42 al-Šūrā. Cette dernière débute bien par Ḥāʾ/Mīm mais elle comporte d'autres lettres isolées qui sont ʿAyn/Sīn/Qāf.

Solaires (ت، ث، د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ن، ل) 6

Lunaires (أ، ب، ج، ح، خ، ع، غ، ف، ق، ك، م، هـ، و، ي) 8

603. وقال علي: لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف (التيجي)
 Al-Baḡawī, *Maʿālim al-Tanzīl (Les Jalons du Tanzīl)*, Dār Iḥyāʾ al-Turāṭ al-ʿArabī, Damas, 1998, p. 21.

604. *Commentaire sur les Paradoxes des Soufis*, Introduction, p. 24.

605. Ridha Atlagh, « Le point et la ligne : Explication de la Basmalla par la science des lettres chez ʿAbd al-Karīm al-ʾilī (m. 826/1422) », *Bulletin d'Études Orientales*, T. 44, 1992, p. 161.



Les lettres isolées	Fréquence	Les Sûrates
حم		غافر، فصلت، الزخرف، الدخان، الجاثية، الأحقاف
Hāʾ/Mīm	6	40 Gāfir, 41 Fuṣṣilat, 43 al-Zuḥruf, 44 al-Duḥḥān, 45 al-Ġāṭiyat, 46 al-Aḥqāf
الم		البقرة، آل عمران، العنكبوت، الروم، لقمان، السجدة
Alif/Lām/Mīm	6	2 al-Baqarat; 3 al-ʿUmrān; 29 al-ʿAnkabūt; 30 al-Rūm; 31 Luqmān; 32 al-Saḡḡaf
الر		يونس، هود، يوسف، إبراهيم، الحجر
Alif/Lām/Rāʾ	5	10 Yunus, 11 Hūd; 12 Yūsuf; 14 Ibrāhīm; 15 al-Ḥaḡar
طسم		الشعراء، القصص
Ṭaʾ/Sin/Mīm	2	26 al-Šuʿarāʾ, 28 al-Quṣaṣ
ق		قياف
Qāf	1	50 Qāf
ن		الكلام
Nūn	1	68 al-Qalam
ص		صاد
Šād	1	38 Šād
طس		النمل
Ṭaʾ/Sin	1	27 al-Naml
طه		طه
Ṭaʾ/ Hāʾ	1	20 Ṭāh
يس		يس
Yāʾ/Sin	1	36 Yas
المص		الأعراف
Alif/Lām/Mīm/Šād	1	7 al-Aʿrāf
الر		الرعد
Alif/Lām/Mīm/Rāʾ	1	13 al-Raʿd
كبيص		مريم
Kāf/Hāʾ/Yāʾ/ʿAyn/Šād	1	19 Maryam
حم عسق		الشعراء
Hāʾ/Mīm/ʿAyn/Sin/Qāf	1	42 al-Šūrā
TOTAL	29	

Il reste beaucoup à dire sur la science des lettres, à commencer par leur aspect physique tel qu'il est représenté dans les diverses calligraphies arabes. Dans son approche iconophobe, l'Islam a privilégié l'expression calligraphique du Coran dans ses monuments et ses productions littéraires. Cet aspect et ses corrélations multiples est très bien détaillé dans un article de Francesco Barrone dans lequel il fait preuve d'une grande érudition mais où il ne mentionne pas notre auteur ⁶⁰⁶.

Comme apport à la découverte du texte immense de 'Arāʾis, nous avons traduit tous les passages des 'Arāʾis ayant trait aux lettres isolées avec un commentaire abrégé, inséré en annexe à cette thèse.

606 . Francesco Barrone, « L'ermeneutica simbolica dell'alfabeto arabo nell'esoterismo islamico medievale », *Schede Medievali*, Officina di Studi Medievali, n° 53, Janv-Dec 2015, p. 5-30.

DEUXIÈME PARTIE

LA DESCRIPTION DE LA PROTO-ÉTERNITÉ

CHAPITRE V. AFFINITÉS ET INFLUENCES

Les affinités théologiques de Rūzbehān

Paul Ballanfat affirme succinctement que « *la perspective théologique de Rūzbehān est l'aš'arisme qui s'était imposé contre l'école théologique mu'tazilite* ⁶⁰⁷ ». Dans 'Arā'is, Baqlī cite une seule fois les mu'tazilites en explicitant : « *Il y a des gens qui discutent d'Allāh sans science* » et il glose : « *Ces gens sont ceux de l'imaginaire, comme les assimilationnistes et les mu'tazilites et leurs semblables, de ceux qui discutent à propos d'Allāh par des calculs et des divagations impossibles* ⁶⁰⁸ », mais il ne cite jamais l'aš'arisme dans 'Arā'is. Cependant il est facile d'inférer de sa doctrine qu'il s'aligne sur les thèses aš'arites mais avec des caractéristiques qui sont particulières à son idiosyncrasie spirituelle.

Par rapport au Mu'tazilisme, nous renvoyons à l'excellent article de M.A. Amir-Moezzi en transcrivant les passages qui éclairent notre discours :

Les Mu'tazilites ont constitué la plus ancienne « École » de la théologie rationaliste islamique (théologie scolastique spéculative appelée kalām), laquelle fut incontestablement un des courants doctrinaux les plus influents de la pensée en islam. Les Mu'tazilites, professant la primauté de la raison humaine et du libre arbitre (opposé à la prédestination), développèrent une épistémologie, une ontologie et une psychologie qui constituèrent les bases de leurs spéculations sur la nature de l'univers, de Dieu, de l'homme et du phénomène religieux en tant que Révélation et Loi divines. Dans leur doctrine éthique, les Mu'tazilites soutenaient que le Bien et le Mal ne peuvent être appréhendés qu'à travers l'exercice de la raison humaine. Grâce à leur épistémologie spécifique, ils purent élaborer une méthodologie juridique d'une très haute complexité. Les origines du mu'tazilisme remontent au 8^e siècle de l'ère commune et la période classique de son développement s'étend de la seconde moitié du 9^e jusqu'au milieu du 11^e siècle. Devenu un moment doctrine d'État comme théologie « officielle » du califat abbasside au 9^e siècle, il se divisa au tournant du 10^e siècle en deux principales Écoles, celle de Bagdad et celle de

607. Dévoilement, Introduction, p. 29 et 33. Il ajoute : « *On a retrouvé par chance un traité perdu du maître qui est une sorte de profession de foi sunnite et de résumé de la doctrine ash'arite, le Masālik al-Tawhîd dont l'édition critique est en cours* ». Nous nous pencherons sur cet opuscule un peu plus loin.

608. 'Arā'is II, sourate 22, al-Ḥağğ, 3, p. 556.

Basra (Bassoraḥ). Ses figures dominantes furent Abū 'Alī al-Jubbā'ī (m. 916) et son fils Abū Hāshim (m. 933) ⁶⁰⁹.

Quant à l'Aš'arisme, c'est une école théologique qui tire son nom de son fondateur éponyme Abū-l-Ḥasan al-Aš'arī (m. 323/935) qui fut, à l'origine, disciple du maître mu'tazilite Abū 'Alī al-ubbā'ī (m. 302/915). Vers l'âge de quarante ans, al-Aš'arī abandonna les enseignements mu'tazilites pour élaborer son propre système doctrinal. Lui et ses disciples essayèrent de constituer une *via media* entre les deux principales tendances théologico-doctrinales de l'époque, à savoir le Mu'tazilisme et le traditionalisme Ḥanbalite. Méthodologiquement, les aš'arītes appliquaient l'argumentation rationnelle dans leurs doctrines et écrits théologiques, à la manière des mu'tazilites, mais ils professaient constamment la supériorité de la Révélation sur la raison.

Corbin souligne la contribution d'al-Aš'arī dans la conciliation des points de vue au sujet de trois grands débats théologiques : les Attributs divins, la nature du Coran et le problème de la nature humaine. Pour les Attributs divins : al-Aš'arī se positionne entre le négationnisme (*ta'tīl*) des mu'tazilites qui niaient la présence en Dieu d'Attributs à côté de l'Ipséité, et l'anthropomorphisme (*tašbīh*) des littéralistes qui attribuaient à Dieu des organes et des activités à caractère humain. La solution qu'il propose admet que l'Être divin possède les Attributs et les Noms mentionnés dans le Coran et que, en tant que réalités positives, ils sont distincts de l'Ipséité. Mais assure-t-il, Attributs, Noms et autres qualifications divines n'ont pas d'existence en-dehors de l'Ipséité. Il s'agit de concepts chargés de nous aider à comprendre Dieu non d'après des quantités qui se surajoutent à l'Ipséité mais comme des modalités qui expriment la qualité de l'Ipséité. Pour l'anthropomorphisme qui se trouve dans le Coran et certains *aḥādīṭ*, voilà ce que rapporte Corbin des positions d'al-Aš'arī :

Lors donc que le Qorân et certains hadīth présentent la divinité sous une forme anthropomorphique (Dieu possède des mains, un visage, il est assis sur le Trône, etc.), pour les Mo'tazilites il s'agit de métaphores. La main désigne métaphoriquement la puissance; le visage désigne l'essence; le fait que Dieu soit assis sur le Trône est une image métaphorique du règne divin, etc. Pour les littéralistes, ce sont des phénomènes réels concernant Dieu. Ils doivent être considérés et compris comme tels. Ash'arī est d'accord avec les littéralistes, quant à la réalité de ces phénomènes rapportés à Dieu, mais il met en garde contre toute acception matérielle physique dans leur attribution à Dieu. Pour lui, le musulman doit croire que Dieu a réellement des mains, un visage, etc. mais sans « se

609 Mohammad Ali Amir-Moezzi et Sabine Schmidtke, « Rationalisme et théologie dans le monde musulman médiéval », *Revue de l'histoire des religions*, 4 | 2009, 613-638. Voir aussi G-C Anawati et Louis Gardet, *Les grands problèmes de la théologie musulmane*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1969, tableau synoptique p. 139 et aussi : *Introduction à la théologie musulmane, essai de théologie comparée*, préfacé par Louis Massignon, notamment p. 39 à 52 pour le Mu'tazilisme et 53 à 60 pour l'Aš'arisme, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1948.

demander comment ». C'est le fameux bi-lâ kayfa, où la foi atteste qu'elle se passe de la raison, Bref, les Mo'tazilites en étaient réduits à parler de métaphores ; le grand effort d'al-Ash'arī aboutit à laisser face à face, sans médiation, la foi et la raison ⁶¹⁰.

Concernant le libre arbitre, Amir-Moezzi explique que les aš'arītes opposaient sur le plan doctrinal leur subjectivisme éthique à l'objectivisme éthique du Mu'tazilisme, élaborant la notion de « l'acquisition humaine » (*kasb*) comme une voie médiane entre le libre arbitre mu'tazilite et le prédéterminisme radical des traditionnistes. Sur ces bases, l'Aš'arīisme développa ses propres positions théologiques. Comme cela caractérise toute évolution de la pensée théologique en Islam, al-Ash'arī adopta et adapta dans son propre système bon nombre de concepts formulés par les penseurs antérieurs. En guise d'exemple, on peut citer Ibn Kullāb (m. 241/855 ?) qui avait déjà tenté de combiner la méthodologie rationnelle des mu'tazilites avec les positions doctrinales des traditionnistes sunnites ou encore Ḍirār b. 'Amrū al- aṭafānī (m. vers 190/805) qui a été le premier à formuler de manière dialectique la notion d'« acquisition humaine ». Cependant, avec le succès progressif de l'École Aš'arīte ces anciens prédécesseurs furent bientôt oubliés. Amir-Moezzi termine ainsi sa description de l'Aš'arīisme :

Vers la fin du 10^e siècle, l'ash'arisme s'était déjà établi comme une des principales Écoles théologiques dans les régions centrales des terres d'islam, surtout grâce à l'éminent théologien et juge mālikite Abū Bakr al-Bāqillānī (m. 1013) qui jouissait de la protection du vizir shī'ite bouyide al-Šāḥib b. 'Abbād (m. 995), comme cela a été également le cas de son contemporain mu'tazilite 'Abd al-Jabbār al-Hamadhānī. Ce fut également grâce aux deux disciples d'al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan Ibn Fūrak (m. 1015) et Abū Ishāq al-Isfarā'īnī (m. 1020), qui enseignaient à Rayy et à Nishāpūr, que l'Ash'arisme se répandit en Iran où beaucoup d'autres grands penseurs ash'arites de la génération suivante se firent remarquer⁶¹¹.

Ajoutons à cette liste succincte l'Imam šāfi'ite de l'École Aš'arīte Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Bayhaqī que nous avons déjà évoqué. Il fut disciple, parmi cent autres maîtres, d'Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī et d'Abū 'Alī al-Rūḍabārī, un proche de Ḥunayd ⁶¹². Il a notamment écrit une œuvre sur les Noms et les Attributs qui, avec le *Tamhīd* d'al-Bāqillānī (m. 403/1013), de rite Mālikite ⁶¹³, sont les deux bases théologiques de l'argumentation aš'arīte concernant les Noms et les Attributs divins, conçus comme distincts de l'Ipséité divine, bien qu'appartenant à celle-ci. Les œuvres d'al-Aš'arī et sa réputation ayant été malmenées par diverses persécutions et accusations c'est Abū Bakr Muḥammad b. Fūrak (m. 406/1015) qui s'efforce de préserver la pensée du maître

610. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 169.

611. M.A Amir-Moezzi et Sabine Schminq, *art.cit.*

612. Abū Bakr al-Bayhaqī, *Kitāb Asmā' Allāh wa Šifātuhu*, Dār al-Šuhadā', Le Caire 2015.

613. Al-Imām al-Qādī Abī Bakr b. al-Ṭayyib b. al-Bāqillānī, *Al-Tamhīd*, al-Maktaba al-Šarqiyya, Beyrouth 1958.

et son enseignement dans son célèbre *Muğarrad*⁶¹⁴.

C'est donc chez les théologiens šāfi'ites et aš'arites que nous trouvons les précisions théologiques et philosophiques concernant la définition des Attributs, la prédestination et la préexistence des esprits. Rūzbehān Baqlī se situe dans cette filière théologique. On relève dans *ʿArāʾīs* une insistance quasi mnémotechnique sur l'Ipséité, les Attributs et les Actes que nous retrouvons avec une intensité moindre chez ʿAbd al-Razzāq Qasānī, dans la foulée d'Ibn ʿArābī.

Avant de clore cette incise sur l'Aš'arisme, rappelons que Claude Gilliot précise que les relations d'al-Aš'arī avec le soufisme ont été trop peu soulignées⁶¹⁵. Il ajoute que cela se fit notamment par al-Ġunayd qu'il y aurait été introduit. Nous avons vu que c'est plutôt Ibn Ḥafīf qui a joué un rôle important dans ce rapprochement.

Mais, si Baqlī articule, comme l'assure Ballanfāt, « *tout au long de ses visions l'unité de l'essence et des attributs d'Allāh* », on ne peut pas dire, qu'à ce stade chez lui, « *les noms alimentent la technique d'ascension qu'est l'invocation de ceux-ci* »⁶¹⁶. En effet, dans *ʿArāʾīs*, la doctrine de Baqlī dépasse le souci de transmettre un legs d'exercices aux disciples pour se concentrer sur la transmission d'une vision plérômique de la mystique, vécue par le pôle spirituel qu'il est. Aussi l'accent n'est plus mis sur les Noms mais sur la perception contemplative de l'interaction, à l'intérieur de Dieu, entre Ipséité, Attributs, Actes et leur rejaillissement sur l'esprit du mystique. C'est le déploiement de cette triade dans la manifestation d'Allāh, à Lui-même d'abord puis aux esprits, depuis leur préexistence et jusqu'à leur post-existence, qui est exprimée comme moyen d'ascension. Rūzbehān cite, bien sûr, avec vénération les Noms dans l'embranchement Ipséité-Attributs-Actes, et cherche souvent à les ramener à un seul. Mais il n'est plus question chez lui d'aucune technique invocatoire pour les débutants mais bien plutôt d'une mystagogie pour les parfaits qui tourne autour de l'unification (*tawḥīd*) et de l'union avec Allāh (*ittihād*) à travers la résorption bien ḥallāġienne de l'humain dans le divin du *huwa huwa*. Mais nous développerons plus loin ces particularités.

La plupart des maîtres, et non des moindres, cités par Rūzbehān appartiennent à l'École de jurisprudence Šāfi'ite et professent l'Aš'arisme, à commencer par Ibn Ḥafīf, le chef de file de la lignée spirituelle à laquelle il s'apparente. Si Ibn Ḥafīf, sous l'inspiration de Ruwaym, était aussi

614. Abū Bakr Muḥammad b. Fūrak, *Muğarrad Maqalāt al-Šayḥ Abī al-Ḥasan al-Aš'arī*, Dār al-Mašriq, Beyrouth 1987. C'est à Daniel Gimaret que revient le mérite de sonder cet écrit dans *La doctrine d'al-Ash'arī*, Cerf, Paris 1990.

615. Claude Gillot, recension du livre de Tilman Nagel, *Die Festung des Glaubens*, München 1988, p. 113-114 ; et : « Quand la théologie s'allie à l'histoire : triomphe et échec du rationalisme musulman à travers l'œuvre d'al-Ḥafīf », *Arabica* 39/2, 1992, p. 241-260.

616. *Dévoilement*, Introduction, p. 29 et 33.

influencé par l'École Zāhirite (*Zāhiriyya*), pouvons-nous en dire autant de Rūzbehān ? Fondée par Dāwūd al-Zāhirī (m. 270/883), un légiste de Koufa, cette école opte pour une approche littéraliste, s'appuyant sur le sens apparent et rejetant l'analogie. Or *ʿArāʾis* est un commentaire allusif qui dépasse le sens apparent pour faire ressortir le sens caché à travers l'analogie. Tout en reconnaissant en Ibn Ḥafīf un maître très aimé, Rūzbehān ne le suit pas d'une manière servile. Par exemple, par rapport à l'opposition d'Ibn Ḥafīf aux *Sālimiyya*, Baqlī est trop proche de Ḥallāḡ, dont l'empreinte est patente dans tout le cours des *ʿArāʾis*, pour se démarquer d'un courant fondé dans sa mouvance spirituelle.

Groupe théologique de quête mystique l'École *Sālimiyya* grandit à Basra au IVe/Xe siècle, sous l'impulsion de Sahl al-Tustarī et d'Ibn Sālim, son disciple immédiat ainsi que le fils de ce dernier, Ibn Sālim al-Ṣaḡīr. Les adeptes de l'École *Sālimiyya*, proches du soufisme, furent de grands admirateurs de Ḥallāḡ mais aussi la bête noire des Ḥanbalites qui en réfutèrent seize thèses théologiques. C'est Abū Yaʿlā Ibn al-Farrāʾ (m. 458/1065) qui fait état de l'opposition ḥanbalite aux thèses des *Sālimiyya* dans son *Muʿtamad fī uṣūl al-Dīn*⁶¹⁷.

Tout en professant l'Aṣʿarisme, Rūzbehān s'affilie aussi au Šāfiʿisme par l'importance qu'il donne au Coran, au Ḥadīṭ, aux Compagnons, et aux *Ahl al-Bayt*. École d'interprétation (*madhab*) de l'Islam sunnite, le Šāfiʿisme se fonde sur les enseignements de l'Imam Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn Idrīs al-Šāfiʿī qui a joué un grand rôle dans la formation du *fiqh*, ayant le mérite de créer une synthèse nouvelle et cohérente dans le domaine de la législation islamique. Il s'est en particulier intéressé à la question, cruciale pour l'interprétation et l'application de la *Šarīʿa*, de savoir quelles étaient les sources de la loi musulmane et en quoi elles pouvaient s'appliquer à l'actualité. Alors que, dans la période formative de l'Islam, on s'appuyait sur l'opinion (*al-raʾī*) plutôt que sur le *ḥadīṭ* pour asseoir la *Sunnā*, c'est al-Šāfiʿī qui introduisit le recours au *ḥadīṭ* comme source législative. Ses théories sont réunies dans son livre *al-Risāla* qui l'a souvent fait regarder comme le père du Droit musulman. Le Šāfiʿisme se préoccupe avant tout d'établir une synthèse entre la volonté divine et la spéculation humaine ; il théorise avec précision la jurisprudence, rejetant la dépendance vis-à-vis de la *Sunnā* (pratique traditionnelle de la communauté) comme source du *fiqh*. Cette dépendance caractérisait les écoles anciennes de Médine et d'Iraq. Pour les šāfiʿites, la jurisprudence repose sur l'utilisation du *qiyās* (raisonnement et déduction par analogie) quand aucune réponse précise n'est donnée par le Coran où les *aḥādīṭ*. Quant au consensus des docteurs de la loi (*iḡmāʿ*), il est accepté mais non privilégié⁶¹⁸.

617. Massignon, *Essai*, p.297 et *Passion* II, p. 40 et p. 754. Il assure qu'Ibn Ḥafīf, chef de file de la *silsila* initiatique de Baqlī, était opposé aux thèses des *Sālimiyya*.

618. Encyclopaedia Universalis en ligne, <https://www.universalis.fr/encyclopedie/ecole-shafi-ite/>. Voir l'article exhaustif de Eric Chaumont dans l'Encyclopédie de l'Islam 2^{ème} édition, intitulé *al-Shāfiʿiyya*.

Aš'arisme et Šāfi'isme sont historiquement liés, à tel point, que les tenants d'un courant sont presque *ipso facto* affiliés à l'autre. En effet, ces deux courants adhèrent au principe des « rénovateurs » (*muğadiddūn*) qu'on pourrait appeler « providentiels », créé par le traditionniste persan Abū Dāwūd dans ses *Sunan* où il affirme qu'au début de chaque siècle Allāh envoie un réformateur qui renouvelle l'esprit et la pratique de l'Islam. Adhérant à ce principe, les šāfi'ites considèrent leur fondateur comme un *muğaddid*. Les aš'arites adoptent le même principe et les *muğadiddūn* qu'ils présentent sont, pour la plupart, des šāfi'ites⁶¹⁹.

Notons que, dans sa description apophatique de Dieu, Rūzbehān reprend des passages qui sont des redits de la doctrine du juriste ḥanafite Abū 'a'far Aḥmad al-Ṭaḥḥāwī (m. 321/933) appelée *al-ʿAqīdat al-Ṭaḥḥawīyya*, qu'il refaçonne. Al-Ṭaḥḥāwī appartient à la tribu d'Azd, comme le père de Sulamī. Il avait étudié le *fiqh* auprès de son oncle maternel Ismā'īl Ibn Yaḥya al-Muzannī (m. ? 262/876), élève de l'Imam al-Šāfi'ī durant son séjour en Egypte et dont le *Muḥtaṣar* est l'abrégé de jurisprudence emblématique des šāfi'ites. À vingt ans, al-Ṭaḥḥāwī quitte le Šāfi'isme pour le Ḥanafisme, plus rigoureux, tout en gardant une affinité šāfi'ite évidente.

Mais, par rapport à l'affiliation théologique de notre auteur, un petit traité théologique attribué à Rūzbehān et intitulé *Les Voies de l'Unification (Masālik al-Tawḥīd)*, mérite notre attention puisqu'il traite précisément de Dieu et de Son Unicité. Paul Ballanfat l'inclut dans son édition critique de quatre traités inédits de Rūzbehān Baqlī⁶²⁰. En l'étudiant de près nous avons détecté que ce traité est en fait une paraphrase condensée et parfois une copie quasi littérale du livre d'Abū Ḥamid al-ʿazālī : *Les Fondements des Doctrines (Qawā'id al-ʿAqā'id)*⁶²¹. Cela n'est pas étonnant puisque ʿazālī est parmi les membres les plus proéminents de l'École Aš'arite.

S'il est vrai que l'ouvrage est œuvre de Rūzbehān Baqlī, et il semble, de toute évidence qu'il le soit, ce constat mettrait en lumière une interaction idéologique entre les deux maîtres, bien que ʿazālī ne soit jamais cité dans *ʿArāʾis*. Ce croisement intéressant a sans doute échappé à Paul Ballanfat. Ce qui a poussé notre auteur à cet emprunt c'est sans doute pour se faciliter une tâche qui lui incombait dans le domaine exotérique, par rapport à ses disciples et pour laquelle il a trouvé, dans l'œuvre du grand théologien, la structure thématique voulue. En son temps, il faut le redire, les normes de l'emprunt étaient beaucoup plus lâches qu'aujourd'hui et l'emprunt n'était

Ella Landau-Tasserou, «The Cyclical Reform : A Study of the Mujaddid Tradition », *Studia Islamica*, vol. 70 (1989), p.79-117. Brockelmann, GALA III, p. 292-306.

619. Louis Gardet et G.C. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane : essai de théologie comparée*, p. 69.

620. Rūzbehān Baqlī, *Quatre traités inédits de Rūzbehān Baqlī Shirāzī*, Présenté par Paul Ballanfat, Institut Français de Recherche en Iran, 1998. Ces quatre textes sont édités en arabe par Dr. ʿĀṣim Kayyālī, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beyrouth 2007. Nous les avons déjà enregistrés, ici il s'agit d'un rappel.

621. Abū Ḥamid al-ʿazālī, *Qawā'id al-ʿAqā'id*, ʿĀlam al-Kutub, Beyrouth 1985, p. 141-216.

pas considéré comme un plagiat.

Dans le troisième Chapitre de son livre précité, 'azālī se propose de démontrer que la *šahādā*, renferme, malgré sa concision, la confirmation de l'Ipséité, des Attributs, des Actes divins et du Prophète comme Messager, et que l'édifice de la foi repose sur ces quatre piliers, chacun ayant dix fondements. Sans reconnaître ces prémisses, la *šahādā* serait vaine.

Le livre des *Voies de l'Unification* rūzbehānien débute comme *Les Fondements des Doctrines* gāzālien par la même eulogie et par les mêmes arguments. Dans l'introduction Baqlī s'aligne mot pour mot avec 'azālī. Le développement par la suite est plus étendu chez 'azālī et plus abrégé chez Baqlī, mais la parenté des textes est évidente avec des passages et des formules identiques.

Pour plus de clarté nous fournissons ici les introductions respectives des deux textes avec les passages identiques rehaussés d'un cadre rouge.

Texte de Ġazālī

الحمد لله الذي خصَّ عصابة الحقّ بالدين القويم والصرط المستقيم، الذين ميّزهم الله عن الأهواء والبدع والضلال المائل عن المحبّة الأسنى والمنهج الأنمى والشريعة الأعلى، واصطفاهم بسناء اليقين ومنازل الدين والتوحيد المقدّس عن شوائب زيغ الزائفين وغماز خواطر الملحدين، وهداهم إلى سبيل سيّد المرسلين، ووفّقهم للإقتداء بالصحابة والتابعين لمكّرمين حتى تمسكوا بحبل القرآن المجيد والسنن وآثار العلماء الراسخين، وغاصوا في بحار المعرفة بمقتضيات العقول والشعر والمنقول وخصائص العلوم، وطلبوا جواهر العقائد المنجية من غمرات الهلاك وهفوات السلاك، وصلى على خير خلقه محمّد وآله وصحبه أجمعين.

أما بعد، فإن الله تعالى تعبّد العباد بكلمة التوحيد وهي لا إله إلا الله محمّد رسول الله، ومن قالها ولم يعرف حقيقة الكلمة لم يحيط بأركانها وأقطابها وإشارة الحقّ في أسرارها ولم يكن لشهادته أداء حقها، وهي مع إجازتها تتضمن إثبات ذات الحقّ تعالى وصفاته وبرهان ربوبيته وألوهيته وأزليته وأبديته ووحدانيته في إيجاد فعله وصدق رسوله مع ظهور معجزته. وبهذه القضية فتحت على قائل الشهادة معرفة هذه الأصول التي هي أركان الإيمان مع شعبتها ونظائر العقول بنا حقائق عقائد الإيمان على أربعة أقطاب، كل قطب يشتمل على عشرة أركان.

Texte de Rūzbehān

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي ميز عصابة السنة بأنوار اليقين، وآثر رهط الحق بالهداية إلى دعائم الدين، وجنتهم زيغ الزائفين وضلال الملحدين، ووفّقه للإقتداء بسيّد المرسلين، وسددهم للتأسي بصحبة الأكرمين، ويسر لهم إقتفاء آثار السلف الصالحين حتى اعتصموا من مقتضيات العقول بالحبل المتين، ومن سير الأولين وعقائدهم بالمدح المين، فجمعوا بالقبول بين نتائج العقول وقضايا الشرع المنقول، وتحقّقوا أن النطق بما تعبدوا به من قول لا إله إلا الله محمد رسول الله ليس له طائل ولا محصول، إن لم تتحقّق الاحاطة بما تدور عليه هذه الشهادة من الأقطاب والأصول، وعرفوا أن كلمتي الشهادة على إيجازها تتضمن إثبات ذات الاله وإثبات صفاته وإثبات أفعاله وإثبات صدق الرسول، وعلموا⁽¹⁾ أن بناء الإيمان على هذه الأركان وهي أربعة، ويدور كل ركن منها على عشرة أصول:

'azālī structure son exposé en quatre piliers (*arkān*) avec dix fondements (*uṣūl*) pour chaque pilier. Le texte de Baqlī bâtit son exposé sur quatre pôles (*qutb*) avec dix piliers (*arkān*) pour chaque pôle.

Chez les deux auteurs, le premier pilier/pôle c'est la connaissance de l'Ipséité divine (*al-Dāt*), littéralement le Soi. Dieu existe dans l'éternité première et dans l'éternité dernière « *d'une existence réelle pas comme l'existence des choses* ». En effet, face à leurs détracteurs, les aš'arites récusent que Dieu soit une substance (*ġawhar*). Ce terme est d'origine persane et serait l'équivalent du grec *οὐσία*, un concept-clé dans la théologie chrétienne. Pour les aš'arites, Dieu n'est ni substance ni accident mais l'Existant dont toutes les substances tirent leur origine de Son

Existence suprême (*wuġūd*), ce qui est bien explicité par l'Imam Faḥr al-Dīn al-Rāzī⁶²². Rūzbehān ajoute que Dieu n'est ni dans, ni en dehors, ni au-dessus des choses puisqu'il est exempt de toute incidence avec la survenance. Et ce Dieu est UN (*wāḥid*) sous tous les aspects. Ceci étant ainsi posé, nous relevons que, dans 'Arā'is, Baqlī utilise parfois le concept de *gawhar* et l'applique à Dieu. Poursuivons notre lecture :

Le deuxième pilier/pôle c'est la connaissance des Attributs (*al-Ṣifāt*). La personne doit les connaître dans l'Ipséité de Dieu. Les Attributs, comme les Noms et les Qualités de Dieu, sont éternels. Ces Attributs sont « ajoutés » à l'Ipséité et sont donc distincts d'elle tout en étant inclus en elle, où Rūzbehān réaffirme la position aš'arite par rapport aux mu'tazilites pour qui les Attributs sont l'Ipséité.

Le troisième pilier/pôle c'est la connaissance des Actes. 'azālī s'arrête sur les actes créés et formule la théorie aš'arite de la prédestination. Baqlī s'arrête d'abord sur les Actes incréés, ce qui lui est très particulier, avant de considérer les actes des humains et leur incidence avec le cours de la prédestination divine.

Le quatrième pilier/pôle c'est l'audition (*samā'*) avec un apport particulier des *Ahl al-Bayt* et des saints agréés de Dieu. Nous verrons que cette audition a aussi une priorité par rapport à l'Esprit, comme le moyen d'entrer dans l'extase.

Nous avouons notre surprise en découvrant à quel point notre *Šayḥ Šaṭṭāḥ* pouvait être subordonné à un traité exotérique. Dans l'expression du *Kalām*, Rūzbehān se contente de décliner les vérités dogmatiques et, bien sûr, son style s'y révèle à l'opposé de l'exubérance envahissante de l'élucidation *išārite* des 'Arā'is. Dans notre lecture des 'Arā'is, nous ne manquerons pas de repérer la filiation des assertions théologiques de notre auteur, mais il ne faudrait pas oublier que cet *opus* n'est pas centré sur le *fiqh* mais sur l'élucidation allusive du Coran. Sans se départir de son cadre doctrinal, Baqlī confère à celui-ci dans les 'Arā'is une ouverture mystique et un approfondissement imprévisible en donnant à la théologie de l'affirmation des Attributs et à leur interaction avec l'Ipséité et avec les Actes une application spirituelle des plus expressives, où la contemplation extatique prend le relais du raisonnement théologique.

Filière philosophique

Passons au domaine philosophique. Rūzbehān Baqlī n'est pas un philosophe. Il ne fait pas

622. Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-Mabāḥiṭ al-Mašriqiyyaṭ fi 'ilm al-Ilāhiyyāt wa-l-Ṭabi'iyyāt*, Maḡlis al-Ma'ārif al-Niẓāmiyyaṭ, Hyderabad 1343/1924, Tome II, p. 448.

de la philosophie. Non qu'il récuse la démarche mais sa préoccupation est ailleurs. Point de construction intellectuelle dans son discours. Pour lui la réalité n'est pas au bout du raisonnement démonstratif mais dans la vision. La science dont il parle souvent dans 'Arā'īs est sapientielle, dans le sens de savourer le mystère. En scrutant 'Arā'īs, nous glanons au fil des commentaires une approche philosophique particulière. Il est obvie que Baqlī n'a pas créé de son propre cru la métaphysique et les aspects philosophiques de ses élucidations. Il est tributaire de la tradition soufie à laquelle il se rattache et de laquelle il puise abondamment.

Quelle est la filière philosophique des 'Arā'īs et de son auteur ? Rūzbehān cite une seule fois *al-falsafā* dans 'Arā'īs et ce n'est que pour l'associer à des pratiques douteuses. Il explicite ainsi le verset 6 de la sourate 31, Luqmān : « *Le dit du Très-Haut : {Il y a des gens qui achètent le divertissement du ḥadīṭ}, est une allusion à la quête de la science de la philosophie que ce soit la science de l'élixir ou celle de la magie ou des potions magiques (narānjīyyāt) et les autres vanités des hérétiques (zanādiqāt) et leurs insanités car tout cela est cause d'égarement*⁶²³ ». Où il met sur le même pied la philosophie comme science avec l'alchimie, la magie et l'occultisme. Pour certains « savants » de son temps, ce syncrétisme était fréquent, souvent en sens inverse, dans une opération réconciliatrice, nous l'avons déjà rapporté. Rūzbehān ne proscrit cependant pas l'alchimie. Il la dissocie donc des pratiques visant à obtenir l'*Elixir Vitae* puisque, dans un commentaire coranique, il adjoint aux prodiges opérés par Moïse : la consommation de l'or par l'alchimie, qu'il attribue au don d'industrie (*iṣṭinā*⁵) que Allāh lui aurait octroyé. Cela rejoint ce que le Nouveau Testament dit de Moïse : « *qu'il fut instruit dans toute la sagesse des Égyptiens* », (Actes, 7, 22)⁶²⁴

Rūzbehān se démarque aussi des « *mutakallimūn* », les théologiens spéculatifs, sans doute les mu'tazilites. Il s'insurge contre eux parce qu'ils récusent aux montagnes d'avoir une pensée pensante, comme il infère de sa lecture plutôt littérale d'un verset du Coran : « *Ne te perds pas, O frère, dans le flot des paroles des parleurs (qui disent) que les montagnes n'ont pas d'intelligence : il existe des esprits² et des intelligences que ne connaît qu'Allāh seul. Allāh a dit : " Oh montagnes revenez en arrière". Or s'il n'y avait personne pour recevoir le discours, Il ne les aurait pas interpellées*⁶²⁵ ». Cependant, quelle que soit sa position par rapport à la philosophie, la pensée de notre auteur repose sur des fondements philosophiques solides qu'il est important de mettre en lumière. Sa description de la proto-éternité et sa vision cosmogonique sont pour nous une porte d'entrée pour élucider les concepts métaphysiques qui construisent sa doctrine spirituelle.

623. 'Arā'īs II, sourate 35, Luqmān, 6, p.634.

624. *Op. cit.* II, sourate 18, al-Kahf, 101, p. 484

625. *Op. cit.* II, sourate 59, al-Ḥaṣr, 21, p.790.

Il est facile de déceler chez lui des réminiscences du Pythagorisme et du Néoplatonisme quant à la structure ternaire de sa théologie, à la préexistence des esprits, et à la montée et à la descente des âmes dans leur itinéraire hors et vers la proto-éternité. Ces recoupements étayent l'universalité de Rūzbehān et son ancrage rétroactif dans le siècle d'or du soufisme.

Pour bien typer les élucidations des *ʿArāʾis*, nous cherchons à extraire, de ce texte d'abord, et des autres ouvrages de Baqlī ensuite, la pensée de leur auteur. Nous voulons, autant que possible, cadrer la doctrine rūzbehānienne à l'intérieur du mouvement soufi, lui-même imprégné par divers courants de pensée. Cette démarche de familiarisation avec la pensée rūzbehānienne ne pouvait pas partir du néant et il nous a fallu nous référer à toute une bibliographie d'auteurs et de spécialistes.

Mais, en parcourant les ouvrages contemporains traitant de la philosophie en Islam nous avons relevé des divergences d'approche dues aux inclinations compréhensibles de chaque auteur qui l'induisent forcément à être sélectif. Nous avons ainsi rencontré une certaine difficulté dans l'interprétation de la doctrine rūzbehānienne et de ses présupposés philosophiques de la part des grands experts que sont Louis Massignon, Henry Corbin et, dans une moindre mesure, Ballanfat et Ernst. Dans leurs essais de synthèse il existe des divergences auxquelles Christian Jambet consacre d'ailleurs un article⁶²⁶. Si chacun reconstruit un édifice philosophique d'après son propre point de vue, comme par exemple Massignon et Corbin, leur interprétation respective porte en elle l'empreinte de leurs affinités spirituelles ou ésotériques personnelles qui ne coïncident pas entre elles et souvent tirent un peu sur le texte en faveur de leurs propres préférences.

Digne d'être cité est ce fragment de la nécrologie d'Henry Corbin en l'honneur de Louis Massignon qui exprime irrépressiblement la divergence de deux grands esprits. Corbin en arrive à évoquer la doctrine de la préexistence des esprits pour tenter de « justifier » les choix et, ce qu'il considère, les omissions de Massignon :

Il y a parfois dans l'œuvre scientifique de Massignon des affirmations qui étonnent, des thèses auxquelles on ne peut se rallier, voir des jugements dont la partialité est tout près de nous scandaliser. Plus exactement dit, on prouve un étonnement peiné, du fait que ne furent admis à bénéficier des règles d'or rappelés ci-dessus, ni le shi'isme en général et les shi'ites comme tels, ni un philosophe comme Avicenne, ni surtout le grand théosophe mystique d'Andalousie, Mohyiddîn Ibn 'Arabî et son école. Il faut bien alors constater que l'application de ces règles d'or dépend de quelque chose qui se situe à un niveau plus profond. Les mystérieuses défaillances de ce "comprendre", mis en œuvre ailleurs et dans d'autres cas avec une énergie si généreuse, il faut en chercher l'origine dans le secret d'options "préexistentielles" qui échappent aux justifications scientifiques. Si nous

626. Christian Jambet, « Le soufisme entre Massignon et Corbin », *Louis Massignon et l'Iran*, travail collectif sous la direction d'Eve Pierunek et Yann Richard. Éditions Travaux et Mémoires de l'Institut d'Études Iraniennes n°5, p. 31-42.

prenions certains de ces jugements pour des propositions objectives et positives, la porte resterait ouverte à de stériles polémiques. En revanche, si nous essayons de pressentir à quels refus peut être désespérés, à quelles clauses de sauvegarde intime, ont pu correspondre ces outrances, nous leur demanderons de nous instruire, sinon sur les hommes et les doctrines qu'elles visent, du moins sur la courbe d'une vie intérieure qui reste exceptionnelle⁶²⁷ ».

À part les divergences de lectures dues à des sensibilités différentes, il nous semble que, si les diverses synthèses des œuvres de Rūzbehān demeurent incomplètes, c'est parce qu'elles n'ont pas pu intégrer d'une manière significative l'apport des 'Arāʿīs et celui d'un autre ouvrage de Baqlī sur lequel nous nous sommes penchés tardivement et qui est *Maknūn al-Ḥadīṭ*, que nous avons recensé au début de cette étude.

Au fur et à mesure de la progression de notre recherche, nous constatons qu'il y a eu évolution de la pensée rūzbehānienne vers une maturité se manifestant dans ces deux ouvrages ainsi que dans celui de *Mašrab al-Arwāḥ*, qui nous semble antérieur mais assez proche de ces deux écrits de par sa synthèse, de par la sélection définitive de la nomenclature, dans la hiérarchie de ses thèmes et, bien sûr, dans l'énoncé de ceux-ci.

Pour ce qui relève de l'idiosyncrasie de notre auteur dans son commentaire allusif, nous avons essayé de suivre sa propre expression en la comparant à ce qu'il énonce dans ses autres ouvrages. Pour la compréhension de plusieurs termes à teneur philosophique, les définitions données par Rūzbehān lui-même dans *Mašrab* et dans *Maknūn* nous ont été d'un grand secours. De plus, quelles que soient leurs tendances personnelles, les conclusions des experts nous ont beaucoup aidé à nous aiguillonner vers l'essentiel et à nous faire profiter des grands thèmes qu'ils avaient étudiés. Quant aux thèmes et à la synthèse propre à 'Arāʿīs, nous devons, en définitive, tirer nos propres conclusions, en nous aidant forcément des autres œuvres de notre auteur et c'est d'ailleurs l'objectif de notre entreprise.

Influences Pré Socratiques

Nous avons suffisamment démontré que Baqlī est débiteur en tout de la tradition soufie. Mais cette tradition est, à son tour, grandement influencée par la philosophie grecque, comme d'ailleurs, avant elle, l'étaient le Judaïsme alexandrin et le Christianisme.

627. Henry Corbin, « Nécrologie Louis Massignon (1883-1962) », *École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses*, Année 1962, vol 75, n°71, p. 30-39.

François Picavet brosse ce tableau à propos des influences hellénistiques :

Or il a été établi que le maître auquel les philosophes et les théologiens, d'une façon générale, les penseurs médiévaux ont le plus emprunté, ce n'est pas Aristote, mais Plotin. Il faut d'ailleurs limiter la portée de la thèse, du côté hellenico-romain comme du côté religieux juif, chrétien ou musulman. D'abord en matière religieuse, il faut toujours laisser au premier plan les livres saints, Bible, Évangile, Coran dont s'inspirent avant tout les théologiens et les apologistes, les exégètes et les moralistes comme ceux qui travaillent à constituer la religion en tous ses domaines et à en faire la règle suprême de la vie pour l'individu et la société. En proclamant Plotin le véritable maître des penseurs médiévaux, on ne veut donc pas dire qu'il a été considéré par eux comme supérieur aux livres saints, on entend uniquement affirmer que, parmi tous les métaphysiciens grecs ou romains, c'est celui qui a été le plus suivi, le plus consulté et le plus reproduit par les chrétiens, les musulmans et les juifs qui n'ont pas voulu se limiter aux livres saints⁶²⁸.

L'affirmation de l'influence évidente du platonisme et du néo-platonisme sur la philosophie islamique en général et sur le soufisme en particulier ne doit pas nous faire oublier le rôle pionnier du pythagorisme, issu de l'antique école présocratique d'Ionie, et des influences orientales qu'il a subies, dans l'éclosion de ces systèmes de pensée et leur propagation.

Geneviève Gobillot note *in extenso* l'influence pythagoricienne sur l'Islam médiéval. Elle rappelle justement l'évolution de la pensée islamique au contact avec l'environnement socioreligieux oriental, imprégné par la culture grecque.

L'influence exercée sur les mentalités durant des siècles au Proche et au Moyen Orient par des idées issues du pythagorisme, avait rendu, en quelque sorte, incontournables - après même la constitution de l'Empire arabo-islamique -, certaines représentations de l'univers. Ces visions du monde furent le plus souvent transmises, dans le cadre des milieux théologiques aussi bien que dans les cercles philosophiques, par des néoplatoniciens ou des néoplatonisants, souvent marqués par une tendance plotinienne. Pour les périodes ayant précédé l'avènement de l'Islam, la trace en est tout particulièrement repérable, en sus du corpus harranien, dans le Manichéisme et les doctrines de divers groupes gnostiques et baptistes, mais aussi chez de nombreux penseurs juifs et chrétiens, en particulier les alexandrins, comme Philon, Clément, Origène et leurs disciples comme Évagre le Pontique. À leur tour, les philosophes, les gnostiques et les mystiques musulmans, en particulier, se sont efforcés d'harmoniser ces représentations avec l'ensemble des données de la révélation islamique⁶²⁹.

Cependant si Gobillot relève, avec grande érudition, les traces du pythagorisme chez les penseurs et les philosophes musulmans, elle ne nous en fournit pas l'explication. Nous voudrions comprendre les raisons de l'influence profonde que ce courant de pensée a exercé, par néo-

628. François Picavet, « Hypostases plotiniennes et trinité chrétienne », p. 8-10.

629. Geneviève Gobillot, « Quelques stéréotypes cosmologiques d'origine pythagoricienne chez les penseurs musulmans au Moyen-Âge », *Revue de l'histoire des religions*, tome 219, n°1, 2002. p. 55-87.

platonisme interposé, sur le soufisme et, par ce biais, sur notre auteur.

En effet, Rūzbehān Baqlī est tributaire de ce mouvement d'interfécondation entre Orient et Occident qui a donné naissance au soufisme. Sans oublier la nostalgie des musulmans de souche persane en quête de retourner aux sources de leur antique civilisation préislamique, comme ce fut le cas pour Avicenne (m. 428/1037) dans son livre, partiellement perdu, sur la Philosophie Orientale (*al-Ḥikma' al-Mašriqiyya'*), et, surtout, pour Suhrawardī Maqtūl, dans sa Sagesse de l'Illumination (*Ḥikma' al-Išrāq*), que Corbin traduit par Théosophie Orientale⁶³⁰. C'est d'ailleurs Suhrawardī qui atteste que la tradition Pythagoricienne passa en Islam à travers Dū-l-Nūn al-Miṣrī - auquel fut souvent attribué le titre d'hermétiste - et, que ce dernier la transmis à Sahl al-Tustarī, maître éphémère de Ḥallāğ⁶³¹.

François Picavet tempère comme suit l'influence du Plotinisme durant le Moyen-Âge :

En second lieu, mettre au premier plan Plotin, ce n'est pas supprimer l'influence d'Aristote, de Platon, des Pythagoriciens ou des Stoïciens, puisque Plotin, s'il a été original, n'en a pas moins réuni, dans une synthèse puissante et profonde, tout ce qui avait été rassemblé antérieurement dans le monde gréco-romain, puisqu'on n'a pas supprimé après lui, pas plus qu'il ne l'a fait lui-même, l'étude de ses prédécesseurs. Mais il a pris ce qui se trouvait chez ceux-ci ; il l'a joint à ce qui lui appartenait en propre et il a présenté l'ensemble comme l'œuvre de la sagesse antique. Les commentateurs de son école l'ont continué : ils ont pris aux penseurs antiques de toute origine ce qui pouvait encore entrer dans le Plotinisme ; ils ont joint aux doctrines des Pythagoriciens, des Platoniciens, des Péripatéticiens et des Stoïciens, celle de leur maître Plotin, de telle façon que Saint Augustin se borne souvent à parler des Platoniciens quand il expose les doctrines qui appartiennent essentiellement à Plotin. De sorte qu'il serait très exact de dire que l'on n'a jamais cessé de prendre chez Plotin ou ses disciples ce qui vient de Platon, d'Aristote ou des Stoïciens, ni d'attribuer à ceux-ci ce qui, en réalité, vient à proprement parler du Plotinisme.

Pythagore

À la lumière de ces chassés croisés d'influences réciproques, il nous paraît opportun de connaître de plus près la tradition pythagoricienne car cela jettera une lumière complémentaire sur les centres d'intérêt du soufisme et l'influence qu'en a retiré notre auteur.

Pythagore de Samos (m. 495 av. J.C.), très connu pour son célèbre théorème, est un mathématicien, un réformateur et un penseur grec dont la naissance mythique fut annoncée à son

630. Estiphan Panoussi, « La théosophie iranienne source d'Avicenne ? », *Revue philosophique de Louvain*, 3ème série, Tome 66, n°90, 1968, p. 239-266. Cet auteur fait un tour d'horizon complet de l'essaimage orientale du monde grec et vice-versa. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 290.

631. Michael Ebstein et Sara Sviri, « The so-called Risālat al-Ḥurūf (Epistle on Letters) Ascribed to Sahl al-Tustarī and Letter Mysticism in al-Andalus », *Journal Asiatique* 299.1, 2011, p. 229.

père par la Pythie de Delphes, d'où son nom. Hérodote le mentionne comme « *l'un des plus grands esprits de la Grèce, le sage Pythagore* »⁶³². Il conserve toujours actuellement un grand prestige à tel point que Hegel disait qu'il était « *le premier maître universel* »⁶³³. Il est présumé qu'il fut à l'école de Thalès de Millet (né en 636 av. J.C.), le premier des sept sages de l'Antiquité, ainsi que d'Anaximandre (né en 600 av. J.C.) : ces deux sont des figures de proue de l'école Ionienne, l'un dynamiste et l'autre mécaniste⁶³⁴.

Pythagore est le point de départ dans la Grèce antique, au VI^e siècle avant notre ère, de ce qu'on appelle la « philosophie » ; la tradition veut d'ailleurs qu'il soit à l'origine du terme. En effet, d'après Héraclide du Pont, Pythagore serait le premier penseur grec à s'être qualifié lui-même de « philosophe »⁶³⁵. Pour sa part, Cicéron évoque l'anecdote célèbre sur la création du mot φιλόσοφος : « amoureux de la sagesse », par Pythagore :

La philosophie (...) était la connaissance des choses divines et humaines, des principes et des causes de chacune d'elles. (...) Ce nom fut courant jusqu'à l'époque de Pythagore ; ce dernier, vint, dit-on, à Phlionte, où il eut des discussions savantes avec Léon, le souverain de Phlionte. Et comme Léon admirait son génie et son éloquence, il lui demanda sur quel art il s'appuyait ; Pythagore répondit qu'il ne connaissait pas un seul art, mais qu'il était philosophe ; Léon s'étonna de ce mot nouveau et lui demanda qui étaient les philosophes⁶³⁶. »

D'après ses biographes tardifs, Porphyre (écrit vers 270 A.D.)⁶³⁷ et Jamblique (écrit vers 310 A.D.)⁶³⁸, Pythagore serait allé suivre une initiation ésotérique et un entraînement intensif auprès des prêtres égyptiens, des sages hindous, des mages babyloniens ou des chaldéens. On raconte même qu'il aurait rencontré Zoroastre et Bouddha, ce qui explique le caractère syncrétique de son enseignement⁶³⁹. De toutes façons, l'Ionie, sa terre natale, qui était passée dès le VI^e siècle avant J-C sous domination perse était devenue perméable à cette civilisation. Après sa victoire sur Crésus, roi de Lydie, en 548, Cyrus (r. 536-529 av. J-C) colonisa les îles grecques qui

632. Hérodote, *L'enquête*, IV, 95, Édité par Andrée Barguet, Gallimard, coll. "Folio", t. I, Paris 1985, p. 401.

633. G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie : Introduction : Système et histoire de la philosophie*, Tome I, (traduction Garniron), Vrin, 1971.

634. Heinrich Ritter, *Histoire de la philosophie : histoire de la philosophie ancienne*, trad. Henry Tissot, Librairie de Ladrange, Paris 1897, Livre III, chap. II., p. 170 et. seq.

635. Héraclide du Pont, *fragment 44*.

636. Cicéron, *Tusculanes*, V, 3, § 8

637. Porphyre, *Vie de Pythagore*, trad., Les Belles Lettres, Paris 1982.

638. Jamblique, *Vie de Pythagore*, trad., Les Belles Lettres, Paris 1996.

639. Sur ce plan, il ressemble à la figure mythique d'Orphée, censé être le fils d'une muse et qui aurait vécu avant même la Guerre de Troie. L'itinéraire de ce dernier est initiatique lorsqu'il va chercher sa bien-aimée Eurydice aux enfers mais, ne pouvant garder son regard loin d'elle comme condition de sa libération, il la laisse prisonnière après s'être retourné vers elle au dernier moment. Il restera inconsolable et deviendra le chantre des amours brisés.

furent imprégnées par la pensée et les cultes iraniens. Plus d'un chercheur a mis en relief l'influence du Parsisme, du Mazdéisme et du premier philosophe perse, Zoroastre, sur Pythagore et, après lui sur Platon et Plotin⁶⁴⁰. Platon, fut d'ailleurs considéré comme une incarnation de Zoroastre.

Au retour de son voyage initiatique, Pythagore sera obligé de s'expatrier. Il ira s'établir à Crotona, en Italie du Sud puis à Tarente, lesquelles en ce temps, faisaient partie du monde grec. C'est là qu'il trouva des disciples et qu'il fonda son école et une communauté qui, à la manière des sectes orphiques, vivaient une vie de renoncement et d'ascèse et suivaient son enseignement hermétique.

On oublie souvent l'enracinement « latin » de Pythagore lorsqu'on souligne uniquement l'usage qui a été fait de sa doctrine par le platonisme et le néo-platonisme. Pythagore a transplanté en Italie méridionale « *pays de vie ardente et d'intense fermentation religieuse* » les enseignements de l'École Ionienne. Dans son analyse de la naissance des systèmes philosophiques de l'Antiquité, Jules Vuillemin évoque pertinemment, dans un texte inédit, le passage de l'humanité de l'état théologique (le mythe) à l'état métaphysique (la raison) au VI^e siècle av. J.-C. en Asie mineure et dans le sud de l'Italie. Le titre du texte parle de « miracle » et Vuillemin affirme que « *nous ignorons les causes de cette révolution* ». Arrivé en Italie du Sud, les acquis antérieurs de Pythagore « *se sont enrichis et se sont transformés en une métaphysique ouvrant sur une mystique*⁶⁴¹ ». Et cela est advenu, bien sûr, à travers la découverte du monothéisme⁶⁴².

Pour ce qui concerne le passage de la métaphysique à la mystique : Les problèmes de l'être, les mystères de l'univers reçoivent du pythagorisme une explication non plus naturaliste mais mystique : le nombre exprime l'univers dont il est la racine et la cause efficiente. « Il consiste en deux concepts opposés : le pair et l'impair, et à cette opposition s'attachent toutes les autres notamment celle de l'Unité, qui est immuable et celle de l'Autre qui est instable et remplie de contrastes ». Cette opposition se retrouve dans l'âme considérée comme un microcosme. Elle contient un principe éternel qui émane de l'Unité divine mais elle possède en contrepartie une nature inférieure qui est soumise aux aléas de l'Autre et qui est mortelle. Des évidences métaphysiques découlent une morale et une ascèse pour libérer l'âme de sa partie corruptible et malsaine et libérer en elle l'élément

640. Henri C. Puech, « L'Iran et la philosophie grecque », *La civilisation iranienne*, collectif dirigé par Henri Massé, Éd. Payot et Rivages, Paris 1952 ; W. Vollgrat, « Influences orientales dans la civilisation hellène et moderne », *Mélanges Bidez*, Bruxelles, 1934, pp. 1001-1002.

641. Boulanger André. « Le pythagorisme romain », *Revue des Études Anciennes*. Tome 29, 1927, n°4. p. 397-405. <https://doi.org/10.3406/rea.1927.2464>. (André 1927)

642. Le « divin », compris dans son unité de manière mystique, est la base de cette élaboration. En fait, la période de la Grèce de Homère, celle qui croit vraiment en l'Olympe des dieux et en leurs théogonies mythiques est déjà révolue, du moins au niveau des penseurs de l'époque. On passe à la construction d'un monothéisme pyramidal où l'unité de la divinité illumine l'échelle des valeurs humaines et jette les fondements d'une société nouvelle.

*céleste qui peut, alors, s'identifier à l'âme divine. La connaissance transcendante de l'univers est, ainsi, la condition nécessaire de l'immortalité bienheureuse*⁶⁴³.

C'est ce trajet particulier du pythagorisme qui devrait être souligné à notre avis, si on veut relever son influence dans la sphère du religieux général et celle de l'Islam soufi, en particulier.

Le fond religieux du pythagorisme et sa structure communautaire fermée aux non-initiés l'apparente beaucoup aux sectes à mystère notamment à l'orphisme. Le salut de l'âme et son retour à sa divine origine sont des objectifs communs aux deux courants. Si Platon et Aristote mentionnent les spéculations scientifiques des pythagoriciens qu'ils connaissaient, les cercles religieux d'Italie méridionale, eux, entretiennent le mysticisme religieux du pythagorisme qui, pensons-nous, a influencé en parallèle des approches métaphysiques ayant pour base non plus la spéculation mais la sotériologie personnelle. Le côté mystique de la philosophie pythagoricienne est, sans doute, ce qui explique son ascendant constant dans les milieux en quête de spiritualité.

Hiraql al-Ḥakīm

Pour ce qui concerne les courants philosophiques qui ont influencé Rūzbehān Baqlī, une découverte récente nous permet de mieux cerner ses préférences.

Il s'agit d'une allusion à un auteur qu'il appelle « *Hiraql al-Ḥakīm*. C'est en relisant *Mašrab al-Arwāḥ* que nous avons découvert cette évocation intéressante et inédite de Baqlī qui est passée inaperçue à ce jour.

Cette référence revêt une importance majeure à cause de la rareté des informations concernant les écoles de pensée qui ont pu influencer notre auteur. Tout de suite après Hiraql, il cite le chef de file de sa propre *silsilāʿ*, le Ṣayḥ Abū ʿAbdallāh Ibn Ḥafīf. Le contenu des deux citations tourne autour de l'amour-passion, *al-ʿiṣq*, si cher à Rūzbehān. Examinons-les de près.

Dans la rubrique intitulée « *Du principe de l'amour-passion* », Baqlī résume et complète la doctrine du *Jasmin des fidèles d'amour*. Dans cet ouvrage il discernait deux genres d'amour : l'humain et le divin. Tandis que, dans *Mašrab al-Arwāḥ*, il en distingue trois : l'humain, le spirituel (*al-rūḥānī*) et le divin, ce qui dénote un développement dû à une maturation de sa pensée. Il précise : L'amour-passion humain est le début de cet amour et il est le miroir de l'amour-passion spirituel qui, à son tour, est l'ascenseur (*miṣʿad*) de l'amour-passion divin.

643. *Ibid.*

Après avoir vanté, comme déclencheurs de l'amour-passion, la beauté, la sympathie et la sainteté dans toutes leurs formes, déposées dans Adam, de par la « joliesse de l'éternité première » (*ḥusn al-azal*), il affirme qu'après avoir traversé les deux premières sortes d'amour-passion, Le Vrai révèle Sa Beauté, à travers Son Ipséité et Ses Attributs, à celui qui a été « éduqué par les deux amour-passions », alors celui-ci se détache de toutes les contingences de l'amour-passion et il devient amoureux éperdu à la face de Dieu et son amour-passion s'identifie avec l'amour-passion que Dieu Lui portait dans la préexistence. C'est ainsi que se réalise le verset coranique : *{Il les aime et ils L'aiment}*, de la même manière par laquelle David et le Prophète se sont énamourés de Dieu ⁶⁴⁴. Cet amour-passion, véritablement divin, n'éclot que lorsque pointe le matin de la contemplation de la Joliesse et de la Beauté, lors de l'apparition de la majesté de la lumière de l'amour-passion préexistantiel en la personne concernée. C'est le but suprême des degrés de la proximité et de la présence dans la contemplation des lumières de la proto-éternité.

Nous trouvons une doctrine semblable dans *ʿArāʿīs*, ce qui conforte la thèse de la proximité chronologique de ces deux œuvres. Pour expliciter Cor 4, 129, Rūzbehān dit textuellement « *car l'inclination des esprits et des formes physiques les uns envers les autres est causé par la connaturalité (fiṭrāt) et l'amour des femmes provient des décrets de l'amour-passion spirituel (al-ʿiṣq al-rūḥānī) par ce qui provient du naturel (ṭabʿan) et par la quête de la substance de la joliesse de l'éternité première* ».

Plus loin, il décrit ainsi l'attraction mutuelle entre Zulayḥāʿ et Yūsuf : « *(c'est la) vérité de l'amour-passion divin, spirituel, humain, naturel, congénital, substantiel dont les quintessences proviennent du monde de la Seigneurie sous la forme des Actes, des Attributs et de l'Ipséité* ⁶⁴⁵ ». Après cela, il évoque les définitions de l'éros (*ʿiṣq*) chez Abū Ḥafṣ al-Nīsābūrī et chez ʿUnayd : l'amour est d'abord humain puis il devient divin. Il termine par un dit de ʿAlī b. Muḥammad, Abū-l-Hasan al-Daylamī, le biographe de son maître Ibn Ḥafīf : « *l'amour-éros, dit-il, est l'effervescence (ḡalayān) de l'amour et sa signification c'est de perdre son droit en toutes choses qui seraient moindre que son aimé jusqu'à ce que son aimé reste stupéfait de son amour-éros* ».

Puis Rūzbehān cite à l'appui un dit de « *Hiraql le Sage, parmi les divins des gens primitifs* » (*Hiraql al-Ḥakīm, mina-l-ilāhiyyīn min ahl al-awāʿil*) : « *Le Créateur, loué et exalté soit-Il, ouvre la voie aux âmes, dans chaque éon (dahr), pour qu'elles puissent regarder Sa lumière pure qui émane de Sa substance (ḡawhar) vraie. Sur ce fait, leur amour-passion et leur désir ardent s'enflamment et demeurent ainsi pour l'éternité.* »⁶⁴⁶

644. Cor. 5, al-Māʿidaṭ, 54.

645. *ʿArāʿīs* I, sourate 4, al-Māʿidaṭ, 129, p. 144, et sourate 12, Yūsuf, 23, p. 360.

646. Nous avons préféré garder une traduction "littérale" de ce terme qui a été traduit par « métaphysicien ».

Et il termine par un dit de son maître, Ibn Ḥafīf qui « rapporte des gens de Damas leur dit : « Le principe de l'amour-éros c'est la perplexité puis la vision puis l'amour-éros⁶⁴⁷ ».

Le dit de Hiraql le Sage que notre auteur rapporte provient du fameux livre « *ʿAtf al-Alif ʿala al-Lām al-Maʿtūf* » d'al-Daylamī. Cet ouvrage semble avoir inspiré le fameux *Jasmin des Fidèles d'Amour* de Rūzbehān Baqlī.

Voici le texte du Daylami :

Et Hiraql qui était des gens d'Ephèse a dit : le Premier des Primordiaux est une lumière intellectuelle qui ne peut être appréhendée par nos intelligences. Car nos intelligences ont été façonnées par cette lumière intellectuelle – et c'est Dieu en vérité, Loué hautement. Et que la première chose qu'il créa et qui est la première des choses de ce monde est l'amour et la haine. De l'amour proviennent les mondes supérieurs jusqu'à ce qu'ils aboutissent au ciel qui est dans l'orbite de la lune et de l'orbite de la lune jusqu'à cette terre provient de la haine.

Hiraql disait aussi que « Le Démon, superbe et exalté, aménage aux âmes dans chaque éon une espace qui leur permette de regarder vers Sa lumière aimante qui sort de Sa quintessence véridique. Alors s'accroît avec véhémence leur amour-passion et leur désir ardent et cela continue à être ainsi éternellement »⁶⁴⁸.

وقال هرقل الذي كان من أهل
السوس : أن أول الأوائل نور عقلي
لا يدرك من جهة عقولنا. لأن
عقولنا إنما أبدعت من ذلك النور
العقلي ، وهو الله حقا - جل وعلا -
وإن أول شي أبدع الذي هو أول
لهذه العوالم - المحبة والمنازعة
ومن المحبة كانت العوالم العلوية
إلى أن تنتهي إلى السماء التي هي
فلك القمر ، ومن فلك القمر إلى هذه
الأرض من المنازعة .

وكان يقول هرقل أيضا : إن
البارئ - جل وعلا - يفسح لتلك
الأنفس في كل دهر فسحة ، حتى
تنظر إلى نوره المحض الخارج
من جوهره الحق فحينئذ يشتد
عشقها وشوقها ، فلا يزال كذلك
أبدا .

Le passage que nous soulignons a été repris tel quel par Rūzbehān qui a copieusement puisé dans ce deuxième chapitre du livre de Daylami : Il cite ce dernier pour définir l'amour-éros, ensuite il reprend le titre pour l'appliquer à Hiraql « le Sage parmi les premiers des divinisés », puis il cite un passage du paragraphe sur Hiraql, enfin, comme nous le verrons plus loin, il traduira en persan dans *Šarḥ e Šaḥīyyāt* le long passage de Ḥallāğ rapporté par Daylamī pour expliquer l'origine de l'amour-éros. Dans cette entreprise, il n'oublie pas d'évoquer son maître Ibn Ḥafīf.

647. *Mašrab al-Arwāḥ*, VII, 47, p. 147-148.

648. Abū-l-Ḥasan al-Daylamī, *ʿAtf al-Alif al-Maʿtūf ʿala al-Lām al-Maʿtūf*, édité par Joseph N. Bell et Ḥasan Maḥmūd ʿAbd al-Laṭīf al-Šāfiʿī, Dār al-Kutub al-Miṣriyyāt et Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Le Caire/Beyrouth 2007, p. 51-52.

L'allusion à Hiraql le Sage, dans sa concision, nous renseigne sur l'appartenance de Baqlī qui s'insère dans la lignée spirituelle d'Ibn Ḥafīf, si proche de Ḥallāğ. De par cette lignée, il semble très bien informé sur la pensée des orientaux et des grecs, telle que transmise par les traducteurs, compilateurs et philosophes de l'âge d'or Abbaside et recueillie par certains maîtres soufis. Élucider ce que recouvre pareille assertion de notre auteur est pour nous l'occasion de découvrir la spécificité de sa pensée et de déterminer ses préférences par rapport à l'héritage sapientiel musulman du XII^e siècle de notre ère.

D'abord il donne à Hiraql le titre de « sage » (*ḥakīm*) et non pas celui de « philosophe » (*faylasūf*). Ceci dénote une connaissance certaine de l'histoire de la philosophie grecque et une prise de position idéologique. En effet, aux premiers penseurs ne fut point communément donné le titre de philosophe sinon de sage, pour des raisons qu'il convient d'élaborer ici. Ces deux termes, même s'ils se recourent, ne sont pas équivalents. Leur usage appartient à l'histoire de la pensée et, à ce que Mathieu Terrier a appelé « l'histoire de l'histoire de la sagesse en Islam »⁶⁴⁹. Rūzbehān, a trouvé ces termes dans le titre même d'al-Daylamī dont il reproduit la citation et qui est : « Ce que nous évoquons de la part des Sages, les premiers parmi les divinisés (*al-awā'īl bayna al-ilāhiyyīn*) ». Ces appellations s'insèrent dans une longue tradition de relecture de l'héritage antique de la part des compilateurs, des anthologistes et des historiographes et a été recueillis par certains maître soufis, comme c'est le cas de Daylamī, disciple d'Ibn Ḥafīf⁶⁵⁰.

Lorsque Ḥunayn b. Iṣḥāq Ibn Iṣḥāq al-ʿIbādī (m. 259/873) ou son fils Iṣḥāq (m. 297/910), Ibn al-Nadīm, Abū Ḥātim al-Rāzī, Ibn al-Qiftī ou Abū Sulaymān al-Siğistānī, et d'autres encore, parlent de « sages » ou de « philosophes », la présence dans un même contexte de ces deux mots cache une relation complexe, faite d'identité et de différence⁶⁵¹. Bien que se mettant à l'école des grecs, les arabes l'ont fait dans un esprit de fidélité à la révélation coranique. Ils ont, par suite, opéré une sélection parmi les auteurs qui leur semblaient les plus proches de la quête de la vérité et du salut qui est le souci de l'Islam. Les sages étaient donc ceux qui mettaient en avant les choses d'en-haut avant de s'occuper de ce bas monde.

C'est ainsi que Ḥunayn b. Iṣḥāq, pionnier des traducteurs et des médecins de l'âge d'or Abbaside, dans son ouvrage sur les *Raretés des philosophes et des sages*, décrit sa démarche :

649. Mathieu Terrier, « Histoire de l'histoire de la sagesse en islam », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE)*, Section des sciences religieuses, 124, Paris 2017. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1652>

650. Ici aussi, nous préférons traduire *ilahiyūn* par « divins » et non par « métaphysiciens ».

651. Jean Jolivet, « L'idée de la sagesse et sa fonction dans la philosophie des IV^e et V^e siècles », *perspectives médiévales et arabes*, Paris 2006, p. 237-263. L'auteur s'occupe d'Abū Ḥātim al-Rāzī (al-Warasāmī), le *dā'ī* ismaélien, et du philosophe al-Kindī.

Ce que j'ai transmis des récits des poètes grecs et de leurs sages ainsi que ceux des philosophes romains avec leurs savants -comprenant les raretés, la littérature et la politique-. Le tout est fixé dans ce livre sous forme de question-réponse et commence par un discours de sagesse salutaire et d'éthique excellente afin qu'il soit un guide à ceux qui viennent après nous des gens de la philosophie et de la théorie et qu'il s'avère un maître pour celui qui désire d'apprendre la sagesse et qui préfère la philosophie et l'attachement, par la science, au plus grand Royaume, le spirituel, et seigneurial ainsi que la communication avec lui. Car cette communication est la vie pérenne et la félicité qui n'a pas de fin. C'est la demeure aux Paradis (al-farādīs) avec les spirituels seigneuriaux, les vivants à jamais. Que Dieu nous range parmi eux et qu'Il nous fasse réussir comme Il les a fait réussir par Sa miséricorde et Sa bienfaisance et Sa prodigalité⁶⁵².

Ce préambule, de la plume d'un chrétien engagé au sein d'une entreprise islamo-arabe aussi prestigieuse que la Maison de la Sagesse (*Bayt al-Ḥikma*), a tout pour émouvoir et susciter l'admiration. Ḥunayn s'est mis à l'école des vrais sages qui, comme il le dit, sont ceux qui ont choisi « les choses d'en-haut ». Son Christianisme lui inspire ce que l'Islam inspire à d'autres penseurs qui partagent cette même attitude.

Ainsi opine Abū Ḥatim al-Rāzī, pour qui la vraie sagesse se déverse d'abord sur les prophètes et d'eux sur les sages et les savants. Un peu plus loin, ce même auteur pourfend les prétendus philosophes qui fabriquent des histoires creuses à propos des prouesses prêtées à Platon ou à Aristote, en totale contradiction avec les « anciens sages »⁶⁵³.

Pour mieux comprendre la pensée de Rūzbehān Baqlī et de son école, revenons à la distinction entre philosophes et sages.

Ibn al-Nadīm (m. 384/995) rapporte que le premier à avoir parlé de philosophie et à mériter ce nom serait pour les uns : Thalès, le « premier des sept », ou Pythagore pour les autres. Mais il lie les sept ainsi que les philosophes en général à la tradition mythique des maisons du feu et des maisons de la sagesse que nous aborderons plus loin. Dans toute la section du *Fihrist* consacrée à la philosophie, Ibn al-Nadīm n'accorde le titre de « sage » qu'à Socrate, à un certain Sūrūs qui nous est resté inconnu et à Aristote lorsqu'il apparaît en songe au Calife al-Ma'mūn (r. 197-217/813-833) pour l'encourager à enrichir la *Maison de la Sagesse* et à l'ouvrir aux érudits. Hārūn al-Rašīd (r. 169-197/786-813), son père, lui avait assignée la finalité d'une bibliothèque de palais mais, à partir de cet instant elle devint une institution publique à destinée universelle⁶⁵⁴.

652. Ḥunayn b. Iṣḥāq, *Ādāb al-Falāsifa*, Manšūrāt Ma'had al-Maḥṭūṭāt al-ʿArabiyyā, Kuwait 1406/1985, p. 43.

653. Abū Ḥatim al-Rāzī, *A'lām al-Nubuwwa*, Mu'assasat-i Pizhūhishī-i Ḥikma va Falsafa-i Irān, Tehrān 1381/1962, p. 292 et 308. Ce livre, publié d'abord par Paul Kraus, est sous forme d'une *disputatio* entre Abū Ḥatim et son homonyme Muḥammad b. Zakariyyā Abū Bakr al-Rāzī, le fameux médecin Razès, dont il critique les thèses trop rationnelles.

654. Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, VII, en ligne : <https://ar.wikisource.org/wiki/>

الفهرست/المقالة السابعة: أخبار الفلاسفة والعلوم القديمة والكتب المصنفة في ذلك//أسماء فلاسفة طبيعيين

Ibn al-Nadīm diverge un peu des historiographes grecs en répartissant les protagonistes de la philosophie en « physiologues » (*ṭabīʿiyyūn*) et en « logiciens » (*mantiqīyyūn*). Il reconnaît en passant l'existence de « sept sages » qu'il appelle, avec d'autres sages, « les grands hommes de la sagesse » (*asāṭīn al-Ḥikmaʿ*). Abū Ḥātim al-Rāzī applique, lui, ce titre aux sept sages : « Thalès dit, qui est l'un des sept qu'on appelle les piliers de la sagesse ⁶⁵⁵».

L'historiographe grec Diogène Laërce (m. 240) quant à lui, avait inscrit les philosophes de l'ère présocratique dans deux catégories : celle des « sept sages » et celle de la philosophie « Italique » à laquelle il joint Héraclite qui, lui, n'est pas d'Italie mais d'Éphèse. Les historiographes arabes appelèrent les présocratiques, « les philosophes physiciens » (*al-falāsifaʿ al-ṭabīʿiyyūn*), mais ils ne donnent le titre de « sages » (*ḥukamāʿ*) qu'à un nombre sélectionné d'entre eux comme nous allons le voir.

Pour la tradition grecque, ces sages, σοφισταί, furent d'abord nommés par Hérodote (m. -426) dans ses *Histoires* : Thalès de Milet (m. -546), Chilon de Sparte (m. -520), Bias de Priène (m. -530), Pittacus de Mitylène (m. -568) et Anarchasis le Scythe (VI^e s. av. JC). D'autres auteurs en citent d'autres, au gré de leur appréciation. C'est Platon (m. -348), dans son *Protagoras 343a*, qui fera explicitement mention d'un groupe de « sept sages », οἱ ἑπτὰ σοφοί, pour illustrer l'origine et la teneur des inscriptions sapientielles du Temple d'Apollon à Delphes, à eux attribuées. Car une légende affirme que les sept sages se seraient réunis dans ce Temple pour offrir à Apollon leurs ouvrages. Platon inclut dans sa liste les mêmes sages cités par Hérodote, à l'exclusion d'Anarchasis mais y ajoute Solon d'Athènes (m. -558), Cléobule de Lindos (m.-530) et Mison de Khéné (VI^e s. av. JC). À cette liste, d'autres ajoutent le tyran de Corinthe, Périandre (m. -585), d'autres Phérécyde de Syros (m. -520) ou Pythagore, son disciple (m. -495), avec lequel le titre de philosophe commença à être utilisé. Enfin d'autres élargissent la liste et ne s'en tiennent plus au nombre symbolique de sept⁶⁵⁶.

Cette tradition dérive de la mythologie mésopotamienne qui connaît les sages apparus avant le Déluge et qui seraient les demi-dieux dont parle la Genèse au début du chapitre six.

L'Imam Abū-l-Faṭḥ al-Šahrastānī (m. 552/1158), parle à son tour des « grands hommes de la sagesse » (*asāṭīn al-ḥikmaʿ*) qui sont, d'après la tradition qu'il recueille : Thalès de Milet, Anaxagoras (-428), Anaximène (m. -525), Empédocle (-V^e siècle), Pythagore, Socrate et Platon⁶⁵⁷. Dans cette liste les présocratiques sont mélangés avec les post-socratiques. La différenciation

655. Abū Ḥātim al-Rāzī, *op. cit.*, p. 133

656. Christophe Flament, « Les Sept Sages de la Grèce Antique », *Séminaire de Recherche Grèce*, Université Libre de Bruxelles, travail en ligne. https://www.academia.edu/7298140/Travail_Universitaire_-_Les_Sept_Sages_de_la_Gr%C3%A8ce_antique

657. Abū-l-Faṭḥ al-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa l-Niḥal*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaʿ, Beyrouth 1992, p. 154.

entre les personnages présocratiques, communément appelés les « physiciens » (*al-ṭabīʿiyyūn*), qui jouissent du titre de « sages », et les post-socratiques qui, eux, reçoivent le titre de « philosophes » (*falāsifaṭ*), n'a pas été toujours maintenue dans les compilations sapientielles arabes. Ḥunayn b. Ishāq accorde le titre de sages plutôt aux grecs et celui de philosophes aux romains. Chez lui, philosophie et sagesse sont amalgamées dans une même notoriété magistérielle. Sa définition des philosophes englobe philosophie, connaissance et sagesse :

Les philosophes sont les anciens savants et les sages connaisseurs. De chez eux la philosophie est sortie et à partir d'eux la connaissance a émané. À eux appartiennent les proverbes qui sont sur toutes les langues et les sentences des temps passés. Leur parole est dans les cœurs comme le zéphir de la vie à son lever et comme l'oasis pour l'affligé⁶⁵⁸.

Il est intéressant de noter que, chez le logicien Abū Sulaymān al-Mantiqī al-Siġistānī *al-Siġzī*, se trouve une reproduction de ce texte. Ce qui est attribué aux philosophes en général dans l'ouvrage de Ḥunayn, al-Siġistānī l'applique à Socrate (m. -399), sans doute à cause d'une inclination personnelle vers le maître de Platon. Il dit avoir entendu de Ḥunayn que :

Socrate est le père des anciens philosophes. Et il est le Sage parmi les sages. De chez lui la philosophie est sortie et à partir de lui la connaissance a émané. À lui appartiennent les proverbes qui sont sur toutes les langues et les sentences des temps passés. Sa parole est dans les cœurs comme le zéphir de la vie à son lever et comme l'oasis pour l'affligé⁶⁵⁹.

Il est aisé de reconnaître l'étroite parenté des deux textes.

Pour Ḥunayn, Platon est le « maître sage » et Aristote possède la sagesse qu'il dispense en dix étapes : Durant la première année, le novice apprend les bonnes manières et la calligraphie ensuite il est élevé vers la grammaire et la poésie puis à l'arithmétique puis au génie puis à l'astrologie puis à la médecine puis à la musique. Après cela il est élevé à la logique puis à la philosophie « *qui est la science des choses d'en-haut* ⁶⁶⁰».

Quant à Ishāq, fils de Ḥunayn (m. 298/910), il va accorder la priorité aux « médecins » car leur science est inspirée par Dieu. Il commence par Asclépios pour terminer avec Galien et enchaîne avec les philosophes en deux listes chronologiques parallèles ⁶⁶¹. Pour sa part, Ibn ʿulġul (m. vers 372/982), médecin et pharmacien andalou qui s'inspire de l'ouvrage de Ḥunayn b. Ishāq, fait remonter sa chronologie à l'époque pré-diluvienne avec Énoch-Hermès-Idriss et aborde

658. Ḥunayn b. Ishāq, *ibid*.

659. Abū Sulaymān al-Siġistānī, *Šiwān al-Ḥikmaṭ*, Intiṣarāt Bonyād Farhnag Irān, Téhéran 1974, p. 124.

660. Ḥunayn b. Ishāq, *Ādāb al-Falāsifaṭ*, p. 44.

661. Ishāq b. Ḥunayn, *Tārīḥ al-Aṭṭubba wa-l-Falāsifaṭ*, à la suite du livre d'Ibn ʿulġul, *Ṭabaqāt al-Aṭṭibbāʾ wa-l-Ḥukamāʾ*, Muʿassasat al-Risālaṭ, Beyrouth 1985, p. 149-169.

l'époque grecque sans faire aucune distinction méthodique entre les catégories. Il fournit la biographie de cinquante-sept médecins, sages et savants en neuf générations. La première est « *la haute et principale de ceux qui ont parlé de la sagesse médicale et de la philosophie transcendante* », la deuxième est la « *génération sapientielle romaine et grecque de ceux qui ont parlé et excellé dans la médecine et la philosophie* ». La troisième est la génération « *des sages grecs qui étaient dans leur nation après les Perses et qui furent célèbres dans la médecine et la philosophie* ». La quatrième est celle « *des sages grecs qui parlèrent dans la patrie de César après la fondation de Rome* ». La cinquième est dédiée aux sages d'Alexandrie. La sixième s'occupe de celui « *qui n'est ni grec, ni syriaque ni romain* ». La septième est pour « *les sages musulmans qui ont excellé dans la médecine et la philosophie* ». La huitième est celle des savants de l'Islam qui ont habité le Maghreb et la neuvième est l'Andalousie, dans son héritage tant sapientiel que médical⁶⁶². Il faut noter qu'à ce jour, dans l'arabe vernaculaire levantin, le médecin est le seul à mériter le titre de « sage » (*ḥakīm*). Où *ḥakīm* a supplanté le terme de *ṭabīb* et s'utilise comme un synonyme.

Ibn Abī Uṣaybi'āṭ (m. 668/1270), médecin et historien syrien, suivra la méthode hybride de mélanger médecins, sages et philosophes⁶⁶³.

Abū Sulaymān al-Siġistānī, dit que le premier à avoir été qualifié de sage est Luqmān le Sage, suivant la parole de la sourate 31, Luqmān. Il ne donne chez les grecs le titre de « sage » qu'à cinq « philosophes » qui sont : Empédocle (m. -435), Pythagore, Socrate, Platon et Aristote⁶⁶⁴. Ibn Abī Uṣaybi'āṭ assure qu'Empédocle aurait, à son tour, reçu sa sagesse de ce même Luqmān, sage coranique réputé être fils de Béor, neveu de Job⁶⁶⁵.

Si nous passons en revue les subtiles distinctions entre « sages » et « philosophes », c'est pour mieux comprendre pourquoi Rūzbehān, à la suite de Daylamī, utilise ce terme. S'il se démarque d'une certaine philosophie c'est parce qu'elle ne s'enracine plus dans les choses « d'en-haut » tandis que les « sages » réconfortent par leur approche sa démarche spirituelle. Il les évoque jusqu'à douze fois dans les *'Arā'is*. Cependant, il ne lui suffit pas d'assigner à Hiraql le titre de « sage », mais il l'affilie à un groupe de personnages qu'il appelle métaphysiciens, littéralement : les « divins » (*ilāhīyyūn*), et qui sont du nombre des « primitifs » (*awā'il*). Bien sûr, ici aussi, ces appellations ne sont pas le fait du hasard. Que signifient-elles ?

Essayons de suivre cette veine terminologique afin d'encre mieux situer notre auteur.

662. Ibn ṣ ulġul, *Ṭabaqāt al-Aṭṭibbā' wa-l-Ḥukamā'*, avec Ishāq b. Ḥunayn, *Tārīḥ al-Aṭṭubba wa-l-Falāsifa'*? Mu'assasat al-Risālat, Beyrouth 1985, p. 1-149

663. Ibn Abī Uṣaybi'āṭ, *'Uyūn al-Anbā' fi Ṭabaqāt al-Aṭṭibbā'*, Dār Maktaba' al-Ḥayā', Beyrouth 1996.

664. Abū Sulaymān al-Siġistānī, *op.cit.* p. 85.

665. Ibn Abī Uṣaybi'āṭ, *op.cit.*, p. 230.

C'est al-Kindī (m. 259/873), le « *philosophe des arabes* » comme on l'appelle unanimement, qui jette plus de lumière sur le titre de philosophe lorsqu'il nous renseigne sur la nature de la philosophie. Il commence par dire que la philosophie est l'industrie humaine la plus élevée et la plus noble. Mais la science la plus élevée et la plus noble de la philosophie est ce qu'il appelle la « philosophie primordiale » (*al-falsafa' al-ūlā*) qui est « *la science du Vrai Primordial qui est la cause de toute vérité* »⁶⁶⁶.

Ibn al-Nadīm, toujours au début de son *Fihrist*, le suit en appelant la philosophie « *l'art primordial* » (*al-fan al-awwal*). Il conte diverses histoires presque mythologiques pour illustrer l'éclosion « divine » de la Sagesse depuis l'aube de l'humanité. Ibn ʿulğul va encore plus loin en reprenant le livre *al-Ulūf* d'Abū Maʿšar al-Balḥī (m. 271/886), l'astrologue réputé, en apposant au titre de « sage » l'épithète « primordial » (*awwal*) qu'il octroie aux trois Hermès.

Al-Siğistānī évoque les cinq « sages » comme étant les « premiers » (*al-awāʿil*) qui ont transmis à ceux qui les ont suivis la science qu'ils avaient acquises. Il dit aussi que ces « premiers » ont été en quête des preuves provenant des principes primordiaux que les gens du discernement parmi les « premiers » avaient élucidé. Un peu plus loin il affirme que Thalès fut le premier parmi les sages⁶⁶⁷.

Quant au qualificatif de « divin » nous ne trouvons pas mieux pour le définir qu'Avicenne (m. 429/1037) qui, dans ses *Théologies*, passe en revue les doctrines des « anciens sages » chez les grecs. Il cite trois sortes de sciences philosophiques : théorique (*hiṭbiyyaṭ*), puis didactique (*taʿlīmiyyaṭ*) et finalement divine (*ilāhiyyaṭ*). Par suite, il évoque les « sages divins » (*al-ḥukamāʾ al-ilāhiyyūn*), soulignant que ce qui les différencie des philosophes c'est leur désir de se mettre à l'école de la prophétie (*al-nubuwwaṭ*) pour atteindre le vrai bonheur qui est dans l'au-delà⁶⁶⁸.

À partir de là, s'ils retiennent les distinctions et les catégories des compilateurs, les théologiens musulmans peuvent prendre à partie les philosophes. Ainsi, le ḥanafite Abū Maṣṣūr al-Maturidī (m. 333/944), fondateur de son propre mouvement, très proche de l'Ašʿarisme, dans son commentaire de Cor. 46, 4, s'interroge, en paraphrasant le verset coranique, pour faire prendre conscience aux croyants que la vraie source de la sagesse et de la science vient de la révélation prophétique : « *Est-ce de la part des sages parmi les primitifs et les primordiaux que vous est parvenu un livre ou un dit à ce sujet ou avez-vous extrait ceci des sciences pour en*

666. Yaʿqūb b. Ishāq al-Kindī, *al-Rasāʾil al-Falsafiyyaṭ*, t.I, Dār al-Fikr al-ʿArabī - Maktabaʿ al-Ḥangī, Le Caire, 1978, p. 25-30.

667. Abū Sulaymān al-Siğistānī, *op. cit.*, p. 86.

668. Ibn Sīna, *al-Šifāʾ*, volume "al-Ilāhiyyāt", Éd. Marʿašī, Qom, 1405/1984, p. 310. D'après ce contexte, il est évident que le terme « *ilāhiyyūn* » ne peut pas être traduit par métaphysiciens mais bien littéralement par « divins ».

parler ? ⁶⁶⁹»,

Cette méfiance envers une philosophie qui n'est pas directement inspirée par la prophétie ira grandissant dans l'ère islamique avec, pour exemple, l'Aš'arite Abū Ḥāmid al- azālī, dans sa critique des philosophes dont la philosophie n'est pas conforme à la révélation coranique. Mais il n'y a pas lieu de nous y arrêter ici ⁶⁷⁰. Rūzbehān appartient à cette catégorie qui se méfie de la spéculation philosophique mais qui s'est tournée résolument vers la sagesse et pas n'importe laquelle. C'est la sagesse « divine », propre aux « primitifs » parmi les sages.

Nous notons qu'Ibn ʿulğul, dans l'ouvrage où il traite des philosophes et des médecins, n'octroie l'épithète de « divinisé » (*mutaʿallih*) qu'à Socrate ⁶⁷¹. Quant à al-Siğistānī, en décrivant le système cosmologique d'Empédocle, il attribue le titre de « Sagesse Divine » (*al-Ḥikmaʿ al-Ilāhiyyaʿ*) à l'entité suprême qui gouverne les sphères célestes.

Pour l'Imam Abū-l-Faṭḥ al-Šahrastānī, un contemporain de Rūzbehān et, comme lui, un Aš'arite, la sagesse deviendra le fait des philosophes. D'après Corbin, il fut assez gagné aux thèses šī'ites.

Dans son Livre sur les *Sectes et les Groupements*, al-Šahrastānī consacre la première partie pour énumérer et décrire les 73 sectes dissidentes de l'Islam, prophétisées par un *ḥadīth*. Dans le deuxième volume il décrit celles des non-musulmans : juifs, chrétiens, sabéens. Dans le cours de sa description, il est le premier à énumérer les noms des sept sages mais il mélange entre présocratiques et post-socratiques puisqu'il introduit dans leur liste Socrate et Platon.

Al-Šahrastānī commence par définir ce qu'est la philosophie : c'est l'amour de la Sagesse suivant l'étymologie grecque : $\pi\eta\lambda\omicron$, aimer et $\sigma\phi\alpha$, sagesse. Il divise la sagesse en théorique (*qawliyyaʿ*), qui est intellectuelle, et en pratique (*fiʿliyyaʿ*) qui consiste dans les bonnes œuvres du sage pour atteindre les objectifs de la théorie. Les primitifs, dit-il, se limitaient aux choses physiques et divines, s'occupant du Créateur et du monde. Les tardifs y ajoutèrent les mathématiques. Il s'inspire d'al-Kindī pour diviser la science en trois disciplines : la science du quoi, la science du comment et la science du combien. Quant à la science qui s'occupe de la quiddité des choses c'est la science divine. La science qui recherche le comment des choses est la physique et la science qui scrute la quantité des choses ce sont les mathématiques. Puis, dit-il, Aristote introduisit la logique qui n'est autre qu'une récapitulation des dits des anciens ⁶⁷². Son approche est reprise par Šams al-Dīn al-Šahrazūrī (m. 687/1288) ⁶⁷³.

669. Abū Maṣūʿ al-Matūrīdī, *Taʿwīlāt ahl al-Sunnāʿ*, Risalah Publishers, Beirut 2004, v. IV, p. 483.

670. Abū Ḥāmid al- azālī, *Tahāfut al-Falāsifaʿ*, Dār al-Maʿārif bi Maṣr, Le Caire 1966.

671. *Op. cit.*, p. 30

672. Abū-l-Faṭḥ al-Šahrastānī, *al-Milal wa-l-Niḥal*, 1ère partie, p. 1-224.

673. Šams al-Dīn al-Šahrazūrī, *Tawārīḥ al-Ḥukamāʿ wa-l-Falāsifaʿ*, Šarikaʿ Nawābiğ al-Fikr, Le Caire 2018.

Nous touchons donc de très près le cadre de l'affiliation sapientielle de Rūzbehān Baqlī à travers al-Daylamī, le disciple le plus proche et le biographe de son maître, Ibn Ḥafīf. Il nous paraît ainsi versé non seulement dans les sciences religieuses avec leurs ramifications multiformes mais il possède une approche des plus solides par rapport à la pensée philosophique telle qu'elle a évolué jusqu'à lui. Bien renseigné sur l'éclosion de la philosophie en Grèce et en Orient, il se tourne vers la proto-philosophie, celles des « primitifs », ces hommes sages et divins (*ilāhiyyūn*) qu'il décrit dans les *ʿArāʾis* comme étant « ceux qui ont hérité de la félicité (*naʿīm*) de Sa contemplation dans laquelle ils sont éternisés ⁶⁷⁴ ». C'est parmi ceux-là qu'il range celui qu'il appelle *Hiraql le Sage*. Mais, qui est ce personnage ? Il est temps de tenter d'y répondre. Les compilateurs arabes mentionnent plusieurs personnages de noms presque semblables : Héraclite/Héraklès/Heracleitos/Heracleios, pour lesquels la translittération arabe du grec n'aide guère à s'y reconnaître.

Abū Ḥātim al-Rāzī en cite deux : Le premier s'appelle « *Īraqlītus* » qui « dit que le principe de toutes choses est le feu ». Il s'agit bien de la doctrine d'Héraclite d'Éphèse (m. -480), mais pour al-Rāzī, ce n'est pas l'Éphésien qui en est l'auteur puisqu'un peu plus loin, il cite un *Hiraql*, « philosophe d'Éphèse » celui-ci, mais il reproduit, de lui, une doctrine sur l'amour que nous n'avons point retrouvée dans les fragments qui lui furent conservés à nos jours. Or, il se fait que la citation à laquelle nous réfère Rūzbehān est conforme à ce texte d'Abū Ḥātim al-Rāzī.

Ibn al-Nadīm évoque brièvement « *Hiraql l'artisan* » (*al-Nağğār*). Pour l'auteur du *Fihrist* il y aurait quatre *Hiraql* différents : l'un, *Hiraql al-Nağğār*, était artisan mécaniciste. Il le mentionne dans la partie consacrée au « deuxième art », qui englobe les ingénieurs, arithméticiens, musiciens, comptables, astrologues, mécanistes et cinématiques. Il est, dit-il, l'auteur d'un livre sur « les cercles et les roues ». L'autre est sabéen et s'appelait « *Hiraqlīs al-Ḥakīm* ». Un autre, du nom de *Hiraql*, était alchimiste et, enfin, celui qu'il nomme « *Hiraql le plus grand* » (*Hiraql al-Akbar*) a composé un livre de sagesse en quatorze volumes ⁶⁷⁵.

Abū Sulaymān al-Mantiqī al-Siğistānī cite *Īraqlītus* d'Éphèse de Métaponte et lui attribue d'avoir considéré le feu comme le principe premier et le but ultime de toutes choses ⁶⁷⁶. Métaponte, située en Basilicate au Sud de l'Italie, est la patrie d'Hippase (vers -500) le pythagoricien qui, selon certains, aurait été le maître d'Héraclite. Al-Daylamī parle d'un *Hiraql* « qui était de Sūs », il veut dire d'Afasūs, cad d'Éphèse ⁶⁷⁷. Al-Šahrastānī, quant à lui, présente deux personnages du nom

674. *ʿArāʾis* I, sourate 8, al-Anfāl, 75, p. 276.

675. Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 7^e rubrique, 2^e art, 25^e et 46^e titre; 9^e rubrique, 1^{er} art, 22^e titre; 10^e rubrique, 6^e titre.

676. Abū Sulaymān al-Siğistānī, *op.cit.* p. 80.

677. Abū-l-Ḥasan al-Daylamī, *op. cit.*, p. 51-52.

d'Héraclite : L'un s'appelle *Hirāqlīṭus* qui, dit-il : « *appartenaient tous deux avec Abasīs aux pythagoriciens et ils disaient que le principe de ce qui existe est le feu* ». C'est bien la doctrine d'Héraclite d'Éphèse, supposé être disciple d'Hippase de Métaponte le Pythagoricien. Plus loin, al-Šahrastānī évoque en passant un « *Hiraqlīṭus* », sans *alif*, et un *Hiraqlīṭus*, sans *alif* et sans *yā'*, mais il semble que ce soit le même personnage, celui d'Éphèse⁶⁷⁸. Puis, au deuxième chapitre qui porte le titre : « *Les sages qui sont l'origine* » (*al-Ḥukamā' al-Uṣūl*), il commence par parler d'un tardif, Plutarque (m. 125) en l'occurrence, et au cours de son discours s'arrête sur la doctrine d'un *Hiraql le Sage (Hiraql al-Ḥakīm)*, comme s'il se fut agit d'un nouveau personnage. Mais, là, al-Šahrastānī copie mot pour mot le passage qu'Abū Ḥātim al-Rāzī attribue à Héraclite d'Éphèse⁶⁷⁹. Nous pensons que c'est al-Šahrastānī qui a raison et que al-Daylamī et, par suite Rūzbehān, ont suivi Abū Ḥātim al-Rāzī, en attribuant le passage à l'Éphésien, tout en lui décernant le titre pompeux de « primitif et de divin » qui est donné par la tradition arabe aux penseurs qui ont une doctrine se rapprochant de l'Islam.

amāl al-Dīn Ibn al-Qifṭī (m. 646/1248), parle d'un *Hiraql* duquel il dit qu'il est babylonien et « l'un des sept ». Parle-t-il des sept sages présocratiques ? Il n'en est rien, car, pour Ibn al-Nadīm et al-Qifṭī, ces « sept » ne sont pas les sept sages grecs mais des sages dont l'antécédence est prédiluvienne mais dont l'existence perdue jusqu'au début de l'ère islamique. Ils sont sabéens, babyloniens ou grecs. Ils ont cette marque distinctive d'être préposés aux maisons du feu ou des astres⁶⁸⁰. Nous avons le tableau suivant :

Nom de l'auteur	Premier personnage	Deuxième	Troisième	Quatrième
Abū Ḥātim al-Rāzī (m. 322/934)	Hiraql, philosophe d'Éphèse, doctrine de l'ascension des âmes dans l'amour	↔ Hiraql, philosophe d'Éphèse, doctrine de l'ascension des âmes dans l'amour	↔ Īraqliṭus, doctrine du feu	
Al-Siğistānī (m. 380/1000)	Īraqliṭus min Afāsus			
Al-Daylamī (m. après 380/1000)	Hiraql alladī kāna min ahli (Afa)Sūs, doctrine de l'ascension des âmes dans l'amour	↔ Hiraql al-Ḥakīm, doctrine de l'ascension des âmes dans l'amour		
Ibn al-Nadīm (m. 384/1047) :	Hiraql l'artisan, livre des cercles et des roues	Hiraql al-Ḥakīm, Alchimiste	Hiraql « le plus grand », un livre sur la sagesse en quatorze volumes	Hiraql al-Ḥakīm l'un des sept
Al-Šahrastānī (m. 548/1153)	↔ Hiraql, philosophe d'Éphèse, doctrine de l'ascension des âmes dans l'amour	↔ Hiraql al-Ḥakīm, doctrine de l'ascension des âmes dans l'amour	↔ Hiraqlīṭus le Pythagoricien, doctrine du feu	
Al-Qifṭī (m. 646/1248) :	Iraqliṭus (d'Éphèse). Son école influence Platon			Hiraql le Sabéen

678. Abū-l-Faḥ al-Šahrastānī, *op.cit.*, p. 167, 175 et 177.

679. *Op. cit.*, p. 175 et 181.

680. *Op. cit.*, p. 119 et p. 272.

Dans ce tableau nous faisons les distinctions suivantes : Héraclite d'Éphèse est clairement désigné par al-Rāzī, al-Siġistānī, al-Daylamī, al-Šahrastānī et al-Qiftī. Mais Rāzī et Šahrastānī évoquent un autre Héraclite qui enseigne la « doctrine du feu ». Al-Daylamī suit al-Rāzī pour considérer Héraclite d'Éphèse comme le tenant de la doctrine de l'ascension des âmes dans l'amour alors que Šahrastānī, contredit al-Rāzī en distinguant entre Héraclite d'Éphèse et Hiraql le Sage qui, lui, serait l'auteur de la doctrine de l'ascension des âmes dans l'amour.

Reste à identifier *Hiraql le Sage*. Est-il, parmi les personnages du même nom cités par al-Nadīm ? Est-ce le sabéen ? l'alchimiste ? ou le Grand, à l'opus sapientiel en quatorze volumes ? Est-il l'un des sept ? Est-il tout cela en même temps ? Pour éclairer notre recherche, nous lisons chez Ibn al-Nadīm la généalogie des sabéens en quatorze générations, à partir de Marwān ʿAbd al-Malik (r. 685-705), parmi lesquels, dit-il, « se trouve Saʿdūn b. Ḥayrūn, **des fils d'Hiraql le Sage qui n'eurent pas de sièges dans le gouvernement mais qui furent nonobstant obéis** »⁶⁸¹. Cet Hiraql le Sage, d'ascendance sabéenne, dont les fils furent sous domination musulmane à partir du deuxième Calife Omeyyade, est-il « l'autre Héraclite », distinct de celui d'Éphèse ? Force est de nous pencher sur le texte qui lui est attribué par al-Siġistānī et que nous choisissons parce qu'il est le plus complet. En décryptant ce texte nous aurons l'avantage de mieux expliciter certaines sources de notre auteur afin d'établir ses références avec le plus de précisions possibles.

Un texte de *Hiraql le Sage*

Pour ce qui concerne ce Hiraql le Sage, Rūzbehān, rappelons-le, rapporte un dit de « *Hiraql min (Afa)Sūs* », dans la version donnée par Abū-l-Ḥasan al-Daylamī : « *Le Démon, superbe et exalté, aménage aux âmes dans chaque éon un espace qui leur permette de regarder vers Sa lumière aimante qui sort de Sa substance véridique. Alors s'accroît avec véhémence leur amour-passion et leur désir ardent et cela continue à être ainsi éternellement* ».

Il s'agit de la dernière partie d'un discours attribué à Héraclite d'Éphèse, respectivement par al-Daylamī et par Abū Ḥātim al-Rāzī et à *Hiraql al-Hakīm* par Abū-l-Faṭḥ al-Šahrastānī qui en présente la forme la plus complète. Notons que, comparée à celle des autres citateurs, la version de Daylamī est défectueuse. Il omet l'expression « oindre/onction » (*yamsaḥ/mashaʿ*) de la version plus ancienne d'al-Rāzī et insère à sa place l'expression « aménage/espace » (*yafsah/fashaṭ*). Il s'agit sans doute d'une erreur de copiste.

Voici d'abord un tableau de concordances entre les quatre auteurs dans lequel nous

681. Ibn al-Nadīm, *op. cit.*, p. 186 (nous suivons la pagination électronique).

colorons de la même couleur les passages qui se rejoignent. Il s'agit de citations libres d'un même texte attribué par les trois auteurs à Hiraql le Sage, reconnu par Abū Ḥātim al-Rāzī, seul, comme Héraclite d'Éphèse. Le texte de Šahraṣṭānī est le plus complet. Celui d'al-Rāzī a certaines phrases corrompues mais qui n'altèrent pas la reconnaissance du texte.

Rūzbehān cite la dernière partie du texte où est décrit l'état final des âmes qui sont remontées auprès du Créateur.

Abū Ḥātim al-Rāzī, p. 141	Šahraṣṭānī p. 424	Al-Daylamī, p. 51, repris par Rūzbehān
<p>ان الاوائل نور عقلي وهو الله حقا عز الله وتعالى عن ذلك علوا كبيرا وهو اسمه الله باليونانية و يدل على انه مبدع الكل وهو اسم شريف جدا فاول شيء واول هذه العوالم المحبة والغلبة والمنازعة ومن المحبة كانت العوالم العلوية الى ان ينتهي الى السماء ومن السماء الى هذه الارض وواقفه انبذقلس في امر المحبة والغلبة وخالفه في غير ذلك</p> <p>وقال ان السماء تصير في النشأة الثانية بغير كواكب لان الكواكب تهبط سفلا حتى تثبت الى الارض وتلتهب فتصير متصلة بعضها ببعض حتى تكون كل دائرة حول الارض</p> <p>وكل الانفس تبقى في الارض وتبقى النار محيطة بها والانفس الذكية ترتفع الى عالمها</p>	<p>فانه كان يقول ان اول الاوائل النور الحق، لا يدرك من جهة عقولنا لانها ابدعت من ذلك النور الاول الحق وهو الله حقا وهو اسم الله باليونانية وانما يدل على انه مبدع الكل وهذا الاسم عندهم شريف جدا وكان يقول ان بدء الخلق اول شيء ابدع والذي هو اول هذا العالم هو المحبة والمنازعة وواقفه في هذا الراي انبذقلس حيث قال: الاول الذي ابدع هو المحبة والغلبة و قال هرقل السماء كرة متحركة من ذاتها والارض مستديرة ساكنة جامدة بذاتها والشمس حلت كل ما فيها من الرطوبة فاجتمعت فصار البحر والذي حجرت الشمس ونفذت فيه حتى لم تذر فيه شيئا من الرطوبة صار منه الحصى والحجاره والجبل وما لم تنفذ فيه الشمس اكثر ولم ينفع عنه الرطوبة كلها فهو التراب وكان يقول: ان السماء في النشأة الاخرى يسيير بلا كواكب لان الكواكب تهبط حتى تحيط بالارض وتلتهب فتصير متصلة ببعضها بعض حتى تكون الدائرة حول الارض وانما هبط منها ما كان من اجزائها نارا محضا ويصعد ما كان نورا محضا وتبقى النفوس الشريرة الخبيثة في هذا العالم الذي احاط به النار الى الابد في عقاب السرمد</p>	<p>قال أنبداقليس : ان أول مبدع أبدعه المبدع الأول المحبة والغلبة وعن الغلبة والمحبة أبدعت / الجواهر البسيطة الروحانية ، والبسيطة الجسمانية ، والمركبة الجرمية .</p> <p>وقال هرقل الذي كان من أهل السوس : أن أول الأوائل نور عقلي لا يدرك من جهة عقولنا . لأن عقولنا إنما أبدعت من ذلك النور العقلي ، وهو الله حقا - جل وعلا - وإن أول شيء ابدع الذي هو أول لهذه العوالم - المحبة والمنازعة - ومن المحبة كانت العوالم العلوية إلى أن تنتهي إلى السماء التي هي فلك القمر ، ومن فلك القمر إلى هذه الأرض من المنازعة .</p>

<p>وتكونوا سماءهم فما من نوراني اشرف من هذه لما فيها اثار الباري</p> <p>بلا متوسطات وهناك الحسن المحض لانه مذيعة وسط ولا تعب</p> <p>وان الباري يمسح الانفس في كل دهر مسحة ويتجلى حتى تنظر الى نوره المحب الخارج من جوهره الحق فيشدد عشقها وشوقها ولا يزال كذلك ابد الابد دائما</p>	<p>وتصعد النفوس الشريفة الخالصة الطيبة الى العالم الذي تمحض نورا وبهاء وحسنا في ثواب السرمد وهناك الصور الحسان لذات البصر والالخان الشجية لذات السمع ولانها ابدعت بلا توسط مادة وتركيب استقصات فهي جواهر شريفة روحانية نورانية</p> <p>وقال: ان الباري يمسح تلك الانفس في كل دهر مسحة فيتجلى لها حتى تنظر الى نوره المحض الخارج من جوهره الحق فحينئذ يستلذ عشقها وشوقها ومجدها فلا يزال ذلك دائما ابد الابد</p>	<p>وكان يقول هرقل ايضا : ان الباري - جل وعلا - يمسح لتلك الانفس في كل دهر مسحة ، حتى تنظر إلى نوره المحض الخارج من جوهره الحق فحينئذ يشتد عشقها وشوقها ، فلا يزال كذلك أبدا</p>
---	--	---

Commençons d'abord par traduire le texte de Šahrastānī pour remettre la citation de Baqlī dans son contexte :

Traduction du texte de Šahrastānī

Il disait que le Premier des Principes est la lumière véridique qui ne peut être appréhendée par nos intelligences car elles ont été façonnées par cette première lumière véridique qui est vraiment Dieu et c'est le nom de Dieu en grec, et il dénote que Lui est l'Artisan de tout et ce nom est, chez eux, très noble. Il disait que (au) début de la création la première chose qu'il façonna fut l'amour et l'antagonisme (munāza'at). Et Empédocle fut de son avis puisqu'il dit: le premier qu'il façonna fut l'amour et l'antagonisme. Et Hiraql dit : « le ciel est une sphère qui se meut par elle-même et la terre est circulaire, immobile, solide par elle-même. Le soleil a délité tout ce qu'il y avait en elle d'humidité qui s'est rassemblée et ce fut la mer. Quant à ce que le soleil a pénétré et où ne subsiste aucune trace d'humidité, de cela proviennent les cailloux et les pierres et la montagne. Quant à l'élément dans lequel le soleil n'a pas plus pénétré, c'est le terreau. » Et il disait que : « Le ciel dans l'autre (la deuxième) révolution évolue sans planètes. Car les planètes tombent jusqu'à entourer la terre et elles s'enflamment jusqu'à devenir reliées les unes aux autres

Texte de Šahrastānī en arabe

فانه كان يقول ان اول الاوائل النور الحق، لا يدرك من جهة عقولنا لانها ابدعت من ذلك النور الاول الحق وهو الله حقا وهو اسم الله باليونانية وانما يدل على انه مبدع الكل وهذا الاسم عندهم شريف جدا وكان يقول ان بدء الخلق اول شيء ابدع والذي هو اول هذا العالم هو المحبة والمنازعة وواقفه في هذا الراي انبذقلس حيث قال: الاول الذي ابدع هوالمحبة والغلبة و قال هرقل السماء كرة متحركة من ذاتها والارض مستديرة ساكنة جامدة بذاتها والشمس حلت كل ما فيها من الرطوبة فاجتمعت فصار البحر والذي حجرت الشمس ونفذت فيه حتى لم تذر فيه شيئا من الرطوبة صار منه الحصى والحجاره والجبل وما لم تنفذ فيه الشمس اكثر ولم ينفذ عنه الرطوبه كلها فهو التراب وكان يقول: ان السماء في النشأة الاخرى يسير بلا كواكب لان الكواكب تهبط حتى تحيط بالارض وتلتهب فتصير متصلة بعضها ببعض حتى

jusqu'à former un cercle autour de la terre. Or ce qui descend d'elles est ce qui est pur feu, quant à ce qui est pure lumière, il remonte. C'est ainsi que les âmes mauvaises demeurent pour l'éternité dans ce monde qui a été encerclé par le feu, dans un châtement perpétuel quant aux âmes nobles, pures et bonnes, elles montent vers le monde qui exsude lumière, splendeur et joliesse dans une perpétuelle récompense. Là-bas se trouvent les images jolies à ceux qui ont des yeux et les mélodies aux sonorités agréables pour ceux qui ont des oreilles. Et comme elles ont été façonnées sans la médiation de la matière ni de la synthèse dans leur finalisation, elles sont des substances nobles, spirituelles et lumineuses. Et il dit : « Le Dmiurge oint ces âmes dans chaque éon d'une onction (par laquelle) Il Se manifeste à elles de sorte à ce qu'elles puissent regarder vers Sa lumière pure qui sort de Sa quintessence véridique. Alors leur amour-passion se délecte ainsi que leur désir ardent et leur gloire et il en va ainsi pour l'éternité des éternités

تكون الدائرة حول الارض وانما هبط
منها ما كان من اجزائها نارا محضا
وبيصعد ما كان نورا محضا وتبقى
النفوس الشريرة الخبيثة في هذا العالم
الذي احاط به النار الى الابد في عقاب
السرمد وتصعد النفوس الشريفة
الخالصة الطيبة الى العالم الذي تمحض
نورا وبهاء وحسنا في ثواب السرمد
وهناك الصور الحسان لذات البصر
والالحن الشجية لذات السمع ولانها
ابدعت بلا توسط مادة وتركيب
استقصات فهي جواهر شريفة روحانية
نورانية وقال: ان الباري يمسح تلك
الانفس في كل دهر مسحة فيتجلى لها
حتى تنظر الى نوره المحض الخارج
من جوهره الحق فحينئذ يستلذ عشقها
وشوقها ومجدها فلا يزال ذلك دائما ابد
الابد

Ce texte est divisible en trois parties : d'abord une cosmogonie héliocentrique, où les auteurs cités « islamisent » le dieu d'Hiraql, puis exposent la théorie héraclitienne de la création par le feu, à travers amour et antipathie.

Texte de Šahrastānī

Il disait que le Premier des Principes est la lumière véridique qui ne peut être appréhendée par nos intelligences car elles ont été façonnées par cette première lumière véridique qui est vraiment Dieu et c'est le nom de Dieu en grec, et il dénote qu'il est l'Artisan de tout et ce nom est, chez eux, très noble

Notre commentaire

Ceci est une introduction apologétique de la doctrine de « Hiraql al-Ḥakīm ». Siġistānī présente le dieu grec comme un vrai dieu. Il s'agit sans doute du feu-logos (φωτιά-λογότυπα) de la cosmogonie d'Héraclite d'Éphèse ou de ce qui pourrait être sa personification pragmatique dans la mythologie grecque : Æther (Αἰθήρ), le dieu de la lumière céleste qui est un des dieux primordiaux nés du CHAOS⁶⁸². En tous les cas, nous sommes dans une logique héraclitienne.

682. Andrew Simsky, « Le thème du feu dans la philosophie grecque présocratique », original en russe « Тема огня в греческой философии досократовского периода », placé en ligne en 2013 sur : https://www.academia.edu/5772036/Le_th%C3%A8me_du_feu_dans_la_philosophie_grecque_pr%C3%A9socratique

Dans plusieurs fragments lui appartenant, Héraclite présente l'hypothèse d'un seul logos universel pour toutes les individualités. L'intelligence (νοῦς) des personnes dérive du Logos qui alimente toutes les pensées : par lui, nous faisons et pensons tout. Sans lui la lumière véridique ne peut être appréhendée. Il est au-dessus de tout, même des contraires, et éclaire tout en manifestant l'unité du Tout. La sagesse pour Héraclite consiste à dire, dans le discours de l'éternelle vérité (λογος), les choses vraies (ἀληθεια)⁶⁸³.

Il disait que (au) début de la création la première chose qu'il façonna fut l'amour et l'antagonisme. Et Empédocle fut de son avis puisqu'il dit : le premier qu'il façonna fut l'amour et l'antagonisme.

L'amour (φιλία) et l'antagonisme (νεικος) sont les deux concepts du *Polymos*, la polémique ou incessante versalité des contraires chez Héraclite, qu'Empédocle retiendra effectivement. Ce sont les deux forces primordiales qui régissent le devenir perpétuel du cosmos. Elles sont internes et motrices et régissent, l'une la réintégration et l'autre la désintégration des éléments constituants de l'univers dans une incessante permutation des contraires⁶⁸⁴.

Et Hiraql dit : « le ciel est une sphère qui se meut par elle-même et la terre est circulaire, immobile, solide par elle-même. Le soleil a délité tout ce qu'il y avait en elle d'humidité qui s'est rassemblée et ce fut la mer. Quant à ce le soleil a pénétré et où ne subsiste aucune trace d'humidité, de cela proviennent les cailloux et les pierres et la

Effectivement, c'est bien Héraclite qui a considéré le ciel comme une sphère en perpétuel mouvement tandis que la terre est immobile, comme la surface plane d'un disque. C'est Héraclite aussi, adepte de l'hylozoïsme, qui donnera au feu la place prédominante dans sa cosmogonie⁶⁸⁵. Il ne s'agit pas d'un feu qui consume mais d'un feu qui est lumière : celle du Logos qui intelliige tout et organise tout. Ainsi, suivant Héraclite, rien de ce qui existe dans le monde n'est stable ni absolu : tout varie du plus

683 . Héraclite d'Éphèse, *Fragments*, Texte établi, traduit, commenté par Marcel Conche, Presses Universitaires de France, Paris 1986, fragments 1/50, 2/1, 3/34, 7/2, 57/114, 59/33, 63/108, 70/16.

684. Jean Biès, « Empédocle et l'Orient ». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé, Lettres d'humanité*, n°27, décembre 1968, p. 373.

685. Thomas-Henri Martin, « Mémoire sur l'histoire des hypothèses astronomiques chez les Grecs et les Romains », *Mémoires de l'Institut National de France*, année 1883, p. 109-132. (Martin 1883) Andrew Simsky, *ibid*. Le système cosmogonique héraclitéen est *hylozoïque*. Cette approche est propre aux systèmes cosmogoniques présocratiques et se base sur une *materia prima* douée de vie qui serait le principe de la génération de toutes choses. Chez les philosophes Milésiens, Thalès croit que c'est l'eau qui génère tout. Anaximandre forge un néologisme : l'*Apéiron*, substance illimitée, qui donne naissance à tout. Pour Anaximène c'est l'air qui est le principe de toutes choses. Pour les Ioniens, avec Pythagore, prend naissance la « métaphysique des chiffres » où c'est le nombre qui origine tout. Pour les pythagoriciens « *La triade est la manifestation essentielle fondamentale de l'unité* », car tout a un début, un centre et une fin. Dans le *Traité de Philalaos* le feu a une place importante comme foyer central de l'univers.

montagne. Quant à l'élément dans lequel le soleil n'a pas plus pénétré, c'est le terreau. »

au moins et du moins au plus. Mais la force motrice éternelle, qu'il nomme éther, a ses lois, qui établissent l'harmonie dans la lutte et la mesure, dans le changement perpétuel. Les trois éléments, feu, terre .et eau, ne sont que des états transitoires d'une matière qui se transforme sans cesse, de sorte que la naissance d'un de ces trois éléments est la mort d'un autre d'entre eux⁶⁸⁶.

La deuxième partie est une description du dogme de la descente (catabase) et de l'ascension (anabase) des âmes, en concomitance avec les périégées et apogées cycliques des Astres. C'est un contexte mythique voire païen, omis par al-Rāzī mais rapporté en entier par al-Siġistānī, sans doute à des fins d'information scientifique. Le thème de l'anabase se rattache aux diverses traditions babylonienne, perse, grecque ou romaine qui l'ont vu naître ou qui l'ont développé depuis un millénaire av. J.-C. et jusqu'au temps du néo-platonisme. Le suivre ici serait allonger et alourdir inutilement notre texte. Nous renvoyons, pour ce qui concerne le contenu de ces traditions, à un excellent article qui joint le discours scientifique à la description de deux bas-reliefs mithriaques trouvés en Transylvanie au XIX^e siècle⁶⁸⁷.

Quant à ce qui touche le discernement des influences et leur chronologie, nous n'avons pas trouvé mieux que l'ouvrage sur le Mithra Platonicien de Robert Turcan dont les conclusions nous semblent très pertinentes⁶⁸⁸.

Continuons notre lecture commentée :

Texte de Šahrastānī

C'est ainsi que les âmes mauvaises demeurent pour l'éternité dans ce monde qui a été encerclé par le feu, dans un châtement perpétuel.

Notre Commentaire

Le texte passe d'une cosmogonie à une eschatologie, à travers l'ascension et la transformation rémunératrice des âmes qui sont bonnes et la damnation perpétuelle des âmes mauvaises. On y décèle l'unité de devenir entre les planètes et les âmes, ce qui est une doctrine qui remonte à l'antiquité babylonienne.

686. Andrew Simsky, *ibid.*

687. Félix Lajard, « Mémoire sur deux bas-reliefs Mithriaques qui ont été découverts en Transylvanie », *Mémoires de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, Tome XIV, 2e Partie, Imprimerie Royale, Paris 1840.

688. Robert Turcan, « Mithras Platonicus, Recherches sur l'Hellénisation Philosophique de Mithra », *Recherches Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain*, publiées par M. J. Vermaseren, E. J. Brill, Leiden, 1975.

Quant aux âmes nobles, pures et bonnes, elles montent vers le monde qui exsude lumière, splendeur et joliesse dans une perpétuelle récompense.

« Selon une doctrine chaldéo-persique, une amère nécessité contraint les âmes, dont la multitude peuple les hauteurs célestes, à descendre ici-bas pour y animer les corps qui les tiennent captives. En s'abaissant vers la terre, elles traversent les sphères des planètes et y reçoivent de chacun de ces astres errants, suivant sa position, quelques-unes de leurs qualités. Inversement, lorsque, après la mort, elles s'échappent de leur prison charnelle, elles remontent à leur première demeure, du moins si elles ont vécu pieusement, et, à mesure qu'elles passent par les portes des cieux superposés, elles se dépouillent des passions et des penchants qu'elles avaient acquis durant leur premier voyage, pour s'élever enfin, pures essences, jusqu'au séjour lumineux des dieux. Elles y vivent au milieu des astres éternels, soustraits à la domination des destins et aux limitations mêmes du temps ⁶⁸⁹».

La troisième partie est spirituelle et, son dernier segment est commun aux trois auteurs.

Notons qu'Héraclite donne le nom de Zeus à l'hémisphère supérieur, hémisphère où se trouve l'éther et que le soleil allumé éclaire pendant les jours ordinaires mais qui, dans la grande révolution, demeure sans planètes. Il appelle l'hémisphère inférieure Hadès qui n'est éclairé que faiblement par le soleil la nuit. De plus, retenons que, pour lui, l'éther, principe du feu, est la force motrice de l'univers, aussi croit-il que ce même feu est la substance même de l'âme, le principe de l'intelligence et du mouvement. C'est pourquoi la transformation des âmes par la révolution des astres, au gré de leurs périégées et apogées, pourrait lui être attribué ⁶⁹⁰.

Malgré tout, si plus haut dans le du texte, on pouvait reconnaître les traces de la doctrine d'Héraclite, ici, on se retrouve devant une tradition distincte qui concerne les âmes et non point seulement l'univers physique. Cette tradition est mésopotamienne et s'appelle *palingenèsie* (παλιγγενεσία) ou régénération des âmes dans la dynamique d'un éternel retour.

Voici ce qu'en dit Sénèque :

Que l'univers soit une âme, ou un corps gouverné par la nature, comme les arbres et les plantes, tout ce qu'il doit opérer ou subir, de son premier à son dernier jour, entre dans sa constitution : comme en un germe est enfermé tout le futur développement de l'homme. ⁶⁹¹ »

689. Franz Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Geuthner, Paris 1929, p. 164-165.

690. Thomas-Henri Martin, *ibid.*

691. Sénèque, *Questions naturelles*, III, 29.

Texte de Šahrastānī

Là-bas se trouvent les images jolies à ceux qui ont des yeux et les mélodies aux sonorités agréables pour ceux qui ont des oreilles. Et comme elles ont été façonnées sans la médiation de la matière ni de la synthèse dans leur finalisation, elles sont des substances nobles, spirituelles et lumineuses

Notre Commentaire

Il s'agit d'une description paradisiaque propre aux religions à mystère qui dépeignent le Paradis comme un Banquet dans un palais agrémenté de musique vive. Les âmes ont accompli leur régénération. Elles sont devenues nobles, spirituelles et, surtout, lumineuses.

Nous avons un autre recoupement avec Héraclite qui, dans un fragment, affirme : « mauvais témoins pour les hommes, les yeux et les oreilles de ceux qui ont une âme barbare ». Son commentateur glose ainsi :

Le logos libère la vue et l'ouïe de leur assujettissement au monde de la vie et aux préoccupations, de sorte que, seuls ceux dont les âmes sont capables du Logos ont des yeux et des oreilles capables du libre regard et de l'écoute. De tels yeux et oreilles sont alors de bons témoins auxquels se fier ⁶⁹²».

Concordance du texte rapporté par Rūzbehān avec les deux autres textes :

Šahrastānī p. 424	Abū Ḥātim al-Rāzī, p. 141	Al-Daylamī, p. 52
<i>Le Démiurge oint ces �mes dans chaque �on d'une onction (par laquelle) Il Se manifeste à elles de sorte à ce qu'elles puissent regarder vers Sa lumière pure qui sort de Sa substance véridique. Alors leur amour-passion se délecte ainsi que leur désir ardent et leur gloire et il en demeure ainsi pour l'éternité des éternités</i>	<i>Et le Démiurge oint les �mes dans chaque �on d'une onction et Il se manifeste afin qu'elles jettent le regard sur Sa lumière aimante qui sort de Sa substance véridique. Alors s'accroît avec véhémence leur amour-passion et leur désir ardent et cela continue à être ainsi pour l'éternité des éternités, toujours.</i>	<i>(Il dit) que « le Démiurge, superbe et exalté, aménage aux �mes dans chaque �on une �endue qui leur permette de regarder vers Sa lumière aimante qui sort de Sa substance véridique. Alors s'accroît avec véhémence leur amour-passion et leur désir ardent et cela continue à être ainsi éternellement ».</i>

Il nous reste à commenter le dernier segment du texte d'Hiraql le Sage qui est le seul à être cité par R zbeh n en l'incluant dans son approche spirituelle et mystique du retour des esprits préexistants à l'éternité dernière :

692. Héraclite d'Éphèse, *Fragments*, page 263.

692. Jean Bi s, « Empédocle et l'Orient », p. 373.

Le Démiurge, superbe et exalté, aménage aux âmes dans chaque éon une étendue qui leur permette de regarder vers Sa lumière aimante qui sort de Sa substance véridique. Alors s'accroît avec véhémence leur amour-passion et leur désir ardent et cela continue à être ainsi éternellement.

Baqlī retient du texte de Hiraql ce segment qui affirme que le Dieu Créateur est à l'œuvre d'une manière cyclique, d'éon en éon, pour une sorte de *palingenèse*. Ce segment est une récapitulation de tout le texte rapporté d'al-Daylamī sur Hiraql le Sage, qui explique la synchronie entre la révolution des astres et la régénération des âmes. Cette régénération se fait cycliquement au moyen d'une « illumination » propre aux religions initiatiques qui se produit à travers l'aménagement d'un espace chez notre auteur ou d'une « onction » chez les autres, censés décupler les capacités humaines pour leur permettre de contempler Dieu⁶⁹³. Grâce à cet aménagement ou à cette onction, les yeux de ces âmes s'ouvrent et elles sont rendues capables de voir la lumière superessentielle à travers une « étendue » (*fushāt*) aménagée par Dieu.

Lorsque les âmes contemplent la lumière divine leur amour-passion et leur désir ardent s'accroît en une sorte d'épéctase ignée qui n'a pas de fin et qui est sans mesure. C'est cela qui attire l'attention de Rūzbehān. Il passe outre l'incongruence de toute la théorie liée à des croyances contraires aux révélations monothéistes mais qui peuvent rejoindre la croyance soufie, basée sur le texte coranique du *Alastu ?*, de la préexistence des esprits choisis et des dispositions divines par rapport aux esprits élus. Nous relevons dans 'Arāʿīs l'utilisation du terme « étendue » (*fushāt*) dans la même approche que *Mašrab*. Comme par exemple cette affirmation : « *Et, le Très-Haut fit connaître à ceux qui Le cherchent la grandeur de l'étendue des pavillons de Sa grandeur et de Sa Majesté et la largesse des donations de Son éternité première* »⁶⁹⁴.

و عرف تعالى طلابه عظم فسحة سرادق كبريائه وجلاله ووسع عطايا ازليته

Ce thème est récurrent dans 'Arāʿīs, dans notre mémoire nous l'attribuons à Pythagore ou au néo-pythagorisme. Après la découverte du passage où Baqlī cite Hiraql le Sage, nous pouvons mieux préciser la source de ses filiations mythiques et philosophiques.

L'auteur de ce texte est inconnu. Bien que la grande partie de la doctrine soit héraclitéenne, on ne peut l'attribuer à l'Éphésien. Il s'agit d'un auteur ancien, oriental, ou d'une tradition sous

693. Dans les rites initiatiques, le novice reçoit une onction sur le front avec du miel (mithraïsme) ou avec de l'huile (judaïsme ou christianisme). L'initié recevait souvent un nom nouveau.

694. 'Arāʿīs I, sourate 3, Āl 'Imrān, 34, p. 124.

forme de compilations qu'on a attribué à un personnage du nom d'Hiraql le Sage. Faut-il écrire Héraclite, Hercule, Héraclide, Héraclès, Héracléios ou Héraclidos ? Nous ne pouvons trancher. L'arabe se prête à toutes ces désinences.

Pour cette dernière appellation, Abū-l-Rayḥān al-Bayrūnī (m. 440/1048), dans ses calendriers, attribue l'épithète de « sage » à l'empereur Héraclès et l'appelle Hiraqlīs al-Ḥakīm⁶⁹⁵. À cet empereur (r. 610-644), contemporain du Prophète qui lui aurait adressé une épître l'invitant à embrasser l'Islam, sont attribuées des écrits alchimiques mais point une philosophie proche de celle d'Héraclite d'Éphèse. Il est certain que, dans son ensemble, le texte reprend des catégories héraclitéennes, et est proche d'Empédocle, comme d'ailleurs l'affirment les auteurs que nous avons cités.

Mais, si ce texte reprend des thèses héraclitéennes, il les dépasse pour décrire une dynamique très proche des anciens rites mithriaques et, en remontant plus haut, qui appartient à l'Avesta perse et à la *palingenèse* mésopotamienne. Il ne faut pas oublier la ressemblance entre la place prépondérante du feu/soleil chez Héraclite et la figure de Mithra qui représente lui-même le *Sol Invictus*, le soleil au zénith de sa puissance transformatrice.

Les allusions à un Hiraql Sabéen, à un Hiraql alchimiste et à un Hiraql Babylonien nous semblent, dans ce contexte, les diverses facettes d'une même veine mythique dont l'ascendance est orientale. Nous laissons la question ouverte.

Nous pourrions creuser plus en avant le filon de données historiques concernant les traditions à la base de l'importance données aux astres dans la cosmogonie et l'anthropogénèse et l'accouplement subséquent des âmes avec les astres. On pourrait pousser plus loin et explorer, par exemple, la pratique immémoriale des maisons ou temples du feu chez les Perses d'abord, sous l'impulsion de Zarathoustra, puis chez les Sabéens⁶⁹⁶. Ou encore des sept maisons préposées aux astres chez les orientaux et qui étaient desservies par sept sages, appelés les « desservants » (*al-sadnaṭ*), dont certains, comme Hermès le Babylonien, seraient pré-diluviens. Parmi ces sept maisons, dénommées par après « *maisons de la sagesse* », se trouve la Ka'aba elle-même, jadis consacrée à Jupiter (*Zuḥal*) mais purifiée par Abraham et son fils Ismaël, mais dont la tradition des desservants (*al-sadnaṭ*) continue à nos jours, sans être attribuée à des « sages ». De ces traditions mythiques attestent longuement, dans leurs compilations historiques et bio-bibliographiques, Ḥunayn Ibn Ishāq, Ishāq Ibn Ḥunayn, Ibn al-Nadīm, Ibn al-Qiftī, al-Mas'ūdī (m. 345/956), Abū-Ḥātim al-Rāzī, al-Šahrastānī, al-Šahrazūrī, Ibn Abī Uṣaybi'a et d'autres.

695. Abū-l-Rayḥān al-Bayrūnī, *al-Āṭār al-Bāqiyāṭ 'an al-Qurūn al-Ḥāliyaṭ*, édité par Dr. C. Eduard Sachau, Commission Bei F. A. Brockhaus, Leipzig 1878, p. 96.

696. <https://sites.google.com/site/oldarabicencyclopedia/universe/houses-on-fire>; https://fr.wikipedia.org/wiki/Temple_du_feu

Nous nous trouvons devant un texte hybride, peut-être plagié. Mais il est, à notre avis, d'une grande importance pour retracer la manière dont les chercheurs arabes, du IX^e au XII^e siècle, ont reçu l'héritage antique et comment les auteurs l'ont remanié suivant leurs approches et leurs finalités théologiques, philosophiques, didactiques ou historiographiques.

Quand Abū-Ḥātim al-Rāzī, philosophe de confession ismaélienne ou al-Šahrastānī, philosophe aš'arite, dans le cours de leurs compilations sur l'histoire de la pensée, publient un texte imprégné de ces traditions mythiques, ceci est très normal, mais que Rūzbehān s'en serve pour consolider sa doctrine sur la puissance transformatrice de l'amour est du plus haut intérêt pour nous car cela nous éclaire sur l'arrière-fond philosophique auquel il puise et c'est aussi un témoignage de l'universalité de son esprit. C'est pour cela que nous avons pris la peine de rechercher tout ce qui pouvait renseigner sur la teneur d'un tel texte et de son auteur.

Nous pensons que ce décorticage des textes en relation avec la citation de *Mašrab* suffit pour nous aider à la situer dans la ligne des influences philosophiques et initiatiques qui ont inspiré à l'auteur les métaphores qui l'aident à décrire son expérience religieuse et mystique. Notre découverte nous offre une plateforme pour établir des repères et retracer ces réseaux d'une manière plus précise.

Pour conclure : Comment les idées de l'Orient mystérieux ou de la Grèce antique sont-elles parvenues jusqu'à Rūzbehān Baqlī ?

Il faut avoir à l'esprit que l'héritage gréco-oriental reçut un renouveau de dynamisme lorsque Justinien ferma l'École d'Athènes en 529, et que plusieurs érudits grecs émigrèrent vers l'Orient. Ils furent accueillis en Iran par l'empereur Sassanide Chosroès 1^{er} Anušīrvān (r. 531-579) qui les établit à Gundišapūr, au Sud de l'Iran. C'est là que les chrétiens Nestoriens reçurent et traduisirent l'héritage grec, déjà fécondé par la culture persane depuis la colonisation perse des côtes méditerranéennes et après les conquêtes d'Alexandre le Grand. Lorsque l'Iran fut soumis et islamisé par les Arabes il ne perdit pas tout à fait ses racines antiques. L'interaction des deux cultures, persane et arabe, allaient en s'approfondissant. Sous les Abbasides, le travail d'hybridation commencé depuis plusieurs siècles, entre l'Orient des Perses et l'Occident des Grecs, fut le centre d'intérêt des Califes. En 832, Hārūn al-Rašīd fonde la Maison de la Sagesse où fut traduit en arabe l'héritage gréco-oriental par des traducteurs majoritairement chrétiens, Nestoriens ou Jacobites⁶⁹⁷.

Ibn al-Nadīm essaye de justifier la prolifération des « livres sur la philosophie » en Islam

697. Émile Benveniste, *The Persian Religion according to the chief Greek Texts*, Geuthner, Paris 1929, p. 16 et. seq.

par diverses manifestations et évènements mythiques qui sont comme une confirmation céleste de l'apport d'un apport culturel et scientifique gréco-oriental. Il accorde, par conséquent, une grande importance au mouvement de traduction qui a rendu possible cette prodigieuse dissémination du savoir antique. Lui-même et d'autres compilateurs et anthologistes établissent les listes des traducteurs, à commencer par Ḥunayn b. Ishāq, qui s'employèrent à traduire en arabe les ouvrages persans, grecs, hindous et latins.

Le fait de citer un auteur comme Hiraql démontre que Rūzbehān avait à sa disposition non seulement les ouvrages des maîtres soufis mais aussi d'autres volumes qui faisaient la fierté des bibliothèques qui jalonnaient l'empire Abbaside. Ce qu'il retient dans *Maṣrab al-Arwāḥ* de la doctrine héraclitienne rapportée par Al-Daylamī sur la palingénésie, il le développe comme une doctrine qui lui est particulière dans *ʿArāʾis*, à savoir l'espace ouvert entre l'éternité première de la cosmogonie et l'éternité dernière de l'Union-résorption, dans l'intermittence duquel a lieu la dynamique « du retour » comme nous allons le démontrer dans le cours de cette thèse.

Pour terminer cette section, citons une incise de Massignon qui donne une vue historique globale sur cette époque, considérée par lui comme « une véritable renaissance culturelle » dans laquelle il souligne l'apport décisif de la langue arabe qui était, alors, la langue des Abbasides.

« C'est dans la langue arabe, remarque Bêrûnî, que les sciences ont été rassemblées de toutes les parties du monde et traduites ; c'est par elle que leurs données ont été harmonisées au point de persuader nos cœurs, tandis que ses attraits s'infiltraient dans nos artères et dans nos veines. » Langue promue alors « langue de civilisation » : grâce à la présence, en Iraq, d'un milieu catalytique de scribes traducteurs spécialisés : le milieu païen des Sabéens de Harrān auquel la communauté de langue araméenne avait annexé pour ce travail culturel des chrétiens de souche hellénisée et des manichéens de souche iranienne. Le caractère très particulier de cette Renaissance est son aspect à la fois sceptique et gnostique ; dû à un amalgame des traditions naturistes et magiques du vieux terroir chaldéen « fécondé par les sacrifices aux astres avec la philosophie initiatique des derniers adeptes néoplatoniciens de l'école d'Édesse ; et la présence, dans les grandes villes de plus en plus industrialisées - Kūfa, Basra, Bagdad, Ispahan, Rayy, Nishāpūr, Damas, Le Caire, de compagnonnages groupant, les artisans sous le signe d'initiations révolutionnaires se disant, shī'ites ⁶⁹⁸.

698. Louis Massignon, *Passion*, p. 240.

CHAPITRE VI. ALLĀH DANS LES 'ARĀ'IS

Le concept-pôle des 'Arā'is

Quel serait le concept-pôle dans les 'Arā'is ? Pour Henry Corbin, le concept-pôle du Jasmin des Fidèles d'Amour, est la Beauté (*al-Ġamāl*) et l'amour qui en découle (*maḥabbat*). Paul Ballanfat, quant à lui, propose le terme « j'ai vu », « vision » (*ra'aytū, rou'yā*), dans son introduction au *Dévoilement des Secrets*. Or, les œuvres respectives citées tournent autour d'un sujet précis : ici l'amour, pour qui la beauté divine est la séduction principale, et là l'expérience personnelle de notre auteur dont la vision est la faculté captatrice par excellence. Mais 'Arā'is *al-Bāyān* n'est pas dédiée à un seul thème aussi est-il plus difficile d'en soustraire un concept-pôle. Cependant Rūzbehān entreprend cette tâche herméneutique à partir d'une vision du Coran comme étant la « *description de la Proto-éternité* ». Cette approche lui est très particulière et elle a été peu mise en lumière. Dans son entreprise herméneutique, Rūzbehān, conscient de sa pré-existentialité, boit sa mystique à sa source proto-éternelle. Il est obvie que le premier protagoniste du Coran, et donc des 'Arā'is, est le Proto-éternel (*al-Qadīm*), Dieu, appelé Allāh.

Comme Agent de toute l'aventure mystique, Allāh est cité 6889 fois dans 'Arā'is, dépassant de loin tous les autres termes. Il convient de se rappeler que la « *religion du cœur* » que professe Rūzbehān est basée d'abord sur la *šahāda't*, sur la foi en un Dieu UN et en le Prophète qui transmet cette révélation. Or ce Dieu qui Se dévoile à travers la parole coranique est au-delà de tout ce qu'on peut appréhender de Lui. Tel est le sens réel des deux segments de la *šahāda't* : un segment qui commence par une négation : PAS de Dieu, (LĀ Ilāha) et un segment qui insiste sur une affirmation exclusive : SAUF Dieu, (ILLA Allāh). L'expression n'en vient à l'affirmation cataphatique que lorsqu'elle s'est purifiée dans la négation de l'apophase. Et en cela notre auteur excelle, nous le verrons plus loin.

Aussi Allāh est-il d'abord la Transcendance Inaccessible que rien ne peut cerner ou atteindre : dans l'explicitation de la Sūra't 20, Ṭāh, Rūzbehān décrit ainsi l'opération de Dieu de s'asseoir sur son Trône qui fait partie intégrale de la cosmogonie des 'Arā'is. Il suit en cela une tradition apophatique soufie bien attestée :

Il S'est assis par Lui-même dans la science de la science et l'invisible de l'invisible. Cet asseoiement est antérieur et c'est l'expression de Sa tyrannie et de Sa superbe en Lui-même, lorsqu'il n'y avait ni œil, ni quand, ni où, ni autre et ainsi de suite pour tous les comptes, avant les univers et après les univers et dans les univers puisque les univers et la survenance sont impuissants à porter un atome de la superbe de Sa puissance et les temps s'étiolent lorsqu'ils cherchent à cerner Ses Attributs, Son éternité et Sa Permanence⁶⁹⁹.

C'est suivant cette veine que, dans l'explication de la sourate18, al-Kahf, 51, notre auteur évoque la précellence de Dieu et de la proto-éternité de Ses Attributs « là où il n'y a ni comment, ni où, ni entre, ni forme de l'évènement, ni empreinte ». Ces expressions apophatiques sont propres à la tradition théologique soufie.

Abū Bakr al-Kalabādī, lorsqu'il cherchait à énoncer qui est Allāh dans cette tradition, commença par un cataphatisme, qui exprime ce que Allāh est :

Les soufis concordent unanimement en ce que Allāh est UN, Unique, Sempiternel, Ancien, Savant, Tendre, Puissant, Vivant, Entendant, Voyant, Altier, Magnifique, Beau, Grand, Munificent, Compatissant, Superbe, Omnipotent, Sur-existant, Premier, Dieu Souverain, Règnant, Seigneur, Miséricordieux, Compatissant, Voulant, Sage, Locuteur, Créateur, Pourvoyeur, Attribuable de tout ce qu'Il S'est attribué de Ses Attributs, Nommé par tout ce qu'Il S'est nommé Lui-même. Il demeure ancien par Ses Noms et Ses Attributs, non assimilé à la création d'aucune façon, Son Ipséité ne ressemble à aucune des Ipséités, non plus Ses Attributs par rapports aux attributs. Sur Lui ne courent rien des signes distinctifs des créatures qui indiquent leur adventicité. Il demeure toujours antécédent, dépassant les survenances, Existant avant toutes choses. Point d'Ancien autre que Lui et pas de Dieu hors de Lui⁷⁰⁰.

Et il finit dans le plus pur apophatisme en déclinant ce que Allāh n'est pas.

Il n'est pas précédé par un avant et l'après ne le dépasse pas. Il n'est pas revendiqué par un 'de' et n'est pas atteint par un 'à partir'. Le 'vers où' ne le confine pas, le 'dans' ne le localise pas et le 'puisque' ne l'arrête pas. Le 'si' ne l'oblige pas. Un 'au-dessus' ne l'ombre pas et un 'au-dessous' point le diminue. Il n'est pas affronté à un 'vis-à-vis' et n'est pas concurrencé par un 'chez-qui'. Un 'arrière' ne le retient pas et un 'devant' ne le limite pas. Un 'avant' ne le manifeste pas et un 'après' ne l'anéantit pas. Le « tout » ne l'assemble pas et ce n'est pas le verbe être qui le fait advenir. Le 'ne pas' ne l'éclipse pas et l'obscurité ne le voile pas.

Sa proto-éternité précède l'évènement, Son existence le néant et Son éternité dernière l'objectif. Quand tu dis 'quand', son Ipséité a déjà précédé le temps et si tu dis 'avant', tout 'avant' est après Lui. Si tu dis 'huwa' (Il est), le hā² et le wāw sont Ses créatures et si tu dis 'comment', Lui-même s'est occulté à toute description par la modalité et si tu dis 'où', Son Existence a dépassé le lieu⁷⁰¹.

699. 'Arā'is I, sourate 20, Ṭāh-Hā², 5, p. 529

700. Kalabādī, *Al-Ta'arruf*, ch. 5, p. 31-32.

701. *Ibid.*

Ces expressions de la théologie négative sont très proches de la description philosophique de la transcendance de l'Être Premier d'Avicenne :

Le Premier n'a pas de partenaire, étant exempt de toute matière et de ses contingences ainsi que de la corruption qui, toutes deux sont causes de ce qui tombe sous la loi de l'antinomie, or le Premier n'a pas d'antinomies. Il est clair que le Premier n'a ni genre, ni quiddité, ni modalité, ni quantité, ni où, ni homonyme, ni partenaire, ni antonyme, exalté et élevé est-Il. Et que Lui, n'a ni limite et n'est pas astreint à une preuve mais Il est la preuve de toutes choses, plutôt, Lui, Il en porte les indices éclatants. Et Lui, si tu cherches à enquêter sur Lui, Il est décrit par l'Égoïté, par la soustraction de Lui des métonymies et par l'addition de tous les ajouts à Lui. Car toute chose est de Lui et Il ne participe pas à ce qui est de Lui. Il est le principe de toute chose, mais Lui n'est aucune chose des choses qui viennent de Lui⁷⁰².

Au 1^{er} chapitre de sa *Risāla't*, écrite en 437/1045, Qušayrī cite un texte très semblable qu'il emprunte à Sulamī qui le fait remonter à Ḥallāğ :

Mais Lui, Los à Lui ! Qu'Il soit exalté, il ne saurait y avoir d'au-dessus qui Le surplombe, ni d'au-dessous qui Le diminue, ni de limite qui L'affronte, ni d'après qui Le gêne, ni d'un arrière qui Le blâme, ni d'un avant qui Le limite, ni un auparavant qui Le fasse apparaître, ni un après qui Le fasse évanouir, ni un tout qui Le concentre, ni l'affirmation qu'Il est qui Le fasse exister, ni d'un « il n'est pas » qui L'en prive. Pour Le décrire, il n'existe pas d'attribut, Son acte n'a pas de cause, Son Ipséité n'a pas de borne. Il transcende (tanazzaha) les états de Sa création, Il n'a pas en Lui de mélange (imtizāğ) avec sa création, son acte n'admet pas d'amendement, Il s'est écarté d'eux en Sa transcendance, comme eux s'écartent de Lui en leur contingence. Si tu dis « Quand », passons, Son Ipséité a devancé l'instant⁷⁰³.

En fait, Massignon affirme que ces deux passages seraient respectivement les deux professions de foi dogmatique (*šahāda't/ʿaqīda't*) déclarées par Ḥallāğ durant les années de son procès. Les assertions négatives de Bāqlī rejoignent cette veine théologique qui remonte, toujours d'après Massignon, à l'approche dogmatique des Ḥanbalites telle qu'elle est posée notamment par Abū Ya'la' Ibn al-Farrā' dans son *Ṭabaqāt al-Ḥanābila't*, et selon laquelle la *via remotionis* n'exclut pas d'affirmer l'existence des Attributs et des Noms divins mais enseigne d'éviter l'équivocation et ses particules comme *ka*, *kā'annā*, *miṭl*⁷⁰⁴. Rūzbehān adopte cette voie. Il s'agit d'une caractéristique importante de l'élocution mystique de notre auteur qui, dans l'exubérance qui la

702. Ibn Sīna, *al-Šifā'*, p. 354-355.

703. *Al-Risāla't al-Qušayriyya't*, introduction. Ḥallāğ, *Œuvres Complètes*, p. 224 et seq. Le texte commence ainsi : « L'avant ne l'a pas précédé et l'après ne l'a pas dépassé et le qui ne le réquisitionne pas, et le de ne le rejoint pas, et le vers n'est pas dans sa promiscuité, et le dans ne l'inhabite pas et le si ne le tempore pas ».

704. *Passion*, p. 640 et aussi la note 3.

caractérise, est essentiellement anagogique en ce qu'elle énonce un mystère qui, la dépassant sans cesse, l'oblige à se redire en se tendant toujours plus vers le haut. Il ressemble en cela au style de Ḥallāḡ dont Massignon disait, dans la Passion : « *L'exégèse hallagienne du Qur'an est presque constamment anagogique* », et il se réfère précisément à Baqlī.

L'objectif des 'Arā'īs étant de lire le Coran dans sa description de la proto-éternité, le propos de notre auteur est de faire concorder la parole coranique avec sa propre expérience mystique préexistentielle au point de faire du texte révélé le vecteur mystagogique de cette expérience et, vice-versa, c'est-à-dire de faire en sorte que son expérience devienne à son tour le vecteur de la mystagogie latente dans le Coran. Les concepts-clés des 'Arā'īs sont autant de lieux théologiques qui nous permettent de présenter la pensée rūbehānienne telle qu'elle se révèle au fur et à mesure de l'exégèse coranique, pour s'articuler, au fil des versets élucidés, en une doctrine spirituelle à la physionomie distincte et au parcours bien délimité.

Concernant la réalité d'Allāh, nous avons relevé les concepts théologiques suivants, déjà référés, dans leur hiérarchie respective, établie d'après la cadence des mentions qu'en fait l'auteur. Nous avons apposé un /s pour la traduction des termes au pluriel :

Terme arabe	Translittération	Traduction proposée	Mentions
1. Allāh			
الله	Allāh	Allah/Dieu	6899
هو	Huwa	Il est/lui	3964
الحق	Al-Ḥaqq	Le Vrai	3136
تعالى	Ta'ālā	Très-Haut	2595
صفات/صفة	Ṣifaṭ/Ṣifāt	Attributs	1938
خلق	Ḥalq/Huluq	Création/Caractère	1649
توحيد	Tawḥīd	Unification	1425
ازل/ازلية	Azal/Azaliyāt	Éternité première/ préexistence	1304
الذات	Al-Dāt	Ipséité	1262
سبحان	Ṣubḥān	Loué soit-Il	1157
القدم	Qidam	Proto-éternité	1127
نعوت/نعت	Na'ṭ/Nu'ūt	Qualificatif/s	1126
حسن، مستحسنات، حسنات	Ḥusn, mustaḥsanāt, ḥasanāt	Beauté, dons ou choses agréables	1113
جمال	Ġamāl	Beauté	1030
فعل/افعل	Fi'l/Af'āl	Acte/s	945

غيب	Ġayb	Invisible	915
غيب الغيب	Ġayb al-Ġayb	L'extrême de l'Invisible	44
جلال	Ġalāl	Majesté	911
عز/عزة	ʿIzz/ʿizzaʿ	Superbe	835
الربوبية	Al-Rububiyyāʿ	Seigneurie, souveraineté	769
الابد/الابدية	Abad/Abadiyyāʿ	Éternité dernière/post-existentialité	689
الملك	Al-Mulk/ al-Malik/al-Malāk	Royaume/Roi/Ange	617
وجود	Wuġūd	Existence	575
اسم/أسماء الله	Ism/Asmāʿ Allāh	Nom/Noms de Dieu	489
تنزيه/منزه	Tanzīh / Munazzah	Transcendance/Exempt/Exemption	300
عرش	ʿArš	Trône	298
الرحمن	Al-Raḥman	Le Compatissant	232
سماء/سماوات	Samāʿ/Samāwāt	Ciel/cieux	208
الالوهية	Al-Uluhiyyāʿ	Divinité	205
كبرياء	Kibriyāʿ	Orgueil	189
وحدانية	Waḥdāniyyāʿ	Unicité	169
قيامة	Qiyāmaʿ	Résurrection	150
انفراد/انفرد	Infirād/Infarada	Esseulement/Esseulé	75
فردانية	Firdāniyyāʿ	Égoïté/Singularité	50
الرحيم	Al-Raḥīm	Le Miséricordieux	44
احدية	Ahadiyyāʿ	Unificité	33
هو هو	Huwa huwa	Lui lui	8

La cadence même des concepts révèle une échelle de valeurs quant aux schèmes vectoriels préférés. Elle éclaire la signifiante du texte des *ʿArāʿis*. Essayons de dégager les grandes lignes de la pensée théologique rūzbehānienne qui sert de soubassement à sa cosmogonie et à sa mystique.

***Al-Ḥaqq* et *al-Ġayb* : cataphatisme vs apophatisme**

L'approche de l'auteur est théologique par excellence. La dominance de son expression est cataphatique mais son exubérance cache paradoxalement un apophatisme transcendant. Nous disons « paradoxalement » car il y a ici un paradoxe où cataphatisme et apophatisme sont

complémentaires et où ils ne sont plus antithétiques⁷⁰⁵.

« Le mot arabe *al-haqq* : droit (ou créance), vérité (et réalité), est devenu, pour tout l'Islam iranien, turc, hindou et malais, monde converti par des mystiques, le nom de Dieu tout court. » Telle est l'assertion de Massignon qui ajoute que, pour Ḥallāḡ, « *al-Haqq* ne représente Dieu qu'en tant qu'il se rend intelligible à nous⁷⁰⁶ ». Il nous fournit en outre toute la trajectoire historique de l'utilisation de ce terme dans l'univers islamique du temps de Ḥallāḡ.

Dans les *ʿArāʾis*, *al-Haqq* est le terme usuel employé par l'auteur pour désigner Dieu d'une manière positive, cataphatique. Rūzbehān nous fournit même un épisode biographique au sujet de son expérience d'*al-Haqq* :

Son dit, Très-Haut {Aucun humain n'a obtenu qu'Allāh lui parle autrement que par inspiration ou derrière un voile}. Au début de mon cheminement, j'ai eu un incident et c'est que j'ai contemplé le Vrai par le Vrai et Il me dévoila la contemplation de Sa Beauté et m'adressa un discours à l'adresse des esprits et non des formes physiques. J'en ai été enivré au point que je divulguai mon état dans la langue de l'ivresse. L'un des gens de la science me contredit et me questionna : « comment dis-tu cela, puisque Allāh, Loué soit-Il, nous a renseigné qu'Il n'a jamais adressé la parole à personne des prophètes ou des messagers si ce n'est derrière un voile. Et il récita : {Aucun humain n'a obtenu qu'Allāh lui parle autrement que par inspiration ou derrière un voile}. Je dis : « Allāh a dit la vérité » : ceci s'applique au cas où ils sont dans le voile de l'humanité, s'ils en sortent vers le monde de l'Invisible, sous condition de le faire en tant qu'esprits, ils voient le monde angélique et Dieu les revêt des lumières de Sa proximité et Il farde leurs yeux d'une lumière de Sa lumière et Il revêt leur ouïe d'une force des forces de la Seigneurie et Il leur dévoile le cache de la jalousie et le voile du Royaume et Il leur adresse la parole en face à face et de visu⁷⁰⁷

قوله تعالى {وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ
يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ
حِجَابٍ} كان لي واقعة في ابتداء
الامر وذلك اني شاهدت الحق
بالحق وكشفت لي مشاهدة جماله
وخاطبني من حيث الارواح لا
الاشباح فغلب على سكر ذلك
وافشيت حالي بلسان السكر
فتعرضني واحد من اهل العلم
وسالني كيف تقول ذلك وان الله
سبحانه اخبرنا بانه لم يخاطب
احدا من الانبياء والرسل الا من
وراء حجاب وقال وما كان لبشر
ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء
حجاب فقلت صدق الله هذا اذا
كانوا في حجاب البشرية فاذا
خرجوا بشرط الارواح الى علم
الغيب رأوا الملكوت النبهم الله
انوار قربه وكحل عيونهم بنور
نوره والبس اسماعهم قوة من
قوى الربوبية وكشف لهم ستر
الغيرة وحجاب المملكة وخاطبهم
كفاحا وعيانا

705. Ce qui rejoint l'observation d'Henry Corbin sur cette ambivalence de l'expression théophanique de Rūzbehān.

706. Louis Massignon, *Passion*, p. 263.

707. *ʿArāʾis* II, sourate 42, al-Šūrā, 51, p. 712-713.

Rūzbehān redit son rang mystique élevé et il est très conscient de ses prérogatives spirituelles. Pour lui le Vrai est ce qui est visible en Dieu mais aussi ce qui rend possible la visibilité de l'Invisible. En effet, retranché dans son Égoïté, Dieu est le grand Inconnu. C'est sous condition « d'être des esprits » que le Vrai peut Se dévoiler à des yeux humains. Cependant, même les esprits qui recherchent Son Ipséité tombent à chaque fois à la renverse comme dans un océan sans fin.

Parmi les Noms de Dieu transmis par la tradition soufie celui de *Ġayb* est, sans conteste, le plus souvent utilisé par Rūzbehān, après celui d'Allāh et du Vrai. Ne dit-il pas « *Le Ġayb c'est Allāh Très-Haut* ⁷⁰⁸ » ? Bien que l'appellation « *al-Ḥaq* » dépasse de loin les fois où « *al-Ġayb* » est mentionné dans les *ʿArāʾis*, ce dernier terme est le présupposé de toute l'approche soufie. *Al-Ḥaq* étant le Nom commun, exotérique, de Dieu mais *al-Ġayb* étant Son Nom ésotérique.

Qu'est-ce que le *Ġayb* ? Dans sa préface à l'Introduction à la théologie musulmane de Louis Gardet et G. Anawati, Massignon surnomme le *ayb*, « *le mystère essentiel de Dieu* ⁷⁰⁹ ». Pour Henry Corbin, le *Ġayb* et la foi dans le *Ġayb* appartiennent aux thèses ašʿarites. Il s'explique ainsi : Le système d'al-Ašʿarī est conciliateur et cela est souligné par Ibn ʿAsākir (m. 571/1176). Par rapport aux muʿtazilites, il avance un critère fondamental pour comprendre la démarche soufie :

Le Qorān considère souvent que la foi dans le ghayb (l'invisible, le suprasensible, le mystère) est un principe essentiel de la vie religieuse, sans lequel la foi est sans fondement. Or le ghayb, c'est ce qui dépasse la démonstration rationnelle. Prendre la raison comme critère absolu dans le domaine du dogme est donc incompatible avec le principe de la foi dans le ghayb ⁷¹⁰.

Ġayb est un substantif qui désigne ce qui est absent en général, hors de la portée de la perception. Il aurait son pendant dans le premier segment de la *Šahādaṭ* : *Lā Ilāha*, qui signifie « il n'y a pas de Dieu ». Comme dit John A. Morrow : « *la première partie de la profession est la proclamation qu'il n'y a pas de Dieu. En d'autres termes avant de croire on devrait cesser de croire, cesser de croire en les dieux et les déesses, et en toute forme modelée* ⁷¹¹ ». *Ġayb* c'est aussi tout ce qu'Allāh n'est pas, comme l'enseigne l'apophatisme de la *via remotionis*. *Ġayb* c'est l'approche apophatique de Dieu qui est essentiellement caché dans Son éternelle incommunicabilité,

708. *Op. cit.* I, sourate 2, al-Baqaraṭ, 3, p. 16.

709. Le terme « mystique » vient du grec *μυο* qui signifie *fermer*, plus précisément *fermer les yeux*, pour exprimer le besoin d'initiation pour être introduit à l'intérieur du mystère qui est le caché aux yeux par antonomase. Voir Santiago GUERRA, art. « *Mística* », in *Diccionario Teológico : El Dios Cristiano*, dirigé par Xabier Pikaza y Nereo Silanes, Salamanque, Secretariado Trinitario, 1992, p. 898.

710. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 168.

711. John Andrew Morrow, *Islamic Images and Ideas, Essays on Sacred Symbolism*, Mac Farland & Company, Jefferson, North Carolina, 2014, p. 8.

transcendante, c'est-à-dire exempte d'incidence avec le créé (*tanzīh*).

Ġayb est aussi lié au domaine de l'inconnu, de l'invisible et du transcendant. Paul Nwyia, retrace l'évolution de l'étymologie du terme chez Muqāṭil Ibn Sulaymān (m. 150/767), qui n'en relève que ses connotations temporelles comme choses occultes du futur, du présent ou du passé, sans aboutir à y percevoir l'évocation transcendante du Mystère de Dieu⁷¹². Pour lui, *Ġayb* signifie ce qui est inconnu en fait de devenir ou de destin et, plus précisément de prédestination⁷¹³.

Ce terme du vocabulaire soufi est difficile à traduire si on cherche à rendre la diversité de ses significations. Le terme arabe, comme tant d'autres, recouvre une quantité de nuances et de paliers signifiants, et ne peut être adéquatement traduit en français par un seul terme⁷¹⁴. Les diverses traductions proposées ne sont que des périphrases. *Ġayb* serait tout à la fois : le Dieu caché (*Deus Absconditus*)⁷¹⁵, l'Invisible⁷¹⁶, le mystère ou le Supra sensible⁷¹⁷, le tréfond. On propose aussi l'Arcane, l'Occulte.

Ġāba veut dire s'absenter, se cacher, s'occulter et *ġāʿib* est la personne qui s'absente, se cache et s'occulte. *Ġayb* est l'état mais c'est aussi le nom du sujet. Allāh se retire dans la souveraine distance de Sa singularité individuelle (*infirād*) qui devient elle-même le Nom qui désigne la Réalité qu'elle cache. *Ġayb* rend à la fois la notion d'invisible mais aussi celle d'être caché volontairement dans une autre dimension qui est inaccessible, à moins d'une révélation, et il recouvre aussi la dynamique de cette révélation. Allāh est le Dieu, trésor qui-est-caché mais qui aime Se révéler et Il crée Adam et sa postérité d'élus dans le but de Se faire connaître, c'est-à-dire de Se dévoiler.

En fait le terme *Ġayb* est, en Islam, la désignation apophatique par excellence de ce qu'est Allāh : l'Invisible Caché, Occulte, Inaccessible et Incompréhensible à l'entendement humain. Mais cet Occulte-là S'est révélé à Ses saints agréés. C'est ce que rapporte Baqlī dans *Maknūn al-Ḥadīṭ* d'un dit du Prophète à l'un de ses Compagnons : « *Il a ensuite décrit ces sciences-là dans lesquelles se trouvent le dépôt des trésors de l'Invisible (al-Ġayb) en disant, dans sa réponse à Ḥudayfaṭ lorsqu'il le questionna au sujet de la science de l'occulte, il dit : « c'est la science d'Allāh, qu'Il soit exalté et glorifié, et celle de Ses saints agréés. N'en est renseigné ni même un ange rapproché. »*⁷¹⁸

712. Paul Nwyia, Exégèse coranique et langage mystique, p. 38-44

713. À partir du XIX^e siècle, *ʿĀlam al-Ġayb*, le monde de l'occulte, l'occultisme, signifiera le monde des sciences ésotériques, prédictives, telles que la magie, la divination, l'astrologie, les sorts, l'hermétisme.

714. Paul Nwyia cite Gaudefroy-Demombynes (m. 1957) qui affirme à propos de sa tentative de traduire *ġayb* : « *faute de pouvoir traduire, nous commentons* ».

715. Oliver Leaman, *The Qurʿan: An Encyclopedia*, Éd. Routledge, New York, 2005, p. 220.

716. Paul Ballanfat, Carl Ernst, Alan Godlas.

717. Massignon, Henri Corbin et Pierre Lory.

718 *Maknūn al-Ḥadīṭ*, sentence 112.

Toujours dans *Maknūn al-Ḥadīṭ*, il paraphrase ainsi à propos de ce logion : « *Il y a au Paradis ce que l'œil n'a pas vu et ce que l'oreille n'a pas entendu et ce qui n'est pas monté au cœur d'un humain* » :

Il fait allusion à la vision de la proto-éternité et aux pertes de conscience (ḡaybūbiyyāt) induites par le revêtement de la manifestation de l'Unicité, et les arcanes (maḥfiyyāt) des Attributs, cachées aux yeux de l'adventicité. Lui, comme Il est (huwa kama huwa) n'a point été perçu par les yeux de Ses créatures et les organes de vision ne l'aperçoivent pas et les consciences ne le circonscrivent pas et les langues n'achèvent jamais de Le décrire. Le Très-Haut a dit {Les regards ne l'appréhendent pas}, c'est-à-dire qu'ils ne circonscrivent pas la vérité de Son Ipséité. Il fait aussi allusion aux étrangetés de l'Invisible et aux prodiges de l'invisible de l'Invisible, au mystère de l'Invisible et au mystère du Mystère des libéralités de Ses Actes ainsi qu'aux raretés de Son Règne et aux merveilles de Son industrie et aux subtilités de Son jugement qu'Il a déposées dans les jardins de Sa sainteté et dans l'espace de Son aménité et aux tréfonds de Son Royaume ainsi que dans les secrets de Sa toute-puissance⁷¹⁹ ».

Ici Rūzbehān élucide ce qu'il entend par *Ḡāyb*, ce qu'est la foi dans le *Ḡayb* et ce que sont les croyants dans ce *Ḡāyb*. Il base la foi sur la vision de Dieu et cela est répété par toute la tradition soufie⁷²⁰. Alors que la foi chrétienne elle, est basée sur le « croire sans voir », ayant pour seul appui la révélation du Christ incarné, Dieu de Dieu, Lumière de Lumière, vu par les Apôtres⁷²¹.

ʿArāʿīs s'inspire du commentaire de Sulamī qui définit ainsi le *Ḡayb* :

Il a été dit : « L'Invisible c'est Dieu ». Et on a dit que la foi dans l'Invisible est pour le commun car la foi dans l'Invisible ce sont des fragments de l'occultation de l'Invisible que l'Invisible a occulté de Son occultation. Certains iraqiens ont dit : « l'Invisible ce sont les contemplations du Règne avec l'œil du Vrai » et il a été dit : « ceux qui croient à l'Invisible, c'est-à-dire ceux qui croient à ce qui a été manifesté à Tes saints agréés en fait de signes et de libéralité. Et Abū Yazīd, que la miséricorde d'Allāh soit sur lui, a dit : « Celui qui n'a pas avec lui la lampe de l'Invisible ne peut croire en l'Invisible »⁷²².

قيل : الغيب هو الله . وقيل : إن الإيمان بالغيب للعام ، لأن الإيمان بالغيب قطع عن مغيب الغيب حجبهم بالغيب عن مغيبه . وقال بعض العراقيين : الغيب هو مشاهدات الملك بعين الحق . وقيل : الذين يؤمنون بالغيب : الذين يصدقون ما أظهره على أوليائك من الآيات والكرامات . وقال أبو يزيد رحمة الله عليه : لا يؤمن بالغيب من لم يكن معه سراج الغيب

719. *Op. cit.*, sentence 109. Le logion est de Saint Paul : I Cor 2,9 qui paraphrase Isaïe 64, 4-5.

720. Suʿād Ḥakīm, *Muʿḡam Ṣūfī*, terme 487, p. 848 et seq. Elle dit que la plupart des commentateurs y-inclus Ibn ʿArabī considèrent que *Ḡayb* n'est pas à attribuer à Dieu mais au Coran qui est le *Ḡayb* que Dieu révèle. Ceci ne coïncide pas avec l'interprétation qu'en fournit ici Rūzbehān.

721. Cf. Jn 20,29.

722. Sulamī, *Ḥaqāʿiq al-Tafsīr*, 48, 1.

La vision qui suscite la foi chez le soufi est une vision à finalité initiatique. Elle a eu lieu pour l'Esprit à infuser dans le secret de la conscience, « au début », dans la proto-éternité. Rūzbehān l'explique par le désir de Dieu d'être connu. Cette vision proto-éternelle est la base de tout l'itinéraire mystique car elle fonde à la fois la création de l'Esprit et son incorporation dans l'homme ; son élection, sa vision première des Attributs de Dieu dans la proto-éternité, sa descente dans la chair, l'émergence de l'élection dans sa vie, son effort à prendre la voie qui mène vers l'union avec Dieu par négation de son humanité, les diverses stations, états et dévoilements par où il passe jusqu'à aboutir à l'Unification.

Cette vision proto-éternelle explique aussi pourquoi Dieu est le plus souvent nommé *Ġayb* par les soufis. Ce n'est pas par rapport à un quelconque ésotérisme ou hermétisme occulte mais par le fait que l'expérience de Dieu, première et fondamentale, demeure scellée, cachée en Dieu et dans l'esprit des élus, jusqu'au moment de son dévoilement dans le cours terrestre de la vie du mystique. La raison en est que cette expérience a eu lieu dans la proto-éternité et qu'elle se révèle au protagoniste au bout d'un chemin initiatique. Dieu est l'Invisible parce qu'Il S'est occulté après S'être révélé. Il est l'Invisible de ce qui était une expérience de Sa visibilité par la contemplation première de Ses Attributs. Nous voyons cela très clairement dans l'Aiguade des Esprits (*Mašrab al- Arwāḥ*) où Baqlī explique que la vision de Dieu a eu lieu déjà dans la proto-éternité au moment de la création de l'esprit, créature subtile. L'esprit est créé avant l'univers et Dieu le « revêt de la lumière de l'Invisible et le fait devenir invisible dans l'Invisible »⁷²³.

Cette présence de l'Invisible va envahir toutes les puissances intérieures du mystique qui vivra un apophatisme existentiel où chaque faculté est cachée à l'autre et devient un secret de plus en plus profond que seul Dieu peut dévoiler au cours de la progression mystique individuelle :

Le contemplateur de la Puissance, visionnaire de l'Ipséité, voit les prodiges de Ses Lumière et les réalités des secrets de Ses Attributs ainsi que de Son Ipséité. Il connaît par Lui, à travers Lui, et il entend par Lui, sans intermédiaire [...] Il ne voit plus et ne sait plus, car Il est le plus secret des secrets et la plus cachée des choses occultées. La nature n'a pas accès à la connaissance du secret de l'âme, et l'âme n'a pas accès à la connaissance du secret du cœur, et le cœur n'a pas accès à la connaissance du secret de l'intellect, et l'intellect n'a pas accès à la connaissance du secret de l'esprit, et l'esprit n'a pas accès à la

مشاهد الجبروت ومعاین الذات
یری عجائب انواره وحقائق
اسرار صفاته وذاته فیعرف منه
به ویسمع منه بلا واسطة [...] فلا یری ولا یعرف فهو أسرّ
الاسرار واخفی الخفیات
فالطبیعة لا تطلع علی سر النفس
والنفس لا تطلع علی سر القلب
والقلب لا یطلع علی بعض سر
العقل والعقل لا یطلع علی بعض
سر الروح والروح لا یطلع علی
سر السر والسر لا یطلع علی

723. *Mašrab al Arwāḥ*, p. 12.

connaissance du secret de la conscience secrète,
et la consciente secrète n'a pas accès à la
connaissance du mystère du mystère, car il est la
station de ce qui a été occulté du mystère et nul
n'est en mesure de les connaître tous sauf
Allâh.⁷²⁴

سر سر السر لانه مقام ما اخفى
من السر ولا يطلع على جميعها
الا الله

Dans le texte qui suit des 'Arā'is, Rūzbehān présente la foi comme étant le fruit de la vision
accordée aux esprits des élus dans leur préexistence :

{Ceux qui croient en l'Invisible} : C'est-
à-dire ce qui est caché aux regards, dévoilé
aux yeux des consciences secrètes par
l'entremise des lumières. Et la foi en
l'Invisible c'est la scrutation de l'esprit
avec la lumière de la certitude et la
contemplation du Vrai, loué soit-Il⁷²⁵

{الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ} ما غاب
عن الابصار منكشفاً بنعت الانوار
لعيون الاسرار والايمن بالغيب هو
تفرس الرّوح بنور اليقين ومشاهدة
الحق سبحانه وتعالى

La vision proto-éternelle s'actualise ici-bas dans la scrutation et dans la contemplation sur
lesquelles nous reviendrons. Pour ceux qui sont élus, et ce sont eux qui importent à notre auteur,
la foi est la ratification donnée par le cœur à la vision proto-éternelle de Dieu, de la part de
l'esprit préexistant :

La foi en l'Invisible c'est le désir ardent
du cœur pour rencontrer le Seigneur et
aussi, la foi c'est croire au mystère de ce que
l'esprit a vu du dépôt caché (maknūn) des
vérités de l'Invisible. C'est le déclenchement
de la douceur du dévoilement de la lumière
du Vrai dans le tréfonds du secret de la
conscience secrète, lors de la jonction de Ses
miroitements à l'intérieur du cœur. C'est le
fait qu'Il fasse connaître les caractéristiques
des Attributs du Vrai qui est l'Intellect du
Tout ('Aql al-Kull)⁷²⁶. La foi c'est aussi la
ratification donnée par le cœur, dans
l'affection extatique de l'esprit, à la vision
du Seigneur, Majestueux et Élevé.

والايمن بالغيب شوق القلب
الى لقاء الرب وايضاً الايمن
تصديق السرّ ما أبصرت الرّوح
من مكنون حقائق الغيب بنعت
مباشرة حلاوة انكشاف نور الحق
في صميم سرّ السرّ واتصال
بروقه بطنان القلب وتعريفه
اوصاف صفات الحق عقل الكل
وايضا الايمن تصديق القلب
بوجدان الرّوح رؤية الرب جلّ
وعلا

724. 'Arā'is II, sourate 20, Ṭāh-Hā², 5, p. 527.

725. *Op. cit.* I, sourate 2, al-Baqaraṭ, 3, fol. 8r, p. 15.

726. Ce concept se retrouve au verset 219 de la même sourate al-Baqaraṭ. Pour Rūzbehān, c'est l'équivalent de l'Intellect Étendu, *al-'Aql al-Basīṭ* au moyen duquel l'intellect humain est illuminé et l'intellection rendue possible. Nous traduisons l'expression arabe par : l'Intellect du Tout.

De ce qui précède, il est clair que la foi est ancrée dans la vision proto-éternelle, accordée par Dieu aux esprits préexistants. Après avoir défini la foi, Rūzbehān explicite qui sont les croyants et, en vrai aṣṣarite, explicite les conditions de la vision de Dieu, reconnue comme possible si tel est le bon plaisir de Dieu :

Les croyants sont ceux qui ont cru aux promesses des choses invisibles (al-guyūb) après avoir compris que les affects extatiques de leurs cœurs provenaient de leur vision d'elles. Et les affects extatiques de leurs cœurs ne peuvent exister qu'à travers la vision des lumières de l'Invisible, invisible par rapport à la faculté visuelle (ibṣār) de leur regards (baṣā'ir). Or l'apparition de l'Invisible à (l'esprit) ⁷²⁷ raisonnable (al-nāṭiqāṭ) ne se fait qu'après que le Vrai le confirme en lui manifestant les preuves et en lui découvrant les réalités de la déduction (istidlāl) à travers les témoins de l'état (qui sont) : vision du signifié et maîtrise de la clairvoyance de l'Intellection. Si donc ces caractéristiques sont accomplies dans l'esprit, il voit la limpidité des déserts de l'Invisible et est confirmé, sous l'accumulation des lumières de la confirmation et la splendeur de la sainteté du Vrai par la qualification de Son apparition, enveloppé de l'habit de la confirmation véridique. Et la vérité de la confirmation véridique n'arrive à la pleine réalisation qu'une fois la conscience secrète se soit arrachée du recours aux preuves ou à la déduction ⁷²⁸.

والمؤمنون هم الذين صدقوا
مواعيد الغيوب بعد إدراكهم
مواجيد قلوبهم من رؤيتها
ومواجيد قلوبهم لا يكون الا من
رؤية ابصار بصائرهم انوار
غيب الغيب

وترائي الغيب لا يكون لروح
الناطق الا بعد ان يؤيدها الحق
بتبيين البراهين واستكشافه حقائق
الاستدلال بشهود الحال / رؤية
المدلول واستحكام انوار
البصيرة / فاذا كملت هذه
الاصناف للروح ابصرت صفاء
صحارى الغيب وتمكنت تحت
ركوم انوار اليقين وسناء قدس
الحق بنعت بروزه في لباس حق
اليقين وحقيقة حق اليقين لا
تحصل بالتحقيق الا بعد انسلاخ
السر عن الاستشهاد والاستدلال

Les vrais croyants s'astreignent à une discipline stricte dans la gérance de leur faculté intellectuelle et Dieu les y aide en confirmant d'abord l'esprit par les preuves testimoniales adéquates puis en l'en détachant pour le faire parvenir à la « confirmation véridique ».

La doctrine des 'Arā'īs quant à la préexistence de l'expérience spirituelle est apparentée à celle de Ḥallāğ qui assure : « *Le gnostique est celui qui a vu* », entendons : dans la proto-éternité ⁷²⁹.

727. Particule omise dans le manuscrit de Damas. Baqlī appose presque toujours le qualificatif d'al-nāṭiqāṭ à l'esprit. Il ne la décerne que deux fois à l'âme. En ceci il se départit de la doctrine d'Ibn Ruṣd qui, dans son *De anima*, parle exclusivement de l'âme comme étant la partie raisonnable ou locutrice dans l'homme.

728. 'Arā'īs I, sourate 2, al-Baqaraṭ, 3, fol. 8r, p. 15.

729. Ḥallāğ, *Œuvres complètes*, p. 216.

Il y aura par suite une sorte de connaturalité entre le *Ġayb* qu'est Dieu et le *ġayb* qu'est l'intérieur de l'homme puisqu'une fois que l'esprit descend dans l'espace spatio-temporel de la survenance, sa vision de foi est enfouie en lui jusqu'à ce qu'il puisse la faire revenir à la surface de sa conscience secrète par le souvenir de Dieu. Le *ġayb* de l'esprit devient alors l'état même du contemplatif qui se superpose au *Ġayb* qu'est Dieu.

D'aucuns ont dit : « Dieu est l'Invisible qui occulte l'Invisible et le cœur est aussi invisible. Lorsque l'invisible croit en l'Invisible, il lève le voile de l'invisible et il découvre, dans l'invisible, l'Invisible qui est le Seigneur de l'invisible. D'où Sa parole {ceux qui croient en l'Invisible} ». Et d'aucuns disent « ceux qui vaquent à l'invisible par l'Invisible pour (l'amour de) l'Invisible. [...] Il a été dit : « l'Invisible c'est Dieu Très-Haut » tandis que certains Irakiens disent que l'invisible c'est la contemplation du Tout par l'œil du Vrai et Abū Yazīd affirme « Celui qui n'a pas avec lui la lampe de l'Invisible ne peut croire en l'Invisible »⁷³⁰.

وقال بعضهم الله غيب وهو
مُغِيبُ الْغَيْبِ وَالْقَلْبُ غَيْبٌ فَاذَا
أَمِنَ الْغَيْبُ بِالْغَيْبِ رَفَعَ الْحِجَابَ
عَنِ الْغَيْبِ فَوَجَدَ فِي الْغَيْبِ الْغَيْبِ
صَاحِبَ الْغَيْبِ وَذَلِكَ قَوْلُهُ {الَّذِينَ
يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ} وَقَالَ بَعْضُهُم
الَّذِينَ يَقْضُونَ بِالْغَيْبِ فِي الْغَيْبِ
لِلْغَيْبِ [...] وَقِيلَ الْغَيْبُ هُوَ اللَّهُ
تَعَالَى وَقَالَ بَعْضُ الْعَرَّاقِينَ الْغَيْبُ
هُوَ مَشَاهِدَةُ الْكُلِّ بِعَيْنِ الْحَقِّ وَقَالَ
أَبُو يَزِيدَ لَا يُؤْمِنُ بِالْغَيْبِ مَنْ لَمْ
يَكُنْ مَعَهُ سِرَاجٌ مِنَ الْغَيْبِ

Dans le même élan mystagogique, Rūzbehān décrit la fruition du *Ġayb* qui est Dieu par le *ġayb* qu'est l'esprit. La vision des dévoilements préexistentiels dispense alors l'esprit de la quête d'une contemplation 'active' et 'réflexive' pour qu'elle devienne un face-à-face où le « secret du cœur » (*sīrr*) et l'Invisible (*Ġayb*) sont unis, voire transformés l'un dans l'autre.

Alors se lèvent pour lui les soleils des mystères concernant les lumières de l'éternité première, elles le sauvent par leur beauté de la tâche d'assimiler les lanternes des preuves. C'est ainsi que, si la conscience secrète brille par ces significations, la vérité de l'Invisible se lève pour lui avec Ses caractéristiques. Alors la conscience secrète et l'Invisible deviennent unis : la conscience secrète devient l'invisible lui-même et l'Invisible

وَتَطَّلِعُ لَهُ شَمْسُ
أَسْرَارِ أَنْوَارِ الْقَدِيمِ
وَتَخْلُصُهُ بِجَمَالِهَا عَنِ
اِقْتِنَاسِ مَصَابِيحِ الْبِرَاهِينِ
وَإِذَا بَرَقَ السِّرُّ بِهَذِهِ
الْمَعَانِي اشْتَرَقَ لَهُ حَقُّ
الْغَيْبِ بِأَوْصَافِهِ فَصَارَ
السِّرُّ وَالْغَيْبُ مَتَّحِدًا وَيَكُونُ
السِّرُّ غَيْبًا بِعَيْنِهِ وَالْغَيْبُ

730. ^ᶜArāʾis I, sourate 2, al-Baqaraṭ, 3, fol. 8r et v, p. 15 et 16. Cet aphorisme rejoint le Psaume 36,9 qui chante : « Car auprès de Toi est la source de Vie, dans Ta Lumière nous voyons la Lumière ».

devient la conscience secrète elle-même.
La conscience secrète disparaît dans
l'Invisible et l'Invisible disparaît dans la
conscience secrète⁷³¹.

سِرًّا بَعِينِهِ فَيُعَيَّبُ السِّرَّ فِي
الْغَيْبِ وَالْغَيْبِ فِي السِّرِّ

Aussi, la progression dans la voie soufie est une progression dans les voies de la connaissance du *Ġayb* qui est appréhendé dans ses diverses manifestations :

Son dit, Très-Haut : {Et Allâh, tel qu'Il est, ne vous fera pas prendre connaissance de l'Invisible}. Allâh est maint invisibles. Il est l'Invisible de l'apparent et l'Invisible du caché et Il est l'Invisible de l'invisible et le mystère de l'Invisible et l'Invisible du mystère.

Quant à l'invisible de l'apparent :
c'est ce qu'Allâh, Très-Haut, a renseigné au sujet des fins dernières desquelles n'en prend connaissance que celui qui a atteint la station de l'édification et dont le sujet est en dehors des préoccupations des âmes et des pensées instillées par les démons. Cependant il n'est pas arrivé au point de la rectitude. En effet la vision des fins dernières pour lui est parfois d'une conviction constante mais par intermittence. Et ce discours, dans ce sens, est le discours des antinomies.

Quant à l'invisible du caché, c'est l'invisible pour les prédestinations scellées pour les cœurs des étrangers ; et ce discours est le discours des gens de la foi⁷³².

قوله تعالى {وَمَا كَانَ اللَّهُ
لِيُظَلِّعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ} إِنَّ اللَّهَ
غَيْبًا غَيْبِ الظَّاهِرِ وَغَيْبِ
الْبَاطِنِ وَغَيْبِ الْغَيْبِ وَسِرِّ
الْغَيْبِ وَغَيْبِ السِّرِّ
أما غيب الظاهر فما أخبر
الله تعالى عن أمر الآخرة ولا
يطلع عليها إلا من بلغ مقام
اليقين **البنيان** وصاحبه خارج
عن شواغل النفوس وخطرات
الشياطين لكن لم يكن على حد
الاستقامة فرؤية الآخرة له
تارة **لان ذات** اليقين خطرات
وهذا الخطاب بهذا المعنى
خطاب الأضداد

وأما غيب الباطن فغيب
للمقدورات المكتومة عن
قلوب الأغيار وذلك الخطاب
خطاب أهل الإيمان

Avant d'aller plus loin, il faudrait rappeler un autre caractère divin propre à la mystique soufie et c'est l'immanence. Dans un *tafsir* Ruzbehān glose ainsi : « Qui s'est connu soi-même a connu son Seigneur car Il est le Soi du soi, le Cœur du cœur, l'Esprit de l'esprit, l'Intellect de l'intellect et la Vie de la vie⁷³³ », et c'est ce qui ressort de la classification des états relatifs à l'Invisible qui émanent de cette interaction, immanente pour Dieu et transcendante pour l'homme :

731. *Ibid.*

732. 'Arā'is I, sourate 3, Āl-ʿImrān, 179, fol. 69v, 70r, p. 111.

733. *Op. cit.* I, sourate 8, al anfāl, 22, p. 267.

Quant à l'invisible de l'Invisible c'est le mystère des Attributs dans les Actes et, en ce sens, c'est le discours des aspirants (*murīdīn*). **Quant au mystère de l'Invisible** c'est la lumière de l'Ipséité dans l'Attribut et c'est le discours des aimants.

Quant à l'invisible du mystère, c'est l'aseïté (*ʿayniyyat*) de la proto-éternité dont les consciences secrètes des créatures n'en prennent jamais connaissance. Et si c'est cet Invisible qui est mentionné dans Son dit Très-Haut : {Et Allāh, tel qu'Il est, ne vous fera pas prendre connaissance de l'Invisible}, alors Son discours (ne) s'adresse (qu'à) tous les prophètes et les messagers ainsi qu'aux anges rapprochés et aux élus sélectionnés que sont les justes, les gnostiques et les unificateurs. Car l'éternité première transcende la compréhension de toutes les créatures. Mais la particularité de notre Prophète, ṢĀʿWS, dans ce sens, c'est de visionner ces signifiances avec la qualification du dévoilement qui lui en est fait. C'est alors que lui sourit au visage le matin de l'éternité première, non au point de la connaissance parfaite et de la pleine compréhension mais ce qui ressort de Son dit, Très-Haut : {Mais Dieu Se choisit d'entre Ses prophètes qui Il veut}, comme Muḥammad et ʿĪsā et Mūsā et Ibrāhīm et Ādam, ṢĀʿA, et cela est expliqué dans Son dit, Très-Haut {Le connaisseur de l'Invisible}, aussi n'apparaît connaisseur de Son invisible que le prophète qui Lui plaît⁷³⁴.

واما غيب الغيب فهو سر الصفات في الافعال وفي هذا المعنى خطاب المریدین واما سر الغيب فهو نور الذات في الصفة وهذا الخطاب للمحبين واما غيب السر فهو عينية القدم التي لا يطلع عليها اسرار الخليفة ابدأ واذ كان هذا الغيب المذكور في قوله تعالى وما كان الله ليطلعكم على الغيب فخطابه مع جميع الانبياء والمرسلين والملئكة المقربين والاصفياء الصديقين العارفين الموحدين لان الازلية منزهة عن ادراك الخلائق اجمعين وخاصة نبينا صلى الله عليه وسلم في هذا المعنى رؤية هذه المعاني بنعت الكشف له وابتسام اصباح الازل في وجهه لا بنعت الاحاطة وادراك الكلية وذلك قوله تعالى ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يُجِيبِي مَنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ { مثل محمد وعيسى وموسى وابراهيم وادم صلوات الله عليهم اجمعين وذلك مشروح في قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول

Il y a des exigences pour aborder et abriter l'Invisible et cela est relié au bon plaisir du choix divin dans les arcanes de Sa prédestination. Mais, parmi tous les prophètes et les messagers qui ont été choisis, un seul remplit toutes les exigences de l'appréhension privilégiée de l'Invisible, quoique n'en ayant qu'une connaissance limitée à sa réalité de créature, et c'est le Prophète Muḥammad.

Il a été dit : {Et Allāh, tel qu'Il est, ne vous fera pas prendre connaissance de l'Invisible} tant que vous épiez vos formes physiques, vos actes et vos états. Mais Il fait prendre connaissance de l'Invisible à celui qui est fidèle à la fois au secret

قيل ما كان الله ليطلعكم على الغيب وانتم تلاحظون اشباحكم وافعالكم واحوالكم وانما يطلع على الغيب من كان امين السر

734. Ibid.

et à sa divulgation, fiable dans l'apparent et le caché et, par après, Il lui ouvre le passage vers la voie de l'Invisible dans la mesure de sa fidélité et de sa fiabilité. Ne Le vois-tu pas dire : {Le connaisseur de l'Invisible} ? Personne n'apparaît dans la mire de Son Invisible sauf Celui qui lui plaît en fait de prophète. Lui (Muḥammad) qui acquiert le ṣād de Ses Caractéristiques (awṣāf) et qui est revêtu des Attributs du Vrai (muttaṣif) et Il montre qu'une portion de l'Invisible est apparue au Prophète, ṢĀʿWS, par Son dit : {Mais Dieu Se choisit d'entre Ses prophètes qui Il veut}, c'est-à-dire le Prophète ṢĀʿWS, et Il remet à ce dernier Son jugement par l'Invisible et Son jugement sur l'invisible en disant : « Dix des gens de Qurayṣ sont au paradis »⁷³⁵.

والعلانية موثوق الظاهر
والباطن ثم يفتح له من طريق
الغيب بقدر امانته ووثاقته الا
تراه يقول عالم الغيب فلا يظهر
على غيبه احد الا من اترضى من
رسول وهو الفانى من ص
اوصافه المتصف باوصاف
الحق وبين ان بعض الغيب فظهر
للنبي صلى الله عليه وسلم بقوله
ولكن الله يجتبي من رسله من
يشاء يعني محمدا صلى الله عليه
وسلم وذلك حكمه بالغيب وحكمه
على الغيب بقوله " عشرة من
قريش في الجنة "

Le bénéficiaire des prodigalités divines est celui qui sait être fidèle aux lois de l'arcane comme à l'impératif de la prédication. Pour Baqlī, la fidélité est dans le domaine ésotérique mais aussi dans le domaine exotérique.

Allāh : L'UN, L'UNIFIQUE, L'UNIQUE, L'INCOMMUNICABLE

Dans l'explicitation de la *Fātiḥa*, Rūzbehān glisse une sentence de Sahl al-Tūstarī concernant le Nom divin :

Allāh est le Nom Principal qui contient tous les noms. Entre l'Alif et le Lām se trouve une lettre cachée par laquelle l'Invisible appelle l'Invisible à l'Invisible et le mystère appelle le mystère au mystère : vérité qui appelle la vérité à la vérité. N'obtient sa compréhension que celui qui est pur des souillures et qui prend du licite une voie droite d'après les requis de la foi⁷³⁶».

Monothéisme rigoureux, l'Islam reprend à son compte le célèbre « *Shmāʿ Israēl* » biblique :

שמע ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד

« Écoutes Israēl YHWH, notre Dieu, YHWH est UN⁷³⁷ ».

735. *Ibid.*

736. *Op.cit.*, I, *Fātiḥa*, p. 8.

737. Deut. 6, 4.

Comme son précurseur biblique, Cor. 112,1 désigne Allâh comme étant UN, c'est -à-dire UNIFIQUE (*aḥad*) ce qui, dit Firuzabādī (m. 817/1414) est le contraire de multiple. L'unificité (*al-aḥadiyyaṭ*) de Dieu n'admet aucune multiplicité ⁷³⁸. C'est l'équivalent de l'UN (ЄV), base de l'hénologie dans le système néo-platonicien.

En plus d'être UN, Allâh est désigné comme l'UNIQUE (*wāḥid*) dans le Coran, c'est-à-dire qu'Il est le Premier et le mis à part parmi la multitude. Contrairement à l'Unificité, l'Unicité (*waḥdāniyyaṭ*), affirme Firuzabādī, admet la multiplicité. *Wāḥid* signifie, dans le cas de Dieu, un *Ego* (*al-fard*) qui est seul infini et qui n'a personne à côté de Lui ⁷³⁹. C'est le concept de la Monade chez les Pythagoriciens.

Mais revenons aux *ʿArāʾis* qui est, comme de mise, traversé de part en part, d'un souffle monothéiste transcendant.

La profession de foi de l'Islam est l'apport testimonial personnel (*ašhadu*) à la proclamation monothéiste solennelle de l'Unicité de Dieu et de celui qui en est le messager. Dans le cadre de ce témoignage, la démarche de Rūzbehān Baqlī comporte deux approches, fidèles à la démarche des maîtres du soufisme : d'abord une expression apophatique négative qui coïncide avec le premier segment de la *šahādaṭ*, celle du « *lā* », de « *lā Illāha* », puis une proclamation des Attributs divins, cataphatique et positive, qui provient du deuxième segment de la *šahādaṭ* « *illa Allāh* ».

Le Coran évoque vingt fois le Dieu UN (*wāḥid*) tandis qu'il ne cite qu'une seule fois Allâh, sous l'adjectif UNIQUE (*aḥad*), dans la sourate *al-Ihlās* ⁷⁴⁰. Ce dernier verset représente l'expression singulière du monothéisme absolu de l'Islam et explique un radicalisme comme celui des muʿtazilites qui nient l'existence même des Attributs pour ne pas verser dans le polythéisme. On raconte de Ḥallāğ que, durant son supplice, il répétait inlassablement, à chaque coup de fouet : « *unifique, unifique* » (*aḥad, aḥad*) ⁷⁴¹.

Dans son exégèse de cet unique passage du Coran sur l'Unificité divine, on s'attendrait à plus de développement de la part de notre auteur. Il y est plutôt concis. Il se contente de reporter le lecteur au *ḥadīṭ qudsī* qui explicite les raisons de l'existence d'Adam et de Sa lignée : « *Allāh était caché en Soi-même dans l'éternité première de Son éternité première. Il a dit « J'étais un trésor caché et J'ai aimé d'être connu* ». C'est pourquoi Allâh crée l'homme comme celui qui va « *renseigner sur*

738. Mağd al-Dīn al-Firuzabādī, *Al-Qāmūs al-Mūḥīt*, Muʿassasat al-Risālaṭ, Beyrouth 2005, p. 264.

739. *Op. cit.* p. 324.

740. Pour *wāḥid* : Cor 2, 133 et 163 ; 4, 171 ; 5, 73 ; 6, 19 ; 9, 31 ; 12, 39 ; 13, 16 ; 14, 48 et 52 ; 16, 22 et 51 ; 18, 110 ; 21, 108 ; 22, 34 ; 29, 46 ; 38, 65 ; 39, 4 ; 40, 16 ; 41, 6. Pour *aḥad* : Cor 112,1.

741. *Siyar Aʿlām al-Nubalāʿ*, p. 342.

l'apparition de ses Actes »⁷⁴². C'est comme si l'Unificité d'Allâh serait un état de manque qui réclame un révélateur. Si Baqlī ajoute, comme explicitation au verset sur l'Unificité d'Allâh, le *ḥadīṭ qudsī* du trésor caché c'est pour affirmer : Oui, Allâh est l'Unifique, mais c'est parce qu'Il l'est qu'Il a décidé de Se faire connaître pour sortir de Son isolement. Afin de manifester Ses « trésors cachés » que sont Son Ipséité et l'Attribut qui parmi les Attributs, est celui qui les réunit tous, Il choisit le Prophète comme « *crème de l'existence* » (*ṣafwatī*), à qui Il révéla le Coran pour qu'il Le fasse connaître à Ses fidèles gnostiques. Ainsi l'Unificité divine est-elle manifestée dans le Coran à ceux qui ont l'œil essentiel pour voir et comprendre. Il s'agit d'une geste proto-éternelle dans laquelle Rūzbehān se base sur le Coran pour « *décrire la proto-éternité* » et, plus précisément ici, pour élucider l'impact de la révélation de l'Unificité divine aux esprits préexistants.

C'est ainsi que, dans son élucidation de la sentence coranique {*Dis : Il est Allâh, l'Unifique*}, notre auteur passe d'un palier exégétique à un palier ésotérique regardant la préexistence. Cette dernière n'est pas formulée littéralement dans le texte, mais elle est tout à fait prégnante dans l'herméneutique soufie, dans un contexte rigoureusement monothéiste et apophatique. Elle trouve ses sources dans les *aḥādīṭ* qui explicitent la raison de la création des esprits préexistants :

{*Dis : Il est Allâh, l'Unifique*} Dieu était caché en Lui-même dans l'éternité première de Son éternité première. Il a dit : « j'occomprétais un trésor caché et j'ai aimé d'être connu ». Aussi a-t-il fait advenir les signaux (*a'lām*) de l'apparition de Ses Actes qui font connaître Ses qualifications par Son Acte. Or personne ne Le connut en vérité puisque les médiations (*waṣāyit*) sont un voile. Il voulut manifester les trésors de Son Ipséité et de Son Attribut. Il choisit, de la crème de l'existence, un (être) particulier parfait et Il revêtit sa langue de l'éloquence de la Seigneurie et Il illumina son cœur avec la lumière de la connaissance et Il manifesta à son œil la quintessence de la vérité. Il lui ordonna de Le faire connaître à ses dévots gnostiques⁷⁴³.

{قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} كَانَ اللَّهُ جَل
 جلاله مستترا بنفسه في ازل ازل
 قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان
 اعرف فاذا اوجد اعلام ظهور
 افعاله تعرف نعوته بفعله فلم
 يعرف احد بالحقيقة اذ الوسائط
 حجاب فاراد اظهار كنوز ذاته
 وصفاته فاختر من خلاصة
 الوجود خاصا خالصا فالبس
 لسانه فصاحة الربوبية ونور قلبه
 بنور المعرفة وظهر لعينه عين
 الحقيقة فامرته بتعريفه لعباده
 العارفين

Notons que, même dans la proto-éternité, les esprits sont dans un contexte apophatique,

742. *ʿArāʾis* II, sourate 112, al-Iḥlās, 1, p. 860.

743. *Ibid.*

dans le « *lā* » de la négation. Ils « vont et viennent » dans une opération de filtrage jusqu'à ce que, convaincus de leur impuissance à « *atteindre et à comprendre la compréhension* », ils reçoivent de Dieu la pleine manifestation de Son Égoïté et de Son Ipséité. Baqlī a la particularité de transmettre des concepts théologiques de haute volée dans une scénographie de style narratif à travers la science des lettres. Il décortique le nom d'Allāh. Le *lām* a, en lui, une négation qui est le « *lā*⁷⁴⁴ », tandis que le « *hā*⁷⁴⁴ » est celui de l'identité de « *huwa* » :

Le lām fait allusion au lā⁷⁴⁴ de la négation. En d'autres termes, puisque les gens de l'adventicité n'arrivent pas à la compréhension de la divinité, Il lui a ordonné de faire allusion à l'allusion et aux inintelligibles du mystère de l'Ipséité. Lorsqu'il dit « huwa », Il fait tomber les cœurs des enracinés dans les vallées de l'Ipséité, invisible, dans les dédales de l'invisibilité de l'Invisible avec la qualification de l'hébétéité et de la perplexité. N'ayant pas atteint le « hā⁷⁴⁴ » de l'identité (huwiyyat) ils ont cherché à atteindre le wāw de la description (waṣf), mais ils ont été incapables de décrire puisqu'ils n'ont pas atteint l'Objet de la description. Ils se sont alors cachés dans l'invisible et dans la dimension des intérieurs cachés (bawāṭin) de l'Ipséité et ils ont erré, perplexes, ivres, assoiffés, hébétés, n'ayant pas perçu les vérités primordiales. Ils ont alors confessé leur impuissance à atteindre et à comprendre la compréhension. Lorsque le Vrai eu connaissance de leur impuissance à comprendre le mystère de l'Ipséité, Il leur manifesta les lumières de l'Ipséité et des Attributs par miséricorde et par bienveillance envers eux, afin qu'ils ne soient pas privés de leur part allotie de Sa gnose et de la foi en Lui⁷⁴⁴.

واللام اشارة الى لاء
النفى اى لا يصل الى كنه
الالوهية اهل الحدوثية امره
بالاشارة الى الاشارة
وغوامض سر الذات اذ قال
هو اوقع قلوب الراسخين فى
اودية الهوية الغيبية فى تيه
غيب الغيب بنعت الوله
والحيرة

فلم يصلوا الى هاء الهوية
فانصرفوا الى واو الوصف
فعجزوا عن الوصف اذ لم
يصلوا الى الموصوف
فاحتجبوا بالغيب وبعد بطون
الهوية وانصرفوا حيارى
سكارى عطاشا والهيىن غير
مدركين اوائل الحقائق
فاعترفوا بالعجز عن
الادراك وادراك الادراك فلما
علم الحق عجزهم عن ادراك
سر الهوية اظهر لهم انوار
الذات والصفات رحمة ولطفا
بهم لكيلا يجرموا عن نصيب
عرفانه وايمانه

Dans un autre passage, il s'arrête sur le verset sur l'Unificité d'Allāh et le développe de la manière suivante, de haut vol apophatique :

744. ⁷⁴⁴Arā⁷⁴⁴is, II, sourate 112 al-Iḥlās, 1, fol. 502r, p. 860.

{Il n'y a rien qui lui soit semblable} c'est-à-dire tout ce que vous considérez depuis le Trône et jusqu'au moindre grain de poussière, Je le transcende. Et si Je me manifestai à partir de la Sainteté de Ma majesté, en vérité l'adventicité se serait dissipée et les univers se seraient anéantis. À moi la louange (Ṣubḥānī !), Je Me suis élevé au-dessus des pensées fugitives des illusions et au-dessus de tout ce qui inhabite dans les compréhensions et au-dessus de tout ce que les intelligences atteignent et que les cœurs contemplant et que les esprits voient et que les consciences secrètes fréquentent. Qui arrive à se remémorer de Moi est faussaire et celui qui arrive à Me remercier use d'audace et celui qui patiente en face de Ma proto-éternité fait montre de courage téméraire. Ne fusse Ma large miséricorde sur toutes Mes créatures Je ne les aurais pas fait exister et Je ne leur aurais pas adressé le discours, puisque Mon discours à eux est par-delà toute survenance. Car, dans la superbe de Ma proto-éternité il n'y a ni au-delà, ni espace apparent, ni vacuité, ni lieu, ni temps ⁷⁴⁵

{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} اى
 كل ما وقفتم عليه من العرش
 الى الثرى فأنا منزه عن ذلك
 ولو أتجلى من قدس جلالى
 بالحقيقة لاضمحل الحدثنان
 وفتيت الاكوان سبحانى
 تعاليت عن خطرات الاوهام
 وعما يحل فى الافهام وعما
 يدركه العقول ويشاهده
 القلوب ويعاينه الارواح
 ويصادقه الاسرار من ذكرنى
 بحظه فقد افترى ومن شكرنى
 بحظه فقد انبرى ومن صبر
 فى موازاة قدمى فقد اجترى
 لولا رحمتى الواسعة على
 جميع خلقى ما اوجدتهم وما
 خاطبتهم اذ خطابى معهم من
 وراء كل حادث وليس فى
 عزة قدمى وراء ولا ملاء ولا
 خلاء ولا مكان ولا زمان

Rūzbehān continue dans une longue dissertation apophatique sur le mystère de Dieu et il termine par une locution paradoxale :

Oh mon Bien-aimé! je brûle dans les flammes des amertumes et du bâillonnement, du désespoir et de la désillusion, du fait de ne pouvoir atteindre la quintessence de Sa vérité, même si je Le contemple depuis toujours. L'univers est occulté dans l'océan de « Pas de Dieu sinon Allāh » (lā ilāha illā Allāh). Or le lām de laysa, rien de semblable à Lui, est la négation du comment, de l'ubication et de la modalité, dès le début de l'apparition de la lumière de Sa sainteté par Son dit : « il n'y a rien (laysa) » et, avec cela, Il a satisfait les gens de l'Unification puisqu'il a réduit à néant l'anthropomorphisme et l'assimilationnisme. Et si les discoureurs auraient compris les lettres de la première sourate, ils y auraient vu la signification de « rien qui lui soit

يا حبيبي احترق فى نيران
 الغموم والهجوم والياس
 والقنوط من ادراك عين
 حقيقته وان كنت مشاهداً اياه
 أبداً فان الكون غائب فى بحر
 لا اله الا الله ولا ملام ليس كمثل
 نفى الكيفية والانيية والحيثية
 فى اول ابراز نور قدسه بقوله
 ليس وقد كفى به اهل التوحيد
 اذ اعدم التشبيه والمشابهة ولو
 فهم المخاطبون حروف اول
 السورة لراوا معنى ليس كمثل
 فى رمزها سبحانه سبحانه

745. Op. cit., II, sourate 42, al-Šūrā, 9, fol. 422r, p. 706.

semblable » (*laysa kamiṭlihi*), dans son code secret (*ramz*). Loué soit-Il, Loué soit-Il !⁷⁴⁶

Malgré la contemplation proto-éternelle, Dieu demeure un mystère insondable dont on ne pourra jamais atteindre le fond. Le monothéisme rigoureux auquel adhère notre auteur trouve dans les assertions coraniques sur l'Unicité et l'Incomparabilité d'Allâh des assises qui confirment ses propres positions théologiques.

Dans son élucidation des versets coraniques relatifs à l'Unicité divine, Rūzbehān a des passages fortement marqués par l'apophatisme propre au soufisme Bagdadien de ḥunayd et de Ḥallāğ. Pour lui, l'expérience mystique elle-même affronte divers obstacles théologiques quant à la relation humaine avec Dieu que les soufis contourneront tant bien que mal en créant toute une panoplie de précautions à l'encontre d'une quelconque ingérence de l'adventicité dans l'Ipséité.

{Et Allâh dit}, c'est-à-dire Celui que vous n'avez pas vu et que vous n'avez pas atteint après l'avoir recherché. Voilà, c'est Lui (*huwa*) le Dieu qui a paru dans la qualification de l'Unicité (*waḥdāniyyat*) et de la Beauté, à partir de l'antécédence de l'Ipséité. Et aussi, lorsqu'ils plongèrent dans les mers de l'Ipséité, les lumières de la divinité parurent devant eux. Ils se dispersèrent alors sous le choc de l'immuabilité et les assauts de l'Unificité et ils tombèrent dans l'errance de la perplexité, oubliant ce qui leur était apparu. Ils s'enfuirent, puis ils recherchèrent et ne trouvèrent pas. Alors Dieu fit que se manifesta ce qui s'était manifesté à eux dans l'Invisible et Il leur dit : « Où êtes-vous de ce que vous avez vu ? » Voici, c'est Allâh ! Et Il leur apparut dans l'apparent comme Il leur était apparu dans le caché. Lorsqu'ils le virent face-à-face, ils furent anéantis dans le premier alif de l'Égoïté (*al-firdāniyyat*) puis ils demeurèrent dans le lām de Sa Beauté et ils redoutèrent la grandeur du lām de Sa Majesté puis ils sombrèrent dans la mer de Son Identité.⁷⁴⁷

وقال الله اى الذى لم
تركوه **تروه** ولم تدركوه ولم
يدركوه بعد طلبكم هذا هو الله
الذى بان ينعت الوحداية
والجمال والجلال من قلزم
قدام الهوية وايضا لما
غاصوا فى بحار الهوية بان
لهم انوار الالهوية فانصرفوا
من صدمات الصمدية
وسطوات الاحدية ووقعوا
فى تيه الحيرة ونسوا ما بان
لهم وفروا والهين **ثم** طلبوا
فلم يجدوا فاطهر الله ما ظهر
لهم فى الغيب فقال أين أنتم
مما رايتم هذا هو الله فظهر
لهم فى الظاهر كما ظهر لهم
فى الباطن فلما راوه عيانا
فنفوا فى اول الف الفردانية ثم
بقوا فى لام جماله وهابوا من
عظم لام جلاله ثم سقطوا فى
بحر هويته

Baqlī décortique encore, à niveau de ce verset, les lettres des Attributs divins. Ce passage

746. *Ibid.*
747. *Ibid.*

décrit la perception des esprits préexistents de la divinité puis la manière dont ils ont oublié cette expérience qui leur sera rappelée dans le cours de leur pérégrination terrestre. Nous aborderons cet itinéraire mystico-ésotérique plus loin.

Allâh Se manifeste dans la proto-éternité aux esprits préexistants à travers Son Nom et les lettres qui forment ce Nom :

« Lorsqu'ils le virent face-à-face ils furent anéantis dans le premier alif de l'Égoïté (*al-firdāniyya*) » c'est l'alif, première lettre de **Allâh**

« Puis ils demeurèrent dans le Lām de Sa Beauté et ils redoutèrent la grandeur du Lām de Sa Majesté », c'est le double lām de **Allâh**

« Puis ils sombrèrent dans la mer de Son Identité », c'est le hā⁷ de **Allâh**.

Les maîtres soufis ont été très éloquents quant à expliciter l'Unificité divine et à l'abstraire de toute intrusion créaturelle. Abū Naṣr Sarrağ al-Ṭūsī rapporte ce dit de ḡ unayd paraphrasant le verset du monothéisme absolu.

On questionna ḡunayd à propos de l'Unification (tawḥīd), il dit : « C'est la mise à part de l'Unifié par la réalisation de Son Unicité, dans la perfection de Son Unificité, dans le fait qu'Il est l'Un, qui n'a pas engendré et n'a pas été engendré. Par la négation des antinomies (aḡḡād), des homonymies (andād) et des synonymies (ašbāh) et de tout ce qui, en de-çà de Lui, serait adoré :

*Sans anthropomorphisme (tašbīh),
ni modalité (takyīf),
sans figurationnisme (taṣwīr)
ni représentationnisme (tamṭīl) :*

Un Dieu Unique, Immuable (ṣamad), singulier (fard), à qui rien n'est semblable, et Lui, Il est l'Entendant, le Voyant⁷⁴⁸

سئل الجنيب عن التوحيد
فقال: إفراد المَوْحَد بتحقيق
وحدانيته بكمال أحديته بأنه
الواحد الذي لم يلد ولم يولد
بنفي الأضداد والأنداد
والأشباه وما عُبد من دونه،

بلا تشبيه ولا تكييف ولا
تصوير ولا تمثيل،

الهاً واحداً صمداً فرداً ليس
كمثله شيء، وهو السميع
البصير.

En Dieu, qui est le Tout, point d'antinomies, même s'Il est à la fois l'Apparent et le Caché, ce qu'Ibn ʿArabī soulignera dans son système moniste de *waḥdaṭ al-wuğūd*⁷⁴⁹. Point aussi d'homonymies ou une quelconque forme d'équivalence, même si, tout lui est relié. Point non plus

748. Abū-l-Naṣr Al-Sirāğ al-Ṭūsī, *Kitāb al-Luma*^ḡ, p. 49. Le même passage est rapporté par Quṣayrī dans sa *Risālat*.

749. Suʿād Ḥakīm, *al-Muḡam al-Ṣūfī*, rubr. 674, p. 1145 et seq.

de synonymies, car Il ne ressemble à rien en dehors de Lui-même. Il ne saurait être dépeint avec des comparaisons anthropomorphiques (*tašbīh*) ni conditionné par des formules réductionnistes qu'elles soient comparatives (*tamṭīl*) ou modalisantes (*takyīf*). *Takyīf* est un terme arabe qui signifie « discuter sur le comment (*kayf*) » de la nature divine, ce qui conduit à un conditionnement du mental qui est contraire à la transcendance divine⁷⁵⁰. Toute figuration de Dieu et toute représentation seront forcément impies. Dans cet ensemble d'agents perturbateurs de l'Unification, il est curieux que ḥunayd ne mentionne pas le *ḥulūl*. Corbin rend ce dernier terme par incarnationnisme tandis que Massignon le traduit par « intrusion »⁷⁵¹. Nous utiliserons incarnationnisme mais aussi, d'après le contexte, « inhabitation », qui rend bien la racine « ḥalla », demeurer, habiter, advenir comme hôte. Ḥallāğ dit à ce propos : « *Il est le Premier que la primauté ne surpasse pas ni la terminalité ni l'apparence ni l'occulté jusqu'aux caractéristiques de l'incarnationnisme et de la séparation. Comment pourrait Le contenir ou L'atteindre aucune chose de Sa création ?*⁷⁵² ».

Pour prévenir le *ḥulūl* et s'en prémunir, les mystiques soufis conçoivent un « système de sécurité » qui empêche le spirituel de « s'approcher » directement de la transcendance divine. Il s'agit de savoir « lire » les allégories de la manifestation du divin dans le « miroir de l'univers » sans verser dans l'incarnationnisme. Cet effort est surtout cognitif. Il est fondé sur une discipline rigoureuse des pensées, des concepts et des appréhensions ainsi que de leur formulation dogmatique. Ḥallāğ rejoint cette approche lorsqu'il parle de l'incommunicabilité ou transcendance divine (*tanzīh*)⁷⁵³, et pose les limites de l'orthodoxie de la foi :

*N'atteint les modalités du Vrai que celui qui croit en l'Ipséité et en les Attributs, qui renie al-Lāṭ⁷⁵⁴ et toute idole, qui s'en tient à l'Unification (tawḥīd) et à l'exaltation (tanwīh), qui affirme l'Attribut et dénigre le négationnisme (taṭīl) et l'assimilationnisme (tašbīh)⁷⁵⁵. Celui qui opine que la divinité se mélange à l'humanité ou que l'humanité se mélange à la divinité c'est un impie, car Dieu, dans Son Ipséité et Ses Attributs, S'est singularisé des créatures et de leurs particularités. Il ne leur est assimilé d'aucune façon et elles ne s'assimilent à Lui en rien de rien.*⁷⁵⁶

Allāh, par Lui-même transcende toute survenance mais il y a chez les soufis le souci de ne pas être partie prenante d'une immixtion entre le contingent de l'adventicité et la transcendance

750. Corbin parle du fameux « *bilā kayf* » des ašʿarites.

751. Massignon, *Essai*, p. 236.

752. Ḥallāğ, *Œuvres Complètes*, p. 149.

753. Encyclopédie de l'Islam, *Tašbīh* et *Tanzīh*, Brill online.

754. Cor. 19 : Roc blanc portant bas-relief adoré par les gens de Ṭāʾif,

755. I.P. Petrushevskii, *Islam en Iran*, traduit par Hubert Evans, Albany Press, New York 1985, p.182 *et seq.* Contrairement aux Muʿtazilites et autres négationnistes (*muʿaṭṭilūn*), l'auteur donne une idée succincte des courants doctrinaux souvent en controverse.

756. Ḥallāğ, *Œuvres Complètes*, p. 226.

divine que ce soit dans leurs réflexions ou dans tout rapprochement que la mystique réalise entre leurs puissances intérieures et la divinité. C'est ici qu'intervient l'opération de l'exemption (*tanzīh*) qui cherche à « préserver » Dieu et l'idée de Dieu de toute contamination avec le créé et sa survenance.

C'est ainsi que, même pour expliquer l'ascension nocturne du Prophète, Rūzbehān est très soucieux de dégager du récit toute trace de spatio-temporalité :

Son dit : « Loué soit-Il », c'est-à-dire exempt de l'allusion aux points cardinaux et aux lieux (amākin) dans l'anabase (fawqiyat) 757. Et aussi que les créatures ont l'illusion que, si Son serviteur est arrivé au-delà de l'au-delà, cela voudrait dire qu'il se serait trouvé dans un lieu. Lo ! ne vous faites point d'illusions : qu'en élevant Son serviteur au Royaume des cieux, Il l'aurait élevé à un endroit spatial où qu'Il fut Lui-même dans un endroit spatial. Car les univers et les espaces sont moins qu'un grain de sènevė dans le val de Sa puissance 758.

فقوله سبحانه اى منزله عن
اشارة الجهات والامكن في
الفوقية وما يتوهم اليه الخلق
انه اذا وصل عبده الى وراء
الوراء انه كان في مكان اى لا
تتوهموا برفع عبده الى ملكوت
السموات انه رفع الى مكان او
هو في مكان فان الاكوان
والمكان اقل من خردلة في
وادي قدرته

Dans l'opération de ségrégation ou de mise à part de la divinité par rapport à l'adventicité, Rūzbehān affirme qu'Allāh « n'a pas besoin du monde des humains », même dans leur proclamation de Son Unicité. Le témoignage qu'Il se rend est Vérité tandis que le témoignage des créatures est simple figuration ou représentation (*rasm*). Le monothéisme soufi ne reste pas au niveau d'une proclamation, fut-elle testimoniale, au contraire il en arrivera au point de l'éviter, par excès d'apophatisme, comme plusieurs textes le démontrent 759.

En explicitant Cor. 3,18, Rūzbehān produit plusieurs témoignages de soufis qui se résistent à prononcer la *šahāda*. Il cite, entr'autres, Ḥallāğ qui affirme à ce sujet : « *Tant que tu fais allusion (tušīr) tu n'es pas un unificateur en sorte que le Vrai s'empare de ton allusion en l'anéantissant loin de toi afin qu'il ne demeure plus ni faiseur d'allusion ni allusion 760* ». Le passage qui suit décrit éloquentement la quête de transcendance absolue dans la pratique du *dīkr* :

*Dis « Allāh » avec ta langue et ne le dis pas
avec la langue de ta conscience secrète car*

قل بلسانك الله ولا تغل بلسان
سرك فان الاشتغال بالذكر عن

757. ἀνάβασις (anabasis), terme grec signifiant « montée ou ascension ».

758. *Arā'is* I, sourate 17, al-Isrā', 1, p. 466.

759. Eric Geoffroy, « L'apophatisme chez les mystiques de l'Islam », *Revue des Sciences Religieuses*, Tome 72, fascicule 4, 1998, p. 394-402. https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1998_num_72_4_3458.

760. *Arā'is* I, sourate 3, Āl-Imrān, 18, p. 70.

vaquer à la remémoration loin du Remémoré est un voile. Et aussi, lorsque tu auras fini de faire parvenir le message, diriges-toi vers Dieu, et uniquement vers Dieu et dis : « Allâh », de sorte qu'il n'y aurait rien d'autre qu'Allâh puis délaisse les univers et l'adventicité. Après le fait de dire « Allâh », que ta langue apparente s'accorde, dans l'amour, avec le fonds de ta conscience secrète. D'aucuns disent que, par ce verset, Il appelle les Siens à s'arrêter de dévoiler ce qui est à Lui pour dévoiler ce qu'Il est. Et il a été dit : « Dis Allâh pour faire allusion au déversement du mystère. Dis Allâh dans ta conscience secrète et délaisse ce qui est sur ta langue. On raconte qu'un homme questionna Šiblī et lui dit : « Oh Abū Bakr, pourquoi dis-tu « Allâh » et ne dis-tu pas « Lā ilāha illā Allâh » ? Šiblī dit : « je ne veux pas nier en introduisant un contraire ». Il lui dit « Ajoute ! plus haut ! Oh Abū Bakr ». Šiblī dit « Ma langue n'articulera pas la parole d'apostasie ». Il lui dit « Ajoute !, plus haut que cela ! » ; il lui dit : « Je crains Dieu d'être pris dans le délaissement de l'apostasie ». Il lui dit « Ajoute !, plus haut que cela ! ». Il dit : {Dis Allâh et délaisse-les}. L'homme fut foudroyé et son esprit fut rendu. Les parents de l'homme se saisirent de Šiblī et lui intentèrent un procès en le chargeant de son sang. Ils le traînèrent vers le Calife et une lettre fut émise de la part du Calife lui demandant compte de son procès. Šiblī dit : « Un esprit languit, il grinça, on l'appela, il répondit, quelle est ma faute ? » Le Calife s'écria de derrière le voile « libérez-le, il n'a pas fauté »⁷⁶¹.

المذكور حجاب وايضا اذا فرغت من تبليغ الرسالة توجه الى الله مما سوى الله وقل الله حيث لم يكن غير الله ثم ذر الاكوان والحدثان بعد قولك الله ليوافق لسان الظاهر سريرة الباطن في المحبة قال بعضهم دعا خواصه بهذه الاية الى الانقطاع من كشف ما له الى الكشف عما به وقيل قل الله اشارة الى جريان السر قل الله في سرك وذر ما في لسانك حكى ان رجلاً سأل الشبلي وقال يا ابا بكر لم تقول الله ولا تقول لا اله الا الله فقال الشبلي لا انفى به ضدا فقال زد اعلى من ذلك يا ابا بكر فقال الشبلي لا تجرى لسانى بكلمة الجحود فقال زد اعلى من ذلك فقال اخشى الله ان اوخذ في وحشة الجحد فقال زد اعلى من ذلك فقال {قل الله ثم ذرهم} فزعق الرجل وخرجت روحه فتعلق اولياء الرجل بالشبلي وادعوا عليه دمه فحملوه الى الخليفة فخرجت الرسالة الى الشبلي من عند الخليفة يسأله عن دعواه فقال الشبلي روح حنت فرنت فدعيت فأجابت فما ذنبي فصاح الخليفة ومن وراء الحجاب خلوه لا ذنب به.

Ainsi, l'apophase qui est abstention d'atteindre Dieu par une quelconque contingence, fut-elle celle de la *šahāda*, Le rend présent au point de rappeler à Lui Sa créature.

Nous essayons de cerner tout au long de ce mémoire les « précautions » que prend Baqlī et qu'il inculque pour « préserver » (*tanzīh*) l'Unicité divine qui est « exempte » (*munazzaha*) de toute contamination que peut lui infliger l'adventicité. En effet, la divinité ne doit, en aucune façon, être mêlée ni même à un atome de survenance.

761. 'Arā'is I, sourate 6, al-An'ām, 91, fol. p.199. Le *fioretti* sur l'apophatisme de Šiblī est repris du *tafsīr* de Sulamī mais Rūzbehān le développe.

Cette approche va au-delà de l'orthodoxie monothéiste. Geneviève Gobillot a mis en relief que, ce qui semble hétérodoxe chez les soufis, était au contraire une orthodoxie scrupuleuse dans la manière de suivre jusqu'au bout le texte coranique et les révélations du *ḥadīṭ* :

En réalité, la plupart des « innovations » reprochées aux mystiques proviennent, non pas de leur éloignement des principes de l'islam orthodoxe, mais simplement du primat qu'ils ont accordé, selon les cas considérés, aux orientations du Coran ou bien à celles de la Sunna, par des choix allant parfois à contre-courant des options de ceux qui ont été, au cours de l'histoire, présentés comme les figures emblématiques de l'orthodoxie⁷⁶².

Avant de clore cette section, il est nécessaire de mettre en exergue, pour l'importance qu'elle revêt dans un commentaire allusif, le rôle de la parole coranique dans la transmission de la révélation divine aux croyants, en vue du développement d'une vie spirituelle. Dans le passage qui suit, Baqlī parle de la Parole, qu'il nomme proto-logique, ayant été délivrée ici-bas aux humains par une céleste descente (*tanzīl*).

Le dit du Très-Haut {Et Nous vous avons apporté un Livre que nous avons détaillé en connaissance de cause, guide et miséricorde pour une gentte croyante}.

Il mentionne, Loué soit-Il, Son droit à la gratitude des croyants (imtinān) du fait de S'être adressé à eux avec l'ensemble (mağmū') de Sa Parole ancienne⁷⁶³ qui annonce d'avance (anba'a) ce qu'Il leur réservait de l'amoncellement des bonheurs (madhūr al-sa'ādāt) et de la radiance des prodigalités (sanā al-karāmāt) ainsi que de la magnificence des degrés (ʿazīm al-darağāt). Par elle (la parole protologique), Il les a appelés aux œuvres odoriférantes, aux nobles états et aux stations honorables. Par elle, Il leur a fait connaître Ses Noms, Ses Qualités, Ses Attributs et son Ipséité, à Lui, Très Haut, ainsi que Ses Actes, dans l'ordonnance de Ses industries et les réalisations inédites de Sa puissance. Par elle, Il les guide vers la connaissance de chaque Attribut de Ses Attributs anciens, dont la connaissance est gnose de Son Ipséité, à Lui

قوله تعالى {وَلَقَدْ
جِئْنَاكُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى
عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ
يُؤْمِنُونَ}
ذكر سبحانه امتنانه
على المؤمنين بما خاطبهم
بمجموع كلامه القديم الذي
انبا ما عنده لهم من مدخور
السعادات وسنى الكرامات
وعظيم الدرجات ودعاهم
به الى اعمال زكية واحوال
شريفة و مقامات عزيزة
وعرفهم به اسمائه ونعوته
وصفاته وذاته تعالى
واقعاله فى انتظام صنائعه
واعلام قدرته ويدلهم به الى
معرفة كل صفة من صفاته
القديمة التى معرفتها معرفة
ذاته تعالى عرف نفسه به
للعارفين وفتح بمفاتيحيه

762. Geneviève Gobillot, « Les mystiques musulmans entre Coran et tradition prophétique. À propos de quelques thèmes chrétiens », *Revue de l'Histoire des Religions*, n°1, Paris 2005, p. 48. <http://rhr.revues.org/2811>.

763. Dans ce texte, le sujet qui est la « totalité de la Parole proto-logique » est décliné au début mais n'est plus répété. Pour ne pas perdre le fil du discours nous l'avons rappelé tout au long du passage.

Très-Haut. Par elle (la parole protologique), Il S'est fait connaître aux gnostiques et Il a ouvert avec ses clefs les trésors de l'absorption des unificateurs et, par Ses lumières a lieu l'enlèvement du masque de l'ignorance des cœurs, tant des incultes que des avertis⁷⁶⁴. Par Ses subtilités (laṭā'if), Il attire les cœurs des aimants, des nostalgiques et des énamourés à Sa contemplation et à Sa jonction. Il y ordonne les stations du servage dévôt et les connaissances progressives (ma'ārif) de la Seigneurie. Tout cela a émané de Lui par Sa connaissance presciente et par l'antécédence de Son jugement. Avec elle (la parole protologique), Il guide vers Lui-même les cœurs de ceux qui croient en Lui. Et c'est de Sa part une miséricorde suffisante pour les gens du commun et pour les particuliers comme si Sa miséricorde S'était dirigée par anticipation dans l'éternité première vers celui à qui Il S'est adressé⁷⁶⁵, Loué soit-Il, avec l'intention de le guider à travers elle. Quelle grâce plus grande que de faire descendre Sa Parole vers nous, Lui qui nous délivre de la traite esclavagiste de l'âme (nufūsiyyat)⁷⁶⁶, nous sauve des passions sataniques et nous guide dans la lumière vers les lumières de la Seigneurie⁷⁶⁷ [...]

كنوز غيبة للموحدين
وكشف قناع الجهل بانواره
عن قلوب الغافلين
والعالمين وجذب بلطائفه
قلوب المحبين والمشتاقين
والعاشقين الى مشاهدته
ورصله ورتب فيه مقامات
العبودية ومعارف الربوبية
وذلك صدر منه بسابق
علمه وقديم حكمه ويهدى
به الى نفسه قلوب المؤمنين
به وذلك منه رحمة كافية
للعوموم والخصوص وكان
رحمته سبقت في الازل لمن
خاطبه سبحانه بنعت هدايته
به اليه واي نعمة اعظم من
انزاله كلامه اليها الذي
يعتقنا من رق النفوسية
ويخلصنا من شهوات
الشيطانية ويهدينا بنور الى
انوار الربانية

Pour notre auteur, la parole coranique est toute tournée vers l'acquisition de la vie mystique à travers les états, les stations et la vie odoriférante de la sainteté. Elle le fait en révélant les Noms, les Qualités, les Attributs et l'Ipséité de Dieu d'une manière parfaite. C'est un grand bonheur pour les croyants que cette descente du Coran qui est lumière et guidance. La parole divine délivre de la traite esclavagiste de l'âme, tyrannique, bien sûr, pour guider vers les lumières seigneuriales.

Baqlī réaffirme souvent que le Coran contient et transmet toute la vie spirituelle et cette insistance est tout à fait à propos dans le cadre de l'extraction ésotérique qu'il opère de la sève mystique qu'il découvre dans le texte révélé.

764. La Parole instruit sans cesse tant ceux qui n'en savent rien que ceux qui en savent quelque chose. Même les gnostiques, ne connaissons jamais Dieu comme Il est.

765. Il entend, bien sûr, le Prophète Muḥammad.

766. Superlatif rūzbehānien pour souligner que l'esclavage est lié fortement à l'âme, certainement l'âme tyrannique (al-nafs al-'ammāraṭ).

767. 'Arā'is I, sourate 7, al-A'rāf, 52, p. 230-231.

{Ce Coran guide vers (la voie) qui est la plus droite}, c'est-à-dire que le Coran fait connaître aux siens, avec la lumière du Coran, la voie la plus correcte (aşwab) vers Dieu et cette voie c'est le chemin de Son obéissance qui, dans le fait de la parcourir, est la station même du dévoilement de Sa jonction et de l'apparition de Sa beauté. Et que, par ses vérités, il oriente par lui-même vers la voie correcte, du fait qu'il est, par son côté exotérique, leur guide vers les explicitations de son côté ésotérique et, à partir des explicitations de son côté ésotérique, vers la lumière de Sa vérité et, à partir de la lumière de Sa vérité, vers l'origine de l'Attribut et, à partir de l'Attribut vers l'Ipséité. C'est que le Coran est Noms et Qualifications et Caractéristiques et Attributs. Il fait connaître au gnostique sincère les quiddités de l'Ipséité, des Attributs, des Noms, des Qualifications et des Caractéristiques, et c'est la voie la plus rectiligne. Car les gens du commun marchent vers Lui avec leurs particularités tandis que les gens du Coran marchent vers Lui avec Ses Attributs⁷⁶⁸.

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ
 أَقْوَمُ {أى ان هذا القرآن يعرف
 اهله بنور القرآن اصوب
 الطريقة الى الله وتلك الطريقة
 طريق طاعته التي فى سلوكها
 لسالكها مقام كشف وصاله
 وظهور جماله وانه يهدى
 للطريقة الصائبة فى نفسه من
 حقائقه بأنه مرشدهم بظاهره
 الى معانى باطنه ومن معانى
 باطنه الى نور الحقيقته ومن
 نور الحقيقته الى اصل الصفة
 ومن الصفة الى الذات فالقران
 اسماء ونعوت واوصاف
 وصفات يعرف للعارف
 الصادق عيون الذات والصفات
 والاسماء والنعوت والواوصاف
 وهى اقوم الطريقة لان العوام
 يسلكون اليه بأوصافهم واهل
 القرآن يسلكون اليه بصفاته

En plus de proposer les deux lectures classiques du Coran, exotérique et ésotérique, notre exégète les ouvre vers les horizons des Noms, des Qualifications, des Particularités, des Attributs et de l'Ipséité. Il souligne la différence entre une lecture exotérique et une lecture ésotérique : Les gens du commun marchent vers Dieu avec leurs particularités tandis que les gens de la compréhension ésotérique marchent vers Lui par l'appropriation de Ses Attributs.

Un autre passage exprime bien l'approche rūzbehānienne de la veine mystique du Coran :

Il décrit Son Livre après avoir décrit que ce Livre est l'élucidation des sciences de tous Ses Attributs, de Ses Noms et de Ses Qualificatifs ainsi que de Son Ipséité. Et tout en étant l'élucidation de la voie de Ses gnosés et de Ses dévoilements, il est le Guide de ceux qui cherchent à être orientés (mustaršidīn). Ce livre est la voie de la connaissance de Son Unicité et de Sa Singularité et il est miséricorde pour ses aimants puisqu' à travers lui, Il leur adresse la parole à partir de la maladie de Son amour qui réside dans leurs cœurs et Il leur fait entendre Son discours et Ses Évangiles qui contiennent les

وصف كتابه بعد وصفه بانه
 مبين علوم جميع صفاته
 واسمائه ونعوته وذاته بانه مع
 انه تبيان طريق معارفه
 وكواشفه هادٍ للمسترشدين
 طريق معرفة وحدانيته
 وفردانيته ورحمة على احبائه
 بانه يخاطبهم به من حيث داء
 محبته فى قلوبهم بسمعهم خطابه
 واناجيله الذى فيه انباء غرايب
 لطفه باوليائه وعجائب صنعه

768. Op.cit. I, sourate 17, al-Isrā', 8, fol. 293 r. et v., p. 469.

*nouvelles des merveilles de Son affabilité envers
Ses saints agrés et les prouesses de Son
industrie avec Ses aimants et ses élus afin qu'ils
se familiarisent avec Son discours et Son
audition et qu'ils s'extasient par la douceur de
Sa parole*⁷⁶⁹.

بأحبائه واصفائه ليستأنسوا
بخطابه وسماعه ويتواجدوا بلذة
كلامه

Le Coran contient la guidance vers la connaissance de l'Unicité et de la Singularité de Dieu, à travers le monothéisme rigoureux qu'il proclame. Rūzbehān souligne qu'Allāh adresse Sa parole aux élus à partir de Sa maladie d'amour qui, paradoxalement, réside déjà dans leurs cœurs. Ce fait est du à l'Union-résorption dont nous parlerons plus loin.

Le regard transformé de 'ayn al-gam'

Face à ce Dieu qui Se révèle dans Son Unicité et dans la plus pure application des normes drastiques de la différenciation entre la transcendance et la contingence, le mystique sait que son itinéraire devra aboutir à un regard transformé qui « voit » tout à partir des constantes théologiques du monothéisme islamique. Bien que cette section ait sa place dans la troisième partie de notre exposé, puisqu'elle appartient aux hautes sphères de l'identification avec Dieu, il nous a paru nécessaire de l'inclure ici, pour établir les présupposés mystagogiques de l'itinéraire spirituel retracé dans les 'Arā'is, avec leurs outils sémantiques.

'Ayn al-gam' est le *locus theologicus* par antonomase, la vision englobante qui inspire la spiritualité de Rūzbehān Baqlī, à la suite des grands mystiques soufis.

Pour illustrer ce terme, rappelons qu'une lettre écrite par Ḥallāğ fut saisie par les enquêteurs. Elle portait en guise d'en-tête : « *Du Clément (Raḥmān), Miséricordieux (Raḥīm) à un tel fils de tel autre* ». Le tribunal le questionna à ce propos : « *Tu prétendais jusqu'à maintenant à la prophétie (nubuwwat) et là tu prétends à la Seigneurie (rubūbiyyat) ?* » À quoi Ḥallāğ répondit : « *Je ne prétends pas à la Seigneurie divine. Il s'agit de ce que nous appelons 'ayn al-gam'. Qui est-ce sinon Allāh, qui écrit ? Moi je ne suis qu'une main qui lui sert d'instrument*⁷⁷⁰».

Si pour un exotériste, une telle affirmation confine à l'hérésie, pour un ésotériste elle est la mise en pratique *verbatim* de la *šahādat* qui proclame inlassablement qu'il n'y a de Dieu que Allāh ce qui revient à dire qu'il n'y a de « lui » que Lui, ce qui induit obligatoirement la résorption de

769. *Op. cit.* II, sourate 16, al-Naḥl, 89, p. 458.

770. *Mašrab al-Arwāḥ*, IX, 11, p. 173. Rapporté aussi par M.A. Amir-Moezzi dans sa *Biographie d'Ibn 'Aṭā al-Ādamī*, p. 121, en ligne, https://www.jstor.org/stable/1595568?seq=1#page_scan_tab_contents.

l'homme en Dieu.

L'étape suprême de l'identification entre l'homme et Dieu dans la tradition soufie adoptée par Baqlī est 'ayn al-gam'. Elle porte en elle une vision pléromique comme ultime aboutissement de l'expérience mystique basée sur la foi islamique. C'est une notion ésotérique, cachée, à peine dévoilée par les maîtres. Elle est la culmination de l'Union (*Ittiḥād*) dans l'Unification (*Tawḥīd*) : Il s'agit d'étapes différentes dans la même station ultime où le mystique accède par des paliers de plus en plus rapprochés à la présence divine et où se consomme la transformation de son regard.

Voir Allāh en toutes choses, cette coalescence du regard, n'est pas un simple exercice d'orientation des facultés cognitives. Il s'agit d'un changement du regard qui ne voit plus qu'à travers le regard de Dieu, où Dieu ne voit plus que Dieu ; et cette transformation du regard est prélude à la transformation finale qui est identification à Dieu puis résorption en Lui.

Comment comprendre cette expression et quelle traduction lui donner ?

Dans son *Essai*, Massignon évoque 'ayn al-ḡam' à l'occasion de la présentation de la doctrine de Ḥarrāz (m.286/899) parmi les maîtres des écoles doctrinales du III^e siècle de l'hégire : Il dit qu'il s'agit d'un « état final » où la mortification aboutit à une transformation positive et personnelle de l'âme, transfigurée par la grâce⁷⁷¹. Il s'appuie sur un texte des 'Arā'is que nous transcrivons en arabe :

Abū Sa'īd al-Ḥarrāz dit que « le Parti d'Allāh (Ḥizb Allāh) » sont un groupe dont le signe est la gloire et la liesse. Ils ont reçu la grâce et n'ont subi aucune perte ; ils demeurent en Sa garde et sous Sa protection, leur clarté vainc toute clarté, leur étape dépasse toute étape, leurs pensers toute pensée. Ils sont en union essentielle avec Allāh, pour toujours⁷⁷².

قال ابو سعيد الخراز حزب الله
قوم علامهم البهاء والبهجة فنعموا
ولم يحتملوا الاذى وصاروا في
حرزه وحماه فغلب نورهم الانوار
أجمع وغلب مقامهم المقامات اجمع
وهمومهم الهمم اجمع فكانوا في
عين الجمع مع الحق ابدا

La traduction est de Massignon qui rend 'ayn al-ḡam' par *union essentielle* et il précise que cette union est «de substance à substance », affirmation qui semble assez audacieuse dans le cadre de doctrines soufies opposées à toute forme de *ḥulūl*. Massignon s'est d'ailleurs rétracté de cette approche en attribuant plus tard à 'ayn al-ḡam' uniquement une transformation du regard⁷⁷³.

771. Louis Massignon, *Essai* p. 270.

772. 'Arā'is II, sourate 58, al-Muḡādalāt, 22, p. 787. Massignon la cite dans *Essai*, p. 272 à la note 3.

773. *Passion*, p. 517.

Ailleurs, il traduit cette expression par « essence de l'union »⁷⁷⁴.

Paul Ballanfat le suit qui la traduit par « union substantielle »⁷⁷⁵. Dans *Kitāb al-Ṭawāsīn*, il transcrit telle quelle une évocation de Baqlī de cet état appliqué au Prophète et il la prend comme une définition, ce qui est loin de représenter la doctrine rūzbehānienne sur l'état suprême de la mystique soufie. Il se contente de dire qu'il s'agit d'un « état mystique »⁷⁷⁶.

Il nous semble que ces traductions réduisent, en les rendant quasi équivalentes, des stations bien distinctes et typées de la voie initiatique soufie.

Par rapport à 'Ayn : Dans son commentaire au *Kitāb al-Ṭawāsīn*, Rūzbehān définit ainsi ce mot. « Il (Iblīs) entendait par 'Ayn la vérité de la quête du Vrai dans la science de l'éternité première et c'est en cela qu'il fut tenté ». Ailleurs il dit : « Ce qu'on entend par 'Ayn c'est la vérité de la vérité »⁷⁷⁷. En fait, pour ce concept comme pour tant d'autres, notre auteur apparaît très influencé par le crucifié de Bagdad.

Dans 'Arā'is il parle de 'ayn al-ġam' comme d'un organe mystique de la vision : « La vérité de l'amour chez les gnostiques (al-'ārīfīn) et chez les aimants (al-muḥibbīn) c'est [...] la **vision** du Bien-Aimé avec 'ayn al-ġam' »⁷⁷⁸. L'opération visuelle et fusionnelle induite par cet état est minutieusement décrite et la figure de Ḥallāḡ y est omniprésente :

Quant au gnostique sincère, s'il est dans 'ayn al-gam', il ne voit rien sans y voir le Vrai en personne, car dans la vérité de la Vérité, ce qui apparaît de Lui c'est Son Acte, noyé dans Ses Attributs qui s'érigent de par Son Ipséité. Si donc il Le contemple dans son âme comme il L'a contemplé dans Ses signes, alors survient un mixage dans ce vécu⁷⁷⁹ et l'évènement se perd dans la proto-éternité. L'ivresse de l'Égoïté (anāniyyat) s'abat sur lui, alors il prétend être seigneurial car la contemplation des signes⁷⁸⁰ requiert l'éros et l'amour. La contemplation du Vrai dans le miroir de l'âme requiert l'Union par l'influence

والعارف الصادق اذا كان في عين الجمع لا يرى شيئاً الا ويرى الحق بعينه لان في حقيقة الحقيقة ما بدا منه هو فعله غرق في صفاته قائمة بذاته فاذا شاهده في نفسه كما شاهده في آياته يختلط الامر ويغيب الحدث في القدم ويحيى عليه سكر الانانية فيدعى الربوبية لان مشاهدة الآيات يقتضى العشق والمحبة ومشاهدة الحق في امرأة النفس يقتضى الاتحاد من تأثير مباشرة سر التجلى وهذا حال

774. *Op.cit.*, p. 145.

775. *Itinéraire des Esprits*, p. 57, note 37. Mais à la page 58 il évoque la « Totalité substantielle », ce qui se rapproche plus de notre traduction.

776. *Kitāb al-Ṭawāsīn*, p. 29.

777. Ḥallāḡ, *Œuvres Complètes*, p. 194, note 3 qui réfère à *Šarḥ Ṣaḥīyyāt*, p. 508.

778. 'Arā'is I, sourate 3, Āl-'Imrān, 32, p. 72.

779. Baqlī évoque ici la *ġayba't* qui fait basculer le mystique dans l'extase du *nescivi*, l'ignorance de soi où l'Ipséité d'Allāh se manifeste.

780. Plus haut, dans le même passage, Baqlī donne cette définition : « Les signes, c'est le monde actuel (*al-'ālam al-fi'li*) ».

directe du mystère de la manifestation. Tel fut l'état de Ḥallāḡ, que Allāh sanctifie son esprit, lorsqu'il dit : « Je suis le Vrai »⁷⁸¹.

الحلاج قدس الله روحه حيث قال
انا الحق.

Dans un autre passage, Baqlī évoque Ḥallāḡ pour ce même motif d'illustrer l'état suprême de 'ayn al-gam' qui a deux conditions : regarder vers la Seigneurie et s'y anéantir par le fanā'. Ici nous avons une autre définition de 'ayn al-gam' et c'est « Dieu qui parle, par Son Attribut, au sujet de Son Acte ».

Mais quiconque regarde vers Sa Seigneurie et y a son âme qui s'anéantit (fanā') en elle, alors la langue de la Seigneurie parle à travers lui comme al-Ḥallāḡ qui a sanctifié Allāh le magnifique par son dit « Je suis le Vrai ». Et son exemple en cela est l'exemple de l'arbre de Moïse d'où le Vrai a parlé, qu'Il soit Loué, en disant « C'est Moi qui suis Allāh ». Il a parlé par Son Attribut au sujet de Son Acte.

ومن نظر الى ربوبيته وفنيت
نفسه فيها نطق لسان الربوبية منه
كالحلاج قدس الله العزيز بقوله انا
الحق ومثاله في ذلك مثال شجرة
موسى حيث نطق الحق سبحانه
منها بقوله انى انا الله نطق بصفته
عن فعله

Ces définitions sont confirmées par Ibn Qayyim al-awzīyāṭ (m. 751/1350) qui, pourtant, présente une approche exotérique de la question. Ce qui nous intéresse ici c'est la formulation linguistique :

Celui duquel s'est emparé 'ayn al-gam' c'est le **regardant vers l'Un** : l'Individuel Premier qui n'est précédé par aucune chose, le Dernier qui n'est suivi par rien d'autre, l'Apparent premier auquel rien ne se superpose, le Tréfond en dessous duquel rien n'existe. Celui qui a précédé toutes choses par Sa Primauté et qui est demeuré après toutes choses par Son Ancienneté, Celui qui s'est élevé au-dessus de tout par Sa manifestation et qui a tout rassemblé dans Ses profondeurs. **Le regarder avec cet œil** ouvre le cœur pour mépriser les efforts du combat⁷⁸².

Il est évident que, pour les raisons que nous venons de fournir, il est impératif de traduire, dans ce contexte précis, « 'Ayn » avec une expression qui inclut le mot « œil » qui est d'ailleurs la première signification de ce terme en arabe. Cependant, souvent, nous l'avons déjà relevé, « 'Ayn » est prise pour « essence » ou « quintessence ». Aussi avons-nous pris le parti de traduire dans ce contexte particulier « 'Ayn » par « Œil-Essence », incluant les deux significations du terme qui se complètent, comme c'est souvent le cas en arabe où un seul mot véhicule plusieurs significations

781. 'Arā'is II, sourate 42, al-Šūrā, 53, p. 705.

782. Ibn Qayyim al-awzīyāṭ, *Madāriḡ al-Sālikīn bayna manāzil iyāka na'budu wa iyyāka nasta'īn*, Dar al-Kitāb al-ʿArabī, Beyrouth, 1996, p. 111.

à la fois.

Pour « *Ġam^ʿ* », c'est plus difficile. L'expression est propre à un état de transformation particulier qui n'est pas équivalent à l'union (*ittihād*), à l'unification (*tawhīd*) ou à la transformation (*taḥalluq et ittiṣāf*) mais en lequel tous ces états convergent comme vers un faîte. *Ġam^ʿ* c'est réunir, assembler, rassembler des éléments disparates. Ces éléments sont tout ce qui est tombé dans la multiplicité avec l'œil humain qui en a été influencé. Au début il y avait l'UN qui a créé l'Univers et l'a déployé dans la multiplicité comme une théophanie multiforme. Le mystique cherche, avec son regard de Foi, à ramener la multiplicité de la dispersion à l'Unité du Tout. Il s'agit d'une vision unificatrice, propre à ce que Massignon appelait le « monisme existentiel ⁷⁸³».

L'essentiel de la transformation, induite par la perfection du *tawhīd*, est une transformation du regard. L'union (*ittihād*) est différente de l'unification (*tawhīd*) qui est à son tour différente de *ʿayn al-ġam^ʿ*. Le substantif *al-ġam^ʿ* diffère du substantif *al-waḥdat*. Ce n'est pas la même racine. Il comporte les nuances de pluralité rassemblée, additionnée, réunifiée, avec la notion de ramener plusieurs composants pour être agrégés définitivement en UN seul agglomérat qui était leur état antérieur, comme sous l'effet d'une fusion irréversible, tandis que *waḥḥada* exprime le fait d'unir deux composants sans que cela ait pour conséquence de fusionner leurs regards et encore moins leurs essences. Cet état est très particulier. Il se manifeste au sommet des étapes propres à l'Union et à l'Unification, au moment où s'opère la résorption. On pourrait dire qu'il est l'interface existentielle de la résorption puisqu'en lui s'opère la transformation du regard. C'est le passage décisif d'un regard exotérique à un regard ésotérique. Paul Ballanfat explique très bien comment le *tawhīd*, le témoignage rendu à l'Unicité absolue de Dieu, ne peut se faire sans la vision.

Cependant, cette vision-là n'est pas celle de l'homme mais celle de Dieu à travers l'homme, devenu œil-miroir, comme nous allons le souligner. Ballanfat l'évoque sans le nommer, en se référant au traité de Rūzbehān intitulé *Les fulgurances de l'Unicité (Lawāmi^ʿ al-Tawhīd)* : « *Le tawhīd est à Allāh et Allāh est l'Ecceité qui témoigne de Sa propre Unicité* ». Pour Rūzbehān, à la suite de Ḥallāġ et de toute une tradition soufie, cette *Ecceité* c'est *ʿayn al-ġam^ʿ* ⁷⁸⁴». Pour mieux comprendre ce terme il faut mettre le concept de *ġam^ʿ* (conglomérat, Tout) en face-à-face avec un terme qui lui est antinomique et c'est celui de dispersion (*tafriqaṭ*). Le binôme dispersion-agrégation (*tafriqaṭ-ġam^ʿ*) est une clé de lecture importante pour la compréhension de *ʿayn al-*

783. Louis Massignon, « L'alternative de la pensée mystique en Islam : monisme existentiel ou monisme testimonial », *Annuaire du Collège de France* 52, 1962.

784. Paul Ballanfat, « Articulating unity with Rūzbehān Baqlī Shīrāzī », *Galatasaray Üniversitesi – Istanbul*, p.4 et p. 6, en ligne.

https://www.academia.edu/5115293/Articulating_unity_with_R%C3%BBzbeh%C3%A2n_Baql%C3%AE_Sh%C3%AEr%C3%A2z%C3%AE?auto=download

gam^ʿ. Nous en reparlerons un peu plus tard.

Al-*Ĝam*^ʿ c'est le Tout, qui s'était dispersé, se réunifiant dans l'œil de l'homme qui voit Dieu avec l'œil de Dieu qui Se contemple pour dire, à partir de cette vision et à partir de la Foi-témoignage de l'Esprit proto-éternel « qui a vu » qu'il n'y a de Dieu que Lui (*lā ilāha illa huwa*). C'est-à-dire *huwa huwa*, lui, lui, dans la duplication désormais éternelle de Dieu et de Son Image. Comme nous aurons tout le loisir de l'explicitier dans la troisième partie de cette thèse. Avoir l'œil d'al-*Ĝam*^ʿ, c'est pouvoir regarder et, par le fait même, jouir de la manifestation du Tout, reconstitué par le regard visionnaire. Vision moniste par excellence, grâce à laquelle le Tout, dont l'appréhension humaine était éparpillée, le morcelant au gré des circonstances de l'adventicité, est finalement réunifié dans une identification qui rassemble les divers éléments par lesquels Il Se révèle. C'est ce que nous relèverons dans la cosmogonie de *Mašrab al-Arwāḥ* où l'Intellect Étendu (*al-ʿAql al-Basīṭ*) démultiplie la concentration magmatique de l'amour pour en extraire les Esprits-Saints. Cette démultiplication en une multitude de fractionnements individuels attend d'être recomposée dans le regard unitaire du mystique qui remonte à sa source proto-logique. C'est que, dans l'approche soufie, la Foi est bâtie sur la transcendance absolue de Dieu. Baqlī s'en réfère aux irakiens pour dire : « *Le Ĝayb c'est la contemplation du Tout avec l'Œil du Vrai* ⁷⁸⁵ ». Nous proposons une périphrase assez longue mais nécessaire, croyons-nous, pour rendre avec justesse les nuances dogmatiques des termes techniques soufis : Nous traduirions *ʿayn al-gam*^ʿ par l'œil-essence.

Ĝam^ʿ comporte en outre la notion d'accumulation avec la connotation de plénitude. Nous aurions traduit cette inflexion par *plérôme* ou Tout réunifié mais à cause de ses ramifications plus cosmogoniques que mystiques et ses corrélations résolument néoplatonicienne et gnostiques nous la remplaçons par le terme de réunification qui fait aussi plus court. La traduction que nous proposons de *ʿayn al-gam*^ʿ est donc : l'œil-essence de la réunification ⁷⁸⁶. Ainsi est rendu le verbe *ġamaʿa* qui signifie regrouper, conglomérer.

La triade théophanique, Ipséité, Attributs et Actes

Baqlī, nous le disions, ne s'arrête pas trop sur le verset de l'Unificité divine, mais il pare à ce manque en découvrant un verset coranique dans une autre sourate qu'il considère unique en son genre. Dans ce verset, l'Ipséité divine est mentionnée « *toute seule* » sans l'agrégation des Attributs et des Actes. Il l'explicitie pour en retirer la doctrine sur l'Unicité divine, inviolable, même

785. *Op. cit.* I, sourate 2, al-Baqaraṭ, 3, p. 16.

786. *Encyclopedia Universalis*, en ligne, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/plerome/>

aux yeux du Prophète.

Son dit, Très-Haut : {Sache qu'il n'y a de Dieu qu'Allâh et sollicite Son pardon pour ta faute} Dans le Coran il n'y a aucune mention sauf ici de l'Ipséité qui soit **dépouillée de la mention des Attributs et des Actes**, et Dieu seul sait. Ici donc, il y a l'information sur la quintessence (ʿayn) de la divinité qui requiert l'Unification pure, exempte de toute opération de ségrégation qui proviendrait de la quête de l'Attribut et de l'Acte. Il invite Son bien-aimé à la vision du face-à-face avec l'Ipséité pour en acquérir la science. Il voulut lui rendre inaccessible (yuʿjizu^{hu}), dans la vision de Son Ipséité, la réalisation du Tout, de sorte qu'il goûte à la saveur de l'anéantissement dans les assauts de la superbe de Son Ipséité. Point qu'Il l'ait appelé à percevoir la quiddité (kunn) de la quintessence (ʿayn) proto-éternelle, puisqu'elle transcende la compréhension du créé, mais Il lui a fait connaître les qualifications de la Primordialité qui transcende la compréhension et la quête que poursuivent ceux qui sont perplexes à son sujet à cause de leur impuissance à l'atteindre ⁷⁸⁷. Car l'impuissant, de toute façon, est impossibilité par son impuissance (de la possibilité de l'atteindre). Et aussi, Il l'a appelé à la science de la mise à part (ifrād) de la proto-éternité par rapport à l'adventicité, par Son dit {Sache qu'il n'y a de Dieu que Allâh} ⁷⁸⁸

قوله تعالى {فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ} ليس في القرآن ذكر الذات المجرد عن ذكر الصفات والافعال الا ههنا والله اعلم فههنا خبر عن عين الالوهية التي تقتضى التوحيد المجرد الخالي عن التفرقة في طلب الصفة والفعل فدعا حبيبه الى روية عيان الذات بنعت العلم به واراد ان يعجزه في روية ذاته عن درك الكل ويؤوق طعم الفناء في سطوات عزة ذاته

لا انه دعاه الى ان يعلم كنه عين القدم فانه منزه عن ادراك الخليفة بل عرفه نعوت الاولية المنزهة عن الادراك وعن درك المتحيرين فيه بان يدركوه بعجزهم فان العاجز منقطع بعجزه عنه بكل حال وايضا دعاه الى علم افراد القدم عن الحدوث بقوله {فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ}

Notre auteur vient d'affirmer que « la quintessence (ʿayn) de la divinité requiert l'unification, dépouillée, exempte de la ségrégation (tafriqat) qui proviendrait de la quête de l'Attribut et de l'Acte ». Ainsi donc l'Unification revient ici à « soulager » l'Ipséité du « poids » de Ses Attributs et de Son Acte, au moins dans notre quête spirituelle. Que cette surcharge soit attribuée au rapport intrinsèque Ipséité-Attributs-Acte ou, extrinsèquement, à la quête humaine du Dieu UN, il y a dichotomie entre l'Ipséité pure et Ses manifestations qui ne paraissent pas être du même calibre, sinon, pourquoi les considérer, ne fuisse qu'à l'occasion de ce verset coranique, comme superflus,

787. Ce passage s'inspire du poème bien connu de ʿAlī Ibn Abī Ṭālib par rapport à l'inscrutabilité divine: « L'impossibilité d'atteindre la compréhension est un aboutissement de la compréhension et la poursuite de Son Ipséité est impiété et associationnisme » العجز عن درك الإدراك إدراك والبحث عن ذاته كفر وإشراك.

788. ʿArāʾīs II, sourate 47 Muḥammad, 19, fol. 435r, p. 731.

voire dérangeants dans l'opération de l'Unification ? On dirait ici que Rūzbehān se départit pour un instant de la thèse ašarite de la confession des Attributs. Mais son approche n'est pas théologique, elle est mystagogique. Il cherche à aller plus loin que la théophanie classiquement tripartite pour aborder l'Ipséité en elle-même, « toute seule », qui lui semble, d'un côté, mieux appropriée pour l'Unification mais, de l'autre, présentant une inviolabilité radicale quant à la participation cognitive, même de la part du Prophète. Nul ne peut prétendre à la réalisation du Tout s'il ne s'anéantit pas afin que Dieu transforme son regard par résorption dans le Sien.

Continuons la lecture de la suite du même passage :

Son savoir couvre deux pôles de la science : le premier c'est la négation des contraires et le deuxième c'est l'affirmation de l'Ipséité. C'est le but qu'il recherche, dans Sa description de ces deux états, entre négation et affirmation. Car Il renseigne au sujet de la quiddité même (kūn) de la divinité. Ne vois-tu pas comment Il a dit « sache qu'il n'y a pas de Dieu (lā ilāha) » ? c'est la négation des contraires et « sauf Allāh (illa Allāh) », c'est l'affirmation de la divinité et comment⁷⁸⁹ Il l'a invité à la science des tréfonds (buṭūn) de l'éternité première alors qu'il est impossible de La renseigner au créé en vérité par la vérité. L'allusion à Son dit {et sollicite Son pardon pour ta faute} veut dire « abaisse ton existence devant Mon Omniscience et la présence de Ma Majesté car la surexistence de l'adventicité dans la surexistence du Vrai est le plus grand des délits⁷⁹⁰.

فأفاد علمه طرفين من
العلم الأول نفى الأضداد
والثاني إثبات الذات
والمقصود منه وصفه هذان
الحالان بين النفي والإثبات
لأنه اعلم كنه الألوهية ألا ترى
كيف قال فاعلم أنه لا إله هو
نفى الأضداد وإلا الله إثبات
الألوهية وكيف دعاه إلى العلم
ببطون الأزل وهو مستحيل
أن يعلمها الحقيقة الخليفة
بالحقيقة وإشارة قوله واستغفر
لذنبك أي من تحن وجودك
في مطالعتي ووجود جلالتي
فإن بقاء وجود الحدث في بقاء
الحق اعظم الذنوب

Ainsi, dans la *šahāda*, pour notre auteur, il y a deux pôles : un pôle apophatique, de négation des contraires et un pôle cataphatique d'affirmation de l'existence d'Allāh. Mais, quel que soit le rang du Prophète, il est appelé à disparaître car, la présence, dans la surexistence d'une quelconque adventicité est le suprême délit théologique de l'Islam.

Allāh est UN, UNIFIQUE, UNIQUE. On relève une insistance, propre à la théologie islamique, à nier l'hypostase ; une sorte de fixation à « préserver » l'Ipséité divine de toute ingérence, considérée comme polluante, non seulement de la multiplicité mais, même de l'altérité. Le Dieu de l'Islam n'a pas de partenaire, à *fortiori* pas de consort, pas de vis-à-vis en Lui-même, dans Son Ipséité. Cette dernière, dans la négation de toute altérité qui pourrait lui être connaturelle, est une

789. Une main étrangère a apposé ici une incise et a écrit dans la marge de gauche : يتوهم أنه صح :

790. 'Arā'is II, sourate 47 Muḥammad, 19, fol. 435r, p. 731.

vacuité aussi absolue qu'indéfinie.

Dans l'affirmation radicale de l'Unificité divine, la présence des Attributs et des Actes semble ici dérangeante. Sont-ils inhérents à l'Ipséité ? En ligne avec la théologie aš'arite, Rūzbehān l'affirme et bâtit son approche théologique et son système spirituel sur cette affirmation. Cependant, on relève ici une gêne dans l'explicitation de l'Ipséité, un embarras manifeste quant à décrire l'Ipséité en Soi, sans rabaisser la transcendance de Dieu.

Dans cette explicitation, Allāh a-t-il conscience de Soi ? L'Ipséité divine, telle que la chante 'Arā'īs, présente-t-elle un espace ontologique nécessaire entre le Soi et le Soi-même ? Cette conscience de soi, minutieusement décrite par Avicenne à propos de l'âme humaine, a-t-elle en Dieu un Prototype Incréé ⁷⁹¹? D'abord notons que la relation de Dieu avec Soi-même n'est traitée qu'en partie dans 'Arā'īs puisque l'Ipséité est surtout décrite comme une Théophanie qui va de l'intérieur à l'extérieur d'après une dynamique centrifuge et descendante. Il s'agit d'une manifestation séquentielle : de l'Ipséité aux Attributs puis des Attributs aux Actes. Mais, dans ce passage unique que nous élucidons, il y a un supplément d'information sur la communication entre Dieu et Lui-même. Car Rūzbehān, c'est obvie, ne récuse pas l'auto-introspection divine. Voici comment il décrit ce moment, solennel entre tous, où Dieu est d'abord « seul », en Son Ipséité et en Ses Attributs :

{Allāh a témoigné, avec les anges et les doués de science, qu'il n'y pas de dieu autre que Lui}. Ce verset (c'est que) Dieu, qu'Il soit béni, exalté et sanctifié était, en Son Ipséité et en Ses Attributs, Savant et Omniscient comme il se doit de Lui-même à Soi-même. Il témoigna par Lui-même à Soi-même avant l'avant et avant l'existentialisation de l'après et avant l'existence de l'univers. Devant Sa Science de Soi-même ne subsiste aucune ignorance et devant Sa connaissance de Soi-même ne subsiste aucune négation et devant le témoignage qu'Il se rend à Soi-même ne subsiste aucune impuissance et aucune aliénation. Mais Il S'est décrit Lui-même par Lui-même et Il S'est remercié Soi-même par Soi-même. Puisque le créé n'a aucune voie d'accès à Sa connaissance et à l'appréhension de Son Soi-même, Il a fait Ses propres louanges par Soi-même, sachant que Ses créatures étaient impuissantes à reconnaître Son existence. ⁷⁹²

{شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
وَأَلْمَلَأْنَا كُهُ وَأَوْلُوا الْعِلْمِ} الْآيَةُ أَنْ
اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَتَقَدَّسَ كَان
بِذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ عَالِمًا وَعَارِفًا
كَمَا يَنْبَغِي مِنْهُ لِنَفْسِهِ فَشَهِدَ
بِنَفْسِهِ لِنَفْسِهِ قَبْلَ الْقَبْلِ وَكَوْنَ
الْبَعْدِ وَكَوْنَ الْكُوْنَ قَلِيْسَ مَقَابِلَ
عِلْمِهِ بِنَفْسِهِ جَهْلَ وَلِيْسَ مَقَابِلَ
مَعْرِفَتِهِ بِنَفْسِهِ نَكْرَةَ وَلِيْسَ
مَقَابِلَ شَهَادَتِهِ بِنَفْسِهِ عَجْزَ
وَوَحْشَةَ بَلْ وَصَفَ نَفْسَهُ بِنَفْسِهِ
وَشَكَرَ نَفْسَهُ بِنَفْسِهِ إِذْ لِيْسَ
لِلْخَلْقِ إِلَى مَعْرِفَتِهِ وَالْعِلْمِ بِنَفْسِهِ
سَبِيْلَ فَاتَنِي بِنَفْسِهِ عَلَى نَفْسِهِ
لِعِلْمِهِ بِعَجْزِ خَلْقِهِ عَنِ مَعْرِفَةِ
وَجُودِهِ

791. S. Pines, « La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abū'l-Barakat al-Baghdadi », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, vol. 21 (1954), p. 21-98.

792. 'Arā'īs I, sourate 3 Āl-Imrān, 18, fol 41r, p. 69.

Ce texte des *ʿArāʾis* est le seul qui introduise en Dieu une distance ontologique en vis-à-vis, entre Son Ipséité et Ses Attributs. Allāh Se connaît pleinement par Science et Omniscience, « *de Lui-même à Soi-même* » (*minhu li nafsihī*). Ce passage est imprégné de l'enseignement d'Abū Yazīd Bisṭāmī sur l'interaction de l'âme avec la divinité :

Conscience approfondie de la triple condition de l'être sous la forme de Moi (anāʿiya), la forme de Toi (antiya), la forme de Lui (howiya, l'Ipséité, le Soi). Dans cette gradation de la conscience de l'être, le divin et l'humain s'unifient et se réciproquent dans un acte transcendant d'adoration et d'amour [...]

Il me fit alors connaître les merveilles de son secret, me révélant Son Ipséité (son Soi). Je contemplai mon moi par Sa propre Ipséité. Ma lumière pâlit sous Sa lumière, ma force s'évanouit sous Sa force, ma puissance sous Sa puissance. Ainsi je voyais mon moi à travers Son Soi. La grandeur que je m'attribuai était en réalité Sa grandeur ; ma progression était Sa progression. Je le contemplai dès lors avec l'œil du Vrai ('ayn al-haqq) et je lui dit : Quel est-il ? Il me répondit : Ni moi ni autre que moi[...]⁷⁹³

Ce « Lui-même » (*huwa*) et ce Soi-même (*nafsihī*) de Dieu, coïncident-ils respectivement avec l'Ipséité et les Attributs ?

Si oui, nous nous trouvons devant un problème métaphysique : les Attributs n'ont pas une qualité cognitive intrinsèque comme pour les rendre un « vis-à-vis ». Ils sont des énergies, certes infinies et éternelles mais rattachées à l'Ipséité. La question fondamentale qui est de mise ici est celle de l'hypostase et de la péricorèse. Dans ce texte Rūzbehān la décrit presque mais il est incapable de la nommer. Il s'ensuit une confusion quant à sa conception de la divinité *ab intra*.

Dans notre mémoire pour le Diplôme ÉPHÉ, à propos de la conception rūzbehānienne de la communication intra-divine, nous avons conclu dans l'Épilogue :

C'est pour " préserver " l'Unicité de Dieu de toute interférence avec l'adventicité que la conception même de la divinité, de l'Acte créateur et du parcours mystique, tels que déclinés par le Coran, ont été comme mis sous surveillance clinique. Tout louable que soit ce monothéisme austère, à force d'élever conceptuellement et, par suite, artificiellement, Dieu au-dessus du créé, ne risque-t-on pas de l'appauvrir au point qu'Il n'ait plus d'accès à Lui-même ? Un Dieu obligé de Se théophaniser ad extra pour Se contempler et S'aimer dans Ses créatures est un Dieu amputé de Sa périchorèse intime, ineffable, éternelle et infinie. Nous croyons que, pour sublime que soit la théologie de l'Islam, elle a gardé jalousement, apophatiquement même, un angle-mort, un point aveugle dans sa vision théologique, Cette apophase est paradoxalement réductrice alors que l'essence même de l'apophase est de ne pas restreindre Dieu à nos définitions.

En effet, par souci d'intégrité, les théologiens musulmans en sont venus à exalter

793. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 271.

l'Unicité divine au détriment de son Intimité, Inviolable certes et Transcendante, mais bien réelle, dans laquelle réside la faculté suprême qu'a Dieu de Se connaître directement et de S'aimer avec les abîmes de lumière et d'amour que cette dynamique éternelle et infinie suppose.

La mystique rūzbehānienne, telle qu'élucidée dans les 'Arā'īs, manifeste une caractéristique essentielle d'un Dieu dont l'Unité s'affirme par l'absence de ses Hypostases. L'hypostase étant l'individualité qui existe en soi ou la subsistance, la personne. Dieu Se révèle à travers Ses Attributs lesquels, de Son Ipséité se manifestent à Ses Actes. De ces Attributs, Il revêt progressivement Ses créatures après que, dans la proto-éternité, Il les ait dévoilés à leurs esprits. Chaque mystique est appelé à refléter, comme un miroir vivant, la manifestation de Dieu dans Ses Actes, Ses Attributs et Son Ipséité. L'Unicité de Dieu, proclamée avec la ferveur du témoignage par les élus que sont les mystiques manifeste paradoxalement la pauvreté d'un Dieu exempt d'altérité dont l'abysse de l'Être-pour-Soi se referme en dehors de toute périchorèse, ou mouvement de don de soi gratuit à l'intérieur de l'Être divin et entre Dieu et Ses amis de prédilection, admis à partager Sa nature, pour exprimer un énoncé chrétien. C'est un vide poignant qui se ressent sur ces sommets vertigineux où, soudainement, la végétation luxuriante du cataphatisme cède la place aux rochers dénudés de l'apophatisme puis au silence de l'Égoité où Dieu redevient le Seul avec Lui-même dans l'immensité infinie de Son éternité ».

Revenons au texte des 'Arā'īs :

Son propos par rapport à Son témoignage sur Lui-même, avant l'existentialisation du monde, c'est d'éduquer à la piété comme un acte de bienveillance de Sa part à leur égard. Sinon, Il est Lui-même exempt de l'existence du créé et Allāh n'a pas besoin du monde des humains. Son témoignage sur Soi-même est vérité tandis que le témoignage que le créé Lui rend est une représentation. Or la vérité a commencé à partir de la vérité et elle retournera à la vérité. La représentation (rasm) a commencé par la représentation et elle retournera à la représentation. Et cela parce que la proto-éternité est isolée par rapport à l'adventicité sous toutes ses formes : dans la science, la représentation et la vérité⁷⁹⁴.

فمراده من شهادته بنفسه
قبل وجود العالم تعليماً العبادة
تلفظاً منه عليهم والا هو منزه
عن وجود الخلق وان الله غنى
عن العالمين فشهادته لنفسه
حقيقة وشهادة الخلق له رسم
والحقيقة بدأت من الحقيقة
وتعود الى الحقيقة والرسم بدأ
من الرسم ويعود الى الرسم لان
القدم مفرد عن الحدث من جميع
الوجوه علماً ورسماً وحقيقة

Le passage que nous venons de considérer est parmi les rares sinon le seul à approcher la vie divine sans l'interaction entre l'Ipséité et son déploiement théophanique à travers les Attributs et les Actes. À part cela, la lecture *iṣārīte* des 'Arā'īs est traversée de bout en bout par une trilogie qui revient à une cadence trop insistante pour passer inaperçue. Elle fait partie intégrante de

794. 'Arā'īs I, sourate 3 Āl-ʿImrān, 18, fol 41r, p. 69.

l'idiosyncrasie de notre auteur et a été très peu mise en relief, sans doute parce qu'elle est considérée comme un « lieu commun » de la théologie aš'arite. Cependant, dans la pensée de Baqlī il ne s'agit pas seulement d'une assertion, importante certes, mais ponctuelle du *kalām*. Il s'agit de la dynamique même de la manifestation divine « *ab intra* » et « *ad extra* » et du cadre spécifique de la trajectoire mystique depuis la préexistence et jusqu'à la post-existence comme nous le verrons dans les cosmogonies rūzbehāniennes et dans la dynamique de transformation de l'homme en Dieu. Nous ne rencontrons nulle part une telle insistance à rapporter toute l'aventure mystique à la contemplation de l'Ipséité, des Attributs et des Actes. 'Abd al-Razzāq al-Qašānī s'arrête à une interaction, nous dirions négative, avec l'Ipséité, les Attributs et les Actes, dans la mesure où il mesure l'incidence du péché ou du mal qui « voile » le *murīd*, l'empêchant de recevoir la lumière de chacune de ces trois théophanies qui se révèlent progressivement⁷⁹⁵.

Rūzbehān répète sans se lasser les séquences des manifestations divines. On dirait presque des phrases stéréotypées qu'il insère chaque fois qu'il veut faire un saut anagogique dans son exégèse *išārite*. Cette insistance, parfois lassante, prouve l'importance de ces élucidations dans la nomenclature des 'Arā'īs. Tout ce grand texte est traversé par l'élucidation des manifestations divines comme dans ce passage :

Allāh jure par le soleil de la majesté de Sa proto-éternité lorsqu'Il s'élève des Orients des cœurs des gnostiques et qu'Il illumine le jardin de leurs consciences secrètes. Et aussi, oui ! par le soleil de leur gnose, lorsqu'Il apparaît dans la lumière de la certitude (īqān) et qu'Il leur transmet l'héritage des subtilités (laṭā'if) de la vision ('ayān) et de l'élucidation (bayān). Et aussi, oui ! par la lune de Ses Attributs dont la succession des lumières suit l'éclipse des lumières de Son Ipséité dans le cœur pensant des rapprochés. Et encore, oui ! par la coercition (qahr) de la foi lorsqu'elle suit le soleil de la gnose et par le jour du matin de l'éternité première lorsqu'Il Se manifeste aux esprits des unificateurs et des justes et par la nuit de l'hébétude (taḥayyur) des gens de l'anéantissement dans les arènes de Son Unicité là où ils ne comprennent pas les issues de la compréhension des vérités. Et encore, oui ! par la nuit des coercitions de Sa grandeur lorsqu'Il voile par l'œil de l'épreuve les cœurs pensants des prétendants et des requis car tous sont sous le coup de cette affliction à tel point que le

قسم الله بشمس جلال قدمه
إذا ارتفع من مشارق قلوب
العارفين ونور بستانها
اسرارهم وايضا اى وشمس
عرفانهم حين اشرفت بنور
الايقان واورث لهم لطائف
العيان والبيان وايضا اى وقمر
صفاته اذ تتابع انوارها عقيب
كشوف انوار ذاته فى فواد
المقربين وايضا اى بقهر
الايمان اذا تلا شمس العرفان
ونهار صباح الازل اذا تجلى
لارواح الموحدين والصدقيين
وليل تحير اهل الفناء فى
ميادين وحدانيته حيث لا
يدركون منافذ درك الحقائق
وايضا اى بليل قهريات عظمته
اذا يغشى بعين الامتحان افئدة
الطالبين والمطلوبين لان الكل
فى ضرب هذا البلاء حتى قال

795. Pierre Lory, *Les Commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd al-Razzāq al-Qašānī*, p. 99-108.

maître du monde des humains, ŠĀ'WS, a dit : « Et voilà mon cœur est ennuagé »⁷⁹⁶.

سيد الورى صلى الله عليه
وسلم «انه ليغان على قلبي»

Ces théophanies, Baqlī les compare au jour, à la nuit, au ciel, aux astres. C'est là, au tréfonds des cœurs, qu'Ipséité, Attributs et Actes se manifestent dans des épiphanisations séquentielles dans le ciel du cœur de ceux qui aiment qui deviennent des cosmos en miniatures :

Et le ciel des cœurs des aimants contient les signes zodiacaux des mondes de l'Invisible où circulent les astres des dévoilements du Royaume et de la Puissance. Et, lorsqu'il les bâtit, Il jura par l'Acte puis par l'Attribut puis par l'Ipséité qui, tous, renseignent en vérité au sujet de l'œil-essence de la réunification (ʿayn al-ġamʿ) et de l'œil-essence de la dispersion (ʿayn al-tafriqāt) en tant que représentation (rasm) de la vérité. Et (il jure) par le terreau des intellects des gnostiques qui se situe au milieu de la projection des lumières de la contemplation, par Son dit : « La terre a resplendit avec la lumière de Son Seigneur » et Celui qui l'a étendue pour faire descendre les grandeurs de la Seigneurie sur elle. Et par Celui qui alla au-devant d'elle avec la lumière de l'Acte, de l'Attribut et de l'Ipséité afin qu'en elle coulent les fleuves des dévoilements et des connaissances et qu'en elle poussent les fleurs de l'amour et les fruits de la sagesse avec les myrtes du désir ardent et de l'amour-éros et les jasmins de la dilection et du rapprochement. Et par l'âme raisonnable, gnostique, qu'Il a façonnée à Son Image et qu'Il a revêtue de Sa Qualité et de Sa Physionomie dans les gradins des invisibilités et qu'Il a fait habiter dans l'intériorité des cœurs, qu'Il a nivelée par le nivellement de l'Attribut et qu'Il a marquée par la lumière de l'éternité première⁷⁹⁷.

وسماء قلوب المحبين فيها
ابراج الغيوب تسرى فيها
نيرات كشوفات الملكوت
والجبروت ولما بناها أقسم
بالفعل ثم بالصفة ثم بالذات
وجميعا خبر عن عين الجمع
في الحقيقة وعين التفرقة من
حيث رسم الحقيقة وارض
عقول العارفين التي بين
مساقط شروق انوار المشاهدة
بقوله واشرفت الارض بنور
ربها والذي بسطها لنزول مهاد
الربوبية عليها وبالذي باشرها
بنور الفعل والصفة والذات
ليجري فيها انهار الكواشف
والمعارف وينبت فيها ازهار
المحبة واثمار الحكمة
ورياحين الشوق والعشق
وياسمين المودة والزلفة
والنفس الناطقة العارفة التي
صورها بصورته والبسها نعته
ووصفه في مدارج الغيوب
واسكنها في بطون القلوب
ومن سواها بتسوية الصفة
ورقمها بنور الازلية

Les notions ambivalentes de l'œil-essence de la réunification et de l'œil-essence de la dispersion comme « préfiguration » de la vérité sont des concepts centraux dans la doctrine rūzbehānienne de l'Unité-absorption. Dans un autre passage le symbolisme est identique mais avec une note plus ascétique :

796. *Op. cit.* II, sourate 91, al-Šams, 1, p. 846; folio 494b-495a.
797. *Ibid.*

{C'est Lui qui a fait du soleil une clarté et de la lune une lumière, et Il en a déterminé les phases afin que vous sachiez le nombre des années et le calcul (du temps).

Il a rendu la lumière de l'Ipséité, un éclat pour les esprits gnostiques. Ils ont vu par elle les quintessences de l'éternité première et de l'éternité dernière et il a fait de la lune des Attributs la lumière des cœurs énamourés qui ont regardé à travers elles les qualités de la Beauté et de la Majesté. Les esprits ont été anéantis sous les assauts de l'Ipséité dans la quintIpséité de l'Ipséité et les cœurs ont surexisté par la contemplation des Attributs dans la quintessence des Attributs. En effet, le soleil de l'Ipséité est dévoilé en tout temps par rapport aux regards des esprits c'est pourquoi ils l'ont visionné et il ne s'est point dérobé à eux car il est la station de l'unification et de la gnose. Le soleil diurne disparaît la nuit mais le soleil des cœurs ne disparaît point. La lune des Attributs transparait aux cœurs durant les moments de leur dilatation et elle est cachée durant les moments de leur resserrement et c'est pourquoi les cœurs, à la lumière des Attributs, tombent dans la versatilité (taqallub). En effet, comme la lune disparaît dans le rayon du soleil et croît ou décroît ainsi les états des cœurs dans les dérobades des Attributs et leurs réapparitions. Aussi y a-t-il pour la lune des Attributs dans les cœurs des aimants des demeures rattachées à l'apparition des affects extatiques et aux états⁷⁹⁸.

{هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً
 وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا
 عَدَدَ السِّنِينَ وَالْأَجْسَابِ} وجعل
 شمس الذات ضياءً للارواح
 العارفة فبصرت بها عيون
 الازال والاباد وجعل قمر
 الصفات نور القلوب العاشقة
 فنظرت به شمائل اخلاق الجمال
 والجلال فالارواح فنيت بصولة
 الذات في عين الذات والقلوب
 بقيت المشاهدة الصفات في عين
 الصفات فشمس الذات غير
 محجوبة في جميع الاوقات عن
 بصائر الارواح لذلك عاينتها ولا
 غابت عنها لانها مقام التوحيد
 والمعرفة ان شمس النهار تغرب
 بالليل وشمس القلوب ليست تغيب
 وقمر الصفات يبدو للقلوب في
 اوقات بسطها ويخفي في اوقات
 قبضها ولذلك صارت القلوب في
 التقلب في انوار الصفات فكما
 خفي القمر في شعاع الشمس
 ويزيد وينقص كذلك حالات
 القلوب في خفايا الصفات
 وظهرها فلقمر الصفات في
 قلوب المحبين منازل من المداناة
 لظهور المواجيد والحالات
 وليبيان اعداد الانفاس

Comparer l'Ipséité divine au soleil et les Attributs à la lune revient souvent sous la plume de notre auteur, mais parfois ce sont les Attributs qui sont le soleil et l'Ipséité qui est la lune⁷⁹⁹. Dans les 'Arāʿīs, la triade théophanique structure la cosmogonie mais aussi la voie du retour à l'éternité dernière. Elle constitue même le prisme à partir duquel se découvrent les lumières des significations secrètes du Coran comme « description de la proto-éternité ». Quels sont les passages les plus significatifs à propos de cette trilogie épiphanique ? Nous commencerons par les Actes pour finir avec l'Ipséité. Nous traiterons de la cosmogonie dans une section à part.

798. 'Arāʿīs II, sourate 47, Muḥammad, 19, fol. 435r, p. 731.

799. *Op. cit.* I, sourate 10, Yūnus, 57, p. 323.

L'Ipséité, *al-Dāt*

Contrairement au Christianisme dont le dynamisme est eschatologique, tendu en avant, dans la foi qui assure la possession des choses invisibles mais ne les dévoile pas totalement, dans le système rūzbehānien c'est dans leur préexistence que les esprits, à commencer par celui d'Adam, ont déjà tout vu par la contemplation de l'Ipséité. C'est même cette contemplation qui a fait que les esprits aient proclamé leur islam de bon gré (*ṭaw^{an}*). Les esprits qui n'ont contemplé que la face redoutable du Créateur (*al-haybatī*), ont déclaré leur Islam par force (*karah^{an}*). Où les effets de la prédestination se manifestent déjà dans ces moments préexistentiels⁸⁰⁰ : Allāh acceptant d'être contemplé ou refusant de l'être suivant son choix prédestinateur éternel qui n'a d'autre raison que Sa prescience divine.

Les évocations théophaniques dont est émaillé le livre des *ʿArāʾis* sont donc des réminiscences de ce passé supra-temporel que le mystique ne fait qu'élucider. On notera que l'auteur se ressaisit de temps en temps pour clarifier les constantes théologiques de l'Islam. S'il définit l'Ipséité divine comme étant « *la lumière de toutes choses, car toutes choses subsistent par Son Ipséité*⁸⁰¹ », le propos de Rūzbehān, dans le cours de son herméneutique allusive, n'est pas de définir mais d'exprimer l'expérience vécue de la divinité où l'Ipséité est décrite comme un dévoilement continu, une théophanie de lumière, qui se réverbère à travers les Attributs, les Noms, les Actes, les Caractères et le créé. Il prend bien soin de rappeler que la clé de ce trésor est dans l'Unification⁸⁰². En effet, l'exubérance de la description des théophanies divines dans leur variété ne doit pas nous faire oublier que : « *Ses Attributs sont comme Son Ipséité et Son Ipséité est comme Ses Attributs et chaque Attribut est comme un autre Attributs quant à l'exemption, à la sainteté et à la sanctification*⁸⁰³ ».

La théologie rūzbehānienne est une théologie de lumière. Plus de 1500 fois Baqlī évoque la lumière divine et des dizaines de fois il partage sa fascination devant la lumière ou les lumières de l'Ipséité (*nūr/anwār al-Dāt*). Il parle aussi des « *océans de l'Ipséité* » (*biḥār al-Dāt*), pour évoquer l'immensité infinie de Dieu ; du dévoilement (*kašf*), de la manifestation (*tağallī*) ou de l'apparition (*zuhūr*) de l'Ipséité ; de la beauté de l'Ipséité (*ğamāl al-Dāt*). Dans les lettres isolées de la deuxième sourate, Rūzbehān parle de l'Unicité de l'Ipséité, de l'Égoïté de l'Ipséité (*firdāniyyatī*) et du mystère de l'Ipséité qui n'est dévoilé qu'aux unificateurs. « *Et Allāh n'a dévoilé qu'une partie de Son Ipséité aux esprits préexistants des prophètes qui furent anéantis (alors) dans*

800. *ʿArāʾis* I, 3 Āl-ʿImrān, 20, p. 86.

801. *Op. cit.* I, sourate 17, al-Isrāʾ, 110, p. 579

802. *Op. cit.* I, sourate 5, al-Māʾida, 5, p. 152.

803. *Op. cit.* II, sourate 39, al-Zumar, 23, p. 679.

leur humanité ». Ailleurs il parle de la « sanctification de l'Ipséité » (*taqdīs al-Dāt*) et, bien sûr, il parle souvent de la contemplation ou des contemplations de l'Ipséité (*mušāhadāt*). Il introduit un terme significatif dans ce dernier concept et c'est *al-mušāhadaṭ al-Dātiyyaṭ*, c'est-à-dire une contemplation centrée sur l'Ipséité, comme dans ce passage où la description coranique du Paradis reçoit, à travers l'approche *išārite* rūzbehānienne, une signification anagogique qui élève la description des plaisirs paradisiaques sensibles et physiques énumérés par le Coran (fleuves, nectar, jouvencelles) à la valeur signifiante de la relation transcendante avec l'Absolu.

{À eux les jardins verdoyants} c'est-à-dire les jardins verdoyants des contemplations de l'Ipséité, dessous lesquelles coulent les sources des Attributs avec la qualification de leur manifestation à eux, minute après minute. {Éternisés en eux}, surexistant en eux par le revêtement des Attributs⁸⁰⁴

{لَهُمْ جَنَّاتٌ} اى جنات
المشاهدات الذاتية التي تجرى
تحتها عيون الصفات بنعت
تجاليها لهم لحظة فلحظة
{خَالِدِينَ فِيهَا} باقنين بالاتصاف
بها

Cependant, d'après notre auteur, toute personne, même prédestinée, n'a pas accès à la contemplation de l'Ipséité. Ainsi Moïse n'a supporté que les Attributs mais point l'Ipséité tandis que le Prophète, en s'approchant de deux tirs d'arcs de la divinité, a pu supporter le poids de l'Ipséité après avoir supporté le poids des Attributs⁸⁰⁵.

L'Ipséité est le but ultime de l'itinéraire spirituel. En Dieu, l'amour (*maḥabbat*) c'est la satisfaction de l'Ipséité par la contemplation de l'Ipséité⁸⁰⁶. Y arriver passe par une gradation : des Actes aux Attributs et de l'Attribut à l'Ipséité. Parfois la gradation est en sens inverse : « *Ainsi y a-t-il une apparition de l'Ipséité dans les Attributs et une apparition des Attributs dans les Actes* » ou encore « *revenir de la contemplation de l'Ipséité aux Attributs et des Attributs aux Noms et des Noms aux Actes et des Actes à la Création* ». Parfois les mystiques sont culbutés des mers de l'Ipséité aux mers des Attributs et des mers des Attributs aux mers de l'Ipséité⁸⁰⁷. D'autres fois, Rūzbehān parle « *d'oubli des Attributs et d'anéantissement de l'Ipséité dans l'Ipséité, de la même manière que le Prophète de Dieu fuyait des Attributs vers l'Ipséité* ». Il insiste sur la gradation entre les composantes de la divinité, en utilisant la métaphore de la perle si chère à la tradition syriaque : « *Si donc tu connais les Actes et les Attributs tu as connu l'Ipséité. C'est à la manière des coquillages*

804. *Op. cit.* I, sourate 5, al-Mā'idaṭ, 119, p. 176.

805. *Ibid.*, 113, p.140.

806. *Ibid.*, 54, p.163.

807. *Op. cit.* I, sourate 4, al-Nisā', 94 et 97, p. 136 et 137.

maritimes. En effet, les esprits sont les coquillages des mers des Actes qui s'imprègnent des gouttelettes de la gnose des Attributs (provenant) des mers de l'Ipséité, comme les coquillages s'imprègnent dans les océans des gouttelettes de pluie qui deviennent dans leurs profondeurs des perles. C'est ainsi que la goutte de la connaissance dans les profondeurs des esprits devient la perle de la vérité et de la sagesse, divine et préexistentielle »⁸⁰⁸.

Cette Ipséité, Baqlī en parle comme d'un concept familier avec lequel il fraye et dont il décrit avec une exubérance cataphatique les déploiements rutilants de lumière. Mais, pour logique et structurée que soit la description de la divinité dans Son déploiement interne, il y a lieu de se demander si on n'est pas dans une joute littéraire. L'approche soufie de l'Ipséité divine se fonde sur le principe théologique de l'Unicité divine, nous le concédons. Mais son énoncé est-il plus qu'un effort personnel de transposition d'un affect existentiel, forcément subjectif, à un niveau narratif, qui cherche à devenir objectif ? C'est tout le problème de l'expérience mystique et de sa réalité qui devrait être ici élucidé. Nous le laissons pour une recherche plus approfondie qui porterait sur l'ontologie de la mystique et cela dans le cadre d'un post-doctorat.

Les Attributs, *al-Ṣifāt*

Passons aux Attributs. Dans le système rūzbehānien, ils sont le deuxième palier de la théophanie descendante, après l'Ipséité et avant les Actes. Leur place dans la doctrine rūzbehānienne se situerait, d'après Massignon, dans la ligne Ḥanbalīte. Il se réfère au juriste Abū-Yaʿla al-Ḥanbalī, alias Ibn al-Farrāʾ. Celui-ci promulgua le décret suivant, du temps du Calife al-Qāʾim (r. 1031-1075 AD) , en 432/1040 et, en compagnie d'Abū-l-Ḥasan al-Qazwīnī (m. 442/1050), ascète et disciple d'Ibn Samʿūn al-Baġdādī (m. 387/997) : « *Affirmer les attributs d'Allāh, c'est affirmer qu'Il existe actuellement (ithbāt wojoūd), et non pas qu'Il est ainsi effectivement délimité ni qualifié (taḥdīd aw kayfiyāt); c'est affirmer les Noms et Attributs, tout en niant l'équivocation et ses particules (=Ka, kaʾanna, miṭl)* »⁸⁰⁹.

Dans l'idiosyncrasie de ʿArāʾis, cependant, l'affirmation des Attributs n'est pas un alignement théorique aux thèses ḥanbalites ou, surtout, aṣʿarites, mais un vécu qui a valeur de témoignage. Le mystique soufi ne se contente pas de « croire » à l'existence des Attributs en Allāh, il les voit, les contemple et est transformé par eux, puisque comme dit Ibn Ḥafīf, le chef de la lignée spirituelle de notre auteur : « *le vrai soufisme c'est de s'ornementer avec les Attributs divins* ». Et il

808. *Op. cit.* I, 8, 1 et 8, p. 260 et 264.

809. Louis Massignon, *Passion*, ch.12, p. 640, note 3.

continue ainsi :

Le soufisme, d'après le langage de la loi, c'est la purification du tréfonds des cœurs de toute turpitude et c'est traiter les gens avec les bonnes manières et suivre le Prophète, ŠĀʿWS, dans toute œuvre. Mais quant au langage de la Vérité, c'est l'abandon des attributs humains et l'enrichissement avec le Créateur des cieux et de la terre. Et d'après le langage du Vrai : le soufisme c'est l'anéantissement des attributs humains et le fait de s'ornementer avec les Attributs divins. C'est alors qu'à juste titre on s'appelle soufi.

Et un peu plus loin, il assure ce qui suit :

Je questionnais Ruwaym b. Muḥammad au sujet du soufisme, il dit « mon fils, le soufisme c'est l'extinction de l'humanité et l'apparition de la divinité. Je lui dis, rajoutes-en pour moi, que Allāh te fasse miséricorde. Il dit « que Allāh ne me fasse pas miséricorde s'il y a quelque chose à ajouter. ⁸¹⁰ »

Rūzbehān donne cette définition des Attributs : « On entend par Attributs l'Apparition de l'Ipséité à ceux qui regardent la vérité de la Vérité⁸¹¹ ». Cette dernière expression, déjà rencontrée, est de Ḥallāğ ⁸¹².

En explicitant le ḥadīṭ : « Le Coran est descendu en sept lettres. Chaque verset a un dos (ḡahr) et un ventre (baṭn) et chaque lettre a un terme légal (ḥadd) et une visée anagogique (matlaʿ) », Rūzbehān glose : « Sept lettres sont l'apparition de sept Attributs des sources essentielles de la proto-éternité en Lui. Leur apparence est une annonce (iḥbār) et leur fonds est lumières (anwār). Leurs limites légales sont le vouloir du Vrai en eux et leur visée anagogique c'est l'Ipséité proto-éternelle qui est la source de tout Attribut et la référence de toutes choses. ⁸¹³»

Il y a une mention massive de ces Attributs dans les ʿArāʾīs . Plusieurs sont énumérés, suivant la nomenclature ašʿarite. Rappelons seulement que, pour les ašʿarites, le premier Attribut est celui de l'Existence même de Dieu (wuḡūd), nommé l'Attribut de l'Égoité (nafsiyyaṭ), et il est la base des autres Attributs. Puis viennent les Attributs négatifs ou (salbiyyaṭ) qui sont apophatiques, cad qui décrivent ce que Dieu n'est pas.

Ces Attributs ont été fixés tardivement au nombre de cinq : Dieu est sans commencement, sans fin, Transcendant, Subsistant par Lui-même et Unique. En troisième lieu viennent les Attributs signifiants ou intelligibles (maʿānī) qui sont positifs, cataphatiques et ils sont au nombre de sept, tous énumérés par notre auteur : Science, puissance, ouïe, vue, parole, volonté, vie. Tous

810. *Sīraʿ al-Šayḥ al-Kabīr*, p. 259 et 279.

811. ʿArāʾīs II, sourate 41, Fuṣṣilat, 54, p. 704.

812. Ḥallāğ, *Œuvres Complètes*, p. 194, note 3 qui réfère à *Šarḥ e Šaḥiyyaṭ* p. 508.

813. *Maknūn al-Ḥadīṭ*, n°20, p. 273.

ces Attributs sont définis dans l'œuvre d'al-Aš'arī qui nous est parvenue, notamment le *Kitāb al-Lumā'* mais aussi à travers ses disciples⁸¹⁴. Vers les sept Attributs cataphatiques, que Rūzbehān ne spécifie pas toujours, conduisent sept chemins de l'esprit : l'intelligence, la science, la sagesse, l'opération, l'âme, le cœur et le mystère. « *Celui qui a parcouru ces sept chemins aboutit à la vision des sept Attributs et à l'acquisition de leur science jusqu'à parvenir aux océans de l'Ipséité et à s'y immerger*⁸¹⁵».

Dans la cosmogonie rūzbehānienne, Allāh se manifeste par Ses Attributs aux élus et, pour chaque Attribut qu'Il leur manifeste, Il rédige un pacte afin que les élus puissent se revêtir de cet Attribut :

Il leur a demandé la fidélité au pacte de l'éternité première lorsqu'ils acceptèrent de recevoir le gage de la gnose et qu'ils proclamèrent la Seigneurie durant le face-à-face de la contemplation. C'est un pacte avec les esprits gnostiques dans l'éternité première par l'apparition à eux de Ses Attributs, à Lui, Très-Haut. Dans chaque dévoilement, il y a un Attribut, qui a un contrat et un pacte pour qu'on puisse s'en revêtir. C'est ainsi qu'ils (les esprits des gnostiques) se sont envolés par la description des Attributs et, par ordre du Vrai, Loué soit-Il, Il les illumina dans les formes physiques⁸¹⁶. Les esprits et les formes physiques (jouissent) des bienfaits de l'assimilation des Caractères (taḥalluq) et du revêtement des Attributs (ittiṣāf) dans l'éternité première et c'est pourquoi Il a dit : « accomplissez les contrats » car les contrats, (ʿuqūd pluriel de ʿaqd) (c'est) un pacte que les esprits ont endossé, avant (leur infusion dans) les formes physiques, dans l'espace de l'éternité première. Il a été dit « le premier contrat qui te lie est le contrat de Lui répondre par la Seigneurie. N'y contreviens pas en revenant à un autre que Lui. Le deuxième contrat est le contrat de porter le gage de fidélité : ne le méprises pas ! »⁸¹⁷

حيث طلب منهم الوفاء
بعهد الازل حين قبلوا امانة
المعرفة واقروا بالربوبية في
معايينة المشاهدة/ عقد مع
الارواح العارفة في الازل
بظهور صفاته تعالى لهم/
ففي كل كشف صفة لها عقد
وعهد لاتصافها بها/ فطارت
بوصف الصفات/ ونورها
في الاشباح/ بطلب الحق
سبحانه/ الارواح والاشباح
بفوائد التخلق والاتصاف
بالصفات في الازل ولذلك
قال { أَوْفُوا بِالْعُقُودِ } لأن
العقود جمع عقد وعهد اخذها
الارواح قيل الاشباح في
فضاء الازل قيل اول عقد
عليك عقد إجابتك له
بالربوبية فلا تخالفه
بالرجوع الى سواه والعقد
الثاني عقد تحمل الامانة فلا
تحقرنها

814. Abū-l-Ḥasan al-Aš'arī, *Kitāb al-Lumā'*, Maṭba'it Miṣr, Le Caire 1955. Abū Bakr Muḥammad b. Fūrak, *Muḡarrad Maqalāt al-Šayḥ Abī al-Ḥasan al-Aš'arī*, Dār al-Mašriq, Beyrouth 1987, p. 41. À ne pas confondre avec le livre du même nom d'Abū-l-Naṣr al-Sarrāḡ. Voir Abū Bakr Muḥammad al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, al-Maktaba al-Šarqiyya, Beyrouth 1957, p. 22 et seq. ; et Abū Bakr al-Bayhaqī, *Kitāb Asmā' Allāh wa Šifātuhu*, Dār al-Šuhadā', Le Caire 2015, p. 10.

815. *Op.cit.* II, sourate 23, al-Mu'minūn, 17, p. 567.

816. Dans ce passage il est question de l'illumination des esprits au moment où ils sont incardinés dans les formes physiques.

817. 'Arā'is I, sourate 5, al Mā'ida, 1, p. 150.

Revêtement des Caractères (*taḥalluq*) et revêtement des Attributs (*ittiṣāf*), sont des opérations préalables à l'Union-résorption. Abordons l'opération du revêtement des Attributs ici même alors que nous aborderons le revêtement des Caractères divins tout de suite, dans la rubrique qui porte ce nom. Massignon considère que *taḥalluq* est synonyme d'*ittiṣāf*, ce qui n'est pas le cas dans la doctrine de Baqlī qui consigne à chacune de ces opérations une dynamique et une finalité complémentaire mais distincte de l'autre.

Ittiṣāf

C'est le fait de se revêtir d'un ou plusieurs Attributs (*ṣifat*). La transformation est une dépossession de ses propres attributs et de ses actes pour « émigrer » vers ceux de Dieu et s'en revêtir. Rūzbehān attribue cette migration à l'amour : « *Ibn Maṣṣūr dit : " la vérité de l'Amour c'est que tu te mettes avec ton Aimé à te dépouiller de tes caractéristiques pour t'attribuer (ittiṣāf) Son attribution (ittiṣāfih'i)* »⁸¹⁸.

Dans le commentaire d'un *ḥadīṭ*, Baqlī fait une description minutieuse des métamorphoses propres aux cœurs, aux esprits, aux consciences secrètes ainsi qu'aux intellects. À partir de l'injonction divine de « *manger des fruits des arbres de l'Eden* » il élabore tout un symbolisme des plus délicats à partir de thèmes champêtres comme le butinage des abeilles et le miel qui guérit. A la faveur de ce foisonnement lyrique, il révèle le processus de transformation qui s'opère dans les facultés à partir de la participation aux Attributs divins qui « colorent » l'âme de toute la diversité de leurs couleurs chatoyantes.

Il culbute la mer des cœurs, des esprits, des consciences secrètes et des intelligences sur les montagnes des lumières de l'Ipséité et les arbres des lumières des Attributs et les trônes des lumières des Actes. Il leur adresse un discours des plus étonnants : de manger des fruits des lumières des Attributs, de l'Ipséité et des Actes en disant { puis, mangez de tous les fruits } cad des fruits de ces arbres des Attributs et de leur luminescence et des lumières de l'Ipséité et des fleurs des lumières de l'Effcience. Puis Il leur ordonna de marcher sur la voie des éternités premières et des éternités dernières et de la proto-éternité, de la surexistence par les qualifications de l'anéantissement en disant : {marche sur les voies

يقلب بحر القلوب والارواح
والاسرار والعقول في جبال
انوار الذات واشجار انوار
الصفات وعروش انوار الافعال
ويكلمها بغرائب خطابه باكل
ثمار انوار الصفات والذات
والافعال بقوله { ثُمَّ كُلِّي مِنْ كُلِّ
الْتَّمَرَاتِ } اى من ثمرات تلك
الاشجار الصفاتية ونوريتها
وانوار الذاتية وازهار انوار
الافعالية ثم امرها لسلوك سبيل
الازال والاباد والبقاء
بنوعوت الفناء بقوله { فَاسْلُكِي

818. ^{Op. cit.}, I, sourate 3, Āl 'Imrān, 31, p. 74.

وقال ابن منصور حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع اوصافك والاتصاف باتصافه

de ton Seigneur de bon gré} afin de connaître dans leur vol et leur itinérance les fruits des arbres de Son Occultation et qu'ils mangeassent les jasmains de Son aménité et qu'ils volassent dans les déserts de Sa sainteté et qu'ils connussent la majesté de Son existence, Dieu au-delà de toute causalité. Une fois que s'achève leur tournoiement dans les jardins des choses invisibles {de leurs seins sort le nectar aux diverses couleurs} dans lequel se trouve le breuvage de Sa connaissance par la proto-éternité de Sa Majesté, la fierté de Sa surexistence et les lumières de Son Ipséité⁸¹⁹

سُبُلَ رَبِّكَ ذُلًّا} لتعرف في طيرانها وسيرانها ثمار اشجار غيبه وتاكل رياحين انسه وتطير في صحارى قدسه وتعرف جلال وجوده تعالى الله عن كل علة فاذا تم دورها في بساتين الغيوب {يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ} فِيهِ شَرَابٌ معرفته بقدم جلاله وعز بقاته وانوار ذاته

Il continue sa description de la fruition paradisiaque de la divinité dans ce passage qui offre une claire description du mécanisme de la participation aux Attributs divins comparés aux couleurs qui se manifestent aux yeux du contemplatif. La diversification des couleurs est liée à celle de la capacité visionnaire du contemplatif comme de cause à effet. Là aussi le réalisme spirituel de Baqlī est impressionnant.

La diversification de Ses couleurs (à Dieu) est suivant la diversification de leurs visions des lumières de chaque Attribut. Dans la mesure de la vision de chaque Attribut est la teneur de ses couleurs. Voici donc la couleur de l'amour et la couleur de l'Éros et la couleur de l'aménité et la couleur de la pensée et la couleur de la rétention et la couleur du relâchement et la couleur de la crainte et celle de l'espérance et la couleur de la félicité et celle de l'épanouissement. Dans ces stations se trouve la guérison de tout malade d'amour et de tout défaillant de la familiarité et de tout mordu par le désir ardent [...] Une caractéristique de ce miel c'est qu'il est coloré par la lumière de la radiance d'Allâh et son goût est doux de la douceur de la jonction avec Allâh. Si donc ce miel est butiné par la contemplation d'Allâh et s'il provient de la récolte de ces abeilles alors, de ce miel qui émane de la manifestation de la Seigneurie, provient pour elle la cire de la servitude. Si donc les feux de l'amour prévalent en lui, il se distinguera entre Seigneurie et servitude et le miel de la Seigneurie deviendra l'objet de la gustation de la station de l'aménité⁸²⁰.

فاختلاف الوانه باختلاف رؤيتها انوار كل صفة فعلى قدر رؤية الصفات يكون الوانه فمن لون المحبة ومن لون العشق ومن لون الانس ومن لون الفكر ومن لون القبض والبسط ومن لون الخوف والرجاء ومن لون البسط والانبساط في هذه المقامات شفاء لكل مريض المحبة وسقيم الالفة وملدوغ الشوق وسليم المعرفة ومن شان ذلك العسل لون نوري من بهاء الله وطعم حلاوى من حلاوة وصلة الله فاذا حصل ذلك العسل من مشاهدة الله في حواصل تلك النحل يحصل من قبلك هذا العسل الذى صدر من تجلى الربوبية لها شمع العبودية فاذا قهر عليه نيران المحبة تميز بين الربوبية والعبودية فيصير عسل الربوبية موضع ذوق مقام الانس

819. *Op. cit.* I. sourate 16, al-Nahl, 66, p. 453-454.

820. *Ibid.*

Dans 'Arā'īs, *taḥalluq* a une connotation active, recouvrant les efforts ascétiques pour acquérir les vertus propres aux caractères divins. Dans ses achèvements ultimes le *taḥalluq* c'est l'appropriation de la forme divine (*ḥuluq*) qui peut être décomptée en caractères (*aḥlāq*). D'après Nwyia ce concept résume la spiritualité de 'a'far al-Ṣādiq et conduit à l'accomplissement de la Vérité en soi (*taḥaqquq bil-Ḥaqq*)⁸²¹. C'est une sorte de métamorphose par assimilation des caractères divins.

Contrairement à *taḥalluq*, *iṭṭiṣāf* a un aspect totalement passif et proto-logique puisqu'il relève exclusivement de l'élection divine comme le montre bien ce passage :

Al-Wāsiṭī dit : « Il dédie Sa miséricorde à qui Il veut qu'il devienne (an yakūn), de sorte que tu aies été comme sans toi-même - et qu'Il devienne, Lui pour toi, le principe actif (al-qā'im) en Son Ipséité et en Son Attribut ». Celui à qui Il Se manifeste à travers plusieurs états n'est pas le même que celui auquel Il se manifeste dans un seul état, c'est ainsi donc qu'Il réserve Sa Miséricorde qui Il veut. Il dit encore : « lorsqu'ils virent la preuve et qu'ils examinèrent al-furqān ils ont émigré de leurs attributs vers Ses Attributs et de leurs actes vers Ses Actes et ils habitèrent dans ce qui était Sa Joliesse d'antan »⁸²².

وقال الواسطي يختص برحمته
من يشاء ان يكون بحيث كنت
بلا انت ويكون القائم هو لك
بذاته ونعته وقال ايضا من تجلى
له باحوال ليس كمن تجلى له
بحالة واحدة كذلك يختص
برحمته من يشاء وقال ايضا لما
ان يشاهدوا البرهان وعانوا
الفرقان فزعوا من صفاتهم الى
صفاته ومن فعلهم الى فعله
فسكنوا الى ما سبق حسناه

Nonobstant ce qui précède, notre auteur parle très significativement, dans un autre passage, d'UN seul Attribut éternel qui semble les résumer tous et c'est celui de l'Amour qui va revêtir le mystique au seuil de l'Union-résorption. Nous y reviendrons dans le dernier chapitre de cette thèse.

Les Actes, al-Af'āl

Les Actes divins sont le troisième échelon de la manifestation descendante de la divinité, après les Attributs et l'Ipséité. Comme nous le verrons dans les cosmogonies rūzbehāniennes et, plus particulièrement, dans les cosmogonies des 'Arā'īs, les Actes ont un très grand rôle dans le système spirituel de notre auteur qui se fonde sur des présupposés philosophiques et

821 Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 174.

822. *Ibid.*, p. 82.

théologiques que nous sommes en train de dégager progressivement.

Les Actes sont le dernier maillon de la manifestation divine descendante mais ils sont le premier palier pour que le mystique reprenne le chemin du retour vers la proto-éternité afin d'atteindre la lumière des Attributs avec laquelle il lui sera possible de contempler l'Ipséité :

{Aussi Allāh élucide-t-Il pour vous les versets afin que vous puissiez vous mettre à réfléchir}.

C'est-à-dire puissiez-vous franchir leurs prairies avec les ailes des pensées afin que votre cœur extrait, à partir de leur existence, les lumières des Actes du Vrai et son excellente industrie proto-éternelle et qu'ils puissent, avec compréhension (fahm), voir la lumière de Ses Attributs pour aboutir par elle à contempler la joliesse de la majesté de Son Ipséité ⁸²³

كَيْذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ
تَتَفَكَّرُونَ
أى لعلمكم تقطعون بواديهما
بأجنحة الأفكار لتحصيل قلوبكم
عن وجودهما انوار افعال الحق
وحسن صنيعته القديمة وبه
يبصرون فيهما نور صفاته
ليبلغوا به مشاهدة حسن جلال
ذاته

Les Actes divins ont trait à la création. Les contempler est du ressort de la contemplation. On s'étonne que, pour notre auteur, le témoignage des anges provient de la vision des Actes tandis que le témoignage des Ulémas provient de la vision des Attributs alors que la vision des Actes serait plutôt du ressort des hommes puisqu'il s'agit d'évidences créées⁸²⁴. En effet, la création *ad nihilo* (*ibdāʿ*) des cieux et de la terre est un dévoilement de la lumière des Attributs dans la lumière des Actes et l'apparition des Actes à l'entendement humain se réalise dans le monde des prodiges ou des signes visibles (*ayāt*)⁸²⁵. Nous avons montré que, *ʿazālī* ne considère les actes que du point de vue des agents humains, tandis que Rūzbehān les approche à partir des théophanies divines. Cependant, dans le texte ci-après, il introduit une nuance importante. Dans la dynamique même de l'apophasis qui l'anime, il note que les Actes de Dieu sont « périssables » (*fāniyat*), bien sûr non pas en tant qu'actes divins mais en tant qu'ils ont pour objet le créé ou la prédestination puisque la création est périssable, bien qu'elle n'existe que par Dieu.

Son dit qu'Il est le Premier est l'opération de faire apparaître les éternités premières dans les éternités premières. Et Son dit qu'Il est le dernier est l'opération de faire apparaître les éternités dernières dans les éternités dernières. Et Son dit qu'Il est l'Apparent, c'est le face-à-face en Son

قوله هو الاول اظهار
الأزال في الأزال وقوله هو
الآخر اظهار الابداد في
الابداد وقوله الظاهر عيانه
بذاته في صفاته وصفاته في

823. *ʿArāʾis* I, sourate 2 al-Baqaraʿ, 219, fol 27v, p. 47.

824. *Op. cit.* I, sourate 3, Āl-ʿImrān, 18, p. 69.

825. *Op. cit.* I, sourate 2, al-Baqaraʿ, 164, p. 35.

Ipséité avec Ses Attributs et celui de Ses Attributs avec Ses Actes. Puisque les Actes, qu'ils soient dans les Attributs ou dans l'Ipséité, sont périssables (fāniyāt), Son apparition en Lui-même est ce qui surexiste en définitive, puisqu'il n'y a rien (qui existe) sans Lui. Et Son dit qu'Il est le caché c'est l'occultation de sa compréhension dans Sa compréhension et de Son mystère dans Son mystère. N'atteint Son tréfonds ni la portée (bu^ʿd) des illusions ni la plongée (ġawṣ) des entendements⁸²⁶.

افعاله اذ الافعال في
الصفات والذرات فانية فبقي
ظهوره في نفسه إذ لا شيء
دونه وقوله هو الباطن
استتار كنهه بكنهه وسره
بسره لا يدرك باطنه بعد
الاهام ولا غوص الافهام

Dans ce passage subtil et difficile à traduire, Rūzbehān rattache le qualificatif divin coranique d'*Apparent* au déploiement cosmogonique. En consonnance avec la cosmogonie des *ʿArāʿis*, il souligne que cette Apparition manifestée (*zāhiriyyāt*) a lieu d'abord *ab intra*, dans l'Ipséité, en face-à-face avec les Attributs et dans les Attributs en face-à-face avec les Actes. Les Actes sont pris ici comme une « descente » du divin dans le créé. Dans un autre passage, Rūzbehān localise « entre les Actes et les Attributs » l'apparition du « châtement », préparé par prédestination. Lorsque Allāh met en garde aussi bien Ses saints agréés que Ses ennemis par rapport à ce qui a émané de Ses anciens Actes en fait de châtement de l'enfer et de la perdition, Il affirme que ces châtements sont « *les moyens de l'oppression vindicative, entre les Actes et les Attributs* ⁸²⁷ ».

De plus, chez notre auteur, la contemplation des Actes est inférieure à celle des Attributs car les Actes ont des connotations figuratives à cause de leur relation au créé. C'est pourquoi lorsqu'il énumère la « justice » qui est rendue aux protagonistes des divers ordres spirituels que nous développerons plus loin, Rūzbehān assigne aux gens du changement (*talwīn*, litt. Coloration) la vision de la substance de tous les Actes sous la qualification de la beauté des Attributs mais « *quant à la justice des gens de la confirmation* », il leur assigne « *la vision de la substance de tous les Attributs sans la **figuration** des Actes* ⁸²⁸ ».

Force est de constater que, malgré l'insistance rigoureuse, à la limite du scrupule, à préserver l'Unicité divine de toute interférence avec le créé, cet exercice demeure vrai d'un point de vue théorique et est exprimé avec conviction dans les joutes apophatiques des maîtres soufis. Mais nous relevons que Rūzbehān, de par l'approche existentielle même qu'il adopte à partir de la théologie ašʿarite, est obligé de distinguer, à l'intérieur de la Divinité elle-même, des « gradations » et des inégalités qui sont contraires à la parfaite « équanimité » de l'Être éternel qui devrait être,

826. *ʿArāʿis* I, sourate 57 al-Ḥadīd, 3, fol. 466r, p. 777.

827. *Op. cit.* I, sourate 3, Āl-ʿImrān, 3, fol. 44r, p. 73

828. *Op. cit.* I sourate 3, fol. 55v, p. 90.

toujours et partout, dans toute émanation de Lui-même, égal à Lui-même sans accroissement ni diminution. On aurait, de ce fait, ce tableau :

ACTES < ATTRIBUTS < IPSÉITÉ

Ce qui introduit une altération séquentielle à l'intérieur de la Divinité !

Affirmer l'Unicité et l'Unificité de Dieu n'est donc pas suffisant pour préserver Dieu de toute ingérence de l'adventicité. Le mystique soufi, pour sincère qu'il soit, n'échappe pas à une incongruité philosophique dans l'élocution de ses états bien qu'il s'astreigne aux constantes théologiques coraniques. On pourrait objecter que la gradation résulte du degré participatif du mystique jouissant des communications divines. Il n'en est rien puisque, comme nous le verrons bientôt dans les cosmogonies rūzbehāniennes, la trilogie Actes-Attributs-Ipséité fait partie de l'Être même divin Se manifestant à Lui-même.

Les Noms de Beauté, *al-Asmā' al-Husnā*

Par rapport aux Noms divins, Rūzbehān affirme péremptoirement : « *Tout autre Nom est lié à un Attribut parmi Ses Attributs sauf le Nom d'Allāh, il est lié à Son Ipséité ainsi qu'à la totalité de Ses Attributs. C'est pourquoi il est le Nom du Plérôme (al-Ġam')⁸²⁹* ». Sahl al-Tustarī, en explicitant la fātiḥaḥ, dit de même : « *Allāh est le Grand Nom qui contient tous les noms* ».

Dans ce Nom, qui est à la fois propre et générique, un *ḥadīth*, cité par Buḥārī qui le tient d'Abū Hurayrā et que Tirmidī rapporte, complète le verset de Cor 59, 24 : « *Allāh a certainement 99 noms, cent moins un. Quiconque les récitera entrera au Paradis. Il est l'Indivis (witr) et Il aime qu'on (les) énumère un par un*⁸³⁰ ».

Le Coran parle des Noms de Beauté de Dieu (*al-asmā' al-ḥusnā*) mais il ne les énumère pas, sauf d'une manière clairsemée. La tradition, basée sur le *ḥadīth* a ajouté aux noms coraniques d'autres noms en plusieurs listes, presque toutes controversées. Quṣayrī par exemple, qui a une monographie sur les Noms divins, adopte la liste de Tirmidī avec quelques différences qu'il n'y a pas lieu de relever. Cor 20, Ṭah, 8 affirme :

829. *Arā'is* I, al-Fātiḥaḥ, p. 8.

830 Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *Kitāb al-Da'awāt*, 6047.

{Allâh, Il n'y a de Dieu que Lui, à Lui sont les Noms de Beauté}

{اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى}

Paradoxalement, dans son explicitation de ce verset, Rūzbehān ne s'arrête qu'en passant à énumérer ces Noms pour se dédier à élucider le verset de la lumière jusqu'à quatre reprises. Voici tout ce qu'il en extraie en termes de Noms :

{Allâh, Il n'y a de Dieu que Lui, à Lui sont les Noms de Beauté}. Les significations des Noms sont, en vérité, un mystère en tant qu'ils expriment les réalités des Attributs et ce que l'Ipséité contient des sciences de la proto-éternité et des secrets de l'éternité première, ce qui est plus caché que le secret des Noms⁸³¹.

{اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ
الْحُسْنَى} فمعاني الاسماء بالحقيقة
سر من حيث يعبر حقائق الصفات
وما في الذات من علوم القدمية
واسرار الازلية وهو اخفى من سر
الاسماء

Cependant, dans le cours de son commentaire, il s'arrêtera plusieurs fois aux Noms divins, non pas comme une coutume rituelle mais comme une révélation anagogique. Essayons de le suivre dans cet itinéraire.

Dans la sourate 5, *al-Mā'idā*, il s'arrête sur le Nom divin *d'al-Mu'min*, pour détailler la progression des croyants vers la contemplation de l'Ipséité. Il insère la révélation des Noms ou d'un Nom dans un processus de progression mystique : des Noms aux Qualités, des Qualités aux Attributs et des Attributs à l'Ipséité : tel est le chemin de la contemplation mystique.

{O vous qui avez cru}. Allâh, Il n'y a de Dieu que Lui, à Lui sont les Noms de Beauté et les Qualités suprêmes et parmi eux *al-Mu'min* (le Croyant) qui revêt de la lumière de ce Nom ces rapprochés et en orne leurs consciences secrètes. Il leur adresse la parole à travers la particularité de leur revêtement des Attributs par Son Nom et par Son Attribut. Et eux, avec Sa lumière ils le voient. Ils ont donc avancé sur les montures de Son Nom et de Sa Qualité dans les arènes des Attributs jusqu'à atteindre les lumières de l'Ipséité. Alors ils L'ont contemplé avec la qualification de la certitude et du repos.⁸³²

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اللَّهُ الْأَسْمَاءُ
الْحُسْنَى وَالنَّعَوَاتِ الْأَعْلَى وَمِنْ
جَمَلَتِهَا الْمُؤْمِنِ فَأَلْبَسَ نُورَ هَذَا
الْإِسْمِ خَوَاصَهُ وَزَيَّنَ أَسْرَارَهُمْ بِهِ
فَخَاطَبَهُمْ بِخَاصِيَةِ اتِّصَافِهِمْ بِاسْمِهِ
وَصَفَتِهِ وَهُمْ بِنُورِهِ يَرُونَهُ فَسَارُوا
بِمَرَآكِبِ اسْمِهِ وَنَعْتِهِ فِي مِيَادِينِ
الْصِفَاتِ حَتَّى بَلَغُوا أَنْوَارَ الذَّاتِ
فَشَاهَدُوهُ بِوَصْفِ الْيَقِينِ وَالسَّكُونِ

831. *Arā'is* II, sourate 20, Ṭāh-Hā², 8, p.528.

832. *Op. cit* I, sourate 5, *al-Mā'idā*, 1, fol. 97, p.150.

L'évocation des Noms mène à la connaissance de l'Ipséité qui est le terme de la perfection :

Puis Il S'est manifesté à eux avec la lumière des Noms et des Attributs et Il les a éduqués avec eux jusqu'à ce qu'ils parviennent au point de la rectitude dans l'amour et le désir ardent. Il leur manifesta alors la majesté de Son Ipséité et ils Le reconnurent par la lumière des Noms, des Qualités, des Actes et des Attributs. Quand ils le connurent par la connaissance de l'Ipséité, leurs états arrivèrent à perfection en fait de dévoilement, de contemplation, de gnose et d'unification ⁸³³.

ثم تجلى لهم بنور الاسماء
والصفات ورباهم بها الى ان بلغوا
حد الاستقامة في المحبة والشوق
فكشف لهم جلال ذاته فعرفوه بنور
الاسماء والنعوت والافعال
والصفات فلما عرفوه بمعرفة الذات
كملت احوالهم للكشف والمشاهدة
والمعرفة والتوحيد

À partir de là le parcours mystique est diversifié : ce n'est plus une progression linéaire mais un va-et-vient libre d'après les capacités de chacun :

Il leur établit un tracé : des Attributs à l'Ipséité et de l'Ipséité aux Attributs et des Attributs aux Attributs et de l'Ipséité à l'Ipséité et des Noms aux Qualités et des Qualités aux Noms et des Noms aux Actes, afin que chacun Le connaisse d'après son goût, sa tendance et son chemin ⁸³⁴.

ثم جعل لها منهاجاً من الصفات الى
الذات ومن الذات الى الصفات ومن
الصفات الى الصفات ومن الذات الى الذات
ومن الاسماء الى النعوت ومن النعوت الى
الاسماء ومن الاسماء الى الافعال ليعرفه
كل واحد بقدر ذوقه ومشربه وطريقه

Rūzbehān ne se lasse jamais de considérer le mystère de Dieu qui dévoile l'intériorité divine à l'homme. Cependant, par rapport aux Noms divins, il affirme qu'Allāh est au-delà de tout ce qu'on pourrait en appréhender et que, même, ce qui transpire de Lui demeure inaccessible à celui qui veut aller jusqu'au bout de la gnose. Où on voit qu'à ces hauteurs, il est loin de conseiller au lecteur l'usage mnémotechnique des Noms divins. Il s'adresse d'ailleurs, on le notera dans les passages traduits de cette exégèse, à des pairs et non pas à des novices dans la progression spirituelle. Les 'Arā'īs ne fournissent aucun élément tangible de pratiques propres à une *ṭarīqat* soufie particulière. Le but n'est plus d'aider les progressants mais de témoigner du but final.

833. *Ibid.* fol. 99, p.152.

834. *Op. cit* I, sourate 5, al-Mā'ida, 48, p.161, fol. 97.

Cependant, notre auteur ne manque pas d'élucider les Noms divins qu'il trouve dans le Coran. À l'instar de Quṣayrī, il ajoute, parmi d'autres, un nouveau nom qui est le *huwa* ḥallāḡien, duquel Quṣayrī dit : « Sache que *huwa* est le Nom, objet de l'allusion, et il est chez les soufis l'annonce de l'achèvement de la réalisation (*nihāyaʿ al-taḥqīq*) ». Puis il cite l'Imam Abū Bakr b. Fūrak (m. 406/1015), un aṣʿarite, qui disait que *huwa* est formé de deux lettres : « *hāʿ* » et « *wāw* ». Le « *hāʿ* » sort du fond de la gorge qui est le dernier orifice tandis que le « *wāw* » est nasal et c'est le premier des orifices. C'est comme si ce nom faisait allusion au commencement de tout évènement (*ḥādāt*), par Lui et à la fin de tout évènement vers Lui qui n'a ni début ni fin. Et tel est le sens de la parole coranique (Cor 57, 3) : {Il est le Premier et le Dernier}. Dire « Il est le Premier c'est exprimer son ancienneté et Son dit " Il est le Dernier" exprime l'impossibilité de sa réduction au néant⁸³⁵ ».

C'est pour expliciter le verset de la même sourate que Rūzbehān délivre une théologie apophatique des plus élevées.

Parole du Très-Haut {Il est le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché} Je comprends que le mystère de l'explicitation de ce verset est que Allāh, Loué soit-Il, y fait allusion (aṣāra) au mystère de Son Ipséité et de Ses Attributs, de Ses Qualités et de Ses Noms. Et Il y révèle le tréfonds de Son invisibilité et l'invisibilité de Son invisibilité ainsi que Son mystère et le mystère de Son mystère, du fait que les esprits des gnostiques errent perplexes dans les océans de Sa proto-éternité et de Sa surexistence et du fait de l'anéantissement des consciences secrètes des unificateurs dans Ses Attributs et Son Ipséité. Ces mystères ne furent d'aucun avantage sauf de rendre Sa compréhension objet de perplexité. Il a mentionné Son mystère mais personne n'a connu ce mystère et personne ne le connaîtra jusqu'à l'éternité dernière⁸³⁶. Lui seul et nul autre s'en remémore et en est averti. Comment discernerait-il la primordialité celui qui ne possède pas primordialité et comment connaîtrait-il la postériorité celui qui n'a pas

قوله تعالى {هُوَ الْأَوَّلُ
 وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ} افهم
 سر تفسير هذه الآية فان الله
 سبحانه اثار بها الى سر ذاته
 وصفاته ونعوته واسمائه
 واطهر باطن غيبه وغيب غيبه
 وسره وسر سره لتحير ارواح
 العارفين في بحار قدمه وبقائه
 وفناء اسرار الموحدين في
 صفاته وذاته وما افاد هذه
 الاسرار الا التحير عن ادراكه
 ذكر سره ولم يعرف احد ذلك
 السر ولا يعرف احد ذلك السر
 ولا يعرفه احد الى الابد هو
 ذاكره وهو عالم به لا غير كيف
 يعرف الاوليه من (لااوليه له)
 لا اوليه له⁸³⁹ وكيف يعرف
 الأخرية من لاأخرية له وكيف
 يعرف غلبة سلطان قهره من
 لا يدري السبيل الى غيبية الذات

835. Quṣayrī, *Ṣarḥ Asmāʿ Allāh al-Ḥusnā*, p. 71.

836. Le manuscrit de Damas fol.466a ne porte qu'une fois cette phrase qui est répétée dans les versions de Lucknow.

839. Le manuscrit de Damas, fol. 466a rapporte : وكيف يعرف الاوليه من الاوليه alors que La copie de Lucknow rime cette phrase avec la suivante. C'est cette lecture que nous suivons. Nous avons mis entre parenthèse le texte de Lucknow corrigé d'après le manuscrit de Damas et en vert la lecture qui nous semble la plus correcte.

de postériorité⁸³⁷ et comment connaîtrait-il avec cela le despotat (sultān) de la fureur de Sa superbe celui qui ne connaît pas la voie vers l'occulte de l'Ipséité⁸³⁸ ?

Cette exégèse des quatre Noms divins déclinés dans la sourate *al-Ḥadīd* se caractérise par l'emploi massif des locutions théopathiques, *ṣaṭḥāt*, de notre Ṣayḥ Ṣaṭṭāḥ. On est en plein dans *la via remotionis* :

Et comment connaîtrait-il le tréfonds (baṭn) du superlatif du mystère et de l'extrême du paradigme (aṣl) celui qui, dans la poursuite de la compréhension de Sa compréhension, ne possède pas en propre la Vérité. Passe par-dessus cet océan profond et ne t'arrête pas car il a fait se noyer les premiers et les derniers dans une goutte de ses gouttelettes alors qu'ils étaient assoiffés à cause de l'éloignement de leurs bouches de ses effluves.

وكيف يعرف بطن سر
السر واصل الاصل من لا
حقيقة له في ادراك كنه
كنهه اعبر من هذا البحر
العميق ولا تقف فانه اغرق
الاولين والآخرين في قطرة
من قطراته وهم عطاش من
بعد افواهم عن نداوتها

Et Rūzbehān de partir dans une élocution paradoxale apophatique qui exprime sa perplexité existentielle devant la grandeur de l'Ipséité divine :

Où suis-je d'accourir, avec l'intention d'aboutir, vers la proto-éternité de la proto-éternité et l'éternité dernière de l'éternité dernière, vers le tréfonds (baṭn) du savoir et le lever du soleil de la divinité ? Lorsque ses effluves brûlent les regards et ses mystères rendent perplexes les pensées. Me voici, fuyant le lion (dirġām)⁸⁴⁰ de l'éternité première et le dragon de l'éternité dernière, ce qui est le fait de la poussière. Lors, le Seigneur des seigneurs a fait sombrer le temps et le lieu, les premières choses et les

ابن أنا من الاقبال بنعت
الادراك على قدم القدم وابد
الابد ووطن العلم واشراق
شمس الالهوية وسبحاتها
تحرق الابصار واسرارها
تخير الافكار أنا والفرار
من ضرغام الازل وتنين
الابد ما للتراب ورب
الارباب سقط الزمان
والمكان والاوليل والواخر

837. Il veut dire que Allāh est le Début et la Fin, comment l'homme connaîtrait-il le début et la fin si, en lui, il n'y a ni le début ni la fin des choses ?

838. 'Arā'is II, sourate 57, al-Ḥadīd, 3, fol 462 v, p. 777, Cette phrase manque dans la copie de Lucknow. Le deuxième segment est corrompu à cause d'un délitement d'encre dû à l'humidité, nous avons essayé de le reconstituer (en bleu) à travers un traitement d'image. Voir une doctrine semblable que Massignon réfère de ṣunayd et de Ḥallāġ, *Passion I*, p. 117.

840. Abū-l-Aṣbāl Ḍirġām (m. 559/1163), est le vizīr du dernier Calife Faṭīmīde, al-ʿAḍīd (r. 1160/1171). Il a fait preuve de tant de courage en s'opposant aux Croisés que son nom est devenu synonyme du lion, sachant que son prénom signifie littéralement *le père des lionceaux*.

dernières, les conjonctures et les lieux, les compréhensions et les savoirs depuis les lumières de Sa primordialité et celles de Sa postériorité. Et (Il l'a fait aussi) avec l'apparition des effluves de Son apparence manifestée (zāhiriyyata^{hu}) et des brillances des mystères de Son enfouissement (baṭiniyyata^{hu}), aussi je n'ai plus de langage ! là, point d'explicitation ni de preuve ni de gnose ni de certitude. Foi en qui ? et reconnaissance en faveur de qui ? et certitude au profit de qui ? Alors que, par l'abîme (ġurr) de Sa toute-puissance, Il Se rend Inaccessible à l'appréhension des pensées fugitives et au flot des consciences.
 ?⁸⁴¹

والظروف والاماكن
 والفهوم والعلوم من بواى
 انوار اوليته وأخريته
 وظهور سبحات ظاهرته
 ولمعات اسرار باطنيته فلم
 يبق لى اللسان حيث لا يبقى
 البيان والبرهان ولا
 العرفان ولا الايقان/
 الايمان بمن/ والعرفان
 لمن/ والايقان فى من/ وهو
 ممتنع بغير جباريته عن
 درك الخواطر وجريان
 الضمائر

Et il continue dans la même emphase paradoxale :

Son début est Sa fin et Sa fin est Son début, Son Apparent est Son Tréfonds et Son Tréfonds est Son Apparent. Si donc, O âme, tu es soustraite à l'accumulation (ruqumāt) ⁸⁴² des signaux des éléments composés (mukawwināt) et aux images des incidences passives du créé ⁸⁴³ et que tu oublies le néant et l'existence et que se détachent de toi la représentation (rasm), le nom (ism) et le cachet (wasm) et qu'ils soient anéantis loin de toi, (alors) par le Vrai tu vois Dieu par Dieu ⁸⁴⁴ qui ne laisse plus chez toi ces formes formées (rusūmāt) ⁸⁴⁵, et qui te confirme dans la véracité des vérités vraies (ḥaqīqiyyāt) : Le Premier est pour les esprits par la prévoyance des providences et le Dernier est pour les cœurs par le meilleur des soins ⁸⁴⁶. L'Apparent pour la qualification du dévoilement des mystères et l'Enfoui par l'élucidation de la science de l'inconnu et le dévoilement de la vérité des jugements seigneuriaux est pour les intellects saints.

اوله آخره وأخره اوله
 وظاهره باطنه وباطنه
 ظاهره فاذا اخرجت يا
 نفس من رقومات
 المكونات وصور الايات
 ورسم الافعاليات ونسبت
 العدم والوجود وسقط عنك
 الرسم والاسم والوسم
 وفنيت عنك وبقيت بالحق
 ترى الله بالله ولا يبقى
 عندك هذه الرسومات
 ويثبت لك حق الحقيقيات
 الخفيات الاول للارواح
 بسبق العنايات والأخر
 للقلوب بحسن الرعايات
 والظاهر بنعت الكشف
 للاسرار والباطن ببيان
 علم المجهول وانكشاف
 حقيقة حكم الربانية للعقول
 القدسية اى افضل اعظم

841. 'Arā'is II, sourate 57, al-Ḥadīd, 3, p. 777, fol. 463r

842 Un superlatif du pluriel ruqūm.

843. Tout ce que les éléments composés du créé reçoivent passivement de la part d'Allāh.

844. C'est le huwa huwa.

845. Un autre exemple du superlatif du pluriel rusūm.

846. Littéralement « par la meilleure des pastoralités (ri'āyāt) ».

Quelle prérogative plus grande que cette prérogative octroyée par le Vrai, loué soit-Il, aux gnostiques quand Ses qualités, Ses Noms, Ses Attributs et Son Ipséité sont exemptés de la survenance (taḡrīd) pour eux. Ceci provient de la perfection de Son Amour pour leur amour et de Sa Volonté de Se faire connaître d'eux. C'est pourquoi Il leur a manifesté le trésor de la Seigneurie et de la divinité par Son dit : « J'étais un trésor caché et j'ai aimé d'être connu ».

من هذا التفضل من الحق
 سبحانه للعارفين اذا
 تجردت نعوته واسماؤه
 وصفاته وذاته لهم وهذا من
 كمال حبه لحبهم وإرادته
 لمعرفتهم لذلك اظهر كنز
 الربوبية والالوهية لهم
 بقوله كنت كنزاً مخفياً
 فأحببت ان اعرف

La représentation ou forme ébauchée (*rasm*), le cachet de l'existentialisation (*wasm*) et le nom propre (*ism*) du protagoniste doivent être résorbés dans l'Unification du *huwa huwa*, à laquelle nous reviendrons⁸⁴⁷. L'élocution paradoxale de Rūzbehān manifeste un extrême dans l'apophasie où la Foi elle-même se dit impuissante à rejoindre l'Inaccessible. Comment dire qu'on croit lorsque l'Objet de cette Foi est inscrutable, ineffable, improbable, inconnaissable ? Nous sommes ici dans la nuée de l'inconnaissance. Et de s'écrier dans le même élan paradoxal : « *Loué soit-Il ! Loué soit-Il ! Loué soit-Il !* ». Puis Rūzbehān termine cette magnifique exégèse par une autre locution paradoxale dans laquelle il montre la pauvreté des moyens humains face à l'immensité infinie de Dieu. Ses efforts et ses approches ressemblent à quelqu'un qui cherche à bouger des pierres immenses avec le bout des doigts ou de vouloir puiser avec ces petits outils les eaux de la grande mer. Il finit par s'en remettre à Allāh qui, seul, sait Se rendre Gloire. Cette démission est propre au soufi qui renonce à son humanité pour donner toute la place à la surexistence divine.

O mon ami, j'étais sur le point de transporter les pierres de la superbe (*kibriyāʿ*) avec le bout de mes doigts (*bibinānī*) ou encore de puiser les eaux du grand océan (*qāmūs*) de l'éternité première et de la surexistence. Lorsque j'y suis arrivé j'ai vu qu'elles étaient interdites d'être atteintes par les cognitions (*fuhūm*) et par la compréhension des sciences et j'en suis revenu. Alors je n'ai dit que le dit de Son bien-aimé dans ce verset : « Point d'éloge que je puisse inscrire à ton compte à toi, (qui soit) comme l'éloge que Tu Te fais à Toi-même ! »⁸⁴⁸.

يا صاحبي كدت ان انقل
 احجار قاف الكبرياء بيناني او
 اغرف مياه قاموس الازل
 والبقاء فلما وصلتها رايتها
 ممنوعة من ادراك الفهوم
 ووصول العلوم ورجعت وما
 قلت الا قول حبيبه عليه الصلاة
 والسلام في هذه الاية { لا
 احصى ثناء عليك انت كما
 اثنيت على نفسك }

Il continue la même exégèse par rapport aux quatre Nom divins, en se référant aux soufis :

847. Voir aussi *ʿArāʿis* I, sourate 19, Maryam, 72, fol. 327r, p. 521. Où il fait état de ces trois termes.

848. *ʿArāʿis* II, sourate 57, al-Ḥadīd, 3, p. 778

Ġunayd a dit : « Il a nié le néant de chaque premier dans sa condition première (awwaliyyat) et il dénie la surexistence de chaque dernier dans sa condition dernière. Le créé a été forcé à reconnaître Sa Seigneurie dans son Apparition manifeste. Il a voilé les cognitions (afhām), de sorte à ce qu'elles n'appréhendent point Sa quiddité et Sa modalité dans Son tréfonds. Wāṣiṭī dit : « Il ne laissa au créé aucun soi (nafsan) après qu'Il Se soit présenté Soi-même (comme étant) le Premier et le Dernier, l'Apparent et l'Occulte. Il dit aussi : « Celui qui a pour part Son Nom Premier s'investit dans ce qui devance, et celui qui aperçoit Son Nom Dernier est rattaché à ce qu'il accueille (du futur) et celui qui a pour part Son Nom Apparent aperçoit les miracles de Sa puissance et celui qui a pour part Son Nom d'Occulte, aperçoit ce qui, de Ses lumières, circule dans les consciences secrètes. Il dit aussi : « Les parts des prophètes, dans leur diversité, sont de quatre noms et autant de grades. Chaque groupe d'entre eux a un de ces noms. Celui du milieu les regroupe tous et celui qui s'en anéantit après avoir été l'objet de leur équivocité (mulābasat) est l'accompli parfait et il s'agit de Son dit qu'Il est le Premier et le Dernier, l'Apparent et l'Occulte. Et il dit aussi : « celui qu'Il revêt de la condition première, ne peut se réfugier en Lui sans dans la condition dernière, car Il ne Se manifeste qu'à celui qui L'a perdu ou qui était loin de Lui et qu'Il S'est rapproché⁸⁴⁹.

قال الجنيد نفى العدم عن كل اول باوليته ونفى البقاء عن كل آخر بأخريته واضطر الخلق الى الاقرار بربوبيته بظاهريته وحجب الافهام عن ادراك كنهه وكيفيته بباطنيته قال الواسطي لم يدع للخلق نفسا بعد ما اخبر عن نفسه الاول والآخر والظاهر والباطن وقال ايضا من كان حظه من اسمه الاول كان شغله بما سبق ومن لاحظ اسمه الآخر كان مرتبطاً بما يستقبله ومن كان حظه من اسمه الظاهر لاحظ عجائب قدرته ومن كان حظه من اسمه الباطن لاحظ ما جرى في السرائر من انواره وقال ايضا حظوظ الانبياء مع تباينها من اربعة اسام وقيام كل فريق منهم باسم منها فمن جمعها كلها فهو اوسطهم ومن فنى عنها بعد ملابستها فهو الكامل التام وهي قوله هو الاول والآخر والظاهر والباطن وقال ايضا من البسه الاولية فالتجلى له في الاخرية محال لانه لا يتجلى الا لمن فقده او كان بعيدا عنه فقربه

La quadruple approche de l'Égoité divine est nominale, comme d'ailleurs tant d'intellections de l'Être divin. Ici Dieu est appréhendé comme : Premier, Dernier, Apparent et Occulte. Ces qualificatifs sont autant d'échelles qui portent vers Dieu, à travers des négations progressives. Cette progression est le fait des prophètes qui se répartissent en ces quatre appréhensions. On ne voit pas, en revanche, quel est, à l'intérieur d'un groupe de quatre, le « groupe du milieu qui les regroupe tous ».

Dans *Maṣrab al-Arwāḥ*, Baqlī donne la clé de lecture des Noms divins :

849. *Ibid.*

Certains des Noms d'Allâh sont les qualificatifs (*naʿt*) de l'Incommunicable Singularité (*fardāniyyat*), d'autres sont la description de l'Attribut et d'autres encore sont les noms des Actes⁸⁵⁰.

أسماء الله بعضها نعت
الفرسانية وبعضها وصف الصفة
وبعضها أسماء الأفعال

Parmi les 99 noms exclusifs de la divinité, c'est le deuxième, al-Rahmān qui prend une importance singulière, corroborée dans divers passages :

Le Nom [...] le Compatissant (*al-Rahmān*) s'y trouvent la description de l'Ipséité du Proto-éternel et celle de l'Attribut de l'éternité première et de l'Acte de la Compatissance dont, Lui, Très-Haut, a l'exclusivité et personne d'autre (*munfarid bihi lā ġayr*). Comme (ces termes) sont descriptifs d'Allâh et sont propres à Allâh, nul parmi Ses créatures ne peut être décrit par eux.⁸⁵¹

اسم [...] الرحمن، وذلك فيه
وصف ذات القديم وصفة الأزلية
وفعل الرحمة وهو تعالى منفرد
به لا الغير، كما هو موصوف
بالله وهما لله خاصة لا يوصف
بهما أحد من خلقه .

Bien sûr, et nous y reviendrons, Rūzbehān souligne souvent le fait que c'est à Adam que furent révélés en premier les Noms.

Il parle, en deux endroits du « plus grand nom de Dieu » (*Ism Allâh al-Aʿẓam*). Il s'agit des Noms qui ouvrent la *fatiḥaʿ* : *Allâh*, Miséricordieux (*Rahmān*), Compatissant (*Rahīm*). Mais un peu plus loin il fait écho à un *ḥadīṭ* de faible acception où le Prophète assurerait que « le Nom le plus grand que Aṣif (fils de Baraḥīyaʿ, cousin de Salomon) aurait invoqué est celui de : le Vivant, le Régulateur (*al-Ḥayy, al-Qayūm*) ». Šams al-Dīn al-Qurṭubī (m. 671/1272) rapporte que le nom invoqué par Aṣif résonnerait ainsi : « *Ahiya Šarhiya*⁸⁵² ». Il s'agit, sans aucun doute, de la translittération corrompue du Nom divin que Dieu prononça aux oreilles de Moïse dans l'épisode du Buisson ardent lorsqu'Il lui dit : « Je suis Celui qui Suis » (*eḥyeh ašer eḥyeh*) אהיה אשר אהיה.

Les Qualités, les Propriétés et les Caractères

Pour Rūzbehān, Dieu se révèle aussi par ses Qualités (*nuʿūt*), Ses Propriétés (*awṣāf*) et Ses Caractères (*aḥlāq*). La place de ces qualifications divines n'est pas très bien définie puisqu'on ne

850. Rūzbehān Baqlī, *Mašrab al-Arwāḥ*, Présenté par Dr. ʿĀšim Ibrāhīm Kayālī, Éditions Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaʿ, Beyrouth 2005, IX, 11, p. 174.

851. *Ibid.*

852. Al-Qurṭubī, *al-Ġamiʿ fi Aḥkām al-Qurʿān*, Cor 27, 38 .

les retrouve pas dans le déploiement épiphanique de la cosmogonie en 'Arā'is. Souvent elles sont comme des cadres opérationnels des Attributs. Voici ce que nous pouvons glaner dans l'exégèse rūzbehānienne. D'abord une assimilation toute pythagoricienne des manifestations de la divinité aux astres :

*Le soleil c'est comme l'Ipséité et la lune comme les Attributs et les planètes sont comme les Caractéristiques (awṣāf) avec les Qualités (nu'ūt) et les Noms. Mon propos n'est point ici d'élucider les formes des dévoilements dans ce qu'elles recèlent de délicatesses [...]*⁸⁵³.

فالشمس مثل الذات والقمر
مثل الصفات والكواكب مثل
الاصناف والنعوت والاسماء
وليس غرضي ههنا بيان اشكال
المكاشفات برقتها

Ou encore :

*Dans la mesure de l'apparition à eux des Attributs, est l'éternisation (tasarmud) de la remémoration (dīkr) qui a lieu en même temps que le dévoilement des Noms, des Attributs, des Qualités et de l'Ipséité*⁸⁵⁴.

وعلى قدر ظهور الصفات
لهم تسرمد الذكر الذي وافق
الكشف من الاسماء والصفات
والنعوت والذات

Les séquences de la manifestation divine passent par l'Ipséité, les Attributs, les Noms, les Qualités et les Actes qui sont énumérés, à chaque fois, dans des ordres différents. Ainsi Rūzbehān s'écrie : « *O vous les connaisseurs de Mon Ipséité, de Mes Attributs, de Mes Noms et de Mes Qualités*⁸⁵⁵ »; et : « *Il apprit à Adam les Noms qui recouvrent les renseignements de l'entièreté de l'Ipséité, des Attributs, des Qualités et des Actes* » et plus loin, dans le même passage : « *Les images (d'Adam et d'Ève) ont été dépeintes avec les qualifications des Attributs*⁸⁵⁶ ». Où les qualités sont situées, dans un texte entre les Attributs et l'Ipséité et, dans un autre, après l'Ipséité, les Attributs et les Noms et, dans le troisième entre les Attributs et les Actes. Il n'y a donc pas une hiérarchie de valeur fixe qui leur est dévolue. Plus loin, il décrit ainsi la création d'Abraham à qui Dieu Se manifeste progressivement : d'abord Son Ipséité dans la proto-éternité, puis Ses Attributs à travers Sa surexistence et, enfin, Ses Actes à travers Ses Noms et Ses Qualités. Où on voit que les Noms et les Qualités sont des lieux de la manifestation des Actes et ne forment pas partie de la manifestation divine elle-même, concentrée dans la trilogie séquentielle : Ipséité, Attributs et Actes.

853. 'Arā'is II, sourate 12, Yūsuf, 3, p. 354

854. *Op. cit.* I, sourate 3, Āl-Imrān, 114, p. 191

855. *Op. cit.* I, sourate 4, al-Nisā', 43, p. 127

856. *Op. cit.* I, sourate al-Mā'idat, 1 et 11, p. 214 et 217 وعلم آدم اسماء التي فيها انباء جميع الذات والصفات والنعوت والافعال

Son dit, Très-Haut {Ibrāhīm était un guide fervent pour Dieu, impeccable}. Abraham était le deuxième Adam⁸⁵⁷, créé par Allāh dans la vision de la beauté de tous Ses Attributs et l'accapuration des lumières de Son Ipséité, dans le fait de l'existentialiser comme préposé à Son univers. Il S'est manifesté quant à l'Ipséité, à travers Sa proto-éternité et quant aux Attributs à travers la Surexistence et quant aux Actes à travers les Noms et les Qualités.⁸⁵⁸

قوله تعالى {إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا} ان ابراهيم كان آدم الثاني خلقه الله على رؤية جمال جميع صفاته واستبلاء انوار ذاته في ايجاده على كونه فتجلى بقدومه من حيث الذات وبالبقاء من حيث الصفات ومن الاسماء والنعوت برسم الافعال

Ailleurs il présente les Qualités comme de simples projections des Attributs dans les théophanies : « Il manifeste le mystère de la proto-éternité par la description de la puissance dans les qualifications et les signes⁸⁵⁹ ». Les qualités ou qualifications (*nuʿūt*) font aussi partie de la dynamique divine de la transformation. Il parle « du point de vue du revêtement des Attributs et de l'union aux qualités proto-éternelles »⁸⁶⁰.

Dans beaucoup de passages, Baqlī lie les Qualités/qualifications aux Actes : « par l'apparition de Ses Attributs dans les qualifications de Ses Actes⁸⁶¹ » ou encore, il en fait une plateforme des Attributs : « Parce que les qualifications proto-éternelles ne sont portées que par un Attribut proto-éternel⁸⁶² ».

Les Caractères (*ḥuluq*), eux, ont une place à part, qui est de loin plus particularisée que les Qualités/qualifications. En effet, ils servent directement à la dynamique de la transformation lorsque le mystique se « revêt des Caractères de Dieu » (*taḥallaqa biḥulqihī*). Contrairement aux Qualités, les Caractères ont été catégorisés. Pour ce qui a trait à ce processus, Rūzbehān est plus indépendant qu'Ibn ʿArabī par rapport aux catégories de Tirmidī. Ce dernier assigne un nombre aux Caractères divins en se basant sur des *aḥadīṭ* qu'il transmet. Tantôt il s'agit de 117 caractères, tantôt il s'agit de 300.

Michel Chodkiewicz se base sur les catégories qu'Ibn ʿArabī infère de Tirmidī pour évoquer 117 caractères divins, alors que Tirmidī parle plus loin aussi de 300⁸⁶³. Il conclue sa présentation en introduisant les notions akbariennes de (*taʿalluq*), l'adhérence aux caractères divins,

857. Comme Joseph, voir *supra*.

858. ʿArāʾis II, sourate 16, al-Naḥl, 120, p. 464, folio 289b.

859. *Op. cit.* I, sourate 2, al-Baqaraṭ, 187, p. 39; اظهر سر القدم بوصف الجبروت في النعوت والايات

860. *Op. cit.* II, sourate 16, al-Naḥl, 75, p. 440; من جهة الاتصاف والاتحاد بالنعوت الازلية

861. *Op. cit.* I, sourate 6, al-Anʿām, 10, p. 179; بظهور صفاته في نعوت أفعاله

862. *Ibid.*, 67, p. 193; لان نعوت الازلية لا تحملها الا صفة الازلية

863. Al-Ḥakīm al-Tirmidī, *Ḥatm al-Awliyāʾ*², question 39, p. 208 et question 48, p. 210. Pour le *ḥadīṭ* voir N°83

l'appropriation de ces caractères (*taḥalluq*) et leur pleine réalisation (*taḥaqquq*)⁸⁶⁴ ». Rūzbehān ne retient que la notion de *taḥalluq* qu'il emploie cinquante-cinq fois, dont quatre en spécifiant au singulier « *bi ḥalqī -l-lāhī* », c'est-à-dire, suivant la forme de Dieu et plus de quatre-vingt fois au pluriel « *aḥlāq Allāh* ». Mais il ne s'arrête pas à un nombre donné de caractères divins.

864. Voir Michel Chodkiewicz, « Mī'rāj al-Kalima : de la Risāla Qushayriyya aux Futūḥāt Makkiyya », *Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*, ouvrage collectif en l'honneur d'Herman Landolt, édité par Todd Lawson, I.B. Tauris Publishers, New York 2005, p. 249, nous conservons l'orthographe de l'auteur.

CHAPITRE VII. COSMOGONIES RŪZBEHĀNIENNES

Al-ʿAql al-Basīṭ

Avant de pénétrer dans l'univers des cosmogonies rūzbehāniennes, il est impératif de fixer la signification d'un terme qui, bien qu'utilisé de rares fois dans ʿArāʾīs, revêt une importance singulière pour sonder la pensée de notre auteur par rapport au récit de la création.

Rūzbehān évoque un élément cosmogonique qu'il nomme « *al-ʿAql al-Basīṭ* ». Dans notre mémoire pour l'obtention du diplôme ÉPHÉ nous avons traduit ce terme orphelin par « *l'Intellect Simple* », sans trop de conviction et faute de mieux. Depuis lors, nous avons été à même de lire une œuvre de notre auteur qui s'intitule *Maknūn al-Ḥadīṭ* qui s'appuie sur le livre « *Maʿālim al-Sunan* » de Ḥamd al-Ḥaṭṭābī al-Bustī (m. 388/988), un šāfiʿite, qui commente les *Sunan* d'Abū Dawūd. On y trouve une référence à ce terme et, même, une définition très éclairante à ce sujet. Lorsqu'il élucide le *ḥadīṭ* : « *la première chose que Allāh a créé est l'Intellect* », Baqlī définit ainsi cet Intellect primordial qui fait partie des cosmogonies des ʿArāʾīs, *Mašrab al-Arwāḥ* et de *Maknūn al-Ḥadīṭ* :

ṢĀʿWS a dit : « *La première chose que Dieu ait créée est l'Intellect* ». *L'Intellect est l'étendue (bisāt) de la Seigneurie et il est le monde du Trône car Son Trône (à Dieu) est le lieu de Sa Science. Celui donc à qui est donné un peu d'Intellect, la lumière de Son Trône s'étend sur son cœur car Il est la référence de tous les intellects. Et celui dont le cœur est le lieu de l'érection (qāʾimāṭ) du Trône, sur son cœur descendent, à chaque inspir, les bénédictions de la Science de la proto-éternité.*

C'est que Dieu Très-Haut a créé le monde de l'Intellect au tout début afin d'y asseoir Sa Science et pour l'utiliser par Sa puissance qui est en lui. Si donc Il se manifeste à lui (à l'Intellect), Il se manifeste en même temps à tout acte et à tout cœur et à tout esprit et à tout intellect car il est le lieu de la manifestation de l'asseolement. Si donc Il s'y asseoit avec Sa

173- قال ﷺ: أول ما خلق الله العقل.

العقل بساط الربوبية وهو عالم العرش، وعرشه محل علمه. فمن اعطي من العقل شيئاً بسط على قلبه نور عرشه؛ لأنه مرجع جميع العقول. ومن كان قلبه محل قائمة العرش تنزل في قلبه في كل نفس بركات علم القدم. وان الله تعالى خلق عالم العقل في اول الامر لاستواء علمه عليه، ولتصرفه بقدرته فيه، فإذا تجلّى له تجلّى لكلّ فعل ولكلّ قلب ولكلّ روح ولكلّ عقل؛ لأنه موضع تجلّي الاستواء. فإذا استوى بعلمه عليه استوى تجلّيه على قلوب جميع الانبياء والأولياء

Science, Il installe du même coup Sa manifestation dans les cœurs de tous les prophètes, des saints agréés et des anges. Car toutes les lumières n'émanent que du Trône parce qu'il est la source des intellects en leur totalité⁸⁶⁵.

والملائكة؛ لأن أنوار ما صدرت من نور العرش وهو منبع العقول جميعا.

Le texte est à teneur philosophique et à saveur syncrétiste. Paul Ballanfat traduit *al-ʿAql al-Basīṭ* par « l'Intelligence étendue »⁸⁶⁶. D'après ce passage de *Maknūn*, nous croyons que l'expression transmet la pensée de l'auteur car, comme il le dit, cet Intellect est l'étendue (*bisāṭ*), littéralement, le « tapis », de la Seigneurie. La définition donnée par l'auteur, qui explicite sa pensée, nous pousse à reconsidérer cette option. Dans l'état de nos recherches la traduction la plus fidèle à la pensée rūzbehānienne serait : Intellect Étendu (*al-ʿAql al-basīṭ*). On objectera que si l'auteur aurait voulu utiliser ce terme il aurait dû utiliser le terme *al-bāsīṭ*. Nous trouvons, au contraire que ce terme, masculin de *al-basīṭa*, l'étendue terrestre, exprime exactement ce que cherche à transmettre notre auteur. Nous préférons Intellect à Intelligence car il exprime mieux la faculté intelligible comme organe universel.

L'expression « Intellect Étendu » n'est utilisée que dans *ʿArāʾis*, dans *Maknūn* et dans *Mašrab al-Arwāḥ*. Il s'agit d'un point de plus qui est commun à ces trois œuvres qui nous semblent être les œuvres de la maturité de notre auteur. Arrêtons-nous plus particulièrement sur cette expression. Nous aurions préféré utiliser le terme plotinien d'Intellect Simple ou celle d'Intellect récepteur/vecteur ou, à la rigueur, Intellect agent, ce qui rapprocherait le concept de l'*Intellectus Agens* décrit par Aristote dans son traité majeur *de Anima* (Περὶ Ψυξησης των αριστοτελυσ), III, 5.

Rūzbehān eu pu employer ce terme, devenu classique depuis les fervents commentateurs d'Aristote que sont Farābī (m. 258/872), Ibn Sīna (m. 370/980) et Ibn Rušd (m. 594/1198), pour nous en tenir aux trois des plus connus. Mais, s'il ne le fait pas, c'est qu'il a quelque chose à ajouter de son cru. Nous n'avons pas pu retrouver une origine autre que rūzbehānienne à cette appellation particulière de l'Intellect Étendu. Nous avons uniquement trouvé chez Ibn Bāḡah (m. 532/1138), l'Avempace des Latins, l'utilisation du même verbe dans ses Épîtres philosophiques, lorsqu'il parle de l'Intellect Agent (*al-ʿAql al-ʿAmālī*) qui étend (*yabsuṭu*) les possibles à l'imagination ou à l'âme⁸⁶⁷. Essayons d'élucider la propre définition de l'auteur en faisant les recoupements nécessaires

865. *Maknūn al-Ḥadīṭ*, n°173, p. 351

866. *Sayr al-Arwāḥ*, Prologue p. 71.

867. Ibn Bāḡah, *Rasāʾil Falsafiyyaʿ*, II, Dār al-Ṭaqāfaṭ li al-Ṭibāʿaṭ wa-l-Našr, Amman 2005, p. 1-3. En ligne : https://ar.wikisource.org/wiki/رسائل_فلسفية_لاين_باجة/القسم_الثاني

pour la situer épistémologiquement.

Rappelons, en guise d'introduction à notre propos, ces paroles de Jean Jolivet qui récapitulent le long parcours des rencontres entre philosophie grecque et Islam :

L'importance de la question de l'intellect dans l'histoire de la philosophie islamique n'est pas à démontrer. Déjà dans la philosophie grecque son ampleur était allée croissant : les quelques pages, courtes et obscures, qu'Aristote lui avait consacrées étaient devenues l'objet ou le prétexte de vastes commentaires ; parallèlement le néoplatonisme avait donné à l'intellect un rang ontologique éminent : l'école d'Athènes, en situant la noétique entre la physique et la métaphysique, marquait ainsi au plan de l'épistémologie la singularité du statut de l'intellect. C'est précisément en ce point que s'articulent le plus vitalement, pour ainsi dire, la noétique grecque et celle des philosophes islamiques, aussi bien que juifs et chrétiens : les longues méditations des commentateurs d'Aristote sur l'intellect agent, les réflexions philosophico-astronomiques sur le mouvement des sphères, voire la théologie savante et l'astrologie, rejoignent ici les données religieuses concernant les anges. Ainsi se constitue un complexe spéculatif où le mot intellect désigne aussi bien une partie de l'âme qu'un être intermédiaire entre le monde de la nature et le monde divin⁸⁶⁸.

Et ce qu'il avance sur Farābī s'applique opportunément à notre auteur et à notre propos d'élucider sa doctrine sur l'Intellect Étendu :

Ainsi donc la noétique telle que l'hérétique al-Farābī se présente d'une part comme le résultat d'une tradition longuement et progressivement constituée, et d'autre part comme un carrefour d'où l'on peut rayonner sur la quasi-totalité de l'encyclopédie philosophique, en y comprenant même la spéculation sur la religion, Ce court rappel n'a d'autre fin que d'esquisser l'arrière-plan sur lequel se détachent les deux ou trois points qu'on va maintenant présenter.

Le texte de *Maknūn* se présente, lui aussi, comme un exemple typique de littérature islamique avec cet amalgame entre données philosophiques, schèmes archétypiques religieux et mystagogie. D'après ce texte qui explicite le *ḥadīth* affirmant que l'Intellect fut la première chose « créée », cet Intellect est présenté comme étant l'étendue, littéralement, le « tapis » (*biṣāṭ*), disons le récepteur-vecteur de la Science divine. S'il est le réceptacle de la Science divine c'est parce que l'Intellect Étendu EST le « monde du Trône » sur lequel Dieu s'assoit. Qu'est-ce que le « monde du Trône » ? c'est l'univers entier, d'abord aggloméré en ce seul point de l'installation de l'Intellect sur le Trône, comme représentation symbolique de l'asseolement divin, puis éclaté en une infinité d'ersatz lumineux qui sont les créatures sur lesquelles rayonne cet Intellect.

868. Jean Jolivet, « L'Intellect selon al-Farābī : quelques remarques », *Mélanges offerts à Henri Laoust*, Bulletin d'Études Orientales, T. XXIX, vol. 1e, 1977, p. 251-259.

En effet, l'Intellect, en tant que « monde du Trône », est la référence de tous les intellects de sorte que, tout accès à l'Intellect, étend et partage la lumière du Trône dont il est le vecteur. Cet Intellect est donc à la fois vecteur de la Seigneurie et dispensateur de la lumière du Trône. C'est une émanation de l'Incréé qui devient créée dans la lumière divine qu'elle projette et étend sur tous les intellects. C'est une interface entre l'Être incréé et l'être créé qui dispense la lumière incréée au créé. Il est aussi une cage de résonance de tous les intellects. Cette doctrine est semblable à celle d'Avicenne pour qui :

La Création consiste dans l'acte même de la pensée divine se pensant soi-même, et cette connaissance que l'Être divin a éternellement de soi-même, n'est autre que la Première Émanation, le Premier Νοῦς, ou Première Intelligence. Ce premier effet unique de l'énergie créatrice, identique à la pensée divine, assure la transition de l'Un au Multiple, en satisfaisant au principe : de l'Un ne peut procéder que l'Un. À partir de cette Première Intelligence, la pluralité de l'être va procéder⁸⁶⁹.

De même dans *Mašrab al-Arwāh*, c'est à travers cet Intellect Primordial que Dieu fait advenir la multiplicité dont il demeure comme une cage de résonance.

Dans un passage sur la foi dans le *Ġayb*, Rūzbehān a une assertion étonnante quant à l'Intellect Universel qu'on pourrait rapprocher de l'Intelligence Primordiale d'Avicenne :

*(La foi dans l'Invisible) la foi c'est prêter foi au mystère de ce que l'esprit a vu de l'occulte (maknūn) des vérités de l'Invisible par la qualification du déclenchement de la douceur du dévoilement de la lumière du Vrai dans le tréfonds du mystère du mystère et la jonction de ses éclairs à l'intérieur du cœur pour lui faire reconnaître les caractéristiques des Attributs du Vrai **qui est l'Intellect Universel** (ʿAql al-Kul)⁸⁷⁰.*

Il est obvie que l'Intellect Universel ici c'est le Vrai, c'est-à-dire Allāh. L'Intellect Étendu serait-il la phase que nous avons nommée métahistorique et transhistorique où Dieu « partage » Son Intellect aux cœurs des élus et aux esprits préexistants plus particulièrement ? Nous éluciderons cet aspect dans les cosmogonies rūzbehāniennes.

Il y a ici une nuance à introduire. Dans *Mašrab al-Arwāh* il y a une corrélation de cause à effet entre l'Intellect Étendu et les esprits préexistants qui proviennent de lui, ce qui rejoint l'observation que fait Jean Jolivet sur la nature de l'Intellect comme « être intermédiaire entre le monde de la nature et le monde divin ». Ce n'est plus le cas dans les *ʿArāʾis* où il y a un glissement

869. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 242.

870. *ʿArāʾis* I, sourate 2, al-Baqaraʾ, 3, p.15

du concept de l'Intellect, confiné à la cosmogonie, à celui de l'Esprit, ni dieu ni homme, qui préside comme nous allons le voir, à l'anthropogenèse et au cheminement spirituel. Rūzbehān y prend soin d'attribuer aux esprits préexistants une genèse qui diffère de celle du Monde du Trône. Il nous semble qu'à un stade avancé de sa réflexion, notre auteur ait voulu mieux corser sa doctrine sur ces esprits. Dans les *ʿArāʿis*, il n'affecte au Monde du Trône qu'un rôle de multiplicateur et de régulateur cosmique. Or, les esprits sont d'une autre nature que le cosmos. C'est pourquoi ils ne sont pas mentionnés dans cette cosmogonie dépouillée dans laquelle leur sont consacrés des récits particuliers faisant état de leur venue à l'existence.

On repère à ce stade chez notre auteur une maturation quant à sortir des influences philosophiques répandues de l'Intellect agent pour se concentrer sur une doctrine plus proche du Coran dans les bribes de métaphysique qu'il décline sur la préexistence des esprits, leur nature, et l'anthropogenèse d'Adam et des élus à sa suite.

Pour conclure : Dans *Maknūn al-Ḥadīṭ* et dans les *ʿArāʿis*, qui semblent être des œuvres appartenant à la même époque de sa maturité, Baqlī présente l'Intellect Étendu comme étant le monde du Trône qui est le lieu de l'asseolement de la Science divine. Dans *Mašrab al-Arwāḥ* cet Intellect Étendu est le berceau des esprits préexistants. Tel n'est pas le cas dans les *ʿArāʿis* où l'Esprit, comme nous allons le voir, est traité à part.

Pour mieux élucider la cosmogonie des *ʿArāʿis*, nous la compléterons avec celle de *Maknūn al-Ḥadīṭ* et de *Mašrab al-Arwāḥ*, puis nous traiterons les textes rūzbehāniens qui présentent une anthropogenèse. Ce sont : *Sayr al-Arwāḥ*, *Kitāb al-Iḡānāʿ* et *Mašrab al-Arwāḥ*, pour terminer avec *ʿArāʿis*.

La cosmogonie comme Impératif

Henry Corbin fait justement noter que l'enseignement que le Sage, d'obédience ismaélienne, donne à son nouveau disciple commence par la cosmogonie ⁸⁷¹. Notre auteur aussi, dès l'introduction que nous avons parcourue, après les réflexions théologiques soufies d'usage, s'arrête à une parenthèse cosmogonique initiale.

D'après lui, pour arriver à l'éternité dernière, but de l'effort initiatique, il faut se rappeler ce qui a été reçu par prédestination dans l'éternité première. C'est là qu'Allāh appela les esprits

871. Henry Corbin, « Un roman initiatique ismaélien du Xe siècle », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, Poitiers Année 1972, 1-25, p. 8.

du néant et c'est là qu'Il Se manifesta à eux, ou plutôt, c'est là qu'à travers eux, Il Se manifesta à Lui-même. Suivre pas à pas les descriptions cosmogoniques et initiatiques est une étape nécessaire pour pénétrer les élucidations mystagogiques des 'Arā'is. Voici comment s'y présente une des descriptions apophatiques de la proto-éternité. La proto-éternité c'est ce qui, en Dieu, est au-delà de tout : incommunicable, inatteignable, incommensurable, indescriptible, incompréhensible et transcendant.

Le commencement (ibtidā') de Sa proto-éternité (qidam) c'est la proto-éternité et la proto-éternité de la proto-éternité. Il est exempté (munazzah) de la limitation (ḥaṣr) du temps. Et la proto-éternité de Sa proto-éternité, avec son exemption (tanzīh) de la multiplicité ('adad) et de la cause du commencer ('illat al-ibtidā') n'était pas un lieu événementiel (ḥawādit) puisqu'Il dit « Il n'a pas pris d'enfant ». Tout a commencé des marges (ḥawāšī) de Ses deux lettres nūn et son kāf car son kāf et son nūn sont exemptés d'être le lieu de porter l'adventicité (al-ḥidṭān) ⁸⁷². Son utilisation (aḥza^{hu}) (de ses deux lettres), par rapport au déclenchement (mubāšarat), commença dès la proto-éternité, survenant par ordre de la proto-éternité. Alors apparut (zahara) l'Univers (al-kawn) des flammes (nīrān) du kāf et du nūn lorsqu'Il les fit apparaître du néant par la proto-éternité ⁸⁷³.

فان ابتداء قدمه هو القدم وقدم
 القدم ومنزه عن حصر الزمن
 وقدم قدمه مع تنزيهه عن العدد
 وعلّة الابتداء لم يكن محلا
 للحوادث بقوله {لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا}
 بدأ الكل من حواشي حرفيه
 النون وكافه فكافه ونونه منزّه
 عن ان يكون محلا لحمل
 الحدثان واخذه من حيث
 المباشرة بدأ حين القدم جاء
 بامر القدم فظهر الكون من
 نيران الكاف والنون حيث
 اظهرها من العدم بالقدم

Baqlī, à la suite des auteurs *soufis*, apporte un soin particulier à épargner à l'Acte créateur tout apport d'une quelconque contingence. Il le fait pour sauvegarder la transcendance divine dans Sa souveraine Unicité, au moment intemporel de la création dans la proto-éternité, qui est l'éternité qui devance toutes les éternités, là où Dieu est encore seul. La création se déroule à partir de deux lettres, le *kāf* et le *nūn* qui lui est lié pour former un verbe impératif : *Kūn ! Fiat !*

Dieu « utilise » ces deux lettres. C'est-à-dire qu'Il les profère pour déclencher la création de l'Univers. Les deux lettres, en se frottant, comme des pierres à feu, font venir le néant à l'existence comme une opération d'ignition.

Ballanfat dira de l'opposition ou plutôt du « frottement » du *kāf* au *nūn*, « *qu'elle est*

872. *Kāf* et *nūn* sont les deux lettres du verbe créateur : K-N, qui est l'impératif transcendant : soit ! fiat ! et cela fut (*kun! fakāna*).

873. 'Arā'is I, sourate 17, al-Isrā', 110, p. 486.

associée à la théorie de la fermentation de l'esprit par les lumières divines, idée que Rūzbehān reprend de Ḥallāḡ⁸⁷⁴».

Rūzbehān évoque cette réalité au début du *Livre Sayr al-Arwāḥ* ainsi que dans celui de *Mašrab al-Arwāḥ*. Il la développe aussi avec moult détails dans 'Arā'is al-Bayān [Cor. XXIII=12]. Ce texte est divisé en deux parties. Dans la première il parle de la fermentation qui accompagne la création de l'Univers et dans la deuxième il parle de la création d'Adam à partir de cette fermentation. Nous considérerons ici la première partie, tandis que la deuxième partie sera étudiée avec les anthropogénèses rūzbehāniennes :

Son dit, Très-Haut : {Nous avons créé l'homme d'une pâte séminale argileuse}. Lorsque Allāh, Loué soit-il, créa l'Univers et les créatures à partir du Trône et jusqu'au moindre grain de poussière, Il enclava le Trône au-dessus du Siège et Il enclava le Siège au-dessus des sept cieus et Il fit que les cieus entourent le Siège : Il les avait disposé les uns sur les autres. Puis Il Se manifesta, depuis l'ire de la suprématie de Sa grandeur et de la majesté de Sa proto-éternité, dans la qualification de l'asseoiment. Alors le **Trône fut pris de tremblement puis le Siège fut pris de tremblement** puis les cieus tremblèrent de même. Lors donc, les cieus puisèrent de la charge (tiqal) du Siège et le Siège puisa de la charge du Trône et le Trône puisa de la charge de la coercition de l'asseoiment. Alors leurs puisages s'écoulèrent et devinrent des océans. Ces océans pénétrèrent entre les cieus et s'entrechoquèrent les uns aux autres à cause du prestige de la superbe de la proto-éternité et du déferlement de la Majesté dont les lumières avaient percé par tous les atomes de l'Univers. Leurs entrecocs allèrent en augmentant jusqu'à ce qu'ils dégurgitent leur crème épurée et son suc par-dessus. Cette crème demeura en l'état, elle qui est la réalité du paysage de l'existence qui émane de la lumière de l'asseoiment qui est porteur du mystère de la manifestation. Les océans pénétrèrent sous elle et elle devint comme la crème desséchée à cause de la fréquente agitation de barattage (mimmaḥāḍ) de l'Univers puis elle s'étendit et montra ses réalités. C'est alors que passèrent sur elle les jours d'Allāh dont les conventions de fidélité sont l'émergence, à son adresse, des lumières de la manifestation des Attributs et de l'Ipséité. Lorsqu'Il l'eut éduquée par

قوله تعالى {وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ} لما خلق الله سبحانه الكون والكائنات من العرش الى الثرى طبق العرش فوق الكرسي وطبق الكرسي فوق السماوات السبع وقد احاط الكرسي بالسماوات وركب بعضها بعضا ثم تجلى من قهر سلطان عظمته وجلال قدمه بنعت الاستواء على العرش للعرش فنزل العرش ثم تنزلت الكرسي ثم تنزلت السماوات فغرفت السماوات من ثقل الكرسي وغرف الكرسي من ثقل العرش وغرف العرش من ثقل سطوة الاستواء فجرى غرفها وصار بحوراً فدخلت البحور بين السماوات وتلاطمت بعضها بعضاً من هيبه عزة القدم وصوله الجلال التي نفذت أنوارها في جميع ذرات الكون فكثرت تلاطمها حتى القت خوالص زيدها وروحها فوقها فبيست فبقيت تلك الزبدة التي هي حقائق غرف الوجود الذي صدر من نور الاستواء وهو حامل بسير التجلى فدخلت البحور تحتها وصارت كالزبدة اليابسة من كثرة حركة مخاض الكون ثم انسحطت وظهرت حقايقها فمضت عليها ايام الله التي معاهدها بروز انوار تجلى الصفات والذات عليها فلما رباها الحق بافانين تجلى الصفات

874. Paul Ballanfat, *Introduction à l'Itinéraire des esprits*, p. 73. La référence des 'Arā'is qu'il fournit est erronée. Rūzbehān parle souvent du kāf et du nūn mais dans d'autres sourates.

les procédés du dévoilement des Attributs. Il en extrait une pincée avec une poigne des poignes de Sa toute-puissance et Il la jeta par-dessus Son Royaume. Et cette pincée provient de⁸⁷⁵ la pureté de cette crème, pétrie avec les panacées (‘aqāqīr) des lumières des Attributs. Il fit pleuvoir sur elle les ondées de l’océan de la divinité et la fermenta avec les mains de la superbe puis la figura avec les gravures du sceau de la royauté et Il la jeta dans le val de la puissance, entre l’espace des éternités premières et des éternités dernières jusqu’à ce que passèrent sur elle les matins des levers des soleils de l’Ipséité et les lunes des Attributs⁸⁷⁶.

ه وذاته قبض منها قبضة بقبضة
 جبروته وطرحها فوق ملكوته
 وتلك القبضة من خالص تلك الزبدة
 المعجونة بعقاقير انوار الصفات
 فمطر عليها وابل بحر الالهوية
 وخرمها بايدي العزة وصورها
 بنقوش خاتم الملك والقهاها في واد
 القدرة بين فضاء الأزال والأباد
 حتى مضى اصباح مشارق
 شمس الذات واقمار الصفات

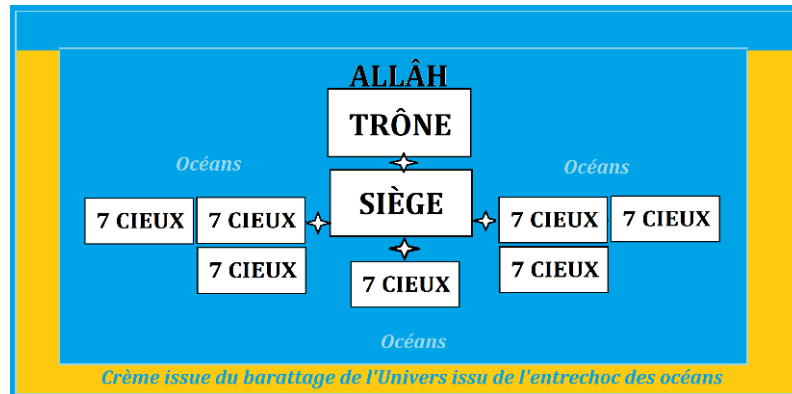


Figure 4 – Le Trône, le Siège et les 7 cieus

Dans un passage des ‘Arā’is, Baqlī évoque une seule fois l’idée de fermentation et c’est celle de la « congénitalité fermentée⁸⁷⁷ ». Mais il le fait dans le sens de la nature humaine encline vers les passions.

Nonobstant cette lacune, il faudrait tout de suite ajouter que Rūzbehān restera fidèle à l’interprétation ésotérique ḥallaġienne durant tout son cheminement et jusque dans sa maturité. Ḥallāġ a reçu cette approche ésotérique de Sahl al-Tustarī durant les deux années de son séjour chez lui où il reçut les grandes lignes de son enseignement. Nous retrouvons les traces de l’influence d’al-Ḥusayn b. Maṣṣūr dans tous les ouvrages à contenu ésotérique de notre auteur.

Henry Corbin souligne ainsi les éléments de cette cosmogonie qui sont communs avec les

875. Cette phrase n’existe pas dans le manuscrit de Damas. Nous la gardons jusqu’à la comparer au manuscrit d’Istanbul.

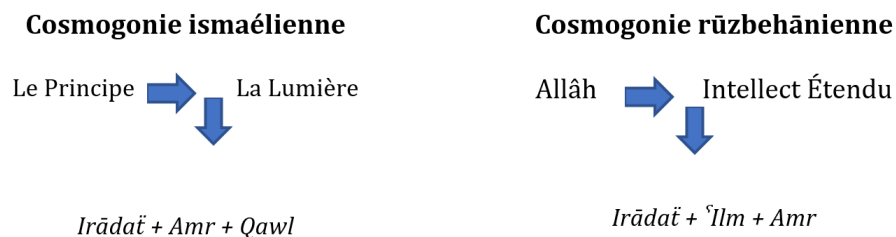
876. ‘Arā’is II, sourate 23, al-Mu’minūn, 12, fol. 349r, p. 566.

877. Op. cit. I, sourate 13, al-Ra’d, 14, fol. 249r, p. 400

cosmogonies ésotériques des Ismaéliens :

À l'origine des origines, le Principe (Mobdi') instaure une Lumière de laquelle procèdent ou dérivent trois Verbes (Kalimât), désignés comme Volonté (irâdat), Impératif intérieur (Amr, cf. λογος ενδιαθετος chez Philon), Impératif proféré (Qawl, λογος προφορικοσ). Autrement dit : ab initio la Création est la Volonté d'un Impératif proférant le Verbe. Le Verbe proféré, qui récapitule la triade, est le Verbe créateur, c'est-à-dire la Vocation de l'être à l'impératif (KN, qu'il faut traduire littéralement par Esto, non par Fiat). À l'origine des origines c'est sous la forme de son impératif que se manifeste l'être, non pas déjà comme être (à l'infinitif) ni comme étant (participe substantif). L'émanatisme et le créationnisme naïf (l'idée de création ex nihilo) sont dépassés d'emblée. C'est de l'être à l'impératif que procède comme une réponse, sans intervalle, l'être qui est, l'étant, et c'est ce qu'expriment les mots du Qorân : Kon fayakûn. La graphie arabe de cette essencification impérative comporte sept lettre (KN FYKWN); ce sont les sept lettres-sources, première manifestation de la loi du septenaire (comme tous ses confrères, l'auteur s'exprime ici à l'aide de la science des lettres, 'ilm al-horûf, c'est-à-dire de l'algèbre philosophique) ⁸⁷⁸.

Telle que la décrit Corbin, cette cosmogonie se déploie ainsi : de la lumière du Principe émane une Lumière. Dans le cas de Rūzbehān, il s'agit de l'Intellect Étendu. De cette Lumière émanent trois verbes (kalimât) : Volonté (Irādaġ), Impératif intérieur (Amr) et impératif proféré (Qawl). À l'occasion d'une présentation théologique extrêmement poussée du thème de la prédestination, Rūzbehān parle de trois verbes similaires. Il affirme que le mystère de la prédestination se révèle à travers trois Actes divins : la Volonté (irādaġ), la Science (ʿilm) et l'Impératif (amr), où il est obvie que l'équivalent de l'impératif intérieur est, pour Rūzbehān la Science, tandis que l'impératif proféré serait chez lui l'impératif à proprement parler. Il s'agit de la même vision mais avec une terminologie différente ⁸⁷⁹.



La création émane de la Lumière divine entendue comme une délibération intra-divine entre la Volonté, la Science et l'Impératif. Alors la Proto-éternité apparaît au néant :

878. Henry Corbin, « Un roman initiatique ismaélien du Xe siècle », p. 9.

879. Voir notre explication de l'exégèse des ʿArāʿis II, sourate 54, al-Qamar, v.50, p.766.

C'est l'apparition de la proto-éternité au néant. Si donc la proto-éternité apparaît au néant, le prédestiné parvient à la formation de son existention en Allāh. Il émerge par la qualification de l'image de la science et de la prévision (taqdīr), comme s'il était lié à la prévision à cause de la science et non à cause de l'existence⁸⁸⁰.

Ici, la création n'est pas *ex-nihilo* mais *ex-proto eternitas*, à travers une série de manifestations. Elle est enclenchée à l'intérieur d'un plan de prédestination, que nous étudierons plus loin. Poursuivons la lecture de la section du même paragraphe qui est cosmogonique :

S'il veut la formation de l'univers il déclenche leurs lumières (celles de la Volonté, de la Science et de l'Impératif) pour l'extentionnalisation (fi kaynūnat) de toutes les mesures prédestinatrices (muqaddirāt), par la qualification de l'unité et non par la qualification de la séparation, car telle est Sa parole : {et Notre Impératif est une seule parole}.

فاذا اراد كون الكون باشر
انوارها في كينونية جميع
المقدرات بنعت الوحدة لا بنعت
التفرقة وذلك قوله وما امرنا الا
واحدة

Comme Il voulut ce qu'Il a connu de Lui-même, Il Se manifesta à partir de la Volonté à la Science et de la Science à la Volonté et de la Volonté avec la Science à la mesure prédestinatrice et à la Sagesse et cela devint l'essence de l'Unification. Si donc Il les manifeste à travers leur totalité à l'Impératif, ce sera l'œil-essence de la réunification⁸⁸¹

اذا اراد ما علم من نفسه تجلى
من الارادة للعلم ومن العلم
للارادة ومن الارادة والعلم للتقدير
والحكمة فصار ذلك عين التوحيد
فاذا تجلاها بجميعها للامر يكون
عين الجمع

Nous aurons l'équation suivante :

[Volonté ↔ Science] → [Mesures prédestinatrices + Sagesse] = Œil-Essence de l'Unification

=

œil-Essence de la réunification

Ici, nous avons, dans le cadre de la cosmogonie, une épiphanie *ab intra* d'un verbe/Acte à l'autre qui aboutit, fait significatif, à l'intérieur même de la divinité à l'œil-essence de la réunification. Où nous relevons, encore une fois, une sorte de gradation et de changement

880. 'Arā'is II, sourate 54, al-Qamar, 50, p. 766.

881. *Ibid.*

évènementiel à l'intérieur de l'Être divin.

La Volonté créatrice de Dieu s'allie à Sa Science pour ordonnancer les Mesures prédestinatrices avec Sagesse. Telle est l'Essence de l'unification. Qu'est-ce à dire ? Que l'Unicité divine, en créant, ne S'est pas départie de Son inviolabilité en « laissant » au créaturel une marge de « liberté » par rapport au déterminisme divin. Dès avant la création Dieu/UN a tout prévu et voulu jusque dans les moindres détails. L'espace-temps et l'adventicité sont donc une émanation de Ses mesures ou prédispositions prédestinatrices qui, étant ainsi, ne violent pas Sa transcendance puisqu'elles ne sont qu'une expression de Sa Volonté. Comprendre cela c'est entrer dans l'Essence de l'Unification. Y aboutir, en ayant le regard omniscient de Dieu, c'est acquérir l'inestimable œil-essence de la réunification qui est le faite de la vie spirituelle. Dans la dynamique de la manifestation de la Volonté divine et de Son application dans l'Impératif à travers la Science, le *kāf* et le *nūn* sont l'expression de l'Impératif. Dans le passage qui suit, Rūzbehān élucide le mystère ces deux lettres comme émanation efficiente de l'Acte Créateur :

Son dit, Très-Haut {Son dit est le Vrai et à Lui est la Royauté} Lorsque, Très-Haut, Il voulut faire sortir l'univers du néant, Il Se manifesta, de Son Ipséité à Son Impératif et de Son Impératif au kāf et au nūn. L'une se frottant à l'autre, de leur lumière commune sortent les univers et l'adventicité grâce à la liaison entre la lumière de l'Ipséité avec les Attributs et la liaison de la lumière des Attributs avec l'Impératif, avec l'Acte, avec le kāf et avec le nūn. Ceci réalise Son intention dans l'éternité grâce à cela⁸⁸²

قوله تعالى {قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ
الْمُلْكُ} لما اراد تعالى ان يخرج
الكون من العدم تجلى من ذاته
بصفاته ومن صفاته لامره ومن
امره للكاف والنون فيقده
احدهما بالآخر فيخرج من بين
نورهما الاكوان والحدثان
لاتصال نور الذات بالصفات
واتصال نور الصفات بالامر
والفعل والكاف والنون فيحقق
ذلك مراده في الازل بذلك

Mais revenons aux cosmogonies rūzbehāniennes qui nous semblent les plus tardives :

Cosmogonies des 'Arā'is et de Mašrab al-Arwāḥ

La théologie que Rūzbehān élucide dans les 'Arā'is, nous l'avons déjà signalé, est une théologie épiphanique, basée sur la manifestation de la lumière divine, d'abord de Dieu en Dieu Lui-même, dans Son Ipséité, puis, en dehors de l'Ipséité, d'une manière descendante, dans l'Attribut qui brille dans l'Acte particulier. L'Acte particulier met le feu au *kāf* et au *nūn* dans la

882 *Op. cit.* I, sourate 6 al-An'ām, 73, p. 194

vitre de Son Acte général qui, lui, brille dans l'Univers pour l'amener à l'existence.

Dans un de ces nombreux commentaires de la sourate de la Lumière, Baqlī glose ainsi la place du *kāf* et du *nūn* dans la manifestation cosmogonique de la création. La Parole créatrice est omniprésente dans le néant mais non encore révélée : c'est « l'entre-deux » ténébreux, le face-à-face entre le Créateur et le néant. Le texte manifeste aussi que cet entre-deux est le lieu de l'*opus magnum* de l'Attribut (il ne dit pas de quel attribut il s'agit). Cet Attribut a deux tâches : La première c'est qu'il manifeste l'Acte qui lui est propre et l'enclasse dans une vitre comme le feu permanent d'une lampe qui fait venir l'univers à l'être, par la projection continue de sa lumière⁸⁸³. Cet Acte est dit « général » car il s'étend à toute l'opération créatrice. L'autre tâche de l'Attribut c'est de manifester l'Ipsité divine qui constitue sa propre substance.

*Dieu a fait advenir (awğada) l'Univers depuis le Trône et jusqu'au plus petit grain de poussière par le kāf et le nūn. L'entre-deux (bayn) du kāf et du nūn était obscur (ḡalām), de l'obscurité même du néant, voilé hors de la Lumière de la proto-éternité (qidam), car il était affecté (ma'lūl) par la réalité défectueuse de la survenance (hudūt). La lumière du kāf et du nūn, y résidant, n'avait pas été encore révélée. L'entre-deux était alors comme la niche sans mèche. Par la lumière de l'Attribut, Il (Dieu) fit du kāf une lampe et du nūn sa mèche et Il alluma l'Univers par la lumière de l'Attribut puis il mit la lampe dans la vitre (zuğāğat) de Son Acte général (Fi'l 'Ām) et il mit la vitre de l'Acte dans l'Univers. Puis, après avoir illuminé l'Univers par la lumière des Attributs, Il l'illumina par les lumières de l'Ipsité afin que l'Univers soit comme une niche illuminée par la Lampe de l'Attribut, dont la quintessence (ma'dan) est l'Ipsité.*⁸⁸⁴

ان الله سبحانه اوجد الكون من العرش الى الثرى بالكاف والنون وكان بين الكاف والنون مظلمة بظلمة العدم محجوباً عن نور القدم لانه معلول بعلة الحدوث ولم ينكشف المسكون هناك نور الكاف والنون فبقى كمشكاة بلا سراج فجعل الكاف قنديلا والنون فتيله بنور الصفة فاضاء الكون بنور الصفة ثم وضع القنديل في زجاجة فعله العام ووضع زجاجة الفعل في الكون ثم نور الكون بعد تنويره بنور الصفات بانوار الذات حتى يكون الكون كمشكاة منورة بمصباح الصفة التي معدنها الذات.

Détail surprenant, le néant qui n'existe pas, est considéré comme inapte à recevoir la lumière de la proto-éternité car il est déjà affecté par le « vice » de la survenance. Ibn 'Arabī a cette même perception par rapport au néant. Puisque Dieu s'adresse au néant pour lui communiquer l'impératif d'exister, le néant ne saurait être inexistant. Il a ce dialogue avec Dieu : « *Le Vrai m'a rendu témoin (ašhadanī) de la lumière de l'existence et du lever de l'étoile de la visibilité et Il m'a dit : " Qui es-tu ? " et j'ai dit : " Le Néant apparent ", et Il me dit " et comment le néant deviendrait-il existence ? Si tu n'existais pas ton existence n'aurait pas lieu d'être", et je dis : " C'est pourquoi j'ai dit*

883. L'Islam croit que Allāh est sans cesse en train de créer sinon l'Univers cesserait d'exister.

884. 'Arā'is II, sourate 24, al-Nūr, 35, p. 578.

le néant visible. Quant au néant caché/invisible il n'a pas lieu d'exister⁸⁸⁵».

En cet instant où le néant est un « inexistant apparent », l'espace entre le *kāf* et le *nūn* est obscur. C'est par la lumière de l'Attribut, que le *kāf* devient une lampe, tandis que le *nūn* est sa mèche. Ce qui convient très bien à la physiognomie de chaque lettre. Le Démiurge, par l'Attribut, met le feu à la lampe qui fait advenir l'Univers, le *kāf* étant la niche, le *nūn* étant la lampe et l'Attribut étant la flamme, comme le dessin ci-dessous :



Figure 5a - Le *kāf*/lampe et le *Nūn*/mèche avec l'Attribut/flamme

Le Démiurge, par l'Attribut, met le feu à la lampe qui fait advenir l'Univers. Puis il illumine par Son Ipséité l'Univers, déjà « allumé » par les Attributs. L'Univers devient lui-même une niche allumée par la lampe des Attributs dont la quintessence est l'Ipséité. Ainsi l'Univers, illuminé par les Attributs, une fois que l'Ipséité l'a illuminé devient lui-même une lampe équivalente à celle du *kāf*, impératif divin, allumée par les Attributs, avec l'adjonction de la « lumière » du *nūn*. On voit bien que tout l'effort théologique de Baqlī est de « garder » l'acte créateur à l'abri de l'adventicité, quitte à garder l'Univers dans le giron de l'Ipséité, comme une partie d'elle.

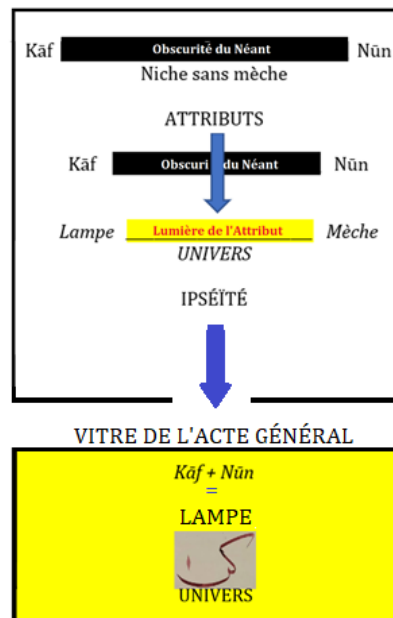


Figure 5b - Le *kāf*/lampe et le *Nūn*/mèche avec l'Attribut/flamme

885. Su'ād Ḥakīm, *Al-Mu'ġam al-Šūfī*, p. 1150-1151

Finalement l'Univers serait « distinct » de Dieu d'une manière peut-être uniquement « nominale ». Il n'est, en effet, intrinsèquement, qu'une lampe des Attributs, illuminée par l'Ipséité. À la lumière de la doctrine du *tawhīd* dans ses conclusions les plus poussées, Allāh ne saurait en aucun cas coexister avec la survenance.

Un autre passage offre cette fois la notion d'un Acte particulier en face d'un Acte général. L'Acte général étant celui de la création qui fait descendre la Lumière de l'Ipséité par la médiation des Attributs tandis que l'Acte particulier est celui de la manifestation divine ascendante aux yeux de qui sait voir. Paul Ballanfat traduit le terme *Acte* par « opération théophanique ». Tout en trouvant cette périphrase très éloquente, nous préférons nous en tenir à la forme simplifiée telle qu'utilisée par notre auteur. L'Acte particulier est à considérer *ab intra* et l'Acte général est à considérer *ad extra*.

La Lumière de l'Ipséité a brillé dans l'Attribut et la Lumière de l'Attribut a brillé dans la lumière de Son Acte particulier et la lumière de son Acte particulier a brillé dans la lampe du kāf et du nūn et la lumière du kāf et du nūn a brillé dans la vitre de Son Acte général et la lumière de Son Acte général a brillé dans la niche de l'Univers. Si donc tu regardes la niche, tu vois la lumière du kāf et du nūn et si tu regardes la lumière du kāf et du nūn, tu vois la lumière de Son Acte particulier selon Son dit : {Il est allumé d'un arbre béni}. Il est béni car son origine (aṣl) est la source (maṣdar) de l'Attribut dont l'origine est l'Ipséité qui est exemptée (munazzah) du commencer et du finir. {Ni oriental ni occidental} c'est-à-dire qu'il ne vient ni de l'Orient de l'apparition (zuhūr) de l'Univers à partir du néant ni de l'Occident du néant de l'Univers avant la proto-éternité. {Son huile est sur le point d'illuminer} : il est dit que la lumière des Attributs arrive jusqu'à lui car elle a été émise par les Attributs et a été projetée

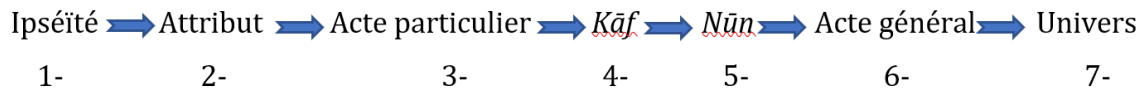
886.

فاضاء نور الذات في الصفة
واضاء نور الصفة في نور فعله
الخاص واضاء نور فعله الخاص
في قنديل الكاف والنون واضاء نور
الكاف والنون زجاجة فعله العام
واضاء نور فعله العام في مشكاة
الكون فاذا رايت المشكاة رايت نور
الكاف والنون واذا رايت نور
الكاف والنون رايت نور فعله
الخاص الذي هو غنى بقوله {يوقدُ
مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ} مباركة اذ هي
اصلها مصدر الصفة التي اصلها
الذات المنزه عن البداية والنهاية {لا
شَرْقِيَّةٌ وَلَا غَرْبِيَّةٌ} لا من شرق
ظهور الكون من العدم ولا من
غرب عدم الكون عند القدم {يَكَادُ
رَئِيهَا يُضِيءُ} يقبل ان يصل اليه
نور الصفات لانها صدرت من
الصفات فرسلت.

Nous aurons par suite cette équation d'illuminations s'emboîtant les unes dans les autres et qui synthétisent **la première cosmogonie des 'Arāʿīs** que nous avons choisi d'élucider :

886. 'Arāʿīs I, sourate 6 al-Anʿām, 73, p. 194.

Lumière



Kāf pour *kun*, c'est-à-dire : "Sois, fiat !" et *nūn* pour *Nūr*, (Lumière) : C'est-à-dire : « *Que la Lumière Soit !* ». Ce sont les paroles énonciatrices de l'Acte créateur et plus précisément de la création de la Lumière.

Il faut noter que le livre de *Šarḥ e Šaṭḥiyyāt* présente lui aussi la lumière proto-éternelle qui se déverse sur les élus entre le *kāf* et le *nūn*⁸⁸⁷.

Mašrab al-Arwāḥ accorde la même place au *kāf* et au *nūn* mais la notion d'Acte y est absente. On y contemple l'imposante théophanie proto éternelle dont émane, comme dans les *ʿArāʾis*, l'Intellect Étendu. C'est la description cosmogonique qui est la plus proche des *ʿArāʾis*⁸⁸⁸. Elle détaille la manifestation de Dieu à Soi-même et décrit la volonté de créer comme une chaîne de délibérations d'un Attribut à un autre *ab intra*. Ces délibérations culminent dans une sorte de condensation de l'Être divin dans l'Amour émanant de « l'œil-essence du Tout » (*ʿayn al Kul*). C'est à partir de cet amour qu'est déclenché le processus créateur qui manifeste l'Intellect Étendu, dans la lumière qui pointe d'entre le « *kāf de Kūn - et le nūn de Nūr* ». On dirait qu'il y a une progression initiatique de Dieu qui contemple son propre dessein créateur dans une vision souveraine. Pour créer, Allāh fait appel à la « *science de la proto-éternité* » qui transcende toutes les contingences créées.

Lorsqu'Allāh voulut faire advenir l'univers (iğād al-kawn), Il affirma Sa superbe (taʿazzazā bi kibriyāʾihī) et Se manifesta, dans Son Ipséité (Zāt) et, avec Son Ipséité, à Ses Attributs (Šifāt). La Beauté (al-Ġamāl) agréa (talatṭafāt) à la Majesté (al-Ġalāl) et la Majesté à la Beauté. Il requit de Lui-même (nafsihī) en Lui-même les profondeurs cachées (mukmināt) de la science de la proto-éternité (ʿilm al-qīdam) qu'Il avait connu par Soi-même, avant toutes les informations (maʿlumāt).

De la même manière que dans les *ʿArāʾis*, la cosmogonie de *Mašrab al-Arwāḥ* est déclenchée par une théophanie divine *ab intra* : de l'Ipséité à elle-même puis aux Attributs (mais pas à l'Acte, où la théophanie typiquement ašʿarite de notre auteur semble encore, dans cet ouvrage, en voie de formation). Par la séduction de Sa Beauté Dieu cherche au plus profond de Lui-même la science de la proto-éternité. De là surgissent diverses manifestations :

887. *Šarḥ e Šaṭḥiyyāt*, p. 14-15.

888. On peut inférer du style, des catégories et du lexique mais sans une référence historique comprobante, que ces deux ouvrages, avec *Maknūn*, se suivent et sont les derniers connus de la plume de Rūzbehān.

La volonté (irādāt) répondit à la science et la science à la satisfaction (riḍā) et la satisfaction à la prédestination (qaḍāʾ) et la prédestination au jugement (ḥukm) et le jugement à l'Ipséité (Zāt). Il réunit la beauté excellente (ḥusn) de la manifestation (taḡallī) de tous les Attributs et de l'Ipséité dans la radiance (sanāʾ) de l'amour jusqu'à ce que l'œil-essence du Tout (ʿayn al-Kul) apparut dans l'amour (maḥabbat).

Volonté → Science → Satisfaction → Prédestination → Jugement → Ipséité
=
Attributs (beauté et manifestation) → Ipséité → Amour → Œil-Essence du Tout

Puis Il Se manifesta à partir de l'amour à l'Impératif (amr) puis Il se manifesta à partir de l'Impératif, dans le kāf et le nūn qui font partie des Noms (asmāʾ) et des Qualificatifs (Nuʿūṯ).

Amour → Impératif → Kāf et Nūn

Entre ces deux, apparut une lumière et cette lumière devint l'Intellect Étendu (al-ʿAql al-Basīṭ). Puis Il dit : « L'Intellect Étendu est la projection de la manifestation de l'asseolement (istiwāʾ) de toute l'Ipséité et des Attributs ».

Kāf → Intellect Étendu ← Nūn

Alors parut un tremblement (tahazzuz) provenant de l'assaut (ṣawlat) de l'appropriation (istilāʾ) de la proto-éternité. Il devint (l'Intellect Étendu) diversifié (mutafarriqan). Allāh rassembla ses multiplicités et Il créa à partir d'elles, par une attribution particulière (ṣifaṯ ḥāssaṯ), les esprits saints, royaux et potentats (ḡabarūtiyyat)⁸⁸⁹.

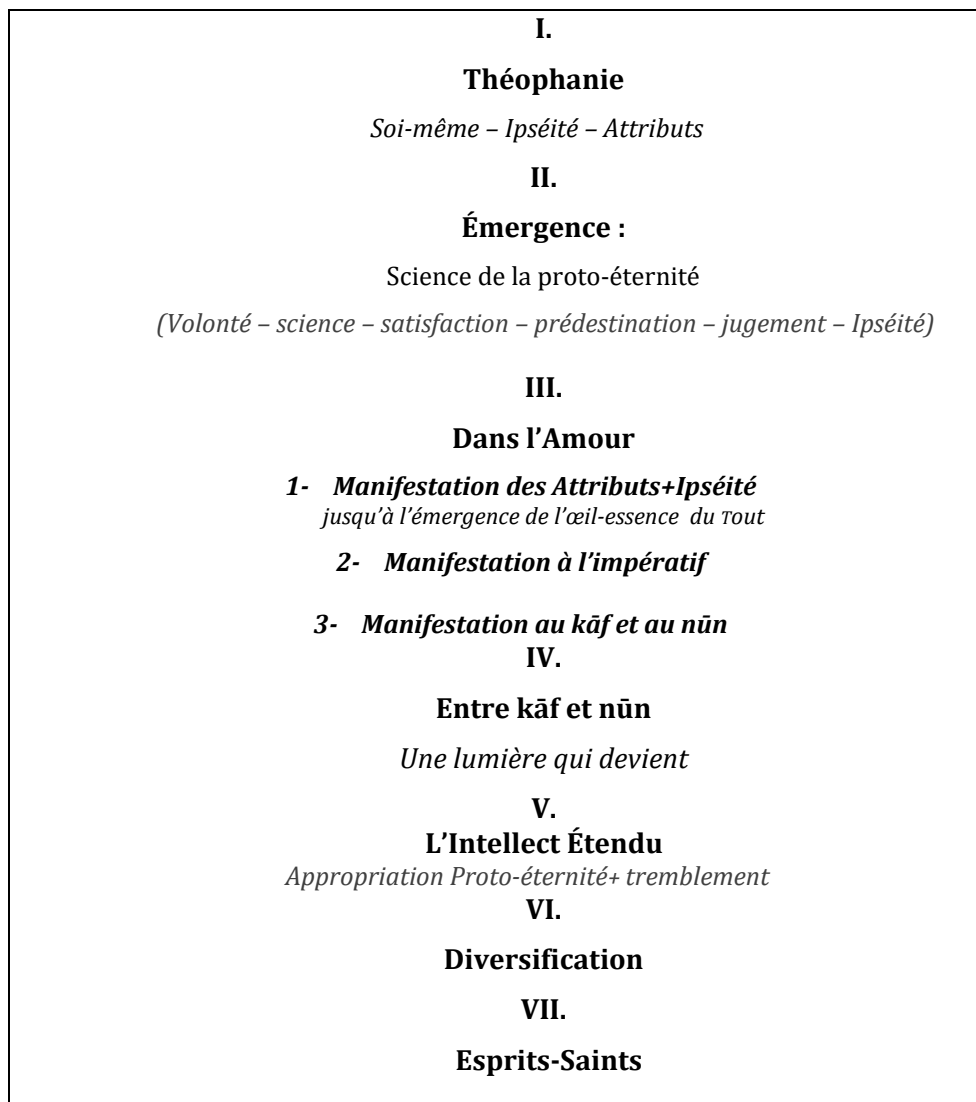
Intellect Étendu → Multiplicité → Esprits saints

Ainsi donc, des profondeurs de la volition divine d'amour, la création est un parcours divin vers la multiplicité par une manifestation progressive qui aboutit au *kāf* et au *nūn*, au milieu desquelles lettres jaillit la lumière de l'Intellect Étendu qui, en se diversifiant, produit comme par connaturalité, les esprits saints préexistants. Notons que, pour Baqlī, le *kāf* et le *nūn* font partie des Noms divins. C'est peut-être les Noms : *al-Kabīr* (38^e) ou *al-Karīm* (43^e) et, bien sûr, *al-Nūr* (93^e).

889. *Maṣrab al-Arwāḥ*, p. 11

Cette cosmogonie de *Mašrab al-Arwāḥ* est en sept étapes. La manifestation de l'Ipséité et des Attributs divins suscite, en guise d'Acte particulier et général, les volitions internes qui font advenir l'expression souveraine du *kāf* et du *nūn* du milieu desquels filtre une lumière qui donne consistance à l'Intellect Étendu. Nous avons le tableau suivant :

COSMOGONIE DE MAŠRAB AL-ARWĀḤ EN 7 ÉTAPES



À son tour, le texte des *ʿArāʾis* présente plusieurs descriptions cosmogoniques très significatives, dont certaines sont grandioses, dans lesquelles Rūzbehān s'éloigne de l'approche plus mythologique des cosmogonies qu'il avait rédigées antérieurement pour décliner une théologie impressionnante par son dépouillement.

Pour décrire le processus de la création de l'univers hors de Dieu, Baqlī utilise une image

très frappante : « *Il mis à part Sa proto-éternité par rapport au néant (afrada qidamahu 'an al-'adam)* ⁸⁹⁰», situant à son habitude la création dans un cadre de ségrégation entre la transcendance et la survenance. La Proto-éternité remplissant tout, il fallait qu'elle se retire pour qu'apparaisse le néant dont Dieu extraira les choses créées, un peu à la manière des eaux primordiales qui se retirent pour qu'apparaisse le sec dans Genèse 1,9. Ici on dirait que Dieu cède le pas au créé pour se retirer dans Son inaccessibilité.

Dans un autre passage, notre auteur a cette assertion étonnante : « *Il les fit exister, par la manifestation de la proto-éternité, hors de la mort du néant* ⁸⁹¹».

Mais ce n'est pas toujours ainsi que Rūzbehān conçoit la création. Le plus souvent il dépeint l'Acte créateur comme un déploiement théophanique descendant. Dieu ne se retire pas, il descend pour trôner au milieu de la création. La cosmo-genèse commence en effet par l'ubication du Trône et l'Acte d'Allāh de s'y asseoir comme « lieu » de l'Intellect qu'il appelle « Étendu » et qui manifeste Dieu au créé.

Le dit du Très-Haut {Le Miséricordieux s'est assis sur Son Trône}. Avant ce verset, Il mentionne, Loué soit-Il, la création des cieux et de la terre et Il ne dit pas qu'Il a créé le Trône et c'est une allusion au fait que Son dit, Loué soit-Il, est au sujet de la survenance (hidtān) qui L'encercle.

{Le Miséricordieux s'est assis sur le Trône} fait allusion au fait que Son Trône est la majesté de Sa proto-éternité et la pré-existentialité (azaliyyaṭ) de Son Ipséité et de Ses Attributs. Il S'est assis par Lui-même dans la pointe de la science et dans la pointe de l'invisible (ġayb al-ġayb) et cet acte de s'asseoir est proto-éternel (qadīm) et c'est l'expression de Sa tyrannie et de Sa superbe en Lui-même, lorsqu'il n'y avait ni quand, ni comment, ni où, ni autre ⁸⁹² et de même pour tous les computs (aġābīr) avant les univers et après les univers et dans les univers, puisque les univers et l'adventicité sont impuissants à porter un atome de la superbe de Sa puissance et les temps s'étiolaient du fait de cerner Ses Attributs, Son Éternité et Sa Permanence (daymūmaṭ).

قوله تعالى {الرَّحْمَنُ عَلَى
الْعَرْشِ اسْتَوَى} ذكر سبحانه
قبل هذه الآية خلق السموات
والارض ولم يقل انه خلق
العرش وفيه اشارة أن قوله
سبحانه عن احاطة الحدثنان به
{الرحمن على العرش
استوى} يشير الى ان عرشه
جلال قدمه وازلية ذاته وصفاته
استوى بنفسه في علم العلم
وغيب الغيب وهذا الاستواء
قديم وهذا خبر عن تجربته
وتكبره بنفسه في نفسه حين لا
عين ولا حيث ولا اين ولا غير
وهكذا جميع الأجايبير ⁸⁹³ قبل
الاكوان وبعد الاكوان وفي
الاكوان اذ الاكوان والحدثنان
قاصرة عن حمل ذرة من
كبرياء عظمته والازمان
مضمحلة عن حصر صفاته
وازليته وديموميته

890. 'Arā'īs I, sourate 2, al-Baqaraṭ, 253, p. 51. La formule est de unayd.

891. *Op. cit.* II, sourate 42, al-Šūrā, 9, fol. 422r, p. 706. اوجدهم بتجلي القدم من موت العدم.

892. Définitions apophatiques souvent employées dans la tradition soufie et plusieurs fois dans les 'Arā'īs.

893. Le manuscrit porte أجايبير que nous traduisons par « computs ».

Et cela veut dire aussi que, lorsque Dieu, loué soit-Il, voulut faire advenir l'univers, Il créa, par l'apparition de la lumière de Sa puissance, à partir d'une lumière rayonnante-scintillante (nūr ša'šā'ānī), un monde qu'il dénomma le Trône (al-'Arš) et dont il fit le réceptacle (mawḍi') de la lumière de l'Intellect Étendu (al-'Aql al-Basīt).

وايضا ان الله سبحانه لما
اراد ايجاد الكون خلق بظهور
نور قدرته عالما وسماه العرش
من نور شعشاني وجعله
موضع نور العقل البسيط

Dans ce passage Baqlī parle d'une lumière rayonnante - scintillante (nūr ša'šā'ānī). Cette expression n'est pas choisie au hasard. Nous le verrons plus tard.

C'est pour expliquer le verset « *Allāh s'est redressé sur le Trône* » que Rūzbehān décline cette cosmogonie qui vise à expliciter les manifestations successives de la divinité à l'intérieur d'elle-même. Il suit en cela Ḥallāḡ pour qui le prélude de la création est une sorte de recueillement de Dieu à l'intérieur de Son Unicité, comme dans ce passage :

Le Vrai S'est manifesté à Lui-même dans l'éternité première, avant que le créé ne soit créé et avant que le créé ne le sache. Dans la présence de Son Unificité, avec Lui-même, Il eut une conversation où il n'y avait ni parole ni lettres. Il contempla les lumières de Sa face (subḥāt), à l'intérieur de Lui-même. Et dans l'éternité première, lorsque le Vrai était et sans autre chose avec Lui : Il regarda vers Lui-même et Il Se louangea Lui-même. Ce fut une manifestation de Son Ipséité à Son Ipséité dans l'image de l'amour, exempte de toute description et de toute limite. Et cet amour fut la cause de l'existence et la cause de la multiplicité existentielle⁸⁹⁴.

C'est après la théophanie *ab intra* que se produit le passage de la Puissance à l'Acte. Notons en passant que cette dernière notion a une affiliation plutôt aristotélicienne et par suite, à son habitude, notre auteur réunit en une seule vision des éléments propres à divers courants philosophiques qui, s'ils peuvent être complémentaires en beaucoup de points, ont constitué cependant, dans l'histoire des idées, des camps opposés voire adverses.

Rūzbehān présente l'Intellect Étendu comme une sorte d'interface divine du passage de l'éternité au temps, de l'Incréé au créé. Cet Intellect Étendu retient en soi, comme en un divin réceptacle, Miroir Primordial iconique, l'Image de la Théophanie divine proto-logique qu'il retransmet sans cesse aux miroirs démultipliés que sont les phénomènes appartenant au « monde

894. Al-Ḥusaynī al-Ḥusaynī Ma'dī, *al-Mawsū'at al-Šūfiyya*, al-Manhal, Beyrouth 2013, p. 363. Louis Massignon cite ce passage de mémoire et d'une manière sélective et il affirme qu'il provient du *Tāsīn al-Tanzīh*, p. 63. Mais ce passage n'existe pas à la place qu'il indique. Al-Ḥusaynī ne dit pas non plus d'où il l'a tiré.

du Trône » qu'est l'univers créé. Ce « monde du Trône » reçoit organisation et perpétuation à travers l'apparition primordiale de Dieu en Dieu. Force est de constater que Bāqlī introduit dans la Divinité une multiplicité agencée dans Sa révélation d'Elle-même qui est une réverbération puissante du sommet de la pyramide de l'Ipséité et jusqu'au moindre élément de la poussière du créé (*al-tarà*). Enfin, c'est la Vérité, reflétée par l'Intellect Étendu sur le monde du Trône, qui dispense dans tout l'univers la providence créatrice de Dieu :

Et il fit de l'Intellect Simple le lieu de Son Acte qu'Il installe comme un vis-à-vis (yuṣdīh) à partir de la Puissance⁸⁹⁵, et, de cet Acte, le monde du lever des lumières de la proto-éternité (se lève) sur lui. Si donc Il Se manifeste par Son Ipséité à Ses Attributs puis par Ses Attributs à Son Acte, ensuite par Son Acte à l'Intellect Simple, puis par l'Intellect Simple au monde du Trône, alors chaque atome du Trône devient un miroir d'où le Vrai Se manifeste au monde entier et au monde des humains. Alors se déversent (yandara²) les gouttelettes de la bruine de l'Acte, par le débordement des lumières de l'Attribut et de l'Ipséité, à partir du monde du Trône et jusqu'au monde terrestre et au monde des humains (al-‘ālamīn) en vue de l'organisation et de la perpétuation⁸⁹⁶.

وجعل العقل البسيط موضع فعله الذي يصدیه من القدرة و من ذلك الفعل عالم طلوع انوار القدم عليه فاذا تجلى بذاته لصفاته ومن صفاته لفعله ومن فعله للعقل البسيط ومن عقل البسيط لعالم العرش فصار كل ذرة من العرش مرآة يتجلى الحق منها للعالم والعالمين أو العرش فيندرا قطرات ديم الفعل من فيض انوار الصفة والذات من عالم العرش الى العالم والعالمين على النظام والتسرد

Ce passage est très difficile et le texte dans le manuscrit n'est pas clair. Chez Ibn 'Arabī, l'impératif s'élabore de même comme une délibération sous forme de manifestation *ad intra*, de Dieu à Dieu, pour ensuite passer à une manifestation *ad extra* qui fait venir les choses à l'existence⁸⁹⁷. Les théologiens et mystiques islamiques évitent farouchement de mettre Dieu en face-à-face avec le néant, ce qui est tout à fait le contraire de la sensibilité biblique où l'Esprit de Dieu, omniprésent, fait face au néant qui n'existe-pas.

À l'intérieur de Dieu, le mystère du passage à l'Acte de la création⁸⁹⁸ est élucidé comme une série de théophanies de l'Être divin qui sont comme autant de séquences-filtres qui éloignent

895. قال الأزهرى : وأصله من الصند وهو ما استقبلك وصار قبالتك . وقال الزجاج : معنى قوله عز وجل : فأنت له تصدى ؛ أي أنت تُقبل عليه ، جعله من الصند وهو القبالة . وقال الليث : يقال هذه الدار على صدك هذه أي قبالتها . وداري صدك داره أي قبالتها ، نصب على الظرف . قال أبو عبيد ، قال ابن السكيت : الصند والصفب القرب . قال الأزهرى : فجانز أن يكون معنى قوله تعالى : فأنت له تصدى ؛ أي تتقرب إليه على هذا التأويل .

896. 'Arā'is II, sourate 20, Ṭāh-Hā², 5, fol. 329r, p.526

897. Ibn 'Arabī, *Al-Futuḥāt al-Makkiyya*, I, 168 ; III, 46, 257, 314 et IV, 210.

898. C'est le *Berešit* – Commencement – de la Bible en Genèse 1,1

l'Ipséité divine de tout amalgame avec le créé. C'est, d'abord, *ab intra*, de Soi à Soi, c'est-à-dire de l'Ipséité aux Attributs puis, progressivement, *ad extra*, par le passage à l'Acte qui, à partir de la puissance, installe le Trône comme « *lieu de l'Intellect Étendu* » puis manifeste Dieu à l'Intellect Étendu (*al-ʿAql al-Basīt*) pour créer l'univers, monde du Trône, dans une « *lumière rayonnante - scintillante* ». L'Intellect Étendu, ayant reçu, dans l'éternité, la manifestation de l'Ipséité aux Attributs et la révélation du passage à l'Acte-par-la-puissance, peut les transmettre sans cesse au monde du Trône d'où elles débordent sur l'univers en autant de miroirs scintillants de la même Lumière. Où on relève des sortes de « zones tampon » entre Dieu et l'acte créateur.

D'un côté, Rūzbehān ne considère pas que le Trône est créé mais il le montre comme « *immergé dans l'adventicité (ḥidṭān) qui est le propre même du créé [...] Il ne dit pas qu'Il a créé le Trône [...] mais le monde est créé et il est appelé le Trône en ce qu'il est le réceptacle des lumières de l'Intellect Étendu* ». Il cite un dit d'Ibn ʿAṭāʾ qui affirme que « *le Trône c'est la manifestation de la puissance et non le lieu de l'Ipséité* ».

Dans *Mašrab al-Arwāḥ* nous retrouvons le même concept mais avec l'affirmation de la création du Trône, on ne saurait dire lequel de ces textes est antérieur bien que nous penchions vers le fait que les ʿArāʾīs est le texte de la maturité de notre auteur, écrit tout au long d'une vie.

Le Trône, lieu de l'asseolement divin n'est donc pas créé ? Pendant Dieu crée le monde qu'il appelle Trône. « Il mentionne, Loué soit-Il, la création des cieux et de la terre et **Il ne dit pas qu'Il a créé le Trône** ».

Tout éternel qu'Il soit, Dieu est présent, Il doit être présent d'abord en Soi-même. Ce « lieu » de l'ubication divine est appelé le Trône. Baqlī suit le Coran pour affirmer que Dieu ne peut qu'être « assis sur un Trône » et cela pour démontrer Sa souveraineté et Sa toute-puissance. Il ne trouve pas suffisamment de termes apophatiques pour « exempter » Dieu de toute immixtion de l'adventicité. Il utilise les définitions apophatiques souvent employées dans la tradition soufie et plusieurs fois dans les ʿArāʾīs. Reprenons le même passage :

« et c'est une allusion au fait que Son dit, Loué soit-Il, est au sujet de la survenance (ḥidṭān) qui L'encercler. {Le Miséricordieux s'est assis sur le Trône} fait allusion au fait que Son Trône est la majesté de sa proto-éternité et l'éternité première (azaliyyaṭ) de Son Ipséité et de ses Attributs. Il S'est assis par Lui-même dans la pointe de la science et dans la pointe de l'invisible (ḡayb al-ḡayb) et cet acte de s'asseoir est proto-éternel (qadīm) et c'est l'expression de Sa tyrannie et de Sa superbe en Lui-même, lorsqu'il n'y avait ni quand, ni comment, ni où, ni autre et de même pour tous les computs (aḡābīr) avant les univers et après les univers et dans les univers, puisque les univers et l'adventicité sont impuissants à porter un atome de la superbe de Sa puissance et les temps s'étiolent du fait de cerner Ses Attributs, Son Éternité et Sa Permanence (daymūmaṭ).

Et, cependant, dans le deuxième segment de ce même texte, notre auteur affirme :

« Et cela veut dire aussi que, lorsque Dieu, loué soit-Il, voulut faire advenir l'univers, Il **créa**, par l'apparition de la lumière de Sa puissance, à partir d'une lumière rayonnante-scintillante (*nūr ša'šaānī*), **un monde qu'il dénomma le Trône** (*al-ʿArṣ*) et dont il fit le réceptacle (*mawḍiʿ*) de la lumière de l'Intellect Étendu (*al-ʿAql al-Basīṭ*) ».

Le Trône où Dieu EST dans l'éternité n'est pas créé. Mais le créé ne peut qu'être le Trône de Dieu qui est partout. D'où, le monde créé est appelé, lui aussi Trône. Il y a donc deux facettes du Trône. Une facette incréée. Où Dieu est avec Lui-même, trônant dans Son éternité. Et il y a le Trône créé qui est le monde, sur lequel Dieu trône. Mais ce Trône qui porte Dieu, ne peut pas être « créé » de la même manière que le créé. En effet, sa proximité à Dieu introduirait dans l'entourage divin l'adventicité tant redoutée par les unificateurs. Aussi le Trône n'est-il ni créé ni incréé. C'est une interface entre l'Unificité du Créateur et sa radicale séparation par rapport au créé. Il est immergé dans la contingence tout en restant étanche par rapport à elle, comme l'intérieur du navire est à sec sur les flots.

Ce Trône, Dieu en fit donc le réceptacle de l'Intellect que Rūzbehān appelle ici : « *l'Intellect Étendu* ». C'est la même approche que dans *Mašrab al-Arwāḥ* où il précise l'ubication suivante du Trône : « *L'Intellect Étendu est la projection de la manifestation de l'asseolement (istiwāʿ) de toute l'Ipséité et des Attributs* ».

Dans le cours de sa description de l'asseolement divin, Rūzbehān s'exclame dans une locution paradoxale :

*Oh être doué de raison ! Où est le Trône ?
Et même s'il y aurait un million de Trônes
devant les assauts de Sa superbe : si un seul
atome d'eux venait à percer, tous en auraient
été anéantis avant même que ne revienne à
toi ton glissement de paupière. Il est assis,
sous l'aspect protologique de la tyrannie
exercée sur toute créature, sans l'intromission
de l'adventicité déviante. Et tous sont sous le
coup de la tyrannie de Sa toute-puissance.
Même si donc le monde du Trône est la plus
grandiose des arènes de la manifestation de
Son asseolement, il est ramené à la
manifestation de l'asseolement et
l'asseolement est un Attribut particulier
d'Allāh qui transcende la compréhension des*

*ويا عاقل ابن العرش وان
كان الف الف عرش من
سطوات كبريائه التي لو برزت
ذرة منها بنعت القهر في العالم
لفنيت كلها قبل ان يرتد اليك
طرفك فهو مستوى بغير علة
اعوجاج الحديثية بوصف قهر
القدم على كل مخلوق والكل
تحت قهر جبروته وان كان
عالم العرش اعظم ميادين
تجلي استوائه هو خاص بتجلي
الاستواء والاستواء صفة
خاصة لله منزّه عن ادراك
الاهام ومقاييس العقول تعالى*

*pensées fugitives et les mensurations des intelligences. Oui, Allâh S'est élevé au-dessus de la promiscuité avec l'adventicité et de la contigüité par rapport aux univers*⁸⁹⁹.

الله عن مماسة الحدثان
وملاصقة الاكوان

Suivant la perception ašarite, Baqlī minimise l'importance du Trône, comparé à la transcendance divine.

Ailleurs, il dit que : « Dieu fit du Trône le miroir de la manifestation de Sa sainteté. Il abrite les esprits de ses bien-aimés et ce, par Son dit : {Il s'est ensuite assis sur le Trône}. Il se préoccupa par la suite des lumières de la grandeur du Trône et Il en fit le refuge des âmes des justes et le but des voies des progressants⁹⁰⁰». Ici, les bénéficiaires du Trône sont les esprits préexistants mais aussi les âmes des justes dans leur réalité préexistentielle.

Après tous ces textes, il y a lieu de s'arrêter sur le concept de la survenance ou de l'adventicité des choses (*al-ḥidṭān*), tellement cité - et abhorré- par Rūzbehān. Nous avons relevé qu'au lieu de *al-ḥidṭān*, Corbin lit *al-ḥadaṭān*, en mode duel, et le traduit par *nychtémère*, lequel, dans une conception cyclique, est l'ourobore des anciens. Cependant le sens duel de jour et de nuit n'apparaît pas dans les diverses significations de *Ḥḍt*. Parfois ce terme est lié à la nouveauté ou à la jeunesse (*ḥadāṭāt*). Mais, dans *ʿArāʿis*, c'est le sens de la survenance des évènements qui prévaut⁹⁰¹.

La révélation de Dieu au créé est ainsi une suite de dévoilements prodigieux qui se transmettent en une échelle progressive de binômes théophaniques :

- 1) Ipséité – Attributs ; 2) Puissance – Acte ; 3) Intellect Étendu – 4) Trône – 5) Creuset Rayonnant-Scintillant – 6) Monde du Trône, 7) réverbération miroitante polymorphe de la Vérité sur le monde et les mondes⁹⁰².

La deuxième cosmogonie des *ʿArāʿis* est synthétisée ainsi :



899. *Ibid.* p. 526.

900. *ʿArāʿis* I, sourate 10, Yūnus, 1-10, p. 308.

901. Cf. le dictionnaire arabe en ligne :

<http://www.maajim.com/dictionary/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D8%AB%D8%A7%D9%86>

902. Voir Paul Ballanfat, *Introduction à L'Itinéraire des esprits*, p. 43, parr. 84, qui parle du miroir de Dieu.

Plus particulièrement :

Ipséité vs Attributs

À l'intérieur de la divinité, l'Ipséité se révèle aux Attributs et vice-versa

Puissance vs Acte

Ce passage a lieu du fait de l'Amour de Dieu pour Soi-même, cherchant à Se faire connaître.
L'Acte fait lever les lumières de la proto-éternité sur l'Intellect Étendu.

Acte vs Intellect Étendu

C'est l'Acte qui installe l'Intellect Étendu sur le Trône

Intellect Étendu vs Trône

Le Trône est le récipient de l'Intellect Étendu et est posé devant lui comme un vis-à-vis par la Puissance divine.

Intellect Étendu vs Lumière Rayonnante-Scintillante

Cette lumière spéciale part de l'Intellect Étendu pour créer le Monde du Trône

Lumière Rayonnante-Scintillante vs Monde du Trône

La Lumière Rayonnante-Scintillante fait advenir le Monde du Trône

Monde du Trône vs Univers

Alors, les gouttelettes de la bruine de l'Acte, par le débordement de l'Attribut et de l'Ipséité, se déversent, à partir du Monde du Trône, aux mondes en vue de l'organisation et de la perpétuation.

Nous aurons cette figure très significative d'une **théophanie descendante** :

LA CRÉATION COMME ÉPIHANIE DESCENDANTE

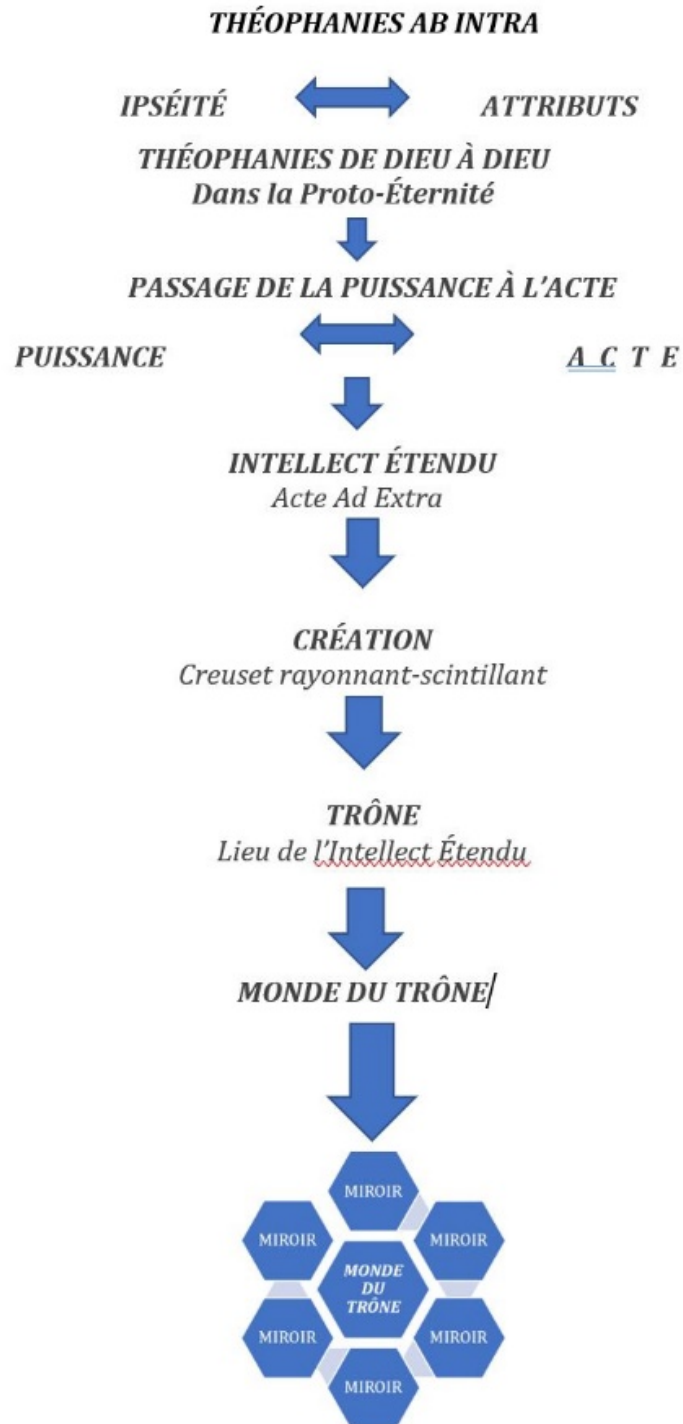


Figure 6– Les séquences cosmogoniques selon les 'Arā'īs

ʿARĀʾIS	MAŠRAB AL-ARWĀḤ
<p>I. Manifestation ab Intra <i>Ipséité – Attributs</i></p>	<p>I. Manifestation en Soi : <i>Soi-même – Ipséité – Attributs</i></p>
<p>II. Passage de la Puissance à l'Acte</p>	<p>II. Émergence : Science de la proto-éternité <i>(Volonté – science – satisfaction – prédestination – jugement – Ipséité)</i></p>
<p>III. Installation de l'Intellect Étendu <i>sur le Trône</i></p>	<p>III. Dans l'Amour <i>Manifestation des Attributs+Ipséité jusqu'à l'émergence de l'œil-essence du tout</i> Manifestation à l'impératif</p>
<p>IV. Trône</p>	<p>IV. Entre kāf et nūn</p>
<p>V. Lumière rayonnante-scintillante <i>Création du Monde du Trône</i></p>	<p>V. Émanation de la Lumière</p>
<p>VI. Monde du Trône</p>	<p>VI. L'Intellect Étendu <i>Appropriation Proto-éternité + tremblement</i></p>
<p>VII. Réverbération <i>Organisation et Perpétuation</i></p>	<p>VII. Diversification VII. Esprits-Saints</p>

Les deux dynamiques des *ʿArāʾis* et de *Mašrab* sont semblables mais distinctes. En les mettant en vis-à-vis on peut mieux comprendre leur contenu et faire les comparaisons adéquates.

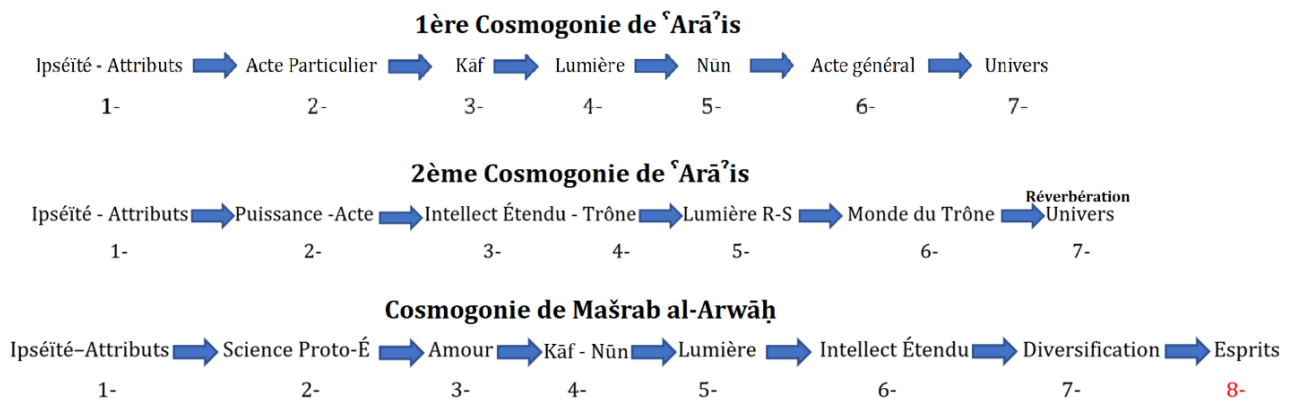
Dans les deux tableaux, il y a la même dynamique épiphanique de l'Ipséité aux Attributs mais, comme nous l'avons déjà relevé, les Actes ne sont pas mentionnés dans *Mašrab*. Cependant,

s'ils ne sont pas nommés, ils sont suggérés comme des opérations d'amour et de volition qui terminent dans l'injonction du *kāf* et du *nūn*.. Dans un autre passage Rūzbehān définit ainsi la fonction des Actes, en parfaite conformité avec l'approche des 'Arā'is : « *La mer des prodiges c'est l'océan des Actes particuliers qui opèrent dans l'Intellect Étendu* ⁹⁰⁴ ».

La vision de *Mašrab*, en revanche, est plus détaillée tandis que celle des 'Arā'is nous semble plus complète dans son dépouillement.

Dans les deux cosmogonies des 'Arā'is, l'Intellect Étendu a une place pivotale car c'est l'interface du Monde du Trône. Alors que, dans *Mašrab*, l'Intellect Étendu est l'interface du *kāf* et du *nūn* pour déclencher l'Acte créateur, considéré comme une ignition à travers l'émanation de la lumière, ce qui est une constante pour les trois cosmogonies.

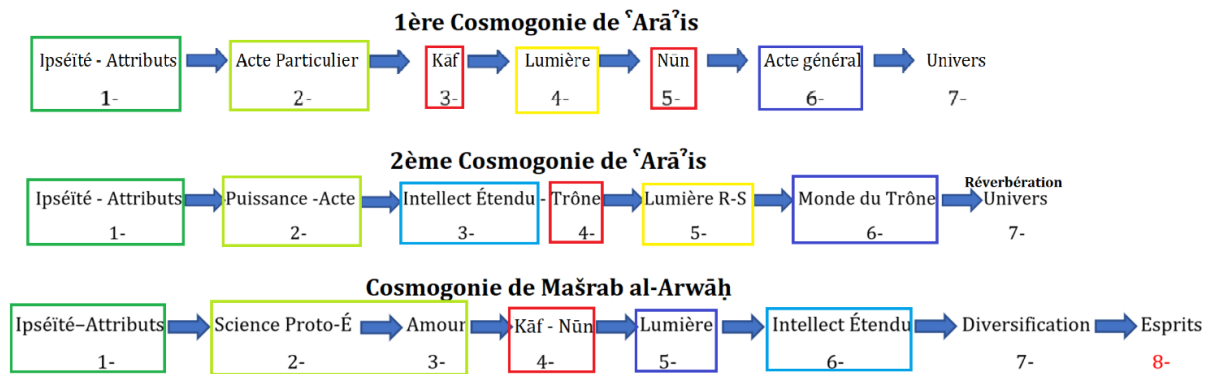
Voici les séquences cosmogoniques des trois récits :



Où la première cosmogonie de 'Arā'is est plus proche de celle de *Mašrab al-Arwāḥ* à cause de la présence du *kāf* et du *nūn* mais où il n'est pas encore question de l'Intellect Étendu. Dans la deuxième cosmogonie de 'Arā'is, le passage de l'Acte particulier à l'Acte général à travers l'ignition du *kāf* et du *nūn* est résumée comme un passage de la Puissance à l'Acte, ce qui semble être un stade plus avancé de la réflexion de notre auteur.

Nous avons essayé d'encadrer les segments parallèles ou semblables par une case d'une même couleur. Voici le résultat :

904. *Mašrab al-Arwāḥ*, p. 263.



Les trois cosmogonies ont en commun :

- La théophanie *ab intra* de l'Ipséité aux Attributs.
- L'idée d'un « lieu » à partir duquel l'ignition de l'Acte créateur est possible (*kāf* et *nūn* ou Trône)
- Le passage progressif à l'Acte créateur
- L'émanation de la lumière préalable à l'Acte créateur.

Les cosmogonies de *'Arā'īs* débouchent sur la création de l'Univers. Dans la deuxième cosmogonie, cette création est comme une réverbération dans une multiplicité, à partir de l'Intellect Étendu. La cosmogonie de *Mašrab al-Arwāh* débouche sur les esprits préexistants comme diversification de ce même Intellect Étendu.

Il est difficile de faire entrer ces trois récits dans une histoire chronologique de la rédaction. Lequel a-t-il été rédigé en dernier et représente-t-il la pensée ultime de l'auteur ? Nous ne saurions y répondre dans l'état actuel de nos recherches.

La première cosmogonie de *'Arā'īs* semble la plus ancienne ne fût-ce la présence des trois manifestations théophaniques typiques de la théologie aš'arite que sont Ipséité, Attributs et Acte.

La cosmogonie de *Mašrab al-Arwāh* serait, à son tour, plus ancienne à cause de l'absence de la notion d'Acte mais recèle, en revanche, la notion d'Intellect Étendu qui appartient à une phase plus élaborée de la pensée de notre auteur.

L'Acte particulier, présent aussi dans les *'Arā'īs*, est une manifestation *ab intra*, c'est-à-dire qu'il appartient au domaine ésotérique. Tandis que l'Acte général est *ad extra*, et concerne le domaine exotérique. Ce qui revient au même. Le moment de délibération proto-logique dans *Mašrab* est évoqué dans d'autres passages des *'Arā'īs* à propos de l'injonction et de la prédestination. Nous le verrons dans les passages qui traitent de ces thèmes.

Contemplant la création d'Abraham l'ami de prédilection de Dieu, Rūzbehān répète et complète les séquences de la théophanie divine propres à la création de l'univers. Nous sommes dans la pré-existentialité, « l'éternité première qui est ancienne sans l'existence des événements », lorsque le « Très-Haut rapproche de l'Ipséité Son Attribut qui est l'amour puis il rapproche l'Ipséité de l'Attribut puis Il manifeste les Attributs à l'Ipséité et Il manifeste l'Ipséité aux Attributs puis Il manifeste l'Ipséité et les Attributs à l'Acte puis il manifeste l'Acte à la proto-éternité », c'est alors qu'apparaît l'ami de prédilection (al-Ḥalīl) ⁹⁰⁵.

Ainsi, à l'intérieur de Dieu, le mystère du passage à l'acte de la création, qu'il soit général pour l'Univers (qui est le *Berešīt* – Commencement – de Genèse 1,1), ou particulier pour al-Ḥalīl, est élucidé par Rūzbehān comme une série de dévoilements progressifs de l'Être divin à l'intérieur de Lui-même. La narration cosmogonique devient ainsi une sorte d'épopée théophanique.

Origine ḥallāgienne des théophanies cosmogoniques rūzbehāniennes

Cette théophanie initiale, proto-éternelle, qui préside à la cosmogonie et que nous venons d'appeler « épopée cosmogonique », notre auteur l'hérité de Ḥallāg à qui il réserve la plus grande partie de son œuvre ésotérique : *Šaṭḥ-e Šaṭḥiyyāt*, éditée par Henry Corbin sous le titre de « *Commentaire sur les Paradoxes des soufis* ».

C'est là qu'a puisé Louis Massignon, dans son œuvre majeure, *La Passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al-Ḥallāg Martyr de l'Islam*, des écrits et des récits de son protagoniste autrement perdus. Massignon nous rend le service inappréciable de traduire en français un pan entier de l'anthropogenèse ḥallāgienne rescapé dans *Šarḥ e Šaṭḥiyyāt*. Il y détecte justement une affinité particulière entre Rūzbehān Baqlī et Ḥallāg.

Nous nous sommes penché sur le passage tel que traduit ou plutôt paraphrasé par Massignon. En fait il essaye de synthétiser le contenu du Šaṭḥ 42 de Ḥallāg qui parle de la création d'Adam. Baqlī en avait fourni deux versions qu'il avait laissé s'interpénétrer, sans autre appareil critique.

Massignon choisit dans ce texte les pensées qui lui plaisent et il les traduit librement, comme il l'affirme d'ailleurs. La traduction de 1922 est faite à partir du persan. Nous avons eu de la peine à en dégager un discours doctrinal cohérent.

Heureusement, à l'occasion de la publication de la version posthume de la *Passion de*

905. *ʿArāʾis* I, 6, 125, fol. 91v-92r, p.143.

Ḥallāğ, une « importante équipe scientifique dirigée par le professeur Henri Laoust, membre de l'Institut, et M. Louis Gardet, en a fait, en quatre volumes, (une) édition entièrement nouvelle »⁹⁰⁶. Les éditeurs s'expliquent sur l'insertion d'une traduction de ce même passage réalisée postérieurement par Massignon :

On a reproduit ici la traduction donnée par Louis Massignon dans les Mélanges Maréchal (1950, p. 270-273) d'après le manuscrit de Daylamī, 'atf, f.28 b-30, où 'ishq (Désir) était remplacé par mahabba (Amour). Au sujet de cette interpolation, voir Mélanges Maréchal, p. 263-296 ou L. Massignon, Opera Minora, II, 226-250. On a conservé certaines des notes corrigées de la première édition de la Passion d'al-Hallāj II, p. 603-606)⁹⁰⁷.

Les éditeurs reconnaissent que la traduction du passage de *Šarḥ-e Šaṭḥiyyāt* n'est pas satisfaisante aussi vont-ils, à juste titre, trouver une version en arabe qui soit la plus fidèle à l'original ḥallāğien. Ils la trouvent dans la monographie sur l'amour intitulée : « *Le livre de l'inflexion de l'alif régulier sur le lām infléchi* » (*'Atf al-Alif al-Ma'lūf 'ala al-Lām al-Ma'tūf*), composée par le biographe d'Ibn Ḥafīf, Abū-l-Ḥasan al-Daylamī que nous avons déjà évoqué⁹⁰⁸.

Le passage de Ḥallāğ rapporté par Daylamī est d'une grande importance car, en plus d'avoir été publié par Rūzbehān Baqlī avec au moins deux de ses versions qui circulaient encore en son temps, il représente un aspect majeur de la doctrine d'amour qui préside aux cosmogonies élucidées dans *'Arā'is*.

En relisant le passage ḥallāğien de Daylamī et en comparant les deux traductions réalisées par Louis Massignon, nous avons pris le parti de travailler à une troisième traduction qui prenne en considération les conclusions sémantiques que nous avons fixées d'après la pensée de notre auteur dans *'Arā'is*.

C'est dans cet esprit que nous mettons dans un même tableau synoptique les passages traduits par Massignon et notre propre traduction face au texte rapporté par Daylamī.

Ce texte a l'avantage de mieux transmettre le texte de Ḥallāğ qui, ne parlant pas le persan, n'avait pas directement composé la version persane transmise par Rūzbehān. Pour faciliter le repérage, nous colorons d'une même couleur les passages ayant le même contenu.

906. Louis Massignon, *Passion*, vol. 3, quatrième de couverture.

907. *Ibid.* p. 111, note n° 7.

908. Abū-l-Ḥasan al-Daylamī, *'Atf al-Alif al-Ma'lūf 'ala al-Lām al-Ma'tūf*, édité par Joseph N. Bell et Ḥasan Maḥmūd 'Abd al-Laṭīf al-Šāfi'i, Dār al-Kutub al-Miṣriyāṭ et Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Le Caire/Beyrouth 2007.

Texte de Ḥallāḡ rapporté par Daylamī,	Texte traduit par nos soins à partir du texte de Daylamī	Traduction de Massignon de 1975 d'après le texte du Daylamī	Traduction de Massignon de 1922 d'après le texte persan de Šarḥ e Šaṭḥiyyāt
<p>قال الحسين بن منصور: إن الحق فيما لم يزل واجد نفسه بنفسه ولا شيء مذكور، حتى أظهر الأشخاص والصور والأرواح والعلم والمعرفة، فوَقَّعت المَخاطبة على ملك ومالك ومملوك، وعرف الفاعل والفعل والمفعول. فكان ناظرا إلى نفسه في أنزله بنفسه في الجميع ولا ظهور. وجميع ما يعرف من العلم والقدرة والمحبة والعشق والحكمة والعظمة والجلال وسائر ما يوصف به - تعالى - من الرأفة والرحمة والقدس والأرواح و سائر الصفات صورة في ذاته هي ذاته / .</p> <p>فَأَقْبِل - تعالى - من الكمال على ما فيه من صفة العشق، وهذه الصفة صورة في ذاته هي ذاته، وهو كاستحسانك الشيء من ذاتك وفحرك بشيء من ذاتك، فكان على هذه الصفة المدة الطويلة التي لا يوقف على طول مدتها؛ وذلك أن السنة الواحدة من سنينه لو اجتمع أهل السموات والأرضين أن يعرفوا مقدارها - على ما يعرف الحساب - لعجزوا، لأنها أوقات أزلية لا يحاط بها إلا بالأزلية، ولا يضبطها حساب الحدث. فلو تملح تلمح كم مكث مقبلا على هذه الصفة معنى بمعنى إما حصل مما يعرف ومما</p>	<p>1-Le Vrai, en tant qu'Il était éternellement (yazal) Omni-Suffisant (al-Waḡid) ⁹¹⁰ en Lui-même par Lui-même, sans que rien (n'existe) qui puisse être mentionné, Jusqu'à ce qu'Il fasse apparaître les personnes, les images, les esprits, le savoir et la connaissance: la conversation tournait autour de: possession, possesseur et possédé et Il connut l'acteur, l'acte et l'agi.</p> <p>2-Il Se considérait donc Lui-même dans Son éternité première, par Lui-même, en tous, avant leur apparition.</p> <p>Et « tous » (c'est) tout ce qu'on peut connaître du savoir, de la puissance, de l'amour, de l'éros, de la sagesse, de la grandeur, de la beauté, de la majesté et de tout ce qui sert à Le décrire, Lui, Très-Haut, en fait de compassion, de miséricorde, de sainteté, d'excellence et le reste des Attributs qui sont des formes dans Son Ipséité et qui sont Son Ipséité même.</p> <p>3-Il s'approcha, Très-Haut, de la perfection dans ce qu'elle recèle de l'Attribut de l'éros et cet Attribut est une forme en Son Ipséité et qui est Son Ipséité même. C'est comme lorsque toi-même tu prises (istiḥsān) quelque chose en toi-même et que tu te réjouisses en quelque chose de toi-même. Il était (ainsi) à l'égard de cet Attribut durant un long moment, qui n'est pas limité à la longueur de sa durée, tellement que, si les habitants du ciel et les terrestres se réunissaient pour connaître l'extension d'une seule année de Ses années, ils seraient -d'après leur connaissance du calcul - impuissants à le faire car il s'agit de temporalités éternelles qui ne peuvent être appréhendées sauf par l'éternité pré-existentielle, et aucun calcul de la survenance ne peut vérifier cela. Si donc un curieux recherchait à entrevoir combien Il serait resté à s'approcher de cet Attribut à</p>	<p>Que Dieu (al-Ḥaqq), en sa prééternité immuable, se trouvait (wāḡid nafsuḥu) Lui-même en Lui-même, sans que rien fût mentionné, jusqu'à l'apparition aux personnes, aux formes, aux esprits, de la science et de la gnose (ma'rifa); alors le langage se composa sur « Mulḳ, Mâlik, Mamlûḳ » (possession, possesseur, possédé), et l'on détermina « al-fâ'il, al-fi'l, al-maf'ûl » (l'agent, l'acte, l'agi).</p> <p>Il se considérait donc Lui-même, en sa prééternité, de Lui-même totalement, sans manifestation.</p> <p>Et tout ce qui était déterminé comme science, puissance, amour, désir, sagesse (hikma), immensité, beauté et gloire, avec tout ce par quoi le Très-Haut est, décrit comme douceur, miséricorde, et sainteté, et, esprit et tous les attributs — tout cela était une Forme (sûra) en Son essence, cette Forme était Son essence.</p> <p>Et Dieu se tourna, avec cette Perfection (kamâl) sienne, vers ce qui était en Lui de l'attribut Désir; et cet, attribut (sifa) était (aussi) une Forme, en Son essence, qui était Son essence. C'est comme toi, si tu voyais quelque chose de beau en ton essence, et si tu te réjouissais d'une chose en ton essence. Dieu donc demeura selon cet attribut un long temps, tel qu'on n'en peut saisir la longue durée; car une seule année d'entre Ses années, même si les gens des cieux et des deux terres se réunissaient pour en comprendre la durée selon leur calcul, ils n'y réussiraient pas; car il s'agit là d'instant prééternels, que seule la prééternité embrasse, et que le calcul de l'être contingent n'embrasse pas.</p> <p>Et si un dégustateur voulait y poser la lèvre, puis restait, tourné vers cet attribut avec une pensée, et pour une pensée (ma'nâ), Il</p>	<p>Dieu, en Son antériorité prééternelle, en Son moi, était Unique et nul n'était avec Lui. Ce n'est qu'après qu'Il créa les individus, les formes et les esprits, ce n'est qu'après qu'Il (leur) montra la science de la Sagesse, puis, qu'Il composa le langage sur les (trois) bases « molḳ, mâlik, mamloûḳ », et qu'Il (leur) enseigna « fi'l, fa'il, maf'oûl ».</p> <p>Alors, en Soi, Il contemplait, en sa prééternité, en Son moi, en tout ce qui n'était pas visible,</p> <p>— Il connaissait l'ensemble de la science, de la puissance, de l'amour, du désir, de la prudence, de la majesté, de la beauté, de la gloire. Et, en ce qu'elles décrivent, en sa douceur, en sa miséricorde, en sa sainteté, en ses inspirations, et en tous les attributs de ces images se trouvant son essence, car ils sont son essence (hya dhâtoho).</p> <p>Il contemplait; et tout ainsi que toi, si tu voyais quelque chose de beau en ton entité, tu t'en réjouirais un long temps, et d'une manière que nul ne pourrait comprendre. Et si tous ceux qui s'efforcent d'évaluer la valeur du ciel et de la terre y arrivaient, ils resteraient impuissants devant cette évaluation-ci, —car les instants de l'antériorité » prééternelle, hors de cette antériorité même, sont incompréhensibles, et le contingent ne peut se fixer en cet « avant », et si cent mille postérités d'Adam se réunissaient dans les éternités futures pour en réunir le compte, elles ne pourraient y arriver.</p>

910. Al-Wāḡid est le 65^e Nom de Beauté d'Allāh, d'après la liste de Tirmidī. Il signifie: « Celui qui se suffit et dont la richesse n'a besoin de rien d'autre ». Dans le style si elliptique et énigmatique qui est le sien, Ḥallāḡ pose d'abord le présupposé de l'auto-suffisance totale de Dieu qui n'a pas besoin du créé mais qui crée gratuitement par amour pour Lui-même.

<p>لا يعرف شيئا، وذلك أنه ركن من شواهد أربعمانه ألف في أربعمانه ألف إلى أربعمانه ألف عالم آخرها هذا العالم الذي ظهر فيه بنو آدم.</p>	<p>travers une accumulation de sens, il n'en rapporterait rien qui serait soit connu soit inconnu. La raison en est qu'il (ce curieux) dépend du témoignage de quatre cent milles mondes issus de quatre cent mille autres, générant quatre cent mille autres, le dernier d'entre eux étant ce monde dans lequel sont apparus les fils d'Adam.</p>	<p>n'arriverait pas à ce qu'on en peut comprendre, ni à ce qu'on n'en peut pas comprendre. Car il s'agit là de la base de soutien de 400.000 témoins pour 400.000, vers 400.000 autres, dans ce monde où apparaîtront les fils d'Adam.</p>	
<p>فأقبل على معنى العشق بجميع المعاني، وخطب نفسه عنه بجميع الخطاب، ثم حادثه بجميع المحادثة، ثم حياه بكمال التحية، ثم مكر به جميع المكر، ثم حاربه جميع الحرب، ثم تلطف به جميع التلطف، ثم هكذا من الصفات ما يطول به الوصف. ولو كتب أهل الأرض بشجر الأرض بماء البحر، لم يبلغوا أخريه ما ناجاه وخطبه، كل ذلك من ذاته في ذاته لذاته.</p>	<p>4-Il s'approcha ensuite du sens de l'éros à travers toutes les significations et Il S'adressa la parole à son sujet, par toutes les formes du discours, puis Il ouvrit avec lui (l'éros) une conversation exhaustive, puis Il le salua avec une parfaite salutation et Il le soumit à toutes sortes de ruses puis Il lui fit la guerre par tous les moyens puis Il lui montra Sa bienveillance jusqu'à l'extrême, et Il fit ainsi par rapport à tous les Attributs, qu'il serait trop long d'énumérer. Si les gens de la terre écrivaient par le moyen des arbres de la terre, avec l'eau de la mer, ils n'atteindraient qu'un soupçon de ce qu'Il a amorcé en fait de confidences et de conversations. Tout cela fut à partir de Son Ipséité, dans Son Ipséité et pour Son Ipséité.</p>	<p>« Dieu se tourna (alors) vers la Pensée du Désir, par toutes Ses pensées, Il se parla (khātaba) Lui-même de cette pensée par toutes Ses paroles, puis Il conversa avec lui de toute la conversation (muhādatha); puis Il le salua, de la perfection du salut ; puis Il rusa avec lui de toute Sa ruse ; puis Il l'attaqua, de toute l'offensive ; puis Il l'adoucit, de toute la douceur ; et ainsi de suite, suivant des attributs dont la description serait longue... Et si les gens de la terre écrivaient avec les arbres du sol et l'eau de l'océan, ils n'atteindraient pas au bout de ce qu'Il a susurré et parlé, tout cela provenant de Son essence, dans Son essence, pour Son essence.</p>	<p>« Alors, par une Idée (Ma 'na), par toutes Ses idées, en Son moi, Il discourait, de tous les discours ; Il conversait, de toutes les conversations (mohādathah); et alors Il acclamait, de toute la perfection de l'acclamation. Et (dans cette triple opération), Il composait une ruse (makr), de toutes ses ruses : d'un côté, Il apportait la guerre (ḥarb), de toutes les guerres et, de l'autre, Il apportait la suavité de toutes les suavités. Et ainsi de suite, des autres aspects (symétriques, maqâmât), dont la description serait longue : car si chaque arbre sur la face de la terre était un calame, et « toute eau de mer encre » (Qor. XVIII, 109), les hommes n'arriveraient pas à la terminer. « Et lorsqu'en Lui-même, ainsi, Il s'entretenait, en toute Son essence, avec l'essence de son essence,</p>
<p>ثم أقبل عليه من معنى من معانيه، فأقبل عليه من المحبة على الانفراد، وكان من إقباله عليه مثل الذي شرح في الباب الأول من المحادثة والمخاطبة، ثم أقبل عليه من صفة صفة من صفاته، ثم أقبل عليه من صفتين صفتين، ثم من ثلاث صفات ثلاث صفات، ثم من أربع أربع. هكذا إلى ان بلغ الكمال.</p>	<p>5-Puis Il s'approcha de lui (l'éros) à partir d'une signification de ses significations : Il s'approcha de lui à partir de l'amour, en aparté. Son rapprochement fut semblable à ce qui a été expliqué dans le premier paragraphe du discours et de la conversation. Puis Il se rapprocha de lui à partir de l'attribut d'un Attribut de Ses Attributs, puis Il se rapprocha de lui à partir de deux (attributs) de deux des Attributs puis à partir de trois (attributs) de trois des Attributs puis de quatre des quatre. Il fit ainsi jusqu'à ce qu'Il parvint à la perfection.</p>	<p>« Puis Dieu Se tourna par une Pensée d'entre Ses pensées, et ce fut vers elle-même : par l'Amour vers l'Esseulement (infrād); et il en advint de cela ainsi qu'il a été exposé au premier paragraphe, en fait de conversation et de parole échangées. Puis il se tourna vers elle par un à un 2 de Ses attributs ; puis par deux à deux ; puis par trois par trois ; puis par quatre par quatre ; et ainsi de suite jusqu'à ce qu'Il parvint à la Perfection.</p>	<p>alors, c'est par son Idée, par toutes ses idées, qu'Il contemplait ; et cette Idée, c'était l'Amour, dans la Solitude, (mahabbah bi al infrād) de tout cela que nous avons énuméré, tout le long du temps qu'Il passait à converser et discourir. Alors Il contemplait Ses attributs, un par un, puis trois par trois, puis quatre par quatre, et ainsi de suite jusqu'à arriver à la perfection.</p>
<p>ثم أقبل عليه من صفة العشق على كلية صفة العشق؛ فذاك أن العشق في ذاته له صفات تجمع معاني كثيرة، فأقبل من صفة من صفات العشق / على صفة من صفاته، فكان من المخاطبة والمحادثة كما ذكرنا، هكذا أقبل من صفات العشق على صفات</p>	<p>6-Puis Il se rapprocha de lui par l'attribut de l'éros (i'sq), par l'intégralité de l'attribut de l'éros. Car l'éros, en son essence possède des attributs qui réunissent beaucoup de significations. Il se rapprocha à partir d'un attribut des attributs de l'éros d'un attribut de ses attributs. Le discours et la conversation se développèrent comme nous l'avons mentionné. C'est ainsi qu'Il s'approcha des attributs de l'éros par les attributs de l'éros. Et cela se répéta d'une</p>	<p>Puis Il se tourna vers elle par l'attribut du Désir, par l'intégralité (kulliya) de l'attribut du Désir. Car le Désir, en son essence, a des attributs réunissant des pensées nombreuses. Et Dieu se tourna par un d'entre les attributs du Désir vers un autre d'entre ses attributs (du Désir), et il en fut de la parole et de la conversation ainsi que nous l'avons dit précédemment, par les attributs du Désir vers les attributs du</p>	<p>Alors, en Soi, Il contemplait, par le moyen de l'attribut « Amour » en la totalité de l'attribut « Amour », car, en Son essence, l'Amour est l'essence de l'essence (fi dhātihī hya dhāt dhatihī), il est pour Lui Ses attributs, en toutes Ses idées. Alors, par l'attribut « Amour, Il jetait le regard en (chaque) attribut d'entre les attributs, c'est en lui qu'Il tenait Son discours et Sa conversation, jusqu'à ce que son temps y</p>

<p>العشق . هكذا تكرر تكريرا كثيرا.</p> <p>ثم نظر إلى صفة أخرى من صفاته ، فكان سبيلها ذلك ، حتى أقبل على كل صفة ، وأقبل من كل صفة على كل صفة . ومن الكمال على جميع الصفات مما يطول ذكره ، هكذا ما لا يوصف ، على أزليته وكماله وانفراده ومشيبته .</p> <p>ثم مدح نفسه واثني على نفسه ، ومدح اسمائه واثني على اسمائه وقدمه ، هكذا اثني على ذاته بذاته وعلى كل صفة من ذاته بذاته .⁹⁰⁹</p>	<p>multiple répétition.</p> <p>7-Puis Il regarda (nazara) un autre de Ses Attributs. Et ce fut le même chemin qu'il entreprit vers lui, jusqu'à ce qu'il se rapprochât de chaque Attribut et que ce rapprochement de chaque Attribut, se fasse à partir de chaque Attribut et qu'il aboutisse à l'achèvement (kamāl) à partir de tous les Attributs. On ne saurait l'évoquer sans s'y attarder sans mesure car, indescriptible, il s'agit de Son éternité pré-existentielle, de Sa perfection, de Son isolement et de Sa volonté.</p> <p>8-Ensuite Il Se loua et Se félicita Lui-même. Il loua Ses noms et complimenta Ses noms et Sa sainteté. C'est ainsi qu'Il Se vanta Lui-même par Lui-même et, Il fit de même pour chaque Attribut de Son Ipséité, par Son Ipséité.</p>	<p>Désir. Et ainsi Il réitéra nombre de fois.</p> <p>Puis Il considéra un autre d'entre Ses attributs, qui fut traité de même ; jusqu'à ce qu'il se soit tourné vers tout attribut, et par tout attribut vers tout attribut, et par leur perfection vers la totalité de ces attributs - d'une façon qui serait longue à dire ainsi, car indescriptible, vis-à-vis de Sa prééternité, de Sa perfection, de Son esseulement, de Son vouloir (mashi'a).</p> <p>Ensuite, Dieu Se loua Lui-même, et Se glorifia Lui-même, Il loua Son attribut, et glorifia Son attribut; Il loua Ses noms, et glorifia Ses noms et Sa sainteté ; ainsi glorifia-t-Il Son essence par Son essence, et chaque attribut en Son essence par Son essence.⁹¹¹</p>	<p>passât, autant que dans le premier cas.</p> <p>Alors, par les attributs (le l'Amour, Il contemplait, dans les attributs de l'Amour, afin que tout autant de temps y passât, et plus encore. Alors, dans cet attribut (qui Lui est) propre, Il contemplait, par ses attributs (qui Lui sont) propres, afin qu'ainsi tout autant de temps y passât. Jusqu'à ce qu'Il contemple, en leur perfection, totalité des attributs ; afin qu'ainsi, la longueur de la durée y passât, qui est indescriptible, de ses Prééternités (azaliyât), de sa Perfection (kamāl), de sa Solitude (infirād), de son Décret (mashi'ah).</p> <p>Alors, Il se louait Lui-même, en Son moi. Alors, en Ses attributs propres, Il louangeait ses attributs propres. Alors, en Son Nom, Il louait Ses noms, et en tout attribut Il louangeait Son essence et Sa louange⁹¹².</p>
---	---	--	---

Nous obtenons les séquences suivantes :

1. Dieu, dans l'éternité première est Omni-suffisant, Il est seul avec Lui-même, avant la création d'aucun être. Il engage une introspection en Lui-même autour de Son dessein de créer : possession, possesseur, possédé et, par conséquent ce qu'est l'acteur, l'acte et l'agir.
2. En Soi, Dieu contemple l'ensemble de la science, de la puissance, de l'amour, du désir, de la prudence, de la majesté, de la beauté, de la gloire : en Sa douceur, miséricorde, sainteté, inspirations. Ces attributs et tous les autres sont dans Son Ipséité et sont sa propre Ipséité.
3. Mais l'Attribut de l'Éros représente la « perfection ». Dieu se rapproche dans une durée éternelle de l'attribut de cet Attribut sous toutes ses facettes en en extraie toutes les significations comme s'Il prisait quelque chose qui est en Lui, qui est Lui.
4. Le discours intérieur de Dieu qui sonde les diverses significations de l'Éros et engage une conversation multiple avec lui.
5. Puis Dieu se rapproche de l'Éros à partir de l'Attribut de l'amour. Il se rapproche de lui à travers tous ses Attributs, deux à deux, puis trois par trois, puis quatre par quatre.

909. Abū-l-Ḥasan al-Daylamī, Ḥaṭf al-Alif al-Maʿlūf ʿalā al-Lām al-Maḥṭūf, p. 52-56.

911. Louis Massignon, *Passion*, p. 111-112.

912. *Op. cit.* volume II, p. 602-605.

6. Ensuite Dieu se rapproche de l'Éros à partir de l'attribut de l'Éros lui-même. Jusqu'à le sonder pleinement.
7. Dieu se rapproche alors de chacun de Ses Attributs à travers le chemin ouvert par Sa proximité à l'Éros. Rapprochement indescriptible et illimité.
8. Dieu Se louange Lui-même, Ses Noms et Ses Attributs.

Il est aisé de relever les points de convergence malgré la divergence du style et du vocabulaire dans l'approche cosmogonique de Ḥallāğ et de notre auteur : Allāh, dans l'éternité première ou dans la proto-éternité, encore seul, Se sonde et S'aime et cherche à Se connaître en Se manifestant Ses Attributs un à un. Tel est le « commencement » cosmogonique que Rūzbehān hérite de Ḥallāğ à travers Ibn Ḥafīf. Il a pour unique déclencheur l'amour-Éros.

Créé ou Incréé ?

Avant de clore ce chapitre il serait intéressant de se poser la question suivante : L'Intellect Étendu est-il créé ou incréé ⁹¹³? Rūzbehān s'appuie sur le Coran pour dire qu'il n'est pas créé. Une tradition retenue par Ibn 'Arabī s'appuie sur un *ḥadīṭ* qui dit : « *La première chose créée fut l'Intellect* ». Il y a évolution dans le système cosmogonique de notre auteur. Corbin, qui commente le *Jasmin des Fidèles d'Amour*, parle de l'Esprit à partir duquel tout est créé. Or ici il est question de l'Intellect Étendu. Sera-ce *l'Intellectus Agens* de Ḥallāğ ? Dans ce cas, Esprit et *Intellectus Agens* seraient synonymes ⁹¹⁴.

En lisant Ibn 'Arabī et les commentaires d'Henry Corbin on serait porté à croire que cet Intellect Étendu est le Prophète Muḥammad ou plutôt ce qu'on a appelé la Vérité Muḥammadienne (*al-Ḥaqīqat al-Muḥammadiyyat*) ⁹¹⁵. En effet, d'après une tradition soufie bien établie, clairement attestée chez Tustarī et articulée chez al-Ḥakīm al-Tirmidī, Muḥammad serait la première créature

913. Voir *Passion*, p. 136-137.

914. Ce *ḥadīṭ* est rapporté par al-Daylamī à propos du Paradis, à partir du témoignage des primitifs, N° 4, 1/13. La sentence complète est ainsi :

أول ما خلق الله العقل قال له : أقبيل فأقبيل . ثم قال له : أدبير فأدبير . ثم قال : وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أكرم علي منك : بك أخذ وبك أعطي ; وبك أثيب وبك أعاقب.

915. Ibn 'Arabī, *al-Futuḥāt al-Makkiyyat*, édité en ligne, IX partie, p.73. Il dit : « *La Vérité Muḥammadienne est un concept qui nous appartient et, pour les autres, c'est l'Intellect Premier* ». Les autres sont, sans doute, les philosophes. Voir Su'ād Ḥakīm, *Al-Mu'jam al-Ṣūfī*, le Premier Père, 4, p.38 et seq.; l'Intellect Premier, N°466, p.812 et seq. Ibn 'Arabī donne plusieurs noms à une même vérité : l'Intellect Premier, le Calame, le Vrai par qui tout est créé, la Justice, l'Imam dévoilé, la Vérité Muḥammadienne.

à être créée. Cette thèse de la préexistence du Prophète fut adoptée par l'École Akbarienne⁹¹⁶. Si donc l'Intellect est le premier créé dans certaines traditions et si le Prophète Muḥammad est le premier créé dans d'autres, il est facile de confondre une assertion avec l'autre. Le Prophète Muḥammad serait l'Intellect Premier et serait le premier créé ou vice-versa. Ibn Taymiyyā (m. 728/1328) dénonce cette affirmation comme étant : « *un mensonge* ». Nous reproduisons ici son commentaire car il nous rappelle une autre tension entre les tenants d'un Sunnisme pur et dur et les philosophes en Islam.

Il n'est transmis que par Dawūd Ibn al-Muḥabbir (m.398/1007) et d'autres de ceux qui catégorisent l'Intellect. Les auteurs des lettres des Iḥwān al-Ṣafā et leurs semblables de ceux qui se croient philosopher - Abū-Ḥāmid (al-Ġazālī) l'a mentionné dans quelques-uns de ses livres- et Ibn ʿArabī avec Ibn Sabʿīn et d'autres des gens de la science. Pour les gens de la science du ḥadīṭ ceci est un mensonge au sujet du Prophète ṢĀʿWS comme l'a mentionné Abū-Ḥātim al-Rāzī et Abū-Faraġ Ibn al-Ġawzī et d'autres classificateurs de la science du ḥadīṭ⁹¹⁷.

Cependant si, dans sa conception cosmogonique, l'Intellect Étendu était lié à la Réalité Muḥammadienne, Rūzbehān l'aurait affirmé clairement. Comme il ne dit rien à ce propos et comme, au contraire, il présente l'Intellect Étendu comme étant une émanation divine incréée, nous ne pouvons pas trancher cette question, dans ce contexte cosmogonique, en faveur d'une coalescence entre le Prophète Muḥammad et l'Intellect Étendu. Voici ce que nous avons pu glaner dans ʿArāʾis :

Et Son dit, Très-Haut : { En cela j'ai reçu l'ordre } c'est-à-dire qu'il mérite (le Prophète), pour avoir isolé Sa proto-éternité de la survenance mais il ne le mérite pour nul autre. Et comme il s'occupe de cela, Allāh a octroyé en particulier à sa substance la congénitalité première qui s'était laissé conduire vers Sa superbe au moment de l'apparition à elle de la manifestation de Sa présence redoutable préexistentielle. Après Son dit {En cela j'ai reçu l'ordre}, le Très-Haut dit {et je suis le premier des musulmans}, faisant allusion à l'antécédence de son esprit et de sa substance sur tout l'univers et Il l'a rendu apte, dans la présence, lorsqu'Il lui adressa le discours à propos de la mission (risālat) et de la sainteté

وقوله تعالى {وَيَذَلِكْ أَمْرٌ} اى هو يستحق لإفراد قدمه عن الحدوث ولا يستحق ذلك لغيره وما دام شأنه ذلك خص الله جوهره بأول الفطرة التى انقادت لعزته عند ظهور تجلى هيئته الازلية لها قال سبحانه عقب قوله {وَيَذَلِكْ أَمْرٌ}: {وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ} إشارة الى تقدم روحه وجوهره على جميع الكون واهله فى الحضرة حين خاطبه بالرسالة والولاية والمحبة والخلة فانقاد فى اول الأول الازلى الابدى تعالى الله

916. Al-Ḥakīm al-Tirmidī, *Kitāb Sīrat al-Awliyāʾ*, édité par Bernd Radtke, Franz Steiner Press, Stuttgart 1992, p.39.

917. Ibn Taymiyyā, *Maḡmūʿ al-Fatāwaʿ*, rassemblées par ʿAbd al-Raḥman b. Muḥammad b. Qāsim, Muḡammaʿ al-Malik Fahd li Ṭibāʿat al-Miṣḥaf al-Šarīf, Médine 2004, chap. 18, p. 336.

agrée (wilāyat), de l'amour et de l'amitié, il fut alors conduit dans le début du début préexistantiel. Allāh est élevé d'une grande hauteur au-dessus de ce que disent les injustes et Il fait allusion à ce que nous mentionnons de son dit, à lui le salām : « J'étais un prophète lorsque Adam était encore entre l'eau et la glaise » ainsi que son dit, à lui le salām, « la première chose que Allāh créa fut ma lumière ». ⁹¹⁸

عما يقولون الظالمون علواً
كبيراً وأشار إلى ما ذكرنا قوله
عليه السلام " كنت نبياً وأدم
بين الماء والطين " وقوله عليه
السلام " أول ما خلق الله
نورى "

Le Prophète possède la « congénitalité première » car, il a contribué à isoler la transcendance divine de la survenance. Baqlī s'arrêtera dans *Maknūn* à expliciter le *ḥadīṭ* qui dit : « J'étais prophète lorsque Adam était entre l'eau et la glaise », en glosant que « Dieu a créé l'esprit du Prophète avant tous les autres esprits ⁹¹⁹ ». Où le Prophète est le premier-né.

Dans la conception rūzbehānienne l'Intellect Étendu n'est pas le Protoktistos, le Premier créé, comme dans la tradition Septimaine, mais le Protokos, le premier engendré ou plutôt le Premier émané (*ἐκπορευόμενος*). La répulsion islamique à utiliser le mot « engendré », suite à la négation coranique du « *lam yalid wa lam yūlad* ⁹²⁰ », a débouché en une confusion entre engendrement et émanation, entre le Verbe et l'Esprit-Saint. Pour ce monothéisme qui se veut intransigeant, ʿĪsā est à la fois Parole d'Allāh et Esprit d'Allāh sans aucune préoccupation au sujet des retombées philosophiques et ontologiques d'une telle conception. Quoiqu'il en soit, le concept de l'Intellect Étendu est un autre point d'intersection entre la doctrine de Baqlī et celle d'Ibn ʿArabī. Ce qui rend difficile la catégorisation de ce concept dans la pensée de notre auteur c'est qu'il s'agit d'un concept orphelin qu'il ne cite que deux fois dans ʿ*Arāʿis* et une autre fois dans *Maṣrab al-Arwāḥ*, et dont il explicite la définition dans *Maknūn al-Ḥadīṭ*. Par ailleurs, les passages cosmogoniques que nous rapportons transmettent avec pléthore de références une doctrine particulière sur la proto-éternité et la préexistence des esprits que nous essayons de reconstituer.

Recouplement avec les Ennéades

Il est aisé de déceler dans la hiérarchie cosmogonique des ʿ*Arāʿis* une analogie avec le système ternaire néoplatonicien. Il faut rappeler que Plotin (m. 270) est le représentant principal du courant communément appelé « néoplatonisme ». L'intégralité de ses écrits ont été regroupés

918. ʿ*Arāʿis* I, sourate 6 al-Anʿām, 163, p. 212.

919. *Maknūn al-Ḥadīṭ*, n°76, p. 300.

920. Cor. 112, 1.

par son disciple Porphyre de Tyr (m. vers 301) dans les *Ennéades*.

Or Plotin est très présent dans l'évolution de la pensée philosophique et théologique arabe à travers le Livre de la Théologie d'Aristote qui n'est en fait qu'une « *paraphrase arabe des Ennéades de Plotin* »⁹²¹, plus précisément les Ennéades IV^e, V^e et VI^e, auquel il faut ajouter l'Épître sur l'Intellect (*Risālat al-ʿAql*) de Farābi (m. 339/950) qui est elle-même une transcription paraphrasée de la V^e Ennéade⁹²². À partir de l'observation de l'âme et du corps, suivant l'approche stoïcienne, Plotin introduit une distinction capitale entre le monde intelligible et le monde sensible. Contrairement à Aristote qui englobait tout le créé dans ses dix catégories, il pense que chacun de ces mondes a sa substance, son étendue, son nombre et sa matière. S'il garde pour le monde sensible la plupart des catégories d'Aristote, il suit Socrate dans la considération de l'âme humaine pour parvenir à percevoir le monde de l'Intellect, et c'est du *Sophiste* de Platon qu'il s'inspire pour assigner les catégories de l'Intelligible.

Plotin disserte sur l'être, το οω, l'essence, ουσια, la vie, ζοι, le mouvement de la vie et des pensées, ξινεσις, et la stabilité de l'être, στασις. Ces catégories, Plotin les distingue les unes des autres mais il les rassemble dans une même existence et c'est l'identité.

En Dieu, Plotin introduit le concept de « principe » αρχι, comme le fait Origène. Ce terme sera sanctionné par la tradition néoplatonicienne sous le terme d'*hypostase*. C'est Porphyre de Tyr (m. 310), le disciple de Plotin, éditeur de ses œuvres et son biographe qui a ajouté le terme d'hypostase au « principe » de Plotin et qui a réuni les deux termes : Dans la V^e Ennéade il parle de trois hypostases primordiales en Dieu (τρεις αρχικαι υποστασεις)⁹²³.

Qu'est-ce que l'hypostase ? Ce concept a joué un grand rôle dans les écoles d'Alexandrie et d'Athènes, depuis Plotin et jusqu'à Proclus (m. 485). Il sert une doctrine qui cherche à éviter à Dieu tout mouvement et toute immersion dans l'adventicité. Aussi on a conçu que Dieu, sans sortir de Lui-même, se transforme éternellement en une essence d'un ordre différent. Pour expliquer Dieu et l'univers, Plotin conçoit la nécessité d'un intermédiaire entre l'absolu immuable et le contingent en mouvement.

Les trois principes ou Αρχαι, reconnus par toute l'École Néoplatonicienne⁹²⁴ :

La première hypostase c'est l'UN ou le Bien, on l'appelle « Père » : Dieu, l'Un ou le Bien,

921. Abdurrahmân Badawî, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1987, p. 49. Il faut noter que Plotin admirait Aristote et retenait beaucoup de ses thèses.

922. *Ibid.*, p. 54-55.

923. Plotin, *Ennéades*, Commentaire de M.N. Bouillet, Librairie de L. Hachette, Paris, 1857, Livre I, 1, p. 320.

924. À part quelques références complémentaires, la section portant sur la réalité des hypostases est puisée chez François Picavet, « Hypostases plotiniennes et trinité chrétienne », p. 25-29.

dit Plotin, Se porte vers les profondeurs les plus abyssales de Son Être. Il S'aime d'un amour éternel. Cet amour se reflète dans la Lumière de l'Intellect qui émane de Lui-même. Par l'observation du monde sensible, nous savons que ce qui a une certaine perfection engendre pour manifester sa bonté. Le Bien, la puissance première et infinie, ne peut rester enfermée en elle-même par une sorte de jalousie. Cette hypostase engendre l'Intellect qui engendre l'Âme qui, à son tour, engendre ce qui est inférieur à l'ordre des choses divines. C'est donc par *procession* que se produit tout ce qui est inférieur à l'Un, dans le monde intelligible et dans le monde sensible. Comme ce qui est engendré est moins simple et moins parfait que ce qui l'engendre, la génération des choses offre une *procession* descendante. Quant à l'être engendré, il se tourne vers son principe générateur pour en recevoir la forme qui le détermine et constitue sa perfection. Ainsi l'Un donne la forme à l'Intelligence ; à son tour celle-ci fournit la lumière à l'Âme, qui elle-même informe la matière.

Il n'y a pas dualité dans cette première hypostase : pure clarté qui le constitue, étant ce qu'Il aime. La théologie positive nous dit que, par rapport à nous, Dieu est l'Un, le Bien, le Premier, l'Absolu. Il est simple et indivisible, Il est infini, illimité en puissance et en perfection, supérieur à l'être et à l'intelligence, la Cause de la Cause, la Puissance universelle. Plotin, qui est le père de la théologie apophatique, ou théologie négative affirme que le seul discours possible sur l'Un est un discours négatif ; on ne peut pas dire ce que l'Un est, on peut simplement essayer de l'approcher en disant ce qu'il n'est pas, ou en parvenant à Le contempler : « *Qu'on le saisisse donc lui-même en prenant notre essor à partir de nos propos : on le contempera alors, bien que l'on soit incapable de parler comme on le veut. Mais si on le voit en soi-même en abandonnant tout discours, on soutiendra qu'il est par lui-même ce qu'il est* ⁹²⁵. » La théologie négative qui prendra un grand développement avec le Pseudo-Denys l'Aréopagite (? *circa* 500), nous dit que l'UN est ineffable et incompréhensible, qu'on ne peut guère faire connaître ce qu'il est qu'en disant ce qu'il n'est pas.

La seconde hypostase, c'est l'Intellect, νοῦς, et s'appelle « le Fils ». En lui il y a unité consubstantielle de l'Être et de la Pensée ; l'Être étant l'Intelligence en elle-même, la Pensée étant l'Intelligence qui contemple l'Être. Elle est une et infinie. L'Intellect universel contient, dans son unité, la pluralité des intelligences particulières qui subsistent en lui avec leur individualité propre.

Pour expliquer ou justifier cet appel au principe de perfection, Plotin multiplie les comparaisons. Tout d'abord, ce qui fait obstacle à la communication entre les êtres corporels ou à leur union, c'est qu'ils ont des limites qui les arrêtent ou les séparent les uns des autres. Supprimez

925. *Ennéades* VI, 8 [39]

ces limites et rien n'empêchera, par exemple, la lumière de se répandre dans les lieux antérieurement séparés. Supposez une immensité sans limites, les lumières diverses, naturelles ou artificielles, s'y mêleront sans que le spectateur puisse les distinguer les unes des autres.

L'Un ou le Bien est comme le Soleil ou plutôt comme la source lumineuse dont le centre est partout et la circonférence nulle part. L'Intellect devient un premier cercle lumineux qui est à une certaine distance du centre où tout est lumière, avec lequel il est d'ailleurs intimement uni, quoiqu'il s'en distingue par son existence personnelle.

L'Âme du Monde est un second cercle lumineux uni aux deux autres sources de lumière et ayant lui aussi son existence propre. De là viennent les expressions *lumen de lumine*, lumière de lumière, que s'approprie le Concile de Nicée (325 AD).

S'agit-il maintenant de l'Intellect Universel et des intellects particuliers ? Imaginez la lumière du soleil éparse dans l'immensité. Avec elle se mêlent, sans qu'on puisse les distinguer du dehors, d'autres sources lumineuses, dont l'existence est en réalité indépendante de la lumière solaire. Si donc celles-ci sont unies à la première, elles connaissent tout ce que connaît l'Intellect universel et sont, comme lui, unies à l'Un ou au Bien. Mais, du point de vue plotinien, on ne saurait parler de panthéisme. L'Intellect contient, outre les intelligences particulières, le monde intelligible au sens strict du mot, les Idées, les Formes, les essences ou les êtres véritables. Et les Idées, conçues toutes ensemble par l'Intellect universel, sont distinctes comme le sont les diverses notions qui forment une seule science. En tant qu'essences, elles sont, par rapport au monde sensible, des modèles ou des formes intelligibles des choses. En tant que puissance, elles sont les formes premières et créatrices que l'Intellect transmet à l'Âme universelle pour que, partout où elle est présente, la matière puisse y participer. Plotin précise, ce que n'a jamais fait Platon, le contenu des Idées dans l'Intellect divin : elles contiennent aussi bien les universaux que les individus, l'homme en général ou Socrate en particulier. Elles contiennent tous les êtres qui existent dans la nature, qu'ils soient doués ou privés d'intelligence et de raison. Mais elles ne contiennent ni des accidents ni des choses viles

La troisième hypostase c'est l'Âme universelle, qui est tout à la fois distincte de l'Âme du monde, que présente le Timée de Platon, et de celle qui a été conçue par les stoïciens. C'est en elle que sont les Âmes et les formes individuelles, et c'est ce qui explique la sympathie par laquelle sont unies toutes les parties de l'univers.

Par l'appel au principe de perfection, par des comparaisons analogues à celles dont il s'est servi à propos de l'Intellect, Plotin conserve aux âmes l'individualité que ne leur assurait pas suffisamment le stoïcisme, et la liberté, que supprimait Platon. De même que l'Intellect est uni tout

à la fois à l'Un et à l'Âme, celle-ci a une Puissance principale ou raisonnable, qui contemple l'Intellect divin, une Puissance naturelle et génératrice qui, par les Raisons séminales dont l'ensemble constitue la Raison totale de l'Univers, donne à la matière l'existence, les qualités et l'étendue, comme toutes les formes qui diversifient les êtres matériels. Dans l'univers, l'Âme fait régner l'ordre et la justice : tous les êtres proviennent d'un principe unique et tendent à une seule fin ; ils remplissent un rôle spécial et ils se donnent un concours réciproque. Il en résulte une vie mobile et multiple, qui comporte unité et variété. Puis la punition et la récompense sont, pour les âmes, les conséquences de leurs actions.

Celles qui usent de leurs facultés raisonnables demeurent libres, et la Vie conforme à celle de la divinité, parlant heureuse, qu'elles mènent ainsi, est la récompense de leur vertu. Celles qui vivent d'après les inclinations vicieuses, développées en raison de leurs relations avec les choses extérieures, sont punies parce qu'elles deviennent esclaves de l'ordre physique et ont ainsi une situation inférieure dans la génération suivante. Mais, à la fin de la période, une intervention divine amènera le retour, dans le monde intelligible, de toutes les Âmes qui n'ont pu y revenir d'elles-mêmes et par leurs seules forces.

Une comparaison entre le système ternaire des Ennéades et le système cosmogonique rūzbehānien est aisée en suivant les textes des *ʿArāʾīs* :

La première hypostase : Plotin parle de l'UN qui est l'Absolu Inconnaissable, au-delà de l'Ipséité, et il le compare à la Lumière pure : L'équivalent dans la terminologie rūzbehānienne c'est *Allâh, le Dieu UN*, en qui Baqlī distingue trois épiphanisations majeures : (Ipséité-Attributs-Actes)⁹²⁶, sans compter son recours aux Noms, aux caractères et aux qualifications divines.

La deuxième hypostase plotinienne est l'Intellect qui émane de l'UN et est comparé au soleil qui diffuse la lumière éternelle. Dans la cosmogonie rūzbehānienne c'est *l'Intellect Étendu* qui émane de Dieu et diffuse Sa lumière.

La troisième hypostase c'est l'Âme Universelle dont procèdent les âmes individuelles destinée à descendre dans les corps. Elle est comparée à la lune qui réverbère la lumière du Soleil. L'équivalent dans la cosmogonie rūzbehānienne c'est le *Trône* qui « est le lieu de la lumière de l'Intellect Étendu » et le *monde du Trône* qui reflète la lumière divine en des milliers de miroirs réverbérants. Or, réverbérer la lumière du soleil est le fait de la lune. Nous pouvons dire que Baqlī est plus proche d'Avicenne (m.428/1037) que d'Averroès, sauf en ce qui concerne le monopsychisme latent qu'il expose. Avicenne a d'ailleurs lui aussi un système ternaire : Allâh –

926 . Les Noms divins pourraient être considérés comme une quatrième épiphanie mais, dans *ʿArāʾīs*, leur présence est épisodique.

Intelligence Première – Âme Première⁹²⁷.

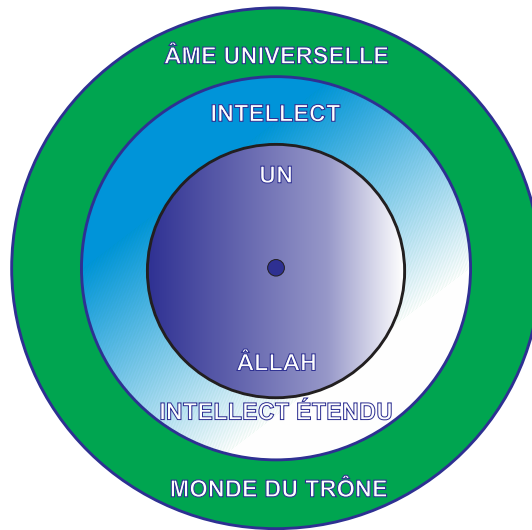


Figure 7 - La théophanie tripartite à la manière des hypostases plotiniennes

Nūr ša'šā'ānī

Arrêtons-nous sur la notion de « lumière rayonnante- scintillante » (*nūr ša'šā'ānī*). Baqlī l'utilise dans quelques passages clés des *ʿArāʿīs* et cette expression n'est pas choisie au hasard. Dans un passage, il attribue cette lumière à ʿĪsā, présent dans le sein de Sa mère : « *Zacharie regarda, avec la lumière de la prophétie, à l'intérieure de Maryam, il y entrevit la lumière de ʿĪsā qui rayonnait –scintillait (yataša'šā'u) dans Maryam* ⁹²⁸». Ailleurs il avance que Dieu « *éduque (rabbā) les commençants (murīdūn) par le rayonnement-scintillant (ša'šā'aġ) de Ses lumières* ⁹²⁹».

Dans le *Livre des Fulgurances de l'Unicité (Kitāb Lawāmi' al-Tawhīd)*, il parle de l'univers créé comme d'une lumière rayonnante- scintillante (*nūr ša'šā'ānī*)⁹³⁰.

Cette notion avait été immortalisée par Ḥallāġ qui l'applique dans un sens métaphorique à la scintillance du vin. D'après Massignon ce fut l'un des griefs contre la doctrine ḥallāġienne, mis en avant par ses contradicteurs durant son procès⁹³¹.

Dans *Sayr al-Arwāḥ*, Dieu crée divers éléments cosmiques en concomitance avec la

927. Charles Lefèvre, « Du Platonisme à l'Aristotélisme. À l'occasion d'une publication récente », *Revue Philosophique de Louvain*, Année 1961, Volume 59, N° 62, p. 197-248.

928 *ʿArāʿīs* I, sourate 3 Āl-ʿImrān, 38, p. 76.

929. *Op.cit.*, I, Fātiḥaġ, p. 10.

930. Rūzbehān Baqlī, *Kitāb Lawāmi' al-Tawhīd*, édité avec d'autres opere minori, p. 91.

931. Louis Massignon, *Essai*, p. 40. Voir aussi *Kitāb al-Ṭawwaṣīn*, p.138, note 4.

création d'Adam. Il crée le jujubier de l'extrême limite (*sidrat al-muntaha*) d'une lumière rayonnante-scintillante⁹³².

Dans *Mašrab al-Arwāḥ*, il évoque Abū Yazīd al-Biṣṭāmī en disant : « Le gnostique à dit : “ *l'islam est une lumière rayonnante-scintillante (nūr ša'šā'āni) qui brille aux esprits préexistants, à partir de l'apparition de la splendeur de la majesté de l'éternité première au moment du lever du Pacte de la première élection sélective* ” ».

Il nous semble que notre auteur emprunte cette notion à la doctrine d'amour d'al-Tirmidī qui l'applique exclusivement à l'amour divin en ce qu'il substitue l'œil de Dieu à l'œil de l'âme, aussi devient-il rayonnant-scintillant (*šā'šā'āni*) : « *C'est pourquoi cette lumière a été décrite comme ayant des rayons, c'est-à-dire rayonnante-scintillante, car elle s'étend du Vrai à l'essence du possible (ʿayn al-mumkin) afin qu'il lui devienne une apparence visible (maẓhar)* ».

Voici le passage en question que nous avons essayé de traduire. Dieu Se manifeste à l'âme à travers Ses Noms de Beau et de Lumière. La Lumière illumine les yeux de l'âme afin qu'elle puisse voir Dieu dans Sa Beauté. Elle en tombe amoureuse mais il lui semble qu'elle s'aime elle-même car Dieu Lui est caché mais, en réalité Il S'est déjà substitué à elle pour S'aimer en elle. Ce passage est subtil et d'une minutie hors normes :

Elle s'annihile loin d'elle-même et ne sait pas qu'elle est amoureuse de Lui, Loué soit-Il ! Ou bien elle s'annihile loin de Lui en elle-même et tout en étant dans cet état elle ne sait pas qu'elle est Son apparence à Lui, loué soit-Il. Bien qu'elle trouve en elle-même de quoi s'aimer elle-même – car toute chose est pétrie pour s'aimer soi-même : cependant n'y a aucun apparent autre que Lui, dans l'œil du possible, ʿayn al-mumkin, (qu'elle est). Aussi il n'y a que Dieu qui aime Dieu! En effet, on n'attribue pas l'amour au serviteur car il n'y possède aucun pouvoir. Ainsi donc, en lui (le serviteur) n'aime que Celui qui apparaît en lui, car Il est l'Apparent (al-Zāhir, 75^e Nom Divin). Elle ne sait donc pas (al-ʿayn) qu'elle est amoureuse de Lui : Elle Le demande et aime L'aimer à cause du fait qu'elle se regarde avec Son œil. La quintessence de son amour est qu'elle l'aime et Lui, avec Son œil, est son amour à elle pour Lui ».

C'est pourquoi cette Lumière est qualifiée comme ayant des rayons c'est à dire qu'elle est rayonnante-scintillante (nūr ša'šā'āni) car elle s'étend du Vrai à l'oeil du possible (ʿayn al-mumkin) afin qu'il lui serve (ce possible) d'apparence. [...] Chaque présence possède un œil-essence qui provient de Son Nom "Lumière" à partir duquel elle regarde vers Son Nom. C'est alors que cette Lumière revêt l'œil-essence de l'ornement de l'existence. Tout aimant n'aime que soi-même et c'est pourquoi le Vrai S'est décrit comme aimant les apparences. Et les apparences sont un néant dans un œil-essence. [...] C'est Lui (le Beau) qui apparaît dans les apparences (qui appartiennent à l'âme). L'attachement de l'amour est donc le néant (de l'âme). Mais son attachement est dans la permanence (de l'amour de Dieu pour Lui-même), or la permanence n'est pas sujette à l'adventicité car elle n'a pas de fin. Ainsi donc à ce qui n'a pas de fin l'adventicité n'est pas attribuée⁹³³.

932. *Sayr al-Arwāḥ*, p. 19.

933. Al-Ḥakīm al-Tirmidī, *Ḥatm al-Awliyāʾ*, p. 291.

Finalement, Ibn ʿArabī utilise à son tour ce concept dans sa description de la lumière divine. D'après lui il y a deux lumières : l'une est rayonnante-scintillante (*nūr šaʿšāʿānī*), comme le soleil et ne peut être regardée, et l'autre est sans rayonnement comme la lune en son plein et peut être regardée. Il a un très beau passage sur la foi où il dit que « *La foi est une lumière rayonnante-scintillante (nūr šaʿšāʿānī) qui est apparue de la part d'un Attribut transcendant qui n'admet pas la limitation* ⁹³⁴».

934. *Al-Futuḥāt al-Makkīyya*, vol. IV, rubr. 286, p. 391-392. Article en ligne sur les genres de lumières en Islam : <http://almuada.4umer.com/t1805-topic>. Les Qarmates et les Daylamites enseignent que, de la Lumière Suprême, est issue la Lumière rayonnante-scintillante (*Nūr Šaʿšāʿānī*), d'où sont issus les prophètes et les Imams.

CHAPITRE VIII. ANTHROPOGÉNÈSES RŪZBEHĀNIENNES

Anthropogénèse de *Sayr al-Arwāḥ*

Dans un ouvrage récent, Kazuyo Murata consacre un chapitre à *l'anthropologie et à la cosmologie de la Beauté* dans la doctrine de Rūzbehān Baqlī. Elle insiste que c'est Dieu qui, pour pouvoir dévoiler Sa Beauté, crée l'homme à Sa ressemblance et tombe amoureux de cette Beauté. Suit chez elle une description des cosmogonies de *Sayr al-Arwāḥ* et de *Mašrab al-Arwāḥ* où elle met en relief l'énamouement de Dieu pour Sa propre Joliesse (*ḥusn*) qui Le pousse à créer les esprits pour Se faire contempler et aimer⁹³⁵.

Il est important de nous rappeler la beauté, chère à Rūzbehān. Dans les *'Arā'is*, il évoque plus de deux mille fois la beauté de Dieu (*ḡamāl Allāh*) et Sa joliesse ou l'excellence de Sa beauté (*al-ḥusn*). Il prend par six fois à témoin le *Ḥadīṭ Qudsī* : « *J'étais un trésor inconnu et j'ai aimé d'être connu* » pour conclure que l'Amour de Dieu pour Lui-même, séduit par Sa Beauté divine, est la raison d'être de la création⁹³⁶.

Il est bon aussi, en parallèle, de nous rappeler un présupposé philosophique d'Avicenne qui, dans ses *Théologies*, dit que le Premier (*al-Awwal*) S'aime d'amour-passion car Son Ipséité est le principe de toute organisation. Il ajoute que le Premier S'intelligé Soi-même avec le régime du Bien qu'Il instaure⁹³⁷. En effet, c'est par une « introspection divine » empreinte d'émerveillement devant Sa propre beauté que Dieu décide de créer l'homme.

Dans ses observations sur le *Kitāb al-Ṭawāsīn*, Louis Massignon note que la création *ad extra* est le résultat de l'amour éternel qu'Allāh Se porte *ab intra*⁹³⁸. Ce qui corrobore la vision rūzbehānienne de la création.

Suivant certains récits, Dieu crée d'abord Adam, suivant d'autres il crée d'abord l'Esprit - dont nous allons étudier les particularités ontologiques - pour l'infuser dans Adam. C'est alors qu'a lieu le face-à-face initiatique où Adam, ou cet Esprit, « voit » Dieu dans Ses Attributs pour être

935. Kazuyo Murata, *Beauty in Sufism: the teachings of Ruzbehan Baqli*, introduction, p.2

936. Voir aussi *Maknūn al-Ḥadīṭ*, p. 327.

937. Ibn Sīna, *al-Šifā'*, v. al-Ilāhiyyāt, Éd. Mar'āšī, Qom, 1405/1984, p. 363 et 366.

938. Louis Massignon, *Essai*, p.129.

« revêtu » de ses Attributs, comme d'une *hirqa* initiatique ontologique.

Dans *Sayr al-Arwāh*, Rūzbehān décrit la création de l'univers à partir de la création des esprits préexistants, c'est-à-dire à partir du moment où aboutit la cosmogonie de *Mašrab al-Arwāh*. Il prend soin d'appuyer son récit par des versets coraniques ou des *aḥādīṭ qudsiyyāṭ*. Il commence par une description hautement ésotérique où Allāh Se dévoile au néant par Sa science et où, face à ce néant, ne voyant que Lui-même, Il S'émerveille à la vue de Sa Beauté. La création a lieu par « l'éloignement de Ses Attributs les uns des autres ce qui donne forme à Ses amants pour jouir d'être unis à Lui et Il créa les esprits avec le feu de l'amour qui sert à réchauffer le chaudron de la puissance créatrice ».

J'affirme et je demande assistance à Allāh, le Très-Haut, que lorsqu'Il S'éleva - que Sa Majesté soit exaltée - depuis l'Orient de la proto-éternité et qu'Il Se dévoila au néant par Sa science, Il ne vit rien d'autre que Lui-même. Il s'émerveilla à la vue de Sa beauté, et Il passa en revue Ses Attributs à partir de Ses Attributs. Il donna forme à Ses amants, jusqu'à ce qu'ils jouissent d'être liés (wiṣāl) à Lui et qu'ils se réjouissent de Sa surexistence. Il voulut créer les esprits de ses prophètes et de Ses amis, selon ce qu'Il a dit - que Son nom soit magnifié - « J'étais un trésor caché et j'ai aimé d'être connu ». Il puisa dans la mer du kāf et du nūn un puisage et le versa dans le chaudron de la puissance⁹³⁹. Il alluma dessous le feu de l'amour (incrété). Elle flamba et rendit la crème de l'adventicité (zubd al-ḥuduṭiyyāṭ) qui devint si pure qu'elle se mit à briller d'elle-même. Il l'alluma avec une lumière issue de Sa Lumière comme Il l'a dit : {Quand bien même nul feu ne l'effleurerait, lumière sur lumière} (Cor : 24,36). Et Il rendit cet éclat immuable dans les lumières de l'éternité première et la pureté de l'éternelle perpétuité (al-sarmadiyyāṭ)⁹⁴⁰.

فأقول، وبالله تعالى أستعين،
لما طلع جلّ جلاله من مشرق
القدم وتجلي بعلمه للعدم، فلم ير
شيئاً غير نفسه. فتعجب بجماله،
وتفاسى صفاته من صفاته،
كّون احبائه حتى استمتعوا
بوصاله وفرحوا ببقائه، فأراد
خلق أرواح أنبيائه واوليائه كما
قال - عزّ اسمه - "كنت كنزاً
مخفياً فأحببت ان أعرف" فغرف
من بحر الكاف والنون غرفة،
فصبت في قدرة القدرة واستوقد
تحت نار المحبة، فتلهبت وألقت
زيد الحدوثية فصار صافياً
بيضي بنفسه. فأسرجه من نور
نوره كما قال - عزّ اسمه - "ولو
لم تمسه نار نور على نور"
(سورة النور 35) فجعل قرار
ذلك الضياء في أنوار الأزلية
وصفاء السرمدية.

Le *ḥadīṭ qudsī* que réfère Rūzbehān est de faible acception. Il est même rejeté par Ibn Taymiyyāṭ et par la plupart des *muḥaddiṭūn*. Ce qui ressort dans ce passage c'est l'élucidation de la raison de la création qui est le désir de Dieu, Trésor inconnu, d'être connu. C'est cela qui provoque en tout premier lieu la préexistence des esprits. En effet, cette « connaissance », pour

939. Ce symbolisme de la marmite cosmique rejoint celui de Platon dans le *Timée*, 41d.

940. *Sayr al-Arwāh*, p.9

être parfaitement compatible avec le dessein créateur, ne peut être uniquement le fruit d'un effort ascétique et d'un parcours spirituel « terrestre ». C'est dans la proto-éternité, par un vouloir divin, que les esprits préexistants sont introduits dans la présence divine et reçoivent une capacitation pour « voir » Dieu et Le connaître.

La création ensuite est un passage très aristotélien de la puissance à l'acte et cet acte est un acte d'amour qui met le feu à l'univers en le faisant exister à partir de Dieu. Allāh crée donc, dans la proto-éternité, les esprits de ses élus : prophètes et saints agréés. Cependant nous relevons dans *Sayr al-Arwāḥ* le même passage que dans les *ʿArāʾis* du pluriel au singulier. L'intention du Créateur est de créer « des » esprits, mais dans la suite du récit l'auteur ne parle que d'un seul esprit dont l'évolution est celle d'une véritable initiation spirituelle. Une fois terminée l'initiation de l'Esprit, Dieu crée l'intellect (*al-ʿaql*) ensuite la compréhension (*al-fahm*) puis la fantaisie (*al-wahm*), puis la conscience morale (*al-ḍamīr*) puis l'imagination (*al-ḥayāl*), puis Il crée le cœur et Il l'envoie vers l'Esprit qui le salue. L'Esprit rencontre les créatures premières ci-dessus citées ainsi que leurs fonctions : intellect, compréhension, fantaisie, conscience, imagination. Puis Dieu prend l'Esprit pour contempler la demeure des ténèbres, comme il l'avait fait pour les demeures de lumière. C'est là qu'il ligote le démon et l'accouple (*aqrana*) à l'âme et il emprisonne les deux de sorte que l'Esprit en est délivré.

Dieu tire du néant le Trône qu'il crée d'une « lumière resplendissante » (*nūr ṣātiʿ*) et il en fait le lieu de la circumambulation de l'Esprit, ce qui ressemble un peu à l'Intellect Étendu dont le lieu est le Trône dans *ʿArāʾis*.

L'auteur décrit alors un véritable pèlerinage spirituel en assignant à chaque acte rituel une symbolique mystagogique. Puis Dieu crée les mille voiles de la lumière et les sept cent mille voilures de musc odoriférant ainsi que sept cent mille voiles de camphre, chacun entre le ciel et la terre. Puis Dieu crée de lumière pure le Siège et Il ordonne à l'Esprit d'entrer entre les voiles : c'est là que l'Esprit voit Dieu habillé de toutes sortes de manières (*mutalabbis*) comme Il veut et de la manière qu'Il veut. Arrivant au Siège, l'Esprit voit le Trône et le Siège et les voiles et Dieu qui transparaît à travers eux. Dieu lui dit : « *Voici la station des ressemblances dans les dévoilements et qui ne m'a pas vu avec ces Attributs ne verra pas la réalité de l'Ipséité et nul n'en connaît la signification sinon Moi-même et Celui que J'aime* ». Puis Dieu crée la Tablette et le Calame et l'Esprit voit le Calame tracer sur la Tablette des lettres qui, au fur et à mesure qu'il les inscrit, s'effacent pour manifester le bon plaisir divin dans le dévoilement et l'occultation. Dieu créa par après les porteurs du Trône, les anges, les quatre Chérubins ⁹⁴¹ qui au bout de moult tergiversations

941. Il s'agit d'Isrāfīl, Ġibrāʾīl, Miḥāʾīl et ʿIzrāʾīl, l'Ange de la mort. Un condensé de la doctrine et des traditions à ce sujet se trouve sur le site <http://islam.ahram.org.eg/NewsQ/1969.aspx>, par Ihāb al-Bīlī.

acceptent de se prosterner devant l'Esprit d'Adam et de le reconnaître comme supérieur à eux. C'est alors que Dieu crée *sidrat al-muntaha*, le jujubier de l'extrême limite, l'équivalent de l'Arbre de vie, d'une lumière rayonnante-scintillante (*nūr ša'šāni*) et, en dessous, le jardin du refuge (*ġannat al-ma'wa*). L'Esprit vola avec les anges et il s'assit sur l'Arbre de Vie puis il entra au Jardin d'Eden où il jouit des délices du manger, du boire, des *hūrīs* et des jouvenceaux et où il loua Dieu avec les anges. C'est alors que Dieu créa huit Paradis et sept cieus pour que l'Esprit puisse s'ébattre à son aise. Enfin Dieu créa le soleil, la lune et les étoiles puis le feu et le temps avec les jours, ensuite la terre, les montagnes, les mers, les rivières, les nuées, les vents, les animaux et les végétaux. Tout fut créé au service de l'Esprit.

Enfin Dieu « voulut créer le corps et l'enveloppe extérieure d'Adam. Il prit une poignée de la glaise et la fit fermenter et Il façonna les yeux, les oreilles, la langue, les mains et les pieds et Il fit croître le corps quarante jours jusqu'à ce qu'il parvienne à maturité. C'est alors que Allāh fit descendre l'Esprit du ciel et lui ordonna d'entrer dans le corps : " Il le vit formé à son image et façonné suivant sa forme " ».

Telle est la création d'Adam et celle de l'univers. Elle suit presque point par point les séquences du *ḥadīṭ* de Ġābir al-Anṣārī, rapportées par 'Abd el-Razzāq al-Šan'ānī (m.211/826) dans son *Muṣannaḥ*. En voici la traduction complète qui récapitule une partie de notre discours :

J'ai demandé au Prophète de Dieu ŠĀ'WS quelle est la première chose créée par Allāh ? Il répondit : « c'est la lumière de ton prophète O Ġābir. Allāh l'a créée puis Il a créé en lui tout bien puis Il a créé après lui toutes choses. Lorsqu'Il l'a créé, Il le maintint devant Lui dans la station de la proximité, douze mille années puis Il en a fait quatre parties. D'une partie Il créa le Trône/le Siège, d'une partie Il créa les porteurs du Trône et le coffre du Siège. Il établit la quatrième partie dans la station de l'amour douze mille ans. Puis Il en fit quatre parties : d'une partie Il créa le Calame, d'une partie la Tablette, d'une partie l'Eden puis Il établit la quatrième partie dans la station de la crainte douze mille ans puis Il la divisa en quatre parties, d'une partie Il créa les anges, le soleil d'une partie, la lune et les étoiles d'une partie. Puis Il établit la quatrième partie dans la station de l'espérance douze mille ans puis Il en fit quatre parties. Il créa l'Intellect d'une partie, la science, la sagesse, l'infailibilité et la réussite d'une partie et Il établit la quatrième partie dans la station de la modestie douze mille années puis Allāh le regarda alors la lumière transpira de la sueur : cent quatre mille et quatre gouttes de lumière. De chaque goutte Allāh créa l'esprit d'un prophète ou l'esprit d'un messenger puis les esprits prophètes respirèrent et Allāh créa de leurs respirations les élus, les martyrs, les bienheureux, les obéissants jusqu'au jour de la Résurrection. Donc le Trône/Siège est de ma lumière et l'Eden et tout ce qu'il enserme de plaisirs est de ma lumière et le soleil, la lune et les planètes sont de ma lumière, l'intellect et la réussite sont de ma lumière, les esprits des messagers et des prophètes sont de ma lumière, les martyrs, les bienheureux et les justes sont le produit de ma lumière. Puis Allāh créa douze mille voiles et Il établit ma lumière qui est la quatrième : dans chaque voile mille ans. Lorsque Allāh fit sortir la lumière des voiles, Il y monta sur la terre et Il resplendissait d'elle entre l'Orient et le couchant comme la lampe dans une nuit

obscur. Puis Allâh créa Adam de la terre. Il lui accrocha la lumière sur son front et Il la transporta de lui à Seth et Il la fit pérégriner d'un être pur à un être bon jusqu'à ce que Allâh la fit arriver aux reins de 'Abd al-Muṭṭalib et, de lui, à la matrice de ma mère Āmina, fille de Wahb, puis Il me fit mettre au monde et m'établit Seigneur des envoyés et Sceau des prophètes et Miséricorde des mondes et le Commandant au front lumineux des croyants ⁹⁴².

Où il est clair, qu'ici, l'Esprit est celui du Prophète Muḥammad. En effet, dans *Sayr al-Arwāḥ*, Rūzbehān dit bien que la première créature est la Lumière du Prophète.

Anthropogenèse du Livre de l'Ennuagement, *al-Iḡānā'*

Dans ce livre, Rūzbehān aborde la création comme un parcours initiatique d'un Esprit unique – certainement celui du Prophète qui sera aussi infusé en Adam- qu'Allâh crée à partir du néant pour Se faire connaître de lui par amour. Il lui assigne soixante-dix voiles qu'Il va progressivement décrire et retirer jusqu'au dévoilement total de la divinité. Cette cosmogonie est hautement apophatique et initiatique. Ces 70 voiles sont autant de stations vers la perfection de l'identification.

Lorsqu'Allâh Très-Haut voulut se faire connaître des plus rapprochés des gens de Sa gnose, Il créa l'univers et ce qu'il contient. Il le fit advenir du néant à l'existence et Il en extraya la première extraction et c'est l'Esprit par lequel se dressent les formes physiques (ašbāḥ) de la dynastie (sulālat) de la lumière sainte. Il Se fit connaître à eux par amour pour eux afin qu'il (l'Esprit) affronte les assauts de l'Unification (tawḥīd) et les entrecroisements de la sainteté pour l'éternité des éternités dernières. Et Il leur créa un voile et disposa autour d'eux des écrans en guise d'épreuves et d'élection afin de les retourner entre les doigts de la puissance dans les lumières de la divinité et qu'ils connaissent leur Artisan par les qualifications des ruses de la proto-éternité et des subtilités de la générosité. Et le premier voile à eux assigné fut le voile du néant ⁹⁴³.

Le deuxième voile c'est la création de l'Esprit :

Et comme Allâh voulut faire advenir cette substance subtile (laṭīfāt) (qu'est l'Esprit) Il se manifesta au néant avec Sa majesté depuis la proto-éternité (qidam) et Il fit exister (awḡadā) chacun de ses atomes. Par le contact direct avec la manifestation de Son Ipséité et de Ses Attributs, elle (la substance subtile) découvrit le délice d'être en état de formation

942. Rapporté dans la tranche perdue et retrouvée de la compilation d'Abū Bakr 'Abd al-Razzāq al-Šan'ānī qui s'intitule : *al-Ġiz' al mafqūd min al-Ġiz' al-awwal min al-Muṣannaḡ*. Il s'agit du *Ġāmi' al-Kabīr fī al-ḥadīṭ*, en quatre parties, et connu sous le nom de *al-Muṣannaḡ*. Édité par Dr. 'Issa al-Ḥumayrī. Maḡlis al-'Ulamā', Dubai 2005, p.65 et seq. Le titre *Qā'id al-ḡurr li-l-muḡḡalīn*, le Commandant au front lumineux des croyants de bonne souche, est un titre donné par le Prophète à 'Alī Ibn Abī Ṭālib. Ici, il se le donne à lui-même.

943. *Kitāb al-Iḡānā'*, p. 46-47.

jusqu'à être formée par l'attraction de l'amour-Éros. Chaque atome aussi découvrit une source de Sa lumière et par eux tous, elle (la substance subtile) vit le Vrai jusqu'à ce qu'elle eut grandi dans Sa contemplation. C'est alors que le Vrai fut jaloux pour Lui-même car il n'y avait jamais eu de témoin-contempleteur de Lui-même auparavant, à part Lui-même, Très-Haut. Il détourna l'œil de la substance subtile de sa contemplation vers elle-même, et elle se vit alors elle-même et s'absenta de contempler le Premier. Se voir elle-même est le deuxième voile⁹⁴⁴.

La venue à l'existence a alors lieu, dans la manifestation de l'Ipséité et des Attributs.

Lorsqu'Il voulut – Loué soit-Il, Très-Haut – créer cette substance subtile (laṭīfāt), Il Se manifesta à elle à partir du Tout de Son Ipséité et de Ses Attributs, jusqu'à ce qu'elle se forme et fonde dans les flots de la grandeur, dans la première phase de son existentialisation, puis Il la fit exister, puis elle se fonda dans la manifestation de Sa superbe jusqu'à ce qu'elle s'anéantisse soixante-dix mille fois après sa formation dans la contemplation-témoignage (šuhūd) des lumières de l'Ipséité et des Attributs. Lorsqu'Il se manifesta à elle sous la qualification de la splendeur, elle demeura dans la contemplation-témoignage de la surexistence, sur le point de fondre aussi à cause du plaisir du contempler de la splendeur. C'est alors que le Vrai cousu ses yeux et son regard avec le fil de la jalousie et c'est le troisième voile⁹⁴⁵.

Dans les *ʿArāʾis* il y a un recours constant au ḥadīṭ de l'Iḡānaʿ : « *Innah^u liyaḡān^a ʿalā qalbī wa innī la astaḡfir^u Allāh^a fī kul^li yawmⁱⁿ māʿit^a marrat^ā* »⁹⁴⁶. Cependant, le terme d'*iḡānaʿ* est remplacé par celui de voiler, voile, (*ḡaḡaba, ḡiḡāb*), répété plus de 480 fois et son équivalent : caché, cache, tenture (*satara, sitār*), près de 200 fois .

Dans ces passages que nous lisons, c'est par la force d'attraction de l'amour-Éros que l'Esprit –substance subtile- est formé et, en lui, comme des milliers d'ersatz, les formes physiques qui vont l'individuer. Rūzbehān considère que tous les esprits ont été créés une fois pour toutes. Parfois c'est Adam qui est le réceptacle de ces esprits, une autre fois ils proviennent d'une extraction à partir de l'Intellect Étendu comme il l'assure dans *Mašrab al-Arwāḡ*, une autre version veut qu'Allāh crée un Esprit – par ailleurs attribué à celui de Muḡammad - qui est comme la matrice de tous les esprits, comme ici⁹⁴⁷. La description symbolique évoque une fécondation. La substance subtile découvre les délices d'être en état de formation, puis cette formation se complète par l'attraction irrésistible de l'amour-Éros.

944. *Ibid.*

945. *Ibid.*

946. Voir *ʿArāʾis*, sourate 2, al-Baḡarat, 257, p. 55 ; sourate 4, al-Nisāʿ, 102, p. 138 ; sourate 7, al-Aʿrāf, 142, p. 243 ; sourate 9, al-Tawba, 25, p. 279 ; sourate 10, Yūnus, 94, p. 379 ; sourate 11, Hūd, 1, p. 331 ; sourate 20, Ṭāh-Hāʿ, 24, p. 532 ; sourate 24, al-Nūr, 31, p. 577 ; sourate 47, Muḡammad, 19, p.732 ; sourate 91, al-Šams, 1, p. 846 ; sourate 93, al-Ḍuḡā, 1, p. 848.

947. *Kitāb al-Iḡānaʿ*, p.45-46.

Le néant et l'existence sont ainsi deux voiles qui dévoilent autant qu'ils voilent le mystère de Dieu. Le troisième voile est ce « fil » qui « diminue » l'éclat de la manifestation divine en fermant les paupières de la substance subtile, sinon elle aurait fondu à cause de la trop grande communication de l'Ipséité et des Attributs divins. Relevons ici une notion qui revient parfois chez Rūzbehān et c'est la « jalousie » de Dieu pour tout ce qui concerne Son incommunicabilité. Aussi, la venue dans la chair de la personne humaine est-elle un moyen de la « distraire » de sa contemplation divine dans la proto-éternité, cette même jalousie fait diminuer l'éclat des théophanies pour ne pas achever de faire fondre l'Esprit qui s'infonde dans l'homme.

Anthropogenèse de *Mašrab al-Arwāḥ*

Considérant la progression historique de la pensée de notre auteur, nous relevons que, dans les premières années de son magistère, il accorde un rôle fondamental à l'amour dans la cosmogonie, l'anthropogenèse et dans le développement de la vie spirituelle. Au fur et à mesure que sa pensée s'affine, il présente, dans sa cosmogonie, des schèmes plus abstraits et philosophiques, plus tournés vers la gnose. C'est dans cette période de maturité, moins cordiale et plus raisonnante que nous plaçons *Mašrab al-Arwāḥ*, *Maknūn al-Ḥadīṭ* et *ʿArāʾis*.

Dans *Mašrab al-Arwāḥ*, Rūzbehān nous donnait tantôt à contempler l'imposante théophanie proto-éternelle dont émane, comme dans *ʿArāʾis*, l'Intellect Étendu. C'est la description cosmogonique qui est la plus proche des *ʿArāʾis*.

Une concentration de la Lumière éternelle émane alors de l'Intellect Étendu, qui, en effectuant une sorte de tremblement, va faire apparaître les multiplicités : « *Alors parut un tremblement (tahazzuz) provenant de l'assaut (ṣawlaṭ) de l'appropriation (istilāʾ) de la proto-éternité*⁹⁴⁸ ». De ces multiplicités, Allāh va extraire, en les créant, les esprits prédestinés à contempler Ses Attributs. L'auteur décrit minutieusement la trajectoire des esprits depuis leur création dans l'éternité première et jusqu'à leur « retour » dans l'éternité dernière :

Il devint (l'Intellect Étendu) diversifié (mutafarriqan). Allāh rassembla ses multiplicités et Il créa à partir d'elles, par une attribution particulière (ṣifaṭ ḥāssat), les esprits-saints, royaux et omnipotents (ḡabarūtiyyaṭ). Il les revêtit de la splendeur créationnelle de la proto-éternité et Il les emprisonna dans les voilures de l'Invisible (ḥuḡub al-Ḡayb) afin de leur faire connaître, dans leur vol (ṭayārān) à travers le monde de la perpétuité (daymūmiyyaṭ), tous les Noms (Asmāʾ), les Attributs (Ṣifāt), les Qualités (Nuʿūṭ) et les Actes (Afʿāl) ainsi que la Majesté de l'Ipséité (Ḡalāl al-Dāt). Pour leur

948. *Mašrab al-Arwāḥ*, p. 11.

montrer les trésors des merveilles de la proto-éternité de l'Ipséité et les étranges subtilités (laṭāʿif) des Attributs comme Il dit [...] à travers Son Prophète [...] « J'étais un trésor caché et j'ai aimé être connu ». Le Très-Haut dit « je n'ai créé les ġinn et les hommes que pour M'adorer », c'est-à-dire pour qu'ils Me connaissent⁹⁴⁹.

Nous retenons de cette anthropogenèse les affirmations suivantes :

- Dieu extraie les esprits-saints de la diversification née du tremblement de l'Intellect Étendu.
- Les esprits-saints sont une multiplicité au moment de leur création
- Leur création a lieu AVANT leur infusion dans les corps

C'est par amour pour Soi-même que Dieu crée les esprits préexistants afin qu'ils Le connaissent. Cette connaissance est immédiate : dans la vision sublime de la proto-éternité. Il est notable que le discours passe du pluriel au singulier, comme si ces esprits n'étaient en fait qu'un seul Esprit. L'auteur utilise le terme « Rūḥ » comme un générique.

Il honora cette créature aimable puisqu'Il la fit advenir avant l'univers et Il la revêtit de la lumière de l'Invisible et Il fit d'elle un invisible dans l'Invisible (ġayban fī-l-Ġayb) et Il les empêcha (aux anges) de percevoir ses mystères et Il dit : « Dis : l'Esprit est sous le commandement (amr) de mon Seigneur »⁹⁵⁰ : Il la fit sortir de sa modalité (kayfiyyaṭ) puisqu'elle était dans la vision de Sa divinité qui est exemptée de la modalité et de toute intromission en elle de la survenance⁹⁵¹.

L'anthropogenèse initiatique

Après avoir parlé de la genèse de plusieurs esprits, le récit de *Mašrab al-Arwāḥ* se fixe sur l'évolution d'un seul Esprit qui, à peine créé dans la proto-éternité, commence par contempler l'Acte divin avec l'impératif à lui rattaché (*al-amr*), puis les Attributs et enfin l'Ipséité, dans un déploiement séquentiel proche de celui des *ʿArāʾis*. Ceci est explicité tout au long de plusieurs rubriques :

1. *Création des Esprits-Saints*
2. *L'Esprit contemple l'Acte*
3. *L'Esprit contemple l'Attribut*
4. *L'Esprit contemple l'Ipséité*
5. *Les Attributs sont incorporés à l'Esprit*
6. *L'Esprit acquiert la gnose*
7. *L'Esprit est introduit dans la présence divine*
8. *L'Esprit se délecte de l'audition du Vrai*

949. Sourate 51, al-Dāriyāt, v. 56.

950. Sourate 17, al-Isrāʾ, v. 85.

951. *Mašrab al-Arwāḥ*, p. 11.

9. *L'Esprit prend plaisir au Discours Primordial*
10. *L'Esprit entre en contemplation*
11. *L'Esprit connaît le Vrai*
12. *L'Esprit contemple la manifestation divine*
13. *L'Esprit entre dans une contemplation plus parfaite*
14. *L'Esprit est introduit dans le Royaume Angélique*

Après l'extraction de l'Esprit de la multiplicité et la description de ses contemplations proto-éternelles, notre auteur développe ainsi l'inhabitation de l'Esprit dans l'agglomérat corporel.

Lorsque Allâh voulut le souffler (à l'Esprit) dans l'image argileuse (ṣūrat ṣaṣaliyyat), il assembla la sainte pâte séminale (naṭfaṭ muqaddasaṭ), dans la matrice (raḥm) et ordonna à l'Esprit de se tenir avec elle⁹⁵². L'Esprit, réverbérant la lumière d'Allâh, s'unit à la pâte séminale qui se transforma en une adhérence (ʿalqaṭ) puis en un embryon (mudġaṭ)⁹⁵³ pour aboutir à la perfection de l'image. En effet, suivant certains gnostiques, Allâh se manifeste à l'Esprit qui s'illumine de la Lumière du Vrai et Il se manifeste à l'image à travers l'Esprit qui devient à Son image toute docile et remplie de componction (ḥāṣiʿaṭ). C'est alors que Allâh ouvre une porte sur le Trône pour le mettre en relation avec l'Intellect⁹⁵⁴ qui va affiner la puissance de sa perception car cet Intellect, c'est l'esprit de l'Esprit du Saint. L'image accède ainsi à sa congénitalité (fiṭraṭ)⁹⁵⁵.

Le développement biologique de la semence humaine suit les phases exposées dans le Coran : pâte séminale (*naṭfaṭ*), adhérence (*ʿalqaṭ*), embryon (*mudġaṭ*). Le récit des ʿArāʿis leur est conforme.

Pour mettre en lumière l'arrière-fond dogmatique de ces assertions, rappelons avec Geneviève Gobillot qui cite Ibn Qayyim al-ʿawziyyaṭ, l'acception courante des ulémas sur les périodes de gestation :

« La création du fils d'Adam consiste à ce qu'il reste quarante jours dans le sein de sa mère sous forme de caillot de sang, puis il devient une chose suspendue comme cela, puis une masse de chair comme cela, puis on lui envoie un ange qui lui insuffle l'esprit ». Il en conclut que les esprits des humains sont créés au moment même où ils sont insufflés dans les corps par l'ange, précisant que « la matière de l'esprit n'est autre que le souffle de l'ange »⁹⁵⁶.

952. *Maṣrab al-Arwāḥ*, I, 15, p. 17.

953. Cor. 22 -al-Ḥaġġ- 5 et Cor 23 - al-Muʿminūn- 14.

954. C'est l'Intellect Étendu, tel que nous l'avons élucidé dans le chapitre précédent sur la cosmogonie des ʿArāʿis. Nous relevons une grande proximité entre *Maṣrab al-Arwāḥ* et ʿArāʿis.

955. *Maṣrab al-Arwāḥ*, I, 15, p. 18.

956. Geneviève Gobillot, « Corps (badan), âme (nafs) et esprit (rūḥ), selon Ibn Qayyim al-ʿawziyyah à travers son "Kitāb al-Rūḥ, entre théologie rationnelle et pensée mystique », *A Scholar In The Shadow : Essays In The Legal And Theological Thought of Ibn Qayyim al-Ġawziyyah*, Oriente Moderno 2010, p. 244-245.

Cette approche, communément admise est tardive et exotérique. De plus, d'après Gobillot dans ce même article, Ibn Qayyim al-ʿawziyyāṭ, utilise des thèses muʿtazilites pour nier la préexistence des esprits et définir leur origine et leur nature. Par conséquent, cette doctrine diffère grandement de celle de notre auteur qui est un soufi de tradition šāfiʿite et de théologie ašʿarite. Rūzbehān cite un dit éloquent d'Abū Bakr b. Saʿdān (m.? 400/1009), un ami de ʿunayd, qui décrit ainsi la descente de l'Esprit dans l'obscurité des corps :

Les esprits ont été créés avec de la lumière et ont été rendus habitants de l'obscurité des enveloppes externes (hayākil). Si donc l'esprit se fortifie, il s'homogénéise (tağānasà) avec l'Intellect et il hérite de lui les lumières qui chassent les ténèbres des enveloppes externes de sorte que celles-ci deviennent spiritualisées, grâce aux lumières de l'Esprit et de l'Intellect. Elles sont guidées (inqādat) et s'astreignent (lazamat) à leur voie (ṭarīqat). Alors les esprits reviennent à leur substance première (maʿdan) qui leur vient de l'Invisible (Ġayb) où ils peuvent sonder les méandres des prédestinations (aqdār)⁹⁵⁷.

Il est intéressant de noter que ce passage est tiré de la biographie de b. Saʿdān narrée dans le livre de Sulamī, *Ṭabaqāt al-Sūfiyyaṭ*,⁹⁵⁸. Il parle de l'Esprit/esprits comme d'une entité de nature distincte de celle de la personne humaine. Il vient « habiter » dans l'obscurité de l'enveloppe externe humaine. Ici, les « enveloppes externes » signifient de toute évidence les corps animés, et, plus précisément l'âme. En effet, il continue un peu plus loin : « *L'esprit vit en tout temps par l'augmentation de la lumière de l'Intellect jusqu'aux éternités dernières car l'Intellect est pour lui la Lampe (miṣbāḥ) du Vrai dans les voies de l'inspiration (ilhām) et les obscurités des âmes* ». L'Esprit est ensuite incorporé à l'Image.

Voici les séquences de l'inhabitation de l'Esprit dans le conglomérat corporel, nous continuons la chronologie de *Mašrab al-Arwāḥ* commencée plus haut :

15. *L'Esprit est face à l'Image comme matière argileuse (ṣūraʿ ṣalṣaliyyaṭ)*
16. *L'Esprit, dans la matrice, se tient avec la sainte pâte séminale (naṭfaʿ muqaddasaṭ)*
17. *L'Esprit s'unit à la pâte séminale qui devient adhérence (ʿalqaṭ)*
18. *L'Esprit transforme l'adhérence en embryon (muḍġaṭ)*
19. *L'Esprit entre dans la chair*
20. *L'Esprit scelle l'image, à l'image de la congénitalité*
21. *Esprit + congénitalité passe de l'Attribut à l'Acte particulier : miroir de l'esprit*
22. *L'Esprit, par l'image cachée, s'assied sur le Trône de l'Intellect pour connaître*
23. *L'Esprit entre, circumambulant, à travers le cœur dans le corps qu'il maîtrise*

957. *Mašrab al-Arwāḥ*, I, 22, p. 19.

958. *Ṭabaqāt al-Sūfiyyaṭ*, fin du 4^e rang, p. 149.

Puis commence le chemin de l'initiation à laquelle est soumis l'Esprit jusqu'à ce que tout le substrat humain qu'il habite devienne « un parfait dévôt » grâce à l'union entre l'Esprit, l'Image et l'Intellect.

24. *L'Esprit en se fortifiant fortifie l'Intellect, lumineux du Vrai.*
25. *L'Esprit habite à travers l'Intellect dans la prison de l'Image.*
26. *L'Esprit a la suprématie sur les milices de la nature*
27. *L'Esprit renforce, dans la congénitalité, sa capacité cognitive*
28. *L'Esprit s'élève vers la perfection de l'Image et la perfection de l'Intellect*
29. *L'Esprit s'unit à l'Image et l'Intellect se parfait dans le cœur : dévotion parfaite*
30. *Le dévôt trouve le plaisir de l'affect d'amour en obéissant à Dieu.*

Mais ce commencement proto-éternel n'est que l'antichambre du cheminement spirituel. En effet, tout de suite après sa création épiphanique, l'Esprit expérimente sa dévotion parfaite (*ʿubūdiyyāt*) envers Allāh et débute, comme un novice (*mubtadiʿ*) dans les chemins de la connaissance de Dieu. C'est alors que l'intelligence est donnée à l'esprit pour qu'il apprenne les voies de la présence de Dieu (*al-ḥaḍraʿ*) et de la contemplation (*mušāhadaʿ*).

Les chapitres suivants de cette première station et ceux des vingt autres sont dédiés, d'abord aux premiers balbutiements en fait de combat spirituel, de chutes et de conversion, puis au développement de la vie spirituelle jusqu'aux plus hauts états d'union, comme nous le verrons plus tard.

Pour jeter plus de clarté sur la triple description de *Mašrab al-Arwāḥ* de la création, de l'initiation et de l'inhabitation de l'Esprit dans les enveloppes extérieures, nous reproduisons ici avec des plages colorées les trois phases de sa venue à l'existence. Nous relevons que :

- L'itinéraire initiatique est celui d'un Esprit et non d'un être humain.
- Que l'homme est entendu dans le sens d'une corporéité, conçue comme une « enveloppe », recevant l'Esprit.
- Que la progression se réalise sur terre par l'incorporation de cet Esprit dans la corporéité de l'homme.
- On verra que le « retour » de l'Esprit vers la non-corporéité est une ultime mort de l'humain pour que Dieu retrouve Dieu dans Son image qui est l'Esprit.

Les séquences de la création, de l'initiation et de l'habitation de l'Esprit

C R É A T I O N	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Création des Esprits-Saints</i> 2. <i>L'Esprit contemple l'Acte</i> 3. <i>L'Esprit contemple l'Attribut</i> 4. <i>L'Esprit contemple l'Ipséité</i> 5. <i>Les Attributs sont incorporés à l'Esprit</i> 6. <i>L'Esprit acquiert la gnose</i> 7. <i>L'Esprit est introduit dans la présence divine</i> 8. <i>L'Esprit se délecte de l'audition du Vrai</i> 9. <i>L'Esprit prend plaisir au Discours Primordial</i> 10. <i>L'Esprit entre en contemplation</i> 11. <i>L'Esprit connaît le Vrai</i> 12. <i>L'Esprit contemple la manifestation divine</i> 13. <i>L'Esprit entre dans une contemplation plus parfaite</i> 14. <i>L'Esprit est introduit dans le Royaume</i>
I N I T I A T I O N	<ol style="list-style-type: none"> 15. <i>L'Esprit est face à l'Image comme matière argileuse (šūrāt ṣaṣṣaliyyāt)</i> 16. <i>L'Esprit, dans la matrice se tient avec la pâte séminale (natfaʿ muqaddasāt)</i> 17. <i>L'Esprit s'unit à la pâte séminale qui devient adhérence (ʿalqāt)</i> 18. <i>L'Esprit transforme l'adhérence en embryon (muḍḡāt)</i> 19. <i>L'Esprit entre dans la chair</i> 20. <i>L'Esprit scelle l'image à l'image de la congénitalité</i> 21. <i>Esprit + congénitalité dans l'image. De l'Attribut à l'Acte particulier: miroir de l'esprit</i> 22. <i>L'Esprit par l'image cachée s'assied sur le Trône de l'Intellect pour connaître</i> 23. <i>L'Esprit entre, circumambulante, à travers le cœur dans le corps dont il est le maître</i>
H A B I T A T I O N	<ol style="list-style-type: none"> 24. <i>L'Esprit en se fortifiant fortifie l'Intellect, lumineux du Vrai.</i> 25. <i>L'Esprit habite à travers l'Intellect dans la prison de l'Image.</i> 26. <i>L'Esprit a la suprématie sur les soldats de la nature</i> 27. <i>L'Esprit renforce dans la congénitalité sa capacité cognitive</i> 28. <i>L'Esprit s'élève vers la perfection de l'Image et la perfection de l'Intellect</i> 29. <i>L'Esprit s'unit à l'Image et l'Intellect se parfait dans le cœur : dévotion parfaite</i> 30. <i>Le dévot trouve le plaisir de l'affect d'amour en obéissant à Dieu.</i>

Dans *Sayr al-Arwāḥ*, après l'action créatrice préparatoire que nous avons renseignée, Dieu fit fermenter la glaise avec laquelle Il allait façonner Adam. Il le créa avec Son caractère (*ḥalaqahu bi ḥalqihī*) et l'établit avec Sa Joliesse (*wa aqāmahu bi ḥusnihī*), selon le dit du ḥadīṭ : « *Allāh créa Adam à Son Image (ʿala šūratihī)* ». Puis Allāh souffla Son Esprit dans Adam qui se dresse comme une créature privilégiée. C'est alors que commence le parcours initiatique non pas d'Adam mais de l'esprit qui est en Adam. Dans un dialogue intime avec Allāh, cet Adam apprend à connaître son

identité et est guidé dans les éblouissements des manifestations divines. Cette initiation par épiphénisation des splendeurs divines se passe en douze étapes ponctuées par l'adverbe *ṭumma*, qui signifie « puis », accompagné de sous étapes ponctuées par le préfixe *falamma*, qui signifie « alors ». Après le douzième *ṭumma*, lorsqu'Allāh fait passer l'esprit des étapes aux stations, Allāh créé l'intellect, *al-ʿaql*, qui se fait connaître en disant : « *Je suis l'intellect, à travers moi il converse (yuḥāṭib) et par moi, il obtient soit la récompense sublime, soit il est châtié par la torture*⁹⁵⁹ ».

Le trajet initiatique dans les 'Arāʿis

Baqlī a une vision très précise de la proto-éternité qui est le commencement proto-logique de la création où tout se joue à l'avance par rapport aux esprits prédestinés. Pour lui, toute la vie spirituelle est contenue dans cette préexistence. Les récits de la création qui émaillent ou plutôt qui sont le socle porteur de sa doctrine spirituelle dans beaucoup de ses ouvrages, unissent création avec rite initiatique. Nous relevons aussi qu'il y a une progression dans sa pensée qui se manifeste dans sa maturité dans les trois œuvres de *Mašrab*, *Maknūn* et 'Arāʿis.

Une des constantes dans l'approche proto-logique de Rūzbehān Baqlī c'est que la création d'Adam l'orne déjà des gloires de l'anthropomorphose future. La doctrine des 'Arāʿis sur la création est un condensé ésotérique de la cosmogonie et de l'anthropogenèse coraniques qui comporte :

1. L'existence d'un Esprit primordial, créé pour être l'image anticipée d'Adam ;
2. La diversification de l'Esprit primordial en les esprits préexistants qui répondent au discours originel du *alastu*
3. Le pétrissement d'Adam à l'image de l'image de l'Esprit primordial ainsi que son intronisation Calife de Dieu sur terre.

Pour Rūzbehān, Adam n'est pas seulement « une figure cosmique », comme pour Muqātil b. Sulaymān et les primitifs, il est aussi une figure proto-éternelle⁹⁶⁰.

Suivant cette lecture, la création de l'homme en Adam EST déjà une initiation parce qu'elle est un face-à-face avec Dieu-qui-crée. Nous l'avons vu, le face-à-face est d'abord entre Dieu et Lui-

959. *Sayr al-Arwāḥ*, p.15

960. Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 79.

même puis entre Dieu et le néant apparent où, par amour d'être connu, Dieu crée l'Esprit/esprits pour Se dévoiler.

C'est à l'amour de Dieu pour Dieu que Baqlī, dans toutes ses œuvres, attribue la création d'Adam. Cette création est initiatique en elle-même et elle condense tout le cheminement spirituel. Il est clair que l'Amour de Dieu pour Lui-même est la base, le fondement, le moteur et le sens de toute l'aventure spirituelle soufie : D'abord Dieu S'aime et, par cet amour, crée l'Esprit qu'il infuse en Adam pour lui transmettre Ses Attributs et Dieu aime Adam par l'intermédiaire de Ses Attributs dont Il revêt l'Esprit qu'Il lui a infusé et qu'Il aime à cause de Ses Attributs. En d'autres termes, Dieu l'aime parce qu'il Lui ressemble, étant revêtu de Ses Attributs. En définitif Il S'aime en lui. C'est par une opération divine d'amour de Soi qu'Adam existe par l'Esprit qui est en lui qui progresse, s'unit à Son Créateur et se transforme jusqu'à l'identification. Ainsi, la possibilité de l'accession du mystique à la fonction épiphanique et transformante du miroir de Dieu qu'il est tient à la création d'Adam en tant que cohabitation corps-Esprit. Cet amalgame contient en soi tous les germes de l'éclosion mystique. La *fiṭra*, conçue comme l'humain investi de l'Esprit, revêtu des Attributs du divin, est issue de l'amour de Dieu pour Lui-même qui cherche à Se contempler et à Se faire connaître. Dans le passage qui suit, notre auteur rapporte ce récit de la création d'Adam :

Son dit Très-Haut {Il vous a figurés et Il a excellé dans votre figuration}. Allâh, Très-Haut, montre dans ce verset le mystère de la station de l'Unification et de la mise à part de la proto-éternité par rapport à l'adventicité ainsi que le mystère de la station de l'œil-essence de la réunification. En disant : « Il vous a figurés », Il a mis à part l'Unité et l'a qualifiée de proto-éternelle. Et cette mise à part est par rapport aux causalités puisque les causalités ont été formées par Sa causalité. Et lorsqu'Il dit : « Il a excellé dans votre figuration », l'excellence de l'image ne peut exister en dehors de la manifestation de l'excellence de Son Acte, de Sa qualification, de Son Nom, de Sa lumière, de Son Invisibilité, de Son Attribut et de Son Ipséité. Il l'a revêtue des qualifications propres aux Attributs et des lumières propres à l'Ipséité. Elle a été figurée pour pouvoir visionner la proto-éternité, dans ce que recèle la proto-éternité du monde de l'Invisible et de l'occulte de l'invisible. Aussi a-

قوله تعالى {وَصَوَّرَكُمْ
فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ} بين الله
سبحانه في هذه الآية سر مقام
التوحيد وافراد القدم عن
الحدوث وسر مقام عين الجمع
إذا قال صوركم أفرد الوحدة
ونعتها بالقدم وفردانيتها عن
العلل إذ العلل بتعليقه تكونت
وإذا قال فاحسن صوركم لا
يكون حسن الصورة إلا بتجلي
حسن فعله ونعته واسمه
ونوره وغيبه وصفته وذاته
فالبسها نعوت الصفاتية
وانوار الذاتية فتصورت على
رؤية القدم بنعت ما في القدم
من عالم الغيب وغيب الغيب
لذلك قال عليه الصلاة
والسلام "خلق الله آدم على
صورته "

*t-il dit, sur lui la prière et le salut : « Allâh créa Adam à Son image »*⁹⁶¹.
Et il prend à témoin un dit de Ḥallāğ :

La plus excellente des images : une image qui a été libérée de l'humiliation du Kun !, et que le Vrai a entrepris de la tracer de Sa main et où Il lui insuffla Son Esprit. Il le revêtit des témoins de la Qualité et il l'a magnifié par l'enseignement oral. Et Il fit que les anges rapprochés se prosternent devant lui et il reçut sa demeure dans le voisinage divin. Il orna son tréfond avec la gnose et son apparence avec les arts du service.

احسن الصورة صورة اعتقت
من ذل كن وتولى الحق تصويرها
بيده ونفخ فيه من روحه والبسه
شواهد النعت وجلاله بالتعليم
شفاهها واسجد له الملائكة
المقربين واسكن في المجاورة
زين باطنه بالمعرفة وظاهره
بفنون الخدمة.

On ne voit pas bien en quoi l'injonction du Kun ! est humiliante. Nonobstant cela, la marque ḥallāgienne est omniprésente dans l'approche rūzbehānienne de l'anthropogenèse initiatique.

D'après la théologie mystique qui transparait des 'Arā'is, l'image de Dieu en Adam c'est le fait d'être « *qualifié et modelé d'après les Attributs* ». Ces Attributs divins sont un point essentiel de la doctrine mystique soufie en général et rūzbehānienne en particulier. Ils sont la fenêtre par laquelle la théologie monothéiste de l'Islam ṣūfī concède aux hommes une possibilité d'accès au divin. C'est grâce à Ses Attributs que Dieu n'est plus monolithique et qu'Il peut entrer en contact avec Ses créatures. Aussi la participation à ces Attributs est-elle fondamentale dans le modelage même d'Adam. Rūzbehān précisera que l'esprit que Dieu insuffla en Adam n'était rien moins que la « science des Attributs »⁹⁶². Nous avons souligné précédemment que le processus créationnel d'Adam et des esprits préexistants, à commencer par celui du Prophète, est déjà éminemment et entièrement initiatique, aboutissant à la perfection de l'être transfiguré dans la proto-éternité.

La place prépondérante des Attributs divins transparait d'ailleurs très bien dans la suite de la description de la création d'Adam où tous les dons et les facultés spirituelles sont des créations instantanées de la libéralité divine octroyés d'une manière anticipée et participative. D'après cette lecture anthropocentrique tout est don gracieux : le dévoilement des Attributs comme la contemplation de l'Ipséité qui, pour Rūzbehān, n'est pas une impossibilité, battant déjà en brèche la transcendance inaccessible du côté dogmatique. La largesse de Dieu transparait non seulement dans les dons de connaissance mais dépasse les grâces spirituelles pour devenir des élans d'amour participatif : « *Dieu donne aux gnostiques leur ouïe de Son ouïe, leur vue de Sa vue,*

961. 'Arā'is II, sourate 64, al-Tağābun, 3, fol. 474r, p. 798.

962. *Op. cit.*, sourate 3, Āl- 'Imrān, 33, p. 75, ce passage est hautement significatif, concernant la création mystique d'Adam.

leur discours de Sa parole, leurs cœurs de Sa science, leurs consciences secrètes de Son mystère, leurs esprits des lumières de Ses Attributs et leur intelligence de la lumière de Ses actions ⁹⁶³». C'est ainsi qu'ils sont créés dès l'abord **déjà métamorphosés**, c'est-à-dire modelés d'après la forme de Dieu, par l'appropriation de Ses caractères divins (*taḥalluq*) et qualifiés par les Attributs de Dieu (*ittiṣāf*). Quant à l'Attribution ils sont revêtus des Attributs et quant à l'Union, ils sont déjà unis.

Le modelage d'après la forme des Attributs divins et la métamorphose en les caractères divins, points culminants de la vie spirituelle, ont lieu déjà au moment où Dieu crée Adam. Le processus de la survenance d'Adam se cristallise dans son revêtement des Attributs (*ittiṣāf*) et de son assimilation (*taḥalluk*) des Caractères qui sont la « forme » de Dieu. Ceci apparaît clairement dans le passage qui suit :

{Et je t'ai fabriqué pour moi-même}

Il a fait d'Adam son intendant et il a fait de sa postérité les intendants de leur père. Les anges et les ġinn sont à leur service. La prescription du faire et de l'abstention ainsi que le discours est avec eux. Le Livre a été descendu pour eux et l'Eden, le feu, les cieux, la terre, le soleil, la lune, les étoiles et toutes les œuvres signifiantes ont été créées pour eux. La création tout entière est attachée à eux comme un parasite. Ne vois-tu pas comment Il dit à Son Bien-Aimé « si ce n'est pour toi je n'aurai pas créé l'univers » ? Ils ont aussi la vénérabilité de l'apparence et c'est le polissage de leur aspect et l'avenant de leur image et la joliesse de leur congénitalité (*fiṭra*) ainsi que la beauté de leur visage où Il a créé l'ouïe, la vue, les langages, l'érection de la démarche, l'excellence de la facture, l'autarcie, l'écoute de la parole et le parler avec la langue, la vision par le regard et tout cela est l'héritage de la congénitalité d'Adam qui a émané de la bonne facture de son Attribut (par Celui) qui a dit « j'ai créé de mes mains » et qui a éclairé leurs visages de la quintessence de la lumière de sa marque distinctive et c'est ainsi que les lumières des Attributs ont illuminé Adam et sa postérité de sorte qu'ils sont, suivant les qualités et les apparences et le charme ainsi que la beauté, qualifiés (*taḥalluq*) et modelés suivant la forme des Attributs (*ittiṣāf*) c'est pourquoi (le Prophète) a dit : « Allāh créa Adam à Son Image », cad d'après la métamorphose en Lui

{وَأَصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي}

جعل آدم خليفته وجعل ذريته خلفاء ابهيم الملائكة والجن في خدمتهم والأمر والنهي والخطاب معهم والكتاب انزل اليهم والجنة والنار والسموات والارض والشمس والقمر والنجوم وجميع الآيات خلق لهم والخلق كلهم طفيل لهم الا تراه يقول لحبيبه لولاك لما خلقت الكون ولهم كرامة الظاهر وهي تسوية خلقهم وظرافة صورتهم وحسن فطرتهم وجمال وجوههم حيث خلق فيها السمع والابصار والالسنه واستواء القامة وحسن الشيء والبطش واستماع الكلام والتكلم باللسان والنظر بالبصر وجميع ذلك ميراث فطرة آدم التي صدرت من حسن اصطناع صفته الذي قال خلقت بيدي فنور وجوههم من معدن نور صفته فانوار الصفات انورت آدم وذريته فيكونون من حيث الصفات والهيآت والحسن والجمال متصفين متخلقين بالصفات لذلك قال عليه السلام " خلق الله آدم على صورته " من حيث التخلق لا من حيث التشبه

963. 'Arā'is II, sourate 16, al-Naḥl, 77, p. 455; voir aussi : 'Arā'is I, sourate 2, al-Baqaraṭ, 269, p.58 et sourate 4, al-Mā'idat, 172, p.149 et sourate 13, al Ra'd, 14, p. 400 et sourate 15, al-Ḥiğr, 85, p. 442.

(*taḥalluq*) et non d'après la similitude (*tašābuh*). Et ils possèdent la dignité de l'intérieur qui est l'intellect et le cœur, et l'esprit, et l'âme, et la conscience secrète et, à l'intérieur de ces milices se trouvent les trésors de la Seigneurie. Car l'âme est avec les milices de Sa superbe et l'intellect est avec les milices de Son amabilité et le cœur est avec les milices de la manifestation de Ses Attributs et l'esprit est avec les milices de la manifestation de Son Ipséité et la conscience secrète est tout inhibée dans les sciences de Ses secrets⁹⁶⁴.

ولهم كرامة الباطن وهي العقل
والقلب والروح والنفس والسر
وفي هذه الجنود خزائن ربوبيته
فالنفس مع جنود قهره والعقل مع
جنود لطفه والقلب مع جنود تجلى
صفاته والروح مع جنود تجلى
ذاته والسر مستغرق في علوم
اسراره

En décrivant la création d'Adam, Rūzbehān utilise les concepts de la métamorphose. Chaque faculté humaine renvoie quelque chose des particularités divines que ce soit, l'esprit ou la conscience secrète. Ainsi Adam, créé comme image et confirmé comme miroir de Dieu, porte en lui, dès le début de sa création les prodromes de la transformation divine. Où l'image c'est d'être métamorphosés (*taḥalluq*) en Dieu mais non d'après la similitude (*tašābuh*) : cela est du ressort de l'Esprit-image à l'image duquel Adam a été formé, comme nous le verrons.

Nous avons cette répartition anthropologique suscitée par les manifestations divines :

1. Âme = milices de la superbe
2. Intellect = milices de l'amabilité
3. Cœur = milices de la manifestation des Attributs
4. Esprit = milices de la manifestation de l'Ipséité
5. Conscience secrète = Sciences des secrets

La création d'Adam se situe au sein de l'Acte créateur divin, conçu comme une théophanie. Cette théophanie se dévoile d'abord de Dieu en Dieu qui S'émerveille éternellement de Sa beauté. Pour Se faire connaître Il créé Adam comme un miroir qui Le reflète. L'homme *Imago Dei* devient, pour Baqlī, l'homme *Speculum Dei*, l'homme miroir de Dieu. Non seulement parce qu'il reflète les Attributs de Dieu mais parce que son œil repère en toutes choses les milliards de réflexions divines comme autant d'épiphanies dans le temps et l'espace, Adam est ainsi au centre de la création et tout est rattaché à lui comme les satellites autour du soleil ou des parasites (*tufayl*) rattachés à la source de leur subsistance. Notons l'insistance sur la beauté d'Adam et celle de sa postérité⁹⁶⁵.

964. *ʿArāʾis* I, sourate 17, al-Isrāʾ, 70, p. 479.

965. Cette attirance de Rūzbehān vers la beauté a été mise en exergue par tous ses commentateurs à commencer par Henry Corbin.

Dans ce même passage, Rūzbehān termine la description de l'anthropogenèse initiatique par un épilogue où il récapitule le parcours de la métamorphose mystique :

Tout est don gracieux par le dévoilement des Attributs à celui qui a la prédisposition de voir les Attributs. Celui qui a la prédisposition de voir l'Ipséité est alors dans la contemplation de l'Ipséité. Par Sa largesse Il a fait connaître aux intelligences Ses prodiges et Il a fait connaître aux âmes Sa servitude dévote et Il a fait connaître aux cœurs Ses Attributs et Il a fait connaître aux esprits la magnificence de Son Ipséité et il a fait connaître aux consciences secrètes les sciences de Ses mystères. Il a donné aux gnostiques de Son ouïe pléthore d'auditions et de Sa vue pléthore de visions et de Sa Parole le discours. Il leur a donné leurs cœurs de par Sa science et leurs esprits de par la lumière de Ses Attributs et leurs consciences secrètes de par Son Secret et leurs intelligences de par les lumières de Ses Actes. Il les a créés avec Sa forme (taḥalluq) et les a qualifiés par Ses Attributs (ittišāf). Selon l'Attribution des Attributs ils sont donc revêtus des Attributs et, selon l'union, ils sont unis et selon la servitude, ils sont dans la seigneurie, volant avec les ailes de l'éternité première, dans l'ombrage de l'épéon de la proto-éternité, demeurant avec le Vrai pour l'éternité de l'éternité dernière⁹⁶⁶.

فالكل مكرمة بكشوف الصفات
ممن له استعداد رؤية الصفات
ومن له استعداد رؤية الذات فهو
في مشاهدة الذات فيكرامته عرف
العقول آياته و عرف النفوس
عبوديته و عرف القلوب صفاته
و عرف الأرواح جلال ذاته
و عرف الأسرار علوم أسرار
فاعطى العارفين من سمعه اسماعا
ومن بصره ابصارا ومن كلامه
خطابا ومن علمه قلوبا ومن سره
أسراراً ومن أنوار صفاته أرواحا
ومن أنوار أفعاله عقولا فخلقهم
بخلقه و وصفهم بوصفه فمن حيث
الاتصاف متصفون ومن حيث
الاتحاد متحدون ومن حيث
العبودية هم في الربوبية يطيرون
باجنحة الأزلية في ظلال حيزوم
القدم مع الحق الى ابد الأبد.

Nous avons, à quelques phrases près, les corrélations suivantes entre les composantes anthropologiques et les connaissances divines qui éclairent chacune d'elles. Les Actes, nominalement absents, seraient à trouver dans les prodiges et la servitude dévote :

1. Intelligences = Ses prodiges
2. Âmes = Sa servitude dévote
3. Cœurs = Attributs
4. Esprits = Ipséité
5. Consciences Secrètes = Science de Ses Secrets

Et notre auteur explicite ainsi l'intention créatrice de Dieu :

966. *Op.cit.*, I, sourate 17, al-Isrā', 70, p.479

sont suscitées par une incidence particulière des manifestations divines :

1. Les Actes forment les enveloppes
2. Les Attributs forment les images
3. L'Ipséité forme les esprits.

Mais cette répartition qui semble logique n'est presque jamais la même dans l'ensemble du texte des *ʿArāʾis*.

Tous les hommes ont été créés en Adam et c'est à son image qu'ils ont été configurés de sorte que leur devenir est lié à cette nature originelle que nous avons nommée « congénitalité » (*fiṭraṭ*) qui est, intrinsèquement, épiphanique car elle recèle en elle l'inhabitation d'un Esprit d'excellente facture. Allāh se manifeste (*taḡallā*) aux anges eux-mêmes à travers le visage-miroir d'Adam, par « *l'amour ardent pour Ses ressemblances* », aussi doivent-ils se prosterner devant lui.

Lorsqu'Il les figura tous en Adam, à l'image d'Adam, et lorsqu'il figura (ṣawwara) Adam à l'image des Attributs exempts de la similitude d'avec la survenance (muṣābahaṭ al-ḥiḍṭān) : Ici par la science et non par la forme et là par l'amour-Éros pour ses ressemblances, dans l'unicité, l'unification et la réunification et dans la séparation et non point dans l'anthropomorphisme (tašbīh) ou dans la suspension (taʿṭīl), Il l'orna avec la lumière des Attributs et les qualités des Actes puis Il le revêtit des lumières de l'Ipséité. Alors Il dit aux anges : « prosternez-vous devant lui ». {Puis nous dîmes aux anges prosternez-vous devant Adam et ils se prosternèrent} car il est la qiblaṭ de la manifestation (taḡallī) des Attributs et de l'Ipséité. Il fut figuré à l'image de l'Ange/roi. Dans le Royaume angélique, son cœur est le lieu où s'érigent les lumières de l'Ipséité et son image est le lieu où s'érigent les lumières des Attributs et son corps est le lieu où s'érigent les lumières des Actes et son esprit est le lieu où s'érigent les lumières de l'Amour et sa conscience secrète est le lieu où s'érigent les Lumières de la science et de la gnose⁹⁶⁹.

ولما صور الجميع في آدم
بصورة آدم وصور آدم
بصورة الصفات المنزهة عن
المشابهة بالحدثان ههنا علماً لا
رسماً وههنا عشقاً لاشباهها
احدية وتوحيداً وجمعا وتفرقة
لا تشبيهاً ولا تعطيلاً زينه
بنور الصفات ونعت الافعال ثم
كساه انوار الذات ثم قال
للملائكة اسجدوا له بقوله تعالى
{ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا
لِآدَمَ فَسَجَدُوا} لانه قبله تجلى
الصفات والذات وهو مصور
بصورة الملك في الملكوت قلبه
موضع استواء انوار الذات
وصورته موضع استواء انوار
الصفات وهيكله موضع استواء
انوار الافعال وروحه موضع
استواء انوار المحبة وسره
موضع استواء انوار العلم
والمعرفة

969. *Op. cit.* I, sourate 7, al-Aʿrāf, 10, p. 217. Nous avons déjà parlé, à propos de ce même paragraphe, de la répartition et attribution ternaires des manifestations divines.

Dans ce récit nous avons certaines composantes anthropologiques qui sont les mêmes que dans les autres récits, mais d'autres sont interchangées. Les composantes anthropologiques sont aussi illuminées ou gratifiées de diverses façons, comme le montre le tableau suivant :

Récit de sourate 7, al-A ^r rāf, 10, p. 217	Récits de sourate 17, al-Isrā ^r , 70, p.479	
1. Cœur = lumière de l'Ipséité 2. Image = lumières des Attributs 3. Corps = lumières des Actes 4. Esprit = lumières de l'Amour 5. Conscience secrètes = lumières de la science et de la gnose.	1. Intelligences = Ses prodiges 2. Âmes = Sa servitude dévote 3. Cœurs = Attributs 4. Esprits = Ipséité 5. Consciences Secrètes = Science de Ses Secrets	1. Âme = milices de la superbe 2. Intelligence = milices de l'amabilité 3. Cœur = milices des Attributs 4. Esprit = milices de l'Ipséité 5. Conscience secrète = Sciences des secrets

Il n'y a pas de raison apparente à la divergence entre les trois récits, deux appartenant au même passage. Il semble que notre auteur se laisse aller à une approche plus affective que raisonnable et il distribue les théophanies et leurs bénéficiaires au gré de son inspiration momentanée.

Anthropogénèse Ḥallāgienne de Šarḥ e Šaṭḥiyyāt et des Ṭawāsīn

Poursuivons la lecture du passage de Ḥallāg, rapporté par Daylamī et transcrit en persan par Rūzbehān dans Šarḥ e Šaṭḥiyyāt. Comme pour la cosmogonie, nous en fournissons un tableau synoptique avec notre traduction à côté de celles de Louis Massignon.

Traduction de Massignon de 1922 d'après le texte persan de Šarḥ e Šaṭḥiyyāt	Traduction de Massignon de 1975 d'après le texte de Daylamī	Texte de Daylamī, traduit par nos soins	Texte de Ḥallāg rapporté par Daylamī,
Alors. Dieu dit : qu'Il rendrait visibles ces attributs de l'Amour en la Solitude (infirād) ; afin qu'en eux Il regardât, et qu'avec eux Il discourût. Il regarda dans l'« avant » prééternel (aza) et créa une image (soūrah). Cette image est Son image, image de l'essence, et Lui, Dieu, lorsqu'il regarde en une chose, Il y crée Son image pour toute l'éternité future. C'était une image, et en cette image, pour l'éternité future, se trouvèrent la science, la puissance, le mouvement, la volonté, et tous les attributs. Lorsque Dieu irradie (une fois) par une individualité (shakhs),	Et Dieu voulut (arāda), le Très-Haut, regarder cet attribut du Désir par l'Esseulement, le considérant, lui parlant. Il se tourna vers la prééternité, et fit surgir (abdā) une Forme qui est Sa forme et Son essence. Car quand Dieu le Très-Haut se tourne vers quelque chose, et fait apparaître en elle d'elle une forme (=image), Il fait surgir une Forme et dans cette Forme la science, la puissance, le mouvement, la volonté et l'ensemble de Ses attributs. Le	Et Dieu, Très-Haut, voulut voir cet Attribut de l'éros en aparté, le considérant et conversant avec lui. Il se rapprocha de l'éternité pré-existentielle et Il rendit manifeste une forme qui est Sa Forme et Son Ipséité. Or Dieu, s'Il se rapproche d'une chose, Il fait apparaître, de Lui en elle, une forme imagée : Il rendit manifeste la forme imagée et Il rendit manifeste, dans la forme imagée, la science, la puissance, le mouvement, la volonté et l'ensemble de Ses Attributs. Lors donc qu'Il Se	وأراد الله - تعالى - أن يرى هذه الصفة من العشق على الانفراد ، ناظرا إليها مخاطباً لها، فأقبل على الأزل فأبدى صورة هي صورته وذاته ، والله - تعالى - إذا أقبل على شيء فأظهر فيه منه صورة ، أبدى الصورة وأبدى في الصورة العلم والقدرة والحركة والإرادة وسائر صفاته

<p>elle devient lui, Lui !» (howa howa). En cette image, Il regarda, un moment d'entre ses moments. Alors, Il la salua, un moment d'entre ses moments. Puis Il l'acclama, un moment d'entre ses moments. Alors Il lui parla, lui fit un souhait, et ensuite Il la suscita à la vie (nashar). Ainsi cette image (Adam) eut accès à ce que Dieu connaît, et qu'elle ne connaissait pas avant ce moment-là.</p> <p>« Alors Dieu la loua, la glorifia, et l'élut, avec ces attributs, issus de l'opération des Attributs dont Il avait, avec intention, préparé l'apparition dans cette individualité (shakhs) en les faisant paraître dans cette image (soûrah). Dieu devint le Créateur (Khâliq), le Provident (Râziq), Il fit « Los à Dieu » (tasbiḥ) et Il n'y a pas de divinité, excepté Dieu ! » (tahlîl), Il manifesta les attributs ad extra (ṣifât al af'âl) ;—et, autant de fois Dieu créa des splendeurs et des merveilles qu'il regarda en elle (l'individualité humaine), [autant de fois], Il l'introduisit dans le Royaume, et Il irradia en elle et par elle. »⁹⁷⁰</p>	<p>Très-Haut, ayant ainsi irradié, fit surgir une Personne (shakhs), Huwa Huwa » (= Lui, Lui). Il considéra, un temps d'entre Ses temps. Puis Il la salua, un temps d'entre Ses temps. Puis Il lui parla, puis la félicita de sa bonne mine, puis la réjouit d'une bonne nouvelle ; et ainsi de suite, parvenant au-delà de tout ce qui est connaissable ou non. Puis Il la loua, puis la glorifia, puis en fit l'Élué ; au moyen de ces mêmes attributs de Son acte, et des attributs qu'Il avait fait surgir par la pensée de faire apparaître cette Personne surgie de Sa Forme : Personne, Créatrice et Providentielle, qui crée, nourrit, dit le tasbih et le lahlil, fait surgir (à son tour) des attributs et des actes, substantialise (yujawhir) les substances et fait surgir des miracles. Et, quand Il l'eut considérée et possédée, Il irradia en elle et par elle. »⁹⁷¹</p>	<p>manifesta, Très-Haut, Il rendit manifeste une personne qui est Lui, lui. Il jeta sur elle son regard durant une ère de Ses ères, puis Il la salua pendant une ère de Ses ères, puis Il conversa avec elle puis Il la félicita puis Il lui annonça la bonne nouvelle et Il fit ainsi jusqu'à épuiser tout ce qui peut être connu et, encore plus, ce qui ne peut être connu. Puis Il la loua et la félicita puis Il la choisit par de semblables Attributs, provenant de Son Acte. Et les Attributs qu'Il rendit manifestes, à partir de la signification en cette personne, de sa venue à l'être qui est rendue manifeste de par Sa Forme, c'est qu'Il est, Lui, Créateur et Dispensateur. Il crée et, par suite, dispense et Il loue et Il exulte et Il rend manifestes les Attributs, les Actes et les Formes et Il substantifie les substances et Il rend manifestes les miracles. Lorsqu'Il l'eut regardée et possédée, Il Se manifesta en elle et devint manifeste.</p>	<p>. فلما تجلى - تعالى - أيدى شخصاً هو هو، فنظر إليه دهرًا من دهره، ثم سلم عليه دهرًا من دهره، ثم خاطبه ثم هنأه ثم بشره، ثم هكذا حتى يأتي على جميع ما يعرف، وما لا يعرف أكثر. ثم مدحه وأنتى عليه، ثم أصفاه بمثل هذه الصفات من فعله، والصفات التي أباها من معنى الظهور بذلك الشخص البادي عن صورته، وهو خالق ورزق يخلق فيرزق ويسبح ويهلل، ويبيدي الصفات والأفعال والصور ويجوهر الجواهر ويبيدي العجائب. فلما نظر إليه وملكه، تجلى فيه وتجلي⁹⁷².</p>
---	--	---	---

Massignon termine ce passage en évoquant notre auteur :

Pour Hallāj (et c'est la première fois, remarque Baqlī, que la thèse s'affirme), le mystère de la Création, c'est l'amour, « essence de l'essence divine. Et le Covenant de l'humanité, c'est la cérémonie de l'élection énoncée par l'Esprit de Dieu, la figure de la prédestination des hommes à participer à cet amour essentiel, sans aucun motif que la pure générosité divine.

Al-Daylamī continue ainsi la narration d'Ibn Ḥafif :

Tel est l'avis de Ḥusayn b. Mansūr par rapport à l'origine de l'éros et de l'amour et la différence entre le dit des primitifs c'est que les primitifs ont fait du sujet une innovation tandis que lui, il en a fait un sujet propre à l'Ipséité.

On questionna l'un des philosophes – en ma présence- sur le commencement de l'éros. Il dit : Le premier qui s'est énamouré c'est le Créateur, Très-Haut. Il S'est énamouré de Lui-même quand il n'y avait personne d'autre que Lui. Il S'est manifesté à Soi-même, par Soi-même au vu de Sa beauté, de Sa majesté et de tous Ses Attributs et Il S'est aimé passionnément. Voici

فهذا رأي الحسين بن منصور في أصل العشق والمحبة، والفرق بينه وبين قول الأوائل أن الأوائل جعلوه مبدعا، وهو جعله ذاتيا. وسئل بعض الفلاسفة- وأنا حاضر - عن بدء العشق فقال : أول من عشق البارئ - تعالى - عشق نفسه حيث لا سواه؛ تجلى لنفسه بنفسه على جماله وجلاله وجميع صفاته، فعشق نفسه. هذا قدر ما وقع إلينا من مذهب الأوائل ممن تكلموا في الإلهيات.

970. Louis Massignon, *Passion*, volume II, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1922, p. 602-605.

971. *Op. cit.*, vol. III, Gallimard, Paris 1975, p. 111-112.

972. Abū-l-Ḥasan al-Daylamī, *ʿAtf al-Alif al-Maʿlūf ʿala al-Lām al-Maʿtūf*, p. 55-56.

*un peu de ce qui nous est parvenu de la doctrine
des primitifs de ceux qui ont disserté sur les
choses divines.*⁹⁷³

L'introspection théophanique ḥallāḡienne a été retenue par Rūzbehān dans ses cosmogonies dans la même optique que celle déclinée par Ibn Ḥafīf et transmise par al-Daylamī. Dans 'Arā'īs elle débouche d'abord sur la création de l'Univers.

Les passages dédiés à l'anthropogenèse sont eux aussi calqués sur la vision de Ḥallāḡ : Dieu qui S'aime cherche à rendre visibles Ses Attributs pour pouvoir Se regarder à travers eux et pouvoir discourir avec eux. Il crée une image et il en fait le reflet des Attributs.

Par ailleurs, la raison de la création est donnée par Rūzbehān en se basant sur un *ḥadīth qudsī* qui, bien qu'étant de faible acception, occupe une place de choix dans la tradition soufie : C'est pour être connu que Dieu crée, dans le désir ardent d'être désiré :

*Et Il était dans l'éternité première
amoureux éperdu de Ses amant, désirant
ardemment ceux qui le désirent
ardemment afin de faire apparaître les
trésors de la majesté de Son Ipséité et la
beauté de Ses Attributs pour Se faire
connaître à Ses bien-aimés suivant Son
dit, Très-Haut, « J'étais un trésor caché et
J'ai aimé d'être connu ». La cause de
l'apparition de l'univers est donc Son
désir ardent de la beauté de ceux qui
désirent ardemment et Son amour
antécédent à l'égard de ceux qui aiment*
^{974.}

وأيضاً كان في الأزل عاشقاً
على عشاقه مشتاقاً إلى
المشتاقين إليه ليظهر كنوز
جلال الذات وجمال الصفات
بنعت التعريف لأحبائه لقوله
سبحانه " كنت كنزاً مخفياً
فأحببت أن اعرف " فسبب
إظهار الكون شوقه إلى جمال
المشتاقين ومحبتة السابقة
للمحبين

Tel est bien l'essence du message ésotérique de Ḥallāḡ concernant la raison qui a déclenché l'existence d'Adam. Cependant, s'il lui est fidèle, notre auteur le dépasse : nous verrons tout de suite comment.

L'Esprit dans *Sayr al-Arwāḥ*

Une des découvertes de cette thèse doctorale fut celle de la description rūzbehānienne de la genèse de l'Esprit qui préside à l'anthropogenèse des 'Arā'īs et qui est mitigée dans *Sayr al-Arwāḥ*. Grâce à ces textes, nous avons pu mieux comprendre le développement de la pensée de

973. *Ibid.*

974. *Op. cit.* I, sourate al-An'ām, 1, fol 111r, p. 177.

notre auteur jusqu'à sa maturité. En déchiffrant la sourate 17,85, dans les 'Arā'is, Rūzbehān élucide l'existence de l'Esprit et la manière dont il a été créé. Une partie de ce texte appartient à la cosmogonie mais comme cette cosmogonie est toute tournée vers la création d'Adam, nous l'insérons dans cette section sur l'anthropogénèse. Dans sa lecture, nous trouvons des réponses plus précises aux grandes interrogations concernant l'Esprit, sa création, sa nature, son activité. Pour nous, ce fut une révélation qui nous a poussé à restructurer toute notre approche des élucidations des 'Arā'is, objet même de cette thèse.

Voici comment notre auteur répond à la question cruciale ayant l'Esprit pour objet :

Son dit Très-Haut {Et on te questionne sur l'Esprit}. Dieu Très-Haut a gardé absconse la science de l'Esprit dans les décrets de la science exotérique et Il l'a élucidée aux gens du dévoilement parmi les prophètes et les saints agréés en ce qu'il leur fit voir, par révélation, l'Esprit dans ses caractéristiques. C'est Son secret auprès d'eux et eux, ils le gardent à cause du manque de compréhension dans l'entendement des créatures qui ne peuvent connaître la quiddité de son existence et la manière de sa création. Car Dieu a dit : {dis : l'Esprit est du ressort de mon Seigneur} aussi, seul Celui qui l'a fabriqué est renseigné sur sa quiddité. Comment donc les créatures pourraient-elles connaître sa quiddité, elles qui étaient néant ?⁹⁷⁵

قوله تعالى {وَيَسْأَلُونَكَ
عَنِ الرُّوحِ} ان الله سبحانه ابرهم
علم الروح في ظاهر رسوم العلم
وبينها لاهل المكاشفة من الانبياء
والاولياء بانه اراهم الروح
باوصافها في المكاشفة وذلك سره
عندهم وهم يكتمنونه لقله ادراك
افهام الخلق ولا يعلمون ماهية
وجودها وكيفية خلقها قط لان الله
قال {قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي}
ولا يطلع على ماهيتها الا صانعها
وكيف يعلم الخلق ماهيتها وهي
كانت معدومة

D'abord, l'auteur nous indique que « parler de l'Esprit » est une science impénétrable, dévoilée par voie de révélation uniquement aux *nabīyyūn* et aux *awliyā'*² et gardée secrète par eux, car l'entendement des gens du commun est incapable de s'ouvrir à une telle réalité qui est du ressort d'Allāh. Dans l'élucidation de ce verset, il suit en partie Sulamī ; avec lui il cite Ḥarrāz et al-Wāsiṭī mais il ajoute l'autorité d'Abū Šāliḥ al-Mu'ḍīn (m. 470/1078), un grand traditionniste du Khurasan en s'inspirant sans doute, de Faḥr al-Dīn al-Rāzī, son contemporain. Ce dernier, avec les exégètes exotériques que sont Ṭabarī et Zamahṣarī (m. 538/1143) évoque la tradition rattachée à la révélation de ces versets : des juifs de Qurayš voulurent mettre à l'épreuve le Prophète et lui dirent « *parle-nous de l'esprit* » (d'autres versions attestent qu'ils lui posèrent des questions sur les enfants de la caverne et sur Dū-l-Qarnayn), le Prophète répondit laconiquement car il savait

975. 'Arā'is I, sourate 17, al-Isrā', 85, fol. 303 r.

qu'ils lui tendaient un piège. Il attendit que la révélation lui vienne entre 15 et 40 jours sous forme des versets coraniques sujets à la présente exégèse.

Les exégètes dissertent ensuite, chacun pour sa part et d'après sa mesure, sur la nature de l'Esprit et recueillent diverses opinions. Tous sont d'avis que l'Esprit est créé. Mais qui est cet Esprit ? À cette question les réponses se diversifient comme suit. Nous les avons glanées ici et là⁹⁷⁶. L'Esprit serait :

- 1- Un Ange (Ṭabarī citant Ibn ʿAbbās)
- 2- L'esprit qui est dans l'animal (al-Zamaḥṣarī, m. 538/1143)
- 3- Une créature spirituelle extraordinaire plus excellente qu'un Ange (*ibid.*)
- 4- L'Ange Gabriel (Ṭabarī, Zamaḥṣarī, Fahr al-Dīn al-Rāzī)
- 5- Le Coran (Zamaḥṣarī, al-Rāzī)
- 6- D'après une tradition provenant de ʿAlī Ibn Abī Ṭālib, l'Esprit serait un Ange parmi les anges qui aurait soixante-dix mille visages, chaque visage ayant soixante-dix mille langues et chaque langue sachant soixante-dix mille idiomes avec lesquels il loue Dieu et de chaque louange, Dieu crée un Ange qui vole avec les anges jusqu'au jour de la Résurrection (Ṭabarī, al-Zamaḥṣarī, al-Rāzī la réfute).
- 7- De Muḡāhid, l'Esprit sont des créatures qui ne sont pas des anges. Ils mangent à l'image des fils d'Adam. Ils ont des mains et des pieds et des têtes (al-Razī, le réfute)
- 8- De Abū Šālih (al-Muʿdīn) : « *ils ressemblent aux hommes mais ce ne sont pas des hommes* » (al-Razī, le réfute).
- 9- Ce qui unit toutes les facultés et permet de dire « je » (al-Razī).
- 10- La partie raisonnable de l'âme, la partie spirituelle de l'homme, ce qui permet à l'âme de demeurer vivante dans le corps (al-Rāzī consacre un long segment de son *tafsīr* à réfuter les positions des muʿtazilites et à compiler les positions des parties les plus diverses, y compris les šīʿites).

Ṭabarī, dans l'exégèse de Cor 16, 2 se réfère à Ibn ʿUrayḡ (m. 150/767), un suivant des Suivants, qui dit : « *J'ai entendu que l'esprit est une créatures des anges dont l'inspiration s'appelle esprit* ». En effet l'inspiration est considérée par tous comme venant de la part d'un ange ou d'un esprit. Cet Esprit est-il un ange spécial parmi les anges ? Les auteurs ne sont pas d'accord. Il est vrai que l'ange est un esprit. De là à dire que l'Esprit est un ange, il n'y a qu'un pas. Mais cette assertion ne fait pas l'unanimité.

976. Notre recherche a porté sur les exégèses de ce verset chez Tabarī, Zamaḥṣarī, al-Rāzī, Ibn Kaṭīr, Sulamī, Quṣayrī et d'autres, publiés sur le site : www.altafsir.com.

Ainsi, Pierre Lory recueille, dans le Coran même, les passages qui laisseraient à entendre qu'Esprit et anges sont des entités distinctes :

« *Durant celle-ci descendent les Anges ainsi que l'Esprit, par permission de leur Seigneur pour tout ordre* ». (Cor. 97, 4)

لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ

« *Les Anges ainsi que l'Esprit montent vers Lui en un jour dont la durée est de cinquante mille ans* ». (Cor. 70, 4)

تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ

« *Le jour où l'Esprit et les Anges se dresseront en rangs, nul ne saura parler, sauf celui à qui le Tout Miséricordieux aura accordé la permission, et qui dira la vérité* ». (Cor. 78, 38)

يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أُذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا

« *Il fait descendre, par son ordre, les Anges avec l'Esprit issu de son ordre sur qui Il veut parmi ses serviteurs : "Avertissez qu'il n'est d'autre divinité que Moi. Craignez-Moi donc"* ». (Cor. 16, 2)

يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ

Et il conclut, concernant la notion d'esprit en Islam :

Le rūh désigne des référents extrêmement variés : un ange, des anges, l'esprit de Jésus, la vie insufflée en Adam. Est-il aussi un principe spirituel, survivant à la mort, comme la nafs dans les passages vus précédemment ? assurément, selon la lecture des exégètes. Il faudra être plus prudent s'agissant du texte coranique proprement dit.

Quoiqu'il en soit, les deux termes nafs et rūh ne sont pas interchangeable, si l'on s'en tient strictement au texte coranique. On notera ainsi que nafs ne s'emploie pas à propos des anges. Mais non plus à l'égard des animaux – du moins dans le Coran. Par ailleurs, rūh ne s'applique pas non plus aux anges en général. Le terme vise une entité, une force bien particulière [dont l'exégèse a perdu la mémoire]. Il désigne un rapport spécifique à Adam, à Jésus ; et aux élus, cf LVIII 22. Non à toute âme individuelle ni à tout esprit humain⁹⁷⁷.

Notre auteur pose la même question dans les 'Arā'is, dans *Mašrab al-Arwāḥ* et dans *Sayr al-Arwāḥ*. Ses conclusions sont quelque peu différentes, ce qui nous permettra d'élucider un peu plus la place des 'Arā'is dans la chronologie des œuvres rūzbehāniennes.

Commençons par aborder *Sayr al-Arwāḥ*. D'après les opinions que Rūzbehān y recueille, l'esprit serait :

- *Le sang car celui qui perd son sang meurt ;*

977. Pierre Lory, « Rūh et nafs », *Extraits d'un cours donné à l'ÉPHÉ*, notes privées de l'auteur, 2017.

- La respiration ou le souffle ;
- Une lumière de la part de Dieu, la lumière de Son Ipsité
- Une vie de la part de la Vie de Dieu ;

De plus :

- Les esprits sont créés et l'Esprit est de l'Ipsité divine ;
- Les esprits du commun sont créés et les esprits des particuliers ne sont pas créés ;
- Les esprits sont proto-éternels car ils ne meurent point et ne se corrompent pas ;
- Les esprits se réincarnent (*tanāsuḥ*) d'un corps à un autre
- L'Esprit est créé de lumière
- L'Esprit est deux : un esprit humain et un esprit divin⁹⁷⁸

Il termine en disant que les mu^ʿtazilites et les nağārites affirment que l'Esprit est une contingence (*ʿard*)⁹⁷⁹.

À tous ceux-là Rūzbehān répond qu'ils sont dans l'erreur sauf al-Anṣārī, qui est l'Imam Abū-l-Qāsim al-Anṣārī, de Nīšāpūr, d'obédience *šāfiʿite* et de doctrine aš^ʿarite, disciple de l'Imam al-Ḥaramayn al-*uwaynī* et d'Abū-l-Qāsim al-Quṣayrī. Il fut le maître d'Abū-l-Faṭḥ al-Šahrastānī. Où on voit comment, dans toutes ses œuvres, notre auteur reste fidèle au Šāfi^ʿisme et à l'Aš^ʿarisme.

Comment définit-il l'Esprit dans *Sayr al-Arwāḥ* ? Il s'arrime aux dits des gens « *de savoir et de l'exactitude (iṣābat)* » pour affirmer que les esprits sont créés et qu'il n'y a entre eux et Allāh aucune parenté.

Puis, pour mieux sonder la nature de l'Esprit, il prend à témoin « la confrérie des Sages » (*maḏhab al-Ḥukamāʿ*). Quelle est cette confrérie ? Nous avons découvert que notre auteur copie une grande partie de son enseignement du livre d'exégèse coranique, connu sous le nom de *L'Argument dans l'explication du Coran glorieux (al-Wasīṭ fī tafsīr al-Qurʿān al-Mağīd)* d'Abū-l-Ḥasan Ibn ʿAlī al-Wāḥidī al-Nisābūrī al-Šāfi^ʿī (m. 468/1076).

Ces « sages » seraient donc les maîtres du *fiqh* šāfi^ʿite et de la théologie aš^ʿarite. Nous avons mis en vis-à-vis les passages du *Wasīṭ* et ceux, plagiés, de *Sayr al-Arwāḥ*. Nous soulignons en diverses couleurs les passages similaires dans les deux ouvrages : Ceci nous évitera de nous attarder à essayer de traduire les textes qui sont presque identiques, mot pour mot. Nous en sommes au deuxième livre écrit par Rūzbehān où ce dernier plagie des passages rédigés par des auteurs exotériques mais de la même école théologique. C'est dire le caractère conciliateur de sa

978. *Sayr al-Arwāḥ*, p. 19 et seq.

979. Les Nağārites sont les adeptes de Ḥusayn b. Muḥammad al-Nağğār (m. 289/901), un mu^ʿtazilite de Basra.

démarche éminemment ésotérique mais ne dédaignant pas les aspects théoriques de l'approche théologique exotérique. Ces positions confirment le souci de notre auteur de demeurer dans l'orthodoxie sunnite.

Texte de <i>Sayr al-Arwāḥ</i> ⁹⁸⁰	Texte du <i>Wasīṭ</i> ⁹⁸¹
<p>*واختلف العلماء في ماهية الروح. فقال قوم: «إن الروح هو الدم؛ ألا ترى أن من تزف دمه مات؟». وزعمت طائفة: «أن الروح هو استنشاق الهواء»، وقال قوم: «الروح نور من نور الله تعالى»: وتوهموا أنه من نور ذاته [...]»</p> <p>أما مذهب الحكماء في ذلك قالوا: «إن الله تعالى خلق الأرواح من ستة أشياء: من جوهر النور، والطيب، والبقاء، والحياة، والعلم والعلو، ألا ترى أنه ما دام في الجسد، كان الجسد نورانياً، تبصر العينان وتسمع الأذنان ويكون طيباً وإذا خرج نتن الجسد. ويكون باقياً، فإذا زايله الروح، صار فانياً ويكون حياً وبخروجه بصير ميتاً، ويكون عالماً، فإذا خرج منه الروح، لم يعلم شيئاً، ويكون الجسد علوياً لطيفاً، ما دام فيه الروح، فإذا خرج صار سفلياً كثيفاً» وقال ابن الريوندي: «الروح جسم لطيف؛ أسكن البدن» والاختيار في هذا القول أنه جسم لطيف، يدل عليه قوله تعالى في صفة الشهداء: ﴿يَلْبَسُونَ أَجْسَامَهُمْ مِنَ النَّارِ﴾ [الأنبياء: 27] وعند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله [آل عمران: 170-169] والارتزاق والفرح من صفات الأجسام والمراد بهذا أرواحهم لأن أجسامهم بليت في التراب. وكذلك ما روي: «إن أرواح الشهداء تعلق بشجر الجنة وتأتي إلى قناديل معلقة تحت العرش» وهذا الفعل لا يأتي من العرض. وروي عن ابن عباس - رضي الله عنه - أنه قال: «الروح إذا خرج من الإنسان مات الجسد وصار الروح صورة أخرى».</p>	<p>{ويسألونك عن الروح} واختلف العلماء في ماهية الروح فقال قوم: إن الروح هو الدم، ألا ترى أن من نزف دمه مات؟ والميت لا يفقد من جسمه إلا الدم. وزعمت طائفة: إن الروح هو استنشاق الهواء ألا ترى أن المخنوق ومن منع من نسيم الهواء يموت وقال عامة المعتزلة والنجارية: إن الروح عرض إلا ابن الرواندي، فإنه قال: الروح جسم لطيف أسكن البدن</p> <p>وقال بعض الحكماء: إن الله تعالى خلق الأرواح من ستة أشياء من جوهر النور والطيب والبقاء والحياة والعلم والعلو، إلا ترى أنه ما دام في الجسم كان الجسد نورانياً، تبصر العينان، وتسمع الأذنان. ويكون طيباً فإذا خرج. أنتن الجسد ويكون باقياً فإذا زايله الروح صار فانياً ويكون حياً وبخروجه بصير ميتاً ويكون عالماً فإذا خرج منه الروح لم يعلم شيئاً ويكون الجسد علوياً لطيفاً مادام فيه الروح. فإذا خرج صار سفلياً كثيفاً والاختيار من هذه الأقوال أنه جسم لطيف توجد به الحياة. يدل على هذا قوله تعالى في صفة الشهداء ﴿يَلْبَسُونَ أَجْسَامَهُمْ مِنَ النَّارِ﴾ [الأنبياء: 27] وعند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله [آل عمران: 170-169] والارتزاق والفرح من صفات الأجسام، والمراد بهذا أرواحهم، لأن أجسامهم بليت في التراب، وكذلك ما روي: (إن أرواح الشهداء تعلق من شجر الجنة، وتأتي إلى قناديل معلقة تحت العرش) وهذا الفعل لا يتأتى من العرض.</p>

Puis Rūzbehān, toujours dans *Sayr al-Arwāḥ*, cite en son entier le même passage de Abū Bakr b. Saʿdān, qu'on retrouve aussi dans *Mašrab al-Arwāḥ*⁹⁸², déjà rapporté plus haut et il fournit certaines explicitations partielles sur l'Esprit de la part de plusieurs autorités (Abū-l-Naṣr al-Sarrāġ, al-Wāsiṭī, Šiblī, Abū ʿAbdallāh al-Niyāḥī (m. ?). Il finit par déclarer : « ce qui m'a été donné de voir – et Dieu est meilleur connaisseur – c'est que l'Esprit est un mystère caché en Dieu. Nul de Ses créatures n'en est renseignée sauf celui, parmi les gnostiques seigneuriaux, à qui Il le dévoile par dévoilement (kašf) ». Ces maîtres, dit-il « voient l'Esprit dans une figure spirituelle mais ils ne connaissent pas la réalité de sa morphologie (ḥilqatu^{hu}) ». En effet, le Prophète dans son Miʿrāġ a vu dans chaque ciel un personnage. Tous, sauf Jésus (et Énoch) étaient morts. Il n'a donc pas vu leurs corps mais leurs esprits qui sont une « image subtile ».

Mais notre auteur n'en dit pas plus ici sur l'Esprit. Il se contente de souligner le fait que les esprits se distinguent entre eux comme les corps : les uns sont légers, généreux, délicats,

980. *Sayr al-Arwāḥ*, p. 19 et seq.

981. Abū-l-Ḥasan Ibn ʿAlī al-Wāḥidī al-Nisābūrī, *al-Wasīṭ fī tafsīr al-Qurʾān al-Maġīd*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaṭ, Beyrouth 1995, IIIe volume, p. 125.

982. *Mašrab al-Arwāḥ*, I, 22, p. 19.

rapprochés et d'autres sont pesants, avares, grossiers et mauvais. Il continue : d'après al-Sarrāğ, Dieu créé les « bons » esprits pour les prophètes et les justes et les esprits « aériens » (*hawā'yyat*) pour les personnes dépourvues de fondement. Mais le Prophète qui est le premier créé, contient en lui toutes les complexions et les beautés des esprits des créatures.

Enfin, il souligne que l'Esprit, l'intellect et le cœur sont des réceptifs des contemplations. Celle de l'Esprit étant de contempler en face à face. Cette contemplation a lieu « du dedans », avec les yeux intérieurs. Notons que, dans la nomenclature de *Sayr al-Arwāh*, la contemplation des Attributs est le pic des dévoilements ce qui n'est pas le cas des 'Arā'is où la contemplation s'élève jusqu'à l'Ipséité et à . C'est un autre point en faveur de la thèse de la maturité de la pensée rūzbehānienne dans 'Arā'is.

Comme nous le voyons, dans *Sayr al-Arwāh*, Baqlī ne révèle rien sur l'Esprit. Il se contente de parler de ses fonctions et de ses manifestations mais pas de sa nature. Il termine en citant les maîtres du paradoxe qui, eux, savent ce que c'est l'Esprit : Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, Dū-l-Nūn, Yūsuf al-Rāzī, Šiblī, al-Nūrī, unayd, al-urayrī, Samnūn, Ḥallāğ, Yaḥyā b. Mu'ad al-Rāzī, Abū Muzāḥim al-Širāzī (m. 345/956), dont la biographie nous est parvenue par Ibn Ḥafif comme l'atteste Nūr al-Dīn āmī⁹⁸³, sans oublier Ibn Ḥafif lui-même, qu'il nomme avec vénération : « *argument de Dieu sur Ses créatures* », et Hišām b. 'Abdān (m. 415/1024), un traditionniste, disciple d'Ibn Ḥafif, cité par al-Bayhaqī et Abū Bakr al-Ṭāmastānī (m. 340/951) ainsi que 'a'far al-Ḥaddā' (m. 341/952), maître d'Ibn Ḥafif et Abū-l-Ḥusayn b. Hind al-Qurašī, contemporain de ce dernier comme nous l'avons vu. Comme il appert avec évidence, notre auteur se meut continuellement sur un terreau aš'arite. Il termine en appuyant la doctrine de la vision face-à-face au ciel que nient les mu'tazilites et en réfutant énergiquement ceux qui nient le fait que l'Esprit est dans l'Image.

Où est le lieu de l'Esprit ? L'Esprit est le roi du corps et l'intellect est son vizir. Les deux habitent le cœur car le cœur est « *la province de la manifestation, de la contemplation et du dévoilement, du discours et de l'inspiration* ». L'Esprit est immortel. Grâce à l'Esprit, les spirituels peuvent voler dans les airs et s'absenter de ce monde comme Idrīs⁹⁸⁴. Mais , tout compte fait, on reste sur sa faim.

Un Esprit unique

Dans plusieurs passages des 'Arā'is, Rūzbehān évoque cette Âme unique dont parle le

983. Nūr al-Dīn āmī, *Nafaḥāt al-Uns min Ḥadarāt al-Quds*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beyrouth 2003, p. 90.
984. *Sayr al-Arwāh*, p. 23-29.

Coran pour parler de la création d'Adam comme père de l'espèce humaine. Pour lui, cette âme est unique car elle existe dans toutes les âmes et les unit⁹⁸⁵. Alors que, dans le néoplatonisme suivi par Averroès, c'est l'Intellect qui est présent dans tous les intellects, chez Rūzbehan c'est tantôt l'Âme unique, tantôt l'Esprit unique, comme dans la sourate Ṭah que nous étudierons bientôt.

La doctrine rūzbehānienne sur l'origine de l'Esprit et de l'Intellect et sur l'unicité de l'Âme universelle se rattache par certains côtés au monopsychisme reproché à Ibn Rušd⁹⁸⁶. Ceci est très prononcé dans le passage de *Maknūn al-Ḥadīṭ* n°173 que nous avons reproduit plus haut. Ce qui a été compris comme une méprise de la part d'Averroès lisant Aristote ouvrit les portes à une grande controverse entre Saint Thomas d'Aquin et les lecteurs latins d'Averroès. Dans son *De Unitate Intellecto*, Saint Thomas pourfend les thèses d'Averroès sur l'Intellect unique, séparé de l'âme, qu'il juge erratiques par rapport à l'enseignement d'Aristote et des péripatéticiens⁹⁸⁷.

Rūzbehān ne défend pas l'approche métaphysique dont il est question et il ne l'exprime pas d'une manière uniforme. Pour lui, nous l'avons dit, il ne s'agit pas de construire un système mais plutôt d'aborder le texte coranique avec la complexe versatilité de son affect personnel qui offre autant de voies d'accès à l'élucidation ésotérique. Finalement, il s'agit d'expérience spirituelle et non d'un effort académique, comme il l'atteste lui-même souvent et, plus particulièrement dans l'introduction au Livre de l'Ennuagement comme à celle de 'Arā'īs. Il n'entreprend pas une approche noétique qui éluciderait les diverses fonctions intellectives dans leur passage de la puissance à l'acte. Son approche cosmogonique n'est pas éloignée des schèmes de la philosophie islamique. Cependant, il a ses consonnances propres, avant tout ḥallāgiennes, très influencées par la théologie apophatique. C'est ainsi que, dans les élucidations des 'Arā'īs, il s'aligne avec les maîtres soufis qui reconnaissent que l'Esprit est créé, néanmoins, il brosse une anthropogénèse de la création de l'Esprit qui lui est particulière et qui, en certains points, est innovante :

*Le Vrai, Loué soit-Il, l'a façonné après lui
avoir manifesté Ses Attributs et Son Ipséité sous
forme de transfiguration et de dévoilement, en
face-à-face, sans le voile du néant. Il fit advenir
l'Esprit par Sa Puissance agissante et Sa
Volonté proto-éternelle, lorsque les Attributs*

كُونَهَا الْحَقَّ سُبْحَانَهُ بَعْدَ أَنْ
ظَهَرَ صِفَاتِهِ وَذَاتَهُ بِنِعْتِ التَّجَلِّي
وَالْكَشْفِ عَيَانًا بِلَا حِجَابِ الْعَدَمِ
فَأَوْجَدَ الرُّوحَ بِقُدْرَتِهِ الْقَائِمَةِ
وَأَرَادَتْهُ الْإِزْلَاقِيَّةَ حِينَ شَاهَدَ

985. Voir les passages des 'Arā'īs explicitant Cor 3, 103 : Cor 5,25 et 49,10.

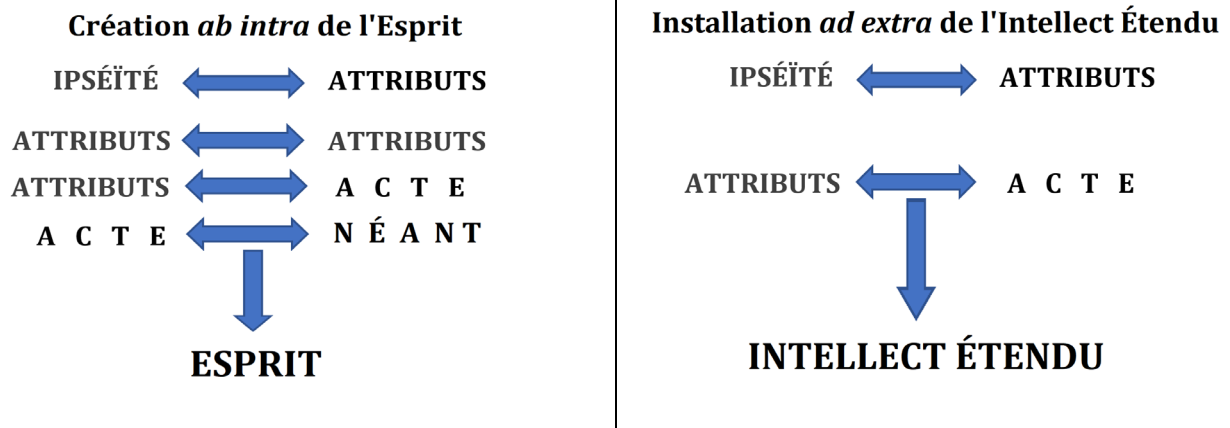
986. Jean-François Mattei, « Averroès ou l'Intelligence », *Averroès et Aristote, l'Intelligence et la pensée : Grand Commentaire sur le livre III du De anima d'Aristote, suivi de De l'âme*, Paris, Flammarion/Le Monde de la philosophie, 2008, p. VII-XXIII. Le monopsychisme est une thèse attribuée à Averroès par Leibniz selon laquelle l'intellect de tous les hommes serait unique et numériquement identique pour tous.

987. Thomas d'Aquin, *De Unitate Intellecto*, traduction par Alain de Libera, Flammarion, Paris 1994, Édition numérique <http://docteurangelique.free.fr>, 2008.

contemplèrent l'Ipséité et lorsque l'Ipséité contempla les Attributs et lorsque chaque Attribut contempla chaque Attribut et lorsque les Attributs contemplèrent l'Acte et lorsque l'Acte contempla le néant : c'est alors que l'existant s'amorça de l'inexistant. Et l'Esprit apparut du fait que la proto-éternité en déclencha l'amorce à partir du néant. Il devint existant grâce à l'existence de l'Ipséité et des Attributs et à travers la contemplation de leur manifestation : il était parfait, universel, caractérisé par les caractères du Vrai, revêtu de Ses Attributs. Il atteignit ainsi le lieu où Il (Allâh) vivifie tout l'Univers, par le jaillissement (fayḍ) de l'amorce de Son Acte. C'est ainsi qu'en tout lieu où Son contraire se trouve (cad le néant), Il vivifie d'une vie complète, parfaite, où la mort n'a pas de place⁹⁸⁸.

الصفات الذات وشاهد الذات
 الصفات وشاهد كل صفة كل
 صفة وشاهد الصفات الفعل
 وشاهد الفعل العدم فبأشهر
 الموجود المعدوم فظهر الروح
 من تحت مباشرة القدم العدم
 موجودة بوجود الذات والصفات
 وشهوها بنعت الظهور كاملة
 جامعة متخلقة بخلق الحق
 متصفة بصفاته فبلغت الى محل
 بجبى بفيض مباشرة فعله جميع
 الكون ففى كل موضع يقع عكسه
 بجبى بحياة تامة كاملة لا موت
 فيها

La création de l'Esprit se fait d'une manière assez semblable à l'installation de l'Intellect Étendu, avant que l'Acte Particulier de la Création n'agisse *ad extra*.



Pour l'Esprit, il s'agit d'une théophanie séquentielle *ab intra*, à l'intérieur de la proto-éternité, mais qui inclut la « sortie » de l'Acte vers le Néant pour l'existentialisation de l'Esprit. Tandis que l'Acte installe directement l'Intellect Étendu (il n'est pas dit qu'il est créé) sur le Trône.

Concernant l'ontogenèse de l'Esprit dans *Mašrab al-Arwāḥ*, il y a un face à face entre Dieu,

988. 'Arā'is I, sourate 17, al-Isrā', 85, fol. 303 r et 304 v, p. 483.

dans Son Acte de créer, et l'Esprit sans le voile du néant. Ce face-à-face suscite notre étonnement. Puisque l'Esprit n'existe pas encore, comment peut-il contempler Dieu à partir de son néant ?

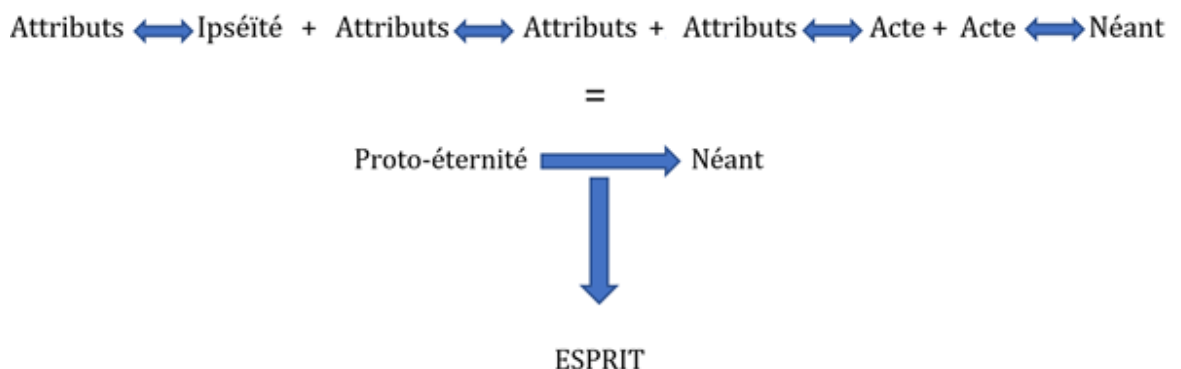
La Genèse (1,2) présente une scène assez semblable dans ses premières séquences, où l'Esprit de Dieu plane au-dessus du *tohu bohu* du néant, en face-à-face avec la *materia prima* en puissance. Dans *Mašrab*, l'Acte fait face à l'Esprit encore en gestation dans le néant.

Rūzbehān explicite ce face-à-face en le faisant précéder par une théophanie *ab intra* entre l'Ipséité divine et les Attributs, puis entre les Attributs entre eux, puis entre les Attributs et l'Acte Créateur. C'est alors que la proto-éternité fait face au néant et en extirpe l'Esprit qui devient existant. Aussitôt créé, l'Esprit va immédiatement s'atteler à la tâche qui est la sienne, d'après notre auteur, et c'est celle d'être auprès de Dieu dans la création de la vie partout où son contraire existe, c'est-à-dire le néant. Il semble que cet Esprit soit une entité unique qui va se diversifiant au fur et à mesure de son déploiement dans la tâche de seconder l'Acte Créateur divin.

Avec l'Esprit, nous nous trouvons devant une nouvelle entité cosmogonique qui sert d'interface à l'Acte créateur. La première étant l'Intellect Étendu qui, lui, n'est pas créé. Ces interfaces sauvegardent à Dieu la totale immunité face à un contact direct avec le créé.

Notons cependant que, dans toutes les séquences de ses cosmogonies, Rūzbehān est obligé de mettre Dieu en face-à-face avec le néant car, en bon aš'arite, il professe la création *ex nihilo*, d'où ce face-à-face inévitable. Voici les séquences de la création de l'Esprit :

Allāh crée l'Esprit en lui manifestant Ses Attributs et Son Ipséité de la manière suivante :



Puis Rūzbehān énumère les caractéristiques de l'Esprit. Sa bonté et son excellence font qu'il aime tout ce qui est bon et beau et cela se particularise, dans la pensée de l'auteur, à travers des plaisirs auditifs et olfactifs. Sans doute pour trouver leur justification spirituelle aux

jouissances du *sama*⁹⁸⁹, pour ce qui concerne l'audition et, par rapport à l'odorat, c'est une constante en Islam d'attribuer aux anges l'engouement pour les bonnes odeurs, alors que les démons, par leur nature vicieuse, se délectent dans les odeurs nauséabondes. Le Prophète lui-même dit bien dans un *ḥadīṭ* de bonne réception que ce qui lui est le plus cher ce sont les femmes, le parfum et la prière qui est comme la prunelle de ses yeux. Les commentateurs rapprochent son appréciation des bonnes odeurs, le musc particulièrement, à celle qui caractérise les anges⁹⁸⁹.

Parmi ses particularités est qu'il tend (l'Esprit) vers tout ce qui est excellent et approuvé, vers toute sonorité mélodieuse, toute senteur fragrante, à cause de la bonté de sa substance et de la quintessence de son existence. Son apparence est l'Occulte de Dieu et son tréfonds est le Mystère de Dieu. Il est configuré par la figure d'Adam. Et Allāh créa Adam selon son image configurée. Lors donc que Dieu voulut créer Adam il configura son image d'après la figure de l'Esprit. C'est pourquoi, à lui le Salām, dit : « Allāh créa Adam d'après Son Image ». Et s'il dit (au masculin) « d'après son Image » c'est parce que le terme Esprit est un féminin aural⁹⁹⁰.

ومن خاصتها انها تميل الى
كل حسن ومستحسن وكل صوت
طيب وكل رائحة طيبة لحسن
جوهرها وروح وجودها ظاهرها
غيب الله وباطنها سر الله مصورة
بصورة آدم وخلق الله آدم
على صورتها فاذا اراد الله خلق
ادم احضر روجه فصور صورته
بصورة الروح لذلك قال عليه
السلام " خلق الله ادم على
صورته " لذلك قال على صورته
لان الروح مؤنثة سماعية

L'Image de l'Esprit dans les 'Arā'is

Ce texte est capital pour comprendre le vrai sens de l'image et celle de l'Esprit dans la pensée de notre auteur. Nous comprenons que la fonction de l'Esprit est d'être co-acteur avec le Créateur, en étant le moule mythique, à partir duquel Dieu va façonner Adam. En cela, dans l'état de nos recherches, Rūzbehān est tout à fait original. Il prend soin de souligner que l'apparence de l'Esprit est un phénomène qui appartient au monde de l'Invisible. En créant l'Esprit, Allāh le façonna en antécédence de la ressemblance d'Adam.

Dans sa lecture du *ḥadīṭ* : « Allāh créa Adam d'après Son image » (au masculin), notre auteur attribue la séquence « d'après son image » à l'Esprit. Rūzbehān cherche à harmoniser le *ḥadīṭ* avec sa théorie de l'Esprit. Pour dirimer la disparité des genres, puisque l'Esprit est un féminin et la paraphrase du *ḥadīṭ* est au masculin, il prend la peine de préciser que le féminin de l'esprit n'est qu'un féminin aural, c'est-à-dire qu'il est utilisé au féminin lorsqu'il s'apparente à la fonction de l'âme, théorie reprise par Ibn Qayyim al-ʿawziyyāṭ comme nous venons de le voir. En

989. Aḥmad b. Šuʿayb al-Nisāʿī (m. 303/915), *Al-Sunan al-Suḡrā*, 7/61.

990. 'Arā'is I, sourate 17, al-Isrāʿ, 85, fol. 303 r et 304 v, p. 483.

effet, les grammairiens arabes opinent que le nom al-Rūḥ est généralement au masculin mais pourrait être utilisé au féminin, surtout lorsqu'on l'emploie pour signifier l'âme, comme vie animatrice. Le féminin d'*al-Rūḥ* est donc aural, c'est-à-dire dans ce qui est perçu auditivement de la syntaxe phrastique.

Voici une assertion étonnante qui nous fait relire à la baisse des passages innombrables où l'auteur parle de l'Image de Dieu. Nous nous sommes demandé si la théorie qui est explicitée ici ne serait pas une digression fugitive de Baqlī et qui serait un phénomène isolé de son exégèse *iṣārīte*. Mais le texte parle par lui-même. Son élaboration avec les théophanies séquentielles tripartites : Ipséité – Attributs – Acte appartient à l'idiosyncrasie de notre auteur et il fait même partie de la période de maturité de sa pensée. De plus, comme nous l'avons dit et que nous allons le voir tout de suite, Baqlī cherche à authentifier cette théorie en faisant appel à l'enseignement autorisé de ces maîtres du *ḥadīṭ* et de l'exégèse primitive que sont ʿAbdallāh Ibn ʿAbbās, premier exégète, Compagnon et cousin du Prophète, Muḡāhid b. ʿabr, grand exégète et traditionniste, et Abū Ṣāliḥ al-Muʿdīn, grand traditionniste du Khurasan, avec le témoignage des grands maîtres soufis que sont Abū Saʿīd al-Ḥarrāz et Abū Bakr al-Wāsiṭī. Il s'agit donc d'une doctrine ancienne, communément reçue dans les cercles *soufis* mais développée par Rūzbehān Baqlī et intégrée à son système cosmogonique et son anthropogénèse. Que disent donc les autorités qu'il référence ?

Ibn ʿAbbās a dit que l'Esprit est la quintessence (ḥulūṣ) de la création de Dieu. Dieu les a figurés (ṣawwarahum) d'après la figure des enfants d'Adam et aucun ange n'est descendu du ciel sans être accompagné par l'un de l'Esprit. Abū Ṣāliḥ dit aussi : « l'Esprit a l'apparence d'un homme mais ils ne sont pas des humains ». Muḡāhid a dit : « l'Esprit est sur les enfants d'Adam : ils ont des mains, des pieds et des têtes. Ils mangent de la nourriture et ce ne sont pas des anges ».

قال ابن عباس الروح
خلوص خلق الله صورهم على
صورة بنى آدم وما نزل من
السماء ملك الا ومعه واحد من
الروح وقال ابو صالح الروح
كهيئة الانسان وليسوا بانسان
قال مجاهد الروح على صورة
نبي الله بنى آدم لهم ايد وارجل
ورؤوس يأكلون الطعام وليسوا
بملائكة

Nous relevons que, d'après Ibn ʿAbbās, l'Esprit est la quintessence de la création de Dieu. D'autres auteurs, comme Muqātil b. Sulaymān l'affirment mais considèrent que le Trône a une nature plus élevée. Que l'Esprit aie un corps subtil est une théorie commune en Islam. C'est d'Ibn ʿAbbās que provient l'assertion que les esprits sont figurés à l'avance, pour devenir des modèles ou des moules de la figuration d'Adam. Ceci rejoint la doctrine d'Origène sur le Logos, à la ressemblance duquel Adam fut créé. Sans entrer dans les querelles théologiques auxquelles fit face cette conception de la création, citons-la pour bien montrer comment l'approche de notre auteur

lui ressemble.

Ainsi Allāh crée l'Esprit à l'image anticipée d'Adam de sorte à créer Adam selon cette Image. D'après Origène, en simplifiant, le Père est le principe du Christ qui est le principe de ceux qui seront créés à Son image.

Si le premier-né de toute création est l'image du Dieu invisible, le Père en est le principe. De même le Christ est également le principe de ceux qui sont créés à l'image de Dieu. Car si les hommes sont à son image, l'image est selon le Père, parce que le Père est le principe du Christ. En conséquence le Christ est le principe des hommes, qui sont créés, non selon le modèle de l'image, mais selon l'image elle-même ⁹⁹¹.

Il est probable que, pour les exégètes et les maîtres soufis qui ont élaboré cette approche, Dieu ne pouvait ni être l'image ni offrir en direct une « image » d'après laquelle Il créerait Adam, car Il est Transcendant, Immatériel, Invisible, Inénarrable et Incomparable. D'où la nécessité de lui trouver une image auxiliaire qui serve d'interface entre Sa Transcendance et la créature qu'Il crée. Ainsi, s'Il crée Adam « à son Image » c'est, d'après cette théorie, « selon l'image de l'Esprit, créé antécédemment à l'Image d'Adam ».

Pour souligner cette connaturalité intrinsèque entre Dieu et Son Image, préalable à l'Union identifiante, Baqlī décrit ainsi le processus d'illumination des esprits élus. C'est comme si la communication divine leur inoculait un antidote de sorte qu'ils ne soient plus brûlés par après par d'autres communications de la lumière divine :

Harrāz a dit: « celui qu'Il a créé de Sa Lumière puis qu'Il a brûlé avec Sa lumière puis qu'Il a rendu tout de lumière dans la grandeur de Sa superbe, s'Il Se manifeste à lui il brûle pas, car il est devenu lumière de Sa lumière, comme Sa Lumière, dans Sa lumière ⁹⁹² ».

قال الخراز من خلقه من نوره ثم
أحرقه بنوره ثم اعاده في أكبر
كبرياته من نور اذا تجلى له لم
يحترق لان يكون هو نوراً من
نوره على نوره في نوره.

Massignon glosa ainsi ce passage : « Si les âmes ne sont pas 'brûlées' par l'irradiation de la lumière divine c'est qu'elles ont été créées avec de la lumière divine ⁹⁹³ ». On note dans cette traduction une lacune : Les esprits préexistants ne sont pas seulement « créés » avec de la lumière divine de sorte à ne pas être brûlés ; ils sont comme vaccinés par la Lumière divine après avoir été brûlés par elle pour être transformés en elle et devenir elle. De plus, chez notre auteur, les esprits ne sont pas des « âmes humaines » mais une espèce spirituelle exogène comme nous sommes en

991 . Origène, *Commentary on the Gospel of Saint John*, The Catholic University of America, Press, Inc. 1989, T.I, 22, p. 55.

992. 'Arā'is II, sourate 24, al-Nūr, 35, p. 581.

993. *Essai*, p. 272, note 2.

train de le constater. Tel est le fondement même de la voie transformative rūzbehānienne.

Par rapport à l'assertion d'Ibn 'Abbās : Il y a connivence entre les anges et l'Esprit, de sorte que « *si un Ange descend du ciel, il est toujours accompagné par l'un de l'Esprit* » : notons qu'il utilise *al-Rūḥ* comme un nom générique. Il ne dit pas l'un des esprits, mais l'un de l'Esprit, ce qui confirme l'unicité de l'Esprit, d'après un monopsychisme particulier professé par Baqlī et ses maîtres soufis.

À ce premier témoignage, notre auteur en adjoint deux autres : Abū Šāliḥ qui assure que : « *L'Esprit, (d'abord au générique singulier, comme pour qualifier une espèce), a l'apparence d'un homme mais ils, au pluriel (pour désigner les entités qui composent l'espèce), ne sont pas des humains* ».

Muḡāhid b. 'abr est plus explicite. Pour lui, « *l'Esprit, au singulier générique, est d'après la figure du prophète de Dieu Adam : ils, (au pluriel pour désigner les entités qui composent l'espèce), ont des mains, des pieds et des têtes. Ils mangent de la nourriture et ce ne sont pas des anges* ». Nous avons aussi glané chez Muqātil les positions suivantes par rapport au *rūḥ*, telles que rapportées par Paul Nwyia :

Ce mot a, dans le Coran, plusieurs emplois dont certains fort obscurs, et Muqātil ne cherche pas à les élucider. En particulier tous les passages où il est dit que Dieu insuffle à Adam Son esprit (15,29 ; 32,9 ; 38, 72) sont laissés par lui sans explication. Ce silence est d'autant plus inexplicable que Muqātil n'hésite pas à commenter le verset où précisément on a voulu voir une interdiction, par le Coran, de s'interroger sur le rūḥ : Ils t'interrogent sur l'esprit (rūḥ)). Réponds : l'esprit procède du commandement de mon Seigneur » (17, 85). Dans ce verset, comme en 78, 38 et 97, 4, le rūḥ désignerait, selon une tradition que Muqātil fait remonter à Ibn 'Abbās par Ḍaḥḥāk, « un ange immense, ayant la figure (ṣūra) de l'homme, plus grand que toute créature, excepté le Trône ». Muqātil ajoute qu'il a la figure d'Adam, qu'il est moitié de feu et moitié de neige. Quel est cet ange ? Est-ce Gabriel ? On pourrait le penser, puisqu'en 70, 4 qui est identique à 79, 4, Muqātil identifie rūḥ à Gabriel. Quatre autres textes indiquent, du reste clairement, que rūḥ ne peut désigner que Gabriel : ce sont ceux où l'esprit apparaît comme agent de la révélation ; on le nomme aussi rūḥ al-qudus (16, 102 ; 19, 17 ; 21, 91 ; 26, 193)⁹⁹⁴.

Ainsi, Rūzbehān rejoint une tradition archaïque, diversement attestée, pour construire une théorie ésotérique et hybride au service de son anthropogénèse. À côté des hommes, des anges et des *ḡinn*, il considère que l'espèce de l'Esprit est principale et qu'elle les devance en dignité. Aḥmad Farīd al-Mizyadī, dans sa belle édition des *ʿArāʾis* a trouvé ce passage tellement embarrassant qu'il l'a simplement élagué sans autre notification. Il l'a échangé avec une longue note, au lieu même de l'incise, où il essaye d'expliquer, sans vraiment convaincre, la nature et les fonctions de l'esprit

994. Paul Nwyia, *Exégèse Coranique et Langage Mystique*, p. 56.

d'après la théologie islamique exotérique⁹⁹⁵.

Continuons l'investigation des auteurs cités pour confirmer l'exégèse de ce verset.

Et ce que nous en mentionnons n'est que l'infime particule de ce que, Loué soit-Il, à dit : {Et de la science ne vous a été octroyé qu'un peu}. D'aucuns ont dit : « l'Esprit est le rayon de la vérité, ses traces dans les corps diffèrent entre elles. [...] On demanda à Abū Sa'īd al-Ḥarrāz : « l'Esprit est-il créé ? », il répondit : « oui et sinon comment aurait-il confessé la Seigneurie lorsqu'il dit « oui » (en réponse au Alastu). C'est l'Esprit qui projette sur le corps le souffle de la vie. Par l'Esprit l'intellect a été confirmé et, par l'Esprit, l'argument a été établi sur terre et si l'Esprit n'existait pas, l'intelligence ne fonctionnerait pas et n'aurait pas d'argument en sa faveur ou en sa défaveur. On questionna al-Wāsiṭī au sujet des esprits : où était leur emplacement lorsqu'il les fit apparaître ? Il dit qu'il créa et retint les esprits avant les corps, où étaient-ils vus ? Personne ne les vit en clair car l'ici-bas et l'au-delà chez les esprits sont une même chose.

وما ذكرنا فهو من اقل قليل
القليل الذي قال سبحانه {وَمَا
أوتيتهم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا} قال
بعضهم الرّوح شعاع الحقيقة
يختلف آثارها في الاجساد
[...] وسئل ابو سعيد الخراز عن
الروح مخلوقة هي؟ قال نعم ولولا
ذاك لما اقرت بالربوبية حين قالت
بلى. والروح هي التي اوقعت
على البدن نسم الحياة وبالروح
ثبت العقل وبالروح قامت الحجة
ولو لم يكن الروح كان العقل
متعطلا لا حجة عليه ولا له سئل
الواسطي عن الارواح اين كانت
مكانها حين اظهرها فقال ان
الارواح خلقها وقبضها قبل
الاجساد وان كانت اين كانت ترى
صار ما عاين عيانا لان الدنيا
والآخرة عند الارواح سواء.

Contrairement aux autres commentateurs, Baqlī ne développe pas beaucoup le verset qui souligne la rareté des révélations sur l'Esprit. Il se borne à assurer que, ce qu'il en dit lui-même, n'est que l'infime partie d'un thème déjà très limité. Puis il profite du texte de Sulamī pour introduire les attestations des maîtres soufis. Il choisit al-Ḥarrāz et al-Wāsiṭī mais il omet une longue incise que Sulamī, dans ses *Ḥaqā'iq*, Sulamī rapporte d'Ibn 'Aṭā'. Puis il entre dans des considérations philosophiques et psychologiques que nous retrouvons chez Sulamī, Quṣayrī, al-Rāzī et d'autres, sur l'importance de l'Esprit qui illumine tout homme en lui donnant la faculté cognitive. L'Esprit anime aussi le corps de l'homme, étant, à ce niveau-là son âme⁹⁹⁶. On déduit, une fois de plus, qu'il s'agit d'un seul Esprit mais qui se diversifie en chaque personne humaine sans qu'on sache vraiment comment : « l'Esprit est le rayon de la vérité, ses traces dans les corps diffèrent entre elles ». Là aussi la fonction de l'Esprit est proche de celle du Logos qui, dans Saint

995. Rūzbehān Baqlī, *ʿArāʾis al-Bayān fī Ḥaqāʾiq al-Qurʾān*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaṭ, Beyrouth 2008, p. 384, note 1.

996. La présence de deux âmes dans l'homme est un thème classique en Islam. L'une est l'esprit proprement dit tandis que l'autre se diversifie en inclination bonne ou mauvaise et fonctionne à la manière du libre arbitre, conditionné cependant par la prédestination divine.

Jean, « illumine tout homme venant en ce monde »⁹⁹⁷.

Qušayrī fournit cette définition des esprits avec le style elliptique qui est le sien :

*Par rapport aux esprits, il y a divergence entre les gens de la réalisation et les gens de la Sunnā : les uns disent (qu'ils sont) la vie et les autres disent que ce sont des substances déposées dans des moules. (ils sont) une substance subtile : Dieu a l'habitude de créer la vie dans le moule. Tant que les esprits sont dans les corps charnels, alors l'homme est vivant de la vie mais les esprits sont déposés dans les moules et ils s'élèvent dans l'état du sommeil et s'éloignent des corps charnels, puis ils y reviennent. Et l'homme est l'esprit et le corps car Allāh, Très-Haut, a astreint l'un à l'autre les éléments de ce composé. Ensemble ils seront récompensés et ensemble châtiés. Les esprits sont aussi créés. Celui qui affirme leur ancienneté est coupable d'une immense erreur*⁹⁹⁸.

D'où il ressort que « les esprits » sont incardinés dans des moules, suggérant leur hétérogénéité par rapport au substrat humain qu'ils investissent. L'homme a donc deux éléments hétérogènes qui se marient en lui : l'esprit et le corps. Il est la somme des deux. Chacun de ses éléments devra rendre compte des actes de la vie terrestre. Il y a plus. Dans un passage assez bref, Baqlī décrit l'infusion des esprits dans les formes physiques comme une véritable épreuve. Nous sommes en plein néo-platonisme :

*Les esprits étaient abîmés dans les abîmes des océans de l'Unicité et les consciences secrètes étaient errantes dans l'antécédence de l'éternité première. Les caractéristiques argileuses n'avaient pas encore cours en eux. Ils n'étaient pas encore contrôlés par la poussière et l'obsession satanique. La noirceur des inquiétudes psychotiques ne déferlait pas sur eux. Mais lorsque le Vrai, Loué soit-Il, voulut les éprouver, Il créa les formes physiques et Il y installa les vallées des passions et Il y fit pousser les plantes des mauvaises mœurs ainsi que la saine fiṭraṭ. Et, Il fit des cœurs les lieux des esprits et Il fit des esprits les lieux des intelligences*⁹⁹⁹ et Il fit des intelligences les lieux des consciences secrètes et Il fit des consciences secrètes les lieux des subtilités de Sa gnose et de Sa sagesse. Il fit d'eux les coquillages des perles de la manifestation de Sa beauté et de Sa majesté. Puis Il plaça tout cela dans les lieux de la fiṭraṭ, à l'intérieur des formes physiques. Quand donc ces soldats habitèrent dans les formes physiques et

الارواح كانت مستغرقة في
لحج بحار الوجدانية والاسرار
هائمة في قدم الازلية ما جرت
عليها اوصاف الترابية وما
اشرف عليها غبار وساوس
الشيطانية وما اطرى عليها قتام
هو اجس النفسانية لكن لما اراد
الحق سبحانه امتحانها خلق
الاشباح وجعل فيها اودية
الشهوات وانبت فيها نبات
الاخلاق الذميمة والفطرة السليمة
وجعل القلوب اماكن الارواح
وجعل الارواح اماكن العقول
وجعل العقول اماكن الاسرار
وجعل الاسرار اماكن لطائف
معرفة وحكمته وجعلها اصداق
جواهر تجلى جماله وجلاله ثم
وضع الجميع في مواضع الفطرة
من الاشباح فلما سكنت هذه الجنود

997. Jn 1, 9.

998. *Al-Risālaʿ al-Qušayriyyaʿ*, p. 94

999. Cette incise ne se trouve pas dans le manuscrit de Damas. Nous la gardons en attendant de vérifier avec le manuscrit d'Istanbul.

que survinrent sur ces dernières les manifestations du Vrai, par cette cohabitation (*musākanāt*), leurs seins furent purifiés des vices de l'humanité et les portes sataniques furent fermées devant elles. Les défauts morales ne demeurèrent plus en elles et la poussière de l'obsession n'y pénétra plus¹⁰⁰⁰.

في الاشباح وتواترت عليها انوار
تجلى الحق تطهرت الصدور
بمساكنتها من علل الانسانية
وانسدت عليها ابواب الشيطانية
فلم يبق فيها علل الاخلاق ولا
يدخل فيها بعد ذلك غبار
الوسواس

C'est la description de la séquence même de l'infusion des esprits dans les formes physiques et la raison qui en est donné est : d'abord « de mettre à l'épreuve les esprits préexistants mais aussi de « purifier les formes physiques des vices de l'humanité ». Car, dans la matérialité de la nature humaine vicieuse, existe la disposition naturelle à mal faire avec ses « caractéristiques argileuses et les obsessions sataniques ». Ici Rūzbehān achève de nous convaincre de la réalité de sa doctrine sur le composé hybride de l'anthropologie des élus : il s'agit d'une cohabitation (*musākanāt*) entre un « esprit » qui n'est ni ange ni homme et un substrat « humain », formé par les formes physiques où est infusé cet « esprit » dont la tâche est de les « purifier » de l'humanité considérée comme une « scorie ».

Nous aurons ce graphisme d'un substrat humain hybride qui est composé de deux natures et, aussi, de deux sujets lesquels, autre incongruité ontologique, n'ont pas de « je » ou sont appelés à se délester de leur « je ».

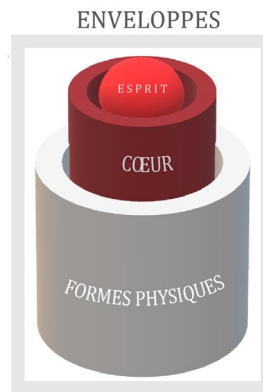


Figure 8 - La cohabitation entre l'esprit et les formes physiques humaines

Les esprits étaient présents lors du *Alastu*. C'est eux qui ont répondu par le « oui ! nous témoignons » primordial. Le texte de Wāsiṭī, cité par notre auteur, est corrompu même chez Sulamī. On dirait que l'Esprit seul a été vu dans l'au-delà ou ici-bas, parmi les hommes. Car,

1000. ^ḤArāʾis I, sourate 15, al-Ḥiġr, 48, fol. 273r, p.438.

conclue-t-il : « *l'ici-bas et l'au-delà chez les esprits sont une même chose* ». Est-ce cet Esprit qui a répondu en Adam, à la place de tous les autres êtres humains ? Les récits divergent quant au détail et convergent quant à la substance. Parfois c'est Adam qui répond à l'*Alastu*, parfois ce sont les prophètes et les saints agréés en groupe, d'autres fois, c'est le Prophète Muḥammad, au nom de tous, parfois ce sont les esprits des élus tous ensemble.

La doctrine de l'Esprit – image est assez proche de celle de Ḥallāḡ, telle que décrite par Massignon dans la *Passion de Ḥallāḡ*. Il passe en revue, avec grande érudition, la doctrine contenue dans le Coran puis celle de l'atomisme, de l'émanatisme et du *mu'tazilisme*. La doctrine de Ḥallāḡ « *est celle de Muḥāsibī, fortement influencée par le spiritualisme de Nazzām* ».

Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Sayyār Ibn Hānī al-Nazzām al-Baṣrī, (m. 219 /835 ou 231/846), est un poète et théologien musulman appartenant au courant mu'tazilite. Neveu de Wāṣil Ibn 'Aṭā', fondateur du mouvement, il fut le premier théologien mu'tazilite systématique et compta Al-āḥiḡ (m. 252/867) parmi ses disciples.

Ḥallāḡ se refuse de confondre l'esprit (*rūh*) avec l'intellect (*ʿaql*). Pour lui, l'esprit est un principe immatériel que Dieu fait « croître » à l'intérieur des cœurs. L'homme a deux aspects. Un aspect charnel, méprisable et c'est celui du corps. Et un aspect spirituel et noble, et c'est celui qui est destiné à « être uni à l'esprit », qui est façonné suivant l'image et qui présente une affinité avec l'Esprit de sainteté. Massignon termine la description de ce qu'il appelle la « psychologie » ḥallāḡienne, en fait son anthropologie, par ces vers transcrits par Suhrawardī :

Spatialisé (haykalī) quant à la pulpe, - Lumineux quant au noyau, Éternel quant à la sève vitale, - Doué de jugement et de science, l'homme (qui meurt) rejoint par l'Esprit, ceux (= les élus) en qui Il réside ; Tandis que le corps gît, en la terre, pourriture¹⁰⁰¹.

Il est clair que l'Esprit « habite » le cœur, que ce soit à travers une phase de maturation ou de fermentation ou d'une manière infusée.

Quoiqu'il en soit, Massignon qui cite ces sources et présente en conséquence la doctrine de Ḥallāḡ, ne s'arrête pas au fait incongru de la disparité de natures entre l'Esprit, ni homme ni ange, et le cœur humain qui l'abrite. Mais il prend la peine de souligner la divergence des destins de chaque composante du substrat humain. Le corps allant à la pourriture et l'Esprit allant rejoindre les esprits des élus qu'il unit en Un seul Esprit. De cette doctrine anthropologique hybride singulière, Massignon ne tirera aucune conclusion probante quant à la particularité, voire l'incongruité, de la mystique soufie. Au contraire, dans tous ses écrits on relève une propension

1001. *Passion*, III, p. 24-27.

complaisante à confondre la plupart des stations et des étapes de la mystique soufie avec les étapes de la mystique chrétienne qui pourraient leur correspondre, alors qu'en réalité il s'agit de réalités souvent divergentes malgré une certaine similarité dans la nomenclature. Ceci ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de grandes similitudes dans l'approche ascétique entre mystiques chrétiens et mystiques musulmans comme l'a par exemple bien démontré Geneviève Gobillot¹⁰⁰². Nous n'avons pas rencontré beaucoup d'auteurs qui s'arrêtent à une telle doctrine de l'Image de Dieu en Adam, par l'interposition et l'industrie de l'Esprit. Masataka Takeshita a le mérite d'avoir traité longuement de cette question mais sous le prisme d'Ibn ʿArābī. Cependant cet auteur a voulu être exhaustif et a parcouru la doctrine de Philon d'Alexandrie, d'Origène, des Pères de l'Église pour arriver à l'Islam. Il essaye de décrypter la doctrine de Rūzbehān Baqlī mais uniquement à travers *Šarḥ e Šaṭḥiyyāt* et le *Jasmin des Fidèles d'Amour*. Il continue ensuite par al-ʿazālī pour terminer avec Ibn ʿArābī¹⁰⁰³.

Anthropogénèses rūzbehāniennes, Un seul Esprit qui cohabite

Dans la sourate Ṭah, Rūzbehān explicite le verset 55 en affirmant que, sans leur infusion ou plutôt leur inhabitation dans la matière corporelle, les esprits individuels auraient été UN seul Esprit qui, survenant dans le monde, aurait tout brûlé par l'intensité de sa splendeur¹⁰⁰⁴. Ce concept est proche du monopsychisme comme nous l'avons déjà souligné. L'élucidation de cette sourate à teneur hautement symbolique est capitale pour comprendre la doctrine de notre auteur sur la création des esprits, leur infusion dans les formes physiques, la science de la prédestination et, par conséquent, la structure de la hiérarchie sacrée.

Son dit, Très-Haut : {D'elle nous vous avons créés et à elle nous vous ferons revenir et d'elle nous vous ferons sortir une autre fois} est l'allusion aux corps et aux enveloppes. Car les esprits sont du monde du Royaume et si le Vrai ne les avait pas couverts avec des moules argileuses ils auraient rempli les mondes et

قوله تعالى {مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى} {الاشارة فيه الى الاجسام والهيكل لان الارواح من عالم الملكوت ولولا انها ستر لها الحق بقوالب ترابية لمألت الاكوان والحدثان من روح واحدة ولاحترق الجميع في انوارها

1002. Geneviève Gobillot, « La première mystique musulmane a-t-elle eu des liens avec les mystiques syriaques », *Les mystiques syriaques*, sous la direction d'Alain Desreumeaux, Geuthner, Paris 2011, p. 189, 235. 8^e Table ronde de la Société d'études syriaques organisée à Paris le 19 novembre 2010.

1003. Masataka Takeshita, « Théorie de l'Image de Dieu chez Ibn ʿArābī », traduit en indonésien par Harīr Muzakkī, conférencier au Collège islamique d'État (STAIN) Ponorogo 2013 ; texte en ligne, traduit en français par nos soins : <http://sastra-indonesia.com/2013/06/teologi-citra-tuhan-Ibnu-arabi-bagian-i/>
1004. Même doctrine dans ʿArāʾis I, sourate 3, Āl-ʿImrān, 55, p.79-80

*l'adventicité d'un Esprit unique et tous
auraient brûlés dans leurs lumières.*¹⁰⁰⁵

Ainsi, l'Esprit unique, aurait été un danger pour l'univers, aussi a-t-il été réparti en tranches dans les individualités humaines.

L'auteur poursuit en dépeignant Allāh comme le Maître du Grand Œuvre, qui fabrique aux esprits les formes physiques (*ašbāḥ*), pour le temps de leur séjour sur terre. « Aussi Allāh, Loué soit-Il, extraya (*ṣawwaʿa*) pour eux (les esprits) de l'élixir de la terre¹⁰⁰⁶ les alliages (*sabāʿik*) des formes physiques en préparation aux métaux, propres aux unions heureuses (*afrāḥ*)¹⁰⁰⁷. Il les fit croître dans l'ordonnance (*nizām*) de la manifestation de Sa Beauté et de Sa Majesté en disant : {La terre a resplendi de la lumière de son Seigneur}¹⁰⁰⁸».

وان الله سبحانه صَوَّعَ من اكسير الارض لها سبائك الاشباح لمعادن الافراح وربها بنظام تجلى جماله
وجلاله بقوله {وَأَسْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا}

Ce texte présente la terre comme le Grand Élixir ou pierre philosophale de laquelle Dieu, au moment d'infuser les esprits dans les corps, va extraire les alliages des métaux aptes à la préparation du Grand Œuvre de l'Union divine. Après avoir évoqué l'incardination des esprits dans les formes physiques, Baqlī passe tout de suite à leur libération, par la mort physique. Il y a ici une doctrine spéciale sur les *formes physiques (ašbāḥ)* comme plate-forme ontologique intermédiaire de la permanence de l'Esprit dans le corps.

*À peine ont-elles (les formes physiques) porté les
esprits dans les arènes de la servitude que voici que les
esprits se dégagent d'elles pour voler vers le monde de
la Seigneurie. Alors les alliages demeurent dans leurs
métaux comme des suppléments (zawāʿid) de
l'éducation (tarbiyaṭ) de leur Seigneur. Lors donc que
l'éducation arrive à complétion par la lumière de
l'Acte du Vrai, les enveloppes (hayākil) et les esprits
deviennent qualifiés par la spiritualisation*

فلما حملت الارواح في ميادين
العبودية حتى طارت منها
الارواح الى عالم الربوبية بقيت
السبائك في معادنها الزوائد تربية
ربها فلما تمت التربية لها من نور
فعل الحق صارت الهياكل
والارواح على نعوت الروحانية

1005. ʿArāʿis I, sourate 20, Ṭāh-Hāʾ, 55, p. 537. Relevons qu'Ismāʿīl Ḥaḳī de Bursa (m.1127/1725) transcrit presque mot pour mot ce commentaire dans son *Rūḥ al-Bayān fi tafsīr al-Qurʿān*, cinquième livre, p. 397, Éditions Šāmilāṭ, en ligne : <http://islamport.com/d/1/tfs/1/50/2972.html>

1006. La terre matricielle est considérée ici comme l'élixir philosophal, bien que ce dernier soit d'une teneur liquide alors que la pierre philosophale, elle, est solide, et conviendrait mieux au symbolisme de la terre.

1007. L'allusion au Grand Œuvre Alchimique est diaphane : la terre, élixir philosophal, est appliquée à l'alliage des formes physiques dont l'essence est apte à la réunion des métaux qui appartient à la quatrième étape appelée Œuvre au rouge ou *ιοσις* en grec et *rubedo* en latin, par laquelle le soufre et le mercure (symbolisant la jonction feu-terre) et le mercure (symbolisant le couple air-feu), purifiés et sublimés, s'unissent pour former l'or ou l'argent alchimique.

1008. ʿArāʿis I, sourate 20, Ṭāh-Hāʾ, 55, p. 537.

(*rūḥānīyyāṭ*) et la terre n'a pas à les porter dorénavant mais leur emplacement c'est le monde de l'Invisible (*ʿĀlam al-Ġayb*)¹⁰⁰⁹.

ولا يقوم الارض بحملها بعد ذلك
 ويكون موضعها عالم الغيب

Cette image est exactement celle du texte d'Hiraql le Sage cité dans *Mašrab al-Arwāḥ* : Les formes physiques vont se dissiper tandis que les enveloppes demeurent l'écrin des esprits et reviennent avec eux dans l'éternité dernière.

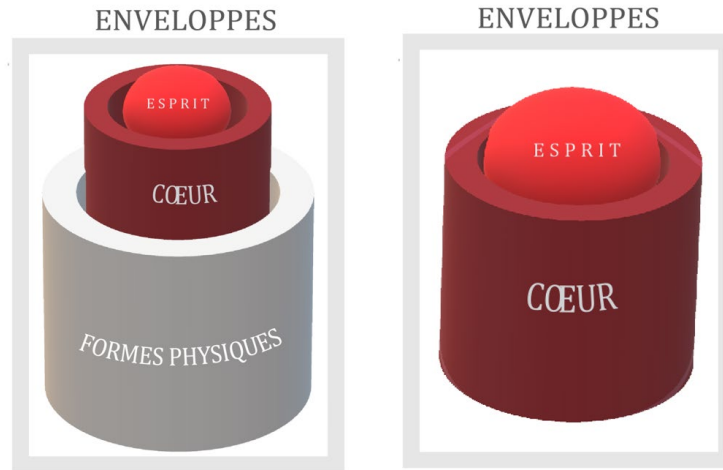


Figure 9 - - L'état final de l'esprit dans l'enveloppe humaine lors du retour

Rūzbehān passe ensuite à des considérations ontologiques inédites, de teneur platonicienne. La poussière primordiale est présentée comme l'amalgame essentiel de base, utilisé par la lumière de l'Acte qui est la source de la spécificité de l'emprise de la puissance. Et de s'exclamer paradoxalement :

Oui, Oh raisonnable (*ʿāqil*) ! Cette poussière est l'alliage de la lumière de l'Acte, source de la particularité de l'emprise (*qabḍat*) du monde angélique (*ḡabarūt*). Comme est noble cette argile qui a fermenté sous l'emprise de l'éternité première et de l'éternité dernière ! Son amalgame (*maʿdan*) était l'alliage (*maʿdan*) du Royaume des Attributs et (représente) notre retour, à partir des Attributs, au monde de l'Ipséité !¹⁰¹⁰

نعم التراب يا عاقل هو معادن
 نور الفعل ومصدر خاصية
 القبضة الجبروتية ما اشرف هذه
 الطينة حيث تخمرت بقبضة
 الازل والابد كان معدنها معدن
 ملك الصفات ورجوعنا من
 الصفات الى عالم الذات

La création, dans la cosmogonie des *ʿArāʾīs*, est un passage, par l'Acte divin, du monde des

1009. *Ibid.*
 1010. *Ibid.*

Attributs au monde de l'Ipséité. En effet Allāh a dit au sujet du principe de notre création {J'ai créé avec ma main et J'ai soufflé en lui de Mon esprit}. Nous sommes issus de l'Attribut pour visionner l'Ipséité (*ru'ya' al-Dāt*) et pour acquérir, par cela, la science des Attributs (*'ilm al-Şifāt*). Dans ce commencement ésotérique est condensé, comme dans un noyau, tout l'agglomérat des esprits dans un seul Esprit et tout le cheminement spirituel est représenté dans le parcours initiatique d'un seul Esprit. C'est pourquoi l'ultime dénouement sera le retour de ce même Esprit à son point de départ, refermant la boucle ouroborique de l'accomplissement spirituel.

Malgré sa doctrine de saveur néo-platonicienne de la manifestation *ab intra* de l'Ipséité divine: (Allāh-Intellect Étendu- Trône, ou encore : Proto-éternité – Néant- Esprit) et celle de son épiphany séquentielle *ad extra* (Ipséité –Attributs –Actes), toutes deux de structure trinitaire, Baqlī récuse le trinitarisme des nestoriens et des afrocaïns, les attribuant à une erreur fantaisiste qui les fait tomber « dans la fission des particules loin des agglomérats »¹⁰¹¹. Et il conclue dans la même logique alchimiste très ḥallaḡienne :

Nous avons été précipités par le déclenchement igné (*zunūd*) de la manifestation de la proto-éternité¹⁰¹². Nous étions inexistantes (*ma'dūmūn*) et nous resterons inexistantes. Par rapport à la vérité, durant notre existence nous sommes inexistantes. Car celui dont l'existence (*wuġūd*) ne provient pas de lui-même et dont la surexistence (*baqā'*) n'est pas en lui-même, celui-là est inexistant par rapport à la vérité. Et l'inexistant est inexistant, dans le néant, comme s'il n'était pas, tandis que l'Ancien (*al-qadīm*) continue à être comme il l'a toujours été dans la proto-éternité (*qidam*). C'est d'elle (la vérité) que Nous vous avons créés, d'une précipitation (*waq'*) sur la poussière du néant qui est sous l'emprise de la proto-éternité¹⁰¹³.

فنحن وقعنا من زنود
 تجلى القدم في العدم فكنا
 معدومين ونكون
 معدومين ونحن في
 وجودنا معدومون من
 حيث الحقيقة لان من ليس
 وجوده منه ويقاؤه به
 معدوم من حيث الحقيقة
 والمعدوم يكون معدوماً
 كما لم يكن في العدم
 والقديم لا يزال كما لم يزل
 في القدم فمنها خلقناكم
 وقع على تراب العدم الذي
 في قبضة القدم.

Ici encore, Ḥallāḡ est omniprésent et, dans sa doctrine sur le néant, Ibn 'Arabī est dans la même mouvance.

1011. *Ibid.* Il nomme les afrocaïns: *al-afrūqīyya'*. Il s'agit sans doute des peuples amazighs qui sont les chrétiens d'origine en Ethiopie et en Afrique du Nord.

1012. Rūzbehān emploie le terme *zunūd*, passif de *zanad*, pour évoquer un dispositif pyrotechnique qui consiste à déclencher le feu par la percussion du silex.

1013 'Arā'is I, sourate 20, Ṭāh-Hā', 55, p. 537.

Leurs entrecroisements allèrent en augmentant jusqu'à ce qu'ils dégorgeaient leur crème épurée et son suc par-dessus. Cette crème demeura en l'état, elle qui est la réalité du puisage de l'existence qui émane de la lumière de l'asseolement qui est porteur du mystère de la manifestation. Les océans pénétrèrent sous elle et elle devint comme la crème desséchée à cause de la fréquente agitation de barattage (*mimmahād*) de l'Univers puis elle s'étendit et montra ses réalités. C'est alors que passèrent sur elle les jours d'Allāh dont les conventions de fidélité sont l'émergence, à son adresse, des lumières de la manifestation des Attributs et de l'Ipsité. Lorsqu'il l'eut éduquée par les procédés du dévoilement des Attributs *Il en extrait une pincée avec une poigne des poignes de Sa toute-puissance et Il la jeta par-dessus Son Royaume. Et cette pincée provient de*¹⁰¹⁴ la pureté de cette crème, pétrie avec les panacées (*ʿaqāqīr*) des lumières des Attributs. Il fit pleuvoir sur elle les ondes de l'océan de la divinité et la fermenta avec les mains de la superbe puis la figura avec les gravures du sceau de la royauté et Il la jeta dans le val de la puissance, entre l'espace des éternités premières et des éternités dernières jusqu'à ce que passèrent sur elle les matins des levers des soleils de l'Ipsité et les lunes des Attributs¹⁰¹⁵

C'est à cette hauteur que l'Esprit entre en lice :

Puis Il dévoila la voilure de la jalousie de-dessus le visage de l'Esprit qu'Il avait créé avant son Image de deux mille milles ans. Il était dans le sein de l'aménité et les océans de la sainteté. Il le fit émaner des cachettes de l'occulte des sciences et du pic des secrets de la primordialité. Il était figuré avec l'empreinte de son Image. Il la fit entrer en lui et l'Esprit, avec l'Image, devint parfait, de la perfection de l'Ipsité et des Attributs¹⁰¹⁶.

ثم كشف ستر الغيرة عن وجه
الروح التي خلقها قبل صورتها
بالفي ألف عام وكانت في حجال
الانس وبحار القدس أصدرها من
مكامن غيوب العلوم وسر اسرار
الأولية مصورة بنقش صورتها
فأدخلها فيها فصار الروح
والصورة كاملة بكمال الذات
والصفات

L'Esprit fut donc créé avant l'Image. Mais, dans sa constitution, il est figuré avec l'empreinte de l'Image. Ailleurs notre auteur dit que l'Esprit porte l'Image d'Adam non encore façonné.

Si nous comparons la doctrine de l'Esprit dans *Sayr al-Arwāḥ*, *Mašrab al-Arwāḥ* et les *ʿArāʾis*, nous constatons que, les trois œuvres sont complémentaires. Mais, dans *Sayr al-Arwāḥ*, l'auteur n'a pas voulu décliner ou n'était pas encore à même de décliner toute sa doctrine sur l'Esprit alors que cet ouvrage était précisément dédié à ce thème. Dans *Mašrab al-Arwāḥ*, il répare ce manque en parlant, comme dans *Sayr al-Arwāḥ*, de l'itinéraire d'un seul Esprit, mais avec plus de détails quant à sa genèse et à son parcours initiatique. Mais c'est, paradoxalement, dans les

1014. Cette phrase n'existe pas dans le manuscrit de Damas. Nous la gardons jusqu'à la comparer au manuscrit d'Istanbul.

1015. *ʿArāʾis* II, sourate 23, al-Muʿminūn, 12, fol. 349r, p. 566.

1016. *Ibid.*

‘Arā’is que nous rencontrons la doctrine la plus complète et la plus achevée. Aussi placerons-nous l’achèvement de cet *opus* après *Sayr al-Arwāḥ*.

La congénitalité (*fiṭrat*)

L’Esprit-Image vient s’insérer dans ce que nous avons appelé un « substrat humain » faute d’une meilleure expression. Il est temps de considérer la création et l’évolution de ce substrat humain. Voici comment Rūzbehān conçoit la genèse de la congénitalité :

Son dit, Très-Haut : {Oh gens, vous êtes les pauvres qui ont besoin d’Allāh}. La congénitalité de l’humanité est tombée du haut du monde Invisible troublée, mouvante en direction de l’éternité première par la qualification d’une carence que seule cette dernière pouvait combler : comme l’attraction du fer vers l’aimant. Car elle est survenue avec la qualification de l’énamourerement et l’énamouré est en manque de son énamoureux d’une manière réactive (*infī‘āl^{an}*). Celui qui donc L’a connu dans l’éternité première et dernière est en carence de Lui d’une manière radicale car sa surexistence ne peut être sans Lui. Si cela est ainsi, il devient riche en Dieu, riche par Son Attribut de richesse, riche par Lui ne dépendant pas de quelqu’un d’autre que Lui. S’il est dans le lieu de la sobriété il est en besoin de Lui ¹⁰¹⁷.

قوله تعالى {يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ
الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ} فطرة الإنسانية
وقعت من الغيب مضطربة
متحركة إلى الأزل بنعت الافتقار
إليه كاجذاب الحديد إلى
المغناطيس لأنها وقعت بنعت
العشق والعاشق مفتقر إلى
معشوقه انفعالاً فمن عرفه
بالأزلية والأبدية يفتقر إليه افتقاراً
قطعياً لأن بقاءه لا يكون إلا به
وإذا كان كذلك صار غنياً بالله
متصفاً بغناه غنى به عن غيره
مفتقراً إليه فإذا كان في محل
الصحو يكون مفتقراً إليه

Cette description est de toute beauté. La congénitalité est décrite ici comme une substance consciente en quête de plénitude. Elle souffre d’une carence que seule l’éternité peut combler et cette éternité l’attire comme un aimant. La congénitalité, de par son origine, est conditionnée par l’amour-éros, terme que nous avons traduit ici par « énamourerement » pour garder la rime exprimée par l’auteur. Notons la totale ressemblance avec Ḥallāğ.

Voici les séquences de la création *ex nihilo* d’Adam. Baqlī décrit Dieu extrayant la science

1017. ‘Arā’is II, sourate 35, Fāṭir, 15, p. 653.

de la création à partir de la proto-éternité.

Il connut dans la proto-éternité ce qui élucide la manière de façonner¹⁰¹⁸ le néant et Il fit courir le Calame avec Ses prédestinations (maqadīr) et Il inscrivit sur la Tablette gardée ce qu'Il avait ordonné et réparti. Il est sans cesse le Locuteur de Sa Parole ancienne et le Savant, par Sa toute-généreuse Science éternelle. Aussi a-t-Il découvert et fait exister (awğada)¹⁰¹⁹ sa substance simple (al-ğawhar al-basīṭ) (du néant) par Sa Force très ancienne et par Ses Paroles priméternelles. À partir d'elles Il a façonné (abda'a) la congénitalité (fiṭraṭ) créaturelle et a tiré des cuves (dinān) du prédestin (qadar) les prédestinations (maqadūrāt), teintées dans la teinture (biṣabğ) de la divinité et recouvertes de l'habit de la servitude.

علم في القدم ما يبين
بارادته ماهية تكوين العدم
واجرى بمقاديره القلم ورقم
على اللوح المحفوظ ما قضى
وقسم لم يزل متكلمًا بكلامه
القديم وعالما بعلمه الازلّي
الكريم فاق فأوجد جوهره
البسيط بقوته القديمية
وكلماته الازلّية في فضاء
القدرة وابدع منه فطرة
الخليقة واخرج من دنان
القدر المقدورات بصيغ
الالوهية وليباس العبودية

Selon notre auteur, la nature humaine est composée d'un substrat physique, « découvert et existencialisé » par Dieu et c'est la substance simple (al-ğawhar al-basīṭ), dont nous avons élucidé la genèse avec les entrecroisements des océans sous le Siège et les sept cieux. À partir de ce substrat, Dieu va façonner la fiṭraṭ qui est le patrimoine congénital humain qui imprime en tout homme les inclinations innées octroyées par le Créateur.

La vision des 'Arā'īs est à la fois semblable et distincte des lettres de noblesse que Geneviève Gobillot attribue à la fiṭraṭ¹⁰²⁰. Oui, la fiṭraṭ - ou congénitalité - EST la vision proto-éternelle assortie du discours primordial et du Pacte Proto-éternel. Mais, si elle est le fait de tous les croyants, il y a une élection sélective dès le début qui départage cette fiṭraṭ. Pour Gobillot, comme pour Massignon d'ailleurs, la fiṭraṭ est l'apanage de tout musulman¹⁰²¹. chez Rūzbehān, elle permet au musulman d'avoir accès au Coran et à la Sunnaṭ exotériques mais le chemin vers la vie mystique est le fait uniquement de l'Esprit/esprits prédestiné qui a le privilège d'un destin

1018. Une tâche d'encre rend difficile la lecture de ce segment de phrase. Nous l'avons reconstitué en fonction des limites des lettres. La phrase reconstituée est conforme à la vision de Baqlī sur le « modelage » créateur (takwīn). Par exemple, dans sourate 16, al-Naḥl, v. 123, p. 451, il dit :
« L'être des choses n'a pas lieu si Nous ne les façonnons pas, que ce soit pour les faire exister ou pour les guider »

أى لا يكون كون الأشياء إلا بتكويننا إياها أما في الإيجاد وأما في الهداية

1019. Roger Deladrière, *Junayd, Enseignements spirituels*, Éditions Sindbad, Paris 1983, p.31. On se reportera aux très fines observations de cet auteur autour du verbe wağada. Dans son introduction à l'enseignement de Junayd, Roger Deladrière observe que wağd, comme ses dérivés de wuğūd et son verbe agent awğada ont pour premier sens le verbe « trouver ».

1020. Geneviève Gobillot, *La fiṭra, la conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Institut Français d'Archéologie, Le Caire 2000.

1021. Louis Massignon, *Passion*, p. 607.

ésotérique.

Suivons les échelons de l'élucidation de la *fiṭraṭ* chez notre auteur.

La *fiṭraṭ* c'est d'abord l'amalgame matériel trop rapproché de la survenance pour constituer une quelconque panacée mystique. Mais, au moment d'appréhender le mystère de la préexistence des esprits et leur vision primordiale de Dieu, alors, oui, c'est la *fiṭraṭ* qui est le dispositif originel qui permet une telle rencontre.

En ce sens, la *fiṭraṭ* est la condition *sine qua non* pour être croyant et profiter du Coran. « Ces mystères et ces évènements, dit Rūzbehān, n'ont été révélés qu'aux humains (*al-nās*) et quiconque n'est pas un humain, caractérisé par le caractère d'Adam, à lui le salut, et jouissant de ce qui lui reste de son héritage en termes de la science des Noms et des Attributs, est le lot du Malin (*al-Nasnās*) ¹⁰²²».

Aussi la congénitalité chez notre auteur n'est pas en soi l'élection, comme Gobillot le laisse entendre en un sens général ou, même, comme Massignon la conçoit :

L'Islam, selon Massignon, remonte à rebours l'histoire sainte jusqu'à la fiṭra, l'innéité, « constitution originelle de la nature humaine » qui fait du sacré une donnée immédiate de la conscience religieuse. Massignon avait développé dès 1917 [...] l'idée que l'Islam n'était autre que la religion naturelle, qui est, elle-même, le monothéisme, auquel la fiṭra soumet l'homme (Coran, XXX, 30 ; « Dresse ta face, ô prophète, vers la religion en ḥanīf. Telle est la constitution divine originelle (fiṭra) selon laquelle Allāh a formé (faṭara) les hommes ») ¹⁰²³.

D'après cette vision, chaque âme a fait le « pacte » avec Dieu, a comparu devant lui dans l'éternité première pour le Covenant (*mīṭāq*) qui est le signe de la *fiṭraṭ*, de sorte qu'il « y a une religion naturelle, gravée chez les hommes, base rationnelle pour l'apostolat de l'Islam.

Chez Rūzbehān, la congénitalité est une disposition préparatoire, à la fois physique et spirituelle, soumise à la prédestination. Pour lui, il y a deux types de croyants : Ceux qui ont cru d'une manière ésotérique et ceux qui ont cru d'une manière exotérique. Ces derniers, les exotériques, sont ceux qui ne relèvent que de la congénitalité : ils n'ont pas accès aux mystères ésotériques. En effet, le commun des croyants n'a pas « vu » une partie de ce qu'a vu le Prophète dans la proto-éternité. Quel sera leur destin ? Notre auteur ne s'y arrête pas.

Telle est la différence essentielle entre sa doctrine et celle qui est développée par

1022. *ʿArāʾis*, I, sourate 3, Āl-ʿImrān, 138, p. 104.

1023. Pierre Rocalve, *Louis Massignon et l'Islam*, p. 22-35.

Massignon et Gobillot.

Les croyants forment deux parties : parmi eux les gnostiques, les sincères, les contemplateurs, les rapprochés, les gens des dévoilements, les fidèles, les bienfaiteurs, les satisfaits, les abandonnés, les aimants, les prétendants et les pressentis, tous ont contemplé un peu de ce qu'a contemplé le Prophète ṢĀʿWS et ne fusse cela ils ne se seraient pas engagés dans le sacrifice des esprits et la lutte des formes physiques mais au Prophète ṢĀʿWS est dévolue une contemplation pure qui lui est propre sans l'encombrement des pensées furtives. Propre à eux est la contemplation de la conviction (yaqīn) à travers les médiations de l'équivocité, étant aussi éprouvés par les obsessions. Quant à la deuxième partie des croyants, ce sont ceux qui ont cru avec la foi de la congénitalité (fiṭraṭ) par la guidance de la science, de l'intelligence, de l'élucidation et de la preuve. La source originelle de ces moyens est la révélation et ses ramifications comme causes. ¹⁰²⁴

المؤمنون على قسمين منهم
العارفون والصادقون
والمشاهدون والمقربون
والمكاشفون والمخلصون
والمحسنون والراضون
والمتوكلون والمحبون
والمريدون والمرادون كل
شاهدوا بعض ما شاهد الرسول
عليه السلام ولولا ذلك لم
يشرعوا في بذل الأرواح
ومجاهدة الأشباح لكن للنبي
صلى الله عليه وسلم مشاهدة
الصرف خاصة له بلا زحمة
الخطرات ولهم مشاهدة اليقين
بوسائط الالتباس ممتحنين
بالوسواس والقسم الثاني من
المؤمنين هم الذين امنوا ايمان
الفطرة بارشاد العلم والعقل
والبيان والبرهان واصل هذه
الاشكال الهام وفرعها اسباب

Rūzbehān excelle à décrire les grandeurs et les expériences des croyants ésotériques. Il s'arrête assez peu à élucider le destin des croyants exotériques. Il laisse cette tâche aux gens du *fiqh*. La réception de la Parole divine est à double sens : ceux qui y ont cru et ceux qui n'y ont pas cru. Baqlī prend la peine de décrire la situation de ces derniers :

{Quant à ceux qui ont prévarié}.

Ceux qui n'ont pas atteint la station de la contemplation se sont arrêtés dans la mer des formes (aškāl) et n'ont pas été bien guidés par la déclamation des proverbes, suivant Son dit, Très-Haut : {par lui Il égare beaucoup et par lui Il guide beaucoup}. Le Coran est la mer des prodiges de la Seigneurie et l'énoncé des merveilles des mystères de l'Attribut de sainteté. Celui donc qu'Allāh a fardé avec le fard (quḥl) de la Vérité, voit avec l'œil du mystère les épouses des contemplations des Attributs et il s'en énamoure puis il demeure dans la quête du surplus de la vérité de Ses instructions et il

{وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا} الَّذِينَ لَمْ
يَبْلُغُوا مَقَامَ الْمَشَاهِدَةِ وَقَفُوا فِي بَحْرِ
الْأَشْكَالِ وَلَمْ يَهْتَدُوا بِضَرْبِ
الْأَمْثَالِ قَوْلَهُ تَعَالَى {يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا
وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا} الْقُرْآنِ بَحْرِ
عَجَائِبِ الرَّبُّوبِيَّةِ وَآخِبَارِ غَرَائِبِ
أَسْرَارِ صِفَةِ الْقُدْسِيَّةِ فَمَنْ كَحَلَهُ اللَّهُ
بِكَلِّ نَوْرِ الْحَقِيقَةِ يَرَى بَعَيْنِ السَّرِّ
عَرَائِسَ مَشَاهِدَاتِ الصِّفَاتِ
وَيَعْتَبِقُ بِهَا وَيَبْقَى فِي طَلَبِ مَزِيدِ
حَقِيقَةِ عُلُومِهَا وَيَنْدَرِجُ بِمَهْجَتِهِ
تَحْتَ أَحْكَامِهَا بِرِسْمِ الْعِبُودِيَّةِ

1024. ʿArāʿis I, sourate 2 al-Baqaraṭ, 285, fol. 37r, p. 63.

s'aligne de tout son cœur sous Ses jugements, dans la dévotion et pour la continuation du dialogue. Et celui dont Allâh a aveuglé le cœur, loin de la contemplation de la manifestation de Son Livre, s'égare dans le chemin de la négation et se noie dans la mer de l'égarement. Il fut dit : « entre le serviteur et Allâh il y a deux mers : la mer de la perdition et la mer du salut et dans la mer du salut une multitude peut se perdre comme Il dit {par lui Il égare beaucoup et par lui Il guide beaucoup} ¹⁰²⁵.

ومتابعة المخاطبة ومن اعصى الله
قلبه عن مشاهدة تجلى كتابه يضل
في طريق النكرة ويغرق في بحر
الضلالة وقيل بين العبد وبين الله
بحران بحر الهلاك وبحر النجاة
وقد يهلك في بحر النجاة خلق كثير
كما قال {يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ
كَثِيرًا}.

On serait tentés d'assimiler ce passage à la tradition judéo-chrétienne des deux voies, celle du bien et celle du mal comme par exemple dans la Didachè, mais il n'en est rien. Ici, tant le mal que le bien sont le fait de Dieu, d'après les lois de la prédestination auxquelles Rūzbehān est attaché comme tout aš'arite à l'encontre des mu'tazilites ¹⁰²⁶. Le chemin du salut n'est pas acquis et n'est pas le résultat d'un effort personnel. C'est la fidélité à la réception d'un appel préexistantiel qui détermine le cours de l'ascension mystique. Aussi, « par lui (le Coran) Il égare beaucoup et par lui Il guide beaucoup. À cause de cela, même dans la mer du salut « beaucoup peuvent se perdre ».

Qu'il y ait eu, dans un sens prosélytique, une sorte d'universalisation de l'appel à l'Islam qui a utilisé le concept de la *fiṭraʿ* comme une prédisposition intrinsèque à tout être humain à endosser la religion islamique, cela est un phénomène social et apologétique évident. Mais l'édifice ésotérique du soufisme est basé sur une élection primordiale qui est loin d'être universelle. Au contraire elle est élitaire. Bien qu'Adam soit le père de l'humanité, la filiation adamique et la congénitalité qui en découle ne sont pas des titres de salut obligatoirement liés les uns aux autres. En effet, la lumière de Dieu brille sur toute *fiṭraʿ* qui est une préparation (*isti'dād*) ¹⁰²⁷. Cependant, nous verrons dans le cours de notre extraction des élucidations des 'Arāʿis que les conditions du salut qui en découlent sont liées à divers facteurs :

- La congénitalité en laquelle est constituée l'humanité de chacun.
- La prédestination à recevoir en soi les esprits préexistantiels qui ont « vu » et qui ont « entendu » le discours primordial dans l'éternité première.

1025. *Op. cit.* I, sourate 2, al-Baqaraʿ, 26, p. 20.

1026. Abū-l-Faṭḥ al-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa l-Niḥal*, p. 22, parle de la première hérésie concernant la prédestination, al-Qadariyyaʿ, avant la fin de l'ère des Šahābaʿ, avec Maʿbad al-uhnī (m. 80/699), l'un des quatre porte-étendards à la bataille de Badr, qui suit Yūnus al-Aswārī, appelé Sīsouweh, de Basra (m. ?), qui fut le premier à nier la science divine de la prédestination, ramenant au libre arbitre de l'homme les avatars de sa vie, et ʿilān b. Muslim al-Dimašqī (m. 106/724), qui s'érigea comme prophète après la mort du faux prophète al-Ḥārīṭ al-Kaḏḏāb (m. 69/688). En rationalisant la prédestination, l'École Qadariyyaʿ préparait le chemin aux Mu'tazilites.

1027. 'Arāʿis I. sourate 4 al-Nisāʿ, 174, fol. 95 r, p. 150 et sourate 5, al-Māʿidaʿ, 56, p. 163.

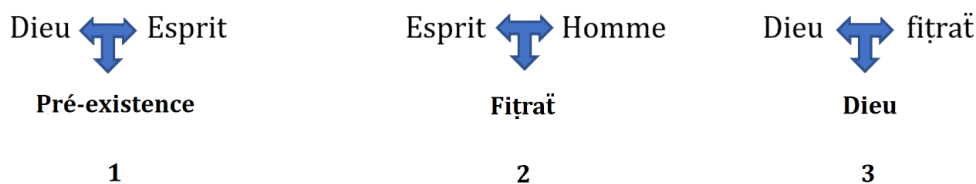
- Une fois incorporés au corps, les esprits doivent, par vouloir divin et par effort personnel, reprendre le chemin du retour.
- Leur réintégration dans l'éternité dernière clôt la boucle de leur itinérance préexistence-temps-post-existence et, du fait même, l'anéantissement de l'humain pour la surexistence du divin.

De plus, et il ne faut pas l'oublier, le concept même de la nature humaine dans la pensée de notre auteur est un amalgame qui résulte d'un alliage hybride entre deux natures : celle de l'Esprit, ni ange ni homme, et celle de l'enveloppe physique humaine. Il nous semble que ce côté « composite » de l'être humain a été très peu mis en lumière à cause, sans doute, de la parité des termes techniques utilisés dans les diverses traditions qui prête à équivoque.

Aussi, pour un esprit comme le nôtre, formé à l'école judéo-chrétienne de l'être et du devenir, basée sur l'inviolable et l'incommunicable singularité de la personne humaine, il est très difficile de manipuler des concepts qui paraissent homothétiques aux concepts chrétiens mais qui signifient tout autre chose. Par exemple, la notion d'homme, de nature, d'Esprit, d'image, de parcours spirituel, de transformation, d'union, de contemplation, *et cetera*. Tout est subordonné, chez notre auteur, à une vision ésotérique très particulière. Pour lui, sans l'Esprit qui n'est ni humain ni angélique, pas de vie spirituelle pour l'homme. Le concept d'immunité et de souveraineté personnelle n'existe donc pas dans la nomenclature théologique soufie. Tout est contrôlé par le bon plaisir d'un Dieu qui cherche à Se connaître et à S'aimer tout en sauvegardant jalousement Son Unicité et Son Esseulement farouche par rapport à l'adventicité de Ses créatures.

Dieu qui S'aime crée l'Esprit qu'Il infuse en l'homme dans la proto-éternité pour Se connaître et Se manifester à Lui-même. Il infuse l'Esprit au substrat humain pour façonner la *fiṭraṭ* qui, dans le temps, lui permet de Se manifester à Lui-même et de ramener l'Esprit/homme à Lui.

L'Esprit est l'interface qui permettra à Dieu de faire remonter l'être humain vers la proto-éternité pour une assimilation définitive avec lui. Nous appellerons cette médiation de l'Esprit : « médiation utilitaire ». Elle suit ces équations :



- 1- Dans la Préexistence, Dieu crée l'Esprit.
- 2- Dieu infuse l'Esprit dans l'homme, ainsi se cristallise la *fiṭraṭ*
- 3- Dieu s'unit à la *fiṭraṭ* qui est absorbée, grâce à l'Esprit qui est en elle.

Où l'Esprit est une médiation utilitaire pour Dieu et pour la fiṭraṭ, qui leur permet de se rencontrer et de s'unir dans l'Union-résorption.

L'homme est ainsi possédé, happé entre deux univers de natures diverses : Dieu et l'Esprit. D'où un écartèlement ontologique patent que Corbin traduit par équivocité (*iltibās*) où tout est sujet à un remodelage imaginal, pourvu de préserver la transcendance divine considérée comme esseulée.

Ceci dit, et malgré ces prolégomènes de haut vol ésotérique, voire mythique, notre auteur ne se départit pas de la réalité du substrat humain. En consonance avec les phases de gestation présentes dans le Coran, il décrit l'anthropogenèse d'un point de vue biologique, amalgamé aux fulgurances de l'intervention divine toujours visualisée à partir d'une théologie épiphannique. Dans la suite du texte, la création est inscrite au cœur même de la première union physique d'Adam et d'Ève. Le patrimoine génétique s'élabore par la génération physique.

*Lorsqu'Adam devint le lieu des dépôts des secrets de l'Ipséité, des Attributs, de la Proto-éternité et de la surexistence ainsi que l'attribut de l'aimé de Dieu, que les prières d'Allāh soient sur eux deux, selon son dit : « Allāh a créé Adam à Son Image ». Et comme, à lui le Salām, était la quintessence des Esprits Saints et des formes physiques humanoïdes, si donc, Loué soit-Il, voulu créer sa descendance, Il le mût par Sa puissance et Il le fit entrer dans un état de torpeur à partir de Sa grandeur. Il fit sortir Ève de sa côte puis Il les mût par un secret de Ses secrets et ce secret c'est leur concupiscence qu'Il fit hériter de la manifestation des qualifications de la beauté et de la majesté. Il relia la concupiscence à la concupiscence et elle se fendit en découvrant la pure pâte séminale (*naṭṣfat*) dont l'origine est ce que nous avons mentionné des secrets de la manifestation de l'asseoiement¹⁰²⁸.*

فلما صار آدم موضع ودائع
اسرار الذات والصفات والقدم
والبقاء وصفة حبيب الله صلوات الله
عليهما بقوله " **خلق الله آدم على**
صورته " وكان عليه السلام معادن
الارواح القدسية والاشباح الانسية
فاذا اراد سبحانه خلق ذريته حركه
بقدرته والقي عليه سباتا من عظمته
واخرج حواء من ضلعه ثم حرّكهما
بسر سره وذلك السر شهوتهما التي
اورث فيهما تجلى نعوت الجمال
والجلال فوصل الشهوة بالشهوة
وانشقت بالنطفة الخالصة التي
مصادرهما ما ذكرنا من اسرار تجلى
الاستواء

La description de l'élaboration de la semence humaine qui est au cœur de la congénitalité se poursuit. Il y est question de la pâte séminale (*naṭṣfat*) et de son évolution à la fois biologique et spirituelle :

1028. *ʿArāʿis* II, sourate 23, al-Muʿminūn, 12, fol. 349r, p. 566.

Il la fit demeurer dans l'origine de l'Acte et la retourna dans les siècles de la manifestation, les jours de l'abaissement et les heures du dévoilement du royaume spirituel et de la tyrannie, de la royauté et de la puissance. Puis Il Se manifesta à elle à travers l'autorité de la matrice de l'Acte par le prestige et la superbe. Elle devint colorée avec la couleur de la bonne action qui est le miroir de la manifestation de la beauté. Ceci émane de Son dit, Loué soit-Il : {Puis nous l'avons fait une pâte séminale dans une assise solide puis, de la pâte séminale Nous avons créé l'adhérence (‘alqat)}¹⁰²⁹,

وابقاها في مصدر الفعل
 وقلبها في دعوى **دهور** التجلي
 وايام التدلي وساعات كشف
 الملكوت والجبروت والملك
 والقدرة ثم تجلى لها في قرار
 رحم الفعل بالهيبة والعزة
 فصارت ملونة بلون حسن
 الفعل الذي هو مرآة تجلي
 الجمال وذلك قوله سبحانه {ثُمَّ
 جَعَلْنَاهُ نُطْقَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ
 ثُمَّ خَلَقْنَا الْأَلْقَةَ عِلْقَةً}

La fermentation d'une substance corporelle, en l'occurrence la pâte séminale, se fait ici à travers un procédé spirituel : c'est sous l'emprise de la manifestation divine que cette pâte séminale va devenir une adhérence. Cela se passe-t-il dans le sein de la femme qui conçoit, c'est-à-dire d'Ève ? la gestation prend-t-elle des millions d'années ? Il faut éviter d'aborder le texte avec des présupposés logiques. Il s'agit d'une lecture ésotérique du texte coranique où le temps et l'espace, voire la raison ou la science sont totalement déphasés devant l'exubérance de la vision de l'auteur qui émane de son affect spirituel qui est supra temporel.

La narration ésotérique de l'anthropogenèse se poursuit. De nouveaux schèmes symboliques lui sont rajoutés :

Quand Il la fondit dans le soufflet de l'amour-Éros, par le soufflement de l'amour et qu'il l'eut teintée avec la teinture de la cordialité, Il l'ouvra comme or dans le creuset de la congénitalité pour y imprimer les cachets du sceau du Roi et Il la jeta dans l'Orient du dévoilement des soleils de la Seigneurie jusqu'à ce qu'avec les flammes de l'amour, elle parvint à maturité et qu'elle devinsse un alliage de la subtilité de la manifestation. Tel est le sens de Son dit : {Nous avons créé de l'adhérence un embryon (muḍġat)}

فلما اذابها في كير العشق
 بنفخ المحبة وصيغها بصيغ
 المودة **وصوغها** في بوتقة
 الفطرة ذها لنقش نقوش خاتم
 الملك والقاهها في مشرق كشف
 شمس الربوبية حتى نضجت
 بنيران المحبة وصارت سبيكة
 من لطف التجلي وهذا معنى
 قوله {فَخَلَقْنَا الْأَلْقَةَ مُضْغَةً}

C'est l'adhérence qui est préparée pour recevoir le « sceau du Roi » (*hātīm al-Malik*). Notre auteur parle par deux fois du « sceau du Roi » dans l'exégèse de ces versets. Il en parle une autre

1029. *Ibid.*

fois dans la sourate 27 :

{Un noble Livre m'a été lancé}.

Allâh, Loué soit-Il, raconte au sujet du dit de Balqīs lorsqu'Il lui lança le Livre, ce Livre étant un noble Livre et c'est qu'elle avait senti l'odeur de l'amour c'est pourquoi Il dit qu'il s'agit d'un noble Livre et ce Livre était scellé avec le sceau du Roi. Allâh lui inspira (la compréhension) du cachet qui est le Nom le plus grand de Dieu. Aussi dit-il qu'il était un noble Livre. Et aussi lorsqu'elle lut « Au Nom du Dieu Miséricordieux et Compatissant, elle sut qu'il s'agissait d'une Parole de Dieu et qu'elle ne ressemblait point à la parole de la créature¹⁰³⁰.

{إِنِّي أَلْقِي إِلَيْ كِتَابٍ كَرِيمٍ}
حكى الله سبحانه عن قول بلقيس
حين القى اليها الكتاب ان ذلك
الكتاب كتاب كريم وذلك انها
استنشقت من رائحة المحبة لذلك
قال انه كتاب كريم وكان الكتاب
مختوما بخاتم الملك فاهمها الله
منقوش الخاتم الذي هو اسم الله
الاعظم قالت انه كتاب كريم
وايضا لما قرأت بسم الله الرحمن
الرحيم عرفت انه كلام الله ولا
يشبه كلام الخلق

Il s'agit de Balqīs, Reine de Saba, qui reçoit un Livre noble, cacheté avec le « sceau du Roi » et elle reconnaît qu'il s'agit du Coran, dont le cachet est le plus grand Nom de Dieu, sans doute le Miséricordieux (*al-Rahmān*). Continuons la lecture de l'anthropogenèse de sourate al-Mu'minūn :

[...] puis Il la fit advenir dans les courants des océans et du sang de la nature et Il fit des courants les veines des aiguades de la congénitalité. Elle se mut à cause de leur emprise. Alors le Vrai planta en elle les arbres de Son Acte jusqu'à ce qu'Il consolide sa construction avec la colonne de Sa puissance, par Son dit : {Nous avons créé pour l'embryon des os}. Puis Il créa son apparence par l'addition d'un surcroît de similitude (*nizr*) au temps de la croissance, par Son dit : {Nous avons revêtu les os de chair}.¹⁰³¹

ثم صيرها سواقي بحار
دماء الطبيعة وجعل سواقيها
عروق مشارب الفطرة
فتحركت من غلبتها فغرس فيها
الحق اشجار فعله حتى مكن
بناها باستوانة **باسطوانة** قدرته
بقوله {فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا}
ثم خلقها خلقة مزيد فيض
النظر في زمان التربية بقوله
{فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا}

La croissance de l'embryon est décrite jusqu'à ce qu'il soit revêtu d'os et de chair. Le substrat humain est prêt à recevoir l'ultime marque d'appartenance qui est le mystérieux « sceau du Roi », préparé par un « cachet » qui est comme son empreinte :

1030. *Op. cit.* II, sourate 27, al-Naml, 29, p. 607.

1031. *Op. cit.* II, sourate 23, al-Mu'minūn, 12, fol. 349r, p. 566.

Puis Il la laissa dans la luminescence de Son Acte et la lumière de la manifestation de Sa puissance afin d'achever sa préparation pour recevoir le cachet du Roi. Il l'imprima avec le cachet du secret de la science (qui est) dans l'image d'Adam puis Il orna son visage par l'ornement de la lumière de Sa beauté. Il lui adressa la parole avec Sa miséricorde et Il fit de son cœur le réceptacle des bonnes mœurs et de son foie le réceptacle des tempéraments et de son cerveau un luminaire des lumières du matin de l'intelligence instinctive. Quand Il l'eut revêtue avec la lumière de Son Caractère et qu'Il l'eut perfectionnée avec Sa puissance et qu'Il eut introduit en elle Son Esprit, le deuxième Adam advint, lieu des trésors de Sa Seigneurie et des vérités de Sa puissance et de Sa science. Tel est le sens de Son dit : {Puis nous l'avons établi comme une création diverse}. Enfin Il S'exempta Lui-même de la contemplation de l'adventicité, de l'altération avec l'altération du temps et du lieu par Son dit : {Béni soit Allâh, le meilleur des créateurs}. Il sanctifia Sa majesté des parties, du sectionnement, de la représentation¹⁰³²

ثم تركها في ضياء فعله
 ونور تجلى قدرته ليكمل
 استعدادها قبول نقش الملك
 فنقشها بنقش سر العلم بصورة
 آدم ثم زين وجهها بزينة نور
 جماله وصورها بصورة روح
 فعله وكلمها برحمته وجعل
 قلبها مجامع الاخلاق وكبدها
 مجامع الطبائع ودماعها منورا
 بنور صبح عقل الغريزي فلما
 كساها نور خلقه وكملمها بقدرته
 وادخلها روحه فصار آدم ثانيا
 مواضع كنوز ربوبيته وحقائق
 قدرته وعلمه وهذا معنى قوله
 {ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ} ثم نزه
 نفسه عن المشاهدة بالحدث
 والتغاير بتغاير الزمان والمكان
 بقوله {فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ
 الْخَالِقِينَ} قدس جلاله عن
 الابعاض والتجزى والتمثيل

Ce texte clôt un magistère sur la congénitalité que Rūzbehān présente dans les 'Arā'īs. Nous avons parcouru les diverses étapes de sa réflexion, depuis sa méditation sur la foi exotérique et ésotérique et la contemplation de l'action divine dans l'acte de création du substrat humain. Nous avons conclu avec un récit des plus détaillés qui va du moment de la conception et jusqu'au moment où l'embryon, déjà formé et préparé, reçoit le mystérieux « cachet du Roi » avec toutes les particularités humaines de la belle physionomie, du comportement et de l'intellection. Une fois que le substrat humain est perfectionné par le Caractère et la Puissance divine, alors l'Esprit y est infusé et ce substrat devient un « deuxième Adam ».

Le Cercle et le Point

Pour mieux comprendre la notion de la congénitalité (*al-fiṭrat*) nous avons trouvé dans 'Arā'īs une élaboration complexe de la symbolique du cercle et du point à partir de laquelle Rūzbehān élabore sa propre vision de la connaissance proto-logique, ancrée dans

1032. *Ibid.*

l'anthropogénèse. Toutes ces élocutions sont autant d'étapes qui mènent à l'ultime union-résorption :

Son dit, Très-Haut {Il y a en cela une remémoration pour celui qui a un cœur ou qui a prêté l'oreille en étant témoin/martyr} Allâh, loué soit-Il, a confirmé la vision des lumières de Sa miséricorde préexistentielle et celle de la splendeur de la superbe et de la grandeur ainsi que l'apparition de la tyrannie de Sa superpuissance à celui qui a un cœur et qui a prêté l'oreille et qui a en lui les preuves testimoniales de la conscience secrète. **Et le cœur est semblable au point du cercle de la sainte congénitalité** que Dieu a créée de la lumière de Son Acte particulier en Se manifestant à elle à partir de la lumière de Son Attribut et de la lumière de Son Ipséité. Il y a là une autre grande subtilité **qui est le mystère du point autour duquel se trouve le cercle de l'intellect**¹⁰³³.

قوله تعالى {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْفَى السَّمْعِ وَهُوَ شَهِيدٌ} اثبت الله سبحانه رؤية انوار رحمته الازلية وسناء الكبرياء والعظمة وظهور قهر جباريته لمن له قلب وله القاء السمع وله شهود السر والقلب عبارة عن نقطة دائرة الفطرة القدسية التي خلقها الله من نور فعله الخاص وهو يتجلى لها من نور صفته ونور ذاته وهناك لطيفة الكبرى وهي سر النقطة حولها دائرة العقل

Le texte inspire les figures suivantes :

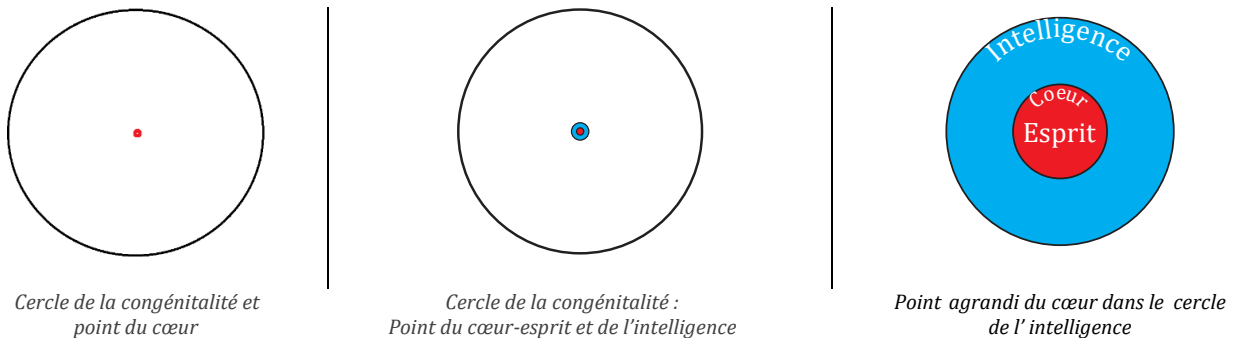


Figure 10 - Cercle rûzbehânien de la congénitalité avec le point

Et voici l'explicitation du cercle de la congénitalité avec le point. Cette congénitalité est non pas un point compact, mais un cœur ouvert en intelligence : c'est un œil. Telle est la signification de la congénitalité. Elle ressemble à l'œil du possible de Tirmidî que nous avons déjà abordé mais que nous allons étudier plus loin¹⁰³⁴.

1033. *ʿArāʿis* II, sourate 50, Qāf, 37, p. 748.

1034. Al-Ḥakīm al-Tirmidī, *Ḥatm al-Awliyāʿ*, p. 291.

Il y a lieu ici de mettre en exergue l'importance du point dans ce cercle. Rūzbehān dit ici que ce point c'est le point du cœur. Ailleurs il dit que « *le cœur c'est la cité* ¹⁰³⁵ » et, dans *Sayr al-Arwāḥ* il précise que : « *le cœur est la cité et l'esprit son habitant* ¹⁰³⁶ ».

Comme point focal du cercle de la congénitalité nous avons donc le cœur qui contient l'esprit. Il est entouré par le cercle de l'intelligence et forme la figure d'un œil. La congénitalité, substance possible, a dans son centre un œil ouvert. La contemplation est vision du cercle.

Rūzbehān utilise souvent cette approche dans les 'Arā'īs pour indiquer la voie initiatique de la vraie connaissance. Ainsi, dans la sourate al-Baqara't, il présente l'univers comme un cercle offert à la contemplation du visionnaire :

*{Là où ils dirigent leurs visages là est le visage de Dieu} c'est-à-dire : là où ils dirigent leurs visages, avec les yeux des mystères, là se trouve le dévoilement des lumières. Et aussi Il fait allusion, dans ce verset, à la contemplation du Contemplé à travers les témoins de la contemplation (ṣuhūd) comme a dit al-Ḥalīl : « Voici mon Seigneur », en regardant vers le **cercle de l'univers**. La compréhension de ce verset est que, quiconque regarde avec l'œil de l'intelligence, les signes l'accueillent et celui qui regarde avec l'œil de l'esprit ce sont les Attributs qui l'accueillent* ¹⁰³⁷.

De plus, nous le verrons, le cœur-intelligence est œil-miroir pour l'Esprit et c'est le lieu de la vision du cercle par l'œil de Dieu qui, en face, est ce cercle-même en réfléchi. Continuons notre lecture :

[...] et, derrière le cercle, voici les marges de Son Acte, sous lesquelles Il a jeté le mystère des Attributs. Puis, sous cela encore, voici le mystère de l'apparition de l'Ipséité à eux. Il est donc Lui, par Son Ipséité et Ses Attributs, le Conservateur de Son Acte particulier. N'est-ce pas le cache de l'Acte général sur son bord et, autour de lui, le monde du Royaume angélique et du témoignage ? Tandis que, dans son intérieur (se trouvent), le dévoilement de la sempiternité et la majesté de la pré-existentialité ? Entre elles et entre le Vrai ne demeure plus le voile de l'abstention de Sa proto-éternité de Se faire connaître. Mais ce dévoilement et ce face-à-face, depuis le début de son existence et jusqu'à l'éternité dernière des éternités, ne s'arrête jamais ¹⁰³⁸.

وراء الدائرة حواشي فعله
القي تحتها سر الصفات ثم تحت
ذلك السر ظهور الذات لها فهو
بذاته وصفاته حافظ فعله
الخاص ليس ستر الفعل العام
على غاشيتها وحولها عالم
الملك والشهادة وباطنها كشف
الصمدية وجلال الازلية وبينها
وبين الحق لم يبق حجاب امتناع
قدمه عن احاطتها وذلك الكشف
والعيان من بدو وجودها الى ابد
الابد لا ينقطع لذلك

1035. *Op. cit.* sourate 15, al-Ḥiḡr, 35, p. 421.

1036. *Sayr al-Arwāḥ*, p. 25.

1037. 'Arā'īs I, sourate 2, al-Baqara't, 115, p. 29-30.

1038. *Op. cit.* II, sourate 50, Qāf, 37, p. 748.

À partir de là, retraçons le cercle rūzbehānien, en perspective, et ajoutons-lui les cercles de l'Ipséité, des Attributs et de l'Acte, comme les décrit notre auteur :

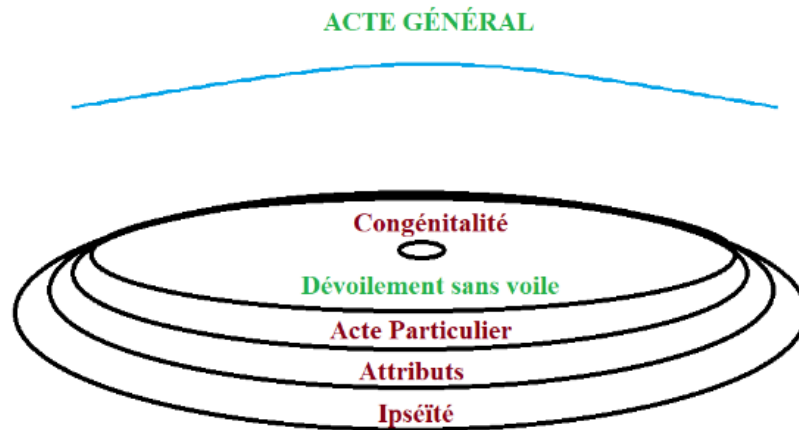


Figure 11 - La Congénitalité est le lieu du face-à-face sans voile

Les cercles qui entourent le cercle rūzbehānien de la congénitalité avec son point-cœur ouvert pour l'intelligibilité, nous rappellent, bien sûr, le fameux fragment d'Hiraql le Sage, cité par notre auteur dans *Mašrab al-Arwāḥ*, et que nous avons étudié en amont. Au lieu des Astres entourant la terre-âme, ce sont les triples manifestations de la divinité qui entourent la congénitalité. C'est là que se déroule la contemplation proto-logique, au moment de la création de l'Esprit, avant même la création des esprits individuels. Dans cette proto-éternité, dit Rūzbehān, IL N'Y A PAS de créatures. Aussi, à l'intérieur du cercle ne sévit pas la vacuité du néant mais la vacuité du créé qui est toute en puissance et qui rend possible le dévoilement sans voile.

Nous avons une équation paradoxale étonnante, dans l'idiosyncrasie de notre auteur :

Néant = vacuité du créé = congénitalité = dévoilement sans voile

En effet, et c'est primordial de le souligner : s'il y a dévoilement sans voile c'est qu'IL N'Y A PAS DE CRÉATURE. La vacuité du créé équivaut au néant et, cependant, elle voit poindre la congénitalité dans sa pureté originelle. Cette équation n'est possible que dans la pré-existentialité où nous avons vu que Dieu Se dévoile à l'Esprit qui est encore inexistant.

Mais, alors, quelle nécessité de créer puisque, en tous les cas, le créé doit rester néant pour permettre le dévoilement sans voile ?

La réponse est que le néant est un magma de possibles non actualisés. Tandis que le créé obéit à l'Acte particulier de Dieu qui prédestine le néant à être cette congénitalité ouverte à la contemplation. Avant que la congénitalité ne soit « elle-même », c'est-à-dire une « altérité », Dieu l'utilise pour Se manifester à Lui-même, alors qu'elle est entre le néant et l'être. Telle est bien la pré-existentialité, D'où l'importance de cette primordialité dans tout l'édifice mystagogique de notre auteur.

Sans préexistence, sans le face-à-face de Dieu avec Lui-même à travers la congénitalité de Sa créature, la vie spirituelle n'a aucun sens. Nous sommes dans un système mythique, bâti sur une conception radicale de l'Unicité divine qui utilise le créé, encore possible, pour compenser l'absence d'altérité.

Aussi, la congénitalité est-elle, dans la théorie de notre auteur, une **vacuité vivante mais ignorante, c'est-à-dire passive**, comme la prunelle de l'œil par où, **avant** l'infusion des corps dans les formes physiques, Dieu peut se révéler à Dieu dans l'inconnaissance pré-existentielle de l'homme. C'est bien l'unique moment où Dieu peut se dévoiler sans immixtion du créé, qui est conçu comme « altérités » (āgyār) à bannir à *fortiori*.

Dans ce sens, face à la simplicité du cercle ḥallāḡien, le cercle rūzbehānien est un cercle PARADOXAL Il est pleinement *apophatique*, du côté de l'homme-encore-en-puissance dans sa congénitalité, et, du côté du Dieu-pauvre-en-hypostases, il est pleinement *cataphatique*.

Si, dans la cosmogonie des 'Arā'īs, la succession théophanique était descendante : de l'Ipséité, aux Attributs, à l'Acte, dans son anthropogénèse elle est ascendante : de l'Ipséité, aux Attributs, à l'Acte particulier. En effet, Baqlī souligne que ces cercles sont *les uns sous les autres*.

Cette congénitalité est une réalité parallèle à la notion du « cœur véritable » que nous avons élucidée auparavant, à l'occasion d'une autre exégèse¹⁰³⁹. Chez Baqlī, Il y a une similitude de nature entre la congénitalité et le « cœur véritable » : les deux sont des lieux « où il n'y a plus aucun voile » entre Dieu et l'homme, c'est-à-dire un espace où Dieu a accès à Dieu à travers l'homme.

Dans un autre passage, nous découvrons une description minutieuse, quasi biologique, de la congénitalité d'Adam. Rūzbehān y décrit avec moult détail la gestation humaine et va jusqu'à dire que « *tout homme est le deuxième Adam* » :

Il commence par situer hors du temps et de l'espace la création de la congénitalité adamique :

1039. 'Arā'īs II, sourate 33, al-Aḥzāb, 4, p. 643.

Dieu Très-Haut a renseigné le mystère de la congénitalité d'Adam, à lui la paix, qu'Il façonna lorsqu'il n'y avait rien de leur savoir et de leur connaissance qui renseignait les rapprochés et les Chérubins. Comment donc l'ont-ils mentionné alors que ce mystère est, par rapport à leur savoir, dans l'invisible de l'invisible, occulté dans le voile de l'aménité et des prairies de la sainteté, par Sa lumière, loin des yeux des gens du Royaume ? En effet, là-bas, il n'y a ni lieu ni temps. Il Se manifeste à lui à partir de l'entière de Son Ipsité et de Ses Attributs. Il demeura ainsi entre les lumière et Attributs et les lumières de l'Ipsité jusqu'à ce que sa congénitalité spirituelle, sainte, royale, soit parfaite par la perfection d'Allâh : Connaissance, potente, audiente, revêtu de tous Ses Attributs. Et il n'y avait là-bas ni matin ni soir ni temps ni lieu. Allâh lui fit connaître Ses caractères anciens et Ses Noms de beauté ainsi que Ses Attributs très-hauts. Il lui fit boire de la mer de l'Ipsité, les breuvages de l'amour, du désir ardent et de la connaissance. En tout Attribut lui correspond une phase et dans chaque contemplation lui échoit un état ainsi qu'un affect extatique et un dévoilement desquels ne sont point renseignés les gens du monde terrestre (barriyyā) ¹⁰⁴⁰.

اخبر الله سبحانه عن سر
 فطرة آدم عليه السلام التي قد أتى
 عليها احيان لم يكن شيئا يطلع
 عليها المقربون والكروبين من
 علمهم ومعرفةهم وكيف ذكروه
 وهو على علمهم في غيب الغيب
 مستورا في حجاب الانس
 ورياض القدس بنوره عن اهل
 الملكوت فهناك ليس بمكان ولا
 زمان يتجلى له من جميع الذات
 والصفات وبقي بين انوار
 الصفات وانوار الذات حتى صار
 فطرته الروحية القدسية الملكوتية
 كاملة بكمال الله عالمة قادرة
 سميعه بصيرة متصفة بجميع
 صفاته ولم يكن هناك صباح ولا
 مساء ولا زمان ولا مكان عرفها
 الله نعوته القديمة واسماءه
 الحسنی وصفاته العلی وسقاها
 من بحر الذات شربات المحبة
 والشوق والمعرفة ففي كل صفة
 لها طور وفي كل مشاهدة لها حال
 ووجد وكشف لا يطلع عليها اهل
 البرية

Baqlī décrit le façonnement de la *fiṭraṭ* sous les irradiations de l'Ipsité et des Attributs là où il n'y avait ni matin, ni soir, ni temps, ni lieu. Les caractéristiques de la *fiṭraṭ* sont très semblables à celle de l'Esprit :

Caractéristiques de l'Esprit

Il était parfait, universel, caractérisé par les caractères du Vrai, revêtu de Ses Attributs

Caractéristiques de la *fiṭraṭ*

Spirituelle, sainte, royale, parfaite par la perfection d'Allâh : Connaissante, potente, audiente, revêtu de tous Ses Attributs

La congénitalité est donc un mystère sur lequel même les rapprochés et les Chérubins n'ont pas pu se pencher. Et donc personne n'est habilité à en parler. Bien sûr, Rūzbehān s'octroie le droit d'en parler car il s'inspire du Coran à partir de l'hébergement de l'Esprit primordial qu'il

1040. *Op. cit* II, sourate 76 al-Insān, 1, p. 823.

a effectué comme pôle et comme saint agréé. Aussi peut-il énumérer avec minutie les phases de la création de la congénitalité d'Adam. Viens d'abord la manifestation d'Adam aux anges qui « seraient morts » de voir les lumières dont l'Esprit, en lui, irradiait si Dieu n'avait pas caché ces lumières « sous l'eau et la glaise » :

Lorsque les anges dirent « nous chantons Tes louanges et nous Te sanctifions » Dieu leur fit apparaître (à Adam) sous une image poussiéreuse (turābiyyāṭ) et une congénitalité corporelle. Et s'il ne l'avait enveloppé d'eau et de glaise, ils seraient tous morts de le regarder car il venait de sortir de la présence et il était caractérisé par le caractère de Dieu, qualifié par Son Attribut, revêtu des lumières de la Seigneurie¹⁰⁴¹.

فاذا قالت الملائكة نحن نسبح
بحمدك ونقدس لك اظهره الله لهم
بصورة ترابية وفطرة جسمانية
ولولا انه ستره بالماء والطين
لماتوا جميعا في النظر إليه لانه
كان خارجا من الحضرة منعوتا
بنعت الله موصوفا بصفة على
لباس انوار الربوبية

Rūzbehān disserte sur la réalité de l'image divine en Adam. Sans son incorporation au substrat anthropogénétique, l'image n'existerait pas. C'est en devenant vivant par le souffle de l'Esprit de Dieu – dont nous avons déjà élucidé la nature – qu'Adam devient image. Le symbolisme utilisé est celui d'une fermentation multiséculaire jusqu'à ce que la trempe humaine puisse « prendre » et se cristalliser. Bien sûr, le secret de l'excellence adamique et l'incorporation prodigieuse de l'Esprit-Image, grâce à l'ingéniosité divine, sont cachées aux anges qui ne voient que l'apparence humaine de glaise et d'eau :

Avant d'entrer dans son image, l'image n'était rien de spécifique tant que les lumières de Son Esprit ne s'étaient pas projetées sur elle. Quand Il voulut insuffler en elle Son Esprit, Il la créa de Ses mains et fermenta la glaise de Son affabilité et la peignit avec la physionomie de Sa science et introduisit en elle les couches des malaxages de Sa puissance et de Sa science puis Il la laissa dans l'espace de Son occultation jusqu'à ce que passa sur elle une ère séculaire et que se révolutionna autour d'elle le mouvement astral. C'est ainsi que, de minute en instant, Il rendit parfaites excellemment en elle les excellences de Sa congénitalité. Point ne dévoila aux anges ces vérités et eux point n'y virent qu'une image argileuse, parfois un limon affiné, parfois de terre et de poussière, parfois une glaise comme

قبل دخوله في صورته لم يكن
الصورة شيئا مذكورة حين لم
ينعكس عليها انوار روجه فاذا اراد
ان ينفخ فيها روجه خلقها بيده
وخمر طينه لطفه وصور لها
بصورة علمه وجعل فيها اطواراً
من معجونات قدرته وعلمه ثم
تركها في فضاء غيبه حتى مضى
عليها دهر دهار ودار عليها فلك
دوار ففي كل لحظة وساعة ابدع
فيها بدائع فطرته ولم يكشف تلك
الحقائق للملائكة ولم يروها الا
صورة صلصالية طوراً من حمأ
مسنون وطوراً من تراب وغبار
وطوراً من صلصال كالفخار حتى

1041. *Ibid.*

de la poterie, jusqu'à ce qu'elle fut gravée avec les gravures de la puissance et que pénétra en elle l'Esprit primordial. Aussi lorsque Adam se dressa devant la Présence tout se prosterna devant lui parce qu'il présentait les traces de la majesté du Vrai¹⁰⁴².

تنقشت بنقوش القدرة ودخل فيها
روح الاولية فلما قام آدم في
الحضرة سجد له كل شيء لما عليه
من آثار جلال الحق

Où est attestée, encore une fois, la manière dont notre auteur conçoit, dans sa maturité, l'intégration de l'image dans l'agglomérat encore argileux du premier homme. Cette image est image de l'image déposée dans l'Esprit pour qu'en étant infusé, ce dernier « inhabite » l'enveloppe externe humaine et en fasse une créature humano-spirituelle d'une telle splendeur que, devant elle, même les anges se prosternent. Et pour terminer cette section de l'anthropogenèse, nous avons matière à réflexion avec ce texte des 'Arā'is qui fait une eulogie de l'acte créateur :

[...] et de Sa lumière les esprits et les formes physiques et de Sa lumière l'intellect et les cœurs et de Sa lumière se sont éclairés ces luminaires et ces versets ont brillé : la lumière de Sa puissance les a ornés avec la structuration et la lumière de Sa science les a illuminés avec l'organisation. La lumière de Son audition les a illuminés avec le compas et la lumière de Sa vue les a ornés avec les couleurs des miracles et la lumière de Sa volonté les a ornés avec l'initiation et la continuité et la lumière de Sa parole les a ornés avec l'abondance et les bénédictions et la lumière de Sa vie les a ornés avec la vie et la lumière de Sa proto-éternité les a ornés avec les merveilles des grâces subtiles et la lumière de Sa surexistence les a ornés avec les esprits agissants, saints et congénitaux (fiṭriyyat) et la lumière de Son Ipséité les a illuminés avec l'existence, loué soit-Il dont la Majesté est au-dessus de tout (munazzah). Il a créé l'univers par la lumière de la proto-éternité et l'a illuminé hors des ténèbres du néant¹⁰⁴³.

ومن نوره الارواح
والاشباح ومن نوره العقل
والقلوب ومن نوره تنورت هذه
النيرات واضاءت هذه الآيات
نور قدرته زينها بالتركيب
ونور علمه نورها بالانتظام
ونور سمعه نورها بالقيام
ونور بصره زينها بالوان
العجائب ونور ارادته زينها
بالارتسام والبقاء ونور كلامه
زينها بالنماء والبركات ونور
حياته زينها بالحياة ونور قدمه
زينها بغرايب اللطاف ونور
بقائه زينها بالارواح الفعلية
والقدسية الفطرية ونور ذاته
زينها بالوجود سبحانه المنزه
بجلاله اوجد الكون بنور القدم
وانوره عن ظلمة العدم

Nous pouvons clore ici l'anthropogenèse des 'Arā'is. Nous avons débuté par l'explicitation de la doctrine rūzbehānienne de l'Esprit-Image et nous la clôturons ici avec la description minutieuse de la manière dont cet Esprit-Image a été infusé par le Créateur dans la congénitalité

1042. *Ibid.*

1043. 'Arā'is II, sourate 24 al-Nūr, 35, p. 579.

d'Adam et la réaction émerveillée de notre auteur devant ces croyances métaphysiques.

Doctrines mythiques s'il en fut qui projettent la conception d'une humanité hybride dans l'effort de rejoindre et de maintenir vivante le zèle de la spiritualité soufie envers la transcendance divine, lui épargnant toute accointance avec l'adventicité.

Notons que Massignon appelle la *fiṭraʿ*; « innéité » mais ce terme ne recouvre qu'une partie du concept. En effet *fiṭraʿ* vient du verbe *faṭara* qui signifie faire exploser le néant pour amener l'existence, créer, innover, inventer. Par rapport à la nature humaine c'est ce qu'elle a d'inné mais qui a la particularité d'être « congénère » c.a.d. commun et partagée dans la commune génération. Aussi avons-nous choisi le terme de « congénitalité ».

CHAPITRE IX. PRÉEXISTENCE, PACTE PRIMORDIAL ET PRÉDESTINATION

La Préexistence

Les cosmogonies et les anthropogénèses que nous avons passées en revue mettent en relief un aspect primordial de la doctrine soufie en général et de la doctrine rūzbehānienne en particulier qui est le concept de la préexistence des esprits dans la proto-éternité « où tout se passe à l'avance ». C'est là, avant l'aube de la création, au moment éternel où Allāh Se manifeste à Lui-même, qu'Il s'émerveille et S'aime et appelle les esprits du néant, sous l'aura d'un seul Esprit à la nature exclusive, ni homme ni ange, pour les créer avec la finalité de Se contempler et de S'aimer à travers lui/eux. C'est là et à partir de là que s'amorce le processus transformant qui, en s'enracinant dans l'élection sélective (*iṣṭfa'īyyaī*) du Pacte Primordial, en face-à-face avec l'Esprit primordial, transcende le temps pour faire retourner le mystique à cet « avant » devenu, par rapport à sa condition terrestre, un « après » post-existential. Geneviève Gobillot retrace les difficultés des ulémas exotériques face à cette doctrine qui n'est pas solidement ancrée dans le Coran ¹⁰⁴⁴.

Dans la doctrine de la préexistence des esprits-saints à leur condition terrestre, Corbin note qu'il y a des « réminiscences platoniciennes » qui s'amplifient « en une philosophie prophétique de l'amour » ¹⁰⁴⁵. Il est important d'ajouter à cet égard que « Les pythagoriciens furent les premiers à dire que ce que l'être humain croit apprendre est en réalité un souvenir qu'a l'âme de l'existence qu'elle a connue avant de descendre dans un corps. Platon lia ce concept à sa théorie des idées éternelles ¹⁰⁴⁶ ».

Baqlī corrobore cette hypothèse lorsqu'il affirme : « Certains ont dit " ceux dont les âmes croient les esprits lorsqu'ils leur transmettent la nouvelle de ce que leurs cœurs ont contemplé (dans

1044. Geneviève Gobillot, « Corps (badan), âme (nafs) et esprit (rūḥ), selon Ibn Qayyim al-awziyyah à travers son "Kitāb al-Rūḥ, entre théologie rationnelle et pensée mystique », p. 229-259.

1045. Henry Corbin, *En Islam Iranien*, Livre III, p. 91

1046. Gerhard Endress et Rem Kruk, «The ancient tradition in Christian and islamic Hellenism», *Research School CNWS, School of Asian, African and Amerindian studies*, Leiden, 1997, p. 71.

la protoéternité) et qui a été caché à leurs âmes" » 1047.

Cette assertion est capitale pour comprendre la dynamique de la vie spirituelle qui n'a, en Islam soufi, aucun fondement théorique en dehors de la croyance ésotérique en la réalité de la préexistence. Tout l'effort de l'âme sera de suivre l'enseignement de l'Esprit qui lui inculque les fulgurantes révélations qu'il a reçues avant de s'intégrer au corps à travers les formes physiques. Opération de remémoration, de *dikr*, opération de « foi » en ce que l'Esprit a déjà reçu comme révélation de la transcendance divine.

L'anthropogenèse elle-même est conditionnée par cette réalité préexistentielle : « Vous étiez morts dans les tombeaux du néant et Il vous a vivifiés par les lumières de la Proto-éternité » 1048.

La révélation du Coran lui-même a pour unique motif que les esprits se rappellent le jour de leur jonction dans la station de la séparation, c'est-à-dire, leur préexistence en cet Esprit unique, avant que « les formes physiques n'entrent en eux » ou, plus exactement qu'ils ne soient infusés dans les formes physiques 1049 :

{Ne le remémore-tu pas à ceux qui craignent ?}.

La signification véridique de cela est que les Esprits des gens de la crainte se sont abîmés dans la mer de la proto-éternité lorsqu'ils furent sortis du néant. Ils connurent les demeures de leur contempler par la contemplation de l'Ipséité et des Attributs 1050. Ils apprirent leur élection et leur singularité sur le tapis de la proximité par la bienveillance du Vrai envers eux et Son enchantement (*inbiṣāt*) d'être avec eux, par Son amour envers eux. Lorsqu'ils pénétrèrent les formes physiques, la crainte de la grandeur demeura en eux ainsi que l'emprise du sacré et ceci accrût leur peur car ils avaient la science d'Allâh par la jonction (*waṣlat*) et la séparation (*firqat*). La nostalgie de la séparation les envahit outre-mesure : c'est alors qu'Allâh Très-Haut descendit le Coran sur Son bien-aimé pour leur faire se remémorer les jours de la jonction dans la station de la séparation 1051 pour que soient dissipés d'eux

{إِلَّا تَذَكَّرَ لِمَنْ يَخْشَى}
معناه بالحقيقة ان ارواح اهل
الخشية قد استغرقت في بحر
القدم حين خرجت من العدم
فعرفت منازل شهودها من
مشاهدة الذات والصفات
وعلمت اصطفايتها وخاصيتها
على بساط القرب وتلطف الحق
بها وانبساطه معها بمحبته ايها
فلما دخلت الاشباح بقيت معها
خشية العظمة وصوله الهيبة
فزاد خشيتها بعلمها بالله
بالوصلة والفرقة وطرت عليها
وحشة الفراق عن معادلتها
فانزل الله تعالى القران على
حبيبه ليذكرهم ايام الوصال في
مقام الفراق ليذهب عنهم

1047. *ʿArāʾis* I, sourate 2, al-Baqaraṭ, 3, p.14.

1048. *Op. cit.*, p.19.

1049. C'est dans *Maṣrab al-Arwāḥ* qu'il décrit leur création, p.11.

1050. *Šuhūd*, nom commun masculin, de *šahada*, l'équivalent de *šahada*. L'unicité du contempler, *waḥdat al-šuhūd* est l'état du *fanāʾ* et fait le contreponds de *waḥdat al-wuḡūd*, l'unicité de l'existence, qui est l'état du *baqāʾ*. Voir cet article de Nuhād Ḥayyāṭāt en introduction à la pensée d'Ibn ʿArabi : «Al-taṣawwuf al-islāmī bayna waḥdat al-šuhūd wa waḥdat al-wuḡūd, *Revue al-Maʿābir*, Damas (en ligne) http://www.maaber.org/third_issue/spiritual_traditions_3.htm

1051. *Tafriqat* est la station durant laquelle les esprits se sont séparés de la présence divine qu'ils contemplaient dans la proto-éternité pour s'unir à leurs formes physiques respectives.

les doutes, les calculs de la prévoyance et l'opposition des âmes ainsi que les frayeurs (occasionnées) par les démons quant au fait qu'ils ne parviendraient pas à ces puisages et ressources¹⁰⁵².

الظنون والحسبان ومعارضة
النفوس وتخويف الشياطين
بانهم لا يصلون الى تلك المناهل
والموارد.

Le concept de la jonction est rattaché à l'expérience de la proto-éternité comme le contact d'un courant positif allume une lampe. Tandis que le concept de séparation est lié à la réalité de l'incorporation des esprits dans les formes physiques et leur éloignement de la proto-éternité pour descendre dans le temps. C'est ainsi qu'Adam et Eve, dit Rūzbehān, sont *les fils du temps*, comme nous tous d'ailleurs. Ainsi notre vie terrestre est une séparation de Dieu alors qu'elle était précédée par un état de jonction proto-éternel expérimenté par les esprits préexistants qui ont rejoint nos formes physiques.

Cette préexistence des esprits et leur élection sélective est une nécessité théologique de la doctrine du *tawhīd* en Islam soufi. La préservation de l'Unicité de Dieu passe par la nécessité de réduire le temps et l'adventicité en les condensant comme déploiements strictement contrôlés par la Prescience divine dans les « mensurations de la prédestination ». Aussi l'existence d'entités intermédiaires, Esprit/esprits, congénitalité, Intellect Étendu, que nous appelons « médiations utilitaires » forment partie des cosmogonies et des anthropogénèses rūzbehāniennes qui conçoivent l'acte créateur comme démultiplié en phases bien délimitées, formant comme un espace de sécurité par rapport à la transcendance divine, de sorte que la divinité ne soit jamais en contact direct avec la créature. C'est ainsi que l'image d'Adam et sa congénitalité sont transmises à sa descendance à travers un acte créateur divin pour chaque individu à travers des phases consécutives de nature diverse et complémentaires :

De même qu'Il a créé Adam, de la même manière Il créa sa descendance dans les mines de Son occultation à travers des phases successives : une phase spirituelle et une phase transcendante et une phase intellectuelle et une phase psychique et une phase animale et une phase concupiscible et une phase satanique et une phase mystique et une phase angélique et une phase seigneuriale. Ces phases, Dieu les gouverne dans le temps de Sa science et de Sa puissance et Il en fait à tout moment la merveille de Sa science, l'extraordinaire de Sa puissance, teintée des teintes des variétés de Sa manifestation¹⁰⁵³

فكما خلق آدم بهذه المثابة خلق
نريته في معادن غيبه اطوارا:
طورا روحانيا وطورا عليا وطورا
عقليا وطورا نفسانيا وطورا
حيوانيا وطورا شهوانيا وطورا
شيطانيا وطورا سريا وطورا
ملكوتيا وطورا ربانيا فهذه
الاطوار يغلبها الله في زمان علمه
وقدرته ويجعلها في كل اوان
عجيبته من علمه غريبا من قدرته
مصبوغة بصبغ افانين تجليه

1052. *ʿArāʾis* II, sourate 20, Ṭāh 1, p. 526.

1053. *Op. cit.* II, sourate 76 al-Insān, 1, p. 823

Nous nous arrêterons un peu plus tard sur la création initiatique, thème récurrent dans l'anthropogenèse rūzbehānienne.

Dans tous ses écrits, notre auteur base sa doctrine spirituelle sur la croyance en la préexistence de l'esprit. C'est à cette enseigne qu'il décline, dans les 'Arā'īs, son expérience préexistentielle de Dieu dans la proto-éternité : tel est le fondement même de l'expérience mystique dont il témoigne. Cette expérience a la particularité d'être à la fois **métahistorique** et **transtemporelle**.

Métahistorique car elle remonte à la proto-éternité qui est située au-delà du temps et de l'histoire, avant la création du temps et avant toute survenance. Elle ne peut être décrite que parce que contemplée dans la préexistence comme effet de la prédestination.

Transtemporelle car si le mystique est immergé physiquement dans le temps et dans l'espace il peut les transcender spirituellement, du fait de la préexistence de son esprit, pour se situer « à deux arcs de distance ou moindre de la proximité totale ou *Qurb* », c'est le *Qāba Qawsayn*, l'ubication intime du Prophète vers la fin de son pèlerinage nocturne, le *Isrā'* et le *Mi'rāğ*, que Rūzbehān décrit comme étant au-delà du temps et de l'espace mais entre l'éternité première (*azal*) et l'éternité dernière (*abad*), c'est-à-dire entre la protologie et l'eschatologie¹⁰⁵⁴.

Au sujet de l'Esprit et de sa préexistence, Paul Ballanfat note très pertinemment :

*La nature de l'esprit et sa préexistence sont, comme l'avait indiqué Henry Corbin, une question centrale chez Rūzbehān. Il y revient à plusieurs reprises, souvent dans les longs prologues de ses ouvrages, dans le Commentaire des paradoxes [Sharh : 14 ss.] comme dans les tout premiers chapitres du Mašrab al-Arwāḥ, par exemple, ou encore, plusieurs fois, dans son commentaire mystique du Coran. C'est qu'au-delà du problème de la répartition des centres subtils il y va pour Rūzbehān de la nature et de la possibilité même de l'expérience mystique*¹⁰⁵⁵.

En fait, c'est la préexistence de l'Esprit qui rend possible l'expérience mystique telle que vécue par la tradition soufie. Cette insertion supra-temporelle de la vie mystique par la jonction ontologique entre des esprits ni humains ni angéliques, est une des différenciations fondamentales avec le judéo-christianisme où chaque esprit est individuel et propre à la personne dont il anime spirituellement l'âme. De plus, ces esprits ne sont pas préexistants. Ils viennent à l'existence au

1054. 'Arā'īs II, sourate 53, al- Nağm 2, p. 758. Dans son commentaire au *Kitāb al-Ṭawāsīn* de Ḥallāğ, Baqlī spécifie que les deux arcs du *Qawsayn* sont le « où » (*ayn*) et le « entre » (*bayn*). Voir Ḥallāğ, *Œuvres Complètes*, note 27, p. 185

1055. Paul Ballanfat, *Introduction à l'Itinéraire des esprits*, p. 8.

moment de la conception et sont le fait d'un cheminement de conquête de soi à travers l'acquisition de l'Esprit-Saint qui est divin. Bien que portant en lui la « marque » divine à travers l'image selon laquelle il peut « connaître » Dieu par connaturalité, à travers la participation à Son Esprit, néanmoins l'enracinement de l'esprit n'est pas dans sa propre antériorité, puisqu'il est créé, mais dans l'infini présent de l'éternité divine qui l'a amené à l'existence. Ajoutons que la ségrégation ontologique entre Dieu et les esprits qu'Il crée est une nécessité théologique de la doctrine du *tawhīd* en Islam.

Le Pacte Primordial, la Foi, le Coran

Il n'est pas possible d'aborder *ʿArāʾīs* et l'entreprise exégétique de Rūzbehān sans nous pencher sur son approche de la Parole coranique qu'il élucide. C'est à cette parole qu'il s'abreuve, grâce aux grâces d'illumination qu'il affirme avoir reçues. Cependant, il sait qu'il y a un moyen privilégié d'être investi de cette Parole et c'est de l'entendre directement de la part de Dieu. C'est ce privilège qu'a eu le Prophète à qui Allāh dit : « *Tu as entendu le Coran de moi, sans médiation* ¹⁰⁵⁶»,

Cette Parole sans médiation c'est celle du Pacte Primordial que Dieu adressa aux esprits préexistants dans l'éternité première, avant même leur incorporation dans la chair. Selon cette tradition, la Foi islamique se cherche une assise métahistorique. Rūzbehān l'évoque dès l'introduction des *ʿArāʾīs* : « *Il leur adressa son discours de l'éternité première et Sa Parole de l'éternité dernière pour appeler par elle Ses dévots à Son service, et Il attisa leur désir de Le contempler.* » C'est alors qu'ils deviennent des saints agréés : « *La sainteté agréée (wilāyat) c'est lorsque Dieu la fit témoigner (ašhadu^{ha}) de Sa contemplation (mušāhadaṭ) dans l'éternité première primordiale, lorsqu'Il se fit connaître Soi-même par Son dit « Ne suis-je pas votre Seigneur ? ¹⁰⁵⁷».*

Rūzbehān parle du grand témoignage (*al-šahādaṭ al-kubrā*) que Dieu se rend à Lui-même aux yeux de ses élus dans la proto-éternité et du petit témoignage (*al-šahādaṭ al-ṣuḡrā*) que ses élus lui rendent en retour. Avec [~] unayd et toute la tradition soufie, il évoque souvent le Pacte Primordial (*al-Mīṭāq al-Awwal*) au moment de cette objurgation : « *lorsque le Vrai, Très-Haut, leur adressa la parole, en Se faisant connaître à eux par ces termes : ne suis-je pas votre Seigneur (alastu birabbīqum) ? et qu'ils dirent oui. Tous étaient une seule nation ¹⁰⁵⁸.*

1056. *ʿArāʾīs* II, sourate 20, Ṭāh 1, p.526 1, 524.

1057. *Op. cit.* I, sourate 9, al-Tawbaṭ, 75, p. 293.

1058. *Op. cit.* I, sourate 6, al-Anʿām 19, p. 180.

Le dialogue proto-éternel, avec l'objurgation divine « *Alastu* » et la réponse qu'elle déclenche : « *nous témoignons* » (*šahidnā*), de la part des esprits préexistants est, d'après Henry Corbin, « *le fait dominant de la métahistoire pour la conscience islamique* ¹⁰⁵⁹ » et, pour, Anne-Marie Schimmel, le fondement même de la foi islamique comme elle le souligne avec emphase :

The aims of all the mystics are essentially the same. For, as Henri Corbin has stated, "the religious conscience of Islam is centered upon a fact of meta-history" (W 46), namely, upon the transhistorical fact of the primordial covenant as understood from the Koranic word in Sūra 7:171. Before creation, God called the future humanity out of the loins of the not-yet created Adam and addressed them with the words: "Am I not your Lord?" (alastu bi-rabbikum), and they answered: "Yes, we witness it" (balā shahidnā). The idea of this primordial covenant (mīthāq) between God and humanity has impressed the religious conscience of the Muslims, and especially the Muslim mystics, more than any other idea. Here is the starting point for their understanding of free will and predestination, of election and acceptance, of God's eternal power and man's loving response and promise. The goal of the mystic is to return to the experience of the "Day of Alastu", when only God existed, before He led future creatures out of the abyss of not-being and endowed them with life, love, and understanding so that they might face Him again at the end of time ¹⁰⁶⁰.

L'*Alastu* est suivi de la consignation de la fidélité (*al-amānat*) qui, pour Rūzbehān, se situe au moment de l'éternité première (*amānat al-azal*) ¹⁰⁶¹ : « *La consignation de la fidélité (al-amānat) est l'alliance (ʿahd) éternelle de Dieu qu'il a conclue avec les esprits des gens de la proximité (ahl al-qurb) dans la contemplation de Sa Beauté* ¹⁰⁶² ».

Proposée à la création mais refusée par elle car elle risque de l'anéantir, c'est Adam qui l'accepte : « *Comme le monde créé n'était pas disposé à porter la consignation de la Seigneurie [...] c'est Adam qui le fit car il était prédisposé à l'accepter puisqu'il fut créé d'après Sa ressemblance, qualifié par Son Attribut, habilité par Son soutien éternel* ¹⁰⁶³ ».

Nous avons vu plus tôt que c'est l'Esprit, infusé dans Adam, qui se chargea de cette tâche.

C'est en vertu de ce « *pacte éternel* » avec Dieu que les esprits prédestinés ne trahiront pas la manifestation divine des Attributs qui leur a été faite dans leur préexistence :

1059. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 16.

1060. Anne-Marie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, p. 24.

1061. *ʿArāʾis* II, sourate 33, al-Aḥzāb, 23, p. 644.

1062. *Op. cit.* I, sourate 4, al-Nisāʾ 58, p. 129.

1063. *Op. cit.* II, sourate 33, al-Aḥzāb 72, p. 649.

Il leur a demandé la fidélité au pacte de l'éternité première lorsqu'ils ont accepté de recevoir le dépôt de la gnose et qu'ils ont ratifié la Seigneurie par le face-à-face (mu'āyanāt) de la contemplation (mušāhadaṭ). C'est un pacte avec les esprits gnostiques dans l'éternité première par l'apparition à eux de Ses Attributs [...]. Il a été dit « le premier contrat qui te lie est le contrat de Lui répondre par la Seigneurie. N'y contreviens pas en revenant à un autre que Lui. Le deuxième contrat est le contrat de porter le gage et de ne pas le mépriser ¹⁰⁶⁴»[...]

حيث طلب منهم الوفاء بعهد
الازل حين قبلوا امانة المعرفة
واقروا بالربوبية في معاينة
المشاهدة/ عقد مع الارواح
العارفة في الازل بظهور
صفاته تعالى لهم... قيل اول
عقد عليك عقد إجابتك له
بالربوبية فلا تخالفه بالرجوع
الى سواه والعقد الثاني عقد
تحمل الامانة فلا تحقرنها

Et encore :

Ce Pacte est le pacte des esprits avec Allāh lorsqu'ils sont sortis du néant par l'amour de la proto-éternité et le servage dévôt à Sa Seigneurie, dépouillé de l'incidence (īṭār) des choses sur Lui. Depuis le Trône et jusqu'au plus petit grain de poussière, le Pacte d'Allāh avec eux c'est que Lui, le Très-Haut, les a hébergés sous la qualification de la permanence pour la contemplation de l'éternité dernière. Tandis que leur pacte avec Allāh c'est de sortir de tout ce qui ne convient pas au servage dévôt ¹⁰⁶⁵.

هذا العهد عهد الارواح مع
الله حين خرجت من العدم بمحبة
القدم والعبودية لربوبيته خالصا
من ايثار الشئ عليه من العرش
الى الثرى عهد الله معها انه
تعالى آواها على نعت الديمومية
الى مشاهدة الابدية وعهدا مع
الله خروجها مما لا يليق
بالعبودية

Mais qu'en sera-t-il des esprits qui n'ont pas été fidèles au Pacte ? Ici intervient la simplification apportée par Rūzbehān. S'ils sont infidèles, c'est l'affaire d'une épreuve, car Allāh est fidèle et il les réhabilitera. D'après lui, tous les esprits préexistants ont été créés en Adam, extirpés de la *fiṭraṭ* d'Adam, et à eux leur fut adressée l'objurgation primordiale. Voici ce qu'il dit dans l'introduction des 'Arā'is :

Et, de cette dernière (la *fiṭraṭ*), par la substance et la nature primordiale, Il choisit par prédilection la congénitalité d'Adam sur l'ensemble du commun (al-

واصطفى من تلك بجوهر
وطبيعة الأولية فطرة آدم على
جميع العالم وعلمه الاسماء كلها

1064. *Op. cit.*, I, sourate 5, al-Mā'idāṭ, 1, p. 150.

1065. *Op. cit.*, II, sourate 16 al-Naḥl, 91, fol. p. 459. Voir aussi sourate 4, al-Nisā', v. 129.

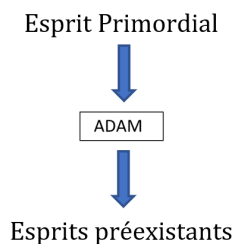
‘ām). Il lui enseigna tous les noms et l'érigea parmi toute la création comme son substrat (aşl). Il extirpa de son lignage (‘unsur) les esprits et les formes physiques et Il choisit d'entre eux l'élite (şafwat) des prophètes, des apôtres et des saints agréés pour la mission (risālat) et la sainteté agréée (walāyat). Puis Allāh créa les prophètes et les saints agréés (awliyā⁷) : Il leur montra les Lumières de la Beauté de Son Ipsité dans les lampes de leurs esprits, deux mille fois mille ans avant les corps. Par Sa Lumière ils regardèrent la Beauté de Sa Majesté [...]. Et le Vrai leur adressa la Parole dans l'entreprise de Se faire connaître d'eux en disant : {Ne suis-je pas votre Seigneur ? } Ils répondirent : « oui, et nous en témoignons »¹⁰⁶⁶.

وجعله من جميع البرية اصلها
 واخرج من عنصره الارواح
 والاشباح واختار منها صفة
 الانبياء والرسول والاولياء
 بالرسالة والولاية ثم خلق
 الانبياء والاولياء فابرز لهم
 انوار جمال ذاته في مصابيح
 ارواحهم قبل الاجساد بالفى الف
 عام فنظروا بنوره الى جمال
 جلاله وتحيروا فى كنه عظمته وكبرياء
 جبروته وعجزوا عن ثنائه ووصفه
 وشكروه لنفسه خاطبهم الحق جل
 سلطانه بنعت تعريف نفسه لهم
 فقال الست بربكم قالوا بلى شهدنا

Dans ce passage, Rūzbehān suggère que, même, dans la création d'Adam, il y a eu une mise à part de sa congénitalité par rapport à celle du « commun » (*al-‘Ām*). Où Adam est présenté comme le chef de lignée des esprits préexistants pour lesquels Allāh a pourvu à leur impeccabilité. Nous avons déjà vu plus haut qu'Adam a été créé à l'image d'un Esprit primordial créé à l'avance d'après l'image qui allait configurer Adam. Si c'est d'Adam que Allāh extraie les esprits de Ses saints agréés, il est obvie que c'est de cet Esprit primordial, infusé en Adam, qu'il va extraire les divers esprits préexistants.

Esprit Primordial → Adam → esprits préexistants

Cette graphie montre la progression de l'agrégation de l'Esprit/esprits mais il cache le fait qu'Adam n'est qu'une enveloppe par où transitent les esprits. Ce graphisme le montre mieux : Où Adam est la « matrice » qui reçoit l'Esprit primordial, exogène, qui se multiplie en autant d'esprits qui vont être infusés dans les formes physiques préalables à l'incarnation dans les corps.



La question qu'on pourrait se poser ici est la suivante : tous les hommes ont-ils des esprits

1066. ‘Arā’is I, sourate 3 Āl-‘Imrān, 18, p. 69.

préexistants ou seulement les élus ? Nous n'avons pas trouvé une réponse définitive dans les textes étudiés. Le système rūzbehānien se concentre sur des esprits « élus » qui ne transgresseront pas, à cause de la prédestination divine qui leur accorde une sorte d'immunité. Pour les autres leur sort est scellé par cette même prédestination.

Ce Pacte Primordial fut manifesté aux prophètes et aux envoyés antérieurs à travers des médiations, tandis qu'au Prophète Muḥammad il fut ratifié oralement, d'une manière directe¹⁰⁶⁷. C'est que le Prophète est l'instrument médiateur à travers lequel la Parole arrive à ceux qui sont appelés à l'entendre :

Son dit, Très-Haut {dis: il suffit à Allāh un témoin entre moi et vous et de Lui vient la science du Livre}.

Il y a dans le verset une allusion surprenante : c'est-à-dire s'ils demandent un témoin entre moi et vous, concernant la sincérité de mon message, voyez comment je suis l'objet des témoignages de la beauté du Vrai. Si vous me regardiez avec l'œil de la vérité vous verriez Sa majesté et Sa beauté et Sa splendeur dans le miroir de mon visage : Les témoins de Sa manifestation sont mes témoins¹⁰⁶⁸

قوله تعالى {قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا
بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ
الْكِتَابِ}
في الآية اشارة عجيبة اى لو
يطلبون شهيدا بيني وبينكم
بصدق رسالتي فانظروا فاني
موضع شهود جمال الحق فان
تروني بعين الحقيقة ترون
جلاله وجماله وبهاءه في مرآة
وجهي فشهود تجليه شاهدي

Proposée comme un appel au ralliement dans la proto-éternité, la Parole divine « descend » à travers la révélation (*waḥī*). Rūzbehān énumère consciencieusement les diverses étapes de cette révélation.

*Son dit, Très-Haut : {Lorsque J'ai révélé aux Apôtres : Croyez en Moi et en Mon Envoyé !}. La révélation de Dieu aux envoyés peut être particulière et elle peut être générale. La particulière se fait sans médiation et la générale se fait par la médiation de Ġibrāʾīl, à lui le salām. Pour la révélation particulière il y a les degrés de la révélation par l'Acte et la révélation par l'Attribut et la révélation par l'Ipséité. La révélation de l'Ipséité se réalise dans la station de l'Unification (*tawḥīd*), à la vue de la grandeur et de la superbe. Tel est le lieu de l'anéantissement (*fanāʾ*). La révélation des*

قوله تعالى {وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى
الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي
وَبِرَسُولِي} وحي الله الى
المرسلين يكون خاصا ويكون
عاما الخاص بغير واسطة
والعام بواسطة جبرئيل عليه
السلام وللوحى الخاص مراتب
وحي بالفعل ووحى بالصفة
ووحى بالذات ووحى الذات
يكون في مقام التوحيد عند
رؤية العظمة والكبرياء وهناك
محل الفناء ووحى الصفات

1067. *Op. cit.* II, sourate 33, al-Aḥzāb 7, p. 644.

1068. *Op. cit.* II, sourate 13, al-Raʿd, 43, p. 411.

Attributs se réalise dans la station de la gnose lorsque se manifeste la majesté et c'est le lieu de la surexistence (baqā³). La révélation de l'Acte se réalise dans la station de l'éros et de l'amour et là se trouvent les demeures de l'aménité et du relâchement et ici les prophètes et les saints agréés ont leur part allotie mais ils n'ont pas, dans la révélation du message du règne, aucune part allotie. La révélation de la demeure de la gnose c'est le ḥadīṭ, et la révélation de la demeure de l'éros c'est l'inspiration et la station de l'inspiration est divisée en inspiration de l'Ipséité, de l'Attribut et de l'Acte. Il se peut que la révélation de l'Acte se réalise par la médiation de l'ange, de l'esprit, du cœur, de l'intellect, de la conscience secrète et par le mouvement de la fiṭrāṭ. Et il se peut que l'ouïe reçoive, extérieurement, le battement des acclamations de l'Invisible et il se peut que cela se réalise avec le langage de la création à travers le mouvement cosmique de l'univers. Et nul ne connaît ces stations sauf celui qui a un échelon dans la connaissance des pensées et dans la réalité des sciences. De là vient la révélation de l'Attribut de laquelle naît la foi et la gnose. Ne vois-tu pas ce qu'il dit, Très-Haut : { Lorsque J'ai révélé aux Apôtres : Croyez en Moi et en Mon Envoyé }, c'est-à-dire connaissez-Moi et croyez-Moi à travers ce que Je vous ai dévoilé des lumières de l'Invisible dans vos cœurs. {Et par Mon Envoyé}, dans ce que Je lui ai envoyé des nouvelles de l'Invisible et de l'élucidation des conditions de la législation dans le servage dévôt de l'humanité. Par Son dit { Croyez en Moi } se trouve la station de la réunification et { en Mes Envoyés } est la station de la ségrégation.

يكون في مقام المعرفة عند تجلي الجلال وهناك محل البقاء ووحى الفعل يكون في مقام العشق والمحبة وهناك منازل الانس والانبساط وههنا للانبياء والاولياء نصيب وليس لهم في الوحي برسالة الملك نصيب وحي منزل التوحيد بالكلام ووحى منزل المعرفة الحديث ووحى منزل العشق الالهام ومقام الالهام منقسم على الالهام الذاتى والصفاتى والفعلى وربما يكون الالهام الفعلى بواسطة الملك والروح والقلب والعقل والسر وحركة الفطرة وربما يرد على السمع قرع هواتف الغيب ظاهراً وربما يكون بلسان الخلق حركات الأكوان ولا يعرف هذه المقامات إلا ذو منصب فى معرفة الخواطر وحقائق علومها وههنا وحي الصفاتى الذى يتولد منه الايمان والمعرفة الا ترى الى قوله سبحانه { وَوَيْدٌ أَوْحَيْتُ إِلَى الْخَوَارِجِينَ أَنْ آمِنُوا بِي } اى اعرفونى وصدقونى بما كشفت لكم من أنوار الغيب فى قلوبكم { وَبِرَسُولِي } فيما ارسلت اليه من أنباء الغيب وبيان شرائط الشرع فى ناسوت العبودية قوله آمنوا بى مقام الجمع { وَبِرَسُولِي } مقام التفرقة.

Baqlī reconnaît qu'il y a deux révélations. Celle qui est particulière se fait sans médiation et celle qui est générale se fait avec la médiation de Gibrāyīl. La particulière a trait aux révélations théophaniques de l'Ipséité, des Attributs et des Actes.

Ce qui ressort de cette herméneutique c'est la place de la vie spirituelle et mystique, qui depuis la préexistence est l'unique clé de lecture du texte coranique. Qu'elle soit particulière ou générale, la révélation a pour but de faire entrer les esprits de ceux qui la reçoivent dans les

stations de la progression spirituelle au sommet de laquelle se trouve la station suprême de la réunification (*ḡamʿ*) dévolue au Prophète et la station de la ségrégation (*tafriqatī*) dévolue aux autres envoyés. Nous relevons un rappel de l'engouement pythagoricien pour l'audition qui émane de l'harmonie cosmique.

Nous avons le tableau suivant qui récapitule la très riche exégèse de ce passage :

IPSÉITÉ	ATTRIBUTS	ACTE
<i>Station de l'Unification.</i>	<i>Station de la gnose.</i>	<i>Station de l'énamourerement et de l'amour</i>
<i>Lieu de l'anéantissement (fanāʿ)</i>	<i>Le lieu de la surexistence (baqāʿ).</i>	<i>Demeure de l'aménité et du relâchement</i>
	<i>Sa révélation : le ḥādīṭ</i>	<i>Sa révélation : l'inspiration</i>
<i>Inspiration de l'Ipséité</i>	<i>Inspiration de l'Attribut</i>	<i>Inspiration de l'Acte</i>
		<i>Médiation : règne, esprit, cœur, intellect, conscience secrète, fitraʿ</i>
		<i>Audition, mouvement de l'Univers</i>

Dans un autre passage, notre auteur souligne plus particulièrement quelle est cette Révélation faite par Dieu dans la Proto-éternité, et c'est pourquoi il l'appelle proto-logique. Face aux muʿtazilites, Rūzbehān soutient à la manière soufie le caractère incréé de la Parole divine. Notons que, ceux qui jouissent de l'élection sélective sont les seuls à contempler Dieu :

{Quant à ceux qui ont cru ils savent qu'il s'agit de la vérité de la part de leur Seigneur}.

Quant à ceux qui ont contemplé à cause de l'élection sélective (*iṣṭfāʿ*) dans les visions de l'éternité première et ont vu la beauté de la contemplation du Vrai et qui ont entendu Sa Parole, savent bien que le Coran est vérité de la part de leur Seigneur car ils ont confirmé la vérité de la station de l'authentification (*taṣdīq*) en étant des esprits avant la formation de leur image. Et, après sa formation, ils ont rencontré le Dernier dans le Premier et le Premier dans le Dernier, et ont trouvé la pure véracité, ils furent rendus intègres dans la véracité et la fidélité lorsqu'ils eurent entendu le discours véridique¹⁰⁶⁹.

{قَاتِمًا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ} .
 أما الذين شاهدوا بنعت
 الاصفاء في مشاهد الازل
 ورأوا جمال مشاهدة الحق
 وسمِعوا كلامه فيعلمون ان القرآن
 حق من ربهم لانهم صادقوا حقيقة
 مقام التصديق بنعت الارواح قبل
 كون صورتهم وبعد كونها قابلوا
 الاخر بالاول والاول بالآخر
 وجدوا صرفا صدقا فاستقاموا في
 الصدق والاخلاص حين سمِعوا
 خطاب الحق

Ainsi donc, les élus ont cette particularité d'avoir « vu » en étant des esprits, avant la

1069. ʿArāʾis. I, sourate 2, al-Baqaraʿ, 26, p. 20.

formation de leurs images. Où on note la confusion entre l'Esprit-Image et les esprits des élus. Il s'agit du même Esprit qui, avant d'avoir servi à prester l'Image à l'homme a « vu » Dieu. Après la formation de l'Image en eux, les élus ont rencontré le Premier dans le Dernier et le Dernier dans le Premier et ils ont pu entendre le discours du Pacte Primordial. Où nous voyons ici une variante. Le discours n'a pas été entendu par l'Esprit-avant-la transmission de l'Image mais par les élus après que l'Image leur eut été transmise.

L'Esprit dans les 'Arā'is

Dans les 'Arā'is en revanche, on peut recueillir une doctrine très complète sur l'Esprit, son origine et sa nature. Dans le passage qui suit, Baqlī présente une sorte de ministère de l'Esprit Primordial dans les esprits individuels habitant les corps :

{À ceux-là, Il écrivit la foi dans leurs cœurs et Il les appuya par un Esprit venant de Lui}. Il écrivit dans leurs cœurs avec Ses Attributs en guise de manifestation à leurs cœurs. Leurs cœurs les reconnurent par leur vision. Ils s'apaisèrent en eux et se délectèrent de les voir. Dieu les appuya par une manifestation de Son Ipséité à leurs esprits. Il ne les laissa pas dans la vision des Attributs mais Il les noya dans l'océan de l'Ipséité. Ils y trouvèrent les bijoux des mystères de la Seigneurie et les vérités des lumières de la divinité et cette existentialisation qui provient du fait qu'Il insuffla dans leurs esprits, à partir de l'Esprit de l'éternité première, l'esprit des connaissances. Leurs esprits devinrent alors assistés par un Esprit venant de Lui¹⁰⁷⁰.

أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ
الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ { كَتَبَ
بِصَفَاتِهِ فِي قُلُوبِهِمْ بِنِعْمَتِ ظُهُورِهَا
فِي قُلُوبِهِمْ فَعَرَفْتَهَا الْقُلُوبُ
بِرُؤْيَيْهَا فَسَكَنُوا إِلَيْهَا وَاسْتَلَذُوا
رُؤْيَيْهَا فَأَيَّدَهُمُ اللَّهُ بِتَجَلِي ذَاتِهِ
لِأَرْوَاحِهِمْ وَمَا أَبْقَاهُمْ فِي رُؤْيَا
الْصِفَاتِ بَلْ اغْرَقَهُمْ فِي قَامُوسِ
الذَّاتِ فَوَجَدُوا فِيهَا جِوَاهِرَ اسْرَارِ
الرُّبُوبِيَّةِ وَحَقَائِقَ أَنْوَارِ الْإِلَهِيَّةِ
وَذَلِكَ الْوَجْدَانِ بِنَهْ نَفْخِ مَنْ رُوحِ
الْأَزْلِ فِي أَرْوَاحِهِمْ رُوحِ
المَعَارِفِ فَصَارَتْ أَرْوَاحِهِمْ
مُؤَيَّدَةً بِرُوحِ مَنْهُ

Ici, on dirait que l'Esprit est différent des esprits. L'Esprit infuse dans les esprits l'esprit des connaissances. Cette infusion sert à l'existentialisation des esprits. Dans ce texte nous relevons trois acceptions différentes du terme *rūḥ* :

- 1) L'Esprit qui infuse
- 2) Les esprits, lieu de l'infusion
- 3) L'esprit des connaissances qui est infusé

1070. 'Arā'is II, sourate 58, al-Muḡādalāṭ, 22, p. 786.

Où l'Esprit venant de Dieu, « appuie » les esprits habitant les corps et leur infuse l'esprit des connaissances. Nous avons par conséquent : l'Esprit venant de Dieu qui octroie un esprit des connaissances (participatif) aux esprits des élus. Cet Esprit sert ainsi de plateforme participative de la lumière divine. Nous y reviendrons.

À cette distinction entre Esprit et anges, et entre Esprit et esprits, il faudrait en ajouter une autre et c'est celle qui existe entre l'Esprit et l'âme.

Geneviève Gobillot consacre un article pour tenter d'y répondre. Elle fait une comparaison autour du *Livre des différences et de l'empêchement de la synonymie (Kitāb al-furūq wa-man' al-tarāduf)* d'al-Ḥakīm al-Tirmidī et le Livre de l'Esprit (*Kitāb al-Rūḥ*) d'Ibn Qayyim al-ʿawziyyā (m. 751/1292), qui lui emprunte beaucoup. Dans ce livre, Ibn Qayyim se pose des questions au sujet de l'âme : est-elle une ou triple ? Qu'est-elle ? Est-elle une partie du corps ou l'un de ses membres ? Est-elle un corps qui se trouve dans un lieu ou une substance séparée ? Est-elle l'esprit lui-même ou autre chose ?

Au bout d'une patience reconstitution de la pensée de l'auteur en question, elle conclue de cette manière :

Dans son Kitāb al-rūḥ, Ibn al-Gawziyyath finit par affirmer, en consonnance avec Tirmidī qu'il y a une réelle différence entre l'esprit et l'âme. Sa théorie est la suivante : le terme rūḥ est synonyme d'âme (nafs) seulement lorsqu'il désigne l'esprit de n'importe quel individu, mais il est approprié à une réalité spécifique lorsqu'il désigne tout esprit provenant directement de Dieu. Au bout du compte, Ibn Qayyim al-Ġawziyyah ne renonce pas à l'esprit, mais tient à le situer comme totalement extérieur à l'homme lorsqu'il s'agit de l'esprit de Dieu. Pour lui, ne réside en effet en l'être humain que des éléments corporels, son âme/esprit n'étant autre qu'un corps extrêmement subtil. Quant au rūḥ de Dieu à proprement parler, il n'est conféré à l'homme que comme un guide qui l'aide à réaliser sa spiritualisation, c'est-à-dire sa métanoïa, la transfiguration de tout son être en entité spirituelle, tout en restant extérieur à son essence. Il est ce qui vivifie son esprit de la même manière que son esprit vivifie son corps, dans lequel il est inséré, sans toutefois lui être mêlé, puisqu'à la mort les deux se détachent et l'esprit/âme continue à vivre, alors que le corps se décompose¹⁰⁷¹.

Pour Rūzbehān, nous le verrons, il y a une nette délimitation entre *rūḥ* et *nafs*. Le premier étant céleste et tirant l'homme vers le haut, la deuxième étant terrestre et tirant l'homme vers le bas. Cependant, parfois, il parle de la *nafs* comme d'un esprit-souffle (*nafas*). Alors ce terme est équivalent à *rūḥ*. Cependant, c'est en même temps ce qu'il appelle « l'Âme unique », préfigurant Ibn ʿArabī, dans cet intéressant segment de l'exégèse de Cor. 5, 98 : *{et Il a amorcé votre création*

1071. Geneviève Gobillot, « Corps (badan), âme (nafs) et esprit (rūḥ), selon Ibn Qayyim al-ʿawziyyah à travers son "Kitāb al-Rūḥ", p. 244-245.

(anša'a) à partir d'une Âme unique} où il glose :

Il les origina tous à partir des substances de la congénitalité. Or l'origine de la substance de la congénitalité est la lumière de l'Acte particulier et l'origine de la lumière de l'Acte particulier est l'apparition de l'Attribut et l'apparition de l'Attribut est l'apparition de l'Ipséité qui se manifeste dans la proto-éternité. Il les fit sortir tous du néant : La particularisation des subtilités du discours, en faisant allusion à une Âme unique c'est-à-dire par l'apparition d'une âme unifique, pré-existentielle et post-existentielle, exempte de la copulation et de la séparation¹⁰⁷².

أنشأ الكل من جواهر الفطرة
 وجوهر الفطرة منشأه نور فعل
 الخاص ومنشأ نور فعل الخاص
 ظهور الصفة وظهور الصفة
 وظهور الذات تجلى القدم
 فاخرج الكل من العدم تخصيص
 لطائف الخطاب بالإشارة الى
 نفس واحدة اى بظهور نفس
 وحدانية ازلية ابدية منزهة عن
 الاجتماع والافتراق

Il récapitule ainsi l'anthropogenèse avec sa raison fondamentale qui est que Dieu puisse Se connaître et S'aimer :

{Dis : Il est Dieu, l'Unifique}

Allâh, était caché en Lui-même dans l'éternité première de Son éternité première. Il a dit : « j'étais un trésor caché et J'ai aimé d'être connu ». Aussi a-t-il fait advenir les signaux (a'lām) de l'apparition de Ses Actes qui font connaître Ses qualifications par Son Acte. Or personne ne Le connut en vérité puisque les médiations (waṣāyit) sont un voile. Il voulut manifester les trésors de Son Ipséité et de Son Attribut. Il choisit de la crème de l'existence un (être) particulier parfait et Il revêtit sa langue de l'éloquence de la Seigneurie et Il illumina son cœur avec la lumière de la connaissance et Il manifesta à son œil l'œil-essence de la vérité. Il lui ordonna de Le faire connaître à ses dévots gnostiques par Son dit « dis : Son extérieur apparent est mystère et Son fonds caché est mystère¹⁰⁷³ » : une lettre qu'a sculpté la mer des inintelligibles (ġawāmiḍ) des sciences de la Seigneurie. En effet, le « qāf » fait allusion à « qahr », la coercition que fait subir Sa grandeur à la survenance afin qu'elle ne s'arrime ni à un atome de la vérité de la gnose de la divinité du Compatissant. Car, à la surface de la proto-éternité, la précaution sert

{قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ}
 كان الله جل جلاله مستترا
 بنفسه في ازل ازله قال كنت
 كنزا مخفيا فاجيبت ان اعرف
 فاذا اوجد اعلام ظهور افعاله
 تعرف نعوته بفعله فلم يعرف
 احد بالحقيقة اذ الوسائط حجاب
 فاراد اظهار كنوز ذاته وصفاته
 فاختار من خلاصة الوجود
 خاصا خالصا فالبس لسانه
 فصاحة الربوبية ونور قلبه بنور
 المعرفة وظهر لعينه عين
 الحقيقة فامرته بتعريفه لعباده
 العارفين بقوله قل ظاهره سر
 وباطنه سر حرف نحته بحر من
 غوامض علوم الربوبية فالتفاف
 اشارة الى قهر عظمتة على
 الحدثن حتى لا يصل الى ذرة
 من حقيقة العرفان بالوهية
 الرحمن لان على وجه القدم
 وقاية العبرة وهناك في الازل
 قلزم الحيرة

1072. 'Arā'is I, sourate 5 al-Mā'idat, 98, p. 201.

1073. Op. cit. II, sourate 112 al-Ihlās, 1, fol. 502r, p. 860.

d'exemple. Puisque là-bas, dans l'éternité première, se trouve la Mer Rouge de la perplexité¹⁰⁷⁴.

Cet être « parfait » est l'Esprit locuteur, qui possède la parole de la *šahāda*.

Notons que, même dans la proto-éternité, les esprits sont dans un contexte apophatique, dans le « *lā* » de la négation. Ils « vont et viennent » dans une opération de filtrage jusqu'à ce que, convaincus de leur impuissance à « *comprendre et à intelliger la compréhension* », ils reçoivent de Dieu la pleine manifestation de Son Égoïté et de Son Ipséité.

Dans une de ses quatre élucidations du verset de la lumière, notre auteur cite al-Wāsiṭī dans une formule lapidaire qui résume la doctrine de la préexistence des esprits dans 'Arā'īs :

Al-Wāsiṭī a dit que Allāh a créé les esprits avant les corps. Il les a éclairés avec Ses Attributs et S'est adressé à eux avec Son Ipséité. Ils ont resplendi et furent illuminés avec la lumière de Sa Sainteté. Il renseigna cela avec Son dit : « Allāh est la lumière des cieus et de la terre car Il illumine les esprits avec la plénitude de Sa lumière ¹⁰⁷⁵»

À côté des esprits, des anges et des hommes, il ne faut pas oublier les *ǧinn*. En effet, en plus des anges, et en consonnance avec le Coran, Baqlī croit aux *ǧinn* qui se sont convertis et qu'il nomme aussi « *Ses saints agréés* » et « *nos frères dans la gnose* ». Il les décrit ainsi :

{Dis : Il m'a été inspiré qu'une poignée de génies a tendu l'oreille} Allāh a créé certains de Ses saints agréés parmi les génies qui ont des esprits angéliques et des corps spirituels et qui sont nos frères dans la gnose. Ils obéissent à Allāh et à Son Messager et ils aiment Ses saints agréés. Ils suivent la voie légale de notre Prophète ṢĀ'WS et ils écoutent le Coran et en comprennent le sens. Certains d'entre eux ont contemplé le Prophète ṢĀ'WS et ont entendu de lui oralement la parole de vérité et ils se sont soumis volontairement à lui et se sont grandement réjouis par l'Esprit d'Allāh et par l'esprit de son discours¹⁰⁷⁶.

قُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ
مِّنَ الْجِنِّ ۖ خَلَقَ اللَّهُ بَعْضَ أَوْلِيَائِهِ
مِنَ الْجِنِّ وَلَهُمْ أَرْوَاحٌ مُّلكُوتِيَّةٌ
وَأَجْسَامٌ رُّوحَانِيَّةٌ وَهُمْ إِخْوَانُنَا
فِي الْمَعْرِفَةِ يُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
وَيُحِبُّونَ أَوْلِيَآءَهُ يُسْتَنُونَ بِسُنَّةِ
نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
وَيَسْمَعُونَ الْقُرْآنَ وَيَفْهَمُونَ مَعْنَاهُ
وَبَعْضُهُمْ شَاهَدُوا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسَمِعُوا كَلَامَ الْحَقِّ
مِنْهُ شَفَاهَا وَخَضَعُوا لَهُ إِذْ عَانَا
وَاسْتَبْشَرُوا بِرُوحِ اللَّهِ وَرُوحِ
خَطَابِهِ اسْتَبْشَرُوا

1074. *Ibid.*

1075 *Op. cit.* sourate 24 al-Nūr, 35, p. 581.

1076. 'Arā'īs II, sourate 72, al- in, 1, fol. 482r, p. 814.

La prédestination

La doctrine de la préexistence des esprits, confrontée au discours divin pré-temporel et au Pacte primordial, est liée à celle de la prédestination (*al-qaḍā' wa-l-qadar*), car c'est dans la préexistence qu'Allâh S'est révélé à ceux qu'Il a élus et c'est là qu'ils ont répondu à Son injonction, d'après Ses mesures anticipées (*muqaddarāt*). Ce dévoilement et le témoignage qui en découle sont la condition *sine qua non* de la vie mystique qui est, pour Rūzbehān l'unique voie de salut.

Dans 'Arā'īs, la doctrine de la prédestination a un traitement particulier qui diverge des systèmes antérieurs comme celui d'al-Ḥakīm al-Tirmidī et, bien sûr, en remontant en amont, de la pléiade d'auteurs néo-platoniciens à commencer par Plotin, Hermès Trismégiste, Origène (184-253) ou Évagre le Pontique (346-399)¹⁰⁷⁷. Bien qu'imprégné de néo-platonisme, le système rūzbehānien a la particularité d'avoir simplifié le processus du dévoilement divin aux esprits préexistants dans l'éternité première comme il a simplifié la descente de ces esprits dans la chair puis leur « remontée » à l'éternité dernière.

D'abord pour comprendre l'approche des 'Arā'īs, nous devons reprendre un passage déjà étudié dans notre mémoire de diplôme, où sont condensés en une vue synthétique les diverses formulations théologiques de la doctrine de la prédestination. Notons l'imbrication subtile entre ce qui est prédéterminé par Allâh et la venue à l'être de la personne humaine :

{Notre ordre est une seule [parole] : [il est prompt] comme un clin d'œil dans le regard}.

Il y a dans ce verset l'élucidation de trois degrés : le degré du mystère de l'antique science de la prédestination¹⁰⁷⁸ avec laquelle Il était qualifié. Cette science et ce mystère de la prédestination vont de pair (*mašyaṭ*¹⁰⁷⁹) car leur essence est une. C'est de l'intérieur de l'éternité première des éternités premières que le mystère de la prédestination s'est avancé vers le deuxième rang et c'est l'impératif (*amr*). La vérité du commandement précède son apparition dans l'Acte. Alors nous aboutissons au troisième rang qui est l'Acte. Lors donc que la prédestination et l'impératif arrivent à l'Acte, ils y font apparaître, à partir du néant, les mesures prédestinatrices

{وما أمرنا إلا واحدة كلّمح بالبصر}

في هذه الآية بيان ثلاث مراتب/ مرتبة سر علم القدر القديم الذي كان موصوفا به/ وذلك العلم وسر القدر مشية اذ عينهما واحد/ ومن بطنان أزال الأزال سار سر القدر الى المرتبة الثانية وهي الامر/ وحقيقة الامر قبل ظهوره في الفعل/ فبلغنا الى المرتبة الثالثة وهي الفعل فلما وصل القدر والامر الى الفعل ظهر المقدرات من العدم بها باقل

1077. Geneviève Gobillot, « Une solution au problème de la prédestination en Islam : les essences prédisposées d'Ibn 'Arabī », *Revue Philosophique de Louvain*, Année 2007, 105/3, p. 333-360.

1078. *Al-Qadar*, le destin, la fatalité, la prédestination, ce qui a été mesuré d'avance. Il y a un jeu de mots entre mesure (*taqdīr*), destin prévu (*muqaddar*) et les mesures prédestinatrices (*muqadarāt*).

1079. *Mišyaṭ* et non *mašī'aṭ* comme le corrige Mizyadī.

(*muqaddarāt*), en moins d'un clin d'œil, c'est-à-dire l'enclenchement (*sayarān*) de la science du mystère de la prédestination, provenant des profondeurs de l'éternité de l'éternité première, et débouchant au monde de l'impératif et de l'Acte en moins d'un clin d'œil. En termes de quantification (*taqdīr*) combien plus si le temps est impossibilité d'accès à la Volonté du Miséricordieux. Aussi n'ont subsistés que la Volonté, la Science et l'Impératif en tant qu'ils sont en dehors des causalités du temps. C'est l'apparition de la proto-éternité au néant. Si donc la proto-éternité apparaît au néant, le prédestiné parvient à la formation de son existention en Allāh. Il émerge par la qualification de l'image de la science et de la prévision (*taqdīr*), comme s'il était lié à la prévision à cause de la science et non à cause de l'existence. Son Impératif est donc Sa science et Sa Science c'est Sa Volonté¹⁰⁸⁰.

لمحة/ اى سيران علم سر
القدر من بطون ازل الازل
الى عالم الامر والفعل اقل من
لمحة/ على تقديرهم اذا
استحال الزمان فى مشية
الرحمن/ لا يكون الا الارادة
والعلم والامر وانها خارجة
من علل الزمان/ هو ظهور
القدم للعدم فاذا ظهر القدم
للعدم صار المقدر مكونا
كينونيته بالله فخرج على نعت
صورة العلم والتقدير كانه مع
التقدير من حيث العلم لا من
حيث الوجود فامر علمه
وعلمه ارادته

Pour Baqlī, la prédestination provient du mystère de Dieu avant l'Acte, entendu ici comme Acte créateur. La prédestination est arrêtée avant que n'apparaissent l'impératif divin : *Fiat !* (le *Kūn*) et le créé qui en découle : *et cela fut !* (*fa kāna*). Le mystère du destin provient d'avant le temps, dans le secret de la Prescience divine qui est occulte (*ġayb*), à l'intérieur de l'éternité première (*baṭn al-azal*). Ce destin n'apparaît dans le créé qu'à travers un triple déploiement de la Volonté divine (*Irādat*), de la Science divine (*al-ʿIlm*) et de l'Impératif divin (*al-Amr*)¹⁰⁸¹. Nous avons montré précédemment que ce système ternaire est proche des doctrines cosmogoniques ismaéliennes. Chez ces derniers, ce qui découle du Principe originel (*Mubdiʿ*) ce sont trois verbes (*kalimāt*) : la volonté (*Irādat*) et l'impératif intérieur (*al-Amr*) ainsi que l'impératif proféré (*al-Qawl*), pour suivre la nomenclature d'Henry Corbin. Chez Rūzbehān, c'est aussi trois verbes mais dans une succession différente : la Volonté (*Irādat*), la Science (*al-ʿIlm*) et l'Impératif (*al-Amr*). Où la science concerne particulièrement les mesures prédestinatrices que Dieu, dans Sa prescience, a prises depuis l'éternité. Dans un autre passage il dira : « *Sa disposition (tadbīr) est Sa volonté et Sa volonté est Son Vouloir divin, couplé avec la Science éternelle qui n'est affectée par aucune des causes de la survenance* ¹⁰⁸²».

1080. ʿArāʾis II, sourate 54, al-Qamar, 50, p. 766.

1081. Gerhard Bowering, « Names and Images of God in the Qur'an », *Philosophy of Religion and Kalam*, Yale University, p. 280, <https://iphras.ru/uplfile/smironov/ishraq/1/bowering.pdf>. Bowering traduit *al-Amr* par *Logos* bien qu'il concède que le Coran utilise le substantif *al-Kalimāt* pour parler du Logos qu'est Jésus. Dans le contexte du verset des ʿArāʾis que nous traduisons, il est évident que *Amr* indique l'Impératif divin, Son Commandement.

1082. ʿArāʾis II, sourate 32, al-Sağdat, 4, p. 639.

Il n'est pas superflu à ce sujet de rappeler la discussion de Ḥallāğ avec les ulémas de son temps au sujet de la *mašīʿa* ou *irāda* et du *amr*. Ḥallāğ qui cherchait à résoudre le dilemme entre la Providence et la Prédestination, le conflit du *bien* que Dieu nous *ordonne* de faire, (Impératif/Précepte), et du mal qu'Il *prévoit* que nous ferons (Volonté/Décret). Pour Ḥallāğ, l'Impératif (*amr*) est incréé tandis que la volonté (*mašīʿa* ou *irāda*), est créé. Nous devons nous plier aux préceptes de l'Impératif, même si la volonté du Décret prédestinateur nous pousse à faire autre chose¹⁰⁸³. Les théologiens de la prédestination, qu'ils soient sunnites ou šīʿites assigneront à *Irāda* une fonction directrice, comme dans Cor 4, 26 tandis que *Mašīʿa* est une volonté divine absolue dans le sens « d'existentialiser », où Dieu dit et cela advient, comme dans Cor 10, 99. On peut contrevenir à la première mais rien ne peut arrêter la deuxième. À cela il faut ajouter que le mot *mašīʿa* comme forme nominale du verbe en *mīm* (*maṣdar mīmī*) n'existe pas dans le Coran mais a été adopté par nécessité épistémologique.

La volonté divine joue un rôle capital dans l'acte de la prédestination : c'est parce qu'Il veut de toute éternité créer l'homme que Allāh met en branle Sa Science de la prédestination qui est une science « de la mesure et de la prévision » et c'est elle qui déclenche Son Impératif. C'est alors que la proto-éternité apparaît au néant pour le faire venir à l'existence et que le prédestiné reçoit sa quiddité : Une fois rendu existant, il sera identique à l'image de la science prévisionnelle de Dieu qui l'a façonné avec cette mesure-là. Son lien vital à la science prévisionnelle qui prédestine sa vie n'est pas à cause de son existence dans le temps (celle-ci ne peut rien changer au *qadar*, au destin), mais elle est fixée à partir de la Science divine qui, avant le temps, a décrété cette mesure-là et cette prévision-là à laquelle sera soumise inéluctablement toute la vie du prédestiné et ses contingences. Une des caractéristiques de cette souveraine prévisibilité est qu'elle ne prévoit aucun contact avec l'adventicité : « *Les survenances nocturnes (ṭawāriq) de l'évènementialité n'affectent en rien les qualifications de l'éternité première puisque l'élection sélective qui induit tel attribut (chez Adam) lui est antérieure*¹⁰⁸⁴. »

Pour Rūzbehān, en vrai ašʿarite, être un musulman orthodoxe (*ḥanīf*) c'est accepter le jugement et la prédestination de Dieu (*qaḍāʾ wa qadar*), à l'exemple d'Abraham, comme une ramification de la « vérité de l'amour » envers Dieu¹⁰⁸⁵. En effet, dans le contexte de sa doctrine sur la vie mystique, il y a une certitude quant à l'élection divine qui provient de l'assurance d'avoir « vu » Dieu dans la proto-éternité et d'avoir entendu Son discours primordial. Aussi, pour lui, le fait de consommer le fruit de la prédestination précède les conditions de soumission à celle-ci :

1083. Kitāb al-Ṭawāsīn, p. 145.

1084. *ʿArāʾis* I, sourate 3, Āl-ʿImrān, 33, p. 75.

1085. *Ibid.* 67, p. 81.

[La vérité de l'amour chez les gnostiques] C'est l'envol de la conscience secrète dans l'Invisible de l'Invisible et la métamorphose de l'Amant dans la forme de l'Aimé : tel est le substrat de l'amour. Quant à la ramification de l'amour c'est la concordance avec l'Aimé en tout ce qui lui plaît. C'est d'accepter avec résignation l'épreuve qu'il envoie en accueillant avec fidélité Son jugement et Sa prédestination (qaḍā' wa qadar) en suivant la Sunna' du Muṣṭafa ṢĀ'WS¹⁰⁸⁶.

Sans trop approfondir, notre auteur accepte le bon plaisir divin qui élève les uns et abaisse les autres : « Il a honoré un groupe en déversant les lumières de la manifestation sur leurs consciences secrètes pour qu'ils soient dans le courant de Son jugement et de Sa prédestination, dirigés par Son bon vouloir. Et Il a humilié un groupe en envoyant l'effroi de Sa fureur sur leur extérieur afin que, lorsque brille l'emprise de Sa puissance, ils soient forcés de s'humilier¹⁰⁸⁷ ».

Il va plus loin dans cette stricte prédestination au bien et au mal. Pour lui, comme pour al-Ḥallāḡ, c'est Allāh qui, dans la proto-éternité, fait dire oui, bon gré et mal gré (ṭaw'ān wa karahan) à l'agglomération indistincte des esprits, on pourrait dire au « fourmillement » des esprits, puisque le terme arabe qui est utilisé est *darr*, ce qui signifie littéralement « fourmis ». Il passe en revue la position de divers maîtres soufis comme al-Harrāz, al-Naṣrābādī, Yūsuf al-Ṣūṣī, al-urayrī, al-Wāsiṭī, à travers lesquels il affirme sa propre doctrine de la prédestination.

Pour lui, comme pour eux, il y a une ségrégation absolue et définitive entre les « élus » et les « réprouvés ». La doctrine de la prédestination chez notre auteur est liée à l'aversion foncière qu'il ressent d'amalgamer la présence divine avec le créé. Son souci est d'isoler la proto-éternité de la survenance. Seuls des esprits saints, dûment sélectionnés, peuvent se tenir devant la présence divine. Ils le sont si bien que 'Arā'īs prévoit un combat dans la préexistence entre esprits bons et esprits mauvais :

La pâte existentielle (ṭīnāṭ) des formes physiques diverge dans son abaissement et sa distanciation, ainsi de même la substance des esprits au moment de leur existentialisation : Un antagonisme éclate entre eux à cause de la disparité des caractères, des états et des stations. À lui le Salām a dit : Les esprits sont des soldats en faction. Ceux qui se reconnaissent s'accordent et ceux qui s'ignorent divergent¹⁰⁸⁸.

اختلف طينة الاشباح في
التداني والتباعد وهكذا جوهر
الارواح وقت ايجادها فوقعت بينها
منازعة لتفاوت الاخلاق
والحالات والمقامات قال عليه
السلام "الارواح جنود مجندة فما
تعرف منها انتف وما تناكر منها
اختلف"

1086. *Ibid.*, 32, p. 73 et seq.

1087. *Ibid.*, 83, p. 86.

1088. 'Arā'īs I, sourate 3, Āl 'Imrān, 34, p. 124. Dans la suite immédiate du texte, Rūzbehān s'appuie sur cette divergence fondamentale pour expliquer les dissensions entre les époux qui proviennent de l'imparité de leurs esprits.

Bien sûr, dans le contexte de l'exégèse coranique, Baqlī s'attarde sur le sort des prévaricateurs. Mais il ne nous indique jamais la manière de leur venue à l'être. Il a cependant des passages virulents contre les hérétiques, les impies ou encore ceux qui croient que la sainteté provient d'une quelconque parenté (*nasab*) avec le Prophète ou la gent des élus. Seule la prédestination, couplée à la fréquentation des soufis peut faire entrer le prétendant dans la jonction élitaire avec Dieu¹⁰⁸⁹. Malgré cette sévérité, pas de place à la damnation chez Rūzbehān. Il affirme clairement dans ce passage qu'il est un adepte de l'apocatastase qui dérive de la présence divine d'immensité. Là où est Dieu, là est le paradis. Or Dieu est partout : l'enfer deviendra un paradis :

{Le jour où on dira à la géhenne : « t'es-tu remplie ? » Et elle répondra : « y-a-t-il plus ? »} Allāh, Très-Haut a promis à la géhenne de la remplir de ġinn et d'humains. Il la remplira et lui dira « t'es-tu remplie ? » et elle en réclamera davantage (tastazīd), car ce qui y est jeté c'est comme un projectile qui est jeté dans l'abîme. Or la géhenne désire Allāh de la même manière que l'Eden Le désire. Si donc Allāh, Très-Haut, voit son état de désir de Lui, Il dispose les assauts de la subjugation de la proto-éternité sur elle sous les traits de la manifestation, elle se remplit alors de grandeur et elle devient, devant la grandeur de Dieu comme un rien dans un quelque chose. Oh mon Seigneur ! Lui qui fait surgir la soif (mulayyib^u) dans les cœurs des habitants de la géhenne en cette heure-ci, par la vue de l'ombre de Sa grandeur et par la vue des lumières de la proto-éternité proto-éternelle. Ils y trouvent des inspirations et des expirations. C'est alors que ses flammes se transforment en des roses et des arômes par l'effet de la bénédiction décuplée de Sa manifestation à elle¹⁰⁹⁰.

قوله تعالى ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ
هَلْ أَمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾
ان الله سبحانه وعد جهنم ان
يملأها من الجن والانس فيملأها
ثم يقول هل امتلأت وهي تستزيد
لان ما يلقي فيها كحاقة تلقى في
البيم وان جهنم لتشتاق الى الله كما
يشتاق اليه الجنة فاذا راي الله
سبحانه حالها من الشوق اليه
يضع اثقال سطوات قهر القدم
عليها بنعت التجلي فتملأ العظمة
وتصير عند عظمة الله كلا شئ
في شئ ويا رب طيب **مليب** في
قلوب الجهنميين في تلك الساعة
من رؤية ظلال عظمته ومن
رؤية انوار قدم القدم لهم فيها
زفير وشهيق فحينئذ يصير
نيرانها وردا وريحانا من تواتير
بركة ظهوره لها

Ici l'enfer devient un Paradis lorsque Dieu, par compassion, le visite et suscite la soif de la contemplation dans les cœurs des infernaux qui respirent la manifestation divine qui transforme les flammes de l'enfer en une rosée bienfaisante. Ailleurs, il demande d'être préservé de la peine du feu et de la séparation, car la peine du feu c'est d'être privé de la remémoration de Dieu. Baqlī semble être du parti de ceux qui croient à la rédemption finale des damnés –ce qui était loin d'être

1089. *Op. cit.* I, sourate 9, al-Tawbaṭ, 31, p. 281 et II, sourate 44, al-Duḥḥān, 81, p. 718.

1090. *Op.cit.* II, sourate 50, Qāf, 30, fol 445r, p. 747.

une doctrine commune –. Il est heureux de compter avec l'autorité des *Ṣaḥāba* et il rapporte les *aḥadīṭ* de Ṭabarī ¹⁰⁹¹ : « *Ibn Mas'ūd* a dit qu'il surviendrait en enfer un temps où ses portes se mettront à battre car il n'y aura plus personne et cela après qu'on y soit demeuré pendant des ères successives ». *Al-Šu'abī* (m. 120/703) a dit que l'enfer est, parmi les deux demeures, la plus rapide en fait de construction et la plus rapide en fait de destruction ». Ailleurs il dira ne pas vouloir approfondir la question du pardon que Dieu donne aux damnés considérant cela comme un « mystère » ¹⁰⁹².

قال ابن مسعود لياتين على جهنم زمان يخفق ابوابها ليس فيها احد وذلك بعد ما يلبثون فيها
احقابا قال الشعبي جهنم اسرع الدارين عمراناً وأسرعهما خراباً .

Ailleurs il dira ne pas vouloir approfondir la question du pardon que Dieu donne aux damnés considérant cela comme un « mystère » ¹⁰⁹³. Et dans la sourate 11, Hūd, le même paragraphe sur l'enfer est dupliqué ¹⁰⁹⁴.

De ce qui précède, il s'ensuit que, dans les *ʿArāʾis*, l'unique hiérarchie est celle de l'Esprit/esprits, par le fait de la prédestination, telle que nous essayons de l'élucider. Bien sûr, Rūzbehān s'attarde à donner des consignes ascétiques mais on dirait qu'il prêche à des convertis, que son auditoire appartient à la même élite dont le salut est assuré du fait de sa nature et de sa préexistence. Aussi le problème du mal ne se pose pas d'une manière cruciale chez lui puisque l'élection sélective divine a déjà tout déterminé. Dans la doctrine de l'apocatastase mystique (*ʿayn al-gamʿ*), l'univers entier se résorbe dans l'unicité du regard du mystique qui « voit » que Dieu est tout en tout. Rūzbehān dira, à la suite de ses maîtres soufis : « *ne possède le Tout que celui qui vient du Tout* », résumant la boucle ouroborique du début à la fin de la destinée de l'Esprit/esprits.

Du fait de la nature même de l'Esprit qui s'allie à la *fiṭra* humaine, il n'y a pas chez notre auteur divers cycles de naissance. Pas de métempsychose ou de migration des âmes, mais une descente et une remontée des esprits qui tournoient sans cesse dans un espace, aussi illimité qu'indéfini, de l'éternité première à l'éternité dernière.

1091. Muḥammad b. ʿarīr Al-Ṭabarī, *Ḡāmiʿ al-Bayān ʿan taʾwīl ʾāyāt al-Qurʾān*. Éd. Maktaba Ibn Taymīyya, en 16 volumes. Le Caire, *aḥadīṭ* 18580 et 18581, vol.15, p. 484.

1092. *ʿArāʾis* I, sourate 2, al-Baqaraṭ, 201, p. 42 et sourate 5, al-Māʾidaṭ, 118, p. 176.

1093. *Ibid.*

1094. *Op. cit.*, I, sourate 11, Hūd, 105, p. 347.

***Al-Istifa'iyā* ou l'Élection sélective dans l'éternité première**

Après avoir élucidé la préexistence de l'Esprit/esprits et la prédestination qui gère leur création, l'initiation qu'ils subissent et leur apparition dans le temps à travers leur infusion dans les formes physiques, nous pouvons mieux comprendre l'unicité des élus et leur diversité, dans la révélation que Dieu fait de Lui-même, et dont 'Arā'īs reproduit l'écho à partir de ce que le Coran en révèle. La croyance en la préexistence de l'Esprit/esprits est un concept-clé de l'univers mystagogique de Baqlī. En effet, ces esprits sont les protagonistes mystérieux de la geste proto-logique et eschatologique qu'élucide Rūzbehān à longueur du texte coranique. Qui sont-ils ? D'où viennent-ils ? nous voulons l'élucider et nous voulons considérer ce qu'ils deviennent, une fois unis aux enveloppes et aux formes physiques. Quelles sont leurs fonctions, leurs privilèges et leurs catégories ? Dans le passage qui suit, notre auteur présente une vue générale de l'élection sélective dans la proto-éternité avec les privilèges accordés à chaque élu :

{Il est le Premier (al-Awwal) et le Dernier (al-Āḥar), l'Extérieur (al-Zāhir) et l'Intérieur (al-Bātin)}. Les gens de la proto-éternité sont les gens du Premier et les gens de la surexistence sont les gens du Dernier et les gens des Attributs sont les gens de l'Extérieur et les gens de l'Ipséité sont les gens de l'Intérieur. Il a élu (iṣṭafā) Adam avec la science des Noms et des qualifications et avec l'approche de l'Attribut et la manifestation de l'Ipséité. Il devint dans le lieu de l'œil-essence de la réunification (ʿayn al-gamʿ), suivant son dit, à lui la salutation, « Allāh a créé Adam à Son Image » et il élut Noé avec la domination seigneuriale (salṭanat) et le prodige ainsi que l'exaucement de la requête, et Il élut al-Ḥalīl avec l'amitié, l'audition et la station de l'équivocité où il dit : « voici mon Seigneur » et la ségrégation de la proto-éternité par rapport à l'adventicité par son dit : « Je suis innocent du polythéisme dans lequel vous tombez », et Il élut Moïse avec le discours original (ḥiṭāb aṣlī), l'audition de la parole éternelle et la manifestation (taḡallī). Et Il élut ʿĪsā avec le degré de la sainteté et Il en fit l'Esprit de sainteté à travers Sa Parole sublime et éternelle. Et Il élut Dāwūd avec le Psautier (zubūr) qui contient la nouvelle de l'Ipséité et des Attributs et Il lui donna la station de l'Amour-Eros et la belle voix qui vient des psalmodies des Attributs et des mélodies des rossignols de la Proto-éternité. Et Il élut Sulaymān avec la royauté et la confirmation et Il élut Yusuf avec le

*{هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ}
فاهل القدم اهل الاول واهل البقاء
اهل الآخر واهل الصفات اهل
الظاهر واهل الذات اهل الباطن
فاصطفى آدم بعلم الاسماء
والنعوت ومباشرة الصفة وتجلي
الذات فصار في محل عين الجمع
لقوله عليه السلام " خلق الله آدم
على صورته" واصطفى نوحا
بالسلطنة والمعجزة واجابة
الدعوة واصطفى الخليل بالخلعة
والسماع ومقام الالتباس حيث قال
هذا ربي وافراد القدم عن الحدوث
بقوله انى برى مما تشركون
واصطفى موسى بالخطاب
الاصلى وسماع الكلام الازلى
والتجلي واصطفى عيسى بدرجة
القدس وجعله روح القدس من
كلمته العلية الازلية واصطفى
داؤد بالزبور الذى فيه نبأ الذات
والصفات واعطاه مقام العشق
وحسن الصوت الذى من مزامير
الصفات والحن بلابل القدم
واصطفى سليمان بالملك
والتمكين واصطفى يوسف بكسوة
حسن جماله الذى اشرق فى وجهه
من طلوع صبح الصفة فى عالم*

revêtement (*kiswāʿ*) la prestance de sa beauté qui brille de son visage avec le lever du matin de l'Attribut dans le monde de l'Acte. Et Il élut Muḥammad ṢĀʿWS avec tout ce qu'Il avait donné à eux tous et Il lui donna en propre le *Miʿrāğ*, la religion, la manifestation, la correction (*taʿlī*), le grand amour, le haut conseil, la station de la plus grande proximité (*al-maqām al-adnā*)¹⁰⁹⁵

الفعل واصطفى محمداً صلى الله عليه وسلم بجميع ما اعطاه اياهم وخصه بالمعراج والدين والتجلى والتألي والمحبة الكبرى والمجلس الاعلى والمقام الادنى

Ce texte a le mérite de donner une vue générale de l'anthropogenèse hiérophanique, c'est-à-dire de la création et de l'élection des prophètes, des saints agréés et des envoyés. Non seulement il nous aide à situer cette élite dans l'ensemble de l'anthropogenèse rūzbhānienne, mais il nous introduit dans la connaissance directe de ses élus qui culminent en le Prophète Muḥammad. L'intronisation de chaque personnage a lieu dans l'éternité première. Nous sommes introduits dans l'initiation proto-éternelle suite à l'élection sélective.

La progression spirituelle ne se fait que dans un contexte d'initiation qui est un « retour » à un « avant » où tout a déjà été donné. Cet « avant » c'est l'éternité première (*al-azal*) et le retour a lieu dans l'éternité dernière (*al-abad*), sans qu'il y ait une cloison étanche entre les deux lieux supra-temporels. De même qu'aucun esprit n'a été admis à contempler Allāh dans Ses Attributs sans avoir été choisi *in illo tempore*, de même, s'il ne fait pas partie des élus, nul ne peut prétendre s'avancer dans le chemin spirituel avec ses « sciences cachées, ses sentences étranges ou ses nouveautés merveilleuses d'élucidation et de dévoilements, ses contemplations ainsi que ses mystères, ses attractions et ses régulations des affects extatiques et des engrangements, des subtilités des stations et du cheminement dans les combats¹⁰⁹⁶ ». Cette élection, Rūzbehān l'appelle, dans ce même passage, « *al-iṣṭifaʿiyyaʿ al-azaliyyaʿ* », l'élection sélective de l'éternité première, qui est immuable du fait de la prédestination et qui donne le droit à l'héritage des biens divins.

Pour expliquer en quoi consiste cet héritage, Rūzbehān utilise un symbolisme paradisiaque très courant dans la tradition persane : celui des volatiles dans un jardin enchanté. Les volatiles sont des êtres qui ressemblent le plus à des esprits. D'où l'usage courant de comparer les oiseaux aux esprits. Il a à ce sujet une digression intéressante concernant Maryam : « *Il lui envoya, en apparence (fi-l-zāhir) l'Esprit-Saint afin qu'il lui apprenne la bonne conduite et Il insuffla en elle Son Esprit particulier qui est l'oiseau de l'aménité, pour qu'elle puisse avoir des réserves dans son refuge.*¹⁰⁹⁷ »

1095. *ʿArāʿis* I, sourate 17, al-Isrāʿ, 54, p. 477.

1096. *Op. cit.*, I sourate 8, al-Anfāl, 75, p. 276.

1097. *ʿArāʿis* I, sourate 2, al-Baqaraʿ, 37, p. 76.

وارسل اليها فى الظاهر روح القدس حتى يعلمها حسن الادب ونفخ فيها روح الخاص الذى هو طير الانس حتى يكون لها ذخيرة المآب

Cet héritage dont il parle est celui « *des passereaux des vergers du Royaume et celui des rossignols des prairies de la munificence* » qui ne peut échoir qu'à ceux qui ont été officiellement invités et confirmés (*mutarassimūn*) dans cette invite. En effet, « *seul un oiseau qui vole avec les ailes de l'apostolat, de l'amour, de la prophétie et de la sainteté agréée (wilāyaṭ), peut connaître les mélodies de ces oiseaux-là* ». Pour connaître ces mélodies il faut, bien sûr, connaître le langage des oiseaux (*mantiq al-ṭayr*) à la manière de Salomon qui affirme : « *Nous avons appris le langage (raisonné) des oiseaux et nous avons été pourvus en toutes choses de la part d'Allāh* ¹⁰⁹⁸ ».

Ils sont les oiseaux des fontaines de la jonction. Ils volent dans les vergers de la beauté et de la majesté et ils fredonnent les mélodies des Attributs, et renseignent leur parenté sur les mystères de l'Ipséité. Bienheureux sont-ils et, encore, bienheureux sont-ils et, encore, bienheureux sont-ils et bon recours à eux. J'implore de la plénitude de Sa générosité ancienne et de Sa largesse universelle d'être un oiseau parmi ces rossignols : que je siffle du sifflement des Attributs et que je me berce de la résonnance de l'occulte de l'Ipséité, ivre de la vision de l'Ipséité, éperdu d'amour envers les Attributs et, éperdu d'amour d'avoir bu des Attributs, ardemment attiré par la radiance de l'Ipséité. Que je m'anéantisse alors dans l'Ipséité et que je surexiste dans les Attributs et que les calamités de l'extinction n'aient point d'incidence sur moi mais que je su-rexiste dans la surexistence post-existentielle et que je comprenne par après ce qui m'a échappé de l'apudséité protologique avec la proto-éternité. En effet, le dernier est en vérité le premier et le premier est dernier. L'apparent est occulte et l'occulte est apparent et nous, nous sommes les premiers puisque le Vrai, avec Sa Primordialité a investi la station de notre primordialité alors même que nous étions dans le néant et nous sommes les derniers par le fait que le Vrai nous a revêtus avec la semblance de Sa surexistence. Et nous, nous sommes les gens de l'apparence, par Son apparition à nous. Et nous, nous sommes les gens de l'occultation et de l'invisible puisqu'il n'y a pas d'invisible dans le dévoilement et point d'occulte dans

هم طيور مناهل الوصال
يطيرون فى بساتين الجمال
والجلال ويترنمون بالحنان
الصفات ويخبرون اهاليهم من
اسرار الذات طوبى لهم ثم طوبى
لهم ثم طوبى لهم وحسن مآب
فارجو من كمال كرمه القديم
وجوده العميم ان اكون طيرا من
ملك هذه البلايل اصفر بصفير
الصفات واترنم من بطنان غيب
الذات سكرانا من رؤية الذات
والها بالصفات ووالها من شرب
الصفات مشغوبا بسنا الذات ثم
افنى فى الذات وابقى فى الصفات
ولا يجرى علي بعد ذلك طوارق
الفناء فابقى بقاء الابدى واتدارك
مافات منى من المعية القديمة مع
القدم فان الآخر بالحقيقة اول
والاول آخر والظاهر باطن
والباطن ظاهر فنحن الاولون

حيث قام الحق باوليته مقام
اوليتنا وان كنا معدومين ونحن
الأخرون من حيث اليسنا الحق
وصف بقائه ونحن الظاهرون
بظهوره علينا ونحن اهل الباطن
والغيب اذ لا غيب فى الكشف ولا
باطن فى الظهور تعالى الله عن
ان يدركه بوصف غيره رزق الله

1098. *Ibid.*

*l'apparition. Allâh S'est élevé au-dessus d'être appréhendé par la semblance de quelqu'un d'autre. Dieu a pourvu avec ces hauts degrés et ces charismes exemplaires ceux qui ont cru en nous et en tout ami rapproché qui a émergé des jardins de l'Invisible et des fontaines du rapprochement*¹⁰⁹⁹.

هذه المراتب العلية والمواهب
السنية من أمن بنا وبكل ولي
صدر من بساتين الغيب ومشارب
القرب

Passage auto-élogieux s'il en faut, transi de l'affect survolté de notre auteur. Pour lui, la révélation préexistentielle a fonction d'éponyme pour toute la vie spirituelle de tous les élus aux rangs desquels, bien sûr, il se range. Afin de justifier dogmatiquement cette sélectivité qui pourrait sembler injuste, Baqlī avance que la parenté spirituelle (*nasab*) dont nous venons de parler n'est attribuée aux élus qu'à travers la *wilāyaġ*. Qu'est-ce que la *wilāyaġ*? D'après le contexte que nous parcourons, on ne peut se limiter à traduire ce terme par « sainteté » qui est trop générique. Les *awliyā'* sont ceux qui sont proches de Dieu et, en cette qualité, héritent de Lui et c'est la *wilāyaġ* qui transmet l'héritage des sciences de la vérité¹¹⁰⁰. Comme dit le Coran « dans le Livre d'Allâh ont été répartis les grands lots de ces héritages ». Aussi le Prophète dit : « les savants sont les héritiers des prophètes ». Et, fait important, « ils ont hérité leurs sciences à la mesure de leurs graduations, de leurs compréhensions et de leurs états ainsi que de la rapidité de leur cheminement dans le Royaume et grâce à leur acquisition des lumières de la munificence¹¹⁰¹ ». Ceux-là sont divins (*ilāhiyyūn*). Ils ont hérité de la béatitude de la contemplation de Dieu et ils y sont éternisés. Allâh de toute éternité savait le choix qu'Il a fait d'eux et connaissait d'avance les largesses (*karamāt*) qu'Il allait leur octroyer. Et, comme pour bien montrer l'omniscience divine, Rūzbehān note que c'est parce que Allâh a trouvé Ses *awliyā'* dignes de recevoir Ses largesses qu'Il les a choisis. Et Allâh « qui a connaissance de toutes choses savait aussi comment ses proches allaient correspondre à Ses largesses par leurs actes excellents d'obéissance et les effluves qui émanent de leur désir ardent de Le rencontrer dans l'éternité dernière »¹¹⁰². Suivant l'approche de Rūzbehān, le *walī* est donc un saint qui jouit d'une amitié particulière avec Dieu de sorte à être élue, à cause de son impeccabilité préexistentielle, à recevoir l'héritage. Aussi avons-nous traduit ce terme par « saints agréés ». C'est ainsi que Baqlī ne cesse de revenir à ces « témoins de la proto-éternité » car ils sont, comme il l'est lui aussi, les dépositaires et les bénéficiaires des promesses divines.

Telles sont les conditions de l'affiliation et de la voie spirituelle dans les *ʿArāʾīs*. Il faudrait ici noter que rien ne peut faire déchoir les saints agréés de leur prédestination préemptive. Cette

1099. *Op. cit.* II, sourate 42, al-Šūrà, 19, p. 708.

1100. Référence à ce qu'on pourrait appeler ici un début d'infailibilité qui est transmise aux élus par le *nasab*, l'appartenance sélective.

1101 *ʿArāʾīs* I, sourate 8, al-Anfāl, 75, p. 276.

1102 *Ibid.*

prédestination souveraine les préserve de toute imperfection ou passion coupable. Ils jouissent d'une totale impeccabilité.

Allâh les a agréés dans l'éternité première et par la science préemptive de la proto-éternité. Aussi, son agrément demeure-t-il pour les siècles futurs. Car son agrément est Son Attribut protologique, permanent, post-existential qui ne change ni avec le changement de la survenance ni avec le temps ni avec l'obéissance ou la rébellion. S'ils demeurent donc dans son élection privilégiée pour les siècles des siècles ils ne tombent point de leurs degrés par les imperfections ni par leur (comportement) humain ou leurs passions. Car les gens de la satisfaction (ahl al-riḍa) sont protégés par Sa providence. Les qualifications des gens de l'éloignement (ahl al-bu'd) ne s'appliquent pas à eux. Ils se sont transformés en la forme de Son agrément. Aussi Allâh leur agréé-t-Il comme ils agrément à Allâh et cela eut lieu après l'éjection des lumières de l'affabilité dans leurs cœurs selon Son dit : {Il fait descendre la quiétude sur eux}. Ibn 'Aṭā' a dit, qu'Allâh l'agrée : « Allâh les a agréés, Il les a satisfait et les a fait parvenir à la station de la satisfaction, de la conviction et de la pacification. Aussi Allâh a fait descendre la quiétude sur eux afin de rendre quiets leurs cœurs par rapport à Lui »¹¹⁰³.

رضى الله عنهم فى الازل
وسابق علم القدم ويبقى رضاه الى
ابد الابد لان رضاه صفته الازلية
الباقية الابدية لا يتغير بتغير الحدثن
ولا بالوقت والزمان ولا بالطاعة
والعصيان فاذا هم فى اصطفايته
باقون الى ابد الابد لا يسقطون من
درجاتهم بالزلات ولا بالبشرية
والشهوات لان اهل الرضا
محروسون برعايته لا يجرى عليهم
نعوت اهل البعد وصاروا متصفين
بوصف رضاه فرضوا عنه كما
رضى عنهم قال الله رضى الله عنهم
ورضوا عنه وهذا بعد قذف انوار
الانس فى قلوبهم بقوله فانزل
السكينة عليهم قال ابن عطا رضى
الله عنهم فارضاهم واوصلهم الى
مقام الرضا واليقين والطمأنينة
فانزل الله السكينة عليهم ليسكن
قلوبهم اليه.

La notion même de péché est liée à une disposition divine prédestinatrice en vertu de laquelle Dieu, en demandant à Adam et à Eve de manger des fruits des arbres du jardin les poussait à prévariquer afin de sauvegarder Sa transcendance, en « isolant la proto-éternité de la survenance ». Finalement Adam et Eve sont les « enfants du temps », aussi sont-ils installés au Paradis au lieu de demeurer dans la proto-éternité. Mais ils finissent par être chassés du Paradis, dans ce qui est considéré comme une opération divine paradoxale d'élimination de la proximité de l'humain.

Allâh a voulu qu'Adam et Eve pèchent aussi les confia-t-Il à eux-mêmes. Il les isola de la proximité en les introduisant dans l'Eden. En effet Adam et Eve sont les enfants du

اراد الله ان يعصيا فوكلهما
الى انفسهما وعزلهما عن القرية
بادخالهما فى الجنة لان آدم

1103. *Op. cit.* II, sourate 48, al-Faṭḥ, 18, p. 738 ; Même doctrine dans sourate 9, al-Tawba, 43, p. 285.

temps, aussi ne peuvent-ils perdurer dans la puissance du Compatissant. C'est pourquoi Il leur fit trouver refuge dans le manger du fruit des arbres des jardins pour isoler la proto-éternité de la survenance [...] Al-Qāsim a dit : « la résidence (sukūn) dans l'Eden c'est l'effarouchement par rapport au Vrai, aussi a-t-il renvoyé la créature au créaturel, et il a renvoyé l'imparfait à l'imperfection à cause de l'abstention de l'éternité première par rapport aux survenances¹¹⁰⁴.

وحواء طفلا الزمان لا يستقران
في جبروت الرحمن فالجأهما الى
أكل ثمار اشجار الجنان لافراد
القديم عن [...] وقال القاسم
السكون في الجنة وحشة من
الحق وانه رد المخلوق الى
المخلوق وهو رد النقص الى
النقص لامتناع الازل عن
الحوادث

Conformément à la doctrine aš'arite, la prédestination renvoie à Allāh la paternité des actes bons ou mauvais des hommes, voici que leurs convoitises et même leurs démons participent à l'impeccabilité des élus :

Lorsque (leurs âmes) se penchent, dans leurs intentions cachées vers leur quête qui est moindre qu'Allāh, si (les justes) s'opposent à elles par le combat et les vainquent en prenant le parti d'Allāh, Allāh les fait arriver à la station de Sa contemplation et c'est l'Eden des gnostiques. Si donc ils atteignent les degrés de la connaissance, ils n'ont plus besoin de réprimer l'âme de ses caprices car leurs âmes, leurs corps et leurs démons sont devenus spirituels, s'homogénéisant avec les esprits régaliens [...] les âmes convoitent ce que convoitent les esprits [...] Aussi le Prophète a dit : « mon démon s'est converti à l'Islam » et Il a dit : « nous, la compagnie des prophètes, nos cœurs sont Esprit » [...] et Sahl a dit : « Il n'y a que les prophètes et quelques justes –pas tous- pour être épargnés par la convoitise »¹¹⁰⁵.

حين تميل بخفاياها الى مرادها
مما دون الله فاذا جاهدوها وقهروها
بتأييد الله اوصلهم الله مقام مشاهدته
وهي جنة العارفين فاذا بلغوا الى
درجات المعرفة لم يحتاجوا الى
نهى النفس عن الهوى فان نفوسهم
واجسامهم وشياطينهم صارت
روحانية فجانست الارواح الملكوتية
[...] فتشتهى الانفس ما تشتهى
الارواح [...] ولهذا قال عليه
الصلاة والسلام " **أسلم شيطاني** "
وقال نحن معاشر الانبياء اجسادنا
[...] وقال سهل لا يسلم من الهوى
الا الانبياء وبعض الصديقين ليس
كلهم

À ce sujet, Massignon rapporte diverses opinions concernant l'acquittement de la rébellion de Satan qui devient le fait de son « amour pur ». Dū-l-Nūn al-Miṣrī, Sahl al-Tustarī et Ḥarrāz croient en son salut final ainsi que les Sālimiyyāṭ tandis que Ḥallāğ est plus nuancé et enseigne, avec les aš'arites, la damnation éternelle de Satan. Cependant, il y a des passages ḥallāğiens, renseignés d'ailleurs par Rūzbehān, où la prévarication d'Iblīs d'avoir refusé de se soumettre à

1104. ^ṢArā'is I, sourate 2, al-Baqara' 35, p. 22.

1105. *Ibid.*

l'injonction divine de se prosterner devant Adam est attribuée à une démarche de préserver l'Unicité divine et, donc, est le fait de sa sainteté ¹¹⁰⁶ :

*Ma prévarication à ton endroit est sanctification
 Et mon intelligence en toi est maniaquerie
 Qu'est donc Adam sauf ce qui lui vient de Toi ?
 Or, Celui qui se tient dans l'entre-deux est démon ¹¹⁰⁷ ?*

ججودى لك تقديس
 وعقلى فيك تهويس
 فمن آدم الاك
 ومن فى البين ابليس

Même l'épisode du veau d'or, éponyme biblique de la prévarication collective d'Israël, est regardé par Rūzbehān comme une méprise mystique entre l'adoration qui est due à l'Ipséité et celle qui est due à l'Acte : « *Les Israélites se sont mépris en voyant l'or dont était revêtu le veau d'or: en effet c'est Allāh qui avait jeté un oxyde sur le veau pour le revêtir d'or, et c'était l'or de l'Acte divin. Les Israélites se trompèrent et se prosternèrent devant ce qu'ils croyaient être « l'or de l'Ipséité ». En fait ils vécurent une transfiguration (taḡallī) dans l'équivocité, chose bien rare ¹¹⁰⁸ ».*

La postérité d'Adam, Awliyā' et Anbiyā'

Rūzbehān Baqlī a un sens aigü de la dignité des élus. Lui-même, d'après son propre témoignage, exprimé plus particulièrement dans son journal spirituel, occupe un rang très élevé dans le chœur des prédestinés. Il considère que l'élection sélective englobe avant tout deux ordres distincts mais complémentaires : la prophétie (*al-nubuwwat*) et la sainteté agréée de Dieu (*al-wilāyat*). Nous pouvons glaner tout au long de l'exégèse des 'Arā'is une doctrine complète sur ces deux fonctions distinguées.

Son dit Très-Haut : { Ceux qui croient en Allāh et en le dernier jour ne demandent pas ta permission }. Allāh décrit la sainteté agréée et la prophétie comme deux sœurs. Rien ne survient à partir de l'Invisible sans que l'ami rapproché et le prophète le reçoivent par la certitude et la gnose. Comment le saint agréé serait-il en contradiction avec le prophète alors qu'il est le récipiendaire du mystère de l'inspiration qui l'invite à le suivre ? ¹¹⁰⁹

قوله تعالى: { لَا يَسْتَأْذِنُكَ
 الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
 الْآخِرِ } وصف الله الولاية والنبوة
 انهما شقيقتان وما وقع الامر من
 الغيب الا والولى والنبي يقبلانه
 بالايقان والعرفان وكيف يكون
 الولى مخالفاً للنبي وهو مخاطب
 بسر الالهام بمتابعته

1106. 'Arā'is I, sourate 15, al-Ḥiğr, 30, p. 437.

1107. *Passion* p. 411. Voir aussi l'approche subtile de Ḥallāğ dans le 6e Ṭawāsīn, *Oeuvres Complètes*, p. 189 et seq.

1108. 'Arā'is, II, sourate 20, al-Anbiyā', 96, p. 540.

1109. *Op. cit.*, I, sourate 9, al-Tawba, 44, p. 286.

Il faut d'abord avoir à l'esprit que les soufis formaient entre eux une confrérie aux contours sociaux bien délimités, régie par des règles précises. Ainsi Rūzbehān stigmatise-t-elle ceux qui se prétendent les chefs de la voie soufie en se contentant d'arborer les habits ou les insignes alors qu'ils n'en ont pas les qualités. La voie de la sainteté agréée n'est pas la leur :

[...] ils dépendent des gens de la tradition mais sont tombés des demeures des gens de l'Unification dans la mise à part (*tafrīd*). Tel est le cas de ceux qui imitent les sourcilieux des gens de la trinité (*sālūs*)¹¹¹⁰ qui s'ornent des ornements des *mašāyih* et des gnostiques avérés et qui marchent derrière les ramasseurs de l'ici-bas qui disent : « nous sommes les fils des *mašāyih* et nous sommes les chefs de la voie soufie (*ṭarīqat*) ». Le dieu de ce monde se rie de leurs barbes lorsqu'ils enseignent que la sainteté agréée est à travers la parenté. Lo ! honni que celui qui n'a pas goûté le goût de la jonction de Dieu et dont le cœur est attaché à quelque chose d'autre qu'Allāh, qu'il se prétende (du rang) des saints agréés de Dieu. Ġunayd a dit : « Si Dieu veut le bien de l'aspirant (*murīd*), Il le guide vers la compagnie des soufis et lui fait éviter la compagnie des lecteurs. S'ils s'étaient contentés de se mêler de leurs affaires et de ramasser (les biens) de leur ici-bas et s'ils ne s'étaient pas opposés aux saints agréés de Dieu et n'avaient pas l'intention de dégrader leur prestige, leur misère leur suffirait, surtout qu'ils injurient les justes et les gnostiques¹¹¹¹

[...] وركونهم الى اهل التقليد
وسقطوا عن منازل اهل التوحيد
في التفريد وهكذا شان من اقتدى
بالزرافين من اهل السالوس
المتزينين بزى المشايخ
والعارفين المتحققين وتخلف
خلف الجامعين للدنيا الذين
يقولون نحن ابناء المشايخ ونحن
رؤساء الطريقة يضحك الله الدهر
ملجأهم بلجأهم حيث علموا ان
الولاية بالنسب حاشا ان من لم
ينق طعم وصال الله وقلبه معلق
بغير الله هو من اولياء الله قال
الجنيد اذا اراد الله بالمرید خيرا
هداه الى صحبة الصوفية ووقاه
من صحبة القراء ولو اشتغلوا
بشأنهم وجمع دنياهم ولم
يتعرضوا لاولياء الله ولم يقصدوا
اسقاط جاههم يكفيهم شقاوتهم لا
سيما ويطعنون الصديقين
والعارفين

Par rapport aux *silsilāt* soufies, nous avons déjà mentionné l'importance des *Ahl al-Bayt*, de 'Alī et de sa descendance, dans leur formation. Il nous reste à déterminer la place que les hiérarchies spirituelles occupent dans la doctrine soufie car, dans nos lectures des 'Arā'īs, nous relevons que la plupart de ces prérogatives sont le propre des saints qui ont été élus dans la proto-éternité et qui sont, aux yeux de notre auteur, les vrais soufis¹¹¹².

1110. Notre auteur écrit invariablement en arabe : « سالوس » au lieu de « نالوث ». S'agit-il d'un anachronisme dû à l'ignorance indue d'un musulman des termes théologiques chrétiens ? Nous ne pouvons rien affirmer car cet sujet nécessiterait une étude linguistique étendue. Nous avons transcrit dans la fidélité au manuscrit.

1111. 'Arā'īs I, sourate 9, al-Tawbat, 31, fol. 176v, p. 281.

1112. Pour les relations intimes mais complexes entre l'Imamisme et le Soufisme voir : *En Islam Iranien III*, p. 358 et seq. ; Leyakat N. Takim, *The Heirs of the Prophet, Charisma and authority in Shi'ite Islam*, State University of New York Press, New York, 2006, p.1-37 (prophétologie et autorité califale); Djaffar Mohamed

A la faveur de son exégèse coranique, Baqlī établit une nette démarcation entre les prophètes et les saints agréés, c'est-à-dire les *nabīs* et les *walīs*. Il nous montre que Dieu créa d'abord les anges, puis les *nabīs* ensuite les *walīs* par ordre d'excellence.

*Puis Il créa les anges et leur dévoila un atome de la lumière de Sa puissance. Par Sa lumière, ils acquièrent une lumière par laquelle ils entrevirent les traces de Ses Actes antiques et, par Lui, ils rendirent témoignage à Son Unicité, à Son Éternité et à Sa Sempiternité, comme un signe de leur part dans la servitude dévote et non comme une vérité de leur part par rapport à la Seigneurie. Allāh Se satisfait de leur état comme d'un fait et d'une esquisse mais point comme une vérité et un caractère. Puis Allāh créa les prophètes et les saints agréés (*awliyā'*) et Il mit en évidence pour eux les lumières de la beauté de Son Ipséité dans les lampadaires de leurs esprits avant leurs corps de mille milliers d'années. Ils regardèrent avec Sa lumière vers la beauté de Sa majesté et furent pris d'hébétéude dans l'appréhension de Sa grandeur et de la fierté de Sa tyrannie. Ils furent dans l'impuissance de faire Son éloge, de Le décrire et de Le remercier pour ce qu'Il est. Le Vrai au pouvoir majestueux leur adressa la parole et Il leur dit : « ne suis-Je pas votre Seigneur ». Ils répondirent : « Oui ! et nous en témoignons ! » Ils ont donc témoigné après avoir confessé au lieu du discours ¹¹¹³*

ثم خلق الملائكة وكشف لهم ذرة من نور قدرته فاقتبسوا من نوره نوراً فابصروا به آثار أفعاله القديمة فشاهدوا به بوحدانيته وازليته وسرمديته **راى فيهم رسماً منهم فى** العبودية لا حقيقة منهم فى الربوبية فرضى الله تعالى به عنهم امرأً ورسماً لا حقيقة ووصفاً ثم خلق الانبياء والاولياء فابرز لهم انوار جمال ذاته فى مصابيح ارواحهم قبل الاجساد بالفى الف عام فنظروا بنوره الى جمال جلاله وتحيروا فى كنه عظمته وكبرياء جبروته وعجزوا عن ثنانه ووصفه وشكره لنفسه خاطبهم الحق جل سلطانه بنعت تعريف نفسه لهم فقال الست بربكم قالوا بلى شهدنا فشاهدوا بعد اقرارهم فى محل الخطاب

La doctrine rūzbehānienne de la création et du « *Alastu* », le discours primordial d'Allāh et le Pacte qui s'ensuit est constante quant à affirmer le concept mais elle ne propose pas toujours les mêmes protagonistes. Ici nous voyons que le Pacte est conclu entre Dieu et les *anbiyā'* avec les *awliyā'*. Nous pouvons ainsi extraire des *ʿArāʾis* une doctrine complète sur la prophétie (*nubuwwāʾ*) et sur le statut des saints agréés (*walāyaʾ*). Rūzbehān n'y accorde pas une suprématie à la prophétie contrairement à la mise en garde d'Abū-l-Naṣr al-Sarrāġ al-Ṭūṣī qui, dans sa célèbre compilation *al-Lumaʿ*, fustige ceux qui donnent la primauté à la *wilāyaʾ* sur la *nubuwwāʾ*. En effet, pour Sarrāġ, les soufis sont les uniques musulmans qui méritent vraiment d'être appelés « les

Sahnoun, *La perception mystique en Islam : Essai sur les origines et le développement du soufisme*, p. 105 et seq.
1113. *ʿArāʾis* I, sourate 3 Āl-ʿImrān, 20, fol 41r, p. 69.

héritiers des prophètes ». Il leur assigne un rang plus élevé que les traditionnistes (*ahl al-ḥadīth*) et les juristes (*fuqahāʿ*) car, même si les trois groupes se basent chacun sur le Coran et la Sunnaʿ, les deux premiers sont liés à une connaissance exotérique tandis que les soufis seuls, selon lui, possèdent une connaissance approfondie des réalités ésotériques de la foi. Aussi ne fait-il jamais état des théologiens rationnels ou des philosophes comme étant des « gnostiques », ce terme étant réservé à ceux à qui est réservé l'illumination directe d'Allāh¹¹¹⁴.

Dans *le Sceau des Saints*, Michel Chodkiewicz évoque la doctrine rūzbehānienne sur les thèmes de la prophétie et de ce qu'il appelle la sainteté, mais il ne la puise que dans le *diarium* spirituel de Baqlī alors que *ʿArāʾīs* introduit des nuances significatives qui sont plus englobantes que le journal spirituel. Notre auteur n'y diffère pas beaucoup d'Ibn ʿArabī quant à l'essentiel. Au début de son livre, Michel Chodkiewicz explore méticuleusement la signification des termes majeures : *wilāyaʿ*, *walāyaʿ*, *walī*, mais il prend le parti d'une traduction elliptique de ces termes par « sainteté » et « saint » pour *walī*. Nous préférons celle d'ami rapproché qui est celle choisie par Henry Corbin¹¹¹⁵. Nous avons pris le parti d'un terme à mi-chemin entre les traductions de deux maîtres : celui de saint agréé.

Ibn ʿArabī organise d'abord les données de ses prédécesseurs, à commencer par Ḥakīm al-Tirmidī, dans son livre *Ḥatm al-Awliyāʿ*¹¹¹⁶. Dans *al-Futuḥāt al-Makiyyaʿ*, il se propose même de répondre à des questions auxquelles le Maître n'avait pas répondu du tout ou avait répondu en partie. Nous pouvons dire que les sources akbariennes et celles de Baqlī sont quasi communes puisqu'elles comprennent l'œuvre de Tirmidī et les compilations des maîtres soufis que nous avons déjà passées en revue. Il faut y ajouter l'apport de chaque auteur. Pour Ibn ʿArabī, il s'agit de décliner un enseignement spécifique, émanant de sa propre expérience et des révélations intimes qu'il a personnellement reçues. Pour Rūzbehān, dans *ʿArāʾīs*, il s'agit de rappeler une doctrine commune, liée à celles de la prédestination et à la préexistence des esprits. Sa doctrine est conforme à celle d'al-Tirmidī dans son livre *Ḥatm al-Awliyāʿ* et à celle de Ğunayd, dans son Livre du Pacte ou *Kitāb al-Miṭāq*, il n'en demeure pas moins, cependant, qu'il agit avec une certaine autonomie quant aux détails de préséance entre les diverses catégories des élus¹¹¹⁷.

Après la création des anges, des prophètes et des saints agréés dans la proto-éternité, Allāh

1114. Abū-l-Naṣr al-Sarrāġ al-Ṭūsī, *Kitāb al-Lumaʿ*, p. 535-536.

1115. Michel Chodkiewicz, *le Sceau des Saints*, p. 52 à 64. Henry Corbin, « Un roman initiatique ismaélien du Xe siècle », p. 8.

1116. Al-Ḥakīm al-Tirmidī, *Ḥatm al-Awliyāʿ*, p.100 et seq.

1117. Al-Imām Abū-l-Qāsim al-Ğunayd, *Rasāʾil*, présentation Dr. ʿAlī Ḥassan ʿAbdel-Qādir, Barʿī & Ğadāy Press, Le Caire 1988 ; *Kitāb al-Miṭāq*, p. 42. Voir aussi Ahmet Karamustafa: « Walāya according to Al-Junayd », dans *Reason and inspiration in Islam. Theology, Philosophy and Mysticism, Muslim Thought*, ouvrage collectif en l'honneur d'Herman Landolt, édité par Todd Lawson, I.B. Tauris Publishers, New York 2005, p. 64.

octroie aux prophètes la royauté « *al-Mulk* » ou potestat. Rūzbehān nomme les prophètes qui culminent en Muḥammad :

{Dis O Allāh, Possesseur de la Royauté Tu donnes la Royauté à qui Tu veux et tu retires la royauté à qui tu veux}

Puis il réserva sa Royauté, que sont Ses Attributs, à qui Il voulut de Ses prophètes et de Ses saints agréés. Quant à la Royauté qu'Il réserva aux prophètes c'est l'élection sélective (*al-iṣṭifā'īyyat*), l'admission (*iṣṭibā'*), la succession (*hilāfat*), le Credo (*al-naḥlaṭ*), l'amour, l'éloquence (*taklīm*), les signes, les prodiges, l'ascension miraculeuse (*mi'rāğ*), la méthode (*minhāğ*), le message (ou la mission), la prophétie. Il réserva ce que je viens d'énumérer à ceux-là parmi les prophète, SĀ'WS : Ādam, Šit, Idrīs, Nūh, Hūd¹¹¹⁸, Šāliḥ¹¹¹⁹, Abraham, Ismā'il, Iṣḥāq, Ya'qūb, Yūsuf, Yūnus¹¹²⁰, Lāwṭ, Šu'ayb¹¹²¹, Ḥizqiyāl¹¹²², Ḥiḍr, Mūsa, Hārūn, Yūša', Kālib, Ayyūb, Dāwūd, Sulaymān, Zakariyyā, Yaḥya, 'Īsā et Muḥammad, maître des apôtres et le sceau des prophètes, sur eux tous les prières d'Allāh. Allāh Très-Haut revêtit les tables des prophètes et des saints agréés d'un ornement (*kiswāt*) de Seigneurie et de puissance et Il fit apparaître par eux les signes et les prodiges et ils ont vaincu dans la superbe de la royauté du message les potentats de la terre : tel est un charisme épuré, proto-existentielle, qui leur fut donné d'avance par la providence d'Allāh Très-Haut dans l'éternité première de Sa science et duquel, par Sa science anticipatrice, Il a privé les gens de la déception¹¹²³.

{قُلْ اَللّٰهُمَّ مٰلِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ}

ثم خص بملكه الذي هو صفاته من يشاء من انبيائه واوليائه فالملك الذي خص الانبياء هو الاصطفاء والاجتباء والخلافة والنحلة والمحبة والتكليم والآيات والمعجزات والمعراج والمنهاج والرسالة والنبوة وخص بما ذكرت من بين الانبياء صلوات الله عليهم آدم وشيث وادريس ونوح وهود وصالحاً وابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب ويوسف ويونس ولوطاً وشعيباً وحزقيل وخضرأ وموسى وهارون ويوشع وكالب وايواب وداود وسليمان وزكريا ويحيى وعيسى ومحمداً سيد الرسل خاتم الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين فكسا الله تعالى سفرة الانبياء والرسل عليهم السلام كسوة الربوبية والسلطنة فظهر منهم الآيات والمعجزات وقهروا بعز ملك النبوة والرسالة جبابرة الارض وهذا موهبة خالصة ازلية سبقت لهم بعناية الله تعالى في ازل علمه وحرمها على أهل الخذلان في سابق علمه .

Ainsi Rūzbehān limite la fonction de la prophétie à vingt-sept prophètes qui jouissent des prérogatives qu'il cite et dont le sceau est Muḥammad. Ces prophètes ont tous, ici, les mêmes

1118. Ibn Kaṭīr, *Kitāb Quṣaṣ al-Anbiyā'*, Dār al-ta'līf, Le Caire, 1968, page 120. Hūd est le prophète de la tribu de 'Ād, petit-fils de Noé, il est souvent confondu avec Héber, descendant de Sem. Il est plusieurs fois cité dans le Coran.

1119. Ibn Kaṭīr, *op. cit.*, p.134. Šāliḥ est le prophète de la tribu arabe des banū Tāmūd. D'aucuns le confondent avec le Šelah biblique. Il est plusieurs fois cité dans le Coran.

1120. C'est le Jonas de la Bible.

1121. Šu'ayb est le Jethro biblique, beau-père de Moïse et prêtre de Madian.

1122. Ce n'est pas l'Ezéchiel biblique, d'aucuns l'appellent Abū Kifl. Dans les *isrā'īliyyāt* coraniques, il s'agit d'un successeur de Moïse à la tête du peuple d'Israël.

1123. 'Arā'is I, sourate 3, Āl-'Imrān, v.18, p. 70.

prérogatives de Seigneurie et de puissance ¹¹²⁴. D'eux émanent les signes et les prodiges. Rappelons que le chiffre vingt-sept a une signification particulière en Islam : C'est le vingt-sept de Ramadān qu'eut lieu la descente du Coran, et c'est un vingt-sept de Ramadān qu'est fêté l'*Isrā'* et le *Mi'rāġ* du Prophète ¹¹²⁵. Notons que, toutes ces prérogatives sont données par Allāh dans l'éternité première, en vertu de Sa « science anticipatrice » qui préside à la prédestination.

Le Prophète Muḥammad a des prérogatives particulières en termes de prophétie. En effet, citant ṣ unayd, Baqlī dit : « Allāh a révélé à chaque prophète une portion (ṭaraf) de l'Invisible mais à notre prophète ṢAṢ, Il a révélé les prophéties de l'Invisible (anbā' al-Ġayb) et c'est l'extrême de la révélation, aussi lui était-il révélé de l'Invisible ce qu'il n'est pas permis de révéler à n'importe qui d'autre des créatures ¹¹²⁶ ».

À ce sujet, il convient de souligner le fait que ʿĪsā et sa mère occupent une place proéminente dans ʿArāʿis. ʿĪsā est le plus cité après le Prophète, Moïse, Adam et Joseph et avant Abraham, David et les autres prophètes. Il est évoqué 116 fois et il est présenté comme le type le plus achevé de la mystique à cause de son rang d'Esprit de Dieu et de Parole de Dieu. Maryam est la seule femme à tenir ce rang de sainteté achevée. Elle est citée 52 fois. La sympathie de Rūzbehān pour ces deux figures dément cette affirmation de Paul Nwyia :

Mais, au risque de contredire des vérités largement répandues, nous devons bien reconnaître que la figure de Jésus occupe, par comparaison aux autres Prophètes, une place minime dans le monde imaginaire des commentateurs musulmans, et cela non seulement dans un commentaire comme celui de Muqātil, mais même dans un commentaire mystique comme celui de Sulamī. C'est là une constatation qui nous a surpris nous-même, mais que nous ne pouvons qu'enregistrer. Les textes coraniques sur Jésus ont un caractère à la fois trop dogmatique et trop polémique pour inspirer l'imagination et la réflexion purement spirituelle. Cela ne veut pas dire que la figure de Jésus soit absente de la méditation musulmane — surtout après Ibn 'Arabi — mais cette figure appartient beaucoup plus aux traités de théologie ou de polémique anti-chrétienne qu'aux commentaires allégoriques ou mystiques sur le Coran ¹¹²⁷.

Nous avons déjà mis en relief l'aspect conciliateur de la personnalité et de la doctrine de notre Ṣayḥ Ṣaṭṭāḥ. Les textes des ʿArāʿis que nous passons en revue en sont une preuve solide. Pour lui, tout ce que le Coran présente est propre à être butiné pour en extraire le miel de la substance spirituelle, sans s'arrêter à des polémiques dogmatiques ou culturelles.

1124. *Op. cit.* II, sourate 94, al-Šarḥ, v. 4, p. 850. Baqlī cite Dū l-Nūn qui dit que « les prophètes volent autour du Trône et Muḥammad se tient au-dessus de lui ».

1125. Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints*, p. 110, où il établit une relation très akbarienne avec l'Homme parfait, *al-Insān al-Kāmil*.

1126. ʿArāʿis I, sourate 11, Hūd, v. 51, p. 340.

1127. Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 79.

Baqlī passe ensuite aux saints agréés (*awliyāʾ*) dont il énumère ainsi les prérogatives :

Quant à la royauté qu'il réserve à ses amis elle est en quatre parties : l'une ce sont les faveurs divines et les signes (***karamāt wa āyāt***) comme la transmutation des essences, la réduction du sol (*tay al-arḍ*)¹¹²⁸ et l'exaucement de l'invocation et elle est pour les **gens des opérations** (***muʿāmalāt***). Une autre est plus noble que la première et ce sont les **stations** (***maqamāt***) comme l'ascèse, la dévotion, la piété, la patience, la reconnaissance, la subordination, la satisfaction, la conformité, la délégation, la réformation, la véracité, la fidélité, l'aumône, la rectitude, la tranquillité et c'est pour les **gens des degrés** (***darağāt***). Une autre partie est plus noble que la deuxième et c'est l'affect extatique (*wağd*), le commerce intime (*nağwà*), l'examen de conscience (*murāqabat*), la modestie, la crainte, l'espérance, l'amour, le désir ardent, l'amoureux, l'ivresse, la sobriété et elle appartient aux **gens des états** (***ḥalāt***). Une autre partie est plus noble que la troisième et c'est la révélation, la contemplation, la gnose, l'unification, la mise à part, l'extinction et la surexistence et elle appartient aux **gens des visionnements** (***muʿāyanāt***)¹¹²⁹.

وأما الملك الذي خص به أولياؤه فعلى أربعة أقسام قسم منها الكرامات والآيات مثل تقلب الاعيان وطي الارض واستجاب الدعوة وهو لاهل المعاملات. وقسم منها وهو اشرف من الاول وهو المقامات مثل الزهد والورع والتقوى والصبر والشكر والتوكل والرضا والتسليم والتفويض والتقويم والصدق والاخلاص والاحسان والاستقامة والطمأنينة وهو لاهل الدرجات وقسم منها وهو اشرف من الثاني هو الوجد والنجوى والمراقبة والحياء والخوف والرجاء والمحبة والشوق والعشق والسكر والصحو وهو لاهل الحالات وقسم منها واشرف من الثالث هو الكشف والمشاهدة والمعرفة والتوحيد والتفريد والفناء والبقاء وهو لاهل المعانيات.

Nous avons ainsi quatre ordres ascendants propres aux saints agréés : les gens des opérations – les gens des degrés ou progressions – les gens des états – les gens des visionnements. Baqlī qualifie ces ordres comme étant « l'origine de la royauté de la *wilāyat* » en rapport avec le « Royaume » des éternités première et dernière.

Si la prophétie et, surtout le Prophète, jouissent d'une suprématie de « gouvernement », l'accession aux plus hauts degrés de la vie spirituelle qu'est l'acquisition de la sagesse (*al-Ḥikmat*) équivaut à être l'héritier ou le successeur des anges mais aussi des prophètes: « À celui qui accède à ces degrés a été donné la succession des Prophètes et des Apôtres et le degré des vénérables anges,

1128. Il s'agit de gratifications divines accordées à certains saints qui ont le pouvoir de parcourir des distances vertigineuses en un seul pas et c'est pourquoi ils sont appelés les « gens du pas » (*ahl al-ḥuṭwāt*). Diverses anecdotes sont racontées au sujet de saints absents à l'heure de la prière qui, en fait, sont allés miraculeusement l'exécuter dans un autre lieu, à la vitesse de l'éclair, ou qui peuvent se retrouver simultanément en plusieurs endroits à la fois (bilocation).

1129. *ʿArāʾis* I, sourate 3, Āl-ʿImrān, 26, p. 71.

*c'est la plus haute demeure parmi les demeures des saints agréés et le degré le plus élevé des stations des élus, c'est le bien le plus précieux de cette vie et la sagesse la plus pure*¹¹³⁰. Et encore :

{Nous avons fait de vous des intendants sur la terre après eux pour que nous voyions comment vous agissez} : Les successeurs sur la terre, les députés des prophètes et les héritiers des envoyés. Ils sont les gens de la rectitude, de la confirmation, et la communauté à qui Allâh s'adresse dans chaque âme avec la langue de la wilāyaṭ, leur faisant hériter de l'élocution des normes morales éclatantes, des bonnes oeuvres et des mœurs vénérables¹¹³¹

{ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ
مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ
تَعْمَلُونَ} خلفاء الارض نواب
الانبياء وورثة الرسل وهم اهل
الاستقامة والتمكين والجمعية
الذين يخاطبهم الله في كل نفس
بلسان الولاية ويورثهم خطابة
الاداب السنية والاعمال الزكية
والاخلاق الكريمة.

Il y a plus : dans ces hauts degrés, le Prophète et les Compagnons que sont tous les saints agréés (awliyāṭ) deviennent UN dans la même vision essentielle de 'ayn al-gamf que nous éluciderons plus tard : « Parce qu'ils sont dans la station de la wilāyaṭ et lui dans celle de l'apostolat (risālat) et de la prophétie (nubuwwat) et qu'ils sont un dans la vision de la réunification, ils voient l'Invisible par la lumière de la scrutation (firāsāt) et lui Le voie par les lumières de la prophétie et de l'apostolat¹¹³²».

Plus loin, Baqlī parle de la prophétie et de la wilāyaṭ comme jouissant des mêmes biens : « {Nous leur avons donné un immense royaume} Cet immense royaume c'est la prophétie et la wilāyaṭ qui rassemblent les arts des vérités en fait de scrutations, de gratifications, de vision de l'Invisible et de révélation des mystères¹¹³³». Et c'est ainsi qu'il peut affirmer avec force la primauté de facto des saints agréés (awliyāṭ) qui sont « les premiers et les derniers » :

Nous sommes les premiers puisque le Vrai a disposé Sa primordialité comme la station de notre primordialité, même si nous étions inexistants. Et nous sommes les derniers du fait que le Vrai nous a revêtus de la physionomie (wasf) de Sa surexistence et nous sommes les apparents par Son apparition à nous et nous sommes les gens de l'occulte et de l'invisible puisque, dans le dévoilement il n'y a plus d'invisible et, dans l'apparition il n'y a plus d'occulte. Allâh, est au-delà d'être appréhendé

فنحن الاولون حيث أقام الحق
باوليته مقام اوليتنا وان كنا
معدومين ونحن الأخرى من
حيث البسنا الحق وصف بقائه
ونحن الظاهرون بظهوره علينا
ونحن اهل الباطن والغيب اذ لا
غيب في الكشف ولا باطن في
الظهور تعالى الله عن ان يدركه
بوصف غيره رزق الله هذه

1130. *Op.cit* I, sourate 2, al-Baqaraṭ, 269, p. 58. Baqlī se rattache à toute la tradition soufie comme le souligne Massignon dans sa *Passion*, p. 754 et seq.

1131. *Op.cit.* I, sourate 10, Yūnus, 14, p. 312.

1132. *Op.cit.* I, sourate 3, Āl-ʿImrān, 158, p.108.

1133. *Op.cit.* I, sourate 4, al-Nisāṭ, 54, p. 129.

par la description d'un autre. Allāh a gratifié ces degrés élevés et ces dons éminents à qui croit en nous et en tout walī qui émane des jardins de l'Invisible et des aiguades de la proximité ¹¹³⁴.

المراتب العلية والمواهب السنية
من أمن بنا وبكل ولى صدر من
بساتين الغيب ومشارب القرب

Cette doctrine est consacrée par la tradition soufie qui se fonde sur l'interprétation de plusieurs maîtres depuis les *Ahl al-Bayt*, notamment Ġaʿfar al-Šādiq, et ensuite sur al-Ḥakīm al-Tirmidī, Ġunayd, Ḥallāġ, Sulamī, Qušayrī et d'autres compilateurs que nous avons évoqués dans la première partie de notre étude. Ḥallāġ dit expressément que Allāh n'adresse la parole qu'aux membres de cette hiérarchie. Il y inclut les anges qui sont, dès la proto-éternité, en dialogue avec leur Créateur au sujet de l'allégeance à donner à Adam. « *Il a inspiré à Son serviteur ce qu'Il a inspiré*". Par cette parole il est fait allusion au fait que le Vrai ne s'est adressé qu'aux prophètes, aux élus, aux anges, aux choisis (*ašfiyāʿ*), aux remplaçants (*abdāl*), aux gnostiques (*ʿārifūn*), et aux aimants (*muḥibbūn*) ¹¹³⁵ ».

En plus des ʿArāʾis, nous trouvons dans *Maknūn* une doctrine substantielle sur la prophétie et la sainteté agréée, où Baqlī ancre dans les *aḥādīṭ* le mystère de la *nubuwwaʿ* et de la *wilāyaʿ*, comme il le dit lui-même :

Ce que j'ai inscrit dans ce livre est tout entier au sujet du mystère de la prophétie et de la sainteté agréée. C'est une science qui a des ramifications et des arts. Sa sagesse c'est la force de la connaître et la connaître est force pour son mystère et sa réalité. Son apparence ressemble à ce qui, en elle, est occulte et ce qui en elle est occulte ressemble à sa réalité et sa réalité ressemble à son essence. Pour chaque lettre en elle il y a une science et pour toute science il y a une origine et certaines d'entre elles sont témoins des autres. Il a particularisé chaque savant de ceux qui sont seigneuriaux avec un mystère de Sa science propre et chacun d'entre eux a obtenu d'elle à la mesure de sa connaissance d'Allāh et de son cheminement dans Son Royaume et Sa toute-puissance.

*Quant à celui à qui cette science a été dévoilée, le fait de la renseigner à qui ne lui appartient pas est considéré comme une injustice (*zulm*), car les prophètes et les saints agréés ont des secrets qu'il ne convient de dévoiler qu'à ces initiés mêmes. Il s'agit de consignations que Dieu confie à leurs cœurs par lesquelles Il les informe sur le dépôt caché (*maknūn*) des secrets de Son monde invisible, où Il leur dévoile la vérité de ce qu'Il a inspiré à Son Prophète ṢĀʿWS. Aussi, par lui, ont-ils discoursu sur les réalités. Ils ont exprimé les problèmes des minuties et ont supervisé les cœurs de tout le créé (*barrīyyaʿ*), sondant ses tréfonds et en comprenant les minuties. Ils sont, comme le Prophète de Dieu, ṢĀʿWS les a décrits, l'élite du monde qu'Il a créé auxquels Il a départi les parts alloties à chaque âme. Ils sont les superviseurs des soucis de tout l'ensemble des créatures* ¹¹³⁶.

1134. *Op.cit.* II, sourate 42, al-šūrā, 19, p. 708.

1135. Ḥallāġ, *Œuvres Complètes*, p. 186.

1136. *Maknūn al-Ḥadīṭ*, p. 247-248.

La doctrine de l'élection inclut une doctrine de la précellence en vertu de laquelle les hommes devancent les anges à tous les niveaux et, principalement, dans l'aptitude à proférer la formule du témoignage qu'est la *šahāda*. Premier pilier de l'Islam, cette profession de foi n'est pas uniquement le fait d'une attitude personnelle méritoire. Dans la croyance soufie, elle s'insère dans le cadre supra-temporel de l'élection, de la préexistence des esprits et de leur vision proto-éternelle, couplée à la progression de la contemplation sur terre dans ses différentes phases. En effet, le soufisme enseigne que la foi est acquise par la vision proto-éternelle d'un Dieu qui a créé les siens pour Se révéler à eux de sorte qu'en accueillant cette vision ils deviennent des témoins (*šuhūd*). C'est ainsi que Baqlī relève une différence de qualité entre le témoignage des anges et celui des hommes. Ces derniers contemplant les Attributs tandis que les anges ne contemplant que les Actes, comme souligné précédemment :

La différence entre le témoignage des anges et celui des fils d'Adam, parmi les gens du savoir, c'est que les anges ont témoigné d'après la conviction tandis que les gens du savoir témoignent d'après la contemplation. Et aussi, le témoignage des anges découle de la vision des Actes, tandis que celui des hommes de savoir découle de la vision des Attributs. Le témoignage des anges découle de la vision de la Puissance, tandis que le témoignage des savants (‘ulamā’) provient de la contemplation de la Beauté. Aussi, à cause de cela, leur vision fait naître en eux la peur tandis que la vision des ulémas fait naître en eux l'espérance. Et le témoignage des savants est sujet à gradation (tafāwuṭ). Le témoignage de certains provient des stations, le témoignage de certains provient des états, le témoignage des autres provient des révélations et le témoignage de certains provient des contemplations. La spécificité des gens du savoir par rapport à ce dont ils témoignent est l'attribution de l'intellection de la proto-éternité et par la saillie (burūz) de la lumière de l'unification (tawḥīd), à partir de la beauté de l'Unicité (wiḥdāniyyat). Leur témoignage est noyé dans le témoignage du Vrai car ils sont dans le lieu de l'effacement par la vision de la proto-éternité ¹¹³⁷

والفرق بين شهادة الملائكة
وبنى آدم من اهل العلم ان الملائكة
شهدوا من حيث اليقين واولوا العلم
من حيث المشاهدة وأيضاً شهادة
الملائكة من رؤية الافعال وشهادة
العلماء من رؤية الصفات وايضا
شهادة الملائكة من رؤية العظمة
وشهادة العلماء من رؤية الجمال
لاجل ذلك يتولد من رؤيتهم الخوف
ومن رؤية العلماء الرجاء وشهادة
العلماء بالتفاوت فشهادة بعضهم
من المقامات وشهادة بعضهم من
الحالات وشهادة بعضهم من
المكاشفات وشهادة بعضهم من
المشاهدات وخواص اهل العلم
يشهدون به له بنعت ادارك القدم
وبروز نور التوحيد من جمال
الوحدانية فشهادتهم مستغرقة في
شهادة الحق لانهم في محل المحو
من رؤية القدم

La vision de la proto-éternité fait des saints agréés une référence absolue pour les croyants car ils ont le privilège du témoignage : « *La wilāyat (c'est) lorsqu' Allāh leur montra Sa*

1137. ^ṣArā'is I, sourate 4, al-Nisā' 18, p. 69.

contemplation dans la première éternité, lorsqu'Il Se fit connaître à eux par Son dit : « Ne suis-Je pas votre Seigneur ? ». Pour Baqlī cette vision provoque une empreinte ontologique qu'il appelle la teinture de la particularisation (*ṣibgat*^u -*l-hāṣiyyat*).

*Cette teinture de la particularisation avec laquelle Il a créé Adam selon cet Attribut, en disant « j'ai créé Adam de ma main », et au sujet de laquelle le Prince des soufis et Chef de l'humanité (barriyyat), ṢĀʿWS, a dit « Il a créé Adam à Son Image » : c'est la teinture exotérique dont fut revêtue l'image d'Adam. Quant à la teinture ésotérique c'est celle avec laquelle Allāh Très-Haut a revêtu le cœur d'Adam et c'est pourquoi les anges se sont prosternés devant lui*¹¹³⁸.

صبغة الخاصة التي خلق آدم على تلك الصفة وذلك قوله تعالى وخلقت بيدي وقال صدر الصوفية ورئيس البرية صلى الله عليه وسلم خلق آدم على صورته وهذا صنع الظاهر التي البتسها صورة آدم وأما صبغ الباطن هو الذي كسا الله تعالى قلب آدم ولهذا سجدت الملائكة بين يديه

La teinture exotérique a trait à l'apparence, tandis que la teinture ésotérique revêt le cœur d'Adam. Ces deux teintures sont léguées aux prophètes et aux walīs de sa postérité, d'après les normes de l'élection sélective (*istifāʿiyyat*) soufie en permettant que les esprits qui furent infusés dans leurs enveloppes soient gratifiés du privilège de contempler les Attributs de Dieu dans la proto-éternité.

Ces deux Attributs par lesquels Allāh avait distingué Adam, Il les légua aux prophètes et walīs de sa postérité. (Cela se fit) lorsque Allāh Très-Haut créa les esprits. Il les rassembla dans le pavillon (surādiq) de Sa présence et leva de sur Son Visage le voile (ḥiḡāb) de la superbe pour leur montrer Sa Beauté et Sa Perfection. Il leur inspira les propriétés des sciences seigneuriales et les éclaira avec les lumières des liens de l'étroite amitié (waṣīlat). Il les revêtit de l'habit de l'Égoïté (fardāniyyat) et les orna avec le vêtement de la magnificence. Il les abreuva du breuvage de la familiarité dans la coupe de la gratification. Ils furent bonifiés devant Sa Face et volèrent dans Son Royaume. Ils s'éprirent de la Beauté de Sa Toute-Puissance et acquirent la radiance de l'amour et s'illuminèrent de la lumière de la connaissance et s'engagèrent dans la mer de la Seigneurie. Ils sortirent de là vers les mystères de l'Unicité et se colorièrent avec la teinture des Attributs et se teintèrent par la teinture de la

وأورث الله تلك الصفتين اللتين خص بها آدم ارواح ذريته من الانبياء والاولياء وذلك اذ خلق الله تعالى الارواح فحشرها في سرادق حضرته وكشف لها عن وجهه حجاب العز واراها جماله وكماله والهمها خصائص علوم الربوبية ونورها بانوار الوصيلة وكساها لباس الفردانية وجللها برداء الكبرياء وسقاها من شراب الزلفة بكاس المنة وطابت بوجهه وطارت في ملكوته وعشقت بجمال جبروته فاكتسب سناء المحبة واستنارت بنور المعرفة وخاضت في بحر الربوبية وخرجت منها على اسرار الوجدانية وتلونت بصبغ الصفات وانصبغت بصبغ

1138. *Op. cit.* I, sourate 2, al-Baqaraṭ, 132, p. 31.

lumière de l'Ipséité. Telle est la vérité de la teinture d'Allâh Très-Haut qui en fait mémoire dans Son Livre ¹¹³⁹.

نور الذات فهذه حقيقة صبغ الله تعالى الذي ذكر في كتابه.

Après le Prophète, Adam, Ahl-al Bayt et les Imams impeccables, ces cachets sont le propre de ceux qui sont élus et qui peuvent, comme ceux qui les ont précédés, entrer dans l'intimité divine et être transformés comme il se doit pour leur rang dans la même proto-éternité. À la tête de ceux-là Baqlī évoque Ibrāhīm al-Ḥalīl dont il relate ainsi la création :

Son dit, Très-Haut {Nous avons apporté d'avance à Ibrāhīm sa guidance}. Il s'agit de la nouvelle de l'élection sélective de l'ami intime de Dieu (ḥalīl) dans l'éternité première, dans son amitié intime et son message, avant même qu'il n'advienne et avant même l'avènement de l'univers et de ce qui y est contenu. Il a donc fait advenir son esprit à partir du néant et lui a dévoilé la beauté de la Proto-éternité et S'est fait connaître Lui-même à lui dans l'intention de l'informer de Ses Noms, de Ses Qualités et des secrets de Ses Attributs. (Son esprit) a donc connu Allâh par Allâh et a connu la voie de la contemplation testimoniale des Attributs et celle de la contemplation de l'Ipséité. Lorsqu'il fut revêtu de Son Image, il lui fut donné un intellect saint de la part du Royaume Angélique et de la science allusive du monde de la puissance. Le cœur connut alors les voies de l'amour, de l'amitié familière et l'âme reconnu les voies de l'obéissance et du service. Lors donc que le Vrai le fit sortir du dais nuptial (ḥiḡāl) de Sa dilection (uns), Il le revêtit des lumières de Sa Sainteté. Il regarda alors le monde de l'Univers avec un œil fardé par la lumière de la connaissance ¹¹⁴⁰.

قوله تعالى لَوْ لَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ { هذا خير اصطفايئة الخليل في الازل بخلته ورسالته قبل ايجاده وايجاد الكون وما فيه فاذا اوجد روحه من العدم وكاشف لها جمال القدم وعرفها نفسه بنعت اعلامه اسماءه ونعوته واسرار صفاته فعرفت الله بالله وعرفت سبل شهود الصفات ومشاهدة الذات فلما التبست بصورته جاءت بعقل القدس من الملكوت والعلم الاشارتي من عالم الجبروت فتعرف القلب طرق المحبة والخلة وتعرف النفس طرق الطاعة والخدمة فلما اخرج الحق من حجال انسه البسه انوار قدسه فنظر بالعين المكحولة بنور المعرفة الى عالم الكون

Comme toujours, c'est d'abord l'esprit qui préexiste. À cet esprit, Dieu Se dévoile. L'esprit revêt Abraham de l'image, c'est alors qu'il peut acquérir l'intellect saint du monde angélique. Dans l'exégèse d'une autre sourate, il présente Abraham comme le deuxième Adam, revêtu de l'excellence adamique :

1139. *Ibid.*

1140. *Arā'is* II, sourate 21, al-Anbiyā', 51, fol. 340r, p. 548.

Son dit, Très-Haut {Ibrāhīm était une nation, soumis qu'il était à Allāh, orthodoxe}. Abraham était le deuxième Adam. Allāh le créa dans le visionnement de la beauté de tous Ses Attributs et l'emprise des lumières de Son Ipséité dans le fait de le faire exister au sein de Son Univers. Il Se manifesta à son esprit, à son cœur, à son entendement et à sa conscience secrète avec Sa proto-éternité par rapport à l'Ipséité et par la surexistence par rapport aux Attributs et à partir des Noms et des Qualifications concernant les Actes. Il devint existant par Son existence, une niche de Ses lumières, caractérisé par Son Caractère, existant par Son amabilité, sanctifié par Sa sainteté, ami intime par Son amitié, aimé par Son amour, élu de prédilection par Son élection sélective, ange dans Son royaume angélique, voyant par Son regard, audient par Son audition, locuteur par Sa parole. Dans le monde, il est une source provenant des sources du Vrai ¹¹⁴¹

قوله تعالى {إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا} ان ابراهيم كان آدم الثاني خلقه الله على رؤية جمال جميع صفاته واستيلاء انوار ذاته في ايجاده على كونه فتجلي بقدمه من حيث الذات وبالبقاء من حيث الصفات ومن الاسماء والنعوت برسم الافعال لروحه وقلبه وعقله وسره فصار موجودا بوجوده مشكاة لانواره نورا من تجليه متخلقا بخلقه موجودا بلطفه مقدسا بقدمه خليلا بخلته حبيبا بمحبته صفيبا باصطفائيته ملكاً بملكه بصيرا ببصره سميعا بسمعه متكلماً بكلامه عينا من عيون الحق في العالم

L'excellence adamique revêt semblablement Joseph qui est aussi considéré par Baqlī comme un deuxième Adam, aussi les anges et les prophètes se prosternèrent devant lui :

Joseph était le deuxième Adam car il avait sur lui le manteau de la Seigneurie qui était sur Adam. Les anges virent que ce qu'ils virent (était) sur Adam et ils se prosternèrent devant lui. Et c'est aussi ainsi que se prosternèrent devant Joseph les plus nobles des prophètes et qui sont plus excellents que les anges. Et comment ne se prosterneront-ils pas devant eux deux lorsque de leurs visages rayonnent les lumières de la sainteté et de la majesté de la louange ¹¹⁴².

كان يوسف ادم الثاني لان عليه كان من كسوة الربوبية ما كان على ادم فرأت الملائكة على ادم ما رات فسجدوا له كلهم وههنا سجد له اشراف الانبياء وهم خير من الملائكة وكيف لا يسجدون لهما ومن وجههما يتلألأ انوار القدوسية وجلال السبوحية

Revenons à la conception rūzbehānienne des prophètes et saints agréés. Pour mieux exprimer la distinction entre prophétie et sainteté, Baqlī a cette définition très claire : « Pour les saints agréés, un vêtement de sainteté, et pour les prophètes, le vêtement de la prophétie et pour les envoyés, le vêtement de l'apostolat. Et, pour chacune de ces catégories il y a l'apparent et le caché. L'ornementation du caché c'est pour regarder le Vrai et l'ornementation de l'apparent est pour le

1141. *Op. cit* I, sourate 16, al-Naḥl, 120, p. 464.

1142. *Op. cit.* I, sourate 12, Yūsuf, 3, p. 354; dans la sourate 2, al-Baqaraṭ, 132, p. 31, il parle de ce même cachet donné à Joseph.

statut de la loi ¹¹⁴³». Où il affirme que ce qui prévaut, pour le prophète comme pour le saint agréé c'est la vision du Vrai. Là il n'y a pas de privilège. Seule la sainteté prévaut. C'est ce qu'affirme Quṣayrī qui consacre à la *wilāyaṭ* un chapitre entier de son épître. Il la présente comme la « perfection de la sainteté ». D'après lui, le sens du terme *walī* est à la fois passif (celui que Allāh a choisi et dont il s'occupe) et actif (celui qui agit conformément à la loi de Dieu).

En fait, en plus de provenir d'une vision privilégiée de Dieu dans l'éternité première, cette sainteté se réalise dans la pleine union et transformation en Dieu. C'est ce que relève Chodkiewicz en commentant *Maṣrab al-Arwāḥ* : « Un gnostique a dit : « la *wilāyaṭ*, c'est le fait de se métamorphoser en la forme du Vrai ¹¹⁴⁴ ».

Ibn ʿArabī est à la fois proche de Rūzbehān et il s'en distingue par les applications qu'il fait de la *nubuwwaṭ* et de la *wilāyaṭ* pour le développement de la vie spirituelle. Pour lui la prophétie est circonstanciée, propre à une fonction, tandis que la sainteté agréée est constante. C'est pour cela qu'il considère la *wilāyaṭ* du Prophète plus grande que sa *nubuwwaṭ* ¹¹⁴⁵.

D'une part, chez nos auteurs, il y a une hiérarchie institutionnelle immuable - puisque Dieu la renouvelle de par Sa prescience divine - de l'autre il y a une hiérarchie spirituelle d'après l'évolution de chaque protagoniste suivant l'action divine en lui. Comme Baqlī, Ibn ʿArabī a, lui aussi, une prédilection pour la sainteté agréée. Il distingue entre la « prophétie particulière » et la « prophétie commune ».

La prophétie particulière, appelé entr'autre « prophétie exotérique » (*al-nubuwwaṭ al-zāhiraṭ*), est un degré conféré a priori qui s'incarne dans la personne des prophètes. C'est une « prophétie de légifération ».

La « prophétie commune » est propre en même temps aux prophètes particuliers proprement dits mais aussi aux croyants éminents par la sainteté de leurs vies. Cette prophétie est appelée parfois : « prophétie ésotérique » (*nubuwwaṭ bātinaṭ*) Elle se particularise en sainteté agréée (*wilāyaṭ*) et en patrimoine hérité (*wirāṭaṭ*), car elle hérite du Prophète et aussi des munificences divines.

En fait, pour Ibn ʿArabī la *wilāyaṭ* embrasse la *nubuwwaṭ* et lui donne sa dimension mystique de sainteté. C'est dans ce sens que Michel Chodkiewicz avait pris le parti d'appeler les *awliyāʿ*, « les saints ». Il s'agit d'une nomenclature akbarienne.

1143. ʿArāʿis I, sourate 7, al-Aʿrāf, 22, p. 222.

1144. Michel Chodkiewicz, *le Sceau des Saints, Prophétie et Sainteté dans la doctrine d'Ibn ʿArabī*, Gallimard, Paris 1986

1145. Suʿād Ḥakīm, *Al-Muḡam al-Ṣūfī*, p. 997 et seq. Nous suivons, dans cette incise sur la *nubuwwaṭ* et la *wilāyaṭ* chez Ibn ʿArabī, les définitions que Suʿād Ḥakīm en donne d'une manière très appropriée.

Tel n'est pas le cas de Rūzbehān Baqlī. Pour lui, la *wilāyaʿ* est la sainteté agréée de Dieu avec la consonnance d'une relation particulière d'amitié due à l'agrément divin, détenteur de la prédestination.

Le texte qui suit explicite l'étymologie du terme *wilāyaʿ* en arabe et le rapproche de celui de *ṣaḥābaʿ*, le compagnonnage. Il s'agit bien de la sainteté agréée par-devant Dieu mais ouverte à un service public qui est témoignage et bon exemple, ce qui constitue pour la communauté des croyants un signe divin. Notons comment notre auteur fait tourner la *wilāyaʿ* autour de diverses déclinaisons de l'amour, couronnées par la connaissance.

La sainteté agréée (wilāyaʿ) n'a lieu qu'à travers quatre stations : la première est l'amour, la deuxième est la station du désir ardent, la troisième est la station de l'amour-passion et la quatrième est la station de la connaissance. Pas d'amour sans le dévoilement de la Beauté et pas de désir ardent sans humer la brise de la jonction et pas d'amour-passion sans le rapprochement rapproché et pas de connaissance sans compagnonnage; or l'origine du compagnonnage est le dévoilement de la divinité ancienne avec l'apparition des lumières de tous les Attributs. Si donc il voit les lumières des Attributs et s'il connaît les Qualités et les Noms avec les aiguades des Attributs et s'il connaît à travers eux l'Ipséité, Loué soit-Il, il sort par eux de l'emprise de l'anéantissement avec la qualification de la surexistence et il devient un ami rapproché qui donne à son amour d'hériter l'obéissance et il donne à son désir ardent d'hériter l'état et il donne à son amour-passion d'hériter le sacrifice de l'existence et il donne Sa connaissance de la vacuité de tout ce qui n'est pas Lui. Il en découle le sacrifice de l'existence (et) des gratifications. Et la vacuité de tout ce qui n'est pas Lui, fait hériter la vénérabilité et l'honorabilité. Si donc cela est ainsi comme nous le décrivons, il devient le Signe de Dieu dans le pays de Dieu (Āyaʿ Āllah fī bilād Āllah)¹¹⁴⁶

ولا يتم الولاية الا بابع
مقامات الاول مقام المحبة
والثاني مقام الشوق والثالث مقام
العشق والرابع مقام المعرفة لا
يكون المحبة الا بكشف الجمال
ولا يكون الشوق الا باستنشاق
نسيم الوصال ولا يكون العشق
الا بدنو الدنو ولا يكون المعرفة
الا بالصحة واصل الصحة
وكشف الالهية القديمة مع
ظهور انوار الصفات جميعا فاذا
راى انوار الصفات وعرف
النعوت والاسماء ومشارب
الصفات وعرف بها الذات
سبحانه ويخرج من درك الفناء
فيها بنعت البقاء فيكون وليا
فيورث محبته الطاعة ويورث
شوقه الحالة ويورث عشقه بذل
الوجود ويورث معرفته الخلو
مما سواه فيتورث اطاعة
الفراسات وتورث الحالة اللطافة
والظرافة بذل الوجود الكرامات
ويورث الخلو مما سواه الهيبة
والوفاء والوقار فاذا كان كذلك بما
وصفنا فيكون آية الله في بلاد الله

Et il termine par cette exclamation paradoxale : « *Bienheureux celui qui L'a vu et bienheureux celui qui est devenu Son compagnon et qui a préféré Son service* ». Si on est bien dans l'élection sélective des esprits préexistants, les saints agréés de Dieu sont une révélation et un

1146. *ʿArāʿis* I, sourate 11, Yūnus, 62, fol. 203v-204r, p. 324-325.

signe de Dieu au « pays de Dieu », c'est-à-dire au milieu des croyants, de ce qui s'est passé jadis dans l'éternité première c'est parce qu'ils transitent par quatre stations d'amour et de connaissance et leur compagnonnage a pour origine les dévoilements proto-logiques et non seulement une proximité physique.

Nous ne sommes pas loin de la vision de la sainteté véhiculée par ce *ḥadīṭ* que rapporte le fameux traditionniste d'obédience šī'ite duodécimaine, Ṭīqāṭallāh al-Kulaynī (m. 329/941) qui donne la primauté à la sainteté: « *Les disciples blanc-vêtus dirent à 'Īsā : "Oh Esprit de Dieu avec qui nous assiérons-nous ?". Il dit : " celui dont la vue vous rappelle Dieu et dont la logique augmente votre science et dont l'œuvre vous fait désirer l'au-delà" 1147* ».

Dans l'exégèse de ce même verset de la sourate Yūnus, notre auteur continue par un rappel de ce qu'est la foi comme vision proto-éternelle. Nous citons ce texte dans cette rubrique car il décrit très bien la fonction de la *wilāyaʿ* dans la pensée rūzbehānienne : « *Son dit : {Ceux qui croient et ils furent remplis de piété}. Ils ont cru, c'est-à-dire ils ont vu Dieu par la lumière de Dieu et ils ont contemplé Dieu par le fait que Dieu se soit laissé contempler par eux et ils ont connu Dieu par Dieu. Où il n'y a aucune explication à leur connaissance autre que le dévoilement à eux de la Beauté de Dieu » 1148* .

La foi est, nous l'avons déjà souligné, le fruit de la vision proto-logique, aussi leur part ici-bas est-elle de contempler de l'élucidation (*al-bayān*), c'est-à-dire le Coran, tandis que dans l'au-delà c'est la contemplation du face à face (*al-ʿayān*).

Et la description de la sainteté continue : Durant la vie terrestre ils jouissent des révélations et dans la vie éternelle ils jouissent des contemplations. Durant la vie terrestre ils possèdent la transfiguration et dans l'au-delà la station du rapprochement. Ici-bas ils voient Dieu dans les songes tandis que dans l'au-delà ils le contemplent dans la vision face-à-face. Et, bien sûr, de par la prédestination divine, cette élection sélective ne change jamais, car *{il n'y a point de changement dans les paroles d'Allāh}*.

En effet, l'assurance des saints agréés de Dieu c'est qu'ils ont « *obtenu dans l'éternité première d'échapper à son courroux* ». C'est comme si, alors, il y eut déjà une sorte d'épreuve à laquelle les esprits préexistants auraient survécu.

Malgré cela, il reste à mettre les meilleures chances de leur côté. Aussi Baqlī cite Wāṣiṭī qui assure que les « *chances des saints agréés sont dans quatre Noms qui concernent quatre groupes d'entre eux. Il s'agit des Noms suivants : le Premier et le Dernier, l'Apparent et l'Occulté. Celui qui s'y*

1147. Muḥammad Ibn Yaʿqūb al-Kulaynī, *Al-Kāfī*, Dār al-Kutub al-Islāmiyyā, Téhéran, 1363/1943, p. 40.

1148. *ʿArāʾis* I, sourate 11, Yūnus, 62, fol. 203v-204r, p. 324-325.

anéantit après avoir dépassé leur équivocité est le Parfait, l'Accompli. » Et se poursuit la description des spécificités des saints agréés de Dieu où sont cités divers maîtres pour terminer par un dit de Biṣṭāmī qui affirme : « les awliyā' d'Allāh sont les épouses d'Allāh, et ne voient les épouses que leurs chaperons (maḥram) ¹¹⁴⁹».

Les saints sont donc les amis agréés de Dieu comme l'Imam 'Alī l'était du Prophète, c'est-à-dire, d'après unayd « le plus grand ami », (*al-ṣadiq al-akbar*) ¹¹⁵⁰.

Imamat et Califat

Maintes fois dans les 'Arā'is, Rūzbehān attribue à Abraham et à Abraham seul, le rôle d'Imam. Si le Prophète est Imam c'est uniquement à sa suite.

Dans un passage significatif, il nous donne une définition de l'Imamat qu'il rapporte à Abraham où il y a une nette corrélation entre les états hiérarchiques et les états spirituels, les premiers étant ainsi privilégiés qu'ils reçoivent tous les éléments des états spirituels à cause de leur élection sélective dans la proto-éternité: Ici Abraham passe par l'état de l'amphibolie ou *iltibās* avant d'apparaître comme un véritable Imam, c'est-à-dire un ambassadeur, un médiateur entre Dieu et la création, afin de « rappeler » aux élus le secret de la Présence dans leur préexistence. C'est ce qui est appelé ici « réhabiliter la Présence » et c'est le fait de l'Imam-médiateur.

{Il dit voici que je fais de toi un Imam pour les gens} *C'est-à-dire j'ai fait de toi parmi les créatures un Imam dans la station du raffermissement (tamkīn), car il fut raffermi par la prophétie alors que, par l'amitié, il était dans la coloration (talwīn).*

Et aussi : « je t'ai fait pour les gens un Imam », c'est à dire dans les stations car j'en suis le Maître et dans les états entre Moi et toi. Et il fut dit : "je t'ai institué ambassadeur entre Moi et les créatures pour les discipliner afin de réhabiliter la Présence (istiṣlāḥ al-ḥaḍraṭ), car c'est cela l'Imamaṭ.

Abū 'Uṭmān a dit : « l'Imam c'est celui qui entreprend (une action) dans le monde visible (zāhir) et, cela, n'influence pas ce qu'il y a entre lui et son Seigneur pour n'importe quelle raison.

قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا
أَي أَنِي جَاعِلُكَ فِي الْخَلْقِ إِمَامًا
فِي مَقَامِ التَّمَكِينِ لِأَنَّهُ صَارَ
بِالنَّبُوَّةِ مَتَمَكِّنًا بَعْدَ أَنْ كَانَ فِي
الْخَلَّةِ مَتَلَوِّنًا

وأيضاً أَنِي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا
فِي الْمَقَامَاتِ لِأَنِّي صَاحِبُهُمْ فِي
الْحَالَاتِ بَيْنِي وَبَيْنَكَ وَقِيلَ إِنِّي
جَاعِلُكَ سَفِيرًا بَيْنِي وَبَيْنَ الْخَلْقِ
لِتَهْذِيبِهِمْ لِاسْتِصْلَاحِ الْحَضْرَةِ
وَهَذَا هُوَ الْإِمَامَةُ

وقال ابو عثمان الامام هو الذي
يباشر على الظاهر ولا يؤثر
ذلك فيما بينه وبين ربه لسبب
كالنبي صلى الله عليه وسلم

1149. *Ibid.*

1150. 'Arā'is, II, sourate al-Hāqaṭ, 51, p. 811.

C'est comme le Prophète qui se tenait avec les créatures jusqu'au point de les avertir mais il se tenait aussi avec Allāh jusqu'à l'extrême de la contemplation. ¹¹⁵¹

قائما مع الخلق على حد الإبلاغ
وقائما مع الله على حد المشاهدة

L'Imam, dont le terme arabe signifie à la fois « diriger », « guider » et « être une norme », est, par antonomase, Abraham. C'est une personne choisie par Dieu pour sa probité afin d'être un exemple pour le peuple dans le but de le « diriger », c'est-à-dire de marcher devant lui comme une boussole. L'Imam a l'autorité que lui confère le fait d'être en présence de Dieu. Il peut de ce fait guider les croyants dans le monde extérieur tout en demeurant uni à Dieu dans ses facultés intérieures.

C'est ainsi qu'Abraham est l'Imam du Prophète (ʿArāʾis 16, 120) et des croyants qui suivent sa religion (*millat*) (ʿArāʾis 3, 95). Cependant le Prophète est l'Imam des croyants car alors que chacun d'entre eux est parvenu à une station ou à un état, lui a pu réunir en sa personne toutes les stations et tous les états (ʿArāʾis 3, 103). Dans la hiérarchie sacrée, le Pôle (*Qutb*) est l'Imam caché des saints rapprochés de Dieu (*awliyāʾ*) (ʿArāʾis 5, 12). Le Prophète se propose comme Imam lorsqu'il dit « *qui me suit est de moi* » (ʿArāʾis 14, 35).

Pour Ibn ʿArabī, l'Imamat est corolaire à la prophétie et au califat. Il le dit dès l'introduction à son opuscule *Balġaʿ al-Ġuwwāṣ* ¹¹⁵².

Dans ʿArāʾis, l'approche est plus nuancée. Le califat n'y a pas de consonnance temporelle mais une forte connotation spirituelle. Adam, bien sûr, est le calife de Dieu sur terre, mais chaque progressant est appelé à devenir « *calife sur lui-même* » en prenant le dessus sur ses passions ¹¹⁵³. Salomon est le calife du Royaume de Dieu à cause de ses vertus et parce que Dieu « *lui a enseigné le langage des oiseaux* » ¹¹⁵⁴.

Baqlī énumère les « *califes de Dieu sur terre* », ou la hiérarchie de ceux qui sont les « *réceptacles de Sa prodigalité* », ceux qui se diversifient par leurs degrés dans la vie spirituelle. En endossant cette doctrine d'une hiérarchie transcendante parmi les élus, Rūzbehān est proche de l'École Sālimiyyaʿ fondée par Sahl al-Tustarī comme nous l'avons dit. On notera qu'il englobe la prophétie dans la sainteté agréée sans que la sainteté agréée n'englobe, de soi, la prophétie :

1151. *Op. cit.* I, sourate 2, al-Baqaraʿ, 124, p. 30.

1152. Ibn ʿArabī, *Balġaʿ al-Ġuwwāṣ*, p. 3, manuscrit valable en ligne,

http://www.sooqukaz.com/index.php?option=com_edocman&view=document&id=887&catid=124&Itemid=688.

1153. ʿArāʾis I, sourate 7, al-Aʿrāf, 133, p. 237.

1154. *Op. cit.* II, sourate 27, al-Naml, 16, p. 603.

{C'est Lui qui a fait de vous des Intendants (Califes) sur la terre et qui vous a élevés les uns par rapport aux autres par des degrés pour vous réconforter avec ce dont Il vous gratifie. Votre Seigneur est prompt à châtier et Il est le Pardonneur Miséricordieux}

C'est-à-dire j'ai fait de vous les réceptacles de ma prodigalité en fait de connaissance, d'amour, d'amitié rapprochée (walāyat) après que ce soient écoulées les ères temporelles indéfinies et après que soit révolue la circonvolution du cosmos et les siècles passés. (Vous êtes) de ceux à qui furent répartis le message, la prophétie, la royauté et l'honneur. Et ce qui n'était pas à vous dans la course passée et dans les premiers des temps sera à vous O successeurs¹¹⁵⁶ des prophètes et des juges. C'est Lui qui vous a établis ses successeurs sur sa terre comme Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus. Il a ajouté à votre honneur l'honneur de votre Prophète (et sa suprématie) sur la multitude. ŠĀ'WS a dit "Nous sommes les derniers qui précèdent". Et parmi ceux-là, le Très-Haut révèle les talentueux (nuḡabā'), les rapprochés, les favoris, les dévots, les choisis, les pieux et les successeurs. Les uns diffèrent des autres comme ŠĀ'WS décrit les suppléants (abdāl) et les successeurs dans un ḥadīṭ, en disant : « si l'un d'entre eux meure, Allāh le remplace par un autre ». Et dans son discours il déclare que leurs degrés sont en disparité, disant : { Il a élevé de plusieurs degrés quelques-uns d'entre vous sur d'autres }, afin que les uns imitent la conduite (iqtidā') des autres et pour la permanence de Sa fidélité, Sa sécurité, Son argument et Sa preuve dans le monde des humains¹¹⁵⁷.

{وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ
 وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ
 لِيُبْلِغَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ
 الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ}

ای جعلتکم خزائن جودی من
 المعرفة والمحبة والولاية خلفاء
 العالم بعد مضي دهر الدهار
 وتقلب الفلك الدوار والقرون
 الماضية ممن قسم له الرسالة
 والنبوة والملك والشرف وما كان
 لهم في السبق السابق واول الاول
 يكون لكم يا خلفاء الانبياء
 والصدقيين هو الذي جعلكم
 خلفاءه في ارضه كادم ونوح
 وابراهيم وموسى وعيسى وزاد
 شرفكم بشرف نبيكم على
 الجمهور قال عليه السلام " نحن
 الآخرون السابقون " وبين تعالى
 هذه الآية النجباء والاولياء
 والاصفياء والاتقياء والاخيار
 والاولاد والخلفاء يختلف بعضهم
 بعضاً كما وصف عليه السلام
 الابدال والاولياء في حديث
 مروى بقوله " إذا مات واحد
 منهم ابدل الله مكانه واحدا "
 وصرح بخطابه ان درجاتهم
 متفاوتة بقوله { وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ
 فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ } لاقتداء
 البعض بالبعض وبقية امانته
 وامانه وحجته وبرهانه في
 العالمين¹¹⁵⁵.

Nous avons découvert dans 'Arā'is un passage, que nous étudions plus loin, où le rang de « sage », qui est celui du directeur spirituel ou du chef de la confrérie, rassemble en lui toutes les fonctions : le califat, puisqu'il reçoit la succession des Prophètes et des Messagers et le plus haut grade des stations spirituelles propres aux saints agréés : « Celui qui a été pourvu de ces degrés a

1155. Le terme utilisé dans la Fātiḥa : al-ʿālamīn est une anomalie linguistique. Le pluriel du nom commun ʿālam est aʿlām. Lorsque le pluriel est ʿālamūn, ʿālamīn, le sens se particularise pour ne viser que les sociétés humaines et non point le monde matériel. La traduction serait donc "monde des humains". Voir l'article qui traite judicieusement de la signification de ce terme : <http://vb.tafsir.net/tafsir18485/#.WG5voo3atZQ>

1156. Ḥalīfaṭ, Calife, veut dire successeur. Il est employé comme un nom- titre ou comme un qualificatif.

1157. 'Arā'is I, sourate 6 al-Anʿām, 165, p. 213.

reçu la succession (*ḥilāfa*) des prophètes et des messagers et le degré des anges vénérables et sa position est la plus haute des positions parmi les saints agréés (*awliyā*) et le plus haut grade des stations des élus sélectionnés. C'est le meilleur bien dans ce bas monde et dans l'au-delà¹¹⁵⁸ ».

Ce qui précède complète les assertions de Paul Ballanfat sur la doctrine de la sainteté de Rūzbehān dans *Sayr al-Arwāḥ*. Face aux développements des *ʿArāʾis*, ses conclusions demeurent assez embryonnaire. Parlant de notre auteur il affirme : « Sa doctrine de la sainteté ne fait aucune référence à l'imamat, ou aux imams historiques. Bien au contraire, elle est intégralement fondée sur l'autorité exclusive du Prophète et la *Siddiqiyya* dont Abū Bakr est le pôle mystique, et où il n'est jamais question de Ali Ibn Abī Talib¹¹⁵⁹ ». Il ajoute en note : « C'est d'ailleurs le califat qu'il désigne par le terme d'imamat ». Ce qui ne résulte pas exactement du texte des *ʿArāʾis* comme nous venons de le voir où les deux termes ont des acceptions différentes bien délimitées. De plus, nous palpons, tout au long de cette thèse, l'importance charismatique et fondatrice de ʿAlī Ibn Abī Ṭālib dans l'univers spirituel de Rūzbehān Baqlī. Ce qui est peut-être vrai pour *Sayr al-Arwāḥ* qui est un ouvrage monologique sur l'itinéraire supra temporel d'un esprit, ne peut pas servir à typer toute la doctrine rūzbehānienne qui trouve dans les *ʿArāʾis* son élucidation la plus complète, d'une manière quasi exhaustive.

La hiérarchie cachée des suppléants

Dans les *ʿArāʾis*, mais aussi dans ses autres ouvrages, Rūzbehān exprime une vision hiérophanique de l'histoire dont le cours, d'après les traditions qu'il transmet, est gouverné par le regard de Dieu et les Noms divins qui s'actualisent, à travers les révolutions du temps, dans ce que nous appellerions une *hiérarchie cachée des suppléants (abdāl)*. Cette hiérarchie possède une structure pyramidale. Le zénith serait Dieu et, en dessous, le Prophète. Puis la pyramide est constituée de plusieurs catégories qui comportent entre 40, 51, 356, 360, 421 ou 431 membres. Cette approche confirme la doctrine de l'élection sélective qui traverse les *ʿArāʾis* de part en part. La tradition de la hiérarchie de la sainteté que nous allons maintenant élucider est ésotérique par excellence et est tolérée avec circonspection par les ulémas exotériques parce qu'elle n'a pas une base coranique. Il est intéressant de relever la réponse pertinente de Ṣayḥ al-Islām Ibn Taymiyyā à ces doctrines des suppléants, plus précisément concernant leur localisation dans le Bilād al-Šām, de même ʿalāl al-Dīn al-Suyūṭī consacre une rubrique à ce débat. Nous nous limiterons à élucider

1158. *Op. cit.* I, sourate 2, al-Baqaraṭ, 269, p. 58.

1159. Paul Ballanfat, *Quatre traités inédits de Rūzbehān Baqlī Shirāzī*, p. 58-59.

la pensée de notre auteur sur ce thème particulier¹¹⁶⁰.

Les gens du peuple ont été créés avec les Attributs de la faiblesse tandis qu'Il a créé Ses saints agréés (awliyā[?]) avec les attributs de la force. De fait, dans chaque nation, Allāh a créé des gens qui ont la précellence dans le savoir et les dévoilements, d'après la portée de Son regard et l'endurance dans l'épreuve qu'Il envoie : ce sont les capitaines (nuqabā[?]), les suppléants (abdāl), les talentueux (nuḡabā[?]), les saints agréés (awliyā[?]), les sélectionnés (aṣfiyā[?]), les pieux (atqiyā[?]) et les rapprochés (muqarrabūn). Ou bien : les gnostiques (ʿārifūn), les unificateurs (muwahhidūn), les justes (ṣiddiqūn), les martyrs (šuhadā[?]), les vertueux (ṣāliḥūn), les meilleurs (aḥyār) et les vénérables (abrār) dont le chef est al-Ġawth, le Secourable, leurs Imams sont les choisis (muḥtārūn) et leurs connaisseurs sont les sept pèlerins (suwwāḥ), leurs capitaines (nuqabā[?]) sont dix et leurs talentueux (nuḡabā[?]) sont les quarante, leurs califes sont les soixante-dix et leurs secrétaires (umanā[?]) sont les trois cents, chacun d'entre eux a été créé à l'image d'un prophète ou suivant la conduite d'un messenger. Le cœur de l'ange ne les connaît pas, sauf ceux qui leur ressemble et eux ils ne connaissent vraiment qu'Allāh. Le Très-Haut a dit : « mes saints agréés (awliyā[?]) sont sous Mon manteau, personne ne les connaît que moi ». Il est rapporté que ʿAbdallāh b. Masʿūd – qu'Allāh soit satisfait de lui – a dit : « le Messenger d'Allāh – ŠĀʿWS – a dit que sur terre Allāh Très Haut a pour Lui trois cent cœurs comme le cœur d'Adam et Il a pour Lui quarante cœurs comme le cœur de Moïse et Il a pour Lui sept cœurs comme le cœur d'Abraham et il a pour Lui cinq cœurs comme le cœur de Gabriel et Il a pour Lui trois cœurs comme le cœur de Mikaël et Il a pour Lui un cœur comme le cœur d'Israël. Si donc l'un meurt, Allāh le remplace par un des trois et si l'un des trois meurt, Allāh le remplace par un des cinq et si l'un des cinq meurt, Allāh le remplace avec l'un des sept et si l'un des sept meurt, Allāh le remplace par l'un des quarante et si l'un des quarante meurt, Allāh le remplace par l'un des trois cents et si l'un des trois cents meurt, Allāh le remplace par l'un d'entre le commun des mortels. Par eux, Il vivifie et Il donne la mort »¹¹⁶¹

لأن العامة خلقوا بنعوت الضعف وخلق أوليائه بنعوت القوة وفي كل أمة خلق الله اقواماً من أئمة المعارف والكواشف لواقع نظره وتحمل بلائه وهم النقباء والبدياء والنجباء والأولياء والأصفياء والأتقياء أو المقربون والعارفون والموحدون والصديقون والشهداء والصالحون والأخيار الأبرار رئيسهم الغوث وأئمتهم المختارون وعرقاؤهم السياحون السبعة ونقبائهم العشرة ونجبائهم الأربعون وخلفائهم السبعون وأمنائهم الثلاثمئة كل واحد منهم خلق على صورة نبي وسيرة رسول وقلب ملك لا يعرفهم الا مثلهم وهم لا يعرفون الا الله حقيقة قال تعالى " اوليائي تحت قبائي لا يعرفهم سوائي " روي عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم " ان الله تعالى فى الارض ثلاثمئة قلوبهم على قلب آدم وله اربعون قلوبهم على قلب موسى وله سبعة قلوبهم على قلب ابراهيم وله خمسة قلوبهم على قلب جبرئيل وله ثلاثة قلوبهم على قلب ميكائيل وله واحد قلبه على قلب اسرائيل فاذا مات الواحد ابدل الله مكانه من الثلاث واذا مات من الثلاث ابدل الله مكانه من الخمسة واذا مات من الخمسة ابدل الله مكانه من السبعة واذا مات من السبعة ابدل الله مكانه من الاربعين واذا مات من الاربعين ابدل الله مكانه من الثلاثمئة واذا مات من الثلاثمئة ابدل الله مكانه من العامة بهم يحيي ويميت "

1160. Ibn Taymiyyaṭ, <https://ar.islamway.net/fatwa/16482/> - هو صحيح - أو مقطوع -
 ʿalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Ḥāwī li-l-Fatāwī*, rubrique 69, p. 226 et. seq.

1161. ʿArāʾis I, sourate 5, al-Māʾida[?], 12, p.156. Voir aussi I, sourate 15, al-Ḥaḡar, 23, p. 429.

La hiérarchie de la sainteté a pour but d'actualiser, à travers le temps, la présence des prophètes, des envoyés et des anges et de maintenir la jonction spirituelle avec Dieu. Dans le texte que nous venons de rapporter, notre auteur évoque deux listes de sept caractères qu'il retient de deux traditions dont il ne révèle pas la source. Ce sont :

Première liste : Les capitaines (*nuqabāʿ*), les suppléants (*abdāl*), les talentueux (*nuḡabāʿ*), les saints agréés (*awliyāʿ*), les sélectionnés (*aṣfiyāʿ*), les dévôts (*atqiyāʿ*) et les rapprochés (*muqarrabūn*).

Deuxième liste : Les gnostiques (*ʿārifūn*), les unificateurs (*muwaḥḥidūn*), les justes (*ṣiddīqūn*), les martyrs (*ṣḥadāʿ*), les vertueux (*ṣāliḥūn*), les meilleurs (*aḥyār*) et les vénérables (*abrār*). Leur chef est le Secourable (*al-Ġawt*).

Notre auteur rapporte ensuite, avec une mémoire défectueuse, des bribes d'une tradition qu'il énumère, dans ce texte, avec beaucoup d'interpolations, mais qu'il a minutieusement développée dans *Kitāb al-Iḡānaʿ*. Il s'agit d'un enseignement d'Abū Bakr al-Kattānī (m. 322/934), surnommé la « lampe du sanctuaire, tant il était assidu à la prière à La Mecque, qui assigne un nombre, un titre et un lieu à cette hiérarchie de la sainteté. Les termes en rouges sont ceux qui sont interpolés ou ajoutés par Rūzbehān dans le texte cité des *ʿArāʿis* :

Catégories d'al-Kattānī /Iḡānaʿ/ʿArāʿis	Nombre	Lieu de residence
Les capitaines (<i>nuqabāʿ</i>)/Les secrétaires (<i>umanāʿ</i>)	300	Maḡrib
Les talentueux (<i>nuḡabāʿ</i>)/Les successeurs (<i>ḥulafāʿ</i>)	70	Maṣriq
Les suppléants (<i>budalāʿ</i>)/Les talentueux (<i>nuḡabāʿ</i>)	40	al-Šām
Les capitaines (<i>nuqabāʿ</i>)	10	?
Les meilleurs (<i>aḥyār</i>)/ Les connaisseurs (<i>ʿuraḑāʿ</i>)	7	Pèlerins
Les généraux (<i>ʿumadāʿ</i>)	3	4 coins de la terre
Le Secourable (<i>Ġawt</i>)	1	La Mecque
Nous avons un total de : 421 d'après Kattānī et 431 d'après <i>ʿArāʿis</i>		

La tradition du *ḥadīṭ* qui parle des quarante suppléants qui seraient dans Bilād al-Šām est la plus ancienne. D'elle se sont ramifié les autres traditions et leurs développements successifs ¹¹⁶².

Dans *Kitāb al-Iḡānaʿ*, il ajoute que ces suppléants sont choisis parmi 124000 saints agréés qui sont les suppléants des prophètes et des messagers ainsi que leurs successeurs. Parmi ces 124000, 12 000 sont sélectionnés puis, de ces derniers 4000 sont choisis, parmi lesquels sont élus 400, jusqu'à arriver au nombre restreint voulu qui est 360, comme nous le verrons dans la suite de cette section. Notre auteur évoque ensuite un *ḥadīṭ* rapporté par ʿAbdallāh b. Masʿūd (m.

1162. ʿalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Ḥāwī li-l-Fatāwī*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaʿ, Beyrouth 2000, *fatwā* 69, p. 227 et. seq.

29/650) où, à la place de la fonction de la catégorie, comme chez Kattānī, est précisé le nom du patron (prophète, envoyé ou ange) dont le « cœur » va s'actualiser dans cette descendance spirituelle qui ne tarit jamais jusqu'à la résurrection.

Hadīt transmis par 'Abdallāh b. Mas'ūd	
Nombre des suppléants	Nom des patrons
300	Adam
40	Abraham
7	Gabriel
5	Michel
3	Israfiel
Le Pôle (Quṭb)1	Azraël
TOTAL : 356	

Puis, à la suite, il rapporte un dit du Prophète différent du *hadīt* d'Ibn Mas'ūd :

Hadīt attribué au Prophète	
Nombre des suppléants	Nom des patrons
40	Abraham
7	Moïse
3	Jésus
1	Muḥammad
TOTAL: 51	

Il enchaîne avec un dit d'Abū Uṭmān al-Maḡribī (m. 370/981) qui attribue à la liste rapportée au Prophète des caractères reliés aux nombres. Nous avons ce tableau :

Liste d'Abū Uṭmān al-Maḡribī		Hadīt du Prophète
Nombre des suppléants	Nom des patrons	Patrons
40	Suppléants (<i>budalā'</i>)	Abraham
7	Secrétaires (<i>umanā'</i>)	Moïse
3	Successeurs (<i>hulafā'</i>)	Jésus
1	Le Pôle (al-Quṭb)	Muḥammad
TOTAL: 51		

Dans un autre passage des *'Arā'is*, il évoque à nouveau la hiérarchie cachée :

Il y a une autre allusion que les cimes de la terre sont les saints agréés de Dieu et de même que les montagnes et les cimes sont dissemblables dans leur petit ou grand volume ainsi les mais rapprochés de Dieu sont dissemblables par rapport à Dieu dans leurs

*وايضاً فيه اشارة اخرى ان
 رواسى الارض اولياء الله وكما
 ان الجبال والرواسى بالتفاوت
 فى صغرها وكبرها فكذلك
 الاولياء بالتفاوت فى مقاماتهم*

stations et leurs états. Les cimes sont les montagnes les plus grandioses. Il en va de même pour les saints agréés : le Secourable (Gawt) et les trois sont les choisis et les sept puis les dix puis les quarante puis les soixante-dix puis les trois cents. Ce sont les suppléants et les pieux. Et les soixante-dix sont les capitaines et les quarante sont les successeurs et les dix sont les ulémas et les sept sont les gnostiques et les trois sont les gens des dévoilements. Ils sont tous les cimes et le Secourable, je veux dire le Pôle, est semblable à la montagne Qāf¹¹⁶³ tandis que les pieux secourent le commun des croyants. Quant aux capitaines ils secourent les pieux, tandis que les successeurs secourent les capitaines. Les ulémas secourent les successeurs et les gnostiques secourent les savants. Le Pôle est, quant à lui, celui qui les secoure à tous¹¹⁶⁴.

واحوالهم عند الله فالرواسي
اعظم الجبال فاعظم الاولياء
الغوث والثلاثة المختارون
والسبعة ثم العشرة ثم الأربعون
ثم السبعون ثم الثلاثمائة وهم
الابدال والاولاد والسبعون النقباء
والاربعون الخلفاء والعشرة
العلماء والسبعة العرفاء والثلاثة
اهل المكاشفة وهم الرواسي
والغوث اعنى القطب مثله مثل
جبل قاف والاولاد مفرع العامة
والنقباء مفرع الاولاد والخلفاء
مفرع النقباء والعلماء مفرع
الخلفاء والعرفاء مفرع العلماء
واهل المكاشفة مفرع العلماء
والقطب مفرع الكل

Les *abdāl* forment une communauté cohérente et hiérarchisée prête à intervenir lorsque le Pôle en donne l'alerte. Comme dans une armée bien organisée, une chaîne de commandement descendante fait parvenir le mot d'ordre de la tête de la pyramide jusqu'aux échelons inférieurs. Rūzbehān donnent à certaines catégories des *abdāl* des fonctions spirituelles et, d'après toutes ses sources, il assure qu'ils ne sont connus que de Dieu.

Pour Louis Massignon, cette hiérarchie rejoint la fonction des saints apotropéens héritée en chrétienté de l'Antiquité romaine qui se confiait à des divinités tutélaires. Imprégné de la théologie chrétienne de l'expiation, il fonde la *badaliyyaʿ* qui cherche à suppléer, voire à se substituer, par la prière et le jeûne, aux musulmans en vue d'une proximité spirituelle expiatrice. Or les *abdāl* en Islam ne sont pas pour protéger, pour intercéder ou pour expier. Ils forment une hiérarchie ésotérique, secrète et inconnue de la communauté des croyants. On ne saurait les invoquer nominalelement puisqu'ils demeurent inconnus et que leurs fonctions sont occultes. On ne saurait, non plus, s'octroyer le droit de faire partie de leur hiérarchie puisque Dieu seul se charge d'en perpétuer la succession. La *badaliyyaʿ* massignonienne est une initiative chrétienne sans doute louable de sympathie spirituelle avec les musulmans, néanmoins elle demeure éloignée

1163. La montagne de Qāf est une montagne mythique dans la tradition islamique. Elle entourerait la terre et serait d'émeraude verte. Al-Suyūṭī et al-Taʿlabī en parlent.

1164. *ʿArāʿis*, I, sourate 15, al-Ḥiğr, 16, p. 429.

de la doctrine des *abdāl* telle qu'elle ressort de la tradition soufie ¹¹⁶⁵.

Voici le tableau tiré de l'élucidation de notre auteur dans ce deuxième texte des *ʿArāʾis*. Il n'en révèle pas la provenance, mais les nombres, nous l'avons vérifié, proviennent d'al-Kattānī, auxquels est ajouté le nombre dix, dans les deux versions de ces catégories. Fait éprouvant : dans notre volonté de synthétiser la doctrine rūzbehānienne sur la hiérarchie de la sainteté, ses assignations des caractères sont tout à fait aléatoires, même à l'intérieur d'un même ouvrage. Une explication pourrait justifier cette disparité et c'est que le texte des *ʿArāʾis* fut rédigé sur une longue période ce qui explique ces disparités. Ou bien, citant de mémoire des nombres et des caractères déterminés, notre auteur se soit égaré dans leur ségrégation, ou encore, qu'à chaque explicitation du Coran, il se serait laissé aller à une approche différente, suivant ses états d'âme et ses préférences instantanées.

Quelles que soient les raisons de ces disparités, une chose est certaine : notre auteur accueille et enseigne une doctrine ésotérique sur la hiérarchie sacrée mais, pour lui, les assignations ne sont pas importantes. Ce qui importe c'est le message véhiculé : à savoir, une dialectique hiérophanique de l'histoire qui veut que le monde temporel ait un gouvernement spirituel caché qui le régisse.

Ce gouvernement est à la charge d'une élite sélectionnée cachée qui se perpétue par une loi de transmission de pouvoirs immuable. Bien sûr, cet ésotérisme qui mélange hommes et anges, peut avoir et a eu des applications occultes, voire magiques.

Liste hiérarchique de sourate al-Ḥağar	
Nombre des suppléants	Caractères
300	Les suppléants/pieux (<i>abdāl/awtād</i>)
70	Les capitaines (<i>nuqabāʾ</i>)
40	Les successeurs (<i>ḥulafāʾ</i>)
10	Les ulémas (<i>ʿulamāʾ</i>)
7	Les gnostiques (<i>ʿarifūn</i>)
3	Les choisis (<i>muḥtārūn</i>)
1	Le Secourable/Pôle
Total : 431	

Liste hiérarchique de sourate al-Māʾidaʾ	
Nombre des suppléants	Caractères
300	Les capitaines (<i>nuqabāʾ</i>)

1165. Roger Arnaldez, « Hallaj et Jésus dans la pensée de Louis Massignon », *Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire*, N°14-15, 1989, p. 175. Où le grand islamologue souligne le fait que Massignon lisait Ḥallāğ à partir du Jésus chrétien et cherchait à rejoindre l'Islam à travers le Jésus coranique repensé à la lumière de la passion ḥallāğienne qui, pour Massignon, avait une valeur rédemptrice d'après des paramètres chrétiens. La *badaliyyaʿ* s'insère dans cette même approche conciliatrice, voire syncrétiste.

70	Les talentueux (<i>nuḡabāʿ</i>)
40	Les suppléants (<i>budalāʿ</i>)
10	Les capitaines (<i>nuqabāʿ</i>)
7	Les meilleurs (<i>ahyār</i>)
3	Les généraux (<i>ʿumadāʿ</i>)
1	Le Secourable (<i>Ġawt</i>)
Total:	431

Rūzbehān enseigne que ces caractères sont dissemblables. Les uns sont plus élevés que d'autres mais il existe entre eux une interaction de solidarité, commune aux tribus arabes, avec la tradition de la *fazʿaġ*, c'est-à-dire l'alerte qui sonne l'alarme du ralliement devant un danger ou pour une entreprise commune. Avec cette hiérarchie sacrée, le Maître ratifie un engagement temporel de la part du monde spirituel, une sorte de gouvernement « céleste » de l'histoire et de la société.

Dans le *Kitāb al-Iġānaġ*, nous trouvons une explicitation de la hiérarchie de la sainteté couplée avec la théorie de l'ennuagement. Baqlī y réserve plusieurs pages pour expliquer cette hiérarchie, à partir d'Adam et du Prophète qui porte en lui toutes les prérogatives des élus. Cette hiérarchie est fondée sur une réverbération des Noms, Attributs et Qualités. Quant à l'Ipséité de Dieu, elle ne se réverbère en son entier qu'au Pôle (*Qutb*), intendant du Prophète sur terre et 2^{ème} Adam, alors que pour *ʿArāʿis*, le 2^{ème} Adam est Joseph ou encore Abraham, comme nous l'avons relevé. Le Prophète, lui, il est « le Pôle du Pôle ».

Notre auteur commence par chanter la précellence du Prophète qui est « *le plus proche d'Allāh parmi toutes les créatures* » et l'ennuagement qui lui est propre est celui du cœur car il dit dans un *ḥadīṭ* : « *Voici que l'ennuagement ennuage mon cœur* », tandis que l'ennuagement des anges est leur peur de la ruse de la proto-éternité.

Ensuite, chaque prophète a son propre ennuagement qui diffère de l'autre, quel que soit son degré d'excellence. En effet, Dieu a créé la création avec pour objectif les prophètes et les saints pour Le connaître et L'adorer. Car Il dit : « *J'étais un trésor caché et j'ai aimé d'être connu et j'ai créé la création pour être connu* »¹¹⁶⁶.

Puis sont passées en revue diverses versions du *ḥadīṭ* sur les *abdāl*. Une version provient d'Abū Nuʿaym al-Aṣfahānī qui assigne à chaque groupe de suppléants un « patron » dont le cœur est comme un modèle pour eux.

Ainsi les 300 sont façonnés d'après le cœur d'Adam tandis que les 40 sont façonnés d'après le cœur d'Abraham. Sept ont leurs cœurs d'après celui de Gabriel et cinq sont façonnés d'après

1166. *Kitāb al-Iġānaġ*, p. 68-73.

Michel, trois ont leurs cœurs comme celui d'Israfiel et un seul, et c'est le Pôle (*Quṭb*), a son cœur à l'image de celui de Azraël. Si donc l'un meurt, c'est le ciel et la terre qui pleurent sur lui ainsi que les oiseaux dans le ciel et les baleines dans la mer, alors Dieu l'échange contre l'un des trois cents, et ainsi de suite jusqu'à la fin du *ḥadīṭ*¹¹⁶⁷.

Dans la version de ʿAbdallāh b. Masʿūd, certains noms changent, comme dans le tableau qui suit. Dans la catégorie des sept et des cinq, notre auteur se trompe dans le cours de son discours et assigne par deux fois le nom de Gabriel, qu'il faut remplacer par celui d'Abraham. Dans la version A, il y a Moïse en moins. Dans la version B il y aurait Azraël en moins¹¹⁶⁸.

Version A Abū Nuʿaym al-Aṣḫānī	Nombre	Version B ʿAbdallāh b. Masʿūd
Adam	300	Adam
Abraham	40	Moïse
Gabriel	7	(Gabriel) Abraham
Michel	5	Gabriel
Israfiel	3	Michel
Azraël	Le Pôle (<i>Quṭb</i>)	Israfiel
TOTAL	356	

Le *Quṭb* étant le vicaire du Prophète Muḥammad.

Dans cette liste, Rūzbehān fait un comput précis. Ces catégories de saints forment un total de 356 entités : il faut leur rajouter quatre prophètes qui n'y figurent pas car ils sont toujours vivants et ce sont :

Le Christ – Ḥizr – Élie – Idrīs

On obtient la somme de **trois cent soixante**. Ce chiffre a une importance particulière dans la symbolique de notre auteur. En effet, dit-il, Allāh a trois cent soixante regards qui font éclore chacun des saints et Il a trois cent soixante Noms qui sont comme l'empreinte qui va conditionner le caractère des saints. D'ailleurs l'année a trois cent soixante jours. Baqlī cite ensuite le récit (*itr*) d'Ibn ʿAbbās, un parent du Prophète et le plus savant des Compagnons, qui fournit une tradition sur la cosmogonie et l'anthropogénèse se concluant avec la hiérarchie de la sainteté. C'est ainsi que Dieu crée les anges dont il fit les porteurs du Trône et les lampes qui s'allument à ce lampadaire. Puis il crée Adam et en fait la quintessence du tout. Il ajoute qu'Adam est pétri avec toute la pâte des prophètes, des envoyés et des saints agréés car il porte « l'essence de la

1167. *Op.cit.*, p.73 *et seq.* Ce Ḥadīṭ, précédé de variantes, est rapporté *in extenso* par Abū Nuʿaym al-Aṣḫānī dans sa monumentale *Ḥilyat al-Awliyāʾ*², vol. I, Introduction de l'auteur, p. 9 *et seq.*

1168. Kitāb al-Iḡānāʾ, p. 67-68.

congénitalité (*ʿayn al-fiṭraʿi*), à la fois des entités spirituelles et des entités corporelles ». Il unit ainsi, sans se soucier de la mixtion hybride qui en résulterait, la nature humaine et la nature angélique en leur assignant Adam pour origine. En effet : « *Il est l'origine de tout et le principe de tout et ce que Dieu a produit de congénital (faṭara) dans la constitution des cœurs de tous les prophètes, des envoyés et des anges.* »

Puis, Dieu crée les messagers, les prophètes et les saints. Il y eut autant de saints qu'il y eut de regards de la part de Dieu. Au total **trois cent soixante** saints qui aboutissent à Muḥammad. Baqlī prend la peine de nommer certaines de ces personnes parmi les Compagnons du Prophète qui forment une assemblée éclectique.

Après avoir passé en revue le cœur de chacun des patrons des suppléants, notre auteur tire cette conclusion : le Prophète n'a pas été nommé car son cœur est le réceptacle de la quintessence des mystères, des vérités des lumières et de la pure vision de l'Ipséité. Et Dieu n'a partagé à personne ce qu'Il a partagé à Muḥammad. Si Adam est la quintessence de tout, le Prophète est la quintessence d'Adam car, selon le *ḥadīṭ* : « *la première chose que Dieu a créé c'est ma lumière* ».

Une fois que les propriétés spirituelles de chaque cœur des « patrons » des suppléants (*abdāl*) soit passée en revue, Rūzbehān fournit une liste de caractères avec certains de leurs états et stations :

Je comprends que cette bande (ʿiṣābā) bénie se répartit suivant diverses demeures : d'aucuns sont attirés (maḡḏūbūn), d'autres sont des devanciers (sabbāqūn), d'aucuns sont des justes (siddiqūn), d'autres sont des aimants (muḥibbūn), d'autres sont des nostalgiques (muṣṭāqūn), d'aucuns sont des passionnés d'amour (ʿaṣiqūn), d'autres sont des gnostiques (ʿārīfūn), quelques-uns sont des témoins (šāhidūn), quelques-uns sont des rapprochés (muqarrabūn), quelques-uns des unificateurs (muwaḥḥidūn), quelques-uns sont des arrivants (wāṣilūn), quelques-uns sont les capitaines (al-nuqabāʿ), quelques-uns sont les sélectionnés¹¹⁶⁹ (al-aṣfiyāʿ), parmi eux les saints agréés (awliyāʿ), parmi eux sont les talentueux (nuḡabāʿ), et quelques-uns sont les alignés (muṣṭaffūn) et quelques-uns sont les successeurs (ḥulafāʿ), et quelques-uns sont les remplaçants (budalāʿ) et quelques-uns sont les pôles (aqṭāb).

Et pour chaque groupe de ceux-là il existe des degrés (daraḡāt) dans les connaissances (maʿārif) et les révélations (kawāṣif), dans l'unification (tawḥīd), la mise à part (tafrīd), le discours (ḥitāb), le dialogue intime (munaḡāt), le tête-à-tête (musāmarā), la gnose (maʿrifā), le festolement (ʿarbadā), l'ivresse (sukr), la sobriété (ṣaḡū), l'effacement (maḡū), l'anéantissement (fanāʿ) et la surexistence (baqāʿ)¹¹⁷⁰.

Cette liste passe en revue onze ordres spirituels qui sont suivis par huit ordres fonctionnels qui eux-mêmes sont suivis par l'énumération de dix-neuf états et stations spirituelles. En tout 38

1169. Ce sont ceux qui sont choisis par élection sélective.

1170. *Kitāb al-Iḡānaʿ*, p. 80.

catégories réparties en **deux fois dix-neuf**. Nous n'allons pas nous attarder à énumérer les incidences de ce nombre dans le Coran. Nous renvoyons à un site qui les condense très bien, tout en étant l'objet de fortes suspicions de la part des experts¹¹⁷¹. Contentons-nous du fait que le nombre dix-neuf est un nombre-clé dans le Coran car il totalise les lettres du Nom divin : *wāḥid* (*wāw*=6 ; *alif*=1 ; *ḥā*²= 8 ; *dāl* = 4. Total 19).

Dans *Mašrab al-Arwāḥ* on trouve une catégorisation fondée sur la même vision concordante entre la vie spirituelle et la hiérarchie de la sainteté. Les ordres de la vie spirituelle et les diverses catégories des élus forment la trame d'un enseignement sur mille et une stations spirituelles abordées dans vingt chapitres intitulés d'après les dénominations des « *Seigneurs de la Voie* » (*sādat al-ṭarīqat*), chacun étant développé en cinquante stations couronnées par une conclusion. On notera les convergences entre les catégories de *Kitāb al-Iḡāna* et celles de *Mašrab al-Arwāḥ*. Les dénominations suivent les stations :

La première est celle des attirés (al-maḡdūbūn), la deuxième, celle des progressants (al-sālikūn), la troisième celle des précurseurs (al-sābiqūn), la quatrième celle des justes (al-ṣiddiqūn), la cinquième celle des aimants (al-muḥibbūn), la sixième celle des nostalgiques (al-muštāqūn), la septième celle des passionnés d'amour (al-^ṣāšiqūn), la huitième celle des gnostiques (al-^ṣārifūn), la neuvième celle des témoins/contemplants (al-šahidūn), la dixième celle des rapprochés (al-muqarrabūn), la onzième celle des unificateurs (al-muwahḥidūn), la douzième celle des arrivants (al-wāsilūn), la treizième celle des capitaines (al-nuqabā^ṣ), la quatorzième celle des sélectionnés (al-aṣfiyā^ṣ), la quinzième celle des saints agréés (al-awliyā^ṣ), la seizième celle de la gent des mystères parmi les talentueux (ahl al-asrār min al-nuḡabā^ṣ), la dix-septième celle des alignés (al-muštaffūn), la dix-huitième celle des successeurs (al-ḥulafā^ṣ), la dix-neuvième celle des remplaçants (al-budalā^ṣ¹¹⁷²) et la vingtième celle des pôles (al-aqṭāb)¹¹⁷³.

Nous relevons, qu'ici aussi, après la douzième dénomination, Rūzbehān passe d'une catégorie spirituelle à une catégorie fonctionnelle, propre à l'élection sélective. En fait il n'y a pas de cloison étanche entre les ordres de la vie spirituelle, les fonctions de gouvernement propres aux élus et aux saints agréés avec leurs états ou stations.

Que ce soit dans le domaine du cheminement spirituel ou de l'accession à une fonction prophétique : tout est commandité par la prédestination initiale et découle d'elle. Nous verrons un peu plus loin que c'est dans *ʿArāʾis* que Rūzbehān fait une récapitulation extensive de quarante

1171. http://www.miraclesducoran.com/mathematique_03.html#255. Les adeptes de la foi Bahāʾīe, religion Abrahamique et monothéiste fondée par le Persan Mirza Ḥusayn ʿAlī Nūrī (m.1892), surnommé *Bahāʾ Allāh* ou Splendeur d'Allāh, adoptent une année solaire de dix-neuf mois composés de dix-neuf jours, au total 361 jours (multiple de 19x19). Voir aussi <https://fr.wikipedia.org/wiki/Baha%C3%AFsme>

1172. Ailleurs il utilise la forme consacrée par la tradition : « *abdāl* », les suppléants.

1173. *Mašrab al-Arwāḥ*, compilation des 50 stations d'après la table des matières.

stations propres aux catégories spirituelles et, dans cette liste extensive, il prend garde de ne pas mélanger les deux niveaux, comme d'ailleurs on peut le relever dans les divers passages afférents que nous venons de citer, où il n'intègre que la catégorie des *muwaḥḥidūn* à la fonction de gouvernement.

Concernant les suppléants, on trouve dans *Maknūn* la même doctrine que dans les autres ouvrages du Maître¹¹⁷⁴. Baqlī y développe la capacité de chacun des cœurs des *abdāl* en suivant la tradition d'Abū Nu'aym al-Aṣṣfahānī.

Ainsi « *les cœurs des trois cents sont les récipiendaires de la science des Noms qui est la particularité des élus. Ces cœurs voient, des stations du Royaume, ce qu'a vu Adam, à lui le salām* ». Ces cœurs « *sont le lieu du dépôt de l'amour, de la repentance, de la pudicité, de la crainte révérencielle, de la décence, de l'inviolabilité (ḥurmat)* ».

Quant aux cœurs des quarante, ils sont « *les récipiendaires de la sainteté agréée, et les lampes de l'assurance et du dévoilement et de la contemplation, comme ce fut le cas du cœur d'Abraham* ». Quant aux cœurs des sept, ils sont « *les lieux de la majesté et de la magnification, de la crainte révérencielle, de la crainte et de la gnose, comme ce fut le cas pour le cœur de Gabriel* ».

Quant aux cœurs des cinq, ils sont « *les lieux de l'espérance, du relâchement, du dilatement et de la science occulte. Et ces attributs ont le dessus dans le cœur de Michel car il est le magasinier (ḥāzin) des pluies et des plantes* ».

Quant aux cœurs des trois, « *ils sont les lieux de la révélation, de l'inspiration, la vision de la grandeur et le sultanat de la superbe* » et tel est l'attribut du cœur d'Israfiel.

Finalement, le cœur du pôle est « *le lieu de la science des secrets et la niche des lumières et la vision de la science du verdict et de la prédestination à partir de la Tablette Gardée* », et c'est l'attribut d'Azraël.

Dans *Šarḥ e Šaṭḥiyyāt*, notre auteur s'arrête aussi sur les *abdāl* mais comme une introduction à l'évocation des saints agréés de Dieu : Trois cents sont pour le cœur d'Adam, quarante pour le cœur d'Abraham, sept pour Gabriel, cinq pour Michel, trois pour Israfiel et un pour Azraël. En tout 356. C'est la tradition d'Abū Nu'aym al-Aṣṣfahānī.¹¹⁷⁵

Nous ferons des tableaux comparatifs du *Kitāb al-Iḡānāʿ* et de *Mašrab al-Arwāḥ* lorsque nous étudierons les ordres spirituels rūzbehāniens.

1174. *Maknūn al-Ḥadīṭ*, n°159, p. 341.

1175. *Šaṭḥ-e Šaṭḥiyyāt*, p. 35.

Le Prophète Muḥammad

Tous les courants ésotériques en Islam, qu'ils soient sunnites ou šī'ites, croient en une hiérarchie sacrée dont le sommet est le Prophète. Celui-ci acquiert un statut archétypal qui, parfois, n'est pas éloigné d'une identification avec la divinité. Dans un *ḥadīṭ*, le Prophète répond à Ġābir al-Anṣārī (m. 78/697) qui le questionnait sur la première créature créée par Dieu et il lui dit : « *la Lumière de ton Prophète O Ġābir* ¹¹⁷⁶ ». Un autre *ḥadīṭ* fait dire à Muḥammad : « *J'étais Prophète lorsqu'Adam était (encore) entre l'eau et l'argile* ». Ces assertions avaient fait émerger la doctrine de la préexistence du Prophète avant que Ḥallāḡ n'introduise la théorie de la Vérité Muḥammadienne éternelle selon laquelle le Prophète était déjà présent dans le *tohu bohu* (*habāʾ*) primordial comme le premier-né de la création et grâce à la lumière duquel le néant primordial fut éclairé. Plus tard Ibn ʿArabī parlera de la Lumière Éternelle et de l'éternité de Muḥammad comme *al-Insān al-Kāmil*, proche de l'*Adam Qadmon* de la Cabale. Ces réflexions sont celles d'Henry Corbin dans l'Introduction à *l'Imagination créatrice*. Néanmoins Suʿād Ḥakīm, dans son dictionnaire soufi, basé essentiellement sur le vocabulaire d'Ibn ʿArabī, dit que, pour ce dernier, l'Intellect Premier est inférieur à l'Homme Parfait (*al-Insān al-Kāmil*), car l'Homme Parfait porte une image tandis que l'Intellect Premier est une partie de l'image ¹¹⁷⁷.

Massignon rapporte qu'Ibn ʿArabī répondit à la question d'al-Ḥakīm al-Tirmidī dans la 39^{ème} question du *Ḥatm al-Awliyāʾ* : « qu'est-ce que l'Intelligence Suprême (*al ʿAql al-Akbar*) » ? Sa réponse fut : « *al-Sirāḡ* ». Il se référait au premier *Ṭāšīn* de Ḥallāḡ intitulé *al-Sirāḡ*, le lampadaire. Dans ce chapitre, Ḥallāḡ parle ainsi de Muḥammad :

Les lumières de la prophétie procèdent de sa lumière et leurs lumières sont issues de sa lumière et il n'y a parmi les lumières aucune lumière plus lumineuse et plus éclatante et plus ancienne que les temps anciens ¹¹⁷⁸ *si ce n'est la lumière de celui qui possède la générosité. Son énergie a dépassé toutes les énergies et son existence a dépassé le néant et son nom précède le Calame car il fut avant les nations[...] les temps ne sont qu'une goutte de son éternité, en lui est la vérité et il est la vérité. Car il est lui, et quel lui, et lui lui [...]* ¹¹⁷⁹.

Dans son édition du *Kitāb al-Ṭawāšīn* de Ḥallāḡ, qu'il intègre à son opuscule intitulé *Šarḥ e Šaṭḥiyyāʾ* et qu'il commente en persan, Rūzbehān explique ainsi une section de ce même *Ṭāšīn* où est rappelé le *ḥadīṭ* où Muḥammad dit de lui-même : « *qui m'a vu a vu le Vrai (al Ḥaq)* » :

1176. Le dernier des *Šaḥābaʾ* à décéder.

1177. *Al-Muʿjam al-Šūfi*, N°466, p. 812 et seq.

1178. Ici nous traduisons *qidam* par temps anciens car nous ne sommes pas dans ʿArāʾīs et le contexte linguistique diffère entre les deux auteurs.

1179. *Kitāb al-Ṭawwāsīn*, chap. 1.

C'est-à-dire qu'il maîtrise son attribut en tant que créature en comprenant qu'il est lui lui, et quel lui (où lui devient Lui). Et il ajoute : (ce sont) les signes (āyāt) du Vrai et les signes de l'Acte du Vrai ainsi que l'Acte des Attributs du Vrai, en comprenant que l'Acte et les Attributs et l'Ipséité sont Un, et qu'ici il s'agit d'une allusion à l'Œil-Essence de la réunification (ʿAin al-ġamʿ) ¹¹⁸⁰.

Et Il loua Sa générosité dans cette âme ornée par la qualification (naʿt) de l'union (ittiḥād) par la poussée victorieuse de l'Eros de la jonction (ʿiṣq al-wiṣāl). C'est pourquoi le Prophète a dit "qui m'a vu a vu le Vrai" ¹¹⁸¹.

On pourrait traduire indifféremment ce ḥadīṭ par « qui m'a vu a vu Dieu », qui est la paraphrase de l'assertion christique : « qui M'a vu a vu le Père » ¹¹⁸². Si Baqlī le rapporte, il le fait, bien sûr, parce qu'il le croit.

En fait, notre auteur n'est pas en reste d'assigner au Prophète le rang créé le plus élevé dès l'instant de sa création dans la proto-éternité. Il est non seulement la première créature à être créée, mais toutes les créatures ont été créées en lui et ne subsistent qu'à cause de la Miséricorde dont il a reçu le dépôt. Rappelons-nous que, dans *Sayr al-Arwāḥ* c'est Adam qui avait ce rôle.

C'est-à-dire, Il m'a ordonné, lorsque j'étais la substance de la congénitalité, lorsqu'il n'y avait personne d'autre que moi dans la Présence, que je sois le premier créé pour Lui, poussé par la force de l'amour pour Lui, satisfait de Sa Seigneurie ¹¹⁸³

أي أمرني حين كنت جوهر
فطرة الكون حيث لم يكن غيري
في الحضرة أن اكون أول الخلق له
في المحبة والعشق والشوق وأول
الخلق له منقاد بنعت مجتني له
راضياً بربوبيته

Cependant, dans l'introduction des ʿArāʾis, nous l'avons déjà vu, Rūzbehān assigne au Prophète, d'un point de vue chronologique, le deuxième rang après Adam ¹¹⁸⁴. Ce qui pourrait sembler contradictoire ou approche divergente devrait être compris dans le sens d'une liberté d'expression qui, sur le vif, ressent l'impact du texte coranique pour en extraire tout ce que la lettre cache d'esprit, quitte à paraître incohérent. N'est-ce pas le secret de l'élocution paradoxale ? Il est une donne constante et c'est que l'élection du Prophète est accompagnée des attributions les plus relevées, au sommet desquelles trône l'amour.

1180. Nous traiterons dans la troisième partie des raisons pour lesquelles nous avons adopté cette traduction pour le terme ʿayn al-ġamʿ.

1181. Rūzbehān Baqlī, *Šarḥ e-Šaṭḥiyyāt*, p. 464-465.

1182. Jn 14, 9.

1183. ʿArāʾis I, sourate 6 al-Inaʿām, 16, p. 180.

1184. ʿArāʾis, introduction, fol. 1r.

Il l'élit dans l'éternité première pour recevoir Sa révélation (*waḥī*), Son message ; pour entendre Sa parole et jouir de la vision de Sa contemplation. Quant Il voulut faire de lui la projection de la lumière de Sa majesté et de Sa beauté, Il le revêtit de la lumière de Son amour pré-existential, antérieur, envers les messagers et les saints agréés afin qu'il soit avec sa force apte à porter le poids des lumières de Ses Attributs et de Son Ipséité. De chaque Attribut (se projette) sur lui une lumière, tandis que la lumière de l'amour surpasse tout Attribut afin qu'il soit, avec son prestige et sa majesté l'aimé de tout aimant et familier de toute personne qui le fréquente. Avec cette lumière il sera bon, agréé, bien façonné, noble, avenant aux yeux de toutes les créatures¹¹⁸⁵

اصطفاه في الازل لقبول
 وحيه ورسالته وسماع كلامه
 ورؤية مشاهدته فلما اراد ان
 يجعله مسقط نور جلاله وجماله
 البسه نور محبته الازلية السابقة
 للانبياء والمرسلين والصدقيين
 حتى يكون بقوتها متحملا لحمل
 انوار صفاته وذاته فمن كل
 صفة عليه نور ونور المحبة
 علا على كل صفة ليكون مع
 هيئته وجلاله محبوب كل محب
 ومألوف كل اليق وبذلك النور
 يكون حسنا مستحسنا مليحا
 شريفا ظريفا في عين الخلائق
 جميعا

C'est ainsi que le Prophète est la projection, dans le temps, des lumières des Attributs et de l'Ipséité. Il y a plus : dans l'élucidation de la sourate 33, Rūzbehān dévolue à Muḥammad un rôle prépondérant de catalyseur cosmogonique. La lumière muḥammadienne est la première qui est créée. Muḥammad est la forme existentielle (*kawn*) et la cause de l'existence des créatures qui, toutes émanent de lui. Toutes les créatures étaient « sans esprit » jusqu'à la venue de Muḥammad et le monde n'est devenu vivant que par lui. On est dans un parallélisme saisissant avec le *Logos* origénien:

[...] la lumière de Muḥammad ṢĀʿWS est la première chose qu'Il a créée parmi toute Sa création. Puis, avec un peu de sa lumière, Il a créé toutes les créatures, depuis le Trône et jusqu'au dernier grain de poussière (*ṭarā*). Il l'envoya du néant à la contemplation de la proto-éternité (comme) miséricorde pour toutes les créatures car toutes ont émané de lui. Étant lui-même la forme existentielle (*kawn*) de la création et étant la cause de l'existence (*wuḡūd*) de la création ainsi que la cause de la miséricorde d'Allāh sur toutes les créatures puisqu'il est la cause de l'existence de tous, il est donc une miséricorde suffisante. Et je comprends que toutes les créatures sont une image créée jetée dans l'atmosphère (*faḍāʿ*) de la

[...] نور محمد صلى الله
 عليه وسلم اول ما خلقه في
 الاول من جميع خلقه ثم خلق
 جميع الخلائق من العرش الى
 الثرى عن بعض نوره فارساله
 من العدم الى مشاهدة القدم
 رحمة لجميع الخلائق اذ الجميع
 صدر منه فكونه كون الخلق
 وكونه سبب وجود الخلق
 وسبب رحمة الله على جميع
 الخلائق اذ هو سبب وجود
 الجميع فهو رحمة كافية وافهم
 ان جميع الخلائق صورة
 مخلوقة مطروحة في فضاء

1185. ʿArāʿis II, sourate 20, Ṭah, 37, p. 534.

puissance sans véritable esprit, dans l'attente de la venue de Muḥammad ṢĀʿWS. Une fois qu'il est venu au monde, le monde est devenu vivant grâce à son existence car il est l'Esprit de toutes les créatures. Le Très-Haut a dit : {Nous ne t'avons envoyé que miséricorde pour le monde des humains} 1186.

القدرة بلا روح حقيقية منتظرة
لقدوم محمد صلى الله عليه
وسلم فاذا قدم في العالم صار
العالم حيا بوجوده لانه روح
جميع الخلائق قال تعالى وما
ارسلناك الا رحمة للعالمين

D'après ce texte, Muḥammad est, lui-même « l'Esprit » de toutes les créatures. On pourrait appliquer à ce texte la doctrine de l'Esprit Unique que nous avons développée plus haut. Le Prophète serait le dépositaire de cet Esprit qui se répartirait sur toutes les créatures à partir de lui. Où, ici aussi, on pourrait considérer que le Prophète est une « enveloppe », un écrin parfait, pour cette créature ni-ange, ni-homme, qui porte l'Image de Dieu. Nous sommes toujours dans le même système ésotérique, basé sur une conception hybride de la nature humaine en quête d'excellence et que, seul l'Esprit, lui octroie. Ce sont ces privilèges qui ont permis au Prophète de s'illustrer dans l'expérience du rapprochement suprême du *Mi'rāğ*.

Dans son explicitation des versets coraniques qui en font état, Rūzbehān assure que, non seulement, le Prophète a été pourvu, dès l'origine, de cet Esprit saint particulier, mais il affirme que tous les esprits proviendraient de cet Esprit infusé au Prophète. C'est bien la doctrine qui fait de lui l'Esprit primordial : Rūzbehān redit bien qu'il est la première chose que Dieu a créée et que toutes les créatures n'ont accédé à l'existence qu'à travers lui. De plus il est le pardon d'Allāh accordé à tous et le moyen spirituel qui permet de traverser d'un seul pas de l'éternité première à l'éternité dernière. Voici comment notre auteur explicite la particularité de l'Esprit donné au Prophète : Il s'agit d'un Esprit saint (*rūḥ qudsī*) qui a été extirpé de l'ensemble des esprits par la manifestation de la sainteté proto-éternelle, pour lui devenir propre, et qui est la manifestation de la Beauté et de la Majesté divines.

Nous t'avons particularisé (ḥaṣṣaṣnāka) par un Esprit saint que j'ai fait advenir (awğadtuha) de l'ensemble des esprits par la manifestation de la sainteté de ma proto-éternité (qidam) à partir du néant. Nous t'avons favorisé avec la vision du (sanctuaire) saint et de la substance (ğawhar) sainte, qui apparaît à travers la recrudescence de la manifestation de Ma Beauté et de Ma Majesté, revêtue du vêtement de tous Mes Attributs, illuminée par la Lumière de Mon Ipséité. Nous avons favorisé ton esprit, illuminé par ces lumières, en ce que nous l'avons vivifié par

خصصناك بروح قدسية
اوجدتها من جملة الارواح بتجلي
قدس قدمي من العدم وفضلناك
برؤية القدس والجوهر القدسي
المشروح برقوم تجلي جمالي
وجلالى المكسو بكسوة جميع
صفاتي المنور بنور ذاتى
وخصصنا روحك المشرقة بهذه
الانوار بان احيينها بما اودعتها
من روح فعلى وروح صفتى

1186. *Ibid.* II, sourate 21, al-Anbiyāʿ, v.105, p. 553. Doctrine proche de Sahl al-Tustarī. Voir G. Gobillot, « Les mystiques musulmans entre Coran et tradition prophétique. À propos de quelques thèmes chrétiens », *Revue de l'histoire des religions*, 1/2005, p. 62-63.

l'incorporation de l'Esprit de Mon Acte et l'Esprit de Mon Attribut et l'Esprit de Mon Ipséité : telle est la science de l'Invisible (Ġayb) et celle de l'Invisible de l'Invisible. Car le premier mystère de l'Invisible c'est le fait de l'Acte et le deuxième c'est le fait de l'Attribut tandis que le troisième mystère c'est le fait de l'Ipséité. Et voici que ton Esprit devint le réceptacle de toutes ces particularités, aussi tous les esprits proviennent de sa Lumière¹¹⁸⁷. Nous l'avons dépêché dans ton corps béni et je l'ai insufflé dans ton image comme je l'ai insufflé dans l'image de ton père, qui devint l'Adam du monde. Car toi, tu es toi et tu es Adam¹¹⁸⁸. Le monde, depuis le Trône et jusqu'à la poussière du sol, transparait du miroir de ton existence de même que l'univers est apparu à partir de ton essence sainte qui est la première chose que j'ai créée. Ainsi qui voit sa lumière qui vient de toi M'a vu, car tu es mon miroir pour les mondes. C'est pourquoi le Prophète dit : « Qui me voit a vu le Vrai et qui m'a connu a connu le Vrai »¹¹⁸⁹.

وروح ذاتي وذلك علم الغيب
وغيب الغيب وسر الغيب الاول
امر الفعل والثاني امر الصفة
والثالث امر الذات فاذا صارت
جامعة لهذه الخصايص وان جميع
الارواح صدرت من نورها
وارسلناها الى جسمك المبارك
ونفختها في صورتك كما نفخت
في صورة ابيك فصار آدم العالم
فانت انت وادم والعالم من العرش
الى الثرى يظهر من مرآة وجودك
كما ظهر الكون من جوهرك
القدسى الذى هو اول ما خلقت فمن
برى نورها منك فقد رانى فانك
مراتي للعالمين لذلك قال عليه
الصلاة والسلام « من رانى فقد
راى الحق ومن عرفنى فقد عرف
الحق »

Ce texte élucide la création initiatique du Prophète, à l'instar de la création initiatique d'Adam. D'abord il y a la vision du sanctuaire et de la substance sainte (*ġawhar*) puis de la vision de la Majesté et de la Beauté divine dans tous leurs atours. Cette vision est octroyée à l'Esprit puisque le Prophète n'a pas encore d'esprit et que, sans cet Esprit, il n'est qu'une masse inerte. Elle ressemble à une période de fermentation. La venue à la vie se produit par une incorporation (*awda'tah^a*) - participative, reconnaissons-le - de l'Esprit de l'Acte, de l'Esprit de l'Attribut et de l'Esprit de l'Ipséité.

Cet Esprit est tellement « divinement chargé » qu'il est la matrice de tous les autres esprits. Alors a lieu l'infusion de l'Esprit dans le « corps béni » du Prophète. Il est « dépêché » (*arsalnāh^a*) par Dieu qui l'insuffle dans le Prophète.

Dans tout *ʿArāʾis*, deux passages font mention de « l'Esprit de l'Acte, l'Esprit de l'Attribut et l'Esprit de l'Ipséité » et c'est le passage propre à l'Annonciation de Marie et à la formation en son

1187. *Op.cit.*, sourate 38, Šāḍ,1, p. 665, Baqlī explique que Muḥammad a été peint suivant l'image de l'Esprit Primordial qui émane d'Allāh dans Son Eccéité.

فكنت مصوراً بصورة روح الاول التى صدرت منى بعينى

1188. Rūzbehān considère que Muḥammad est à la fois lui-même et qu'il contient Adam en lui-même. « *Il est lui-même et aussi Adam* ».

1189. *ʿArāʾis* II, sourate 42, al-Šūrā, 51, p.713. Dans l'explicitation de la sourate Šāḍ, v.1, p.665, Baqlī attribue cette parole du Prophète à une locution théopatique (*šatḥ*) sous l'effet de l'ivresse d'amour (*sukr*).

sein du Christ Jésus, sans l'intervention d'un homme. Mettons en parallèle ces deux passages :

Esprit infusé dans le Prophète

Nous t'avons favorisé avec la vision du (sanctuaire) saint et de la substance (ġawhar) sainte, qui apparaît à travers la recrudescence de la manifestation de Ma Beauté et de Ma Majesté, revêtues du vêtement de tous Mes Attributs, illuminées par la Lumière de Mon Ipséité.

Nous avons favorisé ton esprit, illuminé par ces lumières, en ce que nous l'avons vivifié par l'incorporation de l'Esprit de Mon Acte et l'Esprit de Mon Attribut et l'Esprit de Mon Ipséité¹¹⁹⁰.

Esprit infusé dans Marie

Nous disons que : l'envoi, de la part du Véridique, de Son Esprit vers elle, que cet Esprit est la manifestation de l'épiphanie de la sainteté de l'Ipséité, dans la Lumière des Attributs et que la Lumière des Attributs se révèle, parée des atours des Actes, comme une belle figure désirée par elle tout comme l'inclination de tout esprit vers elle par l'investissement du désir ardent d'elle. Cet Esprit est l'Esprit de l'Acte et c'est l'Esprit de l'Attribut et c'est l'Esprit de l'Ipséité dans l'apparat de sa Lumière à la mesure de son intellect à elle.¹¹⁹¹

Ainsi l'Esprit qui a été infusé en Muḥammad est le même qui a été infusé en Marie : Il s'agit de « l'Esprit de l'Acte, l'Esprit de l'Attribut et l'Esprit de l'Ipséité ».

Rūzbehān affirme en outre qu'Adam a reçu le reflet de l'Image divine dans le miroir du Prophète et que l'Univers est apparu de l'essence sainte de ce dernier car il est la première chose que Dieu a créée.

Passant à un autre palier, dans l'explicitation de la sourate *al-Nisā'*, il présente la relation du Prophète à Dieu comme l'archétype de l'union d'amour, confirmant l'identification ḥallāġienne de deux en Un : « Celui qui aime et celui qui est aimé sont un dans l'amour. Il montre que les vérités du jugement et les subtilités de la religion n'apparaissent qu'à lui car il est la langue de l'élucidation de la Vérité dans le monde¹¹⁹² ».

Ne fussent les disparités ontologiques sous-jacentes, cette description du rôle du Prophète le rend, comme nous le disions, semblable au *Logos* par qui tout a été créé. Dans la suite du passage,

1190. *Ibid.*

1191 *ʿArāʾis* I, sourate 19, Maryam, 16-17, fol. 322v, p. 514-515.

1192. *Op. cit.*, I, sourate 4, *al-Nisā'*, 64, p.131

الحبيب والمحبوب واحد في المحبة وبين ان حقائق الحكم ودقائق الدين لا يظهر الا عنده لانه لسان بيان الحق في العالم
Dans *ʿArāʾis* I, sourate 2, *al-Baqarat*, 285, p. 63, on voit clairement la suprématie du Prophète : à la fois par rapport aux gens du commun qui croient d'après leur raisonnement, et par rapport aux gens de l'élection qui croient suivant une grâce particulière, tandis que lui a le privilège de la vision directe.

Baqlī explicite les raisons de cette mission quasi salvatrice de Muḥammad : lui seul a été qualifié, par la proximité qui lui a été donnée de la part d'Allāh, pour atteindre à la perfection spirituelle. Aussi est-il le régulateur de l'univers.

Oh être doué de raison ! depuis le Trône et jusqu'au moindre grain de poussière tout ce qui est sorti du néant est sorti défectueux quant à affronter les mystères de Sa proto-éternité par le qualificatif de la perfection de la connaissance et de la science. Ils sont devenus impuissants à atteindre la rive des mers de la divinité et les rivages de l'océan (qāmūs) de la superbe. Aussi Muḥammad ṢĀʿWS arriva : l'Élixir des corps du monde et l'Esprit des formes physiques des humains avec (l'infusion) des vérités des sciences de l'éternité première et il leur éclaircit les voies du Vrai de sorte que le voyage des éternités première et des éternités dernières soit pour tous un seul pas. Comme il survint, venant de la Présence (ḥaḍrat) en direction du voyage de l'expatriation (ḡurbaṭ), il s'illustra par rapport à tous par un seul pas dans les déserts de {Loué soit Celui qui transporta de nuit} qui le fit arriver à la station de «danā», il s'approcha, alors le Vrai pardonna à toutes les créatures à cause de leur introducteur béni. Ainsi l'impie et le croyant, le loup et le faon, le faucon et la colombe, le paradis et le feu de l'enfer, l'ici-bas et l'au-delà sont sous l'influx de sa miséricorde car il était une miséricorde de l'éternité première et dernière, une goutte de l'océan de la miséricorde du Miséricordieux et un puisage puisé au fleuve du pardon¹¹⁹³.

ويا عاقل ان من العرش الى
الثرى لم يخرج من العدم الا
ناقصا من حيث الوقوف على
اسرار قدمه بنعت كمال
المعرفة والعلم فصاروا
عاجزين عن البلوغ الى شط
بحار الالوهية وسواحل قاموس
الكبريائية فجاء محمد صلى الله
عليه وسلم اكسير اجساد العالم
وروح اشباح العالمين بحقائق
علوم الازلية واوضح سبل
الحق لهم بحيث يجعل سفر
الازال والاباد للجميع خطوة
واحدة فاذا قدم من الحضرة الى
سفر الغربية بانهم جميعا بخطوة
من خطوات صحارى سبجان
الذى اسرى حتى وصل الى
مقام دنا فغفر الحق لجميع
الخالق لمقدمه المبارك فالكافر
والمؤمن والذنب والظئى
والبازى والحمام والجنة والنار
والدنيا والآخره فى حيز رحمة
لانه كان رحمة ازلية ابدية
قطرة من بحر رحمة الرحمن
وغرفة غرقت من نهر الغفران.

Ici, l'excellence du Prophète est purement salvatrice. Il est l'introducteur béni de l'humanité et c'est grâce à lui, dans son rapprochement, que Dieu pardonne à toutes les créatures qui peuvent, par cette miséricorde, vivre dans une paix messianique universelle, proche de celle qu'instaurera le Messie avec la différence qu'ici la paix qui est instaurée l'est aussi entre « l'impie et le croyant » et non seulement entre le « loup et le faon » ou « le faucon et la colombe », mais bien « entre le paradis et l'enfer », mieux : entre l'ici-bas et l'au-delà. Ce dénouement réconciliateur¹¹⁹⁴

1193. *Ibid.*

1194. Qu'on pourrait rapprocher de l'apocatastase origénienne.

n'offre pas le salut à l'enfer. Elle gomme les différences. Il s'agit d'une apocatastase qui ramène toutes choses au même point, quelles que soient les déterminations de chaque chose : qu'elle soit bonne ou mauvaise. En effet, toutes proviennent du bon plaisir divin, suivant les principes de la prédestination divine.

Dans *Maknūn al-Ḥadīṭ*, notre auteur s'arrête souvent sur les particularités charismatiques du Prophète ¹¹⁹⁵. Dans l'élucidation du *ḥadīṭ* : « *Ma nation me fut représentée dans la glaise et l'eau et on m'a inculqué ses noms tout comme on inculqua tous les noms à Adam* », il affirme que c'est en soufflant Son Esprit sur Adam que Dieu lui enseigne les Noms, car cet Esprit est la Science primordiale (*al-ʿIlm al-awwalī*). Aussi, dès le début, Adam tomba dans l'unification de l'œil-essence de la réunification (*ʿayn al-gamʿ*) puisque le Vrai lui confia la vérité de Ses deux Attributs, celui de l'Ipséité et celui de l'Acte, qui émergent de la source de la proto-éternité. Tandis qu'au Prophète, Dieu apprit tous les noms depuis la création et avant la création.

La particularité de Muḥammad c'est qu'il fut enseigné avant la création par l'attribution de l'Esprit du Vrai et après la création, il fut enseigné par l'attribution des Caractères (*ḥuluq*) du Vrai. Aussi le Prophète a-t-il vu sa nation avant sa création, lorsqu'elle était glaise et eau. Notre auteur va plus loin en affirmant que le Prophète reçut les clefs de la science de l'Invisible pour connaître les trésors de la terre.

Rūzbehān s'arrête souvent pour évoquer le Prophète dans un style eulogique avec moult superlatif à la manière ḥallāgienne. Par exemple : « *ils ont mesuré l'âme de Muḥammad ṢĀʿWṢ à la mesure de leur âme et ils n'ont pas su qu'il était l'âme des âmes et l'esprit des esprits et le principe du créé et le premier-fruit des jardins de la Seigneurie. Ah ! s'ils l'avaient vu dans les spectacles du Royaume et les postes du monde de la puissance lorsque le Vrai lui adressa la parole en lui disant : « Si ce ne fut pour toi, Je n'aurai pas créé le cosmos¹¹⁹⁶»*. Malgré ce qui précède, nous ne voyons pas dans ʿArāʿīs cette insistance sur la figure de Muḥammad comme dans le premier *Tāsīn* ḥallāgien par exemple ou dans *Sayr al-Arwāḥ*. Dans ce dernier ouvrage Rūzbehān calque son récit de la création sur les étapes mentionnées dans le *ḥadīṭ* de *Ġābir* que nous avons évoqué où le discours théologique tourne autour du Prophète. Nous avons repéré près de 562 références à Muḥammad dans le *corpus* des ʿArāʿīs avec quelques passages de louanges hagiographiques ou un paragraphe d'un *ṣaṭḥ* exubérant à la faveur du commentaire de Cor. 15, 72 où Rūzbehān se laisse aller à des exclamations extatiques pour mettre en relief la précellence du Prophète ¹¹⁹⁷. Mais cette cadence est plutôt modeste si on la compare aux 9000 références à Allāh ou aux 14000 fois où Baqlī fait

1195. *Maknūn al-Ḥadīṭ* n° 22-23, 84-86, 89-90, 105-106 et 159.

1196. ʿArāʿīs II, sourate 38, Ṣād, 8, p. 666 ou aussi I, sourate 2, al-Baqaraṭ, 285, p. 63, II, sourate 61, al-Ṣaff, 6, p. 794 ou aussi II, sourate 89, al-Fağr, 1, p. 844, etcétéra.

1197. *Op. cit.*, I, sourate 15, al-Ḥiğr, 72, p. 440.

appel à des témoins soufis.

***Ahl al-Bayt* et les douze Imams**

Au rang proéminent du Prophète qui est antérieur à Adam dans l'enracinement dans la Proto-éternité, s'ajoutent ceux des gens de sa maisonnée (*Ahl al-Bayt*) : ʿAlī, Fāṭima, Ḥasan et Ḥusayn qui sont ornés de l'impeccabilité (*ʿiṣmāt*) et qui génèrent la lignée ésotérique des Imams du Zaydisme, du Šīʿisme duodécimain ou celle de l'Ismaélisme septimain¹¹⁹⁸.

Ici il s'agit d'une génération rattachée au Prophète par le sang mais ratifiée par l'élection divine dans la Proto-éternité. Pour avoir une idée de la génération des Imams nous n'avons pas trouvé meilleure référence que ce paragraphe du livre, d'obédience šīʿite, *La lampe de la Loi* (*Miṣbāḥ al-Šarīʿat*), attribué à l'Imam Ğāʿfar al-Šādiq :

Il est rapporté dans un isnād authentique de Salmān al-Fārisī qui dit : « Je suis entré chez le Prophète, dès qu'il me vit il me dit : "O Salmān ! Allāh Très-Haut n'enverra aucun Prophète ou Messenger sans qu'il ait douze capitaines [...] Allāh les a choisis pour l'Imamat après moi [...] Allāh m'a créé de la crème de Sa lumière et Il m'a appelé et je Lui ai obéi. Il a créé de ma lumière ʿAlī et Il l'appela et il Lui obéit. Il créa alors de ma lumière et de la lumière de ʿAlī, Fāṭima, Il l'appela et elle Lui obéit. Il créa de ma lumière, de celle de ʿAlī et de Fāṭima, al- Ḥasan et al-Ḥusayn. Il les appela et ils Lui obéirent. Allāh nous appela avec cinq noms de Ses Noms : Il est al-Maḥmūd (le Louable) et moi je suis Muḥammad ; Il est al-ʿAlī (le Très-Haut) et voici ʿAlī (m. 40/661) ; Il est al-Fāṭir (Celui qui crée en séparant) et voici Fāṭima ; et Allāh est Dū al-iḥsān (Celui qui a la munificence) et voici al-Ḥasan (m.48/669) et voici al-Ḥusayn (m. 60/680). Puis Il a créé de la lumière d'Al-Ḥusayn neuf Imams, Il les appela et ils Lui obéirent. Avant que Allāh Très-Haut ne crée un ciel agencé et une terre élogieuse, l'air, les anges ou les hommes, nous étions des lumières qui Le louions, L'écoutions et Lui obéissions. [...] Je lui demandais : 'O Prophète la foi existe-t-elle sans les connaître avec leurs noms et leurs généalogies ?' Il dit : 'Non O Salmān [...] Tu as connu al-Ḥusayn [...] puis Zayn al-ʿĀbidīn (ornements des adorants) (m. 95/713)¹¹⁹⁹, ʿAlī fils d'al-Ḥusayn¹²⁰⁰ (m. 94/713) puis son fils Muḥammad b. ʿAlī (m. 125/743) le pourfendeur de la science¹²⁰¹ des premiers et des derniers des prophètes et des messagers, puis Ğāʿfar fils de Muḥammad, la langue véridique d'Allāh - al-Šādiq- (m.148/765), puis Mūsā (m.183/799), fils de Ğāʿfar, celui qui réprime sa colère et la transforme en attente

1198. Pour l'origine et la différenciation entre les divers courants shiites voir Mohammad Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shīʿisme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*. Voir aussi la recension de ce livre que fait Claude Gilliot où il décline une abondante bibliographie qui couvre la plupart des aspects de ces traditions et courants issus du Siʿisme : Voir aussi Orkhan Mir Kasimov, « Exégèse des doctrines ésotériques de l'Islam », *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Tome 117, années 2008-2009, p. 151-156 où nous trouvons une bibliographie raisonnée autour du sujet traité.

1199. C'est nous qui insérons les dates de décès pour faire de ce discours une chronologie.

1200. L'Imam ʿAlī Ibn al-Ḥusayn (m. 94/713), surnommé *Zayn al-ʿĀbidīn* (le meilleur des adorants), quatrième Imām shiite, surnommé *al-Saḡḡād* (le prosternateur).

1201. Définition du titre *al-Bākir* donné au cinquième Imām.

résignée d'Allâh Très-Haut ¹²⁰² puis 'Alī fils de Mūsà (m.196/818), qui est satisfait du mystère d'Allâh Très-Haut ¹²⁰³, puis Muḥammad (m. 220/835) fils de 'Alī, le choisi parmi les créatures d'Allâh ¹²⁰⁴, puis 'Alī (m. 254/868) fils de Muḥammad, celui qui guide ¹²⁰⁵ vers Allâh, puis Ḥasan (m. 260/873), fils de 'Alī, le silencieux, fidèle au mystère d'Allâh ¹²⁰⁶ puis M.H.M.Ū.D., qu'il appelle fils de Ḥasan, l'éloquent (*al-Nāṭiq*), qui se lève (*al-Qā'im*) ¹²⁰⁷ avec le Droit d'Allâh Très-Haut ¹²⁰⁸».

Voici donc les douze Imāms qui transmettent l'impeccabilité du Prophète à travers les générations. Nous aurions pu nous référer aux travaux de Corbin sur la spiritualité de l'Imamat mais cela nous mènera trop loin car, d'après bon nombre de critiques, son approche est par trop unilatérale. Nous nous limiterons aux prérogatives accordées aux Imams afin de pouvoir mieux cadrer la doctrine rūzbehānienne de l'élection au début de ce chapitre.

D'après Amir-Moezzi, la science des Imams peut être décrite comme suit :

1. La connaissance du Monde Invisible ;
2. La connaissance du passé, du présent et du futur ;
3. La connaissance de la science de l'herméneutique (*ta'wīl*) de tous les livres sacrés antérieurs ;
4. La connaissance de toutes les langues, du langage des bêtes, des oiseaux, des choses inanimées et des « métamorphosés » ;
5. La colonne de lumière que l'Imām peut visualiser à volonté pour y voir la réponse à toutes ses questions ;
6. Le « marquage du cœur » et le « percement du tympan », comme moyens occultes de la « transmission » de la Science.

Leurs pouvoirs surhumains sont énumérés de cette manière :

1. La détention du pouvoir surnaturel du Nom Suprême de Dieu et des objets sacrés ayant appartenu aux prophètes ;
2. Le pouvoir de ressusciter les morts, communiquer avec les trépassés, guérir les maladies ;
3. Les pouvoirs de clairvoyance, « claire audience » et physiognomonie ;
4. Le déplacement instantané dans l'espace et le chevauchement des nuages ;
5. La pratique de la divination et de la magie ;
6. La relation avec l'esprit du Prophète Muḥammad ¹²⁰⁹.

1202. Définition du titre *al-Qāzīm* donné au septième Imam.

1203. Définition du titre *al-Riḍā* donné au huitième Imam.

1204. On n'applique plus au neuvième Imam ce titre qui pourrait être *Muḥtār*. Ses titres connus aujourd'hui sont *Ḡawwād*, généreux, et *Taqī*, dévôt.

1205. Définition du titre *al-Hādī* donné au dixième Imam

1206. Un autre titre inusité aujourd'hui, décerné au onzième Imam qui, d'habitude a le surnom d'*al-'Askarī*, de la ville de 'Askar, à côté de Samarrā' en Iraq.

1207. C'est le nom du douzième Imam, occulté en 868 par la grande occultation et qui est le *Mahdī* attendu.

1208. a'far al-Šādiq, *Miṣbāḥ al-Šarī'aṭ*, Inst. al-'Āmilī li-l-Maṭbū'āt, Beyrouth, 1983, IIe partie, chap. 28, p. 64.

1209. Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Guide Divin dans le Šī'isme originel*, p. 42.

De plus, toujours d'après ces extraits, la seule version intégrale du Coran, contenant tous les mystères des cieux et de la terre, du passé, du présent et du futur, était en la possession de 'Alī. La Vulgate constituée sous le califat de 'Uṭmān n'est, d'après les imams, qu'une version altérée, falsifiée et censurée, ne contenant que le tiers du Coran intégral ; celui-ci aurait été transmis secrètement d'un imam à l'autre jusqu'à l'imam caché qui l'aurait emmené avec lui dans son Occultation. Les hommes ne connaîtront le Coran intégral qu'après le Retour du Mahdī¹²¹⁰.

Pour Rūzbehān Baqlī l'approche de la parenté du Prophète est différente. Tout en vénérant *les Ahl al-Bayt*, avec une nette prédilection pour 'Alī et Faṭimaḥ, et en s'insérant dans la lignée spirituelle de 'Alī, sa doctrine sur l'élection sélective dépasse les simples liens consanguins.

C'est dans les hauteurs pré-temporelles des cosmogonies que se situe ce que nous pouvons appeler « la hiérarchie de l'amour » que révèlent les élucidations de 'Arāʾīs ; l'amour en question étant celui que Allāh se porte à Lui-même à travers chaque individu à qui est infusé un esprit, dans la diversité de l'assemblée de Ses élus qui présente la totalité des esprits élus.

Les protagonistes de la vie mystique, ces esprits préexistants, tels que les élucide Rūzbehān, forment une sorte de hiérarchie sainte dont les membres sont liés entre eux, par une parenté spirituelle qui, pour lui, est la seule véritable.

Pour définir cette appartenance à l'élite des élus, l'auteur s'appuie sur le texte coranique qui parle du droit accordé aux croyants ayant participé à l'exode (*hiğraṭ*) et au combat (*ğihād*) du Prophète d'être acceptés comme parents, même s'ils ne sont pas nés de la même matrice. Il fait de cette prérogative, réservée aux croyants parmi les contemporains du Prophète, une parenté spirituelle d'adoption permanente réservée aux soufis et qu'il appelle *nasab*. Il s'agit d'une relation d'affiliation supra temporelle qui dépasse la parenté consanguine ou le fait d'avoir été un fidèle contemporain du Prophète. En d'autres termes, c'est l'élection sélective supra-temporelle, basée sur une congénitalité (*fiṭraṭ*) éclectique qui assure l'accès des esprits à l'héritage des élus et des justes. « *Nul n'aura droit à l'héritage des élus et des justes - dit-il- si ce ne sont les aspirants (murīdūn), les novices (ṭālibūn), les prétendants (qāṣidūn), les aimants (muḥibbūn) et les nostalgiques (muštāqūn) qui démontrent un comportement sans tâche* ». Et il explique ainsi leur impeccabilité : « *Lorsqu'ils étaient encore des esprits, ils ont tous été extraits des mines de la libération (ma'ādin al 'ifrāğ) et ils apparurent à partir des matrices du néant (min arḥām al-ʿadam) par la manifestation de l'éternité première (bitağallī al-azal)* .¹²¹¹

1210. *Op.cit.* p. 43.

1211. *Ibid.*

Nous avons scruté dans ce chapitre la doctrine de la préexistence des esprits avec le déclenchement de l'itinéraire initiatique de l'Esprit/esprits à partir du *alastu*. Nous avons aussi sondé la nature de l'Esprit et découvert le vrai sens de la prédestination dans ce que nous appelons l'élection sélective et nous avons passé en revue les protagonistes de cette élection. Après l'élucidation des cosmogonies et des anthropogenèses rūzbehānniennes, le moment est venu de relever dans *ʿArāʾīs* les élucidations concernant la structure anthropologique à travers laquelle l'homme entre en contact avec Allāh et les étapes de la voie spirituelle de ce que nous appelons « la voie du retour », des esprits infusés dans les substrats humains, à travers l'Union-résorption avec Dieu.

TROISIÈME PARTIE

MYSTIQUE DES 'ARĀ'IS, LE RETOUR DES ÉLUS

CHAPITRE X. STRUCTURE ANTHROPOLOGIQUE

Note préalable

Cette troisième partie cherche à synthétiser l'enseignement de Rūzbehān sur les voies spirituelles qui culminent dans le retour vers l'éternité dernière. En effet, tout au long des 'Arāʿis se manifeste une « dynamique du retour » propre au système rūzbehānien, confortée par la doctrine héraclitienne de la palingénésie.

Avant d'aborder les stations et les états spirituels propres à la doctrine mystique de notre auteur, nous recueillerons les élucidations des 'Arāʿis ayant trait à la structure anthropologique de l'homme qui définit l'identité du protagoniste de cette aventure, ses facultés et ses ressources.

Rappelons-nous que Rūzbehān est un maître spirituel. Après avoir ouvert un *ribāṭ* à Širāz, il a réuni autour de lui des disciples à qui il a dispensé un enseignement sur la voie spirituelle (*ṭarīqat̄ sūfiyyat̄*) qui lui est propre. De plus, telle était son autorité, que ses disciples, munis d'une autorisation écrite de sa main, pouvaient à leur tour, dispenser un enseignement dans divers endroits de l'empire Abbaside. Nous retrouvons ses disciples en Perse, dans le Fars, le Khouzistan, mais aussi à Bagdad, en Inde, au Pakistan, en Égypte et jusqu'à Tombouctou.

Que dire de l'enseignement de Baqlī ? D'abord c'est un enseignement dans la ligne de la pure tradition soufie du siècle d'or. Son magistère ne ressemble pas à celui d'Ibn 'Arabī, dans ce sens que le Šayḥ al-Akbar, suivant le témoignage unanime des spécialistes de sa doctrine, a fait un pas en plus dans le sens d'une réorganisation et d'une relecture de la tradition soufie d'après de nouveaux paramètres : ceux d'un ésotérisme islamique ancré dans une vision moniste de Dieu et du monde, à partir d'une lecture cryptée, fondée sur les nombres, les lettres et les éléments cosmiques, qui relie, dans une approche théosophique particulière, cosmogonie, anthropogénèse, anthropologie et, bien sûr, les états de la vie spirituelle ainsi que l'ascèse qui est requise pour parvenir au but.

Il n'en va pas ainsi pour notre auteur. Il ne cherche qu'à compléter et à affirmer, par sa propre expérience de Pôle spirituel, l'héritage de la lignée vénérable des *Mašāyih* de l'apogée du Soufisme, donnant la priorité à la veine ḥallāgienne, véhiculant en chassé-croisé et propageant les

fiorettis, les dits et locutions paradoxales ainsi que les écrits de tant de mystiques, mêlés à sa propre élocution du mystère, sans se départir de la sage prudence de ʿunayd. Nous pouvons dire que Rūzbehān rend le passé de la proto-éternité présent, tandis que Ibn ʿArabī, représente la projection dans le futur de la suprême réalisation de l'Homme Parfait, qui est la réalité prégnante de son enseignement.

Nous avons découvert un passage dans ʿArāʾīs où on dirait que l'auteur décrit son propre magistère de « sage », c'est-à-dire de maître spirituel. Ce titre vient compléter celui de *nabī et de walī* :

{Il donne la sagesse à qui Il veut}. La sagesse c'est le fait que les lumières des tréfonds des cœurs parviennent aux mystères des merveilles des tréfonds des choses occultées. La sagesse c'est ce que les esprits ont conservé des tables du Royaume qu'elles inculquent aux intelligences les inspirations des décrets à partir des causes de l'omnipotence. Et la sagesse est une éducation seigneuriale pour discipliner le caractère (*huluq*) humain et aussi la sagesse c'est la connaissance des mœurs et le renseignement sur les choses cachées de l'âmes ainsi que les subtilités du Satan et le discernement entre le discours de l'âme et celui de l'ennemi ainsi que l'attouchement de l'Ange. Le bon conseil de l'intelligence et la clairvoyance du cœur sont causés par l'inspiration du Vrai, par l'élocution de l'esprit et la signification du mystère avec les variances du discours du Vrai [...] et celui qui a été pourvu de ces degrés a reçu la succession des prophètes et des messagers et le degré des anges vénérable et position est la plus haute des positions des saints agréés et le plus haut grade des stations des élus sélectionnés. C'est le meilleur bien dans ce bas monde et dans l'au-delà¹²¹².

{يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ
الحكمة ادراك انوار بواطن
القلوب اسرار عجائب بواطن
العيوب والحكمة ما حفظته
الارواح من الواح الملكوت
تلقف العقول الهام الاحكام من
علل الجبروت والحكمة ادب
الرباني لتهديب خلق الانساني
وايضا الحكمة معرفة الاخلاق
واطلاع لغيوب النفس ودقائق
الشيطان والعلم بفرق حديث
النفس والعدو ولمسة الملك
وارشاد العقل وبصيرة القلب
دفعه الهام الحق ونطق الروح
ورمز السر وانواع خطاب
الحق ومن يؤتى هذه الدرجات
فقد اوتى خلافة الانبياء
والرسل ودرجة الملائكة
الكرام وهذه منزلة الاعلى من
منازل الاولياء ومرتبة العليا
من مقامات الاصفياء وهو
خير الدنيا والاخرة

Ce passage véhicule d'importantes précisions techniques quant aux qualités, connaissances et habiletés du « sage ». La sagesse est présentée comme l'autorité magistérialle la plus élevée à laquelle on puisse arriver ici-bas. En discernant ce qualificatif à celui qui a acquis la sagesse, il semble que Rūzbehān énumère ses propres ressources. C'est bien ainsi qu'il se présente dans l'introduction des ʿArāʾīs et c'est ainsi que, dans son Autobiographie, il dévoile son ministère. En tous les cas, il brosse un des tableaux les plus complets du vrai Père spirituel en Islam. Nous

1212. ʿArāʾīs I, sourate 2, al-Baqaraṭ, 269, p. 58.

n'avons pas tout traduit pour ne pas verser dans la longueur. Mais pour lui, péremptoirement, le « sage » cumule l'autorité du prophète et du saint agréé et devient égal aux anges bien que leur rang ne soit pas du même calibre que celui des humains.

Nous allons suivre les jalons les plus importants du cheminement spirituel rūzbehānien mais ayons toujours à l'esprit que, pour lui, tout est déjà achevé dans l'élection sélective des esprits préexistants. Le cheminement entre les « deux arcs » du *Qāb^a Qawsayn* est une manifestation, dans le laps de temps passager de la temporalité, de la rencontre entre Allāh et l'esprit de l'homme, puis de la dynamique de la remontée vers « l'avant » proto-éternel qui comporte une identification impliquant l'anéantissement de l'humain pour la surexistence du divin.

L'homme macrocosme

Notre lecture des *ʿArāʾis* nous a permis de cerner des élucidations appartenant à des catégories diverses que nous avons patiemment décortiquées pour en extraire une synthèse de la pensée de l'auteur. Nous pouvons, d'ores et déjà, assurer que le fond de l'exégèse allusive rūzbehānienne est mystique puisque, non seulement, tout tourne autour du mystère de Dieu, tel que le révèle le Coran, mais tout est orienté vers la fruition de ce mystère, avec, en plus, les moyens de l'atteindre. Dans son exposition essentiellement épiphanique, Baqlī passe facilement du niveau descriptif objectif à un niveau existentiel plus subjectif, pouvant aboutir à l'exclamation paradoxale, à partir d'un palier atemporel et a-spatial. Les évocations autobiographiques sont assez rares dans *ʿArāʾis*. Y prédomine la note transcendante d'un Pôle spirituel qui décline, en temps réel, un magistère universel fondé sur l'expérience privilégiée du mystère.

En somme, et c'est obvie, les thèmes spirituels, fruits d'une expérience mystique et d'une solide connaissance théologique, sont le fond commun de l'élocution spirituelle des *ʿArāʾis*. Ils se diversifient en thèmes à caractère théologique, ésotérique, anthropologique, ascétique, et le genre est tantôt descriptif, didactique, sapientiel, eulogique, doxologique, prémonitoire, théopatique ou simplement narratif. Le style se caractérise par cette tendance rūzbehānienne à l'emphase et au paradoxe avec des enchaînements tautologiques jusqu'à épuiser la substance d'un thème traité ou d'un symbole. Mais la diversité du contenu ne disperse pas la synthèse mystagogique qui est puissante et d'une rare maîtrise.

C'est pourquoi, nous pouvons, par-delà l'éparpillement des sujets, extraire des *ʿArāʾis* les données les plus complètes sur la théologie spirituelle de notre auteur. En effet, la diversification même des sujets du texte coranique suscite autant de développements thématiques qui, une fois

synthétisés, constituent un ensemble doctrinal des plus achevés. Aussi, la doctrine spirituelle contenue dans *ʿArāʿis*, jointe à celle qui transpire de ses autres écrits forme un *corpus* digne de figurer parmi les meilleures expressions de la mystique universelle.

Il est donc temps de nous pencher sur l'élocution mystique des *ʿArāʿis*. Nous regrouperons les thèmes en un ensemble raisonné qui facilite la compréhension de la doctrine.

Tout au long de son élucidation ésotérique des 114 sourates, verset après verset, le cheminement spirituel que décrit Rūzbehān se développe dans une boucle ouroborique qui va de l'éternité première à l'éternité dernière, conformément aux constantes proto-logiques de sa doctrine sur la préexistence des esprits et de leur élection sélective.

- D'abord une descente des esprits préexistants dans la chair après un premier face à face avec Dieu dans la proto-éternité : c'est l'éternité première ou pré-existentialité (*azal*).
- Ensuite un retour à cet « avant » pour l'ultime surexistence et c'est l'éternité dernière ou post-existentialité (*abad*).

Bien que teintée de néo-pythagorisme, cette voie spirituelle reste foncièrement fidèle à la théologie ašʿarite qui est fondée sur la foi en mais aussi sur la possibilité de la vision, voire de l'identification avec l'Être divin dans la gradation épiphanique des Actes, des Attributs et, au sommet, de l'Ipséité.

Tout tourne autour du *ḥadīṭ qudsī* cher à la tradition soufie : « *J'étais un trésor caché et j'ai aimé d'être connu* » qui est répété sans cesse dans *ʿArāʿis*. Il représente, non seulement la quête de l'homme pour Dieu mais le désir irrépressible d'Allāh d'avoir un vis-à-vis à l'intérieur de Son inviolable Unicité. Cette geste paradoxale débute par une rencontre scellée par un Pacte Primordial qui répond au *Alastu* Proto-éternel : « *ne suis-je pas Votre Seigneur ?* », à la fois fondement de la foi coranique mais aussi base de la quête mystique de l'esprit préexistant de l'*anthropos* coranique.

Cet homme qu'Allāh crée se révèle dans tous les témoins que nous avons passés en revue et qui sont créés à la ressemblance d'Adam, mais d'après les lumières anticipées du Prophète. Il porte en lui une structure qui le rend capable d'entrer en communication avec Dieu. En effet l'aventure spirituelle a sa propre temporalité dans chaque substrat humain où elle agit, mais elle embrasse aussi la pluralité des expériences individuelles car, à l'origine, la race humaine est une. Les esprits formaient, dans leur préexistence, un tout semblable à un magma collectif, avant de s'individuer dans les formes physiques.

Nous avons déjà souligné que cette aventure est intérieure et trans-temporelle. Elle se

déroule à travers un complexe vivant qui recèle des facultés, des puissances et des activités intérieures qui sont transies d'une dynamique ascendante dans la sphère de la trans-temporalité, où, à la faveur du *dīkr* transcendantal, que nous allons bientôt aborder, elles peuvent transiter indistinctement de l'éternité première à l'éternité dernière dans l'attente de l'identification suprême. Pour décrire l'homme et ses facultés, Rūzbehān utilise un symbolisme cosmique et alchimique des plus éloquents :

Il a orné (le ciel) avec les lumières des Chérubins. De même qu'il a orné la terre avec les prophètes et les saints agréés, il a aussi orné le ciel des cœurs des gnostiques avec les soleils de la manifestation de Son Ipséité et les lunes du rapprochement des Attributs et les luminescences des lumineuses des mystères du Royaume angélique ¹²¹³

زينها بانوار الكرويين كما
زين الارض بالانبياء والاولياء
ايضا زين سماء قلوب العارفين
بشموس تجلى الذات واقمار
تدلى الصفات ونيرات سيارات
اسرار الملكوت

Considérer les facultés humaines comme les reflets des Astres est une réminiscence des systèmes hylozoïques et monistes de l'Antiquité, notamment chez Hiraql le Sage, comme nous l'avons longuement explicité.

Arrêtons-nous sur le passage qui suit qui est l'une des sept approches exégétiques du verset de la lumière dans *ʿArāʿīs*, sans doute le verset le plus commenté par notre auteur. Baqlī qui, aussi ici, semble l'inspirateur d'Ibn ʿArabī, y fait appel à un symbolisme astronomique pour décrire comment l'homme est lui-même cieux et terre, créés par Allāh. Il applique ensuite à l'homme la si belle symbolique de la niche à la lampe qui décrit la Lumière de Dieu :

Il y a une autre allusion à Son dit : « Allāh est la Lumière des cieux et de la terre ». Il a voulu dire que les cieux et la terre sont l'image du croyant : sa tête représente les cieux, son corps c'est la terre et Lui, dans Sa majesté et Sa fatalité a illuminé ces cieux et cette terre. En effet Il a orné la tête avec la lumière de l'ouïe, de la vue, de l'odorat et du goût et de l'élucidation sur la langue. La lumière de l'œil est donc comme la lumière du soleil et la lumière des oreilles est comme la lumière de Vénus et de Jupiter. La lumière de la bouche et du nez (est) comme la lumière de Mars et de

وايضا فيه اشارة اخرى فى قوله
الله نور السماوات والارض اراد
بالسماوات والارض صورة
المؤمن راسه السماوات وبدنه
الارض وهو بجلاله وقدره نور
هذه السماوات والارض اذ زين
الراس بنور السمع والبصر والشم
والذوق والبيان فى اللسان فنور
العين كنور الشمس والشمس ونور
الاذنين كنور الزهرة والمشتري
ونور الفم والانف كنور المريخ
وزحل ونور اللسان كنور العطارد

1213. *ʿArāʿīs* II, sourate 41, Fuṣṣilat, 12, fol. 417v, p. 698.

*Saturne et la lumière de la langue est comme la lumière de Mercure. Ces planètes lumineuses se voient dans les signes zodiacaux de la tête et dans la lumière de la terre du corps : les organes, les membres et les muscles, la chair et le sang*¹²¹⁴.

وهذه السيارات النيرات ترى في
بروج الراس ونور ارض البدن
الجوارح والاعضاء والعضلات
واللحم والدم

Pour notre auteur, l'*anthropos* coranique est un homme cosmique. Cette vision remonte à l'Antiquité. Au sujet du recouplement de l'anthropologie humaine avec les planètes, Massignon évoque Proclus commentant le Timée et faisant correspondre à chaque sphère une faculté de l'âme : *noéron* (puissance intellectuelle), les étoiles; *théorétikon* (puissance raisonnante), Saturne; *politikon* (puissance politique ou de gouvernement), Jupiter; *thymoeides* (puissance irascible), Mars; *aisthètikon* (puissance esthétique), Soleil; *epithymètikon* (puissance irascible), Vénus; *phonètikon* (puissance acoustique), Mercure; *physikon* (puissance physique), Lune. Et il conclue pertinemment : « C'est surtout la tradition hermétique qui, développant la méthode des correspondances, l'a soumise aux influences astrales essayant ainsi une synthèse parascientifique certes, mais grandiose ; et qui n'est pas une simple mélothésie, puisqu'elle tend à élargir notre champ d'horizon intelligible¹²¹⁵ ».

Ici aussi, il faudrait souligner que c'est Héraclite qui fut le premier à appeler le ciel *cosmos* ce qui veut dire « ordre » et il fut le premier à affirmer que la Terre est ronde. Pythagore et son école ont, les premiers, établi les correspondances entre les astres et les facultés humaines. Jamblique dit de Pythagore que « de la voix des sept planètes, de celle de la sphère des [étoiles] fixes et, en outre, de celle de la sphère au-dessus de nous qu'on appelle Anti-Terre, il faisait les neuf Muses ». L'ordre est, pour lui et ses disciples après lui : sphère des étoiles fixes, Saturne, Jupiter, Mars, Soleil, Vénus, Mercure, Lune, Terre, Anti-Terre, Feu central, soit 10 unités¹²¹⁶.

Continuons la lecture du même passage. Après une incise où il digresse vers les paliers transcendants de la manifestation divine (Actes, Noms, Attributs et Ipséité), Rūzbehān reprend son symbolisme anthropologique :

Sa lumière est semblable à une niche où se trouve une lampe : La poitrine du gnostique est le réservoir de son agir et la niche de son propos. L'esprit du gnostique est la lampe de sa

مثل نوره كمشكاة فيها مصباح
صدر العارف كوة فعله ومشكاة
امرءه وروح العارف قنديل قدرته

1214. Op. cit. II, sourate 24, al-Nūr, 35, p. 580.

1215. *Passion*, p. 261.

1216. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, écrit vers 200, livre VIII, trad. Le livre de poche, 1999 et Théon de Smyrne (m. 135), *Exposé des connaissances mathématiques utiles à la connaissance de Platon*, Éd. Librairie Hachette, Paris 1892, p. 229-231.

*puissance et la mèche de sa lampe est son intellect intuitif ainsi que sa congénitalité (fiṭraṭ) effective avec sa disponibilité spirituelle. Son huile c'est la connaissance et son cœur c'est la vitre de l'assimilation et sa lampe les lumières de l'Attribut proto-éternel, exemptes du commencement des univers, de la survenance et de l'inhabitation (ḥulūl) dans le temps et l'espace*¹²¹⁷.

وفتيلة قنديله عقله الغريزي
وفطرته الفعلى واستعداده
الروحانى ودهنه المعرفة وقلبه
زجاجة المشبه ومصباحه انوار
الصفة القديمة المنزهة عن
مباشرة الاكوان والحدثان
والحلول فى الزمان والمكان

Puis il cite Ibn 'Aṭā' qui parle des douze signes du Zodiaque et qui énumère douze facultés que Dieu a mis dans l'homme comme autant de planètes, reliant ses fonctions vitales à une symbolique cosmique.

Il évoque ensuite Ḥallāḡ qui, à son tour, met en vis-à-vis les organes et facultés humaines avec les diverses lumières qui descendent de la part de Dieu : « *Dans la tête se trouve la lumière de la révélation et dans les deux yeux se trouve la lumière du dialogue intérieur. Dans l'ouïe se trouve la lumière de la conviction et sur la langue se trouve la lumière de l'élucidation. Quant à la poitrine, en elle se trouve la lumière de la foi et dans les tempéraments se trouve la lumière de la louange*¹²¹⁸ ».

Dans un autre passage, il compare les douze constellations aux bons *habitus* de la vie ascétique, ou encore il applique la description du ciel physique avec ses constellations et ses lumineuses aux vertus et aux stations spirituelles, avec une approche ésotérique évidente¹²¹⁹.

Dans un passage de *Šarḥ e Šaṭḥiyyāṭ*, traduit par Paul Ballanfat, nous trouvons les mêmes équivalences :

*Rūzbehān décrit à propos d'un paradoxe de Shiblī cette homologie entre l'homme et l'univers : « Le trône est la métaphore de l'esprit, le piédestal celui de l'intelligence, les cieux de la poitrine, le paradis du cœur, l'enfer du foie, la voûte céleste et les étoiles la métaphore des sens, la surface de la création la métaphore de l'imagination et de la compréhension, les orientes et les occidents la métaphore des mains, la surface de la terre la métaphore des pieds, et l'océan la métaphore de l'estomac »*¹²²⁰

Tout au long de son commentaire allusif, notre auteur fournit des descriptions élaborées de cet homme coranique. A la faveur de son exégèse, Rūzbehān ne manque pas de décrire la teneur, les fonctions et les opérations des facultés humaines. Il compile états et stations mystiques et les rattache à l'élucidation des versets coraniques. Malgré le style de type exclamatoire qui convient

1217. 'Arā'is II sourate 24, al-Nūr, 35, p. 579.

1218. *Ibid.* p. 581.

1219. *Op. cit.*, sourate 25, al-Furqān, 61, p. 592.

1220. Paul Ballanfat, Introduction à *L'itinéraire des esprits*, p. 56

à son rang de *Šayh Šaṭṭāh*, son approche est pondérée et « classique ». Il ne base pas son approche anthropologique sur des systèmes ésotériques et théosophiques sophistiqués qui discernent des centres d'énergies et établissent des circuits d'influence entre ces centres, les couleurs, les nombres et les planètes. Il les cite en passant, en se référant à d'autres auteurs, demeurant lui-même dans un niveau descriptif et évocateur.

C'est pour cela que nous nous éloignerons d'utiliser des termes qui seraient plutôt assortis à ces systèmes. Par exemple nous n'utiliserons pas, comme Paul Ballanfat, le terme « centres subtils » pour désigner ce que la tradition commune appelle facultés ou puissances intérieures. Pour employer le terme « centres subtils » les auteurs se basent sur le mot *laṭāʿif*, *laṭīfaʿ*, qui signifie précisément subtilités ou organes subtils. Sans doute d'autres auteurs soufis l'utilisent pour désigner les facultés humaines. Mais Rūzbehān n'utilise jamais ce terme dans ce sens. *Laṭāʿif* et *laṭīfaʿ* signifient pour lui les délicatesses subtiles des dons divins et la réception gratifiante de ces dons à l'intérieur de la personne humaine.

De plus, le terme « centres subtils » a des connotations extrême-orientales qui sont, dans la majorité des cas, hors contexte dans le cadre des *ʿArāʿis*. Même si l'auteur met à contribution tout symbolisme qui puisse transmettre ce qu'il entrevoit de la spiritualité de l'homme et de l'œuvre même de Dieu, il ne cherche pas à construire un système et, pour lui, les facultés qui composent le substrat humain n'ont pas la même consonnance que dans d'autres anthropologies.

Comme exemple de cet ésotérisme modéré nous avons choisi ce passage d'un profond réalisme où, toujours à l'occasion d'une lecture coranique, Baqlī rappelle que ces élus à l'héritage éblouissant sont de vrais hommes « *qui mangent et qui boivent* » et il présente une anthropologie intégrée entre toutes les facultés humaines, axées sur l'image divine :

Puis, Loué soit-Il, Il a montré que le manger et le boire et le marcher et la satisfaction des besoins n'est pas en contradiction avec la prophétie, la sainteté agréée (wilāyat) et l'élection sélective proto éternelle. C'est ainsi que la foule des prophètes n'a pas été exempte de la caractéristique de l'humanité. En effet l'humanité est le véhicule de l'image et l'image est le véhicule du cœur et le cœur est le véhicule de l'intellect et l'intellect est le véhicule de l'esprit et l'esprit est le véhicule de la connaissance et la connaissance est la force de la puissance qui a émané du dévoilement de l'œil-essence du Vrai ¹²²¹.

ثم بين سبحانه ان الاكل
والشرب والمشي والسعي في
الحوائج لا ينافي النبوة والولاية
والاصطفائية الازلية وان
جمهور الانبياء ما خلوا من صفة
البشرية اذ البشرية مركب
الصورة والصورة مركب القلب
والقلب مركب العقل والعقل
مركب الروح والروح مركب
المعرفة والمعرفة قوة القدرة
صدرت من كشف عين الحق.

1221. *ʿArāʿis* II, sourate 25, al-Furqān, 7, p. 587

Nous verrons bientôt ce que signifie chaque « faculté » citée par l'auteur. Aborder le substrat humain relève pour Rūzbehān de l'entreprise initiatrice, comme nous l'avons déjà démontré. Qu'il décrive la création d'Adam ou celle du Prophète, celle des esprits, des formes physiques ou des âmes, c'est toujours dans la perspective de la proto-éternité et en référence avec la réverbération de la Lumière de Dieu, de Ses Attributs ou, même de Son Ipséité, ainsi que de leurs effets sur les divers substrats humains. Qu'il en vienne à décrire les états ou les stations, ce sera toujours de manière à les replacer dans le contexte de cette proto-éternité qui se situe hors du temps et de l'espace, dans la proximité « physique » mais atemporelle, *Qāb Qawsayn*, de Dieu.

Cet homme dont s'occupe 'Arā'is c'est tel qu'il est sorti de la main de Dieu qui crée les esprits « 1000 ans à l'avance puis façonne la glaise des corps et des formes physiques et qui insuffle en eux ces esprits préexistants après qu'ils aient jouit de Sa proximité proto-éternelle ¹²²²».

La faculté qui communique avec Dieu

Esprit enfermé dans les formes physiques. Formes physiques infusées dans les enveloppes. Enveloppes bâties en corps de chair et d'os, cet homme, une fois revenu des langes de l'inconscience, se réveille par le *dīkr* pour se rappeler l'ancienne dignité de l'Esprit qui l'habite. De quelle manière va-t-il entrer en contact avec Dieu ?

Si nous trouvons dans 'Arā'is une doctrine très élaborée sur les opérations des facultés du substrat humain, ce n'est pas dans le sens méthodique et chronologique de *Mašrab al-Arwāḥ* ou de *Sayr al-Arwāḥ* car, et c'est obvie, s'agissant d'un commentaire coranique, la sève spirituelle et pédagogique est éparpillée au gré de l'explicitation des versets. Cependant cette diversification des thèmes a rendu la doctrine des 'Arā'is plus complète que celle de ces deux ouvrages puisqu'elle couvre et, parfois, déborde, presque tous les thèmes abordés par le Coran.

Dans *Sayr al-Arwāḥ*, après avoir décrit la création d'Adam et de ses diverses facultés, Rūzbehān pose la question qui se pose dans toute théologie spirituelle : quelle faculté humaine entre en communication avec Allāh ? Il passe en revue diverses opinions : est-ce l'âme, le cœur, l'intelligence ou l'esprit ? L'âme, le cœur et l'intelligence seraient-ils synonymes ? Il tranche en disant que chaque composante humaine existe à part entière mais en interaction avec les autres, « le cœur est la cité et l'esprit son habitant ¹²²³».

À partir de là, il définit le champ d'action de chaque élément vital quant à son rôle dans le

1222. *Sayr al-Arwāḥ*, p.1-32.

1223. *Op.cit.*, p. 25-29.

cheminement vers Dieu. Mais la réponse définitive qu'il donne à cette question est la suivante : ni l'âme, ni le cœur ni l'intelligence, **mais l'Esprit, par l'Image (ṣūrāt)**. Pour lui, si l'âme est faite de feu, l'esprit est de lumière¹²²⁴.

Ce qui est exactement la doctrine des 'Arā'īs.

D'abord, l'organe captateur de Dieu est le cœur. Dans la sourate al-In'ām au verset 2, Rūzbehān dit qu'Adam était « cordial » (*qalbī*) et non point somatique. Dans le passage suivant, il le présente dans une vision universaliste qui fait de lui à la fois un microcosme (*al-kawn al-asḡar*) et un macrocosme (*al-kawn al-akbar*), dans une approche qui laisse présager de la théosophie d'Ibn 'Arabī.

Le dit du Très-Haut : {Allāh n'a pas fait à un homme deux cœurs dans ses entrailles}.

Allāh, Loué soit-Il, renseigne que le cœur est un et qu'on n'a pas besoin d'un autre cœur. Car le cœur a été créé avec la capacité de la réception de toutes les incidences (waqā'ī') des lumières de l'Ipséité et des Attributs. Il a en lui un intellect saint qui abstrait les choses dans leur réalité et une âme qui est le sujet des prédestinations effectives coercitives de la part d'Allāh. Il a en lui un esprit subtil et saint, auquel Allāh adresse la parole par tous les moyens des connaissances. Il a en lui une conscience secrète qui est le miroir des dévoilements de l'Invisible. Si donc le cœur tombe éperdument amoureux des arènes de la Seigneurie de la préexistence et de la post-existence, il n'a plus besoin de rien d'autre que Lui, puisqu'il est le microcosme par l'image et le macrocosme par la signifiance. Celui qui l'a connu a connu le Vrai et il a connu (par le fait même) ce qui lui est inférieur, depuis le Trône et jusqu'au moindre grain de poussière. En effet, le cœur véritable est ce qui n'a plus aucun voile entre soi et entre le Vrai et, s'il existe, c'est pour n'être occupé par rien sauf par Allāh¹²²⁵.

قوله تعالى {مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ}
ان الله سبحانه اخبر القلب واحد
لا يحتاج الى قلب سواه فان القلب
خلق على استعداد قبول وقائع انوار
جميع الذات والصفات وفيه عقل
قدسي يجرد الأشياء بحقيقتها ونفس
هي مجرى الاقدار الفعلية القهرية
من الله وفيه روح لطيف وقدس
مخاطب من الله بجميع طرق
المعارف وفيه سر هو مرآة كشوفات
الغيب فاذا هوى القلب ميادين ربوبية
الازل والابد لا يحتاج الى شئ سواه
فانه الكون الاصغر بالصورة وفي
المعنى الكون الاكبر ومن عرفه فقد
عرف الحق وعرف ما دونه من
العرش الى الثرى فالقلب الحقيقي ما
لم يكن بينه وبين الحق حجاب ولا
يكون ليشغل بشئ سوى الله قال
الصادق قلب يرى به امور الدنيا
وقلب يعلم امور الآخرة وذو القلب
الصحيح السليم من كان قلبه حرا من
الاشتغال بشئ سوى الحق.

La dialectique est diaphane : quiconque connaît le cœur connaît le Vrai et il connaît par le fait même tout ce qu'il y a dans l'Univers. Car le cœur c'est cet endroit dans l'homme où il y a

1224. *Op.cit.*, p. 30

1225. 'Arā'īs II, sourate 33, al-Aḡzāb, 4, p. 643 ; voir aussi 'Arā'īs II, sourate 13, al-Ra'd, 15, p. 402.

contact direct avec la divinité parce que ce cœur est le réceptacle d'un Esprit subtil et saint qui, lui, est l'interlocuteur de Dieu. Baqlī parle du « *cœur véritable* » et il le définit comme « *là où il n'y a plus aucun voile* » entre Dieu et l'homme. Nous avons vu que cela est lié à la congénitalité qui est l'homme-en-puissance. Cette congénitalité est le lieu où habite l'Esprit qui, rappelons-le, n'est ni humain, ni angélique dans l'acception rūzbehānienne du terme.

Si l'Intellect, qu'il soit Premier ou Étendu, comme Baqlī le nomme dans *ʿArāʾis* et dans *Maknūn*, est le point de départ de la multiplicité, celle-ci se condense - Corbin dirait se coagule - en un lieu qui unit tout comme un point de convergence non plus cosmique mais pléromatique et c'est le cœur, noyau de la congénitalité.

Aux contradicteurs, Baqlī rappelle que l'âme, c'est-à-dire l'être humain dont il est question dans Cor. 91, 7 c'est l'Image qui a été redressée (*suwwiyat*) et l'Image est le vêtement (*kiswāt*) de l'Esprit¹²²⁶. Dans un passage que nous rapprocherions du *De Trinitate* de Saint Augustin, ne fusse la radicale divergence de sens de la nomenclature respective presque identique, Rūzbehān affirme que c'est par l'Image que l'homme est habilité à entrer en contact avec Dieu mais cela se fait grâce à son Esprit, car « *sans l'Esprit, l'Image est morte*¹²²⁷ ». L'âme et l'Esprit sont immortels, mais l'âme goûte à la mort car elle se détache du corps tandis que l'Esprit ne se détache jamais de la proto-éternité, étant préexistant. C'est l'Esprit que nous avons sondé lors de l'anthropogenèse des *ʿArāʾis*.

Cet Esprit est-il une faculté réceptrice humaine ou un ange ? D'après la doctrine enseignée par Rūzbehān Baqlī et que nous avons élucidée, il ne s'agit ni de l'un ni de l'autre. Notre auteur parle indistinctement d'un Esprit mais il l'utilise en un sens générique, comme le nom d'une espèce et passe facilement du singulier au pluriel dans l'emploi du terme *rūḥ/arwāḥ*. L'Esprit est non seulement l'image de Dieu selon laquelle l'homme a été créé mais il est ce par quoi l'homme communique avec Dieu. Il ne s'agit cependant pas d'une faculté « humaine », comme dans la tradition judéo-chrétienne, mais d'une « inhabitation » exogène. Et ce point est fondamental et a été très peu mis en lumière.

En effet, remis à sa juste place dans l'anthropologie de notre auteur, il présente l'homme comme une « enveloppe », un écrin, un réceptacle d'un Esprit hétérogène à sa nature, qui EST le vrai sujet de l'aventure spirituelle. Nous verrons que, l'immolation du « je » humain devient une nécessité avec la présence agissante de cet élément « ajouté » et qui, étant un sujet sans « je », rend superflu le « je » humain qui n'est pas le vrai sujet de l'aventure spirituelle mais uniquement son enveloppe. Le passage déjà cité d'Abū Bakr b. Saʿdān l'atteste clairement : « *Les esprits furent créés*

1226. *Sayr al-Arwāḥ*, p. 27.

1227. Augustin d'Hippone, *De Trinitate*, XIV, 4,6,8, 11 ; et *Sayr al-Arwāḥ*, p. 27.

de lumière et rendus **habitants** de l'obscurité des enveloppes¹²²⁸ ».

À part cela, et pour montrer les spécificités de la vision anthropologique de notre auteur, citons ce texte où Rūzbehān a une approche initiatique qui met l'accent sur le « secret » et le « secret du secret », au superlatif, de chaque faculté ou composante de la personne humaine. Il s'agit d'une mystagogie qui guide le mystique vers des replis toujours plus cachés de son intérieur et qui ouvre les facultés humaines à leur vocation divine.

*Comprends que, pour la nature, il y a un secret et il y a un secret à ce secret. L'âme est un secret et il y a un secret à ce secret. Le cœur est un secret et il y a un secret à ce secret. L'intelligence est un secret et il y a un secret à ce secret. L'esprit est un secret et il y a un secret à ce secret. Et il y a un secret pour la conscience secrète et pour ce secret-là il y a un secret et pour le secret du secret il y a un secret et pour ce secret il y a un secret*¹²²⁹.

افهم ان للطبيعة سرّاً ولذلك
السر سر النفس سر ولذلك
السر سر والقلب سرّ ولذلك
السر سر والعقل سر ولذلك
السر سر وللروح سر ولذلك
السر سر والسر سر ولذلك
السرّ سرّ وأسر السر سر
ولذلك السر سر

Et d'énumérer les particularités de ces strates de secret en termes ascétiques et anagogiques. Il introduit, à l'intérieur même des opérations spirituelles, le principe de la réverbération propre de ce qu'on pourrait appeler un *miroir anagogique* qui duplique en quelque sorte la faculté concernée en lui ouvrant une voie vers une réalisation transcendante.

Ainsi, il y a d'une part le secret, qui est la partie sombre de l'inclination humaine, et le secret du secret, et c'est l'appel lancé à chaque faculté ou composante anthropologique de s'élever vers les hauteurs divines. Les composantes de la personne humaine sont mentionnées avec leur secret et le secret de leur secret : la nature, l'âme, le cœur, l'intelligence (ou intellect), l'esprit et la conscience secrète. En tout six composantes. Il suggère alors un parcours initiatique des plus subtils pour entrer dans la relation mystique avec Dieu et où il fait montre d'une grande finesse dans la connaissance des mouvements des facultés internes. Il les met en relation existentielle d'une manière très judicieuse :

Pour la nature (ṭabīʿāṭ) : le secret c'est le fait de cacher son inclination à réclamer toujours plus de l'abondance des éléments.

Le secret du secret c'est le Vrai qui appelle la nature, par l'attraction vers Lui, afin qu'elle réclame sa part allotie (ḥaẓẓ), et c'est la part cachée de ce secret.

اما سر الطبيعة اضمار الميل
الى طلب ما تقوم به من فيض
العناصر وسر السر نداء فعل
الحق الى الطبيعة بنعت جذبها
الى طلب حظها وهو الخفي من
ذلك اسر واما سر النفس فهو

1228. ʿArāʾis, I, sourate 2, al-Baqaraṭ, 22, p. 19.

1229. *Op.cit.*, II, sourate 19, Maryam, 5, p. 527.

Pour l'âme (nafs): son secret c'est son discours caché qu'elle émet dans le caché des pensées (*ḥawāṭir*), à la recherche de son inclination amoureuse (*hawaha*).

Le secret du secret: c'est l'appel du Dominateur qui l'attire à rechercher l'amour éperdu (*al-hawa*) qui est plus caché que son propre secret.

Pour le cœur (qalb): son secret c'est son discours caché qu'il émet pour réclamer plus de pureté dans le flux de la remémoration (*dīkr*).

Le secret du secret c'est que le Roi frappe à la porte de sa conscience secrète dans l'opération de le mouvoir à demander plus de *dīkr* et cette inspiration est cachée et plus occulte que le premier secret.

Pour l'intelligence (ʿAql): son secret c'est son dialogue avec le cœur et l'esprit, à propos de ce qu'il réalise des vérités des décrets de la Seigneurie dans les épiphénomènes

Le secret du secret c'est l'allégresse de la lumière de l'opération singulière qui appelle l'intellect à contempler les réalités des choses et ce secret est plus caché que le premier.

Pour l'Esprit (Rūh): son secret c'est son dialogue avec l'intelligence dans ce qu'il reçoit de l'inspiration divine particulière pour augmenter son désir ardent (*de puiser*) à ses mines.

Le secret du secret est ce que le premier secret réalise de l'éclair de la fulgurance de l'Attribut en voie de dévoilement avec la reconnaissance de la réalité de la servitude et de la Seigneurie et cela est plus caché que le premier secret.

Quant au secret de la conscience secrète (sirr), c'est son discours caché dans les replis de l'invisible de la pensée fugitive (*ḥāṭir*) devant la vue du Royaume où il est voilé à sa vue au moment de la supplication pour requérir sa contemplation.

Le secret de ce secret c'est l'irruption de la parole du Vrai sur les courants de l'Attribut qui lui sont propres dans l'invisible : elle (la conscience secrète) entend et ne voit pas et cela est plus caché que le premier secret. Quant au secret du secret de la conscience secrète c'est ce qui se trouve derrière le voile au-dessus de l'ange et du Royaume angélique¹²³⁰.

حديثها الخفى الذى يصدر منها
فى غيب الخواطر لطلب هواها
وسر ذلك السر نداء القهر اياها
بنعت جذبها الى طلب الهوى
وهو اخفى من سرها

واما سر القلب فهو حديثه الخفى
الذى يصدر منه لطلب مزيد
الصفاء من فيض الذكر وسر
ذلك السر قرع الملك باب سره
بنعت تحريكه الى طلب مزيد
الذكر وذلك الهام خفى واخفى
من سر الاول

واما سر العقل فهو حديثه مع
القلب والروح بما يبدو له من
حقائق احكام الربوبية فى
الشواهد وسر ذلك السر بهجة
نور فعل الخاص التى هى داعية
العقل الى مشاهدة حقائق الاشياء
وذلك السر اخفى من سر الاول

واما سر الروح فهو حديثها مع
العقل بما يسمع من الهام الخاص
الإلهى لزيادة شوقها الى معادنها
وسر ذلك السر ما يبدو لسر
الاول من برق سنا لصفة بنعت
الكشف مع تعريف امر العبودية
والربوبية وذلك اخفى من سر
الاول واما سر السر فهو حديثه
الخفى فى غيب خاطر فى
مشهد الملكوت مع الحق حيث
يكون محتجبا عنه بنعت
التضرع لطلب مشاهدته. وسر
ذلك السر وقوع كلام الحق على
مجارى الصفة له فى الغيب وهو
يسمع ولا يبصر وذلك اخفى من
سر الاول واما سر سر السر ما
يكون وراء الحجاب فوق الملك
والملكوت

Baqlī énumère et décrit les composantes suivantes du substrat humain :

1. Nature, 2- Âme, 3- Cœur, 4- Intelligence, 5- Esprit, 6- Conscience secrète, 7- Secret de la Conscience Secrète.

D'après lui, la nature « réclame sa part allotie en suivant un appel divin » ; l'âme a un discours caché de pensées et de caprices mais le Dominateur l'appelle à rechercher le bon plaisir de l'amour. Le cœur a aussi un discours caché dans lequel il recherche la pureté du *ḍikr* mais Allāh lui en demande encore plus. L'intelligence, à son tour, a un dialogue avec le cœur et l'esprit à propos de ce qu'elle cogite sur les vérités des décrets de la Seigneurie dans les épiphénomènes, mais elle est appelée à contempler la réalité des choses. Pour l'esprit il a, à son tour, un dialogue avec l'intelligence dans ce qu'il reçoit de l'inspiration divine qui augmente son désir ardent de puiser à Ses mines, mais il est appelé à réaliser la fulgurance de l'Attribut divin en voie de dévoilement. Finalement la conscience secrète a aussi son discours mais c'est avec le Vrai qu'elle l'entame pour demander la contemplation. Le secret du secret c'est la survenance de la parole de vérité sur les courants de l'Attribut : elle entend mais ne voit pas. Finalement il y a une dernière étape et c'est le secret du secret de la conscience secrète mais c'est par-delà le voile, au-dessus de la Royauté et du Règne.

La distinction tripartite classique entre esprits, âmes et corps existe en filigrane chez notre auteur mais elle ne concerne pas uniquement les dimensions respectives de chacune de ces composantes, qu'elle soit spirituelle, psychique ou physique. Elle concerne aussi leur destinée respective. L'origine et la nature de l'Esprit et du corps étant distincte, ces deux composantes appartiennent à des plans ontologiques différents qui jouissent respectivement d'une fruition différente de la vie dans l'au-delà : L'Esprit monte au Royaume tandis que le corps va au Paradis, car chaque chose retourne à son origine.

La vérité de la fraternité c'est l'origine de l'union car ils sont comme une seule âme puisque leur origine est une seule et c'est Adam, à lui le salut. Et l'origine de l'esprit d'Adam c'est la lumière du Royaume et l'origine de son corps c'est la glaise du Paradis, d'après certains dits. C'est pourquoi l'esprit monte au Royaume tandis que son corps va au Paradis comme a dit ŠĀ'WS : « toute chose retourne à son origine »¹²³¹.

Ailleurs, Baqlī opine qu'Allāh pourrait combler les convoitises des trois centres vitaux de

1231. *Op.cit* II, sourate 49, al-Ḥuğurāĥ, 10 p. 742.

la personne humaine au Paradis et non point au Royaume comme précédemment pour l'esprit :
« Ibn 'Atā' a dit : "Il y a une convoitise (šahwaṭ) pour le cœur et une convoitise pour les esprits et une convoitise pour les âmes. Allāh pourrait leur réunir tout cela dans le Paradis. Car la convoitise des esprits c'est la proximité et la convoitise des cœurs c'est la contemplation et la vision et la convoitise des âmes c'est la jouissance du repos¹²³² ».

Cependant, s'il y a harmonie entre les diverses composantes humaines, on peut envisager qu'elles soient ensemble dans la béatitude : Baqlī fait l'éloge de l'âme apaisée qui se « marie à l'esprit » pour être avec lui au Paradis :

L'Esprit locuteur s'est marié avec l'âme apaisée pour être tous deux dans les Paradis de la proximité pour toujours comme ils ont été, durant la vie terrestre, dans les stations des scrutations et la pureté des opérations. Sahl a dit : « l'âme du tempérament est devenue familière avec l'âme de l'esprit. Elles s'ébattent dans la béatitude du Paradis comme elles étaient familières l'une de l'autre dans la vie terrestre lorsqu'il (l'esprit) s'adonnait au dīkr¹²³³.

Pour finir, rapportons un texte où notre auteur présente des facultés couplées entre elles, régies par une balance de justice respective. L'approche est purement moralisante puisque l'exégèse tourne autour du thème de la balance de la justice, mais notre intérêt se porte sur la vision anthropologique qui en ressort.

{Au Jour de la Résurrection, Nous placerons les balances exactes. Nulle âme ne sera lésée en rien, fût-ce du poids d'un grain de moutarde que Nous ferons venir. Nous suffisons largement pour dresser les comptes}.

Al-Qāsim dit « les œuvres et les mesures sont diverses et la justice est la balance d'Allāh sur terre ». Quiconque donc pèse ses œuvres avec la balance de la justice est parmi les adorateurs, quiconque pèse ses mouvements avec la balance de la justice appartient aux aimants et qui pèse ses pensées et son souffle avec la balance de la justice appartient aux gnostiques. Or la balance de la justice dans ce bas monde est triple : la balance de l'âme et des esprits, la balance du cœur et de l'intellect et la balance de la connaissance et de la conscience secrète. La balance de l'âme et de l'esprit c'est l'impératif et l'interdiction (al-amr wa-l-nahī) et ses deux plateaux sont la promesse et la menace. La balance du cœur et de l'intellect c'est la foi et l'unification et ses deux plateaux sont la conversion et le châtement. La balance de la

{وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ
فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ
مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ}
قال القاسم الاعمال والموازين
شنتى والعدل ميزان الله فى
الارض فمن وزن اعماله
بميزان العدل فهو من العابدين
ومن وزن حركاته بميزان العدل
فهو من المحبين ومن وزن
خطراته وانفاسه بميزان العدل
فهو من العارفين وميزان العدل
فى الدنيا ثلاثة ميزان النفس
والارواح وميزان للقلب والعقل
وميزان للمعرفة والسر فميزان
النفس والروح الامر والنهى
وكفتاه الوعد والوعيد وميزان
القلب والعقل والايمان والتوحيد
وكفتاه الثواب والعقاب وميزان

1232. Ibid. p. 554.

1233. 'Arā'is II, sourate 81, al-Takwīr, 7, p. 833.

connaissance et de la conscience secrète c'est la satisfaction et la colère et ses deux plateaux sont la fuite et la demande. Quiconque pèse les actions de l'âme et de l'esprit dans la balance du commandement et de l'interdiction avec le plateau du Livre et de la Sunna' obtient les degrés dans les prairies (de l'Eden). Quiconque pèse les mouvements du cœur et de l'intellect avec la balance de la conversion et du châtement sur le plateau de la promesse et de la menace obtient des degrés et est délivré de tous les fardeaux. Quiconque pèse les pensées de la connaissance et de la conscience secrète par la balance de la satisfaction et de la colère sur le plateau de la fuite et de la demande est délivré de celui de qui il fuit et arrive à bon port vers ce qu'il demande. Son vécu dans ce bas monde est basé sur la fuite (harab) et sa sortie de lui se réalise suivant sa demande (ṭalab) et l'épilogue est une surabondance de jouissance auditionnelle (ṭarab) ¹²³⁴.

المعرفة والسر الرضا والسخط
وكفتاه الهرب والطلب فمن وزن
افعال النفس والروح بميزان
الامر والنهي بكفة الكتاب والسنة
ينال الدرجات في الجنان من
وزن حركات القلب والعقل
بميزان الثواب والعقاب بكفة
الوعد والوعيد اصاب الدرجات
ونجا من جميع المشقات ومن
وزن خطرات المعرفة والسر
بميزان الرضا والسخط بكفة
الهرب والطلب نجا من الذي
هرب ووصل الى ما طلب
فيصير عيشه في الدنيا على
الهرب وخروجه منها على
الطلب وعاقبته الى غاية الطرب.

Ce passage est éminemment didactique. L'auteur essaye d'inculquer la rectitude des actes à partir d'un engagement des facultés intérieures, illuminées par les vertus, la piété et la fidélité aux prescriptions de la Šarī'ā.

Les binômes choisis par l'auteur : âme-esprit ; cœur-intellect et connaissance-conscience secrète présentent un mélange et un nivellement entre les centres vitaux tels que : âme-cœur-esprit, les facultés qui sont : intelligence et conscience secrète et la connaissance qui est une activité de l'intelligence. Cette confusion est intéressante car elle montre que Baqlī ne cherche pas tant à composer un ouvrage scientifiquement cohérent, mais à transmettre sur le vif une approche coranique qui émane de son vécu où, souvent, la perception expérimentale ne permet pas forcément de distinguer entre les diverses composantes anthropologiques de l'affect intérieur.

Des enveloppes externes à la pointe des consciences secrètes

À partir des prémisses posées par la préexistence et par la création initiatique, quelle est la vision anthropologique de Rūzbehān ? 'Arā'is fournit des données précises sur la structure de l'homme et sur les facultés avec lesquelles il entre en contact avec Dieu, depuis la proto-éternité

1234. 'Arā'is II, sourate 21, al-Anbiyā', 47, p. 548.

et jusque dans le temps.

En l'homme, notre auteur discerne de bas en haut :

- 1) Les enveloppes extérieures (*hayākil*). Ce terme s'emploie de préférence au pluriel, c'est la structure dans laquelle se logent les formes physiques pour que l'esprit entre dans le corps. Massignon dit d'elles : « *Litt. " temple, résidence ", est un terme d'astrologie, peut-être hārranien ; il désigne la masse astronomique de l'astre, au centre de son ciel (falak), c'est-à-dire l'enveloppe sphérique de son orbite (théorie de Ptolémée (m. vers 168) »*¹²³⁵.

Il se réfère à Šahrastānī, qui affirme que, pour les adeptes des courants spiritualistes : « *Les régulateurs des sept planètes dans leurs orbites sont leurs enveloppes. Aussi chaque substance éthérique (rawḥānī) a une enveloppe (haykal) et chaque enveloppe a son orbite (falak). La relation de ce corps éthérique à l'enveloppe qui lui est particulière est comme la relation de l'esprit au corps : il est son seigneur, son régulateur, et son rotateur*¹²³⁶».

- 2) Les formes physiques (*ašbāḥ*), toujours au pluriel, interface de cristallisation vivante, bien que de glaise, qui permet à l'esprit préexistant de s'infuser dans le corps. Ce terme traduit le grec μορφή dans le Traité de l'âme d'Aristote qui n'a été conservé qu'en arabe¹²³⁷. Ce terme signifie littéralement spectres, fantômes, ombres ou, même, ectoplasmes. Corbin traduit ce terme par *spectre* ce qui exprime bien le concept d'une enveloppe non encore animée par l'esprit et donc encore non habitée par le corps. Vu l'évocation macabre du terme nous préférons utiliser la paraphrase « *formes physiques* ».
- 3) Le corps (*al-ġism, al-badan*) : c'est l'apparence physique de la personne humaine sur terre qui est animée par l'esprit.
- 4) L'âme (*al-nafs*) est un lieu complexe avec au moins trois strates. C'est là où se joue la prédestination et que se manifestent les choix.

1235. *Passion*, III, p. 23, note 1.

1236. Abū-l-Faṭḥ al-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa-l-Niḥal*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, p. 86.

1237. Abdurrahmān Badawī, *Aristotelis, de Anima, et Plutarci, De Placitis Philosophorum*, Éd. Badawī, Le Caire 1954, p. 34.

- 5) L'intellect (*al-ʿaql*), c'est la capacité qu'a l'âme d'appréhender à partir des preuves et de la déduction.
- 6) Le cœur (*al-qalb*), est la maison de l'esprit, le lieu où confluent les affects de l'esprit et de la conscience secrète. C'est le lieu du sujet conscient dont on ne saurait dire s'il est du ressort de l'Esprit qui habite l'homme ou de l'homme qui abrite l'Esprit.
- 7) L'esprit (*al-rūḥ*), c'est la partie de l'homme qui n'est ni humaine ni angélique et qui provient de la proto-éternité. Sa préexistence gère le destin du mystique.
- 8) La conscience secrète (*al-sirr*), là où Dieu Se révèle à l'esprit.
- 9) Dans sa fine pointe, le secret de la conscience secrète (*sirr al-sirr*), c'est le lieu du « secret » entre Dieu et l'homme qu'on ne divulgue pas ¹²³⁸.

Pour Massignon, la conscience secrète c'est une sorte de subconscient ou de subliminal, à tort nous semble-t-il. Au contraire, d'après tout ce que nous avons pu déduire de nos recherches, est le lieu même de la présence pleine (*ḥaḍrat*) ¹²³⁹.

Quṣayrī enseigne ici l'excellence de la conscience secrète qui surpasse même l'esprit, comme la confluence de ses communications avec Allāh :

Il se peut que ce soit une substance subtile déposée dans le cœur, comme les esprits. Leurs origines nécessitent qu'elles soient un lieu pour la contemplation, de même que les esprits sont le lieu de l'amour et les cœurs le lieu des connaissances.

Ils ont dit : la conscience secrète c'est ce que tu peux superviser ; quant au secret de la conscience secrète : c'est ce qui ne peut être sondé que par le Vrai.

Chez certains : d'après leurs emplacements et les nécessités de leurs origines : la conscience secrète est plus subtile que l'esprit et l'esprit est plus noble que le corps ¹²⁴⁰.

Cependant cette répartition en neuf facultés diverses n'est pas toujours la même quant à la distribution ou au nombre de ses éléments constitutifs. Par exemple, on trouve un passage qui énumère les facultés humaines sans les formes physiques, les enveloppes externes et les corps :

1238. *Al-Risālaʿ al-Quṣayriyyaʿ*, p. 94.

1239. Louis Massignon, *Kitāb al-Ṭawāsīn*, p. 183, note 5.

1240. *Al-Risālaʿ al-Quṣayriyyaʿ*, p. 94.

« La gent de l'invisible forme cinq congrégations : Les âmes, les esprits, les intelligences, les cœurs et les consciences secrètes ¹²⁴¹ ».

En énumérant les « centres subtils », comme il appelle les facultés humaines, Ballanfat ne mentionne pas les formes physiques (*ašbāh*). Voici ce qu'il dit de la doctrine traditionnelle rattachée à la structure des centres subtils :

La structure des centres subtils a fait l'objet de deux conceptions divergentes dans la mystique musulmane. Elle s'est complexifiée par la suite sous l'effet de courants doctrinaux divers. Au tournant des IX^{ème} et X^{ème} siècles il y a donc deux structures concurrentes. Les soufis baghdadiens adoptent le schéma suivant : âme, cœur, esprit, conscience secrète. La mystique du Khurāsân dont le centre était Nîshâpûr et que l'on nomme malâmatî, les gens du blâme, ont suivi un autre schéma : âme, cœur, conscience secrète, esprit, arcane. La conception de Rûzbehân, comme celle d'Aḥmad Ghazâlî et de son disciple 'Ayn al-Qudât Hamadânî, se rattache à Hallâj par l'opposition extrême entre l'âme et l'esprit entre lesquels s'intercale le cœur comme organe de la contemplation. Cependant Rûzbehân introduit l'intelligence dans cette structure si bien que l'on a le schéma suivant : âme, cœur, intelligence, esprit [nafs, qalb, 'aql, rûh] ¹²⁴².

Rûzbehân mentionne communément ces quatre éléments vitaux mais il est très libre et fluide dans la classification des composantes anthropologiques et des facultés spirituelles. Parfois il ne nomme que trois éléments, qui sont le plus souvent : esprits – cœurs - intelligences. D'autres fois il en nomme quatre ou cinq ou sept ou neuf. Ce qui est caractéristique chez lui c'est l'interaction constante entre les facultés humaines : « *les esprits boivent du nectar de l'océan de la contemplation provenant de ce qui advient entre l'âme et le cœur dans les intelligences limpides* » ¹²⁴³. Il donne une clef de lecture intéressante quant à cette dynamique corrélative dans un passage des 'Arā'is où, en élucidant la prière d'Abraham à Dieu, à partir du verset coranique : {Rends cette Cité sûre}, il montre l'enchaînement intrinsèque et vital des facultés humaines :

Abraham dit « Seigneur rend cette cité sûre » : la signification de ce verset est que la Cité c'est le cœur : et le cœur est la cité du corps et l'intelligence est la cité du cœur et l'esprit est la cité de l'intellect et la conscience secrète est la cité de l'esprit et la gnose et l'amour sont la cité de la conscience secrète et contempler les belles œuvres là-bas est la cité de la connaissance et de l'amour. Les habitants de ce pays sont les fantassins des lumières de Ses actions et les chevaliers de la manifestation de Ses Attributs et les soldats des grandeurs de Ses éternités premières et de Ses éternités dernières. Et l'âme est la cité des concupiscences et ses habitants sont les soldats des transgressions. Il L'a appelé au secours dans ce pays contre les soldats de la transgression dont les garnisons sont l'âme tyrannique ¹²⁴⁴.

1241. 'Arā'is I, sourate 2, al-Baqaraï, 3, p.16.

1242. Paul Ballanfat, Introduction à *L'Itinéraire des esprits*, p. 49.

1243. 'Arā'is I, sourate 16, al-Naḥl, 67, p. 453.

1244. *Op.cit.*, sourate 15, al-Ḥiğr, 35, p.421. Nous utilisons le terme « garnisons » qui s'adapte bien aux « soldats de la transgression », pour *ma'ādin*, de *ma'din*, lieu de ressourcement et d'ancrage.

Nous avons les équations anthropologique suivantes avec leurs fonctions réciproques. Notons que la contemplation fait partie intégrante des facultés humaines comme réceptacle de la connaissance et de l'amour divins. Voici les facultés ou activités qui s'interpénètrent à l'intérieur du substrat humain et que l'auteur divise en *cités du bien* et *cité du mal* :

I. Cités du bien

1. Le cœur = cité du corps
2. L'intellect = cité du cœur
3. Esprit = cité de l'intellect
4. Conscience secrète = cité de l'esprit
5. Gnose et amour = cité de la conscience secrète
6. Contemplation des belles œuvres de l'au-delà = cité de la gnose et de l'amour.

Les habitants de ce pays sont les « fantassins des lumières de Ses actions et les chevaliers de la manifestation de Ses Attributs et les soldats des grandeurs de Ses éternités premières et de Ses éternités dernières ».

II. Cité du mal

1. Âme = cité des concupiscences

Les habitants de ce pays sont les soldats des transgressions. Dans ce pays, Abraham appelle Allâh au secours contre « *les soldats de la transgression dont les garnisons sont l'âme tyrannique* ». Ici, Baqlī rejoint Qušayrī dans sa ségrégation entre l'esprit, lieu des choses louables et l'âme, lieu des choses blâmables¹²⁴⁵.

Il faut souligner que la structure anthropologique rūzbehānienne s'éloigne de la structure tripartite judéo-chrétienne -corps, âme et esprit-. D'abord, les éléments constitutifs de l'être humain n'ont pas la même signification dans les deux traditions. Chez Rūzbehān, comme en Islam soufi, les esprits sont préexistants et leur nature n'est même pas humaine¹²⁴⁶ ; les âmes sont

1245. *Al-Risāla' al-Qušayriyya'*, p. 93-94

1246. Origène croyait en la préexistence des âmes et, après lui, plusieurs courants chrétiens, considérés comme sectaires. Cf. Pierre Hadot, « Origène et origénisme », *Encyclopaedia Universalis*, 1985, corpus 13, p. 713-717.

subdivisées en catégories, tantôt célestes, tantôt terrestres. De plus trois éléments, propres au système soufi, sont assez souvent ajoutés à cette structure et ce sont, nous venons de le dire, les formes physiques (*ašbāḥ*), les enveloppes externes (*hayākil*) et la conscience secrète (*sirr/sarāʿir*).

Baqlī introduit, en plus, cette nuance entre ce qu'il appelle « les deux mers » : « *Et c'est Lui qui donne libre cours aux deux mers : « l'une douce, rafraîchissante, l'autre salée, amère et Il a placé entre les deux une barrière et des pierres bien disposées* ». Il délimite d'abord des états d'illumination à l'intérieur même des communications divines : entre la mer des Attributs et celle de l'Ipséité il y a une barrière (*barzah*).

Il distingue de plus deux voies antithétiques séparées par une barrière semblable (*barzah*) : celle des esprits, des cœurs, des intelligences et des consciences secrètes, qui sont illuminés ou pas par les Attributs, et celles des âmes qui peuvent se fermer au dévoilement divin ou en être simplement ignorantes.

Il décrit ainsi ces deux niveaux de séparation :

*La mer des Attributs est très douce pour les gnostiques [...] ses subtilités débordent sur les esprits, les cœurs et les intelligences qui ont reconnu à cette lumière leurs qualifications et leurs noms suivant leur capacité [...] Quant à la mer très salée c'est lorsque les océans de Ses vérités s'abstiennent d'inonder les intelligences, les cœurs et les esprits ainsi que les consciences secrètes. Si ces (puissances) qui évoluent dans le désert de l'éternité première se restreignent et leur champ d'action s'arrête, leurs antipodes deviennent leur perte. Entre la mer des Attributs et celle de l'Ipséité il y a la barrière (*barzah*) de la volonté et du vouloir. Les gens de la mer des Attributs n'y entrent pas et ceux de la mer de l'Ipséité ne reviennent pas à la mer des Attributs.*

*Le Très-Haut a dit « entre eux est une barrière (*barzah*) qu'ils ne dépassent pas, de sorte qu'ils ne s'entremêlent point. Les eaux de la mer de l'esprit (viennent) des mers de la contemplation des subtilités et l'eau de la mer de l'âme est très salée et elle vient de la mer des oppressions. Ibn ʿAṭāʾ a dit « deux Attributs se sont entrechoqués et se sont retrouvés dans les cœurs des créatures : les cœurs des gens de la gnose sont illuminés par la lumière de la guidance [...] et les cœurs des gens de l'ingratitude sont enténébrés par les ténèbres des contraventions, outrepassant les lois de la satisfaction. Entre les deux se trouvent les cœurs des gens du commun qui n'ont point connaissance de ce qui leur advient ou de ce qui sort d'eux, ils n'ont ni discours ni réponse. Le Ustaḍ a dit : « parmi les cœurs il y en a qui sont de la substance de la conviction et de la gnose et d'autres qui sont le lieu de l'hérésie et de l'impiété ¹²⁴⁷.*

Parfois notre auteur parle des âmes qui ont trois composantes : esprits, formes physiques et cœurs. Ici les âmes sont les êtres humains, bien sûr.

1247. ʿArāʿis II, sourate 25, al-Furqān, 53, p. 591.

Les âmes sont trois choses : esprits, formes physiques et cœurs. La convoitise des esprits c'est la jonction ¹²⁴⁸ (waṣlaṭ), et la convoitise des cœurs c'est la rencontre (liqā'). La convoitise des âmes c'est le manger et le boire et l'ornementation ¹²⁴⁹.

النفوس ثلاثة اشياء ارواح
 واشباح وقلوب فشهوة الروح
 الوصلة وشهوة القلوب اللقاء
 وشهوة النفوس الاكل والشرب
 والزينة

Il rappelle ensuite la place privilégiée du cœur en citant une partie de ce ḥadīṭ : « *Allāh a Ses récipients et ce sont les cœurs* ». Dans sourate al-Baqaraṭ il assure, à la suite de Ḥakīm al-Tirmidī : « *Le cœur est la Qiblaṭ d'Allāh par lequel Il visite la gent de l'Invisible* ¹²⁵⁰ ». Ailleurs il adopte l'opinion que les cœurs sont de triple facture : Un cœur rattaché aux formes créées, un cœur rattaché aux Noms et aux Attributs et un cœur rattaché au Vrai ¹²⁵¹. Ailleurs il considère que chaque catégorie de personnes spirituelles possède un cœur qui lui appartient en propre.

Voici comment notre auteur présente la création des esprits, des corps et des formes physiques et met en évidence le rôle « malfaisant » des âmes qui ont été faites « contrevenantes » par Allāh Lui-même. En effet, dans la conception orthodoxe de l'Islam, Allāh est le pourvoyeur de tout, y inclus du mal de ses créatures ¹²⁵²:

Comprends O personne douée de raison que Allāh, Loué soit-Il, a créé les esprits saints à partir du monde du Royaume angélique et Il les a revêtus des lumières de la toute-puissance (ḡabarūt). Leurs ressources qui proviennent de Sa proximité sont diversifiées, mais leur substance est unique. Et Il créa leurs enveloppes extérieures (hayākil) et leurs formes physiques (aṣbāḥ) de la glaise de la terre qu'Il perfectionna dans leur beauté et qu'Il orna avec la lumière de

افهم أيها العاقل ان الله
 سبحانه خلق الارواح المقدسة
 من عالم الملكوت والبسها انوار
 الجبروت فمواردها من قربه
 مختلفة لكن عينها واحدة وخلق
 هياكلها واشباحها من تربة
 الارض التي اخلصها من
 جمالها وزينها بنور قدرته ونفخ

1248. Ce terme signifie arriver et joindre, arriver à joindre sans séparation (*firqat*). Un peu plus bas on lit : « *Il est écrit la promesse des gens du Paradis c'est la jonction tandis que la promesse des gens de l'enfer c'est la rupture totale (qaṭī'a)* ».

1249. 'Arā'is II, sourate 21, al-Anbiyā', 104, p. 553.

1250. *Op. cit.*, sourate 2, al-Baqaraṭ, 124, p. 30. Ces passages sont inspirés par Al-Ḥakīm al-Tirmidī, *Al-Amṭāl min al-Kitāb wa-l-Sunnat*, Dār Ibn Zaydūn, Beyrouth 1987, comme par. ex. p. 138-141.

1251. 'Arā'is I, sourate 8, al-Anfāl, 11, p. 264.

1252. Louis Gardet : « *Quelques réflexions sur un problème de théologie et philosophie musulmanes : Toute puissance divine et liberté humaine* », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, volume 13, N°1, Année 1973. p. 381-394 : *Au sujet du déterminisme et des positions des grandes écoles de pensées islamiques qu'elles soient aṣarite ou mu'tazilite et à ce qui a trait aux positions philosophiques des falāsifaṭ. On aurait souhaité que Gardet étende son explication au monde soufi. Dans Sayr al-Arwāḥ, Baqlī présente la chute comme une disposition divine pour éprouver Adam et faire croître son amour et son désir d'Allāh par la vue de sa prévarication. Voir aussi 'Arā'is I, sourate 16, al-Naḥl, 37, p. 45, où Baqlī donne les raisons théologiques de la prédestination : « Ce qui a été déterminé dans la proto-éternité en fait d'élection et de réprobation ne souffre ni changement ni transformation dans la survenance ».*

Sa puissance. Il insuffla à l'intérieur d'eux (les enveloppes extérieures et les formes physiques) ces esprits et Il assembla les esprits, les corps et les âmes tyranniques (*ammārat*) qui n'appartiennent ni aux esprits ni aux corps et qu'Il a faites contrevenantes aux esprits et à leurs demeures (les corps). Allāh a envoyé vers elles l'armée des intellects afin de refouler leur malfeasance. Si donc Allāh tente ses serviteurs Il excite leurs âmes tyranniques afin qu'ils regardent la vérité de leurs degrés en matière de foi et des fins dernières. Il leur ordonna de préposer l'intellect, l'esprit et le cœur au-dessus de l'âme afin qu'elle se réprime ¹²⁵³.

فيها تلك الارواح وجعل بين
الارواح والاجسام والنفوس
الامارة التي ليست من قبيل
الارواح ولا من قبيل الاجسام
وجعلها مخالفة للارواح
ومساكنها فارسل الله عليها جند
العقول ليدفع بها شرها فاذا
امتحن الله عباده المؤمنين هيج
نفوسهم الامارة لينظروا حقائق
درجاتهم من الايمان والاخرة
فامرهم ان يعينوا العقل والروح
والقلب على النفس حتى تنهزم.

Il ressort de ce passage que les enveloppes extérieures (*hayākil*) et les formes physiques (*ašbāḥ*) sont créées de glaise ou d'argile. Elles reçoivent le perfectionnement de leur beauté des esprits qui leur sont destinées. Elles sont aussi ornées par la lumière de Dieu. Alors les esprits sont insufflés à l'intérieur des couples enveloppes extérieures-formes physiques. D'emblée on note que Rūzbehān parle d'une création collective, comme si les enveloppes, les formes physiques et les âmes, participaient à la préexistence des esprits qui, dans l'éternité première, auraient été, tous ensemble, déjà infusés dans leurs enveloppes et formes physiques respectives.

L'âme tyrannique, quant à elle, n'appartient ni aux esprits ni aux enveloppes extérieures ou aux formes physiques. Elle est le substrat vivant des uns et des autres, aussi sert-elle de sujet, de plateforme expérimentale pour la tentation. L'âme devra sans cesse être réprimée dans ses convoitises par « l'armée des intellects » qui est spécialement « envoyée » pour refouler ses malfeasances. Elle doit garder un rang inférieur, à l'intellect, à l'esprit et au cœur afin d'être réprimée. En fait, Rūzbehān manifeste beaucoup de mépris pour l'âme qui est l'élément vital non conditionné par la préexistence. A certains moments il y voit comme une fatalité mortelle et il cite Ibn 'Aṭā' qui affirme à ce sujet : « l'âme est le consort (*qarīn*) du Satan ¹²⁵⁴ ». Il la présente comme l'antipode de l'Esprit : de même que ce dernier a des caractères louables, l'âme a des caractères blâmables. Aussi, dans le livre de *Sayr al-Arwāḥ*, il consacre vingt-quatre pages à se lamenter sur les méfaits de l'âme tyrannique, il les énumère en répétant à chaque fois le terme « *et font partie de ses imperfections (wa min 'uyūbihā)* ». Mais il présente tout de suite le remède en répétant « *et son remède est* » (*wa mudawātuhā*), en un traité complet de morale spirituelle ¹²⁵⁵.

1253. 'Arā'is II, sourate 49, al-Ḥuḡurāt, 10, p. 742.

1254. *Op. cit.* II, sourate 41, daṭ, v. 25, p. 699.

1255. *Sayr al-Arwāḥ*, p. 33-40.

Dans le cadre ascétique du combat spirituel, se connaître c'est connaître l'âme tyrannique afin de pouvoir dépister les pièges du démon : « *Vous devez connaître les consciences secrètes de vos âmes tyranniques qui, si vous les laissez à elles-mêmes, auraient revendiqué la Seigneurie comme le faisait Pharaon [...] si vous connaissiez leurs machinations, vous connaîtriez le mystère de la coercition (qahr) de l'éternité première* »¹²⁵⁶.

On voit de suite que Baqlī considère ici l'âme comme le palier le plus terrestre de la condition humaine. Pour lui, l'âme signifie la partie concupiscible de la personne humaine toute tournée vers l'assouvissement des besoins terrestres. Il parle même du « chemin de l'âme » (*ṭarīq al-nafs*), comme si, naturellement, ce chemin menait la personne humaine vers la perdition. Ce qui complète la notion de la congénitalité avancée par Geneviève Gobillot.

Cependant il ne faut pas oublier l'autre acception en arabe du terme « âme ». L'âme est « ce qui anime » ou ce qui « est le soi » (*nafs*), mais c'est aussi le souffle vital (*nafas*), comme prend soin Quṣayrī d'en faire la distinction¹²⁵⁷. Dans la sourate de Yūsuf il s'arrête au verset « *l'âme est tyrannique pour le mal* » et il commente : « *C'est l'âme de l'esprit et l'esprit est l'âme du corps* ». Où on relève une gradation dans l'animation qui est à la fois spirituelle et corporelle. L'âme est l'élément vital qui se balance entre la concupiscence et l'obéissance à Allāh suivant la détermination de chaque personne humaine, elle aussi, commanditée par sa propre prédestination.

Les différentes sortes d'âmes

Dans les *ʿArāʾis*, Rūzbehān est mitigé par rapport à l'âme. Parfois, il la présente comme étant la cité du mal, d'autres fois, au fur et à mesure de son élévation du terrestre vers le céleste, il lui prête trois visages : la tyrannique (*al-ammārat*), la blâmante (*al-lawwāmat*) et l'apaisée (*al-muṭmaʾinnaṭ*). Il ne parle nulle part de celle que Tirmidī appelle *al-mulhamat*, l'inspirée.

Abū Ḥaḥṣa a dit : « qui n'accuse pas tout le temps son âme et ne la contredit pas dans tous les états et ne la traîne pas à ce qu'elle déteste et à sa contradiction tous les jours de sa vie est un orgueilleux. Celui qui regarde vers elle pour approuver (istiḥsān) quelque chose d'elle la fait périr. Et comment un être raisonnable pourrait-il être satisfait de son âme lorsque le précieux (al-karīm), fils du précieux, fils du précieux, fils du précieux, dit : « je n'innocente pas mon âme »¹²⁵⁸. L'âme te tyrannise pour mal faire. Elle te porte à

1256. *ʿArāʾis* I, sourate 5, al-Māʾidaṭ, 105, p. 171.

1257. *Al-Risālaṭ al-Quṣayriyyaṭ*, p. 89 pour al-nafas et p. 93 pour al-nafs.

1258. Il s'agit du ḥadīṭ 3390 rapporté par Buḥārī : « Le précieux, fils du précieux, fils du précieux, fils du précieux est Joseph, fils de Jacob, fils d'Isaac, fils d'Abraham, à eux le Salām ».

l'obéissance mais par elle tu conçois le mal. Sahl a dit : « Dieu a créé l'âme et lui a donné l'ignorance pour tempérament (ṭab^ṣ) et Il a fait du caprice (hawa) un des choses les plus proches d'elle et Il a fait du caprice la porte par laquelle survient la perdition du créé. Dieu Très-Haut a dit : {L'âme exerce la tyrannie pour mal faire}. C'est l'âme de l'esprit et l'esprit est l'âme du corps. Et Sahl a dit : « l'âme tyrannique c'est la concupiscence et l'âme apaisée (muṭma^ʿinnaṭ) est l'âme de la connaissance. Abū Hafṣ a dit : « l'âme est tout obscure et sa lampe est sa conscience secrète et la lumière de sa lampe est l'adéquation (tawfiq). Car celui qui n'est pas accompagné, dans sa conscience secrète, par l'adéquation de la part de son Seigneur est tout entier obscurité¹²⁵⁹.

Cette adéquation n'est accordée dans le temps mortel que parce qu'elle a déjà été accordée dans l'éternité première. Rūzbehān se réfère à ce dit de Sahl al-Tūstari- « l'âme tyrannisée par le mal est le lieu du tempérament (ṭab^ṣ) sauf celle qui est le lieu de l'infaillibilité (ʿiṣmāṭ), sauf à qui mon Seigneur accorde sa miséricorde ». Or l'infaillibilité est le lot des prédestinés dès la proto-éternité. Il se réfère aussi à Ibn ʿAtā^ʿ qui argumente au sujet du verset coranique : « et l'Ange dit "je me le réserve à moi-même" (astahliṣuh^u) : comment se le réservera-t-il à lui-même si le Vrai l'a déjà réservé par avance »¹²⁶⁰ ?

S'il s'arrête à définir les facultés humaines et leurs activités, Rūzbehān ne va pas plus loin. Comme nous l'avons dit, il ne cherche pas à créer un système ésotérique. Voici, par exemple en contraste, comment al-Ḥakīm al-Tirmidī, qui a beaucoup influencé Ibn ʿArabī, établit des recouvrements entre divers paliers signifiants. Pour al-Ḥakīm al-Tirmidī, quatre genres d'âmes reçoivent quatre lumières à partir de quatre centres vitaux. On aboutit à seize cases ainsi structurées :

Au niveau de la poitrine (ṣadr) : La lumière de l'Islam qui éclaire le fidèle musulman lui inculquant la science de la loi (ṣarīʿat) et correspondant à l'âme tyrannique (nafs ammārat) qui réside dans l'apparent (ẓāhir).

Au niveau du cœur (qalb) proprement dit : La lumière de la foi qui éclaire le croyant (mū^ʿmin) lui inculquant la science ésotérique (bāṭin) et qui correspond à l'âme inspirée (nafs mulhamat).

Au niveau du cœur pensant (fū^ʿād) : Lumière de la connaissance (ma^ʿarifāt) qui éclaire le gnostique, lui transmettant la vision et correspondant à l'âme blâmante (al-lawwāmat)¹²⁶¹.

Au niveau du cœur substantiel (al-lub) : Lumière de l'unification (tawḥīd) qui éclaire l'unificateur et lui transmet la grâce d'Allāh et Sa justice. Elle est le propre de l'âme pacifiée (al nafs al-muṭma^ʿinnaṭ)¹²⁶².

Massignon décrit ainsi la pacification de l'âme (tuma^ʿnīnāṭ) : « (cette) pleine floraison de la

1259. ʿArā^ʿis sourate 12, Yūsuf, 53-54, fol. 231v, p. 371.

1260. *Ibid.*

1261. *Fu^ʿād* en arabe a plusieurs connotations. La plupart ont trait à la faculté intellectuelle du cœur. On dit par exemple : *ḥadīd al-fu^ʿād* pour signifier une intelligence aigüe.

1262. Al-Ḥakīm al-Tirmidī, *Bayān al-Farq bayn al-Ṣadr wa-al-Qalb wa-al-Fu^ʿād wa-al-Lubb*, présenté par Nicolas Heer, Dār Iḥyā^ʿ al-Kutub al-ʿArabiyya^t, le Caire, 1958. Cet opuscule est attribué à Tirmidī. La traduction en anglais a été réalisée par Nicholas Heer et Kenneth Honerkamp, Fons Vitae, Louisville 2003.

présence divine dans l'homme par la grâce habituelle ». Il emploie à son habitude une nomenclature chrétienne pour une réalité spiritualité soufie qui n'est pas équivalente ¹²⁶³.

Nous insérons notre traduction en français des tables en arabe de Heer ¹²⁶⁴. Nous avons préféré traduire les termes arabes de cette manière : *ṣaḍr* : la poitrine, *qalb* : le cœur, *fu'ād* : le cœur pensant et *al-lūbb* : le cœur substantiel ou essence du cœur. En effet *fu'ad* donne *af'idaṭ* qui traduit les pensées réflexives et *istaf'ada*, visiter une personne pour s'enquérir de sa santé ou de son état. *Al-lūbb* est le cœur profond, l'essence même du cœur. Nous avons préféré cette périphrase au terme intellect qui limite le terme cœur dans une fonction uniquement intelligible. Les titres de ces tables parlent d'une gradation dans l'intensité cordiale en premier, reliée seulement en un deuxième degré à la connaissance. Aux quatre centres vitaux que sont la poitrine, le cœur, le cœur pensant et le cœur substantiel, correspondent quatre types d'âmes qui manifestent une progression dans le statut spirituel de l'âme ¹²⁶⁵.

1	2	3	4
Poitrine (<i>Ṣaḍr</i>)	Cœur (<i>Qalb</i>)	Cœur Pensant (<i>Fu'ād</i>)	Cœur noyau (<i>Lūbb</i>)
Lumière de l'islam	Lumière de la foi	Lumière de la Gnose	Lumière de l'Unification
Le musulman	Le croyant	Le gnostique	L'unificateur
La science de la Šarī'a	La science intérieure	La vision	Gratification d'Allāh
L'âme tyrannique (<i>ammāraṭ</i>)	L'âme inspirée (<i>mulhamāṭ</i>)	L'âme blâmante (<i>lawwāmaṭ</i>)	L'âme apaisée (<i>muṭma'innaṭ</i>)

Contrairement à la tradition judéo-chrétienne, le Tentateur a peu de place dans les diverses étapes de l'ascétique rūzbehānienne. Car de fait, ce sont les âmes tyranniques (*ammāraṭ*) qui dressent des embûches et montent des machinations et c'est de l'âme, plus que du démon, que procède le mal. Ḥallāğ disait : « l'âme est plus fourbe que soixante-dix démons » ¹²⁶⁶. De même, le combat spirituel n'est pas omniprésent dans la doctrine de notre auteur mais il est présenté comme une étape inéluctable pour ne pas aller vers la perte.

1263. *Passion*, III, p. 37.

1264. Nicholas Heer and Kenneth Honerkamp, *Three Early Sufi text*, Fons Vitae, Louisville 2003, extraits en ligne, introduction.

1265. Geneviève Gobillot, *Le Livre de la Profondeur des Choses*, p. 133 et seq. Elle explique la réalité de la dualité des âmes dans le système de Tirmidī. En réalité, Tirmidī parle de quatre sortes d'âmes dont trois ont été retenues par Baqlī, comme relevé précédemment. Notons que le Coran évoque deux autres sortes d'âmes : celle qui est satisfaite (*al-rāḍiyat*) (Cor 89, 27) et celle qui satisfait à Dieu (*al-marḍiyat*) (Cor 89, 28).

1266. Ḥallāğ, *Œuvres Complètes*, sentence 191, p. 252.

*Sahl a dit par rapport à ce verset que c'est l'esprit, le cœur et l'intellect (d'un côté) et le tempérament, le caprice et la passion (de l'autre). Si c'est le tempérament, le caprice et la passion qui dominent sur l'intellect, l'esprit et le cœur : que le serviteur les combatte avec l'épée de la vigilance et les flèches de la lecture et les lumières de la conformité afin que l'esprit et l'intellect soient vainqueurs et le caprice et la passion vaincus*¹²⁶⁷.

قال سهل في هذه الآية هو الروح والقلب والعقل والطبع والهوى والشهوة فان بغى الطبع والهوى والشهوة على العقل والروح والقلب فليقاتله العبد بسيف المراقبة وسهام المطالعة وانوار الموافقة ليكون الروح والعقل غالباً والهوى الشهوة مغلوباً.

Dans le commentaire qui suit, il présente cette âme tyrannique qui peut mener le spirituel vers la perdition comme ayant sept paliers inférieurs et sept paliers supérieurs, en étroite relation les uns avec autres, de sorte que, si elle se débarrasse d'un palier inférieur, elle accède à un nouveau palier supérieur. De plus, dans ce passage, l'axiome « *qui se connait soi-même a connu son Seigneur* » prend une saveur ascétique avec un corollaire audacieux qui assimile Seigneur et Prophète. Où le Prophète devient le rempart de l'âme contre les assauts des ennemis, contre leurs pièges et leurs fourberies. Notons que, conformément à la doctrine de la prédestination, c'est Allâh qui enseigne aux âmes « les inventions de l'égarement » et cela depuis l'éternité première.

Si donc vous connaissiez ses machinations vous connaîtrez le mystère de la domination de l'éternité première. Car ma domination lui enseigne les inventions (maḥāyil) de l'égarement. C'est pourquoi le Prophète dit « qui a connu son âme a connu son Seigneur et celui qui m'a connu s'est redressé (a marché droit) dans mon obéissance et est devenu le lieu de mon regard : aucun piège impie ni aucune fourberie fourbe ne le distord car il est gardé par moi. Au contraire qui regarde vers Lui transforme son dommage en bienfait et sa corruption en bénéfice par Sa bénédiction ». Sahl b. ʿAbdallâh dit que l'âme a un mystère et ce mystère n'est apparu à personne de Sa création sauf à Pharaon, aussi a-t-Il dit : « Je suis votre Très-Haut Seigneur ». Et, cette âme, a sept voiles célestes et sept voiles terrestres. Chaque fois que le serviteur s'enfouis de terre en terre, son cœur s'élève de ciel en ciel et si l'âme s'enfouit sous la poussière, le cœur parvient jusqu'au Trône. Muḥammad b. ʿAlī dit : « C'est une excellence

وانذا عرفتم مكائدها عرفتم سر قهر الأزل فإن قهرى يعلمها مخائيل الضلال لذلك قال عليه السلام " من عرف نفسه فقد عرف ربه ومن عرفنى فقد استقام فى طاعتى وصار موضع نظرى لا يعوجه كيد كافر ولا مكر ماكر لانه محفوظ بى بل من ينظر اليه صار ضره نفعاً وفساده صلاحاً ببركته " قال سهل بن عبد الله للنفس سر ما ظهر ذلك السر على احد من خلقه الا على فرعون فقال { أَنَا رَبُّكُمْ أَلَا عَلَىٰ } ولها سبع حجب سماوية وسبع حجب ارضية وكلما يدفن العبد نفسه أرضاً ارضا سما قلبه سماء سماء وإذا دفنت النفس تحت الثرى وصل القلب الى العرش قال محمد بن

1267. ʿArāʾis II, sourate 49, al Ḥuḡurāt, 9, p. 742.

*pour ton âme que tu inhibes sa malfeasance sur
les gens, en cela tu nuis le plus à son droit »¹²⁶⁸*

على علياً لنفسك ان كفيت للناس
شرها فقد اذيت اكثر حقها

Le tableau que Baqlī nous brosse du combat spirituel est impressionnant par sa cohérence et son bon sens. Mentionner le testament ḥallāḡien, dans ce contexte de combat spirituel, a une note émouvante et solennelle en plus d'être d'un profond réalisme humain. Nous pensons que notre auteur tient ce témoignage du chef de sa lignée spirituelle ʿAbdallāh b. Ḥafīf :

*Le serviteur de Ḥussayn b. Mansūr (Ḥallāḡ),
qu'Allāh le prenne en Sa miséricorde, pénétra
chez lui la nuit précédant le jour de sa mise à
mort. Il lui dit : « donnes-moi ton testament ». Il
lui répondit : « Fais attention à ton âme si tu ne
l'occupes pas elle te tiendra occupé ». Et on
questionna Abū ʿUṭmān (al-Ḥīrī) à propos de ce
verset, il dit "Fais attention à ton âme en
réformant sa corruption et en cachant ses
parties défectueuses. Cela t'occupera de sorte
que tu ne regardes pas le créé et ne t'occupes
point de lui¹²⁶⁹.*

ودخل خادم الحسين بن
منصور رحمة الله عليه الليلة
التي وعد من الغد لقتله فقال له
أوصني فقال عليك نفسك ان لم
تشغلها شغلتك وسئل ابو عثمان
عن هذه الآية فقال عليك نفسك
ان اشتغلت بإصلاح فسادها
وستر عوراتها شغلك ذلك من
النظر الى الخلق والاشتغال بهم

Finalement, toujours en ce qui concerne l'âme tyrannique Rūzbehān ajoute une note personnelle plaisante lorsqu'il réfère cette observation, dans l'explicitation d'un verset coranique où il met en relief avec honnêteté l'ambivalence voire l'ambigüité de la cohabitation entre l'esprit et le substrat humain.

*Une pensée légère m'est venue : que cette
part allotie est la volteface de l'amant dans
la quête de la beauté du Vrai, vers le monde
des choses belles agréées (mustaḥsanāt)
car elles recèlent ce qui est convenable de la
part de l'âme tyrannique lorsqu'elle est
devenue subtile aux côtés de l'esprit
locuteur, énamouré. L'esprit a recueilli des
beaux visages la subtilité de la quintessence
de la joliesse et, pour l'âme tyrannique, il lui
est resté une occasion favorable pour
favoriser les concupiscences¹²⁷⁰.*

وقد وقع لي شيء اخف خفيف
ان ذلك النصيب التفاتة العاشق
في طلب جمال الحق الى عالم
المستحسنات لان فيها ما يليق من
النفس الامارة حين تلطف في
جوار الروح الناطقة العاشقة
فاخذت الروح من الوجوه الحسان
لطف معدن الحسن وبقي للنفس
الامارة حظ من حظوظ الشهوات

1268. *Op. cit.*, I, sourate 5, al-Māʿida, 105, p.171.

1269. *Ibid.*

1270. *Op. cit.* I, sourate 4, al-Nisā, 118, fol. 91r, p. 142.

Ici c'est l'âme tyrannique qui s'accommode du penchant de l'esprit vers les beaux visages. S'il en recueille les idées platoniciennes de la beauté et de la gracilité divine, l'âme tyrannique peut en profiter pour assouvir les concupiscences. Ici aussi, comme dans un passage biographique que nous avons évoqué plus tôt, se profile la ligne ténue, voire inexistante, entre le bien moral et la prévarication. L'auteur enchaîne d'ailleurs tout de suite avec un *fioretti* d'Abū Sa'īd al-Ḥarrāz : « J'ai vu en songe Iblīs, dit-il, et je lui demandai : « as-tu un quelconque ascendant sur les soufis ? », « Non », répond le démon, et il s'en va, puis il se ravise et revient pour dire : « J'ai avec eux une subtilité en ma faveur et ce sont les regards qu'ils jettent sur les visages des jouvenceaux ».

Il définit ainsi l'âme blâmante :

L'âme blâmante, c'est l'esprit locuteur¹²⁷¹, familier de Son Seigneur, qui connaît Celui qui l'a façonné, qui aime son Pourvoyeur, qui a la nostalgie d'Allâh, qui est passionné d'Allâh. Cette âme se blâme elle-même [...] des limites de sa connaissance d'Allâh [...] elle ne regarde pas aux œuvres et à leurs mérites car toutes les œuvres ne pèsent pas plus que l'aile d'une mouche mais elle blâme l'âme psychique, animale et corporelle de ce qu'elle commet comme fautes et malveillances lorsqu'elle ne s'accorde pas avec l'Intellect Saint qui est Son ministre. Elle émet ce blâme envers elle-même tant qu'elle est en chemin car lorsqu'elle aboutit à la contemplation du Vrai et à ce but qu'est la vision (šuhūd) de l'Invisible, le blâme tombe de lui-même car là s'éteignent les formes et toute survenance s'évanouit.¹²⁷²

والنفس اللوامة الروح الناطقة
العالمة بربها العارفة بصانعها
المحبة لمديرها المشتاقة الى الله
العاشقة بالله تلوم نفسها [...] لا
تنظر الا الاعمال واعواضها فان
جميع الاعمال لا تزن عندها جناح
بعوضة بل تلوم النفس الانسانية
الحيوانية والجسمانية بما يقترف
من الذنوب والسيئات حين لم
توافق العقل القدسي الذي هو
وزيره وذلك الملامة منها اذا
كانت في السير فإذا وصلت
مشاهدة الحق وغاية في شهود
الغيب سقطت عنه الملامة لان
هناك تفنى لا رسوم ولا يبقى
للحدثان اثر

Massignon dit, que chez Ḥallāğ, la *rūḥ al-nāṭiqat*, n'est pas l'intellect virtuel d'Abū Sa'īd al-Ḥarrāz mais l'intellect actif, une sorte de personne divine, un interlocuteur, avec lequel il entame des dialogues familiers. Ici, ce terme est pris par Baqlī dans le sens limité que nous avons traduit.

Il définit ainsi l'âme apaisée :

Le dit du Très-Haut : {O âme apaisée reviens vers ton Seigneur} : elle est l'esprit

قوله تعالى {يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ
أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ} هي الروح التي

1271. Kitāb al-Ṭawāsīn, p. 132.

1272. 'Arā'is II, sourate 75, al-Qiyāmat, 1, p. 821. Pour les adeptes du blâme (*malamāṭiyyaṭ*), l'âme blâmante est le sommet qu'il faut atteindre. Voir Abū-l-'Alā' al-'Afīfī, *Al-Malamāṭiyyaṭ, wa-l-Ṣufiyyaṭ, wa Ahl al-Futuwwaṭ*, p. 18.

qui a émané de la lumière du discours primordial qui l'a fait exister hors du néant par la lumière de la proto-éternité. Elle a été rassurée par le Vrai dans Son discours et Sa jonction. Il l'a appelée à sa quintessence première, elle qui, du commencement à la fin, ne s'était pas tournée vers ce qui n'est pas le contempler d'Allâh : satisfaite d'Allâh en Allâh, agréée de par Allâh par la qualification de l'éternelle élection sélective. Al-Qāsim dit : « Eh oui O esprit relié au Vrai, tu es quiet et satisfait en ce qu'il t'a été adjugé, revient à Celui qui t'a orné avec cet ornement magnifique, qui t'a rendu apte à revenir à partir de Lui vers Lui ».

Al-Ḥusayn dit : « l'âme apaisée c'est l'âme unie et l'âme remerciante c'est l'âme graciée; l'âme particulière c'est l'âme gnostique ; l'âme raisonnable c'est l'âme satisfaite et l'âme tyrannique c'est l'âme ignorante. Abū 'Abdallâh b. Ḥafīf a dit : « l'âme apaisée fut revêtue par le Vrai des signes distinctifs de la guidance et elle est devenue une âme blâmante ». Ibn 'Atā' dit : « l'âme apaisée est celle qui connaît Allâh, qui ne s'éloigne pas de Lui le temps d'un clin d'œil »¹²⁷³.

صدرت من نور خطاب الاول الذي اوجدها من العدم بنور القدم واطمانت بالحق بخطابه ووصله فدعاها الى معدنها الاول وهي التي ما مالت من الاول الى الآخر الى غير مشاهدة الله راضية من الله بالله مرضية عند الله بنعت الاصطفائية الازلية قال القاسم اي يايتها الروح المتصلة بالحق اطمانت ورضيت بما قضى لها واليه ارجعي الى الذي زينك بهذه الزينة العظيمة حتى اصلحك للرجوع منه اليه قال الحسين النفس المطمئنة هي النفس الواحدة والنفس الشاكرة هي النفس المرحومة والنفس الخاصة هي النفس العارفة والنفس العاقلة هي النفس الراضية والنفس الامارة هي النفس الجاهلة قال ابو عبد الله بن خفيف النفس المطمئنة البسها الحق اوصاف الهداية وصارت نفسا لوامة وقال ابن عطا النفس المطمئنة هي العارفة بالله التي لا تصبر عن الله طرفة عين.

On se demande si, ici, l'âme apaisée ne serait pas l'esprit primordial puisqu'elle « a émané de la lumière du discours primordial qui l'a fait exister hors du néant par la lumière de la proto-éternité » ? Dans la liberté et la fluidité qui lui sont caractéristiques, il est difficile de suivre un enchaînement méthodique et définitif dans les définitions anthropologiques de notre auteur.

1273. *Op. cit.* II, sourate 89, al-Fağr, 27-28, p. 844.

CHAPITRE XI. VIE INTÉRIEURE ET ÉTAPES SPIRITUELLES

La science des cœurs, surveillance et scrutation

L'intériorisation qui préside au *dīkr* et à la contemplation appartient à cette tradition inaugurée par Ḥasan al-Baṣrī et qui fut appelée « *la science des cœurs et des pensées incidentes* » (*ʿilm al-qulūb wa-l-ḥawāṭir*). Cette science est capitale pour la compréhension du cheminement spirituel et mystique soufie.

Massignon traduit *ḥawāṭir* par « *mouvements de l'âme* ». Nous trouvons cette traduction défective car le terme arabe a trait non seulement à l'âme mais surtout au cœur et aussi à la pensée. C'est peut-être le terme arabe qui coïncide le plus avec le terme grec λογισμοί, qui signifie les pensées incidentes du discours intérieur, qui véhiculent, sous forme d'intellection immédiate, aussi bien un contenu cognitif qu'un affect ou une réminiscence¹²⁷⁴. Nous traduisons ce terme par « *pensées incidentes* ». C'est Abū Ṭālib al-Makkī qui fait état de cette science des cœurs dans son *Qūt al-Qulūb*. Au chapitre intitulé « *Livre de la Science et de la préférence qui lui est due* » (*Kitāb al-ʿilm wa tafḍīl^{uhu}*). Il y rapporte un *ḥadīṭ* du Prophète, de faible réception, transmis par Ibn Māḡa : « *Rechercher la science est une obligation*¹²⁷⁵ ». Il passe en revue diverses explications de la part des gnostiques et des gens de Syrie mais s'arrête à celle des gens de Basorah qui l'interprètent ainsi :

Quelques Basrawis affirmèrent ce qui revient à dire : rechercher la science des cœurs et la connaissance des pensées incidentes dans le détail (tafṣīl) est une obligation car elle fait office de messages (rusul) envoyés par Allāh Très-Haut à l'esclave (ʿabd) et une obsession (wiswās) pour l'ennemi et l'âme. Il (le serf dévôt) répond à Allāh Très-Haut en exécutant pour Lui ce qui vient de Lui. Or d'elle (la connaissance des pensées incidentes) vient la visitation d'Allāh Très-Haut au serf dévôt et l'expérience qui provient de l'effort combatif de l'âme dans son exil. Et parce qu'elle est la première intention (awwal niyyat) qui est le principe de toute œuvre, d'elle apparaissent les actes et, à sa mesure, se multiplient les œuvres, d'où la nécessité de discerner entre les pensées agglutinées (lammaṭ) du Roi ou celles de l'ennemi et entre la pensée incidente de l'esprit et l'obsession de l'âme et entre la science de la certitude (yaqīn) et les dissertations agressives (qawādiḥ) de l'intelligence (ʿaql) afin de pouvoir discerner avec cela les décisions légales : et ceci par rapport à ceux-

1274. Louis Massignon, *Passion II*, p. 468,

1275. Il cite aussi la forme complète qui est : « *Recherchez la science fusse en Chine car la recherche de la science est une obligation pour chaque musulman* ».

*là est une obligation. Telle est l'école (maḏhab) de Mālik b. Dinār, de Farqad al-Sinǧī (m. 131/749), de ʿAbd al-Wāḥid b. Zayd (m. 177/793) et de leurs disciples parmi les ermites (nussāk). Leur maître était al-Ḥassan al-Baṣrī et c'est de lui qu'ils transmirent les sciences des cœurs*¹²⁷⁶.

Telle est bien, à première vue, la dynamique de l'ascèse spirituelle des Pères du désert basée sur la veille du cœur, la vigilance (*νεπισισ*), la garde des pensées (*λογισμοι*) et la mémoire de Dieu (*μνεμε θεου*). Mais, dans son application, cette pratique dans le soufisme s'est considérablement écartée de la tradition patristique du fait d'une conception anthropologique hybride qui diffère radicalement de l'anthropologie judéo-chrétienne.

Abū Saʿīd Ibn al-Aʿrābī avait aussi témoigné de ce legs du Baṣrī dans sa compilation intitulée *Ṭabaqāt al-Nussāk* : « *Nous n'avons pas ouï que personne aie parlé de ces écoles (maḏāhib), cad les états de l'âme (aḥwāl al-nafs), et qui y aie invité et aie augmenté leur élucidation et leur catégorisation ainsi que les qualifications des personnes qui s'y adonnent comme Ḥasan al-Baṣrī* »¹²⁷⁷.

Ḥallāğ reçut cet enseignement spirituel de la part de ses maîtres : d'abord Sahl al-Tustarī, mais, surtout ʿunayd, héritier direct de Ḥasan al-Baṣrī. Massignon évoque la « technique de vie spirituelle, ascétique et mystique fondée sur l'introspection » de ce dernier. Il l'appelle « psychagogie expérimentale ». Il insinue qu'il s'agit d'une entreprise de « transmutation », que nous retrouvons dans la symbolique des ʿArāʾis, qui devrait « transsubstantier » l'âme¹²⁷⁸.

Rūzbehān n'est pas en reste de cette tradition. Cependant, nous avons vu que l'âme, au sens chrétien n'est pas pour lui le sujet principal de l'aventure mystique, mais c'est bien l'Esprit, exogène. Aussi sa mystique ne saurait être qualifiée de psychagogique mais de mystagogique et, s'il fallait trouver une contrepartie à l'appellation de Massignon, celle de « pneumagogique » serait plus appropriée, en créant un néologisme.

Notre auteur expose dans les ʿArāʾis une doctrine achevée sur les voies de l'intériorisation. Pour lui la contemplation (*muṣāḥadaṭ*) est précédée par la *firāsaṭ*. *Al-firāsaṭ* vient du verbe *tafarrasa* qui veut dire dévisager, regarder quelqu'un au visage avec insistance. Ce mot a une origine syriaque : **ܦܪܫܘܬܐ**, *farsofo*, est le visage. *Al-firāsaṭ* est la première étape de la contemplation : il s'agit de rechercher par un effort de concentration le visage ou la réalité d'Allāh qui est cachée. Aussi, à défaut d'employer le verbe « dévisager » qui traduirait littéralement

1276. Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-Qulūb*, ch. 31, p. 199-200. Nous avons inséré les dates de décès.

1277. Aḥmad Farid Mizyadi, *al-Ḥasan al-Baṣrī, Imām al-Zāhidīn*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaṭ, Beirut 2011, p. 145.

1278. Louis Massignon, *Passion*, p. 236.

tafarrasa, nous traduirions par scrutation qui veut dire sonder, examiner profondément, chercher à pénétrer dans les choses cachées pour rendre la signification de cette importante étape de la contemplation qui comporte un effort de concentration et d'intériorisation progressive. Notre auteur cite en cela Ibn Ḥafīf qui assigne trois ordres à la scrutation : Un ordre qui est l'apanage des messagers qui peuvent faire venir à la surface ce qui est caché dans les cœurs du commun des mortels. Un ordre qui est l'apanage des justes (*ṣiddiqūn*) et saints agréés (*awliyāʾ*) et qui consiste à manifester ce qu'a déposé le Vrai en fait de jugements secrets dans les âmes. Le troisième ordre est l'apanage de l'inspiration qui voit l'Invisible de loin. Pour ṣunayd et pour Ḥallāğ, cités dans ce même passage, la scrutation est le don de clairvoyance.

La scrutation selon les *ʿArāʾis* comporte des étapes ascendantes où le débutant apprend à se détacher des choses externes pour pouvoir se recueillir et fixer sa pensée sur Dieu afin d'obtenir de Lui Ses visions et Ses révélations jusqu'à aboutir à la transformation où « *Allāh devient les oreilles par lesquelles il entend et les yeux par lesquels il voit et la langue par laquelle il parle* », par le revêtement des Attributs divins (*al-ittiṣāf bi Ṣifātihi*) et l'union aux qualités divines (*ittiḥād bi-l-nuʿūt al-ilāhiyya*) où rien n'est plus caché. Ainsi la scrutation comporte dix degrés répartis sur les facultés suivantes et qui sont autant de paliers dans la dynamique de l'intériorisation, depuis l'œil externe (*ʿayn al-zāhir*) et jusqu'au secret de la conscience secrète (*sirr al-sirr*), suivant cette progression :

1/ Yeux externes – 2/ Oreilles externes et internes – 3/ imaginal – 4/ sens intérieurs – 5/ âme tyrannique – 6/ cœur – 7/ intelligence – 8/ esprit – 9/ œil et ouïe de la conscience secrète – 10/ secret du secret de la conscience secrète¹²⁷⁹.

1^{er} degré : la scrutation se réalise avec l'**œil externe** (*ʿayn al-zāhir*) qui regarde l'inversion des signes et des actions dans le monde de l'image pour interchanger avec le Vrai les signes comme communications de la réalité des choses cachées au créaturel. **C'est une scrutation exotérique** (*tafarrus bi ṭarīqaṯ zāhiriyya*), couplée avec la science de l'intelligence, du cœur, de l'esprit, de l'âme et de la conscience secrète ainsi que du secret de la conscience secrète (*sirr al-sirr*).

2^{ème} degré : ce qu'entendent les **oreilles** des gnostiques des mouvements de ce monde et ce que le Vrai et Ses anges profèrent dans les langues de ce créaturel et de cette création. Il s'agit de l'**ouïe exotérique** (*al-samaʿ al-zāhir*) avec ce qui peut être entendu avec l'ouïe ésotérique (*al-samāʿ al-bāṭin*) et ses facultés.

3^{ème} degré : Ce qui transparait (*yabdū*) dans l'**imaginaire** du scrutateur (*fī ṣūraṯ al-mutafarris*) en guise de formes (*aṣkāl*) (provenant) du comportement (*taṣarruf*) du Vrai ainsi que

1279. *ʿArāʾis* I, sourate 5, al-Ḥiğr, 75, p. 441.

de Sa libéralité envers l'orant. Ce dernier voit alors et entend à partir de la superficie de son âme (*ẓāhir nafsu^u*) ce que signifie la survenance des choses invisibles. Cela aussi est lié à la vision et à l'audition ainsi qu'au mouvement de la congénitalité (*fiṭrat*) ésotériques ¹²⁸⁰. Ici on pourrait insérer un état quasi identique que l'auteur, dans les *ʿArāʾis* et dans *Maknūn*, en élucidant Cor 15, 75, appelle l'examen (*al-tawassum*) : « *Al-tawassum c'est le début de la scrutation où l'aspirant a besoin de regarder vers les signes. Ce sont les scrutateurs et ils sont de trois sortes : par la vue, par l'audition et par l'entendement* ¹²⁸¹ ».

4^{ème} degré : est lié à ce qui survient **aux sens intérieurs** (*ḥawās al-bātin*) lorsque le scrutateur découvre avec clarté, dans ces subtilités (*laṭāʾif*), les prodrômes des choses invisibles.

5^{ème} degré : Ce qui survient dans **l'âme tyrannique** (*al-nafs al-ammārat*) en ce qui transparaît en elle de souhaits (*tamannī*) et d'instabilité (*ihtizāz*) et c'est un mystère étonnant car si Allāh voulait ouvrir la porte de l'Invisible (*Ġayb*) Il aurait laissé dans l'âme tyrannique des traces de Lui-même soit en tant qu'Aimé (*Maḥbūb*), alors elle souhaite (*tatamannā*), soit en tant que Détesté (*Makrūh*), alors elle craint. N'appréhende cela que celui qui a une vertu seigneuriale ¹²⁸²

6^{ème} degré : Ce qui survient au **cœur** par l'ouïe à travers l'inspiration (*ilhām*), comme son propre affect extatique (*wiġdān*) qui est comme une réalité événementielle (*wāqiʿ*) ou comme un dévoilement (*kašf*) (à travers lequel) il voit et il connaît.

7^{ème} degré : Ce qui survient à **l'intelligence** à travers le poids de l'attente de la révélation qui lui est adressée de la part de l'Invisible. Elle est informée de la présence de la révélation et de l'inspiration qu'elle obtient de la part du Vrai et cela se réalise au niveau de l'audition et de la vision.

8^{ème} degré : Ce qui survient à **l'esprit** (*rūḥ*). Le scrutateur le voit en soi-même à partir du comportement du Vrai (*taṣarruf al-Ḥaq*). Ce qui apparaît de l'Invisible donne la vue à celui qui lui appartient en propre (*ḥāṣṣ*) et c'est ce qui est entendu du Vrai par médiation ou sans médiation. La médiation ici est tout ce qu'offre la séance du *samāʿ* en fait d'audition et de vision externes. En termes d'audition : musique, *taġwīd*, poésie, chants, glossolalie, soupirs etc... En termes de vision : la beauté des visages, les danses, le lieu propice. Il faut noter que Sulamī ne croyait pas que le *waġd* pouvait provenir du *samāʿ* mais d'une motion interne tout à fait indépendante. ¹²⁸³

1280. On est ici devant un état de *waġd*, où le novice jouit du don de la glossolalie, en voyant à travers l'audition externe et interne, les formes divines dans son imagination. Il les ressent à travers toutes les fibres de son corps, « *jusqu'à pouvoir compter ses poils* ».

1281. *ʿArāʾis* I, sourate 5, al-Ḥiġr, 75, p. 441.

1282. Dans la théologie musulmane, Allāh est l'auteur du bien et du mal qui apparaît dans l'homme. Ici on en voit un exemple en temps réel : lorsque l'âme rejette Allāh, c'est une extériorisation de l'Invisible : un Allāh Aimé et un Allāh détesté.

1283. Abū-l-ʿAlāʾ al-ʿAfiḥi, Al-Malāmatiyyaṭ, wa-l-Ṣufiyyaṭ, wa Ahl al-Futuwwaṭ, p. 81.

9^{ème} degré : ce qui survient à l'**œil-essence de la conscience secrète (ʿayn al-sirr)** et à l'**ouïe de la conscience secrète (samaʿ al-sirr)**. Il voit le comportement de l'Attribut et voit le signe de la cristallisation de l'état (*ḥāl*) dans la lumière de l'Attribut.

10^{ème} degré : Ce qui survient dans le **secret de la conscience secrète** et c'est la manifestation des épouses des prédestinations invisibles, revêtues des formes divines, seigneuriales, spiritualisantes. Le scrutateur voit alors le comportement de l'Ipséité à travers les Attributs et il comprend les Attributs par la détermination de l'évènement et du discours de l'Ipséité sans médiation et c'est l'extrême du dévoilement et de la vraie *scrutation* accordée au créaturel d'après le dit du Prophète « *Craignez la scrutation du croyant car il regarde avec la Lumière de Dieu* ».

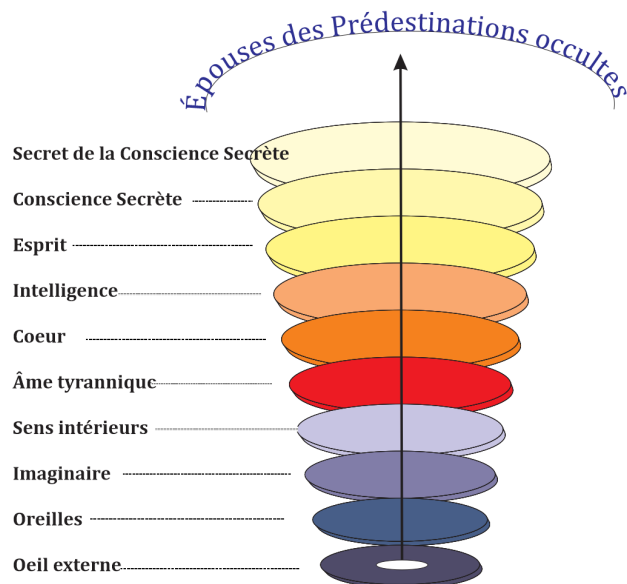


Figure 12 - Les dix degrés de la scrutation

Dans ces étapes nous notons plusieurs particularités : l'approche est d'abord éminemment sensorielle et elle se présente en quatre paliers : vision – ouïe – sens intérieurs – imagination. Elle passe à des paliers de plus en plus spirituels à travers le joint de l'âme tyrannique qui oscille entre le désir et la crainte. C'est ensuite l'ascension vers les hauteurs spirituelles : cœur - intelligence – esprit, pour se conclure dans les deux derniers paliers, liés à leur tour à l'œil et à l'ouïe mais, cette fois-ci dans l'ultime face-à-face : avec l'Attribut au niveau de la conscience secrète et avec l'Ipséité divine au niveau du secret de la conscience secrète.

C'est là que se manifestent les « *épouses des prédestinations occultes* » (*ʿarāʾis aqdār al-*

ġaybiyyat).

Ce qui ressort de ces étapes c'est l'importance du cheminement intérieur par acquisition du sens spirituel qui est celui de l'Esprit habitant le cœur et qui s'ouvre progressivement aux illuminations divines jusqu'à aboutir à l'Union identifiante. Nous notons aussi la rapidité avec laquelle l'Union transformante a lieu, ou la manière elliptique qu'a Rūzbehān de tout de suite arriver au but car, en fait, le but est toujours là, dans la mémoire du progressant, d'où l'importance de la pratique du *dīkr* qui est le char sur lequel s'avance le soufi.

Le *Dīkr* et sa contemplation

Il y a dans 'Arā'īs, à la suite de unayd, une corrélation intime entre la protologie et la mystique qui pourrait être synthétisée par les corrélations entre *šahāda* et *mušāhada*. Pour Rūzbehān, la contemplation (*mušāhada*) dérive du fait que Allāh a pris les esprits prédestinés à témoin (*ašhada*) de son discours proto-logique auquel ils répondent par « nous témoignons » (*šahidna*). Telle est la dynamique intrinsèque de la contemplation (*mušāhada*) dont la véritable signification serait : contemplation/témoignage et, d'ailleurs, souvent Rūzbehān utilise le substantif « témoignage » (*šuhūd*) pour parler de la contemplation (*mušāhada*).

Le témoin est témoin à cause d'une contemplation proto-logique et le contemplant s'insère dans cette dynamique de la transmission du témoignage depuis la préexistence et jusqu'à la post-existence. Cette contemplation est enracinée dans une « foi » ancrée dans l'antériorité. En effet, « croire en l'Invisible » pour Rūzbehān c'est croire à la vision que les prédestinés ont de Dieu par la contemplation proto-logique supra-temporelle qui s'actualise par la contemplation de l'esprit incardiné à la corporéité, inséré dans le temps.

Dans la station de la contemplation, le *waġd*, et son corolaire, le *sukr*, sont des états où se cristallise ce trouble progressif des facultés humaines devant la présence divine (*ḥaḍrat*) pour laisser la place au (*fanā'*), l'anéantissement, qui se manifeste en *iṣṭilām*, le ravisement, qui produit l'évanouissement de la conscience, (*ġaybat*). Ce dernier état est caractéristique chez les mystiques. Il fait dire à l'Épouse du Cantique des Cantiques : « *Nescivi* ¹²⁸⁴, mon âme n'a rien su », qui se réfère au verset du Psaume : « *Ad nihilum redactus sum, et nescivi* » : *j'ai été réduit à néant et point ne l'ai su* ¹²⁸⁵ ».

1284. Cant. 6, 12
1285. Ps. 73, 22

Cette expérience annonce la mort de la connaissance devant la lumière de la présence divine. Ne fût-ce l'ultime sacrifice qui est demandé au soufi et dont nous parlerons plus loin, nous pourrions affirmer que c'est l'affirmation de la suprématie de l'amour sur la connaissance.

Le chemin initiatique de Rūzbehān passe par l'amour pour finir dans la gnose puisque les trois voies qu'il présente en général sont : ascètes (*zāhidūn*), amants (*muḥibbūn*) et gnostiques (*ʿārifūn*). C'est par le processus *vision – contemplation – connaissance* que l'esprit préexistant expérimente l'amour.

La connaissance s'obtient par les lumières de la contemplation de la Face de Dieu (*mušāhadaʿ wağh Allāh*) selon ces modes :

La distinction fondamentale dans ce domaine retombe sur trois états. Le premier est le dévoilement de l'Invisible du Royaume, le deuxième a trait à la contemplation de la toute-puissance et le troisième se réalise sur les arènes de la connaissance et du tawḥīd. Ce dernier est le plus haut et le plus vénérable des états car en lui est l'ivresse et la satisfaction, la sobriété et le relâchement, l'affirmation et l'égoïsme, l'individuation et la liberté, le revêtement des Attributs de la Seigneurie. Telles sont les bases des vérités de la confirmation (tamkīn) et de la réalisation de l'unification (tawḥīd) ¹²⁸⁶.

La contemplation/témoignage a une fonction principale dans la voie soufie. C'est grâce à elle que la dynamique du « retour », propre à la prédestination, est rendue possible. Rūzbehān décrit l'itinéraire de l'âme pour rejoindre l'Esprit qui, dès la proto-éternité, a contemplé le secret du Ġayb (*sirr al-ğayb*) et qui lui transmet cette révélation une fois qu'il s'est unie à elle. Toujours, dans son commentaire sur Cor. 2, 3 il précise : « {Ceux qui croient en l'Invisible}, c'est-à-dire comme certains l'ont dit « ceux dont les âmes croient les esprits lorsqu'ils leur transmettent la nouvelle de ce que leurs cœurs ont contemplé et qui a été caché à leurs âmes » ¹²⁸⁷. Ce sont les cœurs, à travers les esprits qui, dans la proto-éternité ont « vu » le Ġayb qui, dans cette vie est caché à l'âme. Dans la vie terrestre les âmes qui sont dans la parfaite ignorance de cet « avant » proto-logique ont le mérite de « croire » à la bonne nouvelle de cette expérience de leurs cœurs telle que transmise par leurs esprits à travers la remémoration (*le dīkr*). C'est la doctrine même professée par Junayd, comme la décrit Louis Massignon :

La doctrine mystique de Junayd, fondée sur la critique du mu'tazilisme réduit la sainteté à une prédestination : au jour du Covenant (mithāq), Allāh a marqué ses amants, ses saints agréés : bien avant la création des corps, leurs âmes, alors simples idées divines, ont comparu : « Il s'est isolé en eux (i'tazala'l-Haqq bihim), Sa divinité fut mise à découvert pour eux... ». Tout

1286. ʿArāʾis I, sourate 3, al-Baqaraʿ, 74, p. 82.

1287. *Ibid.*

وقال بعضهم الذين تصدق نفوسهم ارواحهم بما ادت اليهم من خير ما شاهدته قلوبهم بما غيب عن نفوسهم

l'effort du mystique, en cette vie, doit être de retrouver cette déclaration d'amour anticipée, cette pure parole d'acquiescement à la volonté divine : en se soumettant à un décapement progressif et implacable de tout notre être. « Que le serviteur soit, vis-à-vis d'Allâh, comme une marionnette (shabah)...qu'il revienne, pour finir, à son point de départ, et soit, comme il était, avant d'être existencié ». Cet état final (nihāya), c'est donc le retour à l'état initial (bidaya). Dès lors n'est-ce que la réduction de la personne du mystique à une idée divine virtuelle et irréalisée ? Hallāj le niera ¹²⁸⁸.

La *nihāya* est l'état final de la post-existence ou éternité dernière, alors que la *bidāya* est le commencer, la préexistence ou éternité première.

De plus, cette possibilité de remémoration mystique est le fait des « prophètes et de quelques justes, pas tous » qui ont été élus par prédestination, tandis que ceux qui ne l'ont pas été, leur prédestination c'est d'être des infidèles et des détracteurs et des présomptueux (*kāfir wa mu'aṭṭil wa mudda'ī*) : « Ils sont nés de l'ignorance, ils meurent donc dans l'erreur » ¹²⁸⁹.

Dieu discerne dès avant leur création ceux qui Le contempleront pour qu'ensuite, dans le temps, ils deviennent ce qu'Il leur a permis d'être avant le temps. Toute la discipline soufie est de « revenir » à cette expérience-là de la vision de l'éternité première par la réminiscence ou remémoration que nous appellerons le *ḍikr transcendant* ou l'*αναμνησις* dans la théorie de la préexistence de Platon. Dans 'Arā'is, Rūzbehān parle du *ḍikr* comme « remémoration de la proto-éternité » ¹²⁹⁰. Se rappeler les hauts faits de la préexistence est pour le soufi la voie du retour qui caractérise cette mystique. Ḥallāğ disait à juste titre : « Si Dieu veut établir la *wilāya* d'un serviteur Il lui ouvre la porte du *ḍikr* ¹²⁹¹ ».

Cependant il y a, chez les *soufis* une discipline du *ḍikr* qui va de la mnémo-technicité à l'abstention apophasique. Le *murīd* s'appliquera d'abord à répéter les Noms divins ou à psalmodier le Coran comme moyen tangible de remémoration mais ensuite, il doit s'élever sur les ailes du *ḍikr* transcendant. Qu'est-ce ? C'est le *ḍikr* que Dū-l-Nūn al-Miṣrī définit comme étant « l'absence de soi-même ». Rūzbehān, à cet égard, fait dire à Allâh une sentence qui résume la notion de ce *ḍikr* transcendant tel qu'enseigné aussi par ṣunayd et Ḥallāğ : « Remémore-moi par Moi et non par toi. Celui qui se remémore de Moi par lui-même M'oublie. Et celui qui se remémore de Moi, je l'enlève de la remémoration et de la pensée (*mina -l- ḍikr wa -l- fikr*) pour lui révéler Ma beauté jusqu'à ce que, par Moi, il parvienne jusqu'à Moi ». Or se remémorer de Lui par Lui, n'est-ce pas retourner vers la préexistence où tout a été donné ? Et d'émettre cette sentence : « On ne peut arriver à Allâh que par Allâh ». De plus, la précaution d'exempter (*tağrīd*) Dieu de l'adventicité est une constante dans

1288. Louis Massignon, *Passion I*, p. 117.

1289. 'Arā'is II, sourate 79, al-Nāzi'āt, 40, p. 832.

1290. *Op. cit.* II, sourate 38, Ṣād, 1, p. 666.

1291. Ḥallāğ, *Œuvres complètes*, p. 243.

ce domaine. Il faut abstraire la remémoration de Dieu de la remémoration des créatures. Le *dīkr*, et la crainte révérencielle qui l'accompagne, suivant Quṣayrī, font sortir les remémorants des patries de l'inattention (*ġaflat*) et des demeures de l'inconscience (*ġaybāt*). Si donc on se sépare des vallées de la dispersion (*tafriqāt*) et on s'approche de la contemplation, on obtient la quiétude.

Baqlī glose Cor 7, 205, {Remémore-toi ton Seigneur dans ton âme} : « Pour que ton âme s'anéantisse dans Mon âme et que ne surexiste en toi que Mon âme ». Notre auteur fait, à ce sujet, une description du *dīkr* qui se réveille durant l'audition du discours coranique et qui transit le remémorant de crainte révérencielle (*waġal*) envers Dieu. Prenant à témoin « notre Ṣayḥ et Seigneur Abū ʿAbdallāh Ibn Ḥafīf », il préconise des dispositions anagogiques pour se garder des flèches enflammées d'Iblīs, afin de fuir sur « les chariots du *dīkr* ».

Dans l'exégèse du verset coranique parlant du *dīkr*, il évoque un dit curieux de ʿunayd, à la limite de la mythologie. ʿunayd eut un rêve où il demande à Iblīs : « pouvez-vous franchir les assemblées (*maġālis*) des gens du *dīkr* ? » et Iblīs de répondre :

*De même que lorsque quelqu'un de nous passe vers l'un d'entre vous et le possède (mass) de sorte qu'il devienne notre consort aimé (maḥbūb) et qu'il tombe dans la convulsion (maṣrūʿ), il y en a parmi nous qui passe par l'assemblée du dīkr et il tombe dans la convulsion et nous l'appelons possédé par l'homme (maʿnūs), tombant dans la convulsion à cause de vous et (devenant) fou*¹²⁹².

Cette référence montre à quel point, en Islam et même dans l'univers soufi, la ligne est ténue qui sépare le domaine ésotérique du domaine franchement occulte, comme nous l'avons déjà relevé. En effet, dans la tradition islamique, les prévarications de Iblīs ne sont pas irréversibles et sont souvent attribuées par les soufis à un excès de zèle. De plus, comme une partie des *ġīn* s'est converti à l'Islam¹²⁹³, il y a une domestication de l'occulte et une interaction inévitable, souvent décriées par les ulémas exotériques, entre celui-ci et les divers paliers du monde spirituel et ce jusque dans les hauteurs de ce que nous appelons la « vie mystique » en Islam.

Un peu plus loin, Baqlī parle des hypocrites qui ont oublié les grandeurs divines et ne font pas partie des *ahl al-dīkr*. L'oubli a fondu sur eux avec force et ils n'ont pas pu goûter aux vérités du *dīkr* et, ne trouvant plus la voie du bon sens, ils accumulent les richesses du monde qui leur voilent la remémoration de Dieu de sorte qu'Il les abandonne au monde et à ses vanités¹²⁹⁴.

1292. ʿArāʾis I, 8, 2 et 7, 200 & 204, p. 258-259.

1293. *Op. cit.* II, sourate 72, al-ʿin, 1, où il fournit une doctrine complète sur la conversion à l'Islam des saints agréés que sont les *ġīn*.

1294. *Op. cit.* I, sourate 9, al-Tawba, 67, p. 291.

La pratique du *dīkr* qui dépasse le *dīkr*

En élucidant les versets de la treizième sourate, al-Ra^ʿd, Rūzbehān nous offre un véritable traité sur la nature du *dīkr* et ses propriétés¹²⁹⁵.

Il commence par rappeler un lieu commun et c'est que la Foi est Foi en l'Invisible et, par conséquent, elle ne donne pas l'apaisement (*ṭuma^ʿnīnāt*). C'est pourquoi il est nécessaire de recourir au *dīkr*. Cependant, au moment d'une contemplation de dévoilement, le *dīkr* disparaît et c'est alors que les cœurs reçoivent le véritable apaisement. En effet on se remémore quelqu'un qui n'est pas présent. Mais dès qu'il est présent, son souvenir fait place à la rencontre avec lui.

Baqlī enseigne qu'il y a deux sortes de *dīkr* : un *dīkr* exotérique et un *dīkr* ésotérique.

- Le *dīkr* exotérique a deux modalités. Un *dīkr* par la langue et un *dīkr* par l'audition de l'appel à la prière (*āḍān*). Ce *dīkr*, par la parole et l'audition accroît l'apaisement de l'âme et est une école de vie et une source d'affects.
- Le *dīkr* ésotérique se subdivise aussi en deux modalités : le *dīkr* des cœurs qui se remémorent avec la méditation réflexive (*tafakkur*) sur les bienfaits de la bonté de Dieu, Ses prodiges et Ses œuvres. Il s'agit d'une acquisition (*kasb*) active des cœurs.

Le deuxième genre de *dīkr* ésotérique c'est ce qui n'est pas acquis mais donné et c'est le *dīkr* avec lequel Dieu Lui-même Se remémore Ses amis à travers les lumières de Son invisibilité. Ce *dīkr* est pur et divin, il ne provient d'aucune causalité humaine, il est passif, et on y trouve l'apaisement complet, ce qui n'est pas le cas d'un *dīkr* acquis.

Puis, en prenant pied sur cet enseignement, notre auteur explicite le rôle de la Foi (*īmān*) et celui de la certitude (*īqān*). Le *dīkr* qui vient d'une attitude de Foi donne naissance à la crainte, au désir, à la révérence, à la peur, à l'inquiétude, à l'espérance et à la bonne intention. Quant au *dīkr* qui vient de la certitude (*īqān*), on pourrait le comparer au matin dans tout son éclat (*al-ṣubḥ al-tānī*), tandis que la lumière qui provient de la Foi seule est comparable au premier matin (*al-ṣubḥ al-awwal*). Les gens de la certitude (*ahl al-yaqīn*) sont dans l'apaisement des cœurs dans la remémoration de Dieu à travers les lueurs (*lawā^ʿiḥ*) de la présence (*al-ḥaḍra^t*) et les fulgurances (*lawā^ʿmi^ʿ*) de la lumière divine et leur *dīkr* est à la mesure de ces fulgurances.

1295. *Op. cit.* I, sourate 13, al Ra^ʿd, 28, p. 404-405.

Il y a une dynamique de réciprocité dans la réalité de la remémoration : les fidèles se remémorent de Dieu et obtiennent un apaisement de leurs cœurs mais Dieu à Son tour Se remémore d'eux et accroît l'apaisement de leurs cœurs.

Si donc Dieu Se remémore d'eux en leur révélant les lumières de Sa présence, leurs cœurs s'apaisent avec Sa remémoration après s'être apaisés par leur remémoration de Lui. De leur remémoration naît la sincérité, la fidélité, l'abandon, la satisfaction, la remise (à Dieu) et la servitude totale.

Le sens du verbe « *ils ont cru* » serait donc « *ils ont vu* » et c'est l'apaisement de leurs cœurs ici-bas en Dieu et la révélation de Son existence. Ceci peut être comparé à l'effacement du matin lors du lever du soleil. Le premier genre vient de la Foi et le deuxième genre vient de la conviction (*iqān*), science de la certitude (*yaqīn*), tandis que le troisième vient de la contemplation du Compatissant et c'est la vérité de la certitude (*ḥaq al-yaqīn*).

Dans la station de la contemplation, la remémoration s'arrête par le fait que les lumières de la grandeur s'emparent du remémorant. Ici on n'est plus dans la station de l'apaisement mais dans la station de l'anéantissement des cœurs et des esprits et des intelligences et dans les sciences et les compréhensions et les pensées et les réminiscences, dans la grandeur du Roi puissant.

De là émanent l'amour, l'hébétitude, le désir ardent, l'énamourerement, la connaissance, l'aménité, l'unification (*tawḥīd*), l'exemption (*taḡrīd*), l'anéantissement (*fanāʾ*) et la surexistence (*baqāʾ*).

Notre auteur passe ensuite aux sujets de la remémoration qui sont au nombre de quatre :

1. La remémoration des cœurs par la vision des signes ;
2. La remémoration des intelligences par la vision des Actes dans les réalisations divines (*ṣunʿiyyāt*) ;
3. La remémoration des esprits par la vision des lumières des Attributs
4. La remémoration des consciences secrètes par les lumières divines (*subḥāt*) de l'Ipséité.

Concernant ce dernier point il fait une observation intéressante, en utilisant un terme qu'il n'emploie qu'ici. Il dit que ce genre de remémoration est « imaginalisé » : (*mutaṣawwir*) car la remémoration est sans fin. Là, Rūzbehān introduit une équation audacieuse : Si le gnostique voit la contemplation de la propre Ipséité divine, cette vision ne peut qu'être à la mesure de l'Existence de Dieu. Il récuse tout de suite toute velléité d'attribuer à l'individu qui remémore l'infinitude et l'éternité. Comment alors expliquer cette corrélation sans verser dans l'incarnationnisme (*ḥulūl*) ?

Il essaye de s'expliquer de la manière suivante :

Dieu, non révélé, est le Remémoré. Le gnostique est le remémorant.

Si donc le remémorant contemple le Remémoré, cette remémoration est prodigieuse et notre auteur affirme qu'aucune voie de la connaissance n'arrive à son excellence. De plus, il assure qu'il ne connaît personne qui ait fait allusion à cette station, sauf une poignée des grands maîtres. Aussi Dieu dit : *{N'est-ce pas que par la remémoration d'Allâh les cœurs s'apaisent ?}*.

C'est-à-dire, s'ils L'ont vu, ils désireront un surplus de dévoilement de l'Ipséité et des Attributs, sachant qu'ils ne Le voient pas à Sa mesure : *« s'ils croient qu'ils L'ont vu à Sa mesure alors qu'ils ne l'ont pas réellement vu ainsi (ce qui est une impossibilité), leurs cœurs s'apaisent dans l'espérance d'y parvenir et ce surplus auxquels ils tendent est imaginalisé, même s'ils n'en imaginalisent pas la totalité¹²⁹⁶ »*.

Il passe ensuite, à son habitude à un pallier de sens plus élevé.

Lorsque Dieu se remémore d'eux dans l'éternité première par le fait de Son élection sélective (*iṣṭifāʿiyyaṭ*) pour les introduire dans la sainteté agréée qui vient de Lui (*wilāyaṭ*) et, dans Sa connaissance (*maʿrifāṭ*), alors cet apaisement demeure en eux pour l'éternité dernière.

Pour terminer, Rūzbehān énumère quatre genres de cœurs par rapport au ḍikr :

Les cœurs du commun qui s'apaisent par la remémoration d'Allâh, en Le louant et Le célébrant dans le but d'obtenir grâce et santé.

Les cœurs de la miséricorde s'apaisent dans la remémoration d'Allâh et cela à cause de leur bonnes mœurs (*aḥlāq*), de leur abandon, de leur reconnaissance et de leur patience : ils trouvent leur quiétude en Lui.

Les cœurs des savants s'apaisent dans les Attributs, les Noms et les Qualités. Ils aperçoivent ce qui en apparaît et ce qui en découle dans le cours du temps.

Les cœurs des unificateurs qui sont comme les noyés dont les cœurs ne s'apaisent d'aucune manière. Comment s'apaiseraient-ils en remémorant ce qu'ils ignorent ? Ou comment s'apaiser en remémorant Celui qui ne leur a donné aucune sécurité, mais, au contraire, les a effrayés et les avertis ? On est en pleine équivocité. Baqlī rappelle le dit de Ḥallāğ : *« Celui dont le Vrai Se remémore devient perplexe dans Son éternité première et s'apaise en Lui dans Son éternité dernière »*.

Il cite aussi Abū Bakr al-Wāṣiṭī pour qui ces états sont de quatre genres :

1296. *ʿArāʾis* I, sourate 13, al Raʿd, 28, p. 405.

Le premier est pour les gens du commun qui se remémorent de Dieu et L'implorent, s'apaisant à propos de leur propre remémoration de Lui. Ils obtiennent de Lui l'exaucement de leurs suppliques.

Le deuxième est pour ceux qui obéissent à Dieu et le croient et sont satisfaits de Lui. Ils sont liés dans les endroits des surplus qu'ils requièrent. Leurs cœurs sont apaisés en cela. Ils sont ambigus dans leurs intentions et limités dans leurs complexions par la vue de leurs obéissances.

Le troisième est pour les gens de la particularité qui ont connu les Noms et les Attributs et qui ont connu comment Allâh leur a parlé. Leurs cœurs s'apaisent dans Sa remémoration d'eux et point dans leur remémoration de Lui et du fait qu'Il est satisfait d'eux et point parce qu'ils sont satisfaits de Lui.

Le quatrième est pour les gens de la particularité extrême (*huṣūṣ al-huṣūṣ*) et ce sont ceux à qui Il a dévoilé Son Ipséité et leur a enseigné la science de Ses Attributs et leur a échelonné les Attributs à l'intérieur de l'Ipséité.

Puis Dieu fait voir à ceux-ci que celui qui a connu les créatures comme eux Le connaissent, comprend que les consciences secrètes ne peuvent s'apaiser en Lui ni trouver en Lui leur quiétude. En effet, tant que ces choses occupent sa conscience secrète, comment peut-il trouver sa quiétude et son apaisement ? C'est pourquoi son cœur ne trouve pas d'apaisement à la mesure de Celui en qui il veut s'apaiser. Chaque fois que le surplus survient sur lui, il le considère comme un voile, rebelle à la justice et aux gratifications¹²⁹⁷ car il s'agit d'un voile caché (*hiġāb mastūr*) et composé de particules éparses (*hibā' mantūr*)¹²⁹⁸. « *Si donc tu as décidé d'entrer dans cette station, prépare-toi et qu'Allâh décuple ta récompense* ».

Cependant le *dikr* est appelé à être dépassé. C'est ce que rapporte Rūzbehān: « *Ġunayd a dit que la vérité de la remémoration c'est l'anéantissement de la remémoration dans le Remémoré. C'est pourquoi Dieu dit : « remémore ton Dieu si tu oublies », en d'autres termes si tu oublies la remémoration, le Remémoré sera ton Attribut* ». Et il a une digression qui s'annonce plaisante dans ce passage : « *il m'est arrivé une anecdote à ce sujet* ». Mais il ne dit pas laquelle¹²⁹⁹.

Dans un autre passage il affirme à propos de Cor. 73 : « *Il veut dire : remémore-moi avec Ma remémoration puis arrêtes la remémoration de Moi et par Moi*. Le premier (état) de la

1297 C'est-à-dire que ce voile ne peut être arraché, quelque soient les efforts pieux (justice) ou les largesses divines (*ni'am*).

1298 Cor 25, 23 et 56, 6. Le *hibā'* ou particule stellaire primordiale qui est « ténébreuse » car elle fait partie du monde du possible et agit comme une plaque photo-révélatrice, est le premier élément du créé qui a rempli le vide primordial, *al-ḥalā'*, d'après Ibn 'Arabī dans *Futuḥāt*, vol. III, n° 78, p. 225.

1299. 'Arā'is II, sourate 18, al-Kahf, 24, fol. 312r, p. 497.

remémoration est la part de la vassalité et le deuxième est la part de la Seigneurie. Lors donc que paraît la part de la Seigneurie, la part de la vassalité s'anéantit¹³⁰⁰ ».

Manifestation ascendante

Si, dans la manifestation descendante des cosmogonies rūzbehāniennes, la Lumière divine amène l'Univers à la vie, sa manifestation ascendante est pour la transformation des yeux du contemplatif avant son retour dans la post-existence. C'est un des traits les plus saillants des 'Arā'īs que cette mise en relief de la manifestation descendante puis ascendante de Dieu, qui se dévoile dans son Ipséité la plus intime, dans la descente des esprits préexistants puis dans leur remontée à l'éternité dernière. Dans son élucidation du verset de la lumière, Rūzbehān a une lecture de la création de l'Univers comme lieu de la manifestation divine dans une gradation en quatre actes (Actes - Noms-Attributs -Ipséité) :

Allāh a illuminé ces cieux et la terre est éclairée par la lumière de Son Acte et Son Acte est éclairé par la lumière de Ses Noms et Ses Noms sont éclairés par la lumière de Ses Attributs et la lumière de Ses Attributs est éclairée par la lumière de Son Ipséité et Son Ipséité est la lumière de toutes choses, car toutes choses subsistent par Son Ipséité.

انور الله هذه السماوات
والارض منورة بنور فعله
وفعله منور بنور اسمائه
واسماؤه منورة بنور صفاته
ونور صفاته منور بنور ذاته
وذاته نور الكل اذ الكل قائم
بذاته

Cet hymne à la lumière divine est celle du contemplatif qui voit derrière les beautés de la création la face invisible du Créateur qui illumine, dans toute la majesté de Son Ipséité, de Ses Attributs, de Ses Noms, de Ses Actes, les choses créées et les êtres humains qui, subsistant par lui, sont, dans leur constitution même, les témoins de l'immanence divine qui les transis.

Ainsi la lumière de Son Ipséité et la lumière de Ses Attributs n'ont pas d'équivalence dans les lumières, car Sa Lumière est exempte de l'assimilation avec les lumières. De Sa lumière (proviennent) l'arbre et le fruit et de Sa Lumière la coquille et la perle et de Sa Lumière l'or et l'argent et de Sa lumière le rubis et l'émeraude et de Sa lumière le Trône et le Siège ainsi que le Paradis et ce qu'il contient et de Sa lumière les cieux et la terre et de Sa lumière les esprits et les

فنور ذاته ونور صفاته لا
يضاهي الانوار لان نوره منزه
عن المشابهة بالانوار فمن نوره
الشجرة والثمرة ومن نوره
الصدف والجوهر ومن نوره
الذهب والفضة ومن نوره الدر
والياقوت ومن نوره العرش
والكرسى والجنة وما فيها ومن
نوره السماوات والارض ومن

1300. *Op. cit.* II, 73, p. 817.

formes physiques et de Sa lumière l'intellect et les cœurs et de Sa lumière se sont éclairés ces lumineuses et ces versets ont brillé : la lumière de Sa puissance les a ornés avec la structuration et la lumière de Sa science les a illuminés avec l'organisation. La lumière de Son audition les a illuminés avec le compas et la lumière de Sa vue les a ornés avec les couleurs des miracles et la lumière de Sa volonté les a ornés avec l'initiation et la continuité et la lumière de Sa parole les a ornés avec l'abondance et les bénédictions et la lumière de Sa vie les a ornés avec la vie et la lumière de Sa proto-éternité les a ornés avec les merveilles des grâces subtiles et la lumière de Sa surexistence les a ornés avec les esprits agissants, saints et congénitaux (fitriyyāt) et la lumière de Son Ipséité les a illuminés avec l'existence. Loué soit-Il dont la Majesté transcende tout (munazzah). Il a créé l'univers par la lumière de la proto-éternité et l'a illuminé hors des ténèbres du néant ¹³⁰¹.

نوره الارواح والاشباح ومن
نوره العقل والقلوب ومن نوره
تنورت هذه النيرات واضاءت
هذه الآيات نور قدرته زينها
بالتركيب ونور علمه نورها
بالانتظام ونور سمعه نورها
بالقيام ونور بصره زينها بالوان
العجائب ونور ارادته زينها
بالارتسام والبقاء ونور كلامه
زينها بالنماء والبركات ونور
حياته زينها بالحياة ونور قدمه
زينها بغرايب اللطاف ونور
بقائه زينها بالارواح الفعلية
والقدسية الفطرية ونور ذاته
زينها بالوجود سبحانه المنزه
بجلاله اوجد الكون بنور القدم
وانوره عن ظلمة العدم

Magnifique hymne cataphatique qui exprime une vision théologique du monde. Aš'arite convaincu, Rūzbehān regarde le monde comme une projection des Attributs et des particularités anthropomorphiques divines. Tout provient de Sa lumière : le monde créé mais aussi les étapes de la vie spirituelles et ses ordres.

Dans les *ʿArāʿīs*, Rūzbehān ne s'arrête pas à définir des termes ni à décrire les stations (*maqamāt*) et les états (*aḥwāl*) d'une manière méthodique : il l'a déjà fait dans un ouvrage de type didactique nommé *Mašrab al-Arwāḥ*, où il passe en revue, par fournées de cinquante, toutes les stations spirituelles et tous les états à elles liées. Dans les *ʿArāʿīs* il lit ou plutôt il scrute le Coran pour y butiner le nectar des vérités allusives et les appliquer à la réalité de la vie mystique. Il prend soin d'étoffer son exégèse avec les témoignages et les enseignements des maîtres soufis qui se sont exprimés sur le même sujet. *ʿArāʿīs* offre des textes qui forment comme la trame d'une structure des ordres et des états de la vie spirituelle qui ont la particularité d'avoir été extraits du Coran et de la tradition par une opération d'extraction (*istinbāt*) et d'élucidation allusive. Rappelons à cet égard que, selon certains auteurs, Ḍū-l-Nūn al Maṣrī fut un des premiers à parler du classement des états et des stations des amis de Dieu ¹³⁰². Il synthétisait très significativement tous les degrés par la connaissance de Dieu : « *J'ai connu mon Seigneur par mon Seigneur et ne fusse*

1301. *Op. cit.*, p. 579

1302. Al-Ḍahabī, *Siyyar Aʿlām al-Nubalāʾ*, vol. XI, 13ème rang, p. 534, se réfère à Sūlami dans *miḥan al awliyāʾ*?

mon Seigneur je n'aurai pas connu mon Seigneur »¹³⁰³.

Dans son important ouvrage de l'*Ennuagement*, Baqlī rappelle les sentences des mystiques sur les étapes spirituelles et les embûches qui les attendent : « On raconte du *Ḥiḍr – Salām* sur lui – qu'il a dit : « Entre le serviteur et son maître il y a mille stations » ; de même *Abū Yazīd al-Biṣṭāmī* et *Ḍū-l-Nūn al-Maṣrī* et *al-Ġunayd al-Baġdādī* et *Abū-Bakr al-Kattānī* – que la Miséricorde d'Allāh soit sur eux-. Et *Ġunayd* dit : « sur la route d'Allāh (il y a) mille obstacles qui font obstacle à Allāh et qu'il faut dépasser¹³⁰⁴».

Nous pouvons appliquer aux passages des 'Arāʿīs qui abordent les états et les étapes de la vie spirituelle ce que Paul Nwyia affirme de la doctrine de Kalābāḍī sur la succession des stations de l'expérience mystique et, à l'intérieur de celles-ci, la distinction des états :

Réfléchissant sur les origines du lexique technique des mystiques musulmans, Kalābāḍī découvre à l'intérieur même des structures de l'expérience mystique la loi qui a donné naissance à un langage ésotérique, d'une façon à la fois nécessaire et logique. Selon lui, l'expérience mystique est une succession de stations (maqāmāt) dont chacune a un début et un terme, c'est-à-dire une durée à l'intérieur de laquelle se développent des moments de négation (nafī) et d'affirmation (iṭbāt) selon une dialectique de l'avant et de l'après, situés eux-mêmes par rapport à un maintenant appelé (ḥāl) ou état.

Le mystique qui vit l'expérience d'un ḥāl, parle selon la vérité de cette expérience, en niant la vérité du maqām précédent parce qu'il l'a dépassé. Cette négation qui est vraie maintenant, ne l'était pas dans la station d'avant, tout comme la vérité affirmée maintenant ne sera plus affirmée dans la station d'après¹³⁰⁵.

À travers les élucidations des 'Arāʿīs, Rūzbehān nous offre un véritable traité de spiritualité, basé sur le texte coranique. L'unique difficulté c'est qu'il faille glaner dans près de 900 pages ce qui a trait à chaque facette de cette théologie mystique sans compter le style touffu et volubile et une nomenclature des plus denses.

Toute science théologique spirituelle est basée d'abord sur une révélation qui détermine la vision de foi. Ensuite elle compte avec une vision anthropologique qui délimite le « cadre » vivant de la rencontre entre le divin et l'humain. Ensuite cette théologie se penche sur les diverses stations et états de la progression vers le but ultime du parcours spirituel qui est l'union divino-humaine par participation ou par fusion. C'est ce qu'affirme Baqlī dans les 'Arāʿīs quand il dit : « Chaque Attribut présente une épiphanie qui se manifeste dans les cœurs des remémorants et toute remémoration a une tâche dans les stations et a une réalité d'affect extatique dans les états¹³⁰⁶».

1303. *Al-Risālaʿ al-Quṣayrīyyaʿ*, sur la connaissance d'Allāh, p. 877.

1304. *Kitāb al-Iġānaʿ*, p. 46.

1305. Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, p.19.

1306. 'Arāʿīs I, sourate 3, Āl-ʿImrān, 191, p.114.

Nous avons déjà étudié la vision de foi puis la structure anthropologique avec la cosmogonie qui la fait advenir. Nous avons aussi mis en relief la réalité de cette remémoration et sa pratique. Nous pouvons à présent extraire l'énumération des stations et des états au gré des élucidations de notre auteur afin de pouvoir brosser un tableau assez complet du chemin des progressants avant de nous arrêter sur la dynamique de l'accès aux hautes voies de l'unicité par identification avec Dieu, dans l'expérience des gnostiques.

Tout en compilant états et stations, Rūzbehān ne perd jamais de vue que le protagoniste principal de cette progression spirituel est l'Esprit, créé avant l'univers et apparu dans l'homme pour l'élever avec lui vers l'éternité dernière.

Aussi 'Arā'is est émaillé de textes qui présentent une réalité qui, dans son équivocité, est ouverte à tous les tempos du temps et à toutes les catégories de l'éternité.

{C'est lui qui en prend soin} : C'est-à-dire cet Esprit de la Compatissance. Ils se dirigent vers Lui sur les ailes du désir ardent, attirés par les liens de l'Éros vers la quintessence de la divinité et de l'immuabilité. Aussi, pour chaque esprit, il y a un levant et une source : les uns sont dans l'hébétéitude (walah), les autres dans l'amour-éros ('išq), les autres dans l'intimité (uns), les autres dans l'anéantissement (fanā') et d'autres dans la surexistence (baqā'). Quelques-uns sont dans la sobriété et d'autres dans l'ivresse de l'excessive grandeur des états et de la révélation des choses invisibles. Aussi s'adresse-t-il à la gent de la droiture en leur disant {devancez les bienfaits} c'est-à-dire empressez-vous de trouver la pure Égoité (ananiyyā) car c'est le plus élevé des degrés. En effet, ces esprits sont la gent des moyens dans l'attirail des volontés et vous, vous êtes la gent des finalités, aussi, où que soyez, Allāh vous amène tous, après la suppression des volontés et l'amointrissement des figures, dans le pavillon de la surexistence. J'entends les esprits appartenant à la gent de la gnose et les esprits itinérants dans les arènes de l'éternité première. Il fera boire à chacun de ces esprits le breuvage de la jonction dans la coupe de la diaphanéité et Il leur dévoilera la beauté du Vrai

{هو موليتها} اي تلك الروح الرحمانية هي قاصدة اياها بجناح الشوق مجذوبة بحبال العشق الى معدن الالهوية والصمدية ولكل واحدة منها مطلع ومنبع فبعضها والهات وبعضها عاشقات وبعضها مونسات وبعضها فانيات وبعضها باقيات وبعضها صاحبات وبعضها ساكرات من هول المقامات وكشف المشاهدات وبروز المعائنات وادراك المغيبات فاستبقوا الخيرات خاطب بهذا اهل الاستقامة اي سارعوا صرف الانانية فانه اعلى الدرجات لانهن اعنى ارواح اهل الوسائط في حلى الارادات وانتم اهل النهايات اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا اي ارواح خواص اهل المعرفة وارواح السائرة في ميادين الازلية ياتي بهن الله جميعاً بعد محو الارادات واضمحلال الرسومات في سرادق البقاء ويسقى كل روح من الارواح بكاس الصفاء شراب الوصال ويكشف لها جمال الحق حتى يكونوا هناك جميعاً في عميم العطاء.

كل صفة لها تجلي ولذلك التجلي مباشرة في قلوب الذاكرين ولكل ذكر له عمل في المقامات وله حقيقة وجد في الحالات.

de sorte qu'ils soient tous là-bas dans la profusion de la libéralité¹³⁰⁷.

Comme le texte le dit très bien, nous avons affaire à des « esprits itinérants » dans les arènes de l'éternité première. Lorsque Rūzbehān aborde le sujet de l'Esprit ou des esprits, le temps, l'espace et l'éternité n'ont pas de cloison étanche.

C'est en gravissant pas à pas les versets coraniques que notre auteur évoque états et stations de la vie spirituelle. Il suit en cela l'exemple de l'Imām Ġa'far al-Šādiq qui, tout en discernant les quatre aspects du Coran : expression verbale (*ibārāt*), expression allusive (*išārāt*), expression subtile (*laṭā'if*) et vérités (*ḥaqā'iq*), les répartit en une structure hiérarchique en fonction de l'expérience intérieure par rapport à l'élocution des mystères révélés : l'expression verbale est pour le commun du peuple, l'allusion est pour les rapprochés, les subtilités sont pour les élus, les vérités sont pour les prophètes. L'Imam, qui paraphrase le Coran, 7, al-A'rāf, 160, où sont évoquées les douze sources jaillies sur l'injonction de Moïse pour abreuver les douze tribus d'Israël dans le désert, divise l'expérience mystique en douze étapes et définit ainsi l'amour pour Allāh : « *Un feu divin qui dévore complètement l'homme* » :

De la connaissance ont jailli douze sources. Tous les gens appartenant à un degré dans une station boivent d'une source de ces sources suivant sa mesure.

La première est la source du tawḥīd.

La deuxième est la source de la servitude et de s'y réjouir.

La troisième est la source de la sincérité.

La quatrième est la source de la fidélité.

La cinquième est la source de l'humilité.

La sixième est la source de la satisfaction et de la remise (à Allāh).

La septième est la source de la quiétude et de la vénérabilité.

La huitième est la source de la générosité et de la confiance en Allāh.

La neuvième est la source de la conviction.

La dixième est la source de l'intellect.

La onzième est la source de l'amour.

La douzième est la source de l'intimité et de la retraite. C'est la source de la gnose elle-même d'où jaillissent ces sources. Si quelqu'un boit d'une de ces sources il goûte sa douceur et il convoite la source qui est au-dessus d'elle. Il continue à boire de source en source jusqu'à arriver à l'origine (aṣl). S'il arrive à l'origine, il est accompli dans le Vrai¹³⁰⁸.

انبجست من المعرفة اثنتا عشر عيناً :
يشرب كل أهل مرتبة في مقام من عين من تلك
العيون على قدرها .
فالأول : عين منها عين التوحيد
والثاني : عين العبودية والسرور بها
والثالث : عين الإخلاص .
والرابع : عين الصدق .
والخامس : عين التواضع .
والسادس : عين الرضا والتقويض .
والسابع : عين السكينة والوقار .
والثامن : عين السخاء والثقة بالله .
والتاسع : عين اليقين .
والعاشر : عين العقل .
والحادي عشر : عين المحبة .
والثاني عشر : عين الأُنس والخلوة .
وهي عين المعرفة بنفسها ومنها تتفجر هذه
العيون ، فمن شرب من عين منها يجد حلاوتها
، ويطمع في العين التي هي أرفع منها ، فلم
يزل يشرب من عين إلى عين حتى يصل إلى
الأصل ، فإذا وصل إلى الأصل تحقق بالحق «

1307. 'Arā'is I, sourate 2, al-Baqaraṭ, 144, p. 32.

1308. Ḥussayn al-Šākirī, *Al-Šādiq Ġa'far 'alayhi al-salām*, 1ère partie, Éd. Naṣr al-Hādī, Qom 1996, p. 256-257. Voir Sulamī, *Ḥaqā'iq al-Tafsir*, sourate 7, al-A'rāf, v. 160. (Šākirī 1996).

S'il rapporte cette doctrine sur les douze fontaines dont s'abreuvent les choisis, dans son propre commentaire de Cor. 7, 160, Baqlī la dépasse pour décliner douze sources de facture différentes, dans une progression descendante : des états les plus élevés jusqu'à ceux des novices. Ces sources sont les interventions divines à chaque grade du parcours mystagogique développé tout au long des *ʿArāʾīs*, où on réalise à l'évidence le superlatif anagogique qu'il introduit dans ces symboles pour leur octroyer une valeur proto-logique ajoutée. Tel est bien son cachet particulier et sa spiritualité :

Les douze sources qui jaillissent des « Attributs particuliers » (al-Ṣifāt al-Hāṣṣat) de la gnose du face-à-face (al-ʿayān) sont :

1. *La source de la proto-éternité (ʿayn al-qidam), qui est l'aiguade des unificateurs (maṣrab al-muwaḥidīn) ;*
2. *La source de la surexistence (ʿayn al-baqāʾ), qui est la ressource (mawrid) des cœurs des gnostiques (qulūb al-ʿārifīn) ;*
3. *La source de la beauté (ʿayn al-ḡamāl), qui est la ressource des intelligences des énamourés (mawrid ʿuqūl al-ʿāšiqīn) ;*
4. *La source de la manifestation de la face (ʿayn taḡallī al-waḡh), qui est Son Attribut particulier, et qui est l'aiguade des secrets des énamourés (ʿāšiqūn) ;*
5. *La source de la majesté (ʿayn al-ḡalāl), et c'est l'aiguade de l'ardeur résolue (himam) des aimants (muḥibbūn) ;*
6. *La source de la puissance (ʿayn al-qudraṭ), et c'est l'aiguade des cœurs pensants (afīdaṭ) des personnes convaincues (muqtanīʾūn) ;*
7. *La source des sciences (ʿayn al-ʿulūm), et c'est l'aiguade des pensées réflexives (ḥawāṭer) de ceux qui reçoivent les dévoilements (mukāšifūn) ;*
8. *La source de l'attribut de l'audition (ʿayn ṣifaṭ al-samāʿ), et c'est l'aiguade des poitrines de ceux qui reçoivent les dévoilements (ṣudūr al-mukāšifīn) ;*
9. *La source de l'attribut de la vue (ʿayn ṣifaṭ al-baṣar), et c'est l'aiguade des sciences des progressants (ʿulūm al-sālikīn) ;*
10. *La source de la parole éternelle (ʿayn al-kalām al-azalī), et c'est l'aiguade des intentions des gens sincères (ṣādiqūn) ;*
11. *La source de la volonté proto-éternelle (ʿayn al-irādaʿ al-qadīmaṭ) et c'est l'aiguade qui provient des lumières des satisfaits (rāḍūn) ;*
12. *La source de la vie proto-éternelle (ʿayn al-ḥayāt al-qadīmaṭ) et c'est l'aiguade de l'existence même des aspirants (murīdūn) ¹³⁰⁹.*

Et il continue :

Quant à l'éruption (infiḡār) de la source de la proto-éternité (ʿayn al-qidam) pour les esprits des unificateurs : la proto-éternité est l'origine de l'origine (aṣl al-aṣl) et la quidicité (māhiyat) de l'œil-essence du Tout (ayn al-kul) et c'est de là que se sont ouvertes les lumières de l'Unification pour les unificateurs. Car l'unificateur n'a pas pu atteindre les vérités de l'unification s'il n'avait pas bu la quintessence (zalāl) de la Vérité à partir des océans de la proto-éternité.

1309. *ʿArāʾīs* I, sourate 7, al-Aʿrāf, 160, p. 249-250.

Rūzbehān ne se prive pas de faire des distinctions et des diversifications. Il décline les stations et les états d'une manière très élaborée et libre. Mais pour bien comprendre son approche mystique il faut, dès l'abord, se référer à sa vision cosmogonique et anthropologique que nous avons parcourue et selon laquelle la voie mystique ne commence jamais *ex nihilo* comme dans la mystique chrétienne par exemple. Qu'il soit commençant, progressant ou parfait, le spirituel a une protohistoire qui est l'illumination de son esprit préexistant dans la proto-éternité. C'est en fonction de cet « *auparavant* » intemporel que tout se construit et s'agrège.

Dans ce sens, la progression n'est pas linéaire mais en boucles car elle se réfère à un point transcendant immuable qui la happe et auquel tout revient sans cesse. Baqlī est toujours devant ce point, quels que soient l'état ou la station de l'itinéraire mystique. Nous pourrions dire qu'il y a UN seul état et UNE seule station et c'est la proto-éternité.

Chaque station, chaque état est en relation intrinsèque avec cet Avant proto-éternel qui, pour le cas particulier de chaque esprit, est son éternité première et chaque station, chaque état est aussi en relation avec cet Après de l'éternité dernière où il va aboutir, dans l'éternité dernière, pour clore la boucle ouroborique du retour. Mais le point axial de référence est la proto-éternité car c'est là que – déjà – a eu lieu et l'initiation et la métamorphose.

C'est une caractéristique de notre auteur qui présente, dans toute description d'un état ou d'une station, une digression vers cet Avant de l'éternité première et vers cet Après de l'éternité dernière, tous deux rattachés intrinsèquement à la proto-éternité. Le passage suivant pourrait fournir un exemple de ce qu'on pourrait appeler la circumambulation progressive de l'itinéraire mystique rūzbehānien :

« Ceux qui ont cru et ont pratiqué les bonnes œuvres » cad ceux qui ont contemplé Allāh lorsqu'ils étaient des esprits dans l'espace des éternités premières et qui sont sortis des créatures en vue de discipliner les formes physiques jusqu'à pénétrer dans la beauté des éternités dernières. Ceux-là sont les propriétaires des proximités et des contemplations des Attributs et des magnificences de la beauté de l'Ipséité. Et il est dit « ils ont cru » cad ils ont eu la ferme conviction que le salut se trouve dans le bonheur de l'éternité première¹³¹⁰.

La dynamique de la remémoration va de l'éternité première à la condition créaturelle pour pénétrer dans l'éternité dernière par le biais de la foi en la réalité de l'éternité première. Le mécanisme serait tracé comme suit en termes linéaires.

1310. ^ṣArāʾis I, sourate 2, al-Baqaraʾ, 81, p. 28.

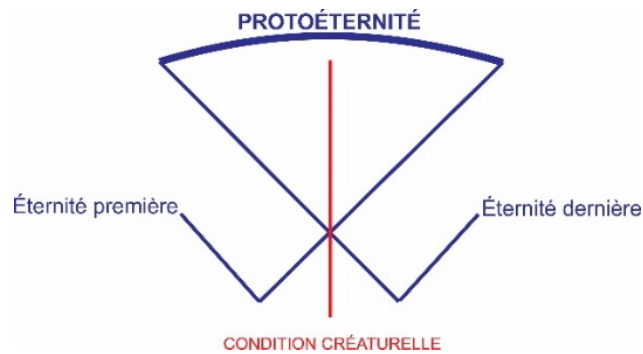


Figure 13 - L'axe du retour de l'éternité Première à l'éternité dernière

Cette dynamique repose sur une anthropologie spécifique dont le fondement est la préexistence des esprits : que ce soit la création d'Adam à l'image de Dieu ou celle, en Adam, de tous les protagonistes de la vie spirituelle. Une figure plus explicite porterait les éléments suivants qui sont autant d'étapes de l'anthropomorphose :

- L'espace proto-éternel
- La création de l'Esprit
- L'infusion de l'esprit prédestiné dans les formes physiques pour son incardination dans l'espace/temps
- L'Éternité première et l'Éternité dernière en vase communicants
- Durant l'espace/temps qui se situe entre la vie et la mort physique de l'homme, l'accès à l'éternité première et à l'éternité dernière est ouvert grâce à la relation verticale de l'Esprit avec la proto-éternité.

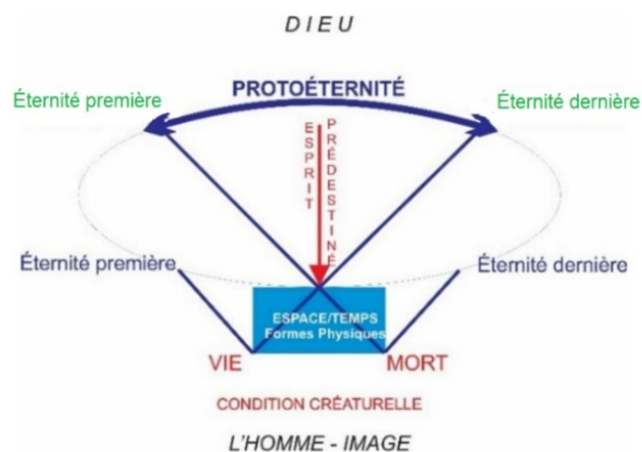


Figure 14 - La venue de l'esprit dans les formes physiques et l'accès à l'Éternité

Cette dernière étape est justifiée par le fait que, pour l'Esprit : « l'ici-bas et l'au-delà chez

les esprits sont une même chose ¹³¹¹», à fortiori a-t-il un accès habituel à l'éternité première et à l'éternité dernière. Questionné à ce sujet, Abū-l-Ḥusayn al-Nūrī répondit : « *Qu'est l'éternité première sinon l'éternité dernière ? : Il n'y a entre elles aucune barrière. De même le primordial est le terminal et le terminal est le primordial* ¹³¹² ». Dans *Sayr al-Arwāḥ*, notre auteur parle de quatre ordres alors qu'il s'agit, rappelons-le, de l'itinéraire d'un seul Esprit :

Les dévoileurs (mukāšifūn), les gnostiques (ʿarifūn), les unificateurs (muwaḥḥidūn), les amants (muḥibbūn). [...] J'ai décrit les états de ces ordres avec leur doctrine, leur propos, leurs états, leurs dévoilements, leurs mystères, leurs sciences, leurs gnoses, leurs vérités et particularités, leur miʿrāğ, leurs soliloques et, aussi, ce qui n'a pas de fin : ce que Allāh a caché aux cœurs de Ses créatures depuis le début de la création et jusqu'à l'extrême limite de Son mystère ¹³¹³.

Dans les ʿArāʾis, les amis de Dieu sont appelés au Royaume où leur royauté repose sur quatre distinctions qui se manifestent dans leurs facultés : intelligences, cœurs, esprits et consciences secrètes. Ils forment aussi quatre catégories spirituelles. En face d'eux, les désœuvrés :

Les **ascètes** (zuhhād) sont ceux auxquels appartiennent les intelligences : leur aiguade (mašrab) ce sont les obéissances (ṭāʿāt) et les dévotions (ʿibādāt). Les **aimants** (muḥibbūn) sont ceux auxquels appartiennent les cœurs et leur aiguade c'est l'existence (wuğūd) et les états (ḥālāt). Les **gnostiques** (ʿarifūn) sont ceux auxquels appartiennent les esprits et leur aiguade, ce sont les vigilances (murāqabāt), la familiarité (uns) et les retraites en solitude (ḥuluwāt). Les **unificateurs** sont ceux auxquels appartiennent les consciences secrètes et leur aiguade c'est l'isolement des mondes (tafarrud) et le renoncement (tağarrud) à l'adventicité (ḥidṭān). Les **désœuvrés** (al-baṭṭālūn) sont ceux auxquels appartiennent les âmes et leur aiguade ce sont les procès (daʿāwāt) et les bagatelles (abāṭil), les bobards (tarahāt) et les enjôlivures (muzahrafāt) ¹³¹⁴.

Voici un tableau comparatif entre les deux catégories de *Sayr al-Arwāḥ* et des ʿArāʾis :

<i>Catégories de des ʿArāʾis</i>	<i>Catégories de Sayr al-Arwāḥ</i>
1- Les ascètes (zahidūn), intelligences	1- Les dévoileurs (mukāšifūn)
2- Les aimants (muḥibbūn), coeurs	2- Les gnostiques (ʿarifūn)
3- Les gnostiques (ʿarifūn), esprits	3- Les unificateurs (muwaḥḥidūn)
4- Les unificateurs (muwaḥḥidūn)	4- Les aimants (muḥibbūn).
En face d'eux sont les « désœuvrés aux paroles creuses ».	

1311. ʿArāʾis I, sourate 17, al-Isrāʾ, 85, fol. 303r-303v, p. 482.

1312. Abū-l-Naṣr al-Sarrāğ al-Ṭūsī, *Kitāb al-Lumaʿ*, p. 58.

1313. *Sayr al-Arwāḥ*, p.18.

1314. ʿArāʾis. I, sourate 2, al-Baqaraṭ, 3, p.16.

Sayr al-Arwāḥ présente les quatre catégories comme étant les dernières étapes de la vie spirituelle dont le zénith est l'amour. Tandis que dans les *'Arāʿis*, l'auteur présente les mêmes catégories mais dans une perspective plus méthodique : de l'ascèse à l'Unification, en passant par l'amour et par la gnose. Où l'approche des *'Arāʿis* est plus achevée que *Sayr al-Arwāḥ*.

Le Maître conçoit l'itinéraire de ces esprits - ou de cet Esprit unique - « à partir de la proto-éternité », avec une descente incarnationnelle incidente de laquelle ils doivent impérativement « retourner » au lieu de leur départ, différencié en éternité « dernière » parce qu'il est le lieu de leur ultime retour. Aussi cet ordre est dans une dynamique non pas de progression mais de circumambulation.

C'est dans ce mouvement caractéristique en spirale, ascendant ou descendant, que se cristallise l'anthropomorphose primordiale et la métamorphose finale. Elles se situent dans ce point même qui est hors du temps et de l'espace et qui est toujours à deux tirs d'arc de la proximité totale.

Aussi, en termes tri-dimensionnels on aurait ce graphisme :

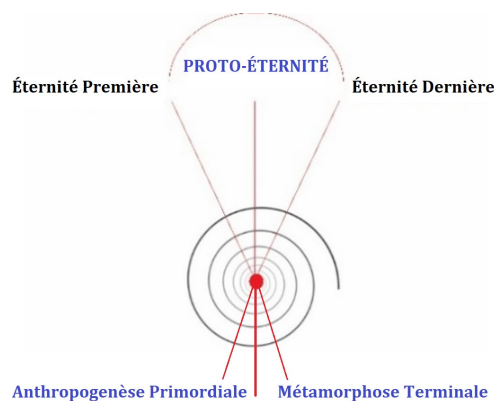


Figure 15 - La circumambulation ascendante

- Une spirale qui tourne autour d'un axe unique oscillant entre l'éternité première et l'éternité dernière qu'embrasse la proto-éternité.
- L'axe va dans les deux directions : anthropogenèse primordiale, dans l'éternité première et métamorphose finale dans l'éternité dernière.

On ne peut omettre de rappeler la courbe personnelle de la vie d'amour décrite par Massignon à propos de Ḥallāğ : « Lorsqu'un grand amour anime l'effort vital, la courbe d'une telle

vie devient sinusoïde ascendante, asymptote à un vecteur rectiligne en sa montée¹³¹⁵ ». C'est bien la même dynamique que projette Rūzbehān.

Ce qui distingue *Sayr al-Arwāḥ* des 'Arā'īs c'est que la vie mystique de l'Esprit est réputée avoir commencé et s'être développée durant des milliers d'années dans la préexistence puis, pour l'éprouver, Allāh infuse l'Esprit en Adam qu'il renvoie du Paradis et le fait descendre sur terre afin de susciter en lui le désir de « revenir » vers Lui. L'amour, comme rencontre entre l'homme et Dieu mais, surtout, comme Attribut de Dieu « exempt de l'altération des choses à venir » est abordé par Rūzbehān à partir de cette vision primordiale pré-temporelle et dans l'espace trans-temporel entre le commencement et la fin¹³¹⁶.

Dans l'Épître de la Sainteté (*Risālat al-Quds*) l'approche est didactique. Notre auteur cherche à élucider les secteurs les plus élevés de la vie spirituelle : Unification, gnose, contemplation et affect extatique. Mais il pourvoit aussi à l'élucidation des états et des opérations, du discours et de l'audition. Puis il s'arrête pour parler des affects de chaque élément anthropologique, en commençant par le haut : esprits – cœur – intellect – âme, sous le prisme de la connaissance. Il ne s'agit pas de stations ou d'états à proprement parler mais d'approches de thèmes généraux utiles pour initier à la vie mystique. Voici les chapitres de l'Épître de la Sainteté :

1. *Élucidation des vérités de l'Unification*
2. *Élucidation de la gnose*
3. *Élucidation des états*
4. *Élucidation des opérations*
5. *Élucidation du dévoilement et de la contemplation*
6. *Élucidation du discours*
7. *Élucidation de l'audition*
8. *Élucidation de l'affect extatique*
9. *Élucidation de la connaissance des esprits*
10. *Élucidation de la connaissance du cœur*
11. *Élucidation de la connaissance de l'intellect*
12. *Élucidation de la connaissance de l'âme*

Ces élucidations sont en fait une introduction générale à la vie mystique que le maître élabore à l'adresse de ses disciples.

Mais revenons à 'Arā'īs. Baqlī y distingue très judicieusement la voie militante de la voie contemplative. Il cite Quṣayrī qui fait cette distinction : « *Allāh fait mourir les âmes des ascètes*

1315. Louis Massignon, « Étude sur une courbe personnelle de vie : le cas de Ḥallāj, martyr mystique de l'Islam », *Revue Dieu Vivant*, cahier IV, 1946, p.13 et 14. Cité par Henry Corbin « Nécrologie de Louis Massignon », *École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses*, Année 1962, vol 75, n°71, p. 30-39.

1316. *Jasmin des Fidèles d'Amour*, n° 97.

(zāhidūn) par l'effort combatif (muğāhadaṭ) et Il vivifie les cœurs par la contemplation (mušāhadaṭ)¹³¹⁷ ». Pour signifier cette ambivalence qui préside à la progression spirituelle, il utilise le symbolisme de la nuit (le combat à la faveur d'une éclipse des lumières de la divinité qui, d'ailleurs, opprimerait le commençant malgré sa sincérité) et le symbolisme du jour (la contemplation qui, elle aussi, n'est pas pérenne puisqu'elle est suivie de la nuit ou sinon cela signifierait la mort du progressant dans la fulgurance des Attributs). Ici, et dans beaucoup d'autres passages, Rūzbehān considère la contemplation comme une vision proto-logique des Attributs ou de l'Ipséité.

Nous avons fait de la nuit et du jour deux signes et Nous avons effacé le signe de la nuit tandis que Nous avons rendu visible le signe du jour pour que vous recherchiez des grâces de votre Seigneur et que vous sachiez le nombre des années et le calcul du temps. Et nous avons expliqué toute chose d'une manière détaillée. Et au cou de chaque homme, Nous avons attaché son œuvre et au jour de la Résurrection, Nous lui sortirons un écrit qu'il trouvera déroulé¹³¹⁸.

Dans ce texte, les hommes seront jugés d'après leurs œuvres. Dans d'autres passages, notre auteur oscille plus en faveur de la prescience divine qui « cause tout », y inclus les opérations malfaisantes des âmes tyranniques. Par exemple, il cite ce ḥadīṭ, transmis par Tirmidī : Non seulement Allāh a la prescience, mais cette prescience, dans ses applications, est comme le fruit du hasard, comme si Dieu jetait des dés¹³¹⁹. Début du verset coranique élucidé : Le Prophète a dit : « Allāh a créé les créatures dans la nuit mais Il jeta sur eux de Sa Lumière. Celui que cette Lumière atteint se convertit, tandis que celui qu'elle loupe se perd¹³²⁰ ».

Puis, dans l'élucidation de cette même sourate, il s'arrête pour rapporter les dits de toute une lignée de maîtres qui assurent qu'Adam a été choisi dans l'éternité première. Aussi, même s'il se rebelle, il demeure à jamais élu et ne se départit pas de son rang.

Ailleurs, il brosse un tableau plus concret des ascensions spirituelles basées sur la manifestation que Dieu fait de Lui-même, afin qu'en obtenant Ses bénédictions Ses élus soient guidés vers Sa connaissance. Notons que, dans ce texte, que l'élévation des spirituels est à la mesure de leur « faculté de goûter » :

Le dit du Très-Haut « le Seigneur des mondes » c'est parce qu'Il s'est manifesté Lui-même à eux afin qu'ils obtiennent de Ses bénédictions ce qui les guide vers Sa connaissance. Il les a élevés à la mesure de leur faculté de goûter. Il a élevé les aspirants (muridīn) par le

1317. *Arāʿis* II, sourate 53, al-Nağm, 40, p.763.

1318. *Op. cit.* I, sourate 17, al-Isrāʾ, 12-13, p. 469.

1319. Al-Ḥakīm al-Tirmidī, *Nawādir al-Uṣūl* (4/198).

1320. *Arāʿis* I, sourate 3, Āl-ʿImrān, 6, p. 65.

*rayonnement scintillant (šaʿsaʿaī) de Ses lumières et le chatolement de Ses mystères. Il a élevé les aimants (muḥibbīn) par la douceur de ses apartés et la jouissance de Son discours. Il a élevé les désireux (muṣtaqīn) par la dilection de Sa communication et Il a élevé les énamourés (ʿāṣiqīn) par le dévoilement de Sa Beauté et Il a élevé les gnostiques (ʿārifīn) par la contemplation de Sa surexistence et la permanence de Son intimité et par les réalités de Son déploiement. Quant aux unificateurs (muwaḥḥidūn), Il les a élevés par la vision de l'Unicité et de l'Egoïté dans l'Ipséité de l'Unification ainsi que de l'extrême de l'Unification*¹³²¹.

C'est la même progression que plus haut : de l'amour vers la gnose et l'Unification, les prétendants prennent la place des ascètes : 1. Prétendants ; 2. Aimants ; 3. Désirants ; 4. Énamourés ; 5. Gnostiques ; 6. Unificateurs.

Dans un autre passage, il base son approche sur un verset coranique qui évoque les subsistances que Dieu assure aux croyants : {Et Il lui mesura ses subsistances}. Chaque catégorie reçoit de Lui une subsistance :

*La subsistance des spirituels est la contemplation
La subsistance des seigneuriaux c'est le dévoilement
La subsistance des justes c'est la connaissance
La subsistance des gnostiques c'est l'unification.
La subsistance des esprits c'est l'Esprit*

*La subsistance des formes physiques c'est le manger et le boire*¹³²².

Enfin, dans la sourate Āl-ʿImrān, Rūzbehān fournit une compilation très complète des stations et des états de la vie spirituelle avec des définitions et des observations qui récapitulent toute sa doctrine spirituelle.

Voici la description des « dépenses » (anfāq) des hommes de la véracité et elles sont dissemblables les unes des autres, dans la mesure où elles dépendent de ce qu'ils ont obtenu en termes de justification pour les dépenses encourues dans ces stations, à travers l'abondance extrême des grâces divines, d'après le dit du Très-Haut dans Son Livre : { Vous n'obtiendrez la justice qu'en dépensant }.

Cette doctrine s'apparente à celle de Ḥallāğ sur les biens acquis que donne Allāh (*arzāq*)¹³²³. De même, pour les états (*ḥalāt*) ou les stations spirituelles (*maqamāt*) : il les distingue de cette manière : Amour (*maḥabbat*), Amour de désir (*šawq*), Amour-eros (*ʿīšq*), connaissance ou gnose (*maʿrifat*). Nous avons condensé la compilation dont notre auteur a l'exclusivité dans ce

1321. *Op. cit.* I, al-Fātiḥa, p.10.

1322. *Op. cit.* II, sourate 41, Fuṣṣilat, 10, fol. 417v, p. 697

1323. *Passion*, III, p. 30-33

tableau expressif qui présente quarante états différents, répartis par dix en quatre ordres, avec trois descriptions de l'état ascétique et mystique propres à chaque état. Une vraie somme spirituelle :

LES QUATRE ORDRES SPIRITUELS RŪZBEHĀNIENS¹³²⁴

I. Les gens des opérations actives Ahl al-Mu'āmalāt	1. Les repentants <i>Al-tā'ibūn</i>	a) Délaisser le monde
		b) Délaisser la Suprématie
		c) Délaisser l'âme pour Dieu et en Dieu
	2. Les dévôts <i>Al-mutawarrī'ūn</i>	a) Éviter les contraventions
		b) Délaisser tout ce qui est imparfait dans le permis
		c) Sevrer l'âme des passions
	3. Les ascètes <i>Al-zāhidūn</i>	a) Le combat de l'âme
		b) Les bonnes œuvres
		c) Le dénigrement des sens (ḡawāreh)
	4. Les pauvres <i>Al-fuqarā'</i>	a) La ponctualité
		b) Sauvegarder la pauvreté
		c) Chasteté en toutes choses
	5. Les riches <i>Al-'aḡniyā'</i>	a) Dépenser les avoirs sans contrepartie
		b) Entrer en matière et s'humilier chez les pauvres
		c) Se réclamer la sincérité devant les velleités de sa propre hypocrisie
	6. Les endurants <i>Al-ṣābirūn</i>	a) Sortir du déplaisir devant le besoin
		b) Revigorer le cœur devant l'épreuve
		c) Préférer l'épreuve au repos
	7. Les reconnaissants <i>Al-ṣākirūn</i>	a) Écouter leur langue de la divulgation élogieuse des grâces divines
		b) Garder l'hésitation dans leurs cœurs quant à l'identité du Gratificateur
		c) Sortir de la mentalité de la rémunération face au sacrifice de soi
	8. Les confiants <i>Al-mutawakkilūn</i>	a) Confiance en Dieu lorsqu'il éprouve
		b) S'offrir pour Lui plaire
		c) Retenir la pensée des pensées
	9. Les satisfaits <i>Al-rāḡūn</i>	a) Abandonner leur choix à Son choix
		b) Abandonner leur disposition à Sa Volonté
		c) Garder leurs secrets de tout ce qui Lui est inférieur
	10. Les sincères <i>Al-ṣādiqūn</i>	a) Parfaire la servitude loin de la vision du créaturel
		b) Parfaire la conscience intime loin de l'orgueil de l'âme
		c) Parfaire l'unicité loin de la forme de la survenance

1324. 'Arā'is I, sourate 3, Āl-'Imrān, 90, fol. 54r-55v, p.86

II. Les gens des Etats Ahl al-Ḥālāt	1. les surveillants <i>Al-murāqibūn</i>	a) Rejeter les idées
		b) Cacher l'échange méditatif avec Dieu (<i>munağāt</i>)
		c) Garder l'inviolabilité (<i>ḥormāt</i>) dans les retraites (<i>ḥalawāt</i>)
	2. Les craignants <i>Al-ḥāifūn</i>	a) Parcimonie du sommeil
		b) Parcimonie du manger
		c) Parcimonie du parler
	3. Les rétrocedants <i>Al-rāğī'ūn</i>	a) Laisser le caractère dans les maisons familiales
		b) S'élever de ces deux demeures
		c) Épargner la conscience secrète au rappel des mondes d'ici-bas
	4. Les aimants <i>Al-muḥibbūn</i>	a) Éviter d'exposer les grâces reçues
		b) Laisser l'attention aux prescriptions
		c) Dégager le cœur des degrés à la station des contemplations
	5. Les nostalgiques <i>Al-muštāqūn</i>	a) La brûlure des cœurs au feu de la tristesse
		b) La brûlure des âmes au feu de la faim
		c) La brûlure de l'esprit au feu de la crainte et de la surestimation
	6. Les amants <i>Al-ʿāšiqūn</i>	a) Ne pas briguer la wilāyah
		b) Délaisser la chance de l'amour et garder le secret du Royaume pour la contemplation
		c) Plier les cœurs vers la proximité, demander la jonction pour découvrir les mystères
	7. Les assurés <i>Al-mūqinūn</i>	a) Délaisser la pitié des âmes
		b) S'occuper sans cesse des cœurs
		c) Entamer la libération des esprits de la survenance
	8. Les familiers de la compagnie <i>Al-mustāʿnisūn</i>	a) L'abstention du créé
		b) Diriger la pensée sur le lever des lumières de la contemplation
		c) La pureté de la conscience secrète dans la lute contre l'ennemi
	9. Les pacifiés <i>Al-muṭmaʿinnūn</i>	a) La confirmation dans l'épreuve
		b) La patience dans le labeur
		c) L'action de grâce dans la prospérité
	10. Les bienfaiteurs <i>Al-muḥsinūn</i>	a) La servitude saine dans la vision de la contemplation
		b) Sacrifier l'esprit pour Dieu, sans attendre la récompense du ciel
		c) Scruter les lumières de l'identité

III. LES GENS DE LA CONNAISSANCE Ahl—al-maʿrifā	1. gens de la Foi	
	2. Les remémorants <i>Al-zākirūn</i>	a) Chasser l'obsession b) Chasser la distraction du cœur parmi les gens c) Sortir des formes des personnes
	3. Les méditatifs <i>Al-mutafakkirūn</i>	a) Envoyer les esprits contempler les couchers jusqu'à voir le lever de la lune de la proto-éternité b) Faire attendre les intellects dans les arènes du Royaume jusqu'à contempler la puissance c) Abaisser les cœurs jusqu'au tapis de la proximité pour réclamer le lien sous l'adjectif de la révérence et enfourcher le mystère dans sa tournée dans les lumières de la proto-éternité et de l'éternité dernière
	4. Les sages <i>Al-ḥukamāʾ</i>	a) Parler aux aspirants b) Publier la science aux novices c) Donner le bon conseil aux connaisseurs
	5. Les gens de la pudeur <i>Ahl al-Ḥayāʾ</i>	a) Faire la différence secrètement du lieu du <i>makr</i> b) Sanctifier la convoitise de la vérité du spectacle du <i>dikr</i> c) Repousser les subtilités de l'hypocrisie dans le courant des pensées.
	6. Les gens du changement <i>Ahl al-Talwīn</i>	a) Songer à la Seigneurie par l'intelligence pour obtenir la connaissance b) Regarder à Ses anciennes grâces par le cœur pour acquérir la charité c) Marcher dans l'esprit dans le monde du Royaume pour acquérir les lumières de la contemplation
	7. Les gens de la confirmation <i>Ahl al-Tamkīn</i>	a) Garder l'attitude de la servitude devant le seuil de la Seigneurie b) Ôter l'imputation de l'humanité à la source du dévoilement de la contemplation c) Affermissement du mystère
	8. Les gens de la vérité <i>Ahl al-Ḥaqqīqāʾ</i>	a) Prier pour les rebelles b) Supporter leurs mauvais traitements de bon cœur c) Abandonner la convoitise dans leurs gratifications.
	9. Les gens du mystère <i>Ahl al-Sirr</i>	a) Garder les secrets par peur de la jalousie du Vrai b) Quitter leur volonté pour la volonté du Vrai c) Visiter la Beauté de l'Invisible
	10. Les gnostiques <i>Ahl al-Maʿrifāʾ</i>	a) Ils délaissent l'ici-bas-ci aux soins des gens du monde et l'au-delà avec ses plaisirs b) Ils se postent à la porte de leur Maître indifférents à ce qui n'est pas Lui, le recherchant en vertu des désirs de l'amour c) Ils s'éloignent des choses créées et se dédient à Lui loin des créatures

Nous nous sommes longtemps demandé pourquoi, dans cet Ordre, il n'y a que neuf stations. Rūzbehān répond à cette question :

Car la foi est la base de toutes les opérations actives, des états, des degrés et des demeures. Il est la base de tous les biens, ici-bas et dans l'au-delà car il est l'identification que Allāh donne de Lui-même à son vassal après qu'il l'ait rendu raisonnable, prêt à Le connaître par la compréhension de Son discours. Et de la foi se ramifient ces habitudes et ces stations de

لان الايمان اصل جميع المعاملات والحالات والدرجات والمنازلات وهو اصل جميع الخيرات في الدنيا والاخرة وهو تعريف الله نفسه لعبده بعد ان جعله عاقلا مستعدا لمعرفته فهما لخطابه ومن الايمان ينشعب هذه الخصال وهذه المقامات فصار قسمة المقامات

sorte que le partage des dix stations (doit être avec la foi) et la foi est la première d'entre elles. Et le croyant est éprouvé par les épreuves de la connaissance de la part de Dieu. Il goûte à l'amertume de la séparation après avoir goûté la jonction¹³²⁵.

عشرة مع الايمان والايمن اولها
 والمؤمن ممتحن ببلايا المعرفة من
 الله فيذوق مرارة الفارقة بعد ذوق
 الوصلة

On dirait qu'il y a extrapolation des passages. L'énumération des Ordres semble avoir appartenu originellement à la neuvième sourate et ils furent déplacés en amont dans la troisième. Rūzbehān, oublia par mégarde d'extrapoler cette notification. Il semble aussi qu'il ne se soit pas relu en profondeur. Quoiqu'il en soit, il faut garder à l'esprit que l'énumération du troisième ordre débute par la Foi, sans plus de commentaire de la part de l'auteur.

IV. LES GENS DE L' UNIFICATION Ahl al-tawhīd	1. Les gens du resserrement <i>Ahl al-Qabḍ</i>	a) Compter les observations dans la station de la tristesse
		b) Verser le sang dans le récipient de l'amour-eros
		c) Gémir de tout son cœur dans la station du désir exploré
	2. Les gens du dilatement <i>Ahl al-Baṣṭ</i>	a) La joie devant la face du bien-aimé
		b) Le soupir d'adresser la parole au surveillant (<i>raqīb</i>)
		c) Se rapprocher par l'abondance des libéralités du Prochain (<i>qarīb</i>)
	3. Les gens de l'ivresse <i>Ahl al-Sukr</i>	a) S'adonner à l'audition (<i>samā'</i>)
		b) Réclamer la jonction (<i>waṣl</i>) à travers les mélodies
		c) Respirer les effluves de la proximité par les observations
	4. Les gens de la sobriété <i>Ahl al-Ṣaḥū</i>	a) Rester quiet dans l'amertume de l'abandon
		b) La nostalgie du fait du désir ardent du miséricordieux
		c) Le raffermissement dans la lute contre Satan
	5. Les gens de l'anéantissement <i>Ahl al-Fanā'</i>	a) Raviver les mystères par le <i>dīkr</i> -remémoration
		b) Discipliner les états par le <i>fīkr</i> - la pensée raisonnante
		c) Réprimer les formes physiques avec les rennes du combat
	6. Les gens de la Surexistence <i>Ahl al-Baqā'</i>	a) Les contemplations (<i>mušāhadāt</i>)
		b) Publier les grâces divines (<i>karamāt</i>)
		c) Se délester des combats en accumulant les révélations
	7. Les gens de la dilatation <i>Ahl al-Inbiṣāṭ</i>	a) Demander pardon après le <i>Ṣaṭḥ</i>
		b) Sauvegarder les moeurs dans l'état d'ivresse
		c) Rendre compte des stations aux gens de l'inspiration
	8. Les gens de l'unification <i>Ahl al-Tawhīd</i>	a) La droiture dans l'épreuve à travers l'allégeance de la foi
		b) Se délester de leurs chances dans la station de l'amour
		c) La garde des mystères en abandonnant les formes légales des stations
	9. Les gens de l'hébétéude <i>Ahl al- Walah</i>	a) Le symbolisme dans leurs expressions
		b) Réussir dans les éternités premières
		c) Offrir son bien le plus précieux pour les éternités dernières
	10. Les gens de l'union <i>Ahl al-Ittiḥād</i>	a) Réprimer les convoitises de l'amour-Éros des lieux de prise des arbres du <i>tawhīd</i>
		b) Cheminer dans la voie de la protologie par l'Attribution de l'abstraction (<i>taḡrīd</i>)
		c) Le vol de l'esprit dans la surexistence sur les ailes de l'individuation devant la face du Bien-Aimé.

1325. ^ṢArā'is I, sourate 9, al-tawbaṭ, 111, p. 299

Dans le but de former une idée plus claire des classifications rūzbehāniennes des états et des stations de la vie spirituelle, nous avons résumé ici les catégories les plus importantes que la Maître nous offre dans deux de ses œuvres dont nous avons déjà relevé les catégories mais qu'il est important ici d'insérer dans une table comparative :

Tableau comparatif entre les stations du *Kitāb al-Iḡānaʿ* et celui de *Mašrab al-Arwāḥ* :

Les stations de <i>Kitāb al-Iḡānaʿ</i>		Les stations de <i>Mašrab al-Arwāḥ</i>	
1)	Les attirés (<i>maḡḍūbūn</i>)	1)	Les attirés (<i>al-maḡḍūbūn</i>)
		2)	Les progressants (<i>al-sālikūn</i>)
2)	Les devanciers (<i>al-sabbāqūn</i>)	3)	Les précurseurs (<i>al-sābiqūn</i>)
3)	Les justes (<i>al-ṣiddiqūn</i>)	4)	Les justes (<i>al-ṣiddiqūn</i>)
4)	Les aimants (<i>al-muḥibbūn</i>)	5)	Les aimants (<i>al-muḥibbūn</i>)
5)	Les nostalgiques (<i>al-muštāqūn</i>)	6)	Les nostalgiques (<i>al-muštāqūn</i>)
6)	Les passionnés d'amour (<i>al-ʿašiqūn</i>)	7)	Les passionnés d'amour (<i>al-ʿāšiqūn</i>)
7)	Les gnostiques (<i>al-ʿarifūn</i>)	8)	Les gnostiques (<i>al-ʿarifūn</i>)
8)	Les témoins/contemplants (<i>al-šāhidūn</i>)	9)	Les témoins/contemplants (<i>al-šāhidūn</i>)
9)	Les rapprochés (<i>al-muqarrabūn</i>)	10)	Les rapprochés (<i>al-muqarrabūn</i>)
10)	Les unificateurs (<i>al-muwaḥḥidūn</i>)	11)	Les unificateurs (<i>al-muwaḥḥidūn</i>)
11)	Les arrivants (<i>al-wāṣilūn</i>)	12)	Les arrivants (<i>al-wāṣilūn</i>)
12)	Les capitaines (<i>al-nuqabāʿ</i>)	13)	Les capitaines (<i>al-nuqabāʿ</i>)
13)	Les élus sélectionnés (<i>al-aṣfiyāʿ</i>)	14)	Les saints agréés (<i>al-awliyāʿ</i>)
14)	Les saints agréés (<i>al-awliyāʿ</i>)	15)	Les élus sélectionnés (<i>al-aṣfiyāʿ</i>)
15)	Les talentueux (<i>al-nuḡabāʿ</i>)	16)	Les gens des secrets parmi les talentueux (<i>ahl al-asrār min al-nuḡabāʿ</i>)
16)	Les alignés (<i>al-muṣtaffūn</i>)	17)	Les alignés (<i>al-muṣtaffūn</i>)
17)	Les successeurs (<i>al-ḥulafāʿ</i>)	18)	Les successeurs (<i>al-ḥulafāʿ</i>)
18)	Les remplaçants (<i>al-budalāʿ</i>)	19)	Les suppléants (<i>al-budalāʿ</i>)
19)	Les pôles (<i>al-aqṭāb</i>).	20)	Les Pôles (<i>al-aqṭāb</i>)

On notera la similarité des deux tableaux. Celui de *Kitāb al-Iḡānaʿ* a en moins la 2^{ème} catégorie qui est celle des progressants. Il y a inversion entre les élus sélectionnés et les saints agréés au niveau des cases 13-14 vs 14/15.

À part cela, les deux compilations sont identiques et font état d'une mixtion entre états spirituels et fonctions de gouvernements des suppléants (*abdāl*). Dans *ʿArāʿis*, le Maître retrace par deux fois avec moult citations (souvent défectives) la doctrine des *abdāl* mais il la dissocie de l'exposé sur les stations et les états spirituels. Nous y relevons une étape plus achevée de sa pensée

et une manière plus méthodique de délivrer son enseignement.

Voici un tableau comparatif entre les stations répertoriées dans *Mašrab al-Arwāḥ* qui sont quasi semblables à celles de *Kitāb al-Iḡānāṭ* et celles que nous venons de classer à partir des *ʿArāʾis* :

Stations de <i>Mašrab al-Arwāḥ</i>	Ordres Spirituels des <i>ʿArāʾis</i>	
1) <i>Les attirés (al-maḡdūbūn)</i>	I Les gens des opérations actives	Ahl al- Muʿamalāt
2) <i>Les progressants (al-sālikūn)</i>	1. <i>Les repentants</i>	<i>al-tāʾibūn</i>
3) <i>Les précurseurs (al-sābiqūn)</i>	2. <i>Les craignant-Dieu</i>	<i>al-mutawarrīʿūn</i>
4) <i>Les justes (al-ṣiddiqūn)</i>	3. <i>Les ascètes</i>	<i>al-zāhidūn</i>
5) <i>Les aimants (al-muḥibbūn)</i>	4. <i>Les pauvres</i>	<i>al-fuqarāʾ</i>
6) <i>Les nostalgiques (al-muštāqūn)</i>	5. <i>Les riches</i>	<i>al-ʿaḡniyāʾ</i>
7) <i>Les passionnés d'amour (al-ʿāṣiqūn)</i>	6. <i>Les endurents</i>	<i>al-ṣābirūn</i>
8) <i>Les gnostiques (al-ʿarifūn)</i>	7. <i>Les reconnaissants</i>	<i>al-šākirūn</i>
9) <i>Les témoins/contemplants (al-šāhidūn)</i>	8. <i>Les confiants</i>	<i>al-mutawakkilūn</i>
10) <i>Les rapprochés (al-muqarrabūn)</i>	9. <i>Les satisfaits</i>	<i>al-rāḍūn</i>
11) <i>Les unificateurs (al-muwaḥidūn)</i>	10. <i>Les sincères</i>	<i>al-ṣādiqūn</i>
12) <i>Les arrivants (al-wāṣilūn)</i>	II Les gens des états	Ahl al-Ḥalāt
13) <i>Les capitaines (al-nuqabāʾ)</i>	1. <i>Les surveillants</i>	<i>al-murāqibūn</i>
15) <i>Les saints agréés (al-awliyāʾ)</i>	2. <i>Les craignants</i>	<i>al-ḥāifūn</i>
16) <i>Les talentueux (ahl al-asrār min al-nuqabāʾ)</i>	3. <i>Les rétrocedants</i>	<i>al-rāḡiʿūn</i>
17) <i>Station des alignés (al-muṣtaffūn)</i>	4. <i>Les aimants</i>	<i>al-muḥibbūn</i>
18) <i>Les successeurs (al-hulafāʾ)</i>	5. <i>Les nostalgiques</i>	<i>al-muštāqūn</i>
19) <i>Les suppléants (al-budalāʾ)</i>	6. <i>Les passionnés d'amour</i>	<i>al-ʿāṣiqūn</i>
20) <i>Les Pôles (al-aqtāb)</i>	7. <i>Les assurés</i>	<i>al-mūqinūn</i>
	8. <i>Les familiers de la compagnie</i>	<i>al-mustaʿnisūn</i>
	9. <i>Les pacifiés</i>	<i>al-muṭmaʿinnūn</i>
	10. <i>Les bienfaiteurs</i>	<i>al-muḥsinūn</i>
	III. Les gens de la gnose	Ahl—al-Maʿrifāṭ
	1. <i>Les gens de la foi</i>	<i>Ahl al-Īmān</i>
	2. <i>Les remémorants</i>	<i>al-zākirūn</i>
	3. <i>Les méditatifs</i>	<i>al-mutafakkirūn</i>
	4. <i>Les sages</i>	<i>al-ḥukamāʾ</i>
	5. <i>Les gens de la pudeur</i>	<i>Ahl al-Ḥayāʾ</i>
	6. <i>Les gens du changement</i>	<i>Ahl al-Talwīn</i>
	7. <i>Les gens de la confirmation</i>	<i>Ahl al-Tamkīn</i>
	8. <i>Les gens de la vérité</i>	<i>Ahl al-Ḥaqīqah</i>
	9. <i>Les gens du mystère</i>	<i>Ahl al-Sīr</i>
	10. <i>Les gens de la gnose</i>	<i>Ahl al-Maʿrifāṭ</i>
	IV. Les gens de l'Unification	Ahl al-Tawḥīd
	1. <i>Les gens du resserrement</i>	<i>Ahl al-Qabd</i>
	2. <i>Les gens du dilatation</i>	<i>Ahl al-Baṣṭ</i>
	3. <i>Les gens de l'ivresse</i>	<i>Ahl al-Sukr</i>
	4. <i>Les gens de la sobriété</i>	<i>Ahl al-Ṣaḥū</i>
	5. <i>Les gens de l'anéantissement</i>	<i>Ahl al-Fanāʾ</i>
	6. <i>Les gens de la surexistence</i>	<i>Ahl al-Baqāʾ</i>
	7. <i>Les gens de la dilatation</i>	<i>Ahl al-Inbiṣāṭ</i>
	8. <i>Les gens de l'unification</i>	<i>Ahl al-Tawḥīd</i>
	9. <i>Les gens de l'amour ardent</i>	<i>Ahl al- Walah</i>
	10. <i>Les gens de l'union</i>	<i>Ahl al-Ittiḥād</i>

Nous avons regroupé avec une même couleur les fonctions de gouvernement (du n° 13 au n° 20). Il y a cinq catégories qui sont similaires et nous leur avons donné les mêmes couleurs. Mais les deux compilations sont dissemblables.

Dans les catégories de *Mašrab al-Arwāḥ*, comme déjà relevé, l'auteur mélange entre les états spirituels et les fonctions hiérarchiques et son approche est empirique. Tandis que, dans *ʿArāʾis*, il suit une logique de progression strictement spirituelle et il retient de l'itinéraire spirituel quatre grandes catégories que nous pouvons répartir dans les trois grandes étapes de la vie spirituelle communément admises dans l'approche ascético-mystique chrétienne :

Les Ordres spirituels des <i>ʿArāʾis</i>	Étapes ascético-mystiques chrétiennes
1- Les gens des opérations actives (<i>muʿāmalāt</i>)	Commencants
2- Les gens des états (<i>ḥalāt</i>)	Progressants
3- Les gens de la gnose (<i>maʿrifāt</i>)	Parfaits
4- Les gens de l'Unification (<i>tawḥīd</i>)	

Où il appert que le tableau des *ʿArāʾis* est forcément plus complet, plus méthodique et mieux ciblé et c'est un argument de plus qui plaide en faveur de la date tardive de son achèvement, à un moment où l'auteur avait atteints la cristallisation définitive de sa pensée.

CHAPITRE XII. UNE MYSTIQUE DE LA RÉVERBÉRATION

L'Équivocité et la ruse divine

Le monothéisme islamique se caractérise par la conviction que la créature ne peut pas subsister auprès de son Créateur sans une disposition divine spéciale. En effet, l'Unicité divine rejette toute association avec le créé. Cette ségrégation rigoureuse s'applique à toutes les étapes de la vie mystique, depuis le premier moment de la préexistence de l'esprit et jusqu'à la complétion de son Union à Dieu. C'est toute la vie spirituelle en Islam qui est façonnée d'après une ascèse mentale basée sur un apophatisme intégral.

La création de l'homme elle-même est ainsi conçue comme une « ruse » de la transcendance divine qui, pour S'aimer, s'oblige en quelque sorte à créer, en dehors d'Elle-même, et en deçà d'Elle, des créatures qui sortent d'Elle, juste un temps, pas plus long que la portée de deux arcs, pour ensuite être résorbées dans l'Unicité divine.

Baqlī revient toujours à cette justification de l'intrusion du créé dans l'Unicité divine qu'est la création de l'homme : « *Il n'y avait pas dans le monde un témoin de beauté que le Vrai puisse aimer. Il le créa de Sa main et l'habilla d'un de Ses Attributs et Il l'aima par Ses Attributs et à cause de ses Attributs* »¹³²⁶.

Cette « ruse » divine (*mākr*) et la situation « équivoque » (*iltibās*) de Dieu et de l'homme qui en résulte méritent d'être étudiées avant d'aller plus loin dans le cheminement spirituel et sa culmination dans l'identification, car ils en sont comme les fondements dogmatiques. La vie mystique est « possible » avec le conditionnement de l'*iltibās* qui répond au *mākr* et vice-versa.

Le terme de *mākr*, *mākir*, du verbe *makara* est traduit communément par ruse et rusé. Il comporte, aussi entre autres significations, celle de « perfide ». En fait le *mākr* est aussi attribué aux rebelles et Dieu leur rend la pareille :

1326. ⁶Arā'is I, sourate 2, al-Baqaraġ, 30, p.21

مكر الله العاصي / مكر الله بالعاصي : جازاه على المكر أو أمهله ومكّنه من الدنيا¹³²⁷

Dans son introduction à *L'itinéraire des esprits*, Ballanfat cite abondamment les passages des œuvres de Baqlī, y inclus ceux des 'Arāʿīs, où Rūzbehān parle du *makr* divin comme faisant partie intégrale de son idiosyncrasie spirituelle, le mariant au concept Corbinien d'amphibolie ou équivocité. Ballanfat brosse ainsi un tableau particulier de la spiritualité de Rūzbehān, d'après ses gloses et celles de ses maîtres, surtout les Bagdadiens, sur le *makr* divin. La révélation du *makr* divin serait le point ultime de la quête mystique :

Le point ultime de la quête mystique est donc la révélation de la ruse divine à partir de laquelle déferle sur lui l'alternance ininterrompue de la connaissance et de l'ignorance. C'est ce qui fait l'inquiétude foncière du mystique, l'inquiétude qui appartient en propre à la créature dans sa reconnaissance de l'unicité divine. La ruse plonge le mystique dans l'angoisse, à l'instar du Prophète qui cherche refuge en Dieu contre Dieu lui-même, par peur de la ruse divine qui s'exprime d'abord sous la forme de la jalousie dès les tout débuts de la création [Ennuagement : § 74-75]. Une mystique de la ruse implique que le mystique demeure en permanence dans l'inquiétude, ouvert à toutes les expériences issues de Dieu, avides des théophanies dont Dieu le comble à profusion¹³²⁸.

Dans notre lecture des 'Arāʿīs, nous relevons des traces d'une « mystique de la ruse » qui reste comme en sourdine, l'objet principal du *tafsīr iṣārī* de notre auteur étant de décrire la proto-éternité et les fulgurances de son apparition et de son action dans le temps jusqu'à faire retourner les élus dans l'éternité dernière. Nous décelons cependant une claire ambivalence entre ruse, perfidie et équivocité (*makr* et *iltibās*). C'est dans son exégèse de Cor. 7, al-Aʿrāf, 99, que Rūzbehān s'arrête au concept du *makr* divin :

Al-Husayn a dit : « Seul celui qui est noyé dans la ruse divine est en sécurité par rapport à la ruse divine (makr) aussi ne voit-il pas dans la ruse une quelconque duperie. Quant aux gens de la sobriété (yaqẓā), ils ont peur de la ruse dans tous les états car les précédents (qu'ils ont expérimenté) et leurs conséquences fâcheuses sont cachées ». Il dit encore : « Celui qui n'a pas vu le Tout à travers l'équivocité, la ruse est proche de lui »¹³²⁹. Abū-l-Hayr al-Daylamī raconte : « J'étais un jour chez Ġunayd, ses traits se troublèrent et son teint changea et il pleura en

قال الحسين لا يامن من المكر
الا من هو غريق في المكر فلا
يرى المكر به مكرأ وأما اهل
اليقظة فانهم يخافون المكر في
جميع الاحوال اذ السوابق
جارية والعواقب خفية وقال
ايضاً من لا يرى الكل تلبسا
كان المكر منه قريباً قال ابو
الخير الديلمي كنت يوماً عند
الجنيد فارتعدت فرائصه وتغير

1327. Dictionnaire des termes du Coran, en ligne.

<http://www.almaany.com/quran/7/99/%D9%85%D9%8E%D9%83%D9%92%D8%B1%D9%8E/>

1328. Paul Ballanfat, Introduction à *L'itinéraire des esprits*, p. 38-39.

1329. Il fait référence à ʿayn al-ġamʿ, seuil de l'identification entre Dieu et l'homme.

disant : « Ah comme j'ai peur que Dieu me prenne ! ». L'un parmi nos compagnons rétorqua : « Tu parles des degrés des satisfaits et des états des désirants ? (et tu dis que tu as peur ?) ». Il répondit : « Mon fils, attention à ne jamais te sentir en sécurité par rapport à la ruse de Dieu car ne se sent en sécurité par rapport à la ruse de Dieu que ceux qui sont perdants ». Sahl dit : « La ruse c'est la providence (*tadbīr*) prédéterminée de Dieu. C'est pourquoi personne ne doit se sentir en sécurité par rapport à Sa ruse car celui qui se met en sécurité par rapport à la ruse de Dieu, il le fait sous la mouvance de la puissance or il ne sied pas qu'il se déleste de la puissance de Dieu sur lui ¹³³⁰.

لونه وبكا وقال ما اخوفنى ان
ياخذنى الله قال له بعضه
اصحابنا تتكلم فى درجات
الراضين واحوال المشتاقين
قال يا بنى اياك ان تامن مكر
الله فلا يامن مكر الله الا القوم
الخاسرون قال سهل المكر
تدبير الله بسابق العلم فلا ينبغى
لاحد ان يامن مكره وذلك ان
من يامن مكر الله بدفع القدرة
ولا يجوز ان يخرج نفسه من
قدرة الله عليه.

Ainsi Rūzbehān donne la préférence à la position de Ḥallāḡ qui est celle de **l'identification avec Dieu qui le soustrait à la ruse divine**. Tandis que celui qui est hors de l'effet de l'ivresse de l'identification avec Dieu a toutes les raisons pour craindre. C'est dans ce sens que 'Arā'is ne manifeste pas ce poids de l'insécurité et de l'angoisse que provoquent normalement chez le *soufi* le régime de la prédestination et les aléas changeants de la jalousie divine. Dès le début, notre auteur assure qu'il lit le Coran à partir des hauteurs de sa proximité avec Dieu qui lui confère une sorte d'immunité.

Si Baqlī évoque le *makr* c'est d'abord pour parler de la perfidie des mauvais et pour gloser le texte coranique qui, face au *makr* des pécheurs, attribue à Dieu un *makr* plus grand. À cette question qui prête à scandale, il trouve une solution qui contourne la difficulté : tout ce que fait Dieu est bien.

Quelques-uns des gens de la vérité ont demandé comment attribuer le makr à Dieu ? et pour toute réponse l'un d'entre eux s'exclame : « il n'y a pas de mal à ce qu'il fait » et il chanta :

*L'acte venant d'un autre que Toi est odieux pour moi
Mais tu le pose et, de ta part, cela est bien
Ta rançon a été façonnée à ta guise
Aussi mon âme en dehors de Toi ne me conteste rien
Je T'aime, non avec un peu, mais de tout moi-même,
Même si Ton amour ne me laisse plus le moindre mouvement (ḥirāk) ¹³³¹.*

Le *makr* va de pair avec l'*iltibās* (Corbin traduit par *amphibolie*, Ballanfat traduit par *équivocité*), dans le sens d'un *quiproquo spirituel*. Et c'est une question de discernement et une

1330. 'Arā'is I, sourate 7, al-A'rāf, 99, p. 234

1331. *Op. cit.* I, sourate 3, Āl-Imrān, 54, p.78, les vers sont d'al-Mutanabī (m. 354/965).

leçon d'humilité et de renoncement : Aussi notre auteur évoque-t-il le *makr* pour inculquer à l'âme des principes pérennes de discernement pour ne pas user elle-même de « perfidie à l'égard de la proto-éternité », en versant dans l'équivocité qui n'est point une valeur ajoutée mais un porte-à-faux face au *tawhīd*. Il accepte, par amour, ce qui est « odieux » à la nature et qui est, précisément, le fait de ne plus exister face à Dieu, comme nous le verrons lorsque nous aborderons le sacrifice ultime du soufisme.

Une autre nuance du *makr*, rapportée par Ballanfat, c'est l'alternance ininterrompue de la connaissance et de l'ignorance, de la proximité et de l'abandon à l'intérieur de la relation Dieu-homme. Baqlī rapporte ce dit des maîtres par rapport à l'épreuve (bilyà) dont Dieu frappa Abraham dans Cor. 2, 124 : « La plus grande épreuve dont Dieu affligea Abraham fut de lui faire porter les poids de l'amitié (*hullat*) puis de lui réclamer d'en rectifier les conditions ¹³³²».

Devant ces oscillations divines qui sont une mise à l'épreuve inopinée, Rūzbehān enseigne la patience (*ṣabr*) mais aussi la dissimulation (*kitmān*) dans l'allégation (*da'wat*) de la Seigneurie.

En d'autres termes, si vous êtes dans la station de l'Union, par l'accession (idrāk) à Ma Seigneurie, patientez dans la dissimulation de l'allégation à la Seigneurie car vous êtes, sans que vous le sachiez, dans la station de la ruse (makr). Et si je les fais tomber dans les océans de ma divinité et que se mélangent à vous les mers de la pérennité et de l'éternité première et qu'ils ne reconnaissent pas les voies de Ma connaissance. Si, après que vous soyez tombés dans l'inconnaissance de Moi, l'inconnaissance étant votre ignorance de Moi après M'avoir connu, où se mélangent les ténèbres de la coercition (qahriyyāt) avec les lumières des délicatesses (lutfiyyāt), tenez fermes là-bas (ṣābirū) afin de M'atteindre. Ils gagneraient par vous le goût de ma jonction, l'ivresse de ma contemplation, la sobriété de Ma compagnie loin des flots des inconnaissances submergeantes. Car lorsque vous êtes dans l'inconnaissance, vous êtes dans le lieu de ma jalousie envers Moi-même par rapport à vous ¹³³³.

أي إذا كنتم في مقام الاتحاد
بادراك ربوبيتي اصبروا بكتمان
دعوى الربوبية فانكم في مقام
المكر وانتم لا تعلمون واذا
وقعتهم في بحار ألوهيتي واختلط
بكم بحار السرمدية والازلية ولا
يعرفون طرق معرفتي بعد
وقوعكم في نكرتي ونكرتي
جهلكم في بعد معرفتكم بي حيث
امتزج ظلام القهريات بانوار
اللطفيات صابروا هناك لكي لا
تدركوني فيربحون بكم نوق
وصالى وسكر مشاهدتي وصحو
صحبتى من غمرات النكرات
فانكم في النكرة على محل
غيرتى علي لكم.

On note dans ce texte une ambivalence entre les élus et « les autres », les gens du dehors. S'il faut suivre les injonctions divines il faut entrer dans l'inconnaissance car c'est le lieu où la

1332. *Op. cit.* I, sourate 2, al-Baqaraṭ, 124, p. 30.

وقال بعضهم اشد ما ابتلى الله به ابراهيم ان حمله اثقال الخلة ثم طالبه بتصحيح شرائطها

1333. *Op. cit.* I, sourate 3, Āl-Imrān, 200, p. 118.

jalousie divine, qui oscille entre condescendance et inflexibilité, est satisfaite. La patience longanime permet aux spirituels d'atteindre Dieu.

La mort du « je » ou l'écartèlement ontologique

La mise à l'épreuve de l'amant fait partie de ce double registre de *makr-iltibās*, où il devra décider de « renoncer » à lui-même pour que Dieu SOIT en Lui, ce qui est un véritable anéantissement. L'épreuve, quant à elle, est une ruse (*makr*) et un guet-apens (*istidrāġ*) pour révéler, soit le faux mystique qui devient un Pharaon imbu de lui-même, soit le vrai mystique qui distingue entre Dieu et lui-même pour laisser toute la place à Dieu et qui, une fois évanoui à lui-même, sera tellement transi du divin qu'il pourra proférer des paroles seigneuriales paradoxales à la manière d'un Ḥallāġ :

*Le dit du Très-Haut {certes vous serez éprouvés dans vos biens et dans vos personnes} : l'âme est une idole (ṣanam) que le Vrai a ornée avec la parure de la Seigneurie et qu'il a remplie de fureur et d'amabilité. Il a rajouté à cette parure de Sa Royauté les richesses du bas monde comme une mise à l'épreuve pour les amants. Quiconque se regarde soi-même sans la parure du Vrai est devenu un Pharaon. La langue de la fureur parle en lui pour dire « Je suis votre Seigneur Très-Haut » et cela est la ruse de la Proto-éternité et un guet-apens à son envers » [...] (Mais) quiconque regarde la présence de ce bas monde et suit ses convoitises, devient comme al-Bal'ām qui ressemble tout à fait au chien*¹³³⁴

قوله تعالى {الْتَبٰؤُنَّ فِيْ
اَمْوَالِكُمْ وَاَنْفُسِكُمْ} النفس صنم
زينها الحق بكسوة الربوبية
وملاها من القهر واللفظ
وكسى زينة ملكه اموال الدنيا
امتحانا للعاشقين فمن نظر الى
نفسه بغير زينة الحق صار
فرعونا نطق لسان القهر منه
بأنا ربكم الاعلى وذلك مكر
القدم واستدراجه [...] ومن
نظر الى حضرة الدنيا وتابع
شهواتها صار كالبلعام فمثله
كمثل الكلب

Le *makr* divin réside dans le fait que les largesses divines recèlent une mise à l'épreuve de l'homme à travers lesquelles il peut basculer dans l'auto-divinisation s'il s'attache aux biens spirituels et devient alors « comme un Pharaon » ou, s'attachant aux biens matériels, il devient carrément comme un « chien ».

1334. *ʿArāʿis* I, sourate 3, Āl-ʿImrān, 186, p.112. Voir aussi sourate 5, al-Māʿida, 92, p. 169, où Baqlī rapporte très justement que, même si le spirituel est arrivé à contempler les Attributs, il doit vivre dans la vigilance pour ne pas succomber à la ruse de l'orgueil. Ces dispositions ascétiques tempèrent l'angoisse que laisse la croyance en la prédestination où tout est joué d'avance.

À propos des chiens : nous avons ici une réminiscence d'un *fioretti* assez étrange relaté par Massignon au sujet de Ḥallāğ. Durant son périple au Cachemire, Ḥallāğ arrive à Ṭūs chez son hôte, un certain Ṣayḥ Turuğbāḏī. Il est accompagné de deux chiens noirs dont il s'occupe et qu'il fait s'attabler avec lui. Lorsque cette étrange compagnie s'en va, les disciples du Ṣayḥ le questionnent sur le fait d'avoir permis un comportement si douteux, rendant leur repas impur. À cela le Ṣayḥ répond : « *Ces chiens étaient son âme (nafs) -la tyrannique, bien sûr-, ils restaient en dehors de lui et marchaient à sa suite ; tandis que nos chiens restent au-dedans de nous-mêmes et nous, nous les suivons. [...] Ses chiens sont au-dehors tandis que les vôtres sont au-dedans de vous. Son état est mille fois supérieur au vôtre*¹³³⁵ ».

Au moment où le mystique est revêtu par Dieu des insignes de la royauté, il doit « dissimuler » la jouissance de cette faveur pour ne pas s'attirer les foudres de la « jalousie » divine. Cette menace est, à proprement parler, l'impromptu du *makr* divin. On se trouve, d'ailleurs dans la station de la ruse (*maqām al-makr*) elle-même, tout comme Abraham était dans la station de l'équivocité (*maqām al-iltibās*), lorsque Dieu lui retira sa faveur pour lui faire « rectifier » les conditions de l'amitié.

Ici, le discernement requis est celui de la décence de la créature envers son Créateur, dans le sens qu'elle ne saurait usurper Sa Seigneurie mais uniquement la laisser transparaître à travers elle. Comment faire cadrer l'expérience mystique dans le sévère monothéisme islamique ? Il y a d'abord le discernement qui « exempte » les mystiques de tout assimilationnisme. Baqlī est un fervent défenseur de l'orthodoxie des maîtres qui le précèdent, surtout Ḥallāğ. Il lève ainsi le soupçon d'associeurs qui les guette :

{Celui-là est un ange vénérable} : telle est la station de l'équivocité des gnostiques et celle de la contemplation des aimants. Aucun blâme (ne convient) à cela car ils sont sanctifiés (loin) du défaut de l'assimilationnisme (tašbīh) et de l'incarnationnisme (ḥulūl). Car Dieu est au-dessus de toute assimilation avec les esprits et les formes physiques et ce qu'a dit al-Ḥusayn Ibn Mansūr à ce propos n'est pas une allusion à l'assimilationnisme car il s'est anéanti dans l'unification lorsqu'il chanta disant :

*Loué soit Celui qui manifesta Son humanité :
Mystère radieux de Sa divinité pénétrante
Puis qui apparut au milieu de Sa création manifestement
Dans l'image de quelqu'un qui mange et qui boit*¹³³⁶.

Le fameux poème de Ḥallāğ pourrait, en effet, être interprété comme une hérésie incarnationniste. Aussi Rūzbehān assoit d'abord les principes de l'orthodoxie islamique : pas

1335. Louis Massignon, *Passion*, I, p. 227.

1336. *ʿArāʾis* I, sourate 12, Yūsuf, 30, p. 365-366; Rūzbehān interrompt les vers de Ḥallāğ.

d'assimilationnisme ni d'incarnationnisme. Ce poème recevrait son interprétation la plus adéquate de la doctrine de l'Esprit qui cohabite dans l'homme et qui a une ressemblance humaine, qui mange et qui boit. Il est paradoxalement « l'humanité » à laquelle fait allusion le poème. Tel est l'arcane du soufisme que nous avons fini par découvrir. Là est l'équivoque.

Pour les gnostiques et les aimants, ils peuvent, dans la station de l'équivocité, préférer des locutions que seul peut justifier cet arrière-fond dogmatique caché aux profanes, cette union identifiante, rendue possible grâce à la présence de l'Esprit-Image de l'homme qui précipite toute individualité dans l'anéantissement du *fanā*[?]. Une fois établis ces présupposés doctrinaux, abordons le dilemme principal de la mystique soufie, endossée par notre auteur,

Puisqu'il est entendu qu'aucune créature ne peut coexister avec l'Unicité divine, la mystique *soufie* évacue le « je » personnel de l'homme qui est voué à disparaître. Abū Sa'īd al-Ḥarrāz ira jusqu'à dire que « l'unique qui a le droit de dire " je " c'est Dieu et, celui qui dis " je " n'aboutira pas à la station de la gnose ¹³³⁷». Baqlī est catégorique : « Tuez vos âmes par les efforts combattifs (*muğāhadāt*)[...] afin que la vérité de la gnose vous fasse aboutir à l'œil-essence de la réunification (*'ayn al-gam'*) et à l'Union (*ittiḥād*) sans mélange (*ṣarf*) qui est dépourvue des configurations de l'humanité (*rusūmāt al-bašariyāt*) ¹³³⁸.

Ceci rejoint l'enseignement d'Ibn Ḥafīf pour qui « l'Unicité est de se délester de la nature et [...] « rompre avec l'humanité et s'accorder avec la divinité ¹³³⁹». Al-Nūrī disait : « Si je me rends absent Il apparaît et s'Il apparaît, Il me fait disparaître » ¹³⁴⁰.

Assertion poignante : le soufi renonce activement à lui-même dans l'anéantissement qu'est le *fanā*[?], afin que Dieu Se manifeste à Lui-même comme l'Unique. Mais cette manifestation, en définitive, achève la disparition de l'humain et c'est cela la surexistence du *baqā*[?].

Paul Ballanfat exprime cette réalité dans son Introduction au livre du *Dévoilement*, dans la section qui s'occupe de la place du miroir dans la vie mystique de Rūzbehān Baqlī :

Car la condition du maintien du je du mystique est qu'il ne soit pas lui-même. Ainsi seul Dieu se trouve en relation avec lui-même et peut se dire je et déterminer son lieu. Pour être un je, le mystique se trouve quant à lui réduit à être le tu de celui à qui s'adresse le discours. Le je créaturel ne peut donc être toujours qu'un tu, et le projet créateur est dans cette absence de fond du je mystique, ce je qui ne peut jamais se percevoir véritablement autrement qu'à travers le discours d'un absolument autre, Dieu.

1337. Anne-Marie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, p. 55.

1338. *'Arā'is* I sourate 2, al-Baqarāt, 54, p. 24.

حقيقة المعرفة حتى توصلكم الى عين الجمع وصرف الاتحاد بلا رسومات البشرية

1339. *Sīra't al-Šayḥ al-Kabīr*, Introduction, p. 46.

1340. Abū-l-Naṣr al-Sarrāğ al-Ṭūsī, *Kitāb al-Luma'*, p. 416.

Nous irions plus loin, le « tu » est aussi une altérité qui fait partie des altérités ou *ag̃yār* qui menacent l'Unicité divine. Être « autre », - « je » ou « tu », est une contingence événementielle incompatible avec l'Esselement (*infirād*) de l'Égoïté (*āniyyāt*) divine. D'après sa propre explicitation du verset coranique « Craignez-moi donc », de Cor. 2, 54, Baqlī infère : « *Et c'est Moi que vous devez craindre, c'est-à-dire ayez crainte de Moi et le début de la crainte c'est de renoncer à l'humanité pour la divinité et à l'univers pour Celui qui l'a formé*¹³⁴¹ ».

Renoncer à l'humanité pour la divinité, telle est la norme constante de la mystique rūzbehanienne. Cette doctrine ne s'éloigne pas trop de celle de Ḥallāḡ qui, comme doctrine de l'amour divin, tourne autour de la proximité (*qurb*) entre la divinité (*lahūt*) et l'humanité (*nāsūt*) avec la vision réductrice de deux en UN par l'extinction de l'homme face à Dieu.

Parmi les conclusions de notre mémoire de Diplôme ÉPHÉ nous notions :

C'est précisément au moment où s'ouvre l'œil-essence de la réunification, ce regard de Dieu qui regarde Dieu dans l'homme, que l'homme doit disparaître en proclamant avec Ḥallāḡ son ultime šahādaḥ qui se prononce dogmatiquement par : « Il n'y a de Dieu qu'Allāh » (la llāha illa Allāh), et mystiquement par « il n'y de lui que Lui », (ma huwa illa huwa). Au moment où l'homme voit Dieu qui voit Dieu, il doit rendre son être à l'Être et disparaître car l'altérité ne saurait subsister devant l'Égoïté (Infirād) de celui qui est l'Isolé éternel (al-Munfarid). C'est le destin inéluctable et ouroborique de la boucle du temps qui revient à la Proto-éternité en reliant les deux pôles de l'éternité première et de l'éternité dernière à travers l'espace / temps créaturel. Sur ces hauteurs inaccessibles, seul l'Un est jalousement avec Lui-même. Rūzbehān le dit bien dans cette phrase lapidaire : « Il est avec eux dans la mesure où ils ne sont pas (lā hum). Il les a anéantis en Lui par rapport à leur existence puis Il S'est surexisté Lui-même pour eux, après les avoir anéantis en Lui, par rapport à eux-mêmes¹³⁴²».

L'absence de l'altérité hypostatique en Dieu amène aussi la privation hypostatique de l'homme qui, ne possède en fait, pas de présence individuelle permanente puisque, de par la conception ésotérique de sa création, cohabite en lui un autre « je » qui n'est même pas un « je » à lui et dont il doit se dessaisir.

En plus de l'humilité et de l'effacement face à Dieu, Rūzbehān demande à celui qui cherche la voie mystique un ultime sacrifice qui pourrait s'apparenter au sacrifice physique de Ḥallāḡ et

1341. *Ibid.*

1342. ^ḤArā'is I, sourate 16, al-naḥl, 125, p. 466.

فهو معهم من حيث لا هم/فناهم به عن وجودهم ثم ابقى نفسه لهم بعد فناهم عنهم فيه

qui a trait à la question cruciale de la surexistence qui, dans la mystique soufie, suit l'anéantissement de l'humain.

Au moment même de l'union, Dieu restera-t-Il seul ou introduira-t-Il Son amant dans l'intimité de son Ipséité ? Tout d'abord notons que, déjà dans la proto-éternité, Dieu n'a pas toléré la proximité de l'humain créaturel. Rūzbehān évoque la « honte » d'Adam et des esprits préexistants. Nous lisons dans *Sayr al-Arwāḥ* : *Puis Il le préposa aux affaires de l'Omnipotence et se retourna vers lui avec l'œil de la grandeur. Il eut honte devant Lui de ce qu'il était et il voulut que son existence ne soit pas face à Son existence car l'union n'a pas pour condition d'affirmer les deux*¹³⁴³ ».

Que Dieu accepte qu'Adam aie « honte » de son insignifiance de créature devant sa grandeur est un anthropomorphisme attribué à Dieu pour souligner qu'Il est inaccessible à jamais dans Son Unicité, nous le concédons. Mais voilà que Baqlī affirme que « l'union n'a pas pour condition d'affirmer les deux ». Cette « honte » de l'humain devant le divin est une constante et persiste jusque dans les degrés les plus élevés de l'union à Dieu :

*Car celui a atteint l'accomplissement de l'unification (tawḥīd) ne s'accorde aucune importance devant ce qui émerge de la manifestation de la grandeur du Vrai. Mais, entre les mains du Miséricordieux, il est toujours intimidé (ḥaḡīlan) de son existence devant l'existence du Vrai et il cherche l'anéantissement de son existence par honte (istiḥyāʿ) de son Très-Haut Seigneur. Mais ce qu'il voit des grâces de Dieu Très-Haut en fait de dévoilement de Sa Beauté et de la proximité et du fait de Le connaître dans la Majesté, la Renommée, la Superbe, la Grandeur, la Fureur, l'Amabilité, c'est qu'Il prend en pitié Ses créatures et Il les appelle à L'adorer et à rechercher Son bon plaisir. Tel est le sens de Son dit : « Soyez seigneuriaux » : c'est l'ordre du Vrai à Ses prophètes et saints agréés : soyez revêtus de Mes Attributs comme l'a dit le Messager de Dieu « Revêtez-vous des caractères du Compatissant »*¹³⁴⁴

لان من بلغ تحقيق التوحيد لا يرى لنفسه وزنا عند ما يبدو من تجلى عظمة الحق ويكون خجلا على الدوام بين يدي الرحمن من وجوده عند وجود الحق ويريد فناء وجوده استحياء من ربه تعالى ولكن ما رأى نعم الله تعالى من كشف جماله وقرب وصاله وتعرفه بالجلال والعز والكبرياء والعظمة والقهر واللفظ اشفق على الخلق ويدعوهم الى عبادته وطالب مرضاته وهذا معنى قوله تعالى: {وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ} ومعنى كونوا ربانيين امر من الحق تعالى لانبيائه واوليائه اي كونوا موصوفين بصفتي كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " تخلقوا باخلاق الرحمن "

Baqlī discerne même une station de la honte (*maqām al-hayāʿ*), liée au concept d'anéantissement (*fanāʿ*) à propos de laquelle il dit :

1343. *Sayr al-Arwāḥ*, p. 13

1344. *ʿArāʾis* I, sourate 3, Āl-ʿImrān, 79, p. 83.

La station de la honte : c'est l'anéantissement de l'esprit devant la vision de Sa majesté Très-Haute et la splendeur de Sa superbe, et la honte d'être existant devant l'existence du Vrai –Loué soit-Il – : il voudrait ne pas être dans son eccéité (kawnihi). Et s'il n'en est pas ainsi, il sera loin de pouvoir progresser vers la station de la scrutation dans les vérités de la proto-éternité et la puissance de l'unité, tel est le soixante quatrième voile¹³⁴⁵.

Aussi, l'esprit, élu par Dieu, ayant été revêtu de la Beauté divine dans la proto-éternité, habite l'enveloppe de la chair dans la temporalité, doit « *ne plus s'affilier à la glaise et à l'argile* » mais au Vrai. Il est invité à sortir de l'enveloppe humaine et des caractéristiques humaines par le revêtement des Attributs pour devenir seigneurial par l'oreille du cœur et la vision de l'Invisible.

Telle est la description de celui que Dieu a revêtu de la splendeur sainte de l'éternelle Beauté première et de l'éternelle majesté dernière avant que ne soit façonnée la glaise des humains : Il était éclairé par la lumière du matin de la proto-éternité lorsque les formes physiques et les corps étaient dans le néant¹³⁴⁶. Ayant fait habiter les esprits dans l'obscurité des enveloppes (hayākil)¹³⁴⁷ Il leur adressa un discours de dilatation et leur dit : « Ne vous affiliez pas à l'eau et à la glaise mais affiliez-vous au Vrai par la détermination de l'amour, le dévouement, la contemplation et le revêtement (ittiṣāf) de Ses Attributs ainsi que l'éducation dans le sein de Sa Compagnie. Il les forma par Ses Actes particuliers, essentiels, proto-logiques et, ceux-là, Il n'agit pas avec eux comme d'après un ordre, car l'ordre est pour les gens du commun et l'Acte est pour les particuliers, bien que le Vrai transcende les formes, les ressemblances, l'imagination, la fantaisie, les concepts, la partie, le tout, le morcellement, les images, les temps et le lieu. Sa superbe a été exaltée et Ses Attributs se sont manifestés. Son dit : {Puisque vous enseigniez le Livre et puisque vous éduquiez} : c'est-à-dire, vous avez en particulier la science infuse et la science du Livre et de la Sunna' et de la Loi. Par elles il vous faut sortir de la figure de

وهذا وصف من كساه الله
 سنا قدس جمال الازلي وجلال
 الابدی قبل كون طينة البشر
 فكان منورا بنور صبح القدم اذا
 الاشباح والاجسام في العدم فاذا
 اسكن الارواح في ظلم الهياكل
 خاطبهم بخطاب الانبساط فقال
 لا تنتسبوا الى الماء والطين
 ولكن انتسبوا الى الحق بنعت
 المحبة والمكاشفة والمشاهدة
 والاتصاف بصفاته والتربية في
 حجر وصاله وكونهم بافعاله
 الخاصة الذاتية القديمة وليس
 هؤلاء كمن كان كونه بالامر
 لان الامر للعوام والفعل
 للخواص مع ان الحق جل عن
 الاشكال والاشباه والخيال
 والاهام والافهام والجزء
 والكل والتبعيض والصور
 والازمان والمكان تعالى
 كبرياؤه وجلت صفاته قوله بما
 كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ
 تَدْرُسُونَ { اى لكم خاصة علم
 اللدنى وعلم الكتاب والسنة
 والشريعة بها يلزم عليكم
 الخروج عن رسم الانسانية

1345. Kitāb al-Iḡāna', p. 56

1346. L'expression est d'Abū Bakr b. Sa'dān, voir plus haut. Baqlī conçoit deux moments dans l'infusion de l'esprit dans les corps : Avant l'infusion, cette enveloppe vide est une ombre, un ectoplasme, un spectre, une forme physique. Après l'infusion, c'est un corps (vivant). Mais la forme physique demeure après son infusion par l'esprit et sa vivification. C'est l'image du corps qui n'est rien sans l'esprit.

1347. Idée platonicienne de l'enfermement des âmes dans les corps.

l'humanité et des caractéristiques humaines. Ġa'far al-Ṣādiq dit à propos de Son dit : {devenez seigneuriaux} : c'est-à-dire écoutants par l'audition de l'oreille du cœur et regardants avec les yeux des Invisibles¹³⁴⁸.

واوصاف البشرية وقال جعفر
الصادق في قوله تعالى {كونوا
ربانيين} قال مستعمين بسمع
القلوب وناظرين باعين الغيوب

Tout l'héritage de l'Écriture et de la Loi devrait aider l'esprit élu à sortir « de la figure de l'humanité et des caractéristiques humaines ». Tel est le but ultime de la vie spirituelle qui est littéralement la vie de cet esprit unique retenu temporairement dans les enveloppes de l'humain. Notons, comme toujours, cette ambivalence transcendante dans la description des états supérieurs. On s'attendrait à ce que Baqlī donne des indications utiles pour la vie de piété ou par rapport aux étapes de la vie spirituelle. Il n'en est rien. La majeure partie de ses élocutions sont des descriptions préexistentielles dont il tire des conclusions mystagogiques pour les initiés. Au zénith de son extraction du sens du texte coranique, il assure que, dans le soufisme, tel que professé par Ḥallāğ et endossé par lui-même, il n'y a de place que pour la subsistance de l'esprit incarné dans les corps à travers les formes physiques. Il inclue une citation de Wāsiṭī (m. 331/942) qui est très éclairante :

Il n'a été accordé à nul humain que Dieu lui parle sans que, vivant et subsistant dans l'Attribut de l'humanité Il ne le dépouille des caractéristiques de l'humanité pour qu'il soit orné de l'ornement de la spécificité (divine)¹³⁴⁹.

وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
وهو قائم بصفة البشرية حتى ينزع
عنه اوصاف البشرية ويحلى بحلية
الاختصاص

Ḥuğwīrī va dans le même sens réductionniste. Mais il tente de l'expliquer en rapportant de Biṣṭāmī cette maxime : « *Le Paradis n'a pas de valeur aux yeux des aimants et les amants sont voilés par leur amour.* » Et il glose :

Le Paradis est créé alors que l'amour est un Attribut incréé de Dieu. Quiconque est attaché par une chose créée loin de ce qui est incréé est sans intérêt ni valeur. Les choses créées sont inutiles aux yeux des amants. Les amants sont voilés par l'amour car l'existence même de l'amour suppose la dualité qui est incompatible avec l'Unification (tawhīd). La voie (sauve) des amants va de l'Unicité vers la mise à part (infirād). Mais, il y a dans l'amour ce défaut et c'est qu'il a besoin d'un désirant (murīd) et d'un désiré (murād). Soit Dieu est le Désirant et l'homme le désiré, soit l'homme est le désirant et Dieu est le Désiré. Dans ce dernier cas, l'homme est ancré dans le désir de Dieu. Mais, si l'homme est le désirant et Dieu le Désiré, alors la quête et le désir de la créature ne peuvent avoir accès jusqu'à Lui. Dans les deux cas demeure le fléau de l'amour. En

1348. ^ṢArā'is I, sourate 2, al-Baqaraṭ, 79, p. 83.

1349. *Op.cit.* II, sourate 42, al-Šūra, 51, p. 713.

*conséquence, l'anéantissement de l'amant dans la surexistence de l'amour est plus parfaite que sa subsistance à travers la surexistence de l'amour*¹³⁵⁰.

La théorie tire sa logique de la doctrine de l'inviolabilité de l'Unicité divine. Il s'agit d'un dilemme existentiel.

Quelle solution alors pour l'amour ? La solution déjà trouvée par Dieu est l'annihilation ou extinction (*maḥū*) ou l'anéantissement (*fanā*[?]), qui sont les deux degrés d'un même processus qui croît en intensité jusqu'à la disparition totale, s'il en fut : « *Puis Il lui fit boire la thériaque de la véracité dans la coupe de l'annihilation et Il le fit entrer dans les prairies de la sincérité. Il le fit boire aux sources de la particularisation et Il le filtra avec le filtre de la pureté*¹³⁵¹ ».

Mais il y a plus. Dans un passage impressionnant de par sa rigueur et en consonnance avec la doctrine exprimée par Ḥuḡwīrī, notre auteur demande aux parfaits un ultime dépouillement qui est une vraie mort à soi-même. Baqlī prend soin de noter que « *ce verset est pour ceux qui auraient faussé la route dans le samā*^f », mais il y décline un enseignement fondamental sur la discipline à tenir lors des communications divines les plus élevées. Il préconise de ne point condescendre à descendre de la station du *tawḥīd* à la station de l'énamouement (*ʿiṣq*). La station du *tawḥīd* préserve l'Unicité divine tandis que celle de l'énamouement permet à l'homme de goûter Dieu à travers l'Union mais, du fait même de s'occuper de soi-même, il introduit la dualité dans l'Unicité divine. Soulignons le fait que la notion d'altérité est implacablement absente chez notre auteur. D'après certains de ses textes, Baqlī insiste, paradoxalement, sur le fait que **l'amant véritable est celui qui s'abstient d'aimer** Dieu au moment même de l'Union afin que Dieu demeure Dieu sans l'agrégation participative de son Amant.

Le dit du Très-Haut : {Et ceux qui, s'ils ont commis une iniquité ou auraient été injustes avec leurs âmes, se seraient souvenus de Dieu et auraient demandé pardon pour leurs fautes}.

Ce verset est une allusion à des gens qui ont fauté dans l'audition mais c'est aussi une allusion aux amants passionnés de Dieu (ʿuṣṣāq Allāh) qui se sont baignés dans les océans de l'amour-Éros et du désir ardent et qui ont été brûlés par les tablettes du feu de l'orgueil et, soudain, (sous) les attaques de l'Omnipotence, ils réclament l'esprit de l'intimité (uns) dans le repos de la contemplation des choses belles et la fréquentation de la contemplation de l'épouse

قوله تعالى {وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاجِسَةً
أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ
فَأَسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ}
هذه الآية إشارة إلى قوم اخطأوا
في السماع وايضا فيها إشارة إلى
عشاق الله الذين استغرقوا في
بحار العشق والشوق واحترقوا
بلوائح نيران الكبرياء وبغته
سطوات العظمة فيطلبون روح
الانس بالاستراحة في مشاهدة
المستحسنيات ويرتادون مشاهدة
عروس القدم في مقام الالتباس

1350. Ḥuḡwīrī, *Kaṣf al-Maḥḡūb*, p. 318-319

1351. *Ibid*. Il est évident que c'est Adam qui a honte d'exister face à Dieu et c'est pourquoi ici il est question d'anéantissement ou d'extinction pour son humanité.

de la proto-éternité dans la station de l'équivocité et l'œil-essence de la réunification dans lequel se trouve la vision du Vrai dans le miroir du créé : cette équivocité est une iniquité (*fāḥiṣāt*) de leur part car ils sont en quête de la proto-éternité en même temps que de la vision de l'évènement et cela n'est pas conforme à la condition de la dématérialisation (*taḡrīd*) de la vérité de l'amour-Éros. Si, étant en train de brûler dans la vision de l'éternité première et de l'éternité dernière, de la proto-éternité et de la surexistence, ils réclament de descendre de la station de l'Unification à la station de l'amour-Éros, c'est une injustice faite de leur part envers eux-mêmes car ils ont diminué la chance de l'Unification en fuyant l'anéantissement dans l'Unification vers leur surexistence dans l'amour-Éros¹³⁵².

وعين الجمع الذى فيه روية الحق
فى مرآة الخلق وذلك الالتباس
فاحشة منهم لانهم فى طلب القدم
مع روية الحدث وليس هذا شرط
تجريد حقيقة العشق واذا كانوا
محترقين بنيران التوحيد والتفريد
فى رؤية الازل والابد والقدم
والبقاء يطلبون النزول من مقام
التوحيد الى مقام العشق وهذا ظلم
منهم على انفسهم لانهم نقصوا
حظ التوحيد بفرارهم من الفناء
الى البقاء فى العشق.

Fuir l'anéantissement dans l'unification vers la surexistence dans l'amour-Éros est l'ultime « tentation » du mystique soufi. En contraste, fuir la surexistence dans l'amour-Éros pour conforter l'anéantissement dans l'Unification est son ultime sacrifice. La prouesse de l'amour soufi c'est d'aboutir au cercle sans point de Ḥallāḡ qui suppose l'exacte, mais équivoque coïncidence entre le désiré et le Désirant et entre le désirant et le Désiré, entre l'homme et Dieu, par-delà la particularisation de l'amour qui est intrinsèquement une *altérité*, afin que Dieu seul demeure dans l'anéantissement totale de l'individualité créée.

Le dépouillement de toute « *marque distinctive humaine* » est un préalable au revêtement de « *l'ornement de la spécificité* » qui vient des Attributs divins. Est-ce la dissolution de l'humain qui « porte » la fonction du miroir ? La fonction de réfléchir Dieu devient-elle démunie de toute assise personnelle ? Nous retrouvons-nous devant un miroir où c'est Dieu qui se regarde de part et d'autre et l'homme n'a pas de vis-à-vis, comme le décrit Corbin ? S'agit-il d'une fonction de réflexion de Dieu, dégagée de toute hypostasiation ? Le miroir est-il à sens unique ou dans les deux sens ? L'amour de Dieu va-t-il de Dieu à Dieu en s'attardant « le temps du corps » dans l'homme pour ensuite faire ellipse de lui ? Ce passage de Ḥallāḡ suggère tout ceci d'une manière poignante :

O gens, Il dialogue avec les créatures par condescendance, Se manifestant à eux, puis Il se voile d'eux pour leur éducation. Sans Sa

أيها الناس : أنه يحدث الخلق تلطفا
فيتجلى لهم، ثم يستتر عنهم تربية لهم،
فلولا تجليه لكفروا جملة، و لولا ستره

1352. *ʿArāʿis* I, sourate 3, Āl-ʿImrān, 135, p. 102.

manifestation, ils auraient apostasié en groupe. Sans Son voilement ils se seraient tous égarés. Il ne leur conserve pas la permanence d'un de ces états. Mais, pour moi, Il ne Se voile pas un seul instant pour que je me repose au point que j'ai usé mon humanité dans Sa divinité et que mon corps se soit évaporé dans les lumières de Son Ipséité : **je n'ai plus ni essence, ni trace, ni visage, ni histoire**¹³⁵³.

لفتنوا جميعا، فلا يديم عليهم إحدى
الحالتين، لكنني ليس يستتر عني
لحظة فأسترح حتى استهلكت
ناسوتيتي في لاهوتيته، و تلاشي
جسمي في أنوار ذاته، فلا عين لي و
لا أثر، و لا وجه و لا خبر .

Cet amour mystique qui s'immole pour laisser toute la place à l'Amant porte en lui les traces d'une violence à ce point cruelle que Ḥallāḡ confesse « avoir usé (*istahlakt*) son humanité dans Sa divinité ». Rūzbehān se réfère souvent dans 'Arā'īs à son mentor spirituel, Abū-l-Muḡīṭ, le martyr de Bagdad, qui s'exhibe écartelé, non pas sur la croix mais sur le gibet implacable d'une parfaite immolation mentale au point qu'il enseigne à dire à son tour: « **je n'ai plus ni essence, ni trace, ni visage, ni histoire** ».

On est bien loin des normes ascétiques et des discours pieux de la direction spirituelle. À ces hauteurs, le mystique est seul, ou plutôt, **il n'est plus**.

Ceci est corroboré par Abū Sa'īd al-Ḥarrāz que cite Quṣayrī. Devant la transcendance divine aucune garantie de survie : **on demeure sans soi-même (bila huwa)** et on ne peut que s'en remettre à la custodie de Dieu, sans aucun autre recours :

Si Allāh veut élever un de Ses serviteurs au rang de saint agréé, Il lui ouvre la porte de Sa commémoration (*dīkr*). S'il se délecte dans la commémoration, Il lui ouvre la porte du rapprochement puis Il l'élève aux compagnies de l'aménité puis Il l'assoie sur le siège de l'unification puis Il ôte de devant lui le voile et Il le fait entrer dans la demeure de l'Égoïté et lui dévoile la majesté et la grandeur. Si donc son regard tombe sur la majesté et la grandeur, **il demeure sans lui-même** c'est alors que le serviteur devient anéanti et, dans le Vrai surexistant, il tombe dans la custodie du Très-Haut et est innocenté de porter le procès de lui-même¹³⁵⁴.

إذا أراد الله أن يوالي عبدا من عبيده
فتح عليه باب ذكره، فإذا استلذ الذكر
فتح عليه باب القرب، ثم رفعه إلى
مجالس الانس، ثم أجلسه على كرسي
التوحيد، ثم رفع عنه الحجاب، وادخله
دار الفردانية، وكشف له حجاب
الجلال والعظمة، فإذا وقع بصره على
الجلال والعظمة بقي بلا هو، ، فحينئذ
صار العبد فانيا، وبالحق باقيا، فوقع
في حفظ سبحانه، وبرئ من دعوى
نفسه.

Même si Rūzbehān n'inclut pas cette citation du Ḥarrāz dans les 'Arā'īs, dans l'élucidation

1353. Ḥallāḡ, *Œuvres Complètes*, p. 223.

1354. *Al-Risāla' al-Quṣayriya'*, p. 225.

de l'ultime communication d'amour, la mystique rūzbehānienne est en parfaite conformité avec cette suppression de l'humain. Malgré l'exubérance et le paradoxe, l'équivocité de l'être-sans-exister pointe dans 'Arāʿīs comme un message codé pour ceux qui savent lire.

Rūzbehān retrouve dans le Livre sacré les images qui confirment sa voie à la suite de Ḥallāğ. Dans un tableau expressif, il décrit ainsi le « sacrifice » personnel d'Abraham, prélude à l'Union-résorption. En paraphrasant le Coran, il met sur la bouche de l'ami de Dieu, une requête semblable à celle de Moïse, avec la différence que Moïse « *cherchait le dévoilement de la contemplation* », tandis qu'Al-Ḥalīl « *réclamait la vérité de la connaissance du Maître de la contemplation et celle de sa pure Seigneurie* ». Il parle des quatre oiseaux que Dieu réclame à Abraham de sacrifier. Il s'agit d'autant de paliers de négations que l'aimant est appelé à réaliser pour pouvoir, dans la pure nudité de soi-même, accéder à l'Union divine. Ḥallāğ évoque cet épisode dans le Ṭāsīn du cercle et, ici, Baqlī le développe :

Dans ce commentaire de la sourate al-Baqara, verset 260, ayant trait à la requête d'Abraham de voir la vérité, Rūzbehān concède que cette requête émane de l'amour qui cherche à connaître la vérité de l'Aimé. Cependant Dieu est au-delà de toute appréhension de la part de la créature. Un dialogue s'ensuit à l'instar de celui de Moïse dont la requête, d'après ce commentaire, était moindre que celle d'Abraham, qui use de ruse pour se revêtir des « *atours de la Seigneurie* ».

Al-Ḥalīl réclama la vision du Vrai dans le revêtement créaturel [...] il dit "Montres-moi Sa vérité à l'intérieur de la Divinité et de la Seigneurie. Le but pour al-Ḥalīl était de s'immerger dans le désir ardent et de se plonger dans le mystère de son Bien-aimé ainsi que dans les atours de Sa puissance. Car l'Aimant cherchait à cerner la vérité de l'Ipséité de l'Aimé sous toutes ses faces. Ceci est une condition de l'unité. L'accomplissement de cela apporte des renforcements à la certitude (yaqīn) et aux vérités de la station du raffermissement (tamkīn). Dieu Très-Haut transcende le fait qu'aucune de ses créatures n'arrive à L'atteindre par la cognition. Parce que Son Ipséité S'est sanctifiée et s'est exaltée. Il S'est abstenu, par la superbe de Son identité, d'informer les créatures. Allāh, béni et loué, répondit à Son Ami et dit : « N'a-tu pas cru que, si tu ne M'as pas atteint avec les conditions du mystère de la proto-éternité, c'est parce que tu es une créature emprisonnée dans les qualifications de l'adventicité ? ». Il

سأل الخليل مشاهدة الحق في لباس الخلق [...] قال ارني حقيقته بطنان الالهية والربوبية وهذا من الخليل غاية استغراقه في الاشتياق وغوصه في سرحيبيه واوصاف قدرته لان المحب اراد ان يحيط بحقيقة ذات المحبوب من جميع الوجوه وذلك من شرط الاتحاد وتحصيل ذلك زوائد اليقين وحقائق مقام التمكين وان الله تعالى منزه عن ان يدركه احد من خلقه لان ذاته تقديس وتعالى امتنع بعزة هويته عن مطالعة المخلوقات فاجاب الله تبارك وتعالى خليله وقال اولم تؤمن من انك لم تدركني بشرائط سر القدم وانت مخلوق اسير بنعوت الحدث قال بلى ولكن ليظمنن قلبي بعد رؤية جنابي في عز عظمتك وبقاء ربوبيتك لان قلبي لا يسكن

répondit : « Oui ! mais c'est pour que mon cœur se tranquillise en voyant Mon Seigneur dans le cœur même de Ta grandeur et la permanence de Ta Seigneurie. Car mon cœur n'a de cesse de réclamer la contemplation de la beauté de Ta Seigneurie. Dans sa requête, il voulait, à lui le Salām, introduire une ruse afin qu'il sorte de l'impuissance de la servitude et qu'il se revête de la limpidité de la Seigneurie. Cette requête était plus exigeante que celle de Moïse car Moïse réclama le dévoilement de la contemplation tandis que al-Ḥalīl sollicita la vérité de la science du Possesseur de la contemplation et Sa Seigneurie toute pure.

عن طلب مشاهدة جمال ربوبيتك
واراد عليه السلام في سؤاله حيلة
كي تخرج من عجز العبودية
ويلتبس بصفاء الربوبية وهذا
السؤال اعظم من سؤال موسى
بان موسى سأل كشف المشاهدة
والخليل سأل حقيقة علم صاحب
المشاهدة وصرف ربوبيته

Nous sommes ici devant un conciliabule qui précède l'Union. Deux protagonistes sont en lice qui n'acceptent pas facilement d'entrer dans l'anéantissement total. Mais la ruse d'Abraham, comme celle de Moïse, est dévoilée par Dieu qui reconduit son Amant en lui demandant, au porche de l'ultime révélation, l'ultime sacrifice qui lui donne accès à la divinité.

Rūzbehān présente la réponse de Dieu en suivant les mêmes catégories du *Ṭāsīn* du Cercle qu'il a commenté. Ce qui est une preuve de plus que 'Arā'īs est une œuvre postérieure à *Šarḥ-e Šaḥīyyāt*¹³⁵⁵ :

Lors donc que le Vrai -loué soit-Il- connu d'al-Ḥalīl qu'il recherchait les sciences de la Seigneurie et les vérités des Attributs proto-éternels et la quiddité sempiternelle de l'Ipséité, Il dit {prends quatre de l'espèce des oiseaux et amène-les vers toi}. Il signifiait les oiseaux du tréfond (bāṭin) qui sont dépourvus de corporéité et, ces oiseaux de l'Invisible, sont au nombre de quatre : le premier c'est l'intelligence, le deuxième est le cœur, le troisième est l'âme et le quatrième est l'esprit. C'est-à-dire : égorge l'oiseau de l'intelligence avec le couteau de l'amour sur la porte du royaume angélique et égorge l'oiseau du cœur par le couteau du désir ardent sur les flancs de la puissance et égorge l'oiseau de l'âme avec le couteau de l'amour-Éros dans les arènes de l'Unicité et égorge l'oiseau de l'esprit avec le couteau de l'impuissance dans les dédales de la fierté des mystères de l'Unicité { puis déposes-en une partie sur chaque montagne } c'est-à-

فاذا علم الحق سبحانه من الخليل انه
اراد علوم الربوبية وحقائق صفات
القدمية وكنه ذات السرمدية { قَالَ
فَخَذَ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصَرَّهُنَّ
إِلَيْكَ } اشارة الى طيور الباطن التي في
نقص الجسم وهي اربعة من اطيوار
الغيب الاول هو العقل والثاني القلب
والثالث النفس والرابع الروح اي
اذبح طير العقل بسكين المحبة على
باب الملكوت واذبح طير القلب
بسكين الشوق على جناب الجبروت
واذبح طير النفس بسكين العشق في
ميادين الفردانية واذبح طير الروح
بسكين العجز في ثيه عزة اسرار
الوحدانية { ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ
مِّنْهُنَّ جُزْءًا } اي اجعل العقل على
جبل العظمة حتى يتراكم عليه انوار
سلطنة الربوبية فيصير موصوفاً بها

dire pose l'esprit sur la montagne de la grandeur afin que s'amoncellent sur lui les lumières du règne de la Seigneurie afin qu'il devienne caractérisé par elles et qu'il M'atteigne par Moi après son anéantissement en Moi. Et pose le cœur sur la montagne de la superbe afin que Je le revête de la splendeur de Ma sainteté. Alors il errera dans les déserts de la cogitation, particularisé par la pure lumière de l'amour. Et pose l'âme sur la montagne de la dignité afin que Je la revête de la lumière de la grandeur pour qu'elle devienne quiète devant le déferlement de Ma Seigneurie sur elle, de sorte qu'elle ne me dispute pas dans la servitude et ne réclame pas les atours de la Seigneurie. Et pose l'esprit sur la montagne de la beauté de l'éternité première afin que Je le revête de lumière issue de lumière, de la dignité du Digne et de la sainteté du Saint afin qu'il soit épanoui dans l'ivresse, apaisé dans la sobriété, énamouré dans l'épanouissement (inbiṣat), incommutable dans la découverte¹³⁵⁶.

ليدركني بي بعد فنائه في واجعل
القلب على جبل الكبرياء حتى البسه
سواء قدسي فيتيه في ببداء التفكير
منعوتا بصرف نور المحبة واجعل
النفس على جبل العزة حتى البسها
نور العظمة لتصير مطمئنة عند
جريان ربوبيتي عليها الا تنازعني
في العبودية ولا تطلب اوصاف
الربوبية واجعل الروح على جبل
جمال الازل حتى البسها نور النور
وعز العز وقدس القدس لتكون
منبسطة في السكر مطمئنة في
الصحو عاشقة في الانبساط راسخة
في الابد

Chacune de ces puissances qui réclame la contemplation des Vérités de la Seigneurie doit être égorgée au parvis même du mystère avant d'y être introduite :

- 1- Oiseau de **l'intelligence** égorgé avec le couteau de l'amour sur la porte du royaume ;
- 2- Oiseau du **cœur** égorgé par le couteau du désir ardent sur les flancs de la puissance ;
- 3- Oiseau de **l'âme** égorgé avec le couteau de l'amour-Éros dans les arènes de l'Égoïté ;
- 4- Oiseau de **l'esprit** égorgé avec le couteau de l'impuissance dans les dédales de la fierté des mystères de l'Unicité.

Il s'agit d'autant de figures qui expliquent le détail de la mort à soi, non seulement du vieil homme, comme dans le Christianisme, mais du « je » individuel, préalable à l'identification suprême. La finalité n'est pas de devenir Dieu mais d'être revêtu des Attributs divins par lesquels Dieu Se voit et S'aime, comme d'une interface temporaire préalable à la résorption de son « je ».

S'ils se trouvent revêtus de mes Attributs ils volent sur les ailes de la Seigneurie dans l'atmosphère de l'identité (huwwiyyat) et ils me voient dans les atours de la pérennité et

فاذا كانوا ملتبسين بصفاتي
يطيرون باجنحة الربوبية في
هواء الهوية ويرونني بلباس

1356. 'Arā'is I, sourat 2, al-Baqara't, 258-260, p. 55

de l'éternité première. { Puis je les appelle }¹³⁵⁷ des vergers du rapprochement au monde de la gnose avec la voix du mystère de l'amour-Éros et le rugissement du désir ardent et le timbre de l'amour {et elles s'en viennent en courant} avec la vitesse des ailes du règne de la Seigneurie vers le substrat de la servitude dévote, dans la beauté de l'Unicité. Et elles Me voient après qu'elles eurent été rassemblées dans le carré de ton sein avec des yeux théologique et une lumière angélique¹³⁵⁸.

الديمومية والازلية {ثُمَّ أَدْعُهُنَّ}
 بصوت سر العشق وزمزمة
 الشوق وجرس المحبة من
 بساتين القرية الى عالم
 المعرفة {يَأْتِيَنَّكَ سَعِيًّا} بسرعة
 جناح سلطان الربوبية الى معدن
 العبودية بجمال الاحدية وترانى
 بعد جمعهن فى مربع صدرك
 بعيون اللاهوتية ونور الملكوتية

Ainsi, les puissances humaines qui ont été « sacrifiées » à leur humanité en les répartissant, par un écartèlement ontologique, sur quatre montagnes, sont finalement réunies dans le sein d'Abraham, toutes divinisées car Dieu reste Seul avec Dieu.

C'est dans le *Kitāb al-Iḡānaʿ* que Rūzbehān nous donne une clé de lecture de la permanence ou de l'annihilation de l'être personnel dans l'union. Il parle de la dernière des 70 stations qui forment autant de « voiles » qui cachent autant qu'elles dévoilent. Cette dernière station est le voile de la négation (*al-nakiraṭ*) qui est le résultat du sevrage de « *L'allaitement des Attributs* » (*riḍāʿaṭ al-Ṣifāt*). Ce sevrage arrive, d'après les catégories de *Mašrab al-Arwāḥ*, lorsque le progressant (*sālik*) parvient à la contemplation de l'Ipséité. Il y a une interrelation entre négation et connaissance, comme il sied à une approche apophatique. Dans *Mašrab*, il ne s'agit que de la cinquième station, alors que dans *Iḡānaʿ*, cet état est le sommet du cheminement spirituel¹³⁵⁹.

Puis la station de la connaissance et c'est le voile de la négation. Car la négation (*nakiraṭ*) est le voile de la connaissance. S'il réussit à gagner la connaissance, les mers de la négation l'emportent loin de la connaissance. Si donc il Le connaît, il réside en Lui et vers Lui, et cela est un voile. S'il tombe dans la mer de la négation, il devient ignorant dans la négation. Dans la station de la négation il devient ignorant par la connaissance : il met en cela son assiduité pour les siècles des siècles et c'est le soixante-dixième voile. Après cela il n'y a plus ni station ni voile. Le gnostique demeure à jamais dans les mers de l'éternité primordiale,

ثم مقام المعرفة، وهو حجاب النكرة. والنكرة حجاب المعرفة. فإذا فاز بالمعرفة، أخذته بحار النكرة عن المعرفة. فإذا عرفه، سكن به وإليه، وذلك حجاب وإذا وقع في بحر النكرة، يكون جاهلا بالنكرة، وفي مقام النكرة يكون جاهلا بالمعرفة، وذلك دأبه أبد الأبد، وهو الحجاب السبعون. ولا يكون بعد ذلك مقام ولا حجاب، ويكون العارف أبدا في بحار الأولوية مستغرقا لا يفنى ولا يبقى نعت. وله وله وحيمان وهيجان

1357. Ici, l'auteur passe du masculin au féminin, pour gloser le texte coranique qui parle des parties du sacrifice qu'Abraham a réparti sur les quatre montagnes.

1358. *ʿArāʾis* I, sourate 2, āl-Baqara 260, p. 55.

1359. *Kitāb al-Iḡānaʿ*, p. 57; *Mašrab al-Arwāḥ*, V, 41, p. 110,

*immergé, incorruptible, là où il n'y a plus de qualification. À lui l'hébétéude, la véhémence, l'agitation, l'extinction et la sobriété. Il n'a plus d'occupation que l'occupation de l'ivrogne ni aucune science sinon celle de la perplexité. Il est le Pôle des pôles et le Dévoileur du grand voile*¹³⁶⁰.

ومحو وصحو. لم يبق له عمل الا
عمل السكران، ولا علم الا علم
الحبران. فهو قطب الأقطاب
وكاشف النقاب.

La négation ou l'inconnaissance devient ainsi le point ultime d'ignition de l'amour, avant l'extinction où l'humain n'a plus de qualification. Tel est le sacrifice de la mystique soufie où l'annihilation n'est pas impassible mais, au contraire, transie d'affects théopatiques.

Les dernières paroles de Ḥallāğ, nous dirions le chant du Cygne, rapportées par les témoins de sa *Passion*, Abū Bakr Šiblī et Abū-l-Ḥasan al-Wāsiṭī¹³⁶¹, et retransmis par son biographe Ibn Anğab al-Sā'ī (m. 674/1275) sont le testament déchirant du martyr de Bagdad au moment où il assume sa singularité, désormais inaccessible, face à son destin fatidique. Elles manifestent l'expérience bouleversante d'un homme à qui Dieu S'est révélé par la contemplation de la proto-éternité et qui envahit tout son être au point de l'engloutir.

« O Dieu tu es Celui qui apparaît de toutes parts et qui disparaît de toutes parts¹³⁶². Par le droit de ton soutien à mon droit et par le droit de mon soutien à Ton droit sachant que mon soutien à Ton droit contraste Ton soutien à mon droit car mon soutien à Ton droit est de nature humaine tandis que Ton soutien à mon droit est de nature divine. Et comme ma nature humaine est consommée dans Ta nature divine sans se confondre avec elle, Ta nature divine s'est emparée de ma nature humaine sans contiguïté avec elle. Par le droit de ta proto-éternité sur mon existence et le droit de mon existence sous les habits de Ta proto-éternité, donne-moi de remercier cette grâce que tu m'as octroyée en vertu de laquelle tu as caché à mes semblables ce que tu m'as révélé des levers de ton visage. Tu as privé les autres de ce que Tu m'as permis de regarder des choses cachées de Ton mystère et tes serviteurs que voici se sont rassemblés pour me tuer par zèle à ta religion et pour se rapprocher de Toi, pardonne-leur donc car si tu leur avais révélé

اللهم إنك المتجلي عن كل جهة،
المتجلي من كل جهة بحق قيامك
بحقي، وبحق قيامي بحقك. وقيامك
بحقك يخالف قيامك بحقي. فإن
قيامك بحقك ناسوتية، وقيامك
بحقي لاهوتية. وكما أن ناسوتيتي
مستهلكة في لاهوتيتك غير
ممازجة إياها فلاهوتيتك مستولية
على ناسوتيتي غير مماسة لها.
وبحق قدمك على حدثي، وحق
حدثي تحت ملابس قدمك، أن
ترزقني شكر هذه النعمة التي
أنعمت علي حيث غيبت أغياري
عما كشفت لي من مطالع وجهك
وحرمت علي غيري ما أبحت لي
من النظر في مكنونات سر ك،
وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي
تعصباً لدينك وتقرباً إليك. فاغفر
لهم، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت

1360. *Ibid.*

1361. Il s'agit de Abū-l-Ḥasan 'Alī b. 'Abd al-Qannād al-Wāsiṭī (m. circa 330/941)

1362. Jeu de mots entre *mutağallī*: qui apparaît, qui s'épiphänise, et *mutaḥallī*: celui qui renie, qui abandonne, qui se vide.

ce que Tu m'as révélé ils n'auraient pas fait ce qu'ils font et si Tu m'avais caché ce que tu leur as caché je n'aurais pas été éprouvé. A Toi la louange dans ce que Tu fais et à toi la louange dans ce que Tu veux.» Puis il se tut et s'entretint avec Dieu dans le secret.¹³⁶³

لي لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترت
عني ما سترت عنهم لما ابتليت .
فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد
فيما تريد، ثم سكت وناجى سراً.

Sans aller aussi loin que le supplice et la mort physique, Rūzbehān a expérimenté, dans les moments même de l'extrême l'ébullition de son amour pour Dieu, l'écartèlement entre la « tentation » d'aimer et l'impératif de sauvegarder la transcendance divine. Ces quatre oiseaux égorgés et dispersés sur quatre montagnes puis rassemblés en UN dans le sein d'Abraham évoquent le mystère même de l'accomplissement de la vie mystique à travers ce que les soufis appellent avec vénération et mystère : *ʿayn al-ġamʿ* et que nous aborderons très vite.

L'inquiétude au sommet de la gnose

Ainsi, toute la mystique rūzbehānienne frémit devant la fureur, la jalousie et l'incommunicabilité de Dieu. *Al-saṭwaʿ* c'est le déferlement inopiné de la Présence divine qui anéantit le visionnaire comme la lumière qui brûle le papillon. Une crainte sacrée emplit le mystique à la seule pensée de l'affronter. Les notions de *fanāʿ* et de *baqāʿ* dérivent de cette incommunicabilité infranchissable entre le divin et l'humain.

Moïse le locuteur de Dieu [...] a su qu'il serait anéanti au premier éclair qui jaillit des éclairs des lumières de la majesté de l'Ipséité et des Attributs. Si Moïse était mille fois mille Moïse et chaque Moïse en Moïse plus grand que le Trône, le Siège et que l'Univers avec les créatures et tout ce qu'elles enserrent, il se serait dissipé à partir d'un seul entrechoc de la part des déferlements (*ṣaṭawāt*) de la divinité du Vrai [...] et Son dit {Facilites pour moi le fait de requérir la Seigneurie} c'est-à-dire pourvoies-moi avec la Seigneurie par le revêtement des Attributs (*ittiṣāf*) et par l'union (*ittiḥād*): telle est l'audace des énamourés. Or cette requête est du domaine de l'impossible car la Seigneurie ne se sépare jamais de l'origine de l'éternité première et

موسى كلّم الله عرف [...] انه يفنى
باول بركة تتبرق من بروق انوار
جلال الذات والصفات ولو كان موسى
الف الف موسى وكل موسى فى
موسى اعظم من العرش والكرسى
والكون والكائنات وما فيها يضمحل
فى صدمة واحدة من سطوات الوهية
الحق [...] وقوله {ويسر لى امر
طلب الربوبية} اى يسر لى الربوبية
من حيث الاتصاف والاتحاد وهذا
جراً العشاق وقع ايضا هذا السؤال
فى محل الاستحالة لان الربوبية لا
تفارق عن مصدر الازل وقوله
واحل عقدة من لسانى اى لسانى

1363. Ibn Anḡab al-Sāʿī, *Aḥbār al-Ḥallāġ*. Dār al-Ṭaliʿat al-ġadīdat, Damas 1997, p. 64. (al-Sāʿī 1997)

Son dit {délie le nœud de ma langue}, cad la langue de l'évènement, et échange-le avec une langue sainte, louangeante, immuable et seigneuriale avec laquelle je puisse supporter de Te parler comme Tu me parles. Car si ma langue est Ta langue je serai capable de rapporter de Toi Ta description comme elle est mais si je leur rapporte de Toi avec ma langue comment rapporterai-je ? N'est-il pas impossible de T'adorer sans la langue de la proto-éternité ¹³⁶⁴?

لسان الحدث وبدله بلسان قدوسي
سبوحى صمدانى ربانى حتى اطيع
ان اتكلم به معك كما تتكلم معى واذا
كان لسانى لسانك اكون قادرا بان
اخبر عنك وصفك كما هو ولو
اخبرهم عنك بلسانى كيف اخبرهم
والعبادة عنك بغير لسانى القدم
مستحيلة

La substitution de la langue de Moïse par la langue de Dieu équivaut à adopter la « *langue de la proto-éternité* ». C'est la rencontre préexistentielle où les esprits ont « vu » Dieu dans Ses Attributs qui rend possible une certaine consubstantialité de passage, en fonction de laquelle le mystique peut emprunter ce même Attribut qui lui permettra de se protéger du danger mortel du face -à- face avec Dieu. Dans le texte biblique rien ne pourra aboutir à cela avant l'avènement du Christ qui, passant par la mort de l'homme, ressuscitera et sera glorifié pour que tous puissent voir Dieu par le déversement de l'Esprit. En attendant Moïse devra voir Dieu de dos pour ne pas mourir ¹³⁶⁵.

Mais Dieu a soulagé le Prophète, à l'exclusion de tout autre de ce danger imminent :

Mais Dieu eut pitié de Son Prophète et l'alléga des poids de la servitude car il était sous les pesées des déferlements de la Seigneurie que les univers ne peuvent porter, selon Son dit : {Nous n'avons pas descendu sur toi le Coran pour que tu peines}. Il resta toute la nuit en faisant la prière de dévotion nocturne (tahağğud ¹³⁶⁶) alors, Loué soit-Il dit : « toi qui te tiens debout sur le tapis de Notre présence pour requérir la station louable : ne t'épuises pas pour accroître la guidance car tu as été bien guidé dans l'éternité première et Nous

ثم ان الله سبحانه ناطف على
نبيه وخفف عليه اثقال العبودية
لانه كان تحت اثقال سطوات
الربوبية التي لا تحملها الاكوان
بقوله {مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ
لِتَشْقَى} قام جميع الليل بالتهجد
كله فقال سبحانه يا واطى القدم
على بساط حضرتنا لطلب المقام
المحمود لا تشق على نفسك لاجل
زيادة الهداية فانك هديت فى
الازل واصطفيناك لمشاهدتنا

¹³⁶⁴ 'Arā'is I, sourate 20, Ṭāh, 27-28, p.532-533

¹³⁶⁵. Exode 33, 23. D'après la théologie chrétienne, c'est uniquement dans le Verbe incarné que le face -à- face avec Dieu n'est plus mortel. En effet : *qui L'a vu a vu le Père* (cf. Jn 14,9). Le voile du Temple qui gardait jalousement le Saint des Saints est déchiré pour bien signifier qu'avec le sacrifice du Fils, l'accès au Père est désormais ouvert à tous ceux qui acceptent le Témoignage du Fils pour devenir avec Lui un seul Corps et, en Lui, s'asseoir en toute confiance à la droite du Père. Cfr. Saint Jean Chrysostome, Homélie LXXIII sur Jean 73, *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean : édition abrégée, établie et présentée par Jacques de Penthos*, Perpignan, Artège, juin 2012, p. 499.

¹³⁶⁶. Prière non obligatoire (*nafl*) qui se situe d'ordinaire après la dernière prière du crépuscule et avant la première prière de l'aube, rapporté dans *Ṣaḥīḥ Muslim*.

t'avons choisi pour Notre contemplation et Notre proximité dans le message et l'amour. Tu n'as pas besoin de beaucoup militer car, dans la contemplation, nous avons descendu sur toi le Coran afin qu'il te fasse connaître notre Ipséité et nos Attributs et que tu enseignes à nos serfs les mystères de la servitude dévote et les décrets de la connaissance avec la superbe de la Seigneurie.

وقربتنا في الرسالة والمحبة لا
تحتاج الى كثرة المجاهدة فانك في
المشاهدة انزلنا عليك القرآن
ليعرفك اسرار ذاتنا وصفاتنا
وتعرف عبادنا اسرار العبودية
واحكام المعرفة وعزة الربوبية

Il est important de noter que le Prophète n'a pas besoin de rechercher plus de guidance ou même d'avancer dans son cheminement spirituel car, selon le dit coranique, il a déjà tout reçu dans la proto-éternité. L'autre notice importante est que le Coran est donné, comme fruit de la contemplation, dans le cadre de l'aventure spirituelle de l'humanité de laquelle le Créateur est en quête puisqu'Il l'a créée pour Se connaître et S'aimer. Aussi la science du Prophète qui est celle du Coran est la science des Attributs qu'il doit transmettre aux croyants. L'approche est aš'arite et elle se distance beaucoup de l'exotérisme qui ne verrait, dans les versets du Coran, qu'un message à consonance doctrinale, légale ou culturelle.

À cette difficulté de l'équivocité qui révèle le risque d'assimilationnisme dans l'expérience de la proximité avec Dieu, Rūzbehān trouve, avec toute la tradition soufie, une issue qui résout le problème du *ḥulūl* et c'est à travers « l'anéantissement dans l'unification » dans lequel l'homme découvre qu'il ne peut se tenir en face de Dieu que parce qu'il est créé pour être **le miroir de Dieu**.

La solution : le miroir, ses formes

La médiation vectorielle du miroir, *al-mir²āt*, a une place centrale dans la mystique rūzbehānienne où l'homme est aimé de Dieu parce qu'il réverbère Ses Attributs, grâce à l'Esprit qui l'habite. L'ultime écran de projection, pour en revenir au système préventif, est celui de l'identification de l'image avec son Archétype : si l'homme peut entrer en contact « direct » avec Dieu c'est qu'en réalité, étant l'image et, par suite, le miroir de Dieu, une fois la réunification faite entre Dieu et Son image : ils ne sont plus deux mais Un et c'est Dieu seul.

Commentant le Livre de l'Ennuagement (*Kitāb al-Iḡānāṭ*) de Rūzbehān, Corbin parle du *tawḥīd exotérique* qui serait idolâtrie pour les soufis. Il faut, dit-il, dépasser l'épreuve du voile de sorte qu'il se transforme en miroir en vertu duquel « *ce n'est plus la créature qui regarde Dieu mais*

c'est Dieu qui Se regarde par elle ¹³⁶⁷».

Pour Corbin ce thème est essentiel au Šīʿisme car c'est l'Imam qui est la Face par lequel Dieu regarde l'homme et la Face par laquelle l'homme regarde Dieu. Avec la suppression du rôle de l'Imam dans le Sunnisme, dit-il, Dieu pourvoit en envoyant un *walī* après le départ de chaque Prophète, jusqu'à la Résurrection et ce sont les *awliyāʾ*², les saints amis agréés de Dieu, qui perpétuent le miroitement de la transverbération divine dans le monde ¹³⁶⁸. Dans 'Arāʾīs, le rôle du miroir fait de la création une continuelle théophanie transmissible par projection de la Beauté divine qui se réalise par la démultiplication du dévoilement de l'Ipséité à l'Intellect Étendu sur le Trône. Cela a été mis en relief à propos de la cosmogonie que Rūzbehān y décline.

Paul Ballanfat souligne cette importance du miroir dans l'accomplissement de la vie spirituelle :

Le Secours devient le miroir de Dieu comme le dit Rūzbehān : « Il est le miroir de Sa beauté et de Sa majesté tel que quiconque regarde en lui voit Dieu » [Mashrab : 319] comme le Prophète qui est le miroir de Dieu à partir duquel celui-ci se révèle au monde [Éclosions : § 7], si bien que Rūzbehān peut s'exclamer : « Heureux celui qui le voit ! Heureux celui qui arrive à lui ! Heureux celui qui le contemple ! Heureux celui à qui il est accordé de le servir ! » [Mashrab : 319]. Être le miroir de Dieu c'est l'accomplissement de l'affirmation de l'unicité parfaite telle que l'exprime Rūzbehān, à savoir la multiplication de l'Un par l'Un [Traité: § 25], comme l'a admirablement bien explicité Henry Corbin ¹³⁶⁹.

Nous trouvons une révélation autobiographique du miroir dans l'expérience de notre auteur. Voici ce qu'en retient Paul Ballanfat, toujours dans son introduction au livre du *Dévoilement* :

La « vision du miroir » est particulièrement significative de la relation qu'entretient Dieu avec le saint. Dieu est obligé de mentionner cette vision de Rūzbehān dans le miroir. « N'as-tu pas compris que j'étais assis à ton côté hier soir sous l'aspect de la beauté et de la majesté ? Mon visage faisait face au tien. Je tenais dans ma main un miroir qui reflétait Mon visage et le tien. Je regardais ton visage, et je portais le regard de ton visage vers le miroir dans lequel apparaissaient Mon visage et le tien ? ».

La mention de cette vision provoque aussitôt une extase merveilleuse. Or il s'agit d'une vision que Rūzbehān n'a justement pas éprouvée puisque c'est une vision de Dieu lui-même. Rūzbehān se trouve ressentir l'affect de la vision sans la vision elle-même qui n'existe pour lui qu'à titre de référence textuelle. [...] ¹³⁷⁰.

Le miroir devient alors **un lieu de réverbération épiphanique** par excellence, où Dieu

1367. *En Islam Iranien* Livre III, p. 32-35.

1368. *Ibid.*

1369. *Dévoilement*, Introduction, p. 39

1370. *Ibid.*

transparaît à Dieu, en passant par l'homme comme interface :

C'est Dieu qui se voit dans le miroir. Dieu en se voyant se redouble. Mais il ne voit pas que lui-même. Il voit aussi le saint. Son redoublement produit un dédoublement. Pour Dieu, le je du saint s'institue à l'insu de celui-ci par la double vision du visage originel de Rūzbehan et de son reflet à côté de celui de Dieu dans le miroir. De manière significative, tandis que Dieu ne se voit qu'en miroir, il voit à la fois la réalité de l'autre et de son reflet. Dieu ne s'affirme donc dans la vision qu'en se redoublant tandis que le saint est perçu dans sa réalité et sa doublure. Paradoxalement l'absolu, le seul qui soit, Dieu, ne se perçoit pas comme réalité, alors que le relatif, celui qui n'est pas vraiment, le saint, est perçu comme irréductiblement là, mais seulement par un autre¹³⁷¹.

La réalité du miroir émane du besoin d'un Dieu pauvre en hypostases, de jouir de l'espace de l'altérité, nécessaire à une véritable relation consubstantielle. La présence du mystérieux Esprit, infusé dans les ténèbres des enveloppes terrestres, n'est-elle pas un essai de rapprochement entre la nature humaine « opaque » et la luminescence de la divinité ? C'est à partir de cette inhabitation spirituelle que le substrat humain devient « capable » de refléter la lumière divine.

Dans la cosmogonie des *ʿArāʾīs*, rappelons-nous, le créé émane de Dieu comme une projection directe de la révélation intra-divine intime de Dieu en Dieu. La création est un reflet du rayonnement substantiel de l'Ipséité (et de ses Attributs), contemplé puis réfléchi en Soi par l'Intellect Étendu, incréé, avant d'être projeté sur le Trône créaturel qui le renvoie, à ce rayonnement, en milliards d'ersatz lumineux de vérité créée mais participant à la réverbération de l'Incréé. Sous cet éclairage, le discours de Bāqlī est à l'image de son expérience : il ressemble à la marqueterie persane qui utilise, au lieu des mosaïques de nacre, les miroirs qui forment une surface morcelée en autant de prismes projetant à l'infini la lumière réfléchie, chacun à partir de son propre angle d'incidence. C'est bien d'ailleurs de cette manière que Rūzbehān décrit lui-même l'interface de l'action divine dans le créé : chaque atome créé du Trône devient un miroir d'où la Vérité Incrée se manifeste au monde et aux mondes. Ailleurs, Rūzbehān s'appuie sur la fonction du Trône-miroir, rattaché à cette cosmogonie, pour situer le parcours initiatique des aspirants, *al-muridūn* :

Ensuite Il a fait du Trône le miroir de la manifestation de Sa sainteté et Il y donna refuge aux esprits de ses aimés en disant « Ensuite il s'est assis sur le Trône » c.a.d. Il demeura avec les lumières de la grandeur du Trône et Il en fit le refuge des âmes des justes et la finalité des parcours des aspirants (muridūn) et Il assure qu'Il pourvoit, cad qu'Il sanctifie les esprits énamourés, sincères, en leur déblayant les voies de Sa contemplation et de Son intimité de la cause de l'adventicité et Il choisit les cœurs des gnostiques par les

1371. *Ibid.*

dévoilements des prodiges de Ses Attributs et les lumières de Son Ipséité [...] .et Il a créé les créatures pour la gnose (ʿirfān) de Lui et Il dit « j'étais un trésor caché et j'ai aimé d'être connu ». Et Il les presse de réfléchir et de se remémorer en leur disant « ne vous rappelez-vous pas ? » c'est-à-dire : ne voulez-vous pas affronter les mers des pensées pour réaliser les vérités de la commémoraison ? Vous verriez à travers elles les vérités des lumières et se dévoilerons à vous les subtilités des mystères [...]¹³⁷².

La fonction du Trône-miroir est ainsi non seulement cosmogonique mais spirituelle et mystique : elle manifeste la Sainteté de Dieu. Notons que Dieu « pourvoit » au parcours des aspirants en illuminant dans la proto-éternité leurs esprits préexistants à qui le Trône-miroir sert de « refuge » dans l'entre-deux de l'espace-temps.

Ainsi du Trône à la progression des aspirants à la vie mystique c'est la même réverbération divine qui sert de balise à l'Esprit/esprits pour « retourner » vers la source proto-éternelle de l'illumination. Le miroir **a une fonction initiatique.**

Rūzbehān retrouve la fonction du miroir non seulement pour les aspirants mais dans toutes les manifestations de la vie spirituelle. Il s'agit d'une **réflexivité théophanique** qui va du macrocosme au microcosme comme pour insister sur la présence d'immensité qui devient une présence immanente. À partir de là tout devient miroir : épiphanie divine depuis le Trône et jusqu'au plus petit détail de la vie spirituelle dans le temps, de Dieu en Dieu et pour Dieu. C'est un monisme transfigurationnel.

L'anthropomorphose se réalise d'abord par la réverbération de quelques Attributs divins sur l'esprit humain, cohabitant dans la proto-éternité avec l'Intellect Étendu. L'amour est l'incandescence de cette rencontre et le feu du désir brûle de la retrouver partout, en tout et à chaque instant.

Ses témoins sont sur chaque atome depuis le Trône et jusqu'à la poussière de la terre par l'effet de la manifestation. Et le matin de l'éternité première sourit dans les yeux des contemplateurs de sa Majesté. Son dit : « N'est-ce pas suffisant pour ton Seigneur qu'Il soit Témoin de toutes choses ? » C'est-à-dire dévoilé à partir de toute chose par le rayonnement de la lumière de Son éternité première, de Lui à tout contemplateur familiarisé qui devient un témoin en Lui de cela¹³⁷³.

Dans les ʿArāʿis, la théophanie est une projection séquentielle, de miroir à miroir, à la fois descendante et ascendante. Elle réverbère d'une manière descendante puis ascendantes par les échelons théophaniques suivants :

1372. ʿArāʿis I, sourate 10, Yūnus, 10, p. 308.

1373. *Op.cit.* II, sourate 41, Fuṣṣilat, 54, p. 704.

1. Les lettres coraniques reflètent le Nom ; 2. le Nom reflète l'Acte ; 3. l'Acte reflète l'Attribut ; 4. l'Attribut reflète l'Ipséité.

Notre auteur révèle cette gradation théophanique lorsqu'il explicite les *ḥurūf muqattaʿa* de la sourate Āl-ʿImrān :

Chaque lettre d'entre elles fait allusion à un Nom et le Nom fait allusion à un Acte et l'Acte fait allusion à l'Attribut et l'Attribut fait allusion à l'Ipséité. Si ces symboles se retrouvent dans les cœurs des gnostiques, ils sont élevés aux gradins des Noms, des Actes et des Attributs jusqu'à ce qu'ils atteignent les parvis de la Superbe : alors leur sont révélées les données perpétuelles (allant) du Vrai au Vrai¹³⁷⁴.

Notons que les ultimes « données perpétuelles » sont celles que Se révèle le Vrai à Lui-même. C'est l'incursion finale dans l'intimité divine où on devient témoin, en Dieu, de Dieu qui Se révèle à Lui-même. Dans *ʿArāʾis*, Rūzbehān adopte l'anthropologie du miroir jusqu'à l'extrême limite. Mais conserve-t-il cette version narcissique, du miroir ?

Comme le texte des *ʿArāʾis*, c'est obvie, a été rédigé durant une période de temps assez longue, il se peut qu'il y ait certaines différences dans la position de l'auteur. Pour lui, le miroir, comme nous le constatons, est un élément du Trône qui « transpose » les Attributs divins pour qu'ils soient d'abord contemplés par les esprits dans leur préexistence, et ensuite transportés, avec l'avènement de chaque élu, du monde de la proto-éternité au monde de l'adventicité qui, lui, recouvre le temps et l'espace créaturels. La préexistence est cette souvenance d'appartenir à l'opération de réverbération divine qui fait de chaque esprit une sorte d'interface créée, un miroir **qui réverbère les Attributs divins**, sans en violer la transcendance par la contingence du protagoniste humain.

En nous découvrent la raison principale de la création d'Adam qui est celle de l'amour que Allāh Se porte à Lui-même, les élucidations des *ʿArāʾis*, nous manifestent une fonction principale de l'Adam-image et c'est d'être Miroir de Dieu – *speculum Dei*- et, en tant que tel, instituteur des anges qui reçoivent de lui la science de Dieu et de Son amour. Adam a la suprématie sur les anges parce qu'il possède la « science des Attributs », d'une manière innée, alors qu'eux possèdent uniquement la science de leurs adorations.

Nous reprenons ces passages avec leur signification mystique tels que parcourus dans le cours de notre mémoire de Diplôme :

1374. *Op. cit.* I, sourate 3, Āl-ʿImrān, 1, p. 64.

{J'instaure sur la terre un Calife}. Lorsqu'ils ne connurent pas Dieu Très-Haut d'une vraie connaissance, et furent dans l'impossibilité de comprendre la vérité, et se détournèrent de la porte de la Seigneurie devant l'assaut des razzias majestueuses de la puissance survenant sur eux. Alors le Vrai -qu'il soit magnifié et exalté- les renvoya à Adam pour acquérir la science et la vertu dans le service. Ceci afin qu'il leur fasse atteindre, par la science des Attributs, le lieu qu'ils ne purent atteindre par les adorations, car ils adorèrent Dieu par ignorance et ils ne Le connurent pas avec la vérité de la connaissance. Or lui (Adam) connut Dieu par la vérité de la science qu'Il lui enseigna à partir des sciences infuses. Il est de toute évidence leur instituteur dans la science de la connaissance, même s'ils le précèdent par l'adoration¹³⁷⁵.

{إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً} لَمَّا لم يعرفوا الله تعالى بحق المعرفة وَعَجَزُوا عن ادراك الحقيقة وانصرفتوا عن باب الربوبية من هجوم إجلال سَطَوَات العزّة عليهم فحالهم الحق جَلَّ وَعَزَّ الى آدم باقتباس العلم والادب في الخدمة حتى يوصلهم بعلم الصفات الى ما لم ينالوا بالعبادات لأنهم عبدوا الله بجهل ولم يعرفوه حق معرفته وهو عرف الله بحقيقة العلم الذي علمه من العلوم اللدنية لا جرم أنه استأذهم في علم المعرفة وان سبقوا منه بالعبادة

« Et, de plus, Il ne vit point dans l'univers un amant pur comme Il le voulait, aussi façonna-t-Il Adam à cause de l'amour. Car Il créa les anges dans le but de l'adoration et Il leur manifesta, lors du conseil avec les anges, leur absence d'amour du fait qu'il sont distraits de Lui par leur adoration¹³⁷⁶».

À quelques pages de la première assertion, Rūzbehān rappelle la véritable motivation de la création d'Adam. Cette notion est essentielle pour comprendre sa doctrine spirituelle qu'il hérite de Ḥallāğ mais qu'il développe d'après son propre génie :

Nous découvrons dans 'Arā'īs un aspect du miroir et c'est le **miroir proto-logique**. La création d'Adam et l'épisode de l'ordre divin donné aux anges de se prosterner devant lui jouissent d'un traitement privilégié dans les 'Arā'īs. Baqlī s'arrête au moins sept fois pour expliciter les versets qui s'y réfèrent. Il sonde l'ordre donné par Dieu aux anges d'adorer Adam et il en tire des conclusions importantes sur le plan d'une vision théologique et mystique particulière de la nature humaine. Dans cette approche, il est en parfaite consonnance avec toute la tradition soufie comme la rapporte Massignon dans ses observations sur le *Kitāb al Ṭawāṣīn* :

Adam devait être adoré parce qu'il était créé image particulière, réelle, vivante et parlante, des splendeurs divines. Et ce n'est que parce que son orgueil lui en obscurcit la vue qu'Iblīs nia l'évidence, déclarent unanimement les soufis contemporains, Abou Bakr al

1375. Ibid.

1376. Le texte arabe dit ainsi :

وايضاً لم يَر في الكون محباً صافياً كما يريد فجعل آدم لاجل المحبة لانه خلق الملائكة لاجل العبادة فعرفهم عند المشورة مع الملائكة خلوهم من المحبة بشغلهم عنه بالعبادة

Wâsiti (+320/932), Ibn 'Ata (+309/922), Aboû 'Othmân al Magribî (+373/983), et 'Abd al Rahîm al Qannâd (m. IV^e/X^e)¹³⁷⁷.

Une autre motivation est que les anges « voulurent voir Dieu », or Dieu connaissait leur impuissance à Le regarder, aussi leur façonna-t-il Adam « *afin qu'ils le regardent, car Dieu Très-Haut le créa de Sa main et Il le peignit avec Son Image et Il plaça en lui le miroir de Son Esprit de sorte que, s'ils le regardent, le Vrai Se manifeste à eux*¹³⁷⁸ ».

Où Rūzbehān affirme explicitement que ce miroir qu'est Adam, il l'est à cause de l'Esprit que Dieu lui a infusé.

Mais, dans son *tafsîr*, Rūzbehān Baqlī est encore plus explicite que ces soufis mentionnés par Massignon. Il fournit un autre niveau d'élucidation au symbolisme du miroir : Si Adam doit être adoré parce qu'il reflète d'une manière si parfaite l'Image de Dieu en étant le Miroir de Dieu c'est qu'il s'est **identifié** avec Dieu, devenant par là-même la Qiblaï exotérique des anges qui ont été créés pour adorer Dieu. Le miroir ici, est le miroir de **l'identification**. Rūzbehān ne manque pas de s'exclamer extatiquement dans le cours de cette explicitation :

Ah si j'étais sur le lieu de la Sidrat!¹³⁷⁹ car Adam y était la Qiblaï exotérique, tout comme la Ka'ba. Or la prosternation ne peut avoir lieu que devant la vision de la Seigneurie. Mais c'est le Très-Haut Lui-même qui l'a habilité à lever le voile de la station de l'épreuve, et c'est alors que le maudit pensa qu'il maîtrisait son unification en ne se prosternant pas devant quelqu'un d'autre que Lui. Or, là-bas, il n'y avait pas quelqu'un d'autre car dans la vérité de la qualification lui n'est autre que Lui (mā huwa illa huwa). Si son regard était sain il ne se serait pas détourné vers les médiations car dans l'œil du Plérôme le signifiant et le signifié sont un quant à la signification (mafhūm) et non quant à la constitution (rusūm). Il s'est trompé aussi dans sa mise à part (ifrād) de l'adventicité car il était empêché deux fois de voir : son regard sur Adam et son regard sur lui-même. Quant à son regard sur Adam, il dit « je ne me

يا ليت لو أني في مكان
السدرة فان آدم كان قبلة
الظاهر كالكعبة ولا يقع
السجود الا في مشاهد الربوبية
لانه تعالى هواهله لانجلاء مقام
الامتحن وظن الملعون انه
مستحكم في توحيده حيث لم
يسجد لغيره وهناك لا غير لان
في حقيقة النعت ما هو الا هو
ولو كان نظره صحيحا لم
يلتفت الى الوسائط لان في
عين الجمع الدليل والمدلول
واحد من حيث الفهوم لا من
حيث الرسوم فيبقى الملعون
جاهلا عن معرفته عين الجمع
وقد غلط ايضا في افراده عن
الحدوث لانه كان محجوبا
بنظرين نظر الى آدم ونظر الى
نفسه فاما نظره الى آدم قوله }
}

1377. *Kitāb al-Ṭawwāsīn*, p. 171

1378. *Ibid.*

1379. *Sidraṭ al-muntahā* est l'arbre qui est au milieu du Paradis et duquel coulent le Nil et l'Euphrate. Lors de son ascension nocturne le Prophète y fut conduit. L'arbre est de l'espèce *Ziziphus Spina-Christi*. Le Coran le mentionne dans la sourate 53, al-Nağm, 15-18. Voir Al-Ḥakīm al-Tirmidī, *Sunan*, 3360.

prosternerai pas devant un humain que tu as créé d'argile, et quant à son regard sur lui-même il dit : « je suis meilleur que lui »

1380.

لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ كَمَا نَظَرَهُ إِلَى نَفْسِهِ
 قوله "أنا خير منه".

Le miroir a ici **une fonction révélatrice**. En effet, les anges eux-mêmes, êtres de feu, ne comprirent pas qu'une telle suprématie puisse résider dans un être de chair. Ils ignorèrent que le Calife que Dieu avait préposé connaissait « les particularités de Son amour ».

Mais ils délaissèrent le Vrai pour le créé. On dit qu'ils se soulevèrent contre Dieu Très-Haut, faisant obstacle à la Vérité en calomniant Adam et en se louangeant eux-mêmes lorsqu'ils dirent { Y installes-tu qui la corrompt par l'effusion du sang alors que nous, nous chantons tes louanges dans la gratitude et nous Te sanctifions ? } Car Dieu Très-Haut nomma Adam Son Calife dès le début de Son discours et le Calife ne fait pas peur et n'est pas un tyran. Ils ignorèrent Celui que Dieu Très-Haut établit comme Son Calife et à qui Il fit connaître les particularités de Son amour et qu'Il honora par le Califat tandis qu'eux le traitèrent de mécréant et d'ignorant par la suspicion et l'impudence. C'est pourquoi Dieu Très-Haut leva le voile de la sainteté de dessus le visage d'Adam et Il illumina de sa beauté le monde. Ils furent confus de leur requête et ils confessèrent leur ignorance disant : « Loué sois-Tu ! Nous n'avions aucune connaissance sauf celle que Tu nous as inculquée » et ils dirent : « Nous chantons les louanges de la gratitude ». Ils se murent, par rapport aux œuvres et, dans le cas d'Adam, par rapport aux états, et ils furent refoulés par la vision de l'Acte de la contemplation de l'élection sélective qui a précédé par la qualification de la beauté d'Adam. Et dit d'une autre manière : ils s'élevèrent, devant les parvis de la grandeur, contre ce qu'ils considéraient être la prétention de sa servitude à la seigneurie, aussi Dieu les fit-Il tomber de la station de la connaissance et leur incombait-il le besoin d'acquérir d'Adam la science de leurs états¹³⁸¹.

فانصرفوا من الحق الى الخلق وقيل عصوا الله تعالى باعتراض الحق في مذمة آدم ومدح انفسهم لما قالوا { أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ } لان الله تعالى سمى آدم خليفة في بدو الخطاب والخليفة لا يخيف ولا يجور فجهلوا من وصفه الله تعالى بخلافته وعلمه بخصائص محبته ومدحه بالخلافة وهم غيروه بالفسق والجهالة من سوء الظن وقلة الادب فكشف الله تعالى نقاب القدس عن وجه آدم وأنور بجماله العالم فخلجوا من دعواهم واعترفوا بجهلهم فقالوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا {وقولهم} وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ {تحركوا من حيث الاعمال وشان آدم من حيث الاحوال بروية الفعل عن مشاهدة الاصطفائية التي سبقت بنعت الحسن لادم وايضاً تعرضوا بنعت المعبودية عند سرادق العظمة منه على الربوبية فاسقطهم الله عن مقام حقيقة المعرفة واحوجهم باقتباس علم أحوالهم عن آدم.

1380. ⁵Arā'is I, sourate 15, al-Ḥağar, 30, p. 435.

1381. *Op. cit.* I, sourate 2, al-Baqara, 30, p. 21-22.

Nous sommes toujours dans un récit mythique où les Anges se rebellent contre Allāh du fait de la suprématie qu'Il donne à Adam. Dans leur prétention à contempler l'Acte divin de la création tout en se mêlant de ce qui ne les concerne pas, les anges sont décalés de leur rang, relégués à l'ignorance par l'incapacité de contempler l'élection sélective d'Adam, préalable à sa métamorphose en Dieu. Désormais c'est Adam qui leur enseigne la science de leurs états contemplatifs. Où l'activité des Anges et des hommes se concentre sur l'expérience de Dieu.

La fonction-miroir d'Adam est aussi confirmée dans *Sayr al-Arwāḥ* où Dieu dispose dans sa poitrine un « miroir » : « Puis avec Sa lumière Il élargit sa poitrine et il y plaça un miroir qui contient les merveilles de Sa facture de sorte qu'il vit les reliques de Son arcane avec la Vérité de Son œil, comme a dit le bien-aimé du Bien-aimé - ṢĀ'WS – « craignez la scrutation du regard du croyant car il regarde avec la lumière de Dieu. »¹³⁸².

Ce miroir permet à Adam de regarder littéralement l'Invisible avec la véracité de l'œil de Dieu. Cela lui donne une suprématie sur les anges. Eux ils sont créés pour l'adoration - qui ne semble pas une nécessité pour Dieu selon Baqlī - tandis qu'Adam fut créé pour l'amour et c'est ainsi qu'il leur enseigne l'amour. Mais Rūzbehān ne s'arrête pas là. C'est en se prosternant devant Adam « qui est la Qiblaḥ de la manifestation des Attributs de l'Ipséité » et dont l'esprit est le lieu des lumières de l'amour, que les anges deviennent eux-mêmes initiés aux mystères de l'amour, brûlés par l'amour-Éros qui leur est infusé par la réflexion du visage d'Adam, miroir de Dieu. Devenu image de Dieu, le visage d'Adam a **une fonction dispensatrice**, car c'est un miroir vivant qui, en la reflétant, dispense la douceur de l'amour et de l'éros.

Prosternez-vous devant Adam car il est pour vous une médiation (wāsitaḥ) dans le servage dévôt. Où Il manifeste qu'Il se passe de l'adoration de la création et c'est comme s'Il introduisait les énamourés parmi les anges dans la station de l'amour et de l'éros où Il Se manifeste à eux par la lumière de Son visage à travers le miroir du visage d'Adam pour inonder leurs cœurs de la douceur de l'amour et de l'éros. Or s'Il leur avait manifesté les lumières de Ses Attributs et de Son Ipséité dans leur réalité ils se seraient brûlés à la première apparition de la lumière de la divinité¹³⁸³.

اسجدوا لآدم فانه لكم واسطة في
العبودية اظهر استغناه عن
عبودية الخلق لکمن ادخل عشاق
الملائكة في مقام المحبة والعشق
فتجلى لهم بنور جماله من مرآة
وجه آدم ليغتر قلوبهم بلذة المحبة
والعشق ولو ابرز لهم انوار
صفاته وذاته صرفا احترقوا في
اول ما بدا من نور الالهية.

La fonction dispensatrice du miroir qu'est Adam a aussi une fonction **régulatrice** dans ce

1382. *Sayr al-Arwāḥ*, p. 14.

1383. *Arā'is* I, sourate al-A'rāf 7, 10, p. 217.

sens qu'il filtre la lumière divine afin qu'elle ne nuise pas, par sa luminescence, les regards de ceux qui la contemplant.

Dans un autre passage, Rūzbehān présente ʿĪsā comme le miroir de la lumière de la contemplation divine et le lampadaire de la lumière des Attributs. Les visages de Mūsā, ʿĪsā et Muḥammad sont autant de miroirs d'où Dieu est apparu aux hommes. **C'est la fonction prophétique du miroir.**

Dieu a fait de ʿĪsā le miroir de la lumière de Sa contemplation et le lampadaire de la lumière de Ses Attributs pour tous les requérants de Sa proximité et de Sa jonction. Par lui, Il S'est manifesté aux regards de Ses gnostiques et aux gens des particularités de Son amour et telle est Sa miséricorde sur tout prétendant (murīd) dont, par faiblesse, la conscience secrète de son esprit n'atteint pas la proto-éternité. Il l'anéantit pour lui faire voir la beauté de la proto-éternité dans le miroir de l'évènement et quel signe est meilleur que ce signe : le Vrai est apparu par Sa Superbe à travers les visages de Mūsā, ʿĪsā et Muḥammad, SĀʿWS, et l'a sanctifié hors de l'assimilation (tašbīh) et de la négation (taʿṭīl). C'est pourquoi, à lui le Salām, l'a-t-il indiqué par son dit : « Dieu est venu de Sīnā² et S'est fait connaître à Saʿīr, Il a rayonné des montagnes de Fādān »¹³⁸⁴.

جعل الله عيسى مرآة نور
مشاهدته ومشكاة نور صفاته
لطلاب قربه ووصاله تجلى منه
لابصار عرفائه واهل خصائص
محبه وهذا رحمته على كل
مريد من ضعفه لا يبلغ سر
روحه الى القدم يفنيه فيبصره
جمال القدم في مرآة الحدث وای
ایة احسن من هذه الآية ظهر
الحق بعزته وقدسسه عن التشبيه
والتعطيل من وجه موسى
وعيسى ومحمد صلى الله عليهم
وسلم لذلك اشار عليه السلام
بقوله " جاء الله من سيناء
ويستعلن بساعير واشرق من
جبال فادان

Rūzbehān cite souvent le début de la bénédiction de Moïse sur les enfants d'Israël, Deut. 33, 2. Ce verset ne se trouve pas dans le Coran mais il a été utilisé par les apologistes musulmans dès le début de la propagation de l'Islam pour prouver que la révélation muḥammadienne avait été prédite dans la Bible. Ce texte tombe bien au moment où Baqlī évoque les trois figures fondatrices des trois religions monothéistes¹³⁸⁵. Mais quelle est la nature de ce miroir ? C'est un **miroir communicant**, qui transmet l'amour-pour-Soi de Dieu car il transmet le visage du Bien-Aimé de Dieu à Dieu. Le passage suivant nous aide à mieux comprendre cette réalité : non seulement Adam, mais les visages des saints sont miroirs de Dieu car Il Se manifeste dans l'explosion de l'amour de Soi à la création à travers eux puisqu'Il S'était reflété en eux dans la proto-éternité, là où le soleil de l'Orient de l'éternité première se lève du lieu des ascendants de la

1384. *Op. cit.* II, sourate 19, Maryam, 21, p. 515.

1385. Un article fait le tour de la question de l'interprétation du verset biblique en Islam : Stephen Lambden, *The Islamo-baha'i interpretation of Deuteronomy 33 :2*, texte en ligne : http://hurqalya.ucmerced.edu/sites/hurqalya.ucmerced.edu/files/page/documents/sl-deut_33-2.pdf.

proto-éternité.

Le dit du Très-Haut : {le jour où les visages seront éclaircis et d'autres seront assombris} : cad que les visages des justes s'éclaircissent dans l'appel de l'amour, dans la lumière de la contemplation, là où le soleil de l'Orient de l'éternité première se lève du lieu des ascendants de la proto-éternité. Il éclaire, par la manifestation de la Beauté, les visages empoussiérés¹³⁸⁶ par la poussière de l'illustre présence, transis de la passion d'amour et de désir et il les habille d'une lumière de Sa lumière jusqu'à ce qu'ils voient avec la lumière de la proto-éternité la beauté de la proto-éternité¹³⁸⁷

قوله تعالى أَيُّومَ تَبْيَضُّ
وُجُوهٌُ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌُ أَيُّ تَبْيَضُّ
وجوه الصادقين في دعوى
المحبة بنور المشاهدة حيث
طلعت شمس مشرق الازل من
مطالع القدم فانورت بتجلي
الجمال وجوها معفرة بتراب
جناب الحضرة عشقا وشوقا
والبستها نورا من نورها حتى
رات بنور القدم جمال القدم

La manifestation de la Beauté divine qui revêt les esprits d'une lumière de Sa lumière fait qu'ils voient la beauté de la proto-éternité avec la lumière de la proto-éternité « Il éclaire par la manifestation de la Beauté les visages empoussiérés par la poussière de l'illustre présence, transis de la passion d'amour et de désir et les habille d'une lumière de Sa lumière jusqu'à ce qu'ils voient avec la lumière de la proto-éternité la beauté de la proto-éternité, qu'ils regardent leur Seigneur à partir de leur Seigneur ». Ceci rejoint ces vers d'Ibn 'Arabī, attribués à Ḥallāğ :

Si mon Bien-Aimé se transfigure
Avec quel œil le verrai-je ?
Avec Son œil point avec mon œil
Car nul ne Le voit que Lui-même¹³⁸⁸

إذا تجلى حبيبي
بأي عين أراه ؟
بعينه لا بعيني
فما يراه سواه

Regardant leur Seigneur avec les yeux de leur Seigneur ils **deviennent miroir du visage de Dieu et visage du miroir de Dieu.**

Ils rayonnent de la majesté de leur Seigneur et brillent de l'éclat de Sa proximité, se réjouissant de la vision de Sa rencontre, radieux dans le sourire, à travers eux, des bouches de la grande satisfaction¹³⁸⁹, regardant leur Seigneur à partir de leur Seigneur[...]; tels sont les visages des élus qui, si tu les vois, tu vois une grande béatitude et une grande royauté car ils sont le miroir du Vrai qui se manifeste avec Sa Majesté à travers eux à la création¹³⁹⁰.

1386. Vient de l'hébreu עפר, 'afar, poussière.
1387. 'Arā'is I, sourate 3, Āl-'Imrān, 106, p.100.
1388. Al-Futuḥāt al-Makkiyyaṭ, I, p. 460.
1389. Litt. Riḍwān, l'ange gardien du Paradis.
1390. 'Arā'is I, sourate 3, Āl-'Imrān, 106, p.100.

L'œil divin

La fonction du miroir est l'interface qui introduit l'homme dans le face-à-face avec l'Ipséité divine. Pour situer Baqlī à l'intérieur de la grande famille soufie et relever des recoupements significatifs quant à cette interface, il nous a paru intéressant d'ajouter à sa doctrine du miroir celle d'al-Ḥakīm al-Tirmidī qui a une approche des plus subtiles à ce sujet. Le point de départ des deux approches est l'amour de l'âme pour Dieu qui n'est possible qu'à travers le miroir où Dieu Se regarde et S'aime.

Chez Tirmidī, cet œil divin va se substituer au regard de l'âme qui devient, c'est le cas de le dire, *œil de Dieu*. Pour Tirmidī les noms de l'amour divin sont « Le Beau » et « La lumière » et Rūzbehān le suit dans sa fascination pour la Beauté et la Lumière divine comme nous l'avons déjà mis en exergue.

Pour Tirmidī, la lumière de Dieu chasse la ténèbre de la substance des créatures, comprises comme des « choses possibles », dans une approche philosophique aristotélicienne. Dieu agit à travers Son Nom qui est Amour ou Beauté, et suscite aux créatures un regard qui est le regard de Dieu. Dieu est aimé à travers ce regard. En réalité c'est Dieu qui aime Dieu. Les créatures sont un possible qui devient « apparence » pour servir d'écran à la manifestation de Dieu à Dieu. Le moteur de cette dynamique de transfert est l'Amour divin. Nous nous sommes essayés à traduire ce texte difficile et nous avons gardé les relations masculin-féminin qui le caractérisent :

Quant à l'amour divin, son nom est « le Beau » et « la Lumière » (al-Nūr). Al-Nūr s'approche en premier des substances (a^ṣyān) des choses possibles (mumkināt) et il expulse la ténèbre de leurs regards sur elles-mêmes et sur leur possibilité. Il leur suscite un regard (baṣar) qui est le Sien car on ne peut regarder que par Lui. Il se manifeste à cette substance à travers le Nom « le Beau ». Elle tombe amoureuse de Lui (le Beau). La substance de ce possible devient alors une apparence de Lui (maẓhar). Il garnit la substance avec le possible en Lui. Elle s'annihile loin d'elle-même et ne sait pas qu'elle est amoureuse de Lui, Loué soit-Il ! Ou bien elle s'annihile loin de Lui en elle-même et tout en étant dans cet état elle ne sait pas qu'elle est Son apparence à Lui, loué soit-Il. Bien qu'elle trouve en elle-même de quoi s'aimer elle-même – car toute chose est pétrie pour s'aimer soi-même. Cependant, dans l'Œil-Essence du possible, (ʿayn al-mumkin) (qu'elle est), il n'y a aucun apparent autre que Lui. Aussi il n'y a que Dieu qui aime Dieu! En effet, on n'attribue pas l'amour au serviteur car il n'y possède aucun pouvoir. Ainsi donc, en lui (le serviteur) n'aime que Celui qui apparaît en lui, car Il est l'Apparent (al-Zāhir, 75^e Nom Divin). Elle ne sait donc pas, l'essence (al-ʿayn), qu'elle est amoureuse de Lui : Elle Le demande et aime L'aimer à cause du fait qu'elle se regarde avec Son œil. La quintessence de son amour est qu'elle l'aime et Lui, avec Son Essence, est son amour à elle pour Lui¹³⁹¹.

1391. Al-Ḥakīm al-Tirmidī, *Ḥatm al-Awliyāʾ*, p. 290.

Dans cette doctrine, la fonction du protagoniste humain est réduite ou plutôt concentrée en une seule fonction qui est chérubinique¹³⁹² : celle de l'œil. La transformation ici est une transformation du regard, une substitution de l'angle de point de vue. L'âme est appelée à devenir ce qu'elle est : une chose possible, un champ vide ouvert aux possibilités. Aussi Dieu la prend comme miroir pour Se regarder à travers elle. Il y a équivocité dans ses affects. Elle croit qu'elle l'aime mais c'est Lui qui S'aime à travers elle. Dieu Se regarde en elle, non plus « de l'autre côté du miroir » comme nous l'avons déjà expliqué mais à l'intérieur même de l'œil-qui-regarde, lequel, une fois « greffé » par l'œil de Dieu, est transformé en une surface réflexive devenant une interface d'irradiation de la divinité pour elle-même.

Chez Tirmidī, la transformation est la bascule de l'être pour soi en un être pour l'Autre mais sans son consentement ni même sa connaissance. Que voit cet œil ? Il ne voit rien, il est aveugle puisqu'il est néant et uniquement un possible : un vide ouvert, comme l'est la pupille de l'œil. Mais il reflète ce que Dieu voit *ab-Intra* de Lui-même et qu'Il Se révèle à Lui-même travers l'homme.

Continuons la lecture de ce passage extrêmement expressif :

C'est pourquoi cette Lumière est qualifiée comme ayant des rayons c'est à dire qu'elle est rayonnante-scintillante (nūr ša'šā'ānī) car elle s'étend du Vrai à l'Œil-Essence du possible (ʿayn al-mumkin) afin qu'il lui serve (ce possible) d'apparence. Si elle emprunte de ce dernier Son Attribut parmi les antinomies par lesquels Elle est décrite, c'est qu'Elle possède l'Amour divin.

En d'autres termes comme « l'apparence » de l'âme est ici Dieu et vice-versa, à son insu, Dieu est l'Apparence de l'âme. L'œil du possible qu'est l'âme peut donner à l'Apparence qu'est Dieu diverses descriptions antinomiques, lesquelles, si elles partent de son ignorance, expriment cependant la réalité de son vécu. Cette réalité c'est que la Lumière rayonnante-scintillante divine agit ainsi car elle est le vecteur de l'Amour divin.

Si l'approche de Baqlī est celle du miroir. L'approche de Tirmidī est celle de *l'œil-miroir*. Les interfaces peuvent changer. La réalité est la même. L'Ipséité contemple de toute éternité Ses Attributs. Dieu cherche à faire connaître ce trésor méconnu qu'Il est. Il crée l'homme comme Image-miroir où Il peut, Se contempler. L'homme réverbère ce qu'il reçoit de la manifestation divine. Il se transforme non en ce qu'il voit mais en l'œil par lequel il est vu et à travers lequel il voit. En fait c'est la micronisation anticipée (car Tirmidī précède Baqlī dans le temps) de la

1392. Ez. 10,12 : Le Chérubin dans la Bible est l'ange de la connaissance divine : il est tout couvert d'yeux, à l'intérieur et à l'extérieur.

doctrine rūzbehanienne de la réflexivité de l'Acte sur l'Intellect Étendu et sur le monde du Trône ainsi que sur l'Esprit primordial. Rūzbehān a décrit cette théophanie dans la cosmogonie des 'Arā'īs que nous avons contemplée : « *C'est le dépôt réservé à L'Intellect Étendu qui, ayant reçu, dans l'éternité, la manifestation de l'Ipséité aux Attributs et la révélation du passage à l'Acte-par-la-puissance, peut les transmettre sans cesse au monde du Trône d'où elles débordent sur l'univers en autant de miroirs scintillants de la même Lumière* ».

Cependant, et il est important de le noter, chez Tirmidī tout se passe dans la sphère pré-créationnelle et préexistentielle où le néant est néant ou plutôt l'homme, même existant, n'existe pas devant Dieu, car il est toujours néant et possible ; tandis que chez Baqlī tout se passe dans la proto-éternité une fois que les esprits ont été extraits du néant par la révélation proto-logique. C'est ce que nous allons développer.

CHAPITRE XIII. LES JALONS DE L'UNION-RÉSORPTION

La mystagogie du voyage nocturne

Dans son exégèse allusive, Rūzbehān Baqlī extrait des versets coraniques un nectar mystagogique inépuisable pour décrire, avec toutes les ressources des symboles, des images et des affects, le mystère de la rencontre ineffable de Dieu avec Dieu, à travers l'homme. Nous avons souvent relevé que, pour notre auteur, comme pour les maîtres soufis qu'il cite, la temporalité n'a plus la densité qu'elle aurait pour le commun des mortels. En effet, par leurs expériences spirituelles, les mystiques ont accès à la supra existence et, comme des oiseaux, ils voltigent de l'éternité première à l'éternité dernière, au gré des gratifications divines.

Ce qui caractérise ce parcours c'est que, pour avancer dans le temps vers la « fin » de l'éternité dernière, le mystique doit se retourner vers « l'auparavant » qui le précède dans l'éternité première.

D'où l'importance du pèlerinage intérieur et de l'ascension mystique comme symboles archétypiques de la progression du mystagogue dans le temps vers « *ce qui précède* » de la rencontre de l'Esprit avec Dieu. Cette proto-éternité est le lieu même du jaillissement de l'Amour divin, Se révélant à Soi-même et à ses créatures, par l'entremise des miroirs transcendants qui projettent, dans une infinie variété, la communication particulière des Attributs divins.

Le parcours mystique est une circumambulation ascendante d'états en stations et de stations en états qui est à la fois pèlerinage spirituel et ascension mystique mais qui tourne toujours autour d'un seul lieu : le cœur. C'est de là que tout part et c'est là que tout arrive, par-delà le temps et l'espace, à deux arcs de la dernière proximité. Aussi avons-nous choisi, comme éponyme de ces états de proximité divine atemporels, de nous pencher sur le voyage nocturne du Prophète tel qu'il est décrit dans les *ʿArāʿīs*. Nous l'envisageons comme une introduction aux états spirituels des parfaits, transmis par notre auteur.

Le cheminement spirituel du soufi est dynamique et ascensionnel à la suite du Prophète dans son voyage nocturne (*al-Isrāʿ*). Ce voyage, sur la jument ailée, Burāq, était primitivement

réservé à Abraham sur le char divin et il ne fut attribué à Muḥammad que plus tardivement¹³⁹³. L'Isrā' va du *Masġid al-Ḥarām*, la Mosquée Sacrée, au *Masġid al-Aqṣà*, la Mosquée Ultime. Il est suivi par une ascension nocturne sur un escalier mystique (*al-Mi'rāġ*) vers les sept cieus jusqu'à l'Arbre ou le jujubier de l'extrême limite (*sidrat al-muntahā*¹³⁹⁴).

Le Coran parle d'une manière elliptique de ces deux moments mythiques et hautement symboliques mais, dès l'orée de l'Islam, les commentateurs se sont évertués à scruter leur signification religieuse et mystique. Les *aḥādīṭ* abondent en détails métaphoriques, biographiques et mystagogiques. Les maîtres *iṣarites* se sont souvent exercés à décrypter les diverses figures de cette marée de symboles.

Quṣayrī consacre un livre au *Mi'rāġ*. Sulamī a aussi écrit un traité sur ce thème, édité dernièrement, avec pour titre : *Bayān Latā'if al-Mi'rāġ*¹³⁹⁵. Bien sûr, Baqlī n'est pas en reste. Il assure qu'avec d'autres miracles et privilèges, Allāh accorde le *Mi'rāġ* aux prophètes et, plus particulièrement, à Ādam, Šīt, Idrīs (Énoch), Nūḥ, Hūd, Šāliḥ, Ibrāhīm, Ismā'īl, Ishāq, Ya'qūb, Yūsuf, Yūnus, Lūṭ, Šu'ayb, Ḥizqiyāl, Ḥiḍr, Mūsà, Hārūn, Yūša', Kālib, Īwāb, Dāwūd, Sulaymān, Zakariyyā, Yaḥyā, 'Īsà et Muḥammad, qui, lui, les surpasse tous¹³⁹⁶. De plus, dans un des rares témoignages personnels dans *'Arā'is*, notre auteur raconte comment un de ses auditeurs, des gens de science, était scandalisé de l'entendre affirmer avoir eu des communications directes de la part de Dieu alors que la tradition affirme qu'il est impossible de communiquer avec Allāh en-dehors du voile (*hiġāb*). À cela Rūzbehān rétorque que c'est sans compter avec la transformation qu'il a subie, en vertu de laquelle il est sorti des voiles de l'humanité (*al-bašariyyat*), sur les ailes de l'esprit, en direction du monde de l'Invisible. C'est d'ailleurs ce qui est arrivé au Prophète dans son *Mi'rāġ* : son corps est devenu son esprit et il est devenu UN sous toutes les facettes, aussi est-il monté au Royaume et il vit le Vrai, exempt d'être voilé par le voile du lieu ou de l'adventicité¹³⁹⁷.

En fait, Baqlī universalise la portée du *Mi'rāġ*. Il affirme que tous les esprits sont appelés à réaliser cette ascension spirituelle. Dans son commentaire de Cor. 2, 144, il glose : « *Tout esprit a sa méthode (minhāġ), sa qibla' et son mi'rāġ dans la réalité de l'Ipséité et la vérité des Attributs* », car « *Allāh fait (re)venir à Lui tous les esprits après avoir détruit les volontés propres* ¹³⁹⁸».

1393. Geneviève Gobillot, « Les mystiques musulmans entre Coran et tradition prophétique. À propos de quelques thèmes chrétiens », *Revue de l'Histoire des Religions*, p. 57 et. seq.

1394. Beaucoup d'auteurs traduisent *sidrat* par jujubier, d'autres par lotus.

1395. Sulamī, *Rasā'il Šūfiyya't*, Édité par Gerhard Böwering et Bilāl al-Urfallī, Dār al-Mašriq, Beyrouth 2009. Ce livre vient à point et publie six œuvres mineures de Sulamī : *Épîtres*, *Bayān Latā'if al-Mi'rāġ*, qui se trouve à la page 21, *Explication de la signification des ḥurūf*, *Explication du lexique des soufis*, *Anthologie des récits soufis*, *Livre des paraboles et des témoignages*.

1396. *'Arā'is* I, sourate 3, Āl-'Imrān 18, p. 70. Nous avons déjà évoqué ce verset.

1397. *Op. cit.* II, sourate 42, al-Šūrā, 51, p. 712-713.

1398. *'Arā'is* I, sourate 2, al-Baqara't 144, p. 32.

En effet, notre auteur se situe dans le cadre d'une tradition particulière selon de laquelle les protagonistes assurent avoir eu leur *mi'rāğ* personnel.

Plusieurs maîtres soufis se sont vu gratifier un tel *mi'rāğ*. Abū Yazīd al-Bistami écrit un petit traité où il s'attribue la faveur d'un *Mi'rāğ* personnel dans lequel il présente une conduite exemplaire en fait de progression dans l'abnégation jusqu'à aboutir à la dernière station. Contrairement à la conduite du Prophète dans son *Mi'rāğ* qui est réceptive, Abū Yazīd considère son *Mi'rāğ* comme une mise à l'épreuve de la part de Dieu qui veut tester s'il est attaché à autre chose que Lui. Aussi aborde-t-il chaque étape de son ascension comme une séduction et il la renie respectueusement par ces mots : « *Mon cher, ma quête est autre que ce que tu me proposes* ». Il va donc de ciel en ciel et de renoncement en renoncement jusqu'au septième ciel. Alors que c'était un oiseau vert qui l'avait transporté jusqu'au premier ciel pour le laisser déambuler dans les sept cieux, voici qu'en récompense pour son abnégation, Allāh le transforme lui-même en un grand oiseau vert au ramage immense et il peut voltiger et voyager dans les mondes et les univers avec ce qu'ils contiennent d'anges et de merveilles. Il continue toujours à répéter la phrase de l'abnégation jusqu'à ce que Allāh l'appelle en lui disant : « *Tu es Mon élu et Mon Aimé* ». Après moult faveurs, il affirme : « *Allāh me rapprocha de Lui et Il me rapprocha de telle sorte que j'étais plus proche que l'esprit du corps* ». Puis les esprits de tous les prophètes le visitent et le félicitent et l'esprit du Prophète l'envoie porter son *Salām* à sa nation et les exhorter autant que faire se peut à se rapprocher de Dieu. Puis Abū Yazīd décrit ainsi l'état ultime de cette expérience : « *Je continuai de cette façon jusqu'à ce que je devienne comme Il était, avant que rien de formé ne soit formé. Et le Vrai surexista sans univers, sans entre deux, sans où, sans quoi, sans comment [...]* »¹³⁹⁹.

C'est sans doute la description la plus percutante de la station du *fanā'*. Ce n'est pas une transformation c'est une *substitution*. Abū Yazīd devient comme Allāh était avant la création et il disparaît. Sur le lieu de la Rencontre Il n'y a plus que le Vrai, dans son incommunicable transcendance. Cette description semble contredire l'observation de Massignon sur l'absence de vrai monisme chez Bisṭāmī¹⁴⁰⁰.

Ibn Ḥafif confie à son biographe Abū -l-Ḥasan al-Daylamī le récit d'un *Mi'rāğ* personnel que Ḥibrayīl lui fit entreprendre jusqu'au septième ciel. Là, il voit Allāh sur Son trône et à sa droite Muḥammad et Abraham et à sa gauche Moïse tandis que ʿĪsā allait et venait. Il conclue en disant : « *j'ai vu ce que j'ai vu* »¹⁴⁰¹.

1399. Quṣayrī, *Kitāb al-Mi'rāğ*, édité par Dr. ʿAlī Ḥasan ʿAbd al Qādir, a le mérite d'unir les deux textes en un seul volume. Dār Byblion, Paris 1964.

1400. Louis Massignon, *Essai*, p. 246.

1401. *Sīraʿ al-Šayḥ al-Kabīr*, p. 19 et. seq.

Dans *Kitāb al-Iġānaṭ*, Rūzbehān transmet un récit de ʿunayd sur une extase que vécut son oncle et son mentor spirituel Sarī al-Saqāṭī, au vu et su du cercle de ses disciples. Une fois revenu, Sarī raconte qu'il avait été emmené, de ciel en ciel jusqu'au septième ciel. Là, on le fit entrer successivement dans diverses nuées de splendeurs divines, après chacune d'elle, on le revêtit d'un habit de lumière, jusqu'à quatre fois. Puis Dieu lui demande : « *sais-tu pourquoi tu es ici ?* ». Comme il ne sait pas, Dieu lui révèle que c'est pour lui confier un message sur la création d'Adam et le Pacte Primordial. Allāh extirpa du tronc d'Adam toute sa lignée, puis Il les revêtit de lumières et Se proposa à eux avec le *Alastu : Ne suis-je pas votre Dieu ?* La lignée répond par l'affirmative, mais Dieu veut les éprouver : Il leur propose le monde (*al-dunya*), puis le paradis, puis l'enfer, puis l'épreuve de l'amour, puis la nuée du rapprochement, puis le voile du redoutement (*haybat*) et, finalement, le voile de la superbe. À chaque fois, les 9/10^e s'en vont et Dieu divise à nouveau le 1/10^e restant en 10 parts qu'Il soumet à nouveau à la même épreuve. Finalement c'est le voile de la superbe (*ʿizzaṭ*) qui clôt cet épisode. Dieu revêtit la petite élite qui a surmonté l'épreuve de l'habit de la superbe et Il les confirme comme étant Ses élus rapprochés : vases de Son savoir et dépositaires de Ses secrets, qui parlent par Lui et qui L'implorent : « *Je suis à vous et vous êtes à Moi, Je suis en aparté avec vous et vous êtes en aparté avec Moi (munaġāt). Vous êtes les gens des dévoilements, les gens des aménités, ceux qui ont la gouverne du Royaume* ¹⁴⁰²».

ʿArāʾis recèle des passages précieux où Baqlī sonde la portée mystique du *Miʿrāġ* qui devient sous sa plume, comme sous celle de ces illustres prédécesseurs, la figure emblématique du parcours spirituel. Nous avons pris le parti de traduire les passages les plus importants relatifs à ce thème car ils forment un passage obligé de la spiritualité rūzbehānienne.

D'un point de vue exotérique, Rūzbehān prend soin de bien situer, dans la nuit du *Miʿrāġ*, la descente du Coran à partir de la Tablette gardée de l'omniscience divine. Cette nuit est, pour lui, la nuit de la bénédiction :

*Ne vois-tu pas comment, Loué soit-Il, a dit ? : {Et Il inspira à Son serviteur ce qu'Il inspira} ? Il s'agit d'une allusion à l'inspiration du mystère dans la conscience secrète et, dans son ensemble, il s'agit d'un serment. C'est-à-dire, (je jure) par l'inspiration mystérieuse et par l'Aimant et l'Aimé et le Coran apparent qui présage des mystères. {Nous l'avons descendu dans une nuit bénie}, cette nuit bénie c'est la nuit du *Miʿrāġ* où le bien-aimé arrive chez le Bien-Aimé et cela est béni pour lui puisqu'il voit son*

الا ترى كيف قال سبحانه
فاوحى الى عبده ما اوحى وذلك
اشارة الى وحي السر في السر
وجملتها قسم اى بحق الوحي
السري والمحـب والمحبوب
والقرآن الظاهر الذى ينـبى عن
الاسرار { اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ
مُبَارَكَةٍ الليلية المباركة ليلية
المعراج التى وصل الحبيب الى
الحبيب وذلك مبارك عليه حيث

1402. *Kitāb al-Iġānaṭ*, p. 82-83.

Seigneur qui fit descendre le Coran dans son cœur, à partir du ciel de l'éternité première à son esprit et Il lui fit parvenir les bénédictions de Sa beauté et de Son discours. Il entendit du Vrai Sa parole par Sa bouche et les lumières de Sa parole lui furent descendues de la part du Vrai et Il lui adressa quatre-vingt-dix mille mots et Il ne fit pas descendre le Coran dans n'importe quel temps du passé. C'est maintenant qu'est ce temps béni pour lui et pour sa nation. Et la nuit de la mi-Ša'bān est la nuit où Se manifeste le Vrai avec Son Omnipotence et Sa majesté pour le monde des humains. Ne vois-tu pas ce qu'il dit, ŠĀ'WS ? : « Dieu Très-Haut descend du ciel dans la nuit de la mi-Ša'bān » et combien Il a béni cette nuit durant laquelle Il fait parvenir les bénédictions de Sa beauté à tout atome depuis le Trône et jusqu'au grain de poussière. Dans cette nuit a lieu le rassemblement de tous les anges dans l'enclos du Saint (ou à Jérusalem). Ibn 'Aṭā' a dit : « Une nuit bénie par la proximité des anges et leur compagnie ». Et Sahl a dit : « En cette nuit, à partir de la Tablette gardée, Il fit descendre le Coran sur l'esprit de Muḥammad, ŠĀ'WS, et c'est l'esprit béni. Et Dieu appela cette nuit bénie à cause de l'interconnexion des bénédictions les unes par rapport aux autres. Ġa'far al-Sādiq a dit : « Ceci forme partie des sciences scellées bien que les savants en parlent avec les subtilités des entendements ¹⁴⁰³.

رای ربه وانزل علی قلبه القران
 من سماء الازل الی روحه
 ووصل الیه بركات جماله
 وخطابه سمع من الحق كلامه
 شفاهها ونزل الیه من الحق انوار
 كلامه وكلمه تسعين الف كلمة
 وما نزل القران فی ای وقت كان
الان ذلك الوقت مبارك علیه
 وعلى امته ولبيلة نصف شعبان
 لبيلة يتجلى الحق بعزته وجلاله
 للعالمين الا ترى الی قوله علیه
 الصلاة والسلام " ان الله تعالى
ينزل من السماء فی لبيلة النصف
من شعبان " وما بارك تلك اللبيلة
 حيث يصل بركات جماله الی كل
 ذرة من العرش الی الثرى وفى
 تلك اللبيلة اجتماع جميع الملائكة
 فی حظيرة القدس قال ابن عطا
 لبيلة مباركة لمجاورة الملائكة
 ومقارنتهم وقال سهل انزل القران
 فی هذه اللبيلة من اللوح المحفوظ
 على روح محمد صلى الله علیه
 وسلم وهو الروح المبارك فسمى
 الله اللبيلة مباركة لاتصال البركات
 بعضها ببعض قال جعفر الصادق
 هذا من العلوم المكتومة الا ان
 العلماء يخبرون عنها بطائف
 الفهوم

D'après la tradition, le Prophète a visité sept ciels où il rencontre sept des prophètes ses devanciers. Dans le premier ciel c'est Adam qu'il rencontre ; dans le deuxième c'est Jésus et Jean-Baptiste ; dans le troisième c'est Joseph, dans le quatrième c'est Énoch, dans le cinquième c'est Aaron, dans le sixième c'est Moïse et dans le septième c'est Abraham qui le reçoit dans la Maison bien Peuplée (*al Bayṭ al-Ma'mūr*) d'où il atteint l'Arbre de l'extrême limite (*sidra' al-muntahā*). Allāh ensuite lui demandera d'assigner cinquante prières que Moïse s'évertuera de diminuer jusqu'à cinq en faisant faire au Prophète un va-et-vient pour des conciliabules conciliants avec Allāh ¹⁴⁰⁴.

1403. 'Arā'is II, sourate 44 al-Duḥḥān, 1, fol. 430v, p. 719.

1404. Al-Nawawī (m. 676 /1277), *Šarḥ al-Nawawī 'ala Muslim*, Dār al-Ḥayr, Le Caire 1996, p. 357, parr. 162, où il commente Ṣaḥīḥ Muslim dans son *Kitāb al-Īmān*, chapitre du *Mi'rāğ*.

Lorsqu'il contemple et élucide l'épisode du Mi'rağ à partir de Cor. 17, 54, Baqlī passe en revue les personnages qui avaient accueilli le Prophète dans sa progression des sept ciels. Fait insolite, il omet de mentionner Yaḥyà¹⁴⁰⁵. Muḥammad, dans les particularités de son voyage nocturne, récapitule en lui toutes les prérogatives de ses prédécesseurs. Il est « Ṭāh », Seigneur de la race humaine. Il est « ʿAmmār », que nous traduisons par « Longue vie », où l'élection sélective de Dieu efface les limites du temps mortel pour lui. On relève dans le passage qui suit une note théopatique évidente et la confirmation du lien trans-temporel entre : Création – Mi'rağ - Éternité.

Son dit Très-Haut {Par ton âge! Ils se confondaient dans leur délire} c'est-à-dire par la vie de ton esprit que J'ai existé à partir du néant par la manifestation de la proto-éternité et par son âge dans Ma contemplation après qu'il fut existé et aussi: Oui Oh Longue vie (ʿAmmār)! tes lumières d'élus agréés (mustafawīyyat) étaient dans la science de Mon inscrutabilité, là où n'existaient ni le siècle qui s'étire ni le cosmos qui tourne. Lui (ton esprit) me fixait des yeux dans les pavillons de Mon orgueil, son temps étant incalculable car c'est un temps sans temporalité et c'est un lieu que J'ai existé par Ma puissance. Par la vie de tes lumières qui ont connu de Moi la lumière de Mes Attributs et qui ont atteint la contemplation de Mon Ipséité, que soient donc bénis ces âges. Oui, par ton âge dans la science de mon inscrutabilité et les demeures de mon rapprochement et la joliesse de Ma contemplation, depuis le moment de ton Voyage nocturne (Mi'rağ) et ta jonction avec Moi. Et aussi, oui! par ton âge qui demeure illuminé à jamais et aussi oui! par ton âge sur lequel n'ont pas déferlé les vaticinations de la colère ni les vicissitudes de la détraction. Et aussi, oui!, par ta vie qui a été écrite pour toi à partir de la manifestation de Ma vie en toi et cette vie provient du cœur même de Mon Esprit que J'ai insufflé dans ton père Adam, à lui le salut¹⁴⁰⁶.

قوله تعالى {لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ
 فِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ} أي بحياة
 روحك التي أوجدتها من العدم
 بتجلي القدم وعمرها في مشاهدتي
 بعد كون وجودها وايضا أي يا
 عمار انوارك المصطفوية في
 علم غيبي حيث لم يكن الدهر
 النهار ولا الفلك الدوار وهي
 كانت تزورني في سرادق
 كبريائي ولا تحصي زمانها لان
 زمانها بلا زمان ومكان أوجدتها
 بقدرتي ومكنتها بقدرتي في أماكن
 التجلي لعمر انوارك التي تعرف
 مني نور صفاتي وتدرك مشاهدة
 ذاتي فنعم تلك الأعمار أي بعمرك
 في علم غيبي ومنازل قريتي
 وحسن مشاهدتي من زمان
 معراجك ووصالك معي وايضا
 أي بعمرك الذي يبقى مستنيراً ابداً
 وايضا أي بعمرك الذي ما هجم
 عليه طوارق الغضب ولا قوارع
 العطب وايضا أي بحياتك التي
 كتبها لك من تجلي حياتي فيك
 وتلك الحياة من روح روعي التي
 نفختها إلى ابيك آدم عليه السلام

À une personne qui lui demandait de lui décrire le Mi'rağ, a'far al-Şādiq essaye

1405. Nous avons déjà lu ce passage à l'occasion de l'élection sélective p. 472.

1406. ʿArāʾis I, sourate 15, al-Ḥağar, 72, p. 440.

d'expliquer la raison du choix du lieu :

Comment décrire une station que Ġibrā'īl, malgré son rang élevé, n'a rien compris à son propos ? La raison du lancement du Mi'ṣrāğ c'est la visite à la mosquée d'al-Aqṣà car c'est là qu'ont lieu les grands signes de la bénédiction des lumières de Sa manifestation aux esprits des prophètes et à leurs formes physiques. Près de là se trouve le Mont Sinaï, le Mont Zita (Ṭūr Zita) ¹⁴⁰⁷, et la ville de Maṣṣīsa puis le sanctuaire d'Ibrahīm, de Mūsa, de 'Īsà, dans ces montagnes qui sont le lieu de la manifestation du Vrai ¹⁴⁰⁸.

Maṣṣīsa est la ville légendaire de Mopsueste, fondée par Mopos, le devin, avant la guerre de Troie ¹⁴⁰⁹. Dans son *Kitāb al-Mi'ṣrāğ*, Quṣayrī fait une comparaison apologétique entre les ascensions d'Idrīs - Énoch/Hermès -, d'Abraham, de Moïse, de Jésus et du Prophète pour conclure à l'excellence de la position et du parcours de ce dernier. Puis il ouvre ensuite une section pour rapporter les commentaires des maîtres soufis sur l'évènement du *Mi'ṣrāğ*. Ces maîtres opèrent un saut du particulier à l'universel et de l'apologétique à la mystique, où le voyage nocturne du Prophète et son Ascension deviennent un paradigme du chemin initiatique. Ces commentaires méritent d'être cités car ils concordent avec l'approche de notre auteur qui lit les épisodes de l'*Isrā'* et du *Mi'ṣrāğ* comme autant d'étapes personnelles sur le chemin de la rencontre avec Allāh.

D'abord la justification du *Mi'ṣrāğ* est l'amour : Al-Nūrī dit : « *Le Vrai a regardé les cœurs et Il ne vit aucun cœur plus animé d'amour-désir vers Lui que le cœur de Muḥammad. Il l'honora avec le Mi'ṣrāğ comme moyen de hâter la vision et la communication verbale* ¹⁴¹⁰ ». D'un point de vue plus externe, le maître et beau-père de Quṣayrī, Abū 'Alī al-Daqqāq (m.405/1015) considère que la prière rituelle suit le même rythme que le *Mi'ṣrāğ*. Voici ce qu'en dit Quṣayrī :

J'ai entendu le Ustād ¹⁴¹¹ Abū 'Alī al-Daqqāq, que Allāh l'agrée, disant : « notre Prophète a apporté à la Umma' la réalisation du Mi'ṣrāğ. La prière fait office pour nous de Mi'ṣrāğ. Le Mi'ṣrāğ avait pour le Prophète trois demeures : depuis l'enceinte sacrée à la Mosquée al-Aqṣà puis de la Mosquée al-Aqṣà au jujubier de l'extrême limite (sidrat al-muntahā) puis de lui à la distance de deux tirs d'arcs (qāb qawsayn) ou moindre. De même pour nous, nous avons une prière en trois demeures : la station debout, la position à genoux et la

1407. Il s'agit de la Mosquée des Omeyyades.

1408. 'Arā'īs I, sourate 17, al-Isrā', 1, p. 467.

1409. Antoine-Augustin Bruzen de la Martinière, *Le Grand Dictionnaire Géographique, Historique et Critique*, Tome IVe, Libraires Associés, Paris 1768, p. 402-403.

1410. Quṣayrī, *Kitāb al-Mi'ṣrāğ*, p. 107.

1411. Encyclopaedia Iranica, « Abū 'Alī al-Daqqāq », en ligne : <http://www.iranicaonline.org/articles/Abu-ali-daqqaq-hasan-b>. Quṣayrī se désigne comme *al-Ustād al-Imām*, car il était l'Imam et l'instituteur de la *madrasa'* qu'il avait héritée de son beau-père Abū 'Alī al-Daqqāq à Nišapūr dans le Khurasan et qui porta son nom dès le milieu du V^e siècle/XI^e siècle.

prosternation qui est l'ultime rapprochement. Allâh Très-Haut a dit : {Prosternes-toi et approches-toi} » 1412.

C'est dans le cadre de cette tradition que Rūzbehān présente une lecture ésotérique du *Mi'rāğ* par laquelle il souligne la supra-temporalité de cette expérience, suivant son habitude d'exempter Dieu de toute proximité avec la contingence :

{Loué soit Celui qui transporta Son serviteur de nuit}. Dans ce verset se trouvent diverses allusions : une allusion à la sanctification, une allusion à la jalousie, une allusion à l'Invisible et une allusion au mystère. Quant à l'allusion à la sanctification c'est Son dit : « Loué », c'est-à-dire exempt de l'allusion aux points cardinaux et aux endroits spatiaux (*amākin*) dans l'anabase (*fawqiyat*)¹⁴¹³. Et aussi ce dont s'illusionne les créatures : que Son serviteur, arrivant à l'extrême de l'extrême de l'occulté, se trouva dans un endroit spatial (*makān*). C'est-à-dire ne vous illusionnez pas qu'en élevant Son serviteur au Royaume des cieux, Il l'ait élevé à un endroit spatial ou qu'il fut dans un endroit spatial. Car les univers et les espaces sont moins qu'un grain de sènevé dans le val de Sa puissance. Ne vois-tu pas son dit, à lui le salām ? : « Dans la main du Compatissant, l'univers est moindre qu'un grain de sènevé ». L'apudséité et l'anabase sont exemptes de l'illusion des anthropomorphistes (*mušabbihat*) qui se sont illusionnés qu'Il l'aurait fait voyager de nuit à un endroit spatial. En d'autres termes : « Loué soit Celui qui S'est sanctifié de cette inculpation. Quant à l'allusion à la jalousie, c'est le fait qu'Il dise : « Celui » sans mentionner quel est Son nom apparent, comme « Allâh » ou « al-Raḥmān », car Il fut jaloux en Soi-même que quelqu'un le voit, à part Son serviteur. Et, de même, le Prophète ne l'appela pas par Son nom apparent, par jalousie pour Lui. Il éleva les deux Noms au-dessus de la séparation afin qu'on n'en soit pas renseigné, depuis le Trône et jusqu'au moindre grain de poussière. Quant à l'allusion à l'Invisible, c'est par Son dit : « qui

{سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ
لَيْلًا} في هذه الآية اشارات:
اشارة التقديس واشارة الغيرة
واشارة الغيب واشارة السر
فاما اشارة التقديس فقوله
سبحان اى منزله عن اشارة
الجهات والاماكن فى الفوقية
وما يتوهم اليه الخلق انه اذا
وصل عبده الى وراء الورا
انه كان فى مكان اى لا
تتوهموا برفع عبده الى ملكوت
السموات انه رفع الى مكان او
هو فى مكان فان الاكوان
والمكان اقل من خردلة فى
وادى قدرته الا ترى الى قوله
عليه السلام " الكون فى يمين
الرحمن اقل من خردلة "
فالعندية والفوقية منزلة عن
اوهام المشبهة حيث توهموا انه
اسرى به الى المكان اى سبحان
من تقدر عن هذه التهمة

واما اشارة الغيرة فقوله
الذى ولم يذكر من اسمه
الظاهر مثل الله والرحمن لانه
غار بنفسه ان يراه احد سوى
عبده وما سمي النبي باسمه
الظاهر ايضا غيرة عليه فرفع
الاسمين من البين لتلا يطلع
عليهما من العرش الى الثرى

1412. Quṣayrī, *op. cit.*, p. 43-67

1413. ἀνάβασις (anabasis), terme grec signifiant "montée ou ascension"

fit noctambuler», (c'est-à-dire) en dissimulation (sitran) de ce qui se passe entre le serviteur et le Seigneur. Et Son dit « de nuit », c'est le lieu du secret et de l'aparté intime (nağwà)¹⁴¹⁴.

واما اشارة الغيب قوله
اسرى سترًا على ما بين العبد
والرب وقوله ليلا محل السر
والنجوى

La proximité transcendante

Les maîtres soufis prêtent au Prophète les précautions que tout *murīd* devrait prendre s'il prétend se rapprocher de Dieu. C'est Ibn 'Aṭā' qui, le premier, est mis à contribution, suivi d'une nuée de témoins. Il lit le verset du *Mi'rāğ* à partir d'une explication nettement apophatique et initiatique : Le Prophète s'approche de Dieu après avoir été purifié de toute contingence avec la survenance. Ce rapprochement est intérieur : il voyage de nuit avec son âme, circule par son esprit et chemine dans sa conscience secrète. De plus ses puissances intérieures perçoivent, chacune à sa manière, la proximité de Dieu sans que rien ne filtre sur les autres. Au-dehors, c'est « de nuit », dans l'inconnaissance apophatique, sans médiation, où le Prophète est conduit par Allāh vers la perfection, là où il n'y a plus de station. Alors a lieu la communication et l'inspiration.

Il purifia le lieu de la proximité et la position du rapprochement de sorte qu'il n'y demeura aucune influence de la part d'une créature. Il dit : « Loué soit Celui qui, de nuit, fit voyager son Serviteur ». Il voyagea de nuit avec son âme et circula par son esprit et chemina dans sa conscience secrète. En somme ni la conscience secrète sut ce qu'il y avait dans l'esprit, ni l'esprit sut au sujet de la contemplation de la conscience secrète, ni le corps n'obtint quoi que ce soit de leurs nouvelles et de l'état où ils se trouvaient (car) chacun se tenait à part : témoin-contemplateur du Vrai, enveloppé par Lui, sans médiation ni surexistence humaine. Et voilà, le Vrai mena Son serviteur vers la vraie réalisation. Il le mena vers la perfection et, en le maintenant là où il n'y avait pas de station, Il lui adressa la parole et lui inspira ce qu'Il lui inspira¹⁴¹⁵.

Quṣayrī s'arrête à expliciter les assertions d'Ibn 'Aṭā' au sujet de l'indépendance réciproque des facultés intérieures du Prophète par rapport aux communications divines, démontrant une impressionnante connaissance psychologique des particularités de ces facultés :

Ces paroles donnent l'impression que la conscience secrète reçoit des instructions que l'esprit ne reçoit pas ou que l'esprit est assigné à un ordre auquel l'âme n'est pas assignée. Or la réalité n'est pas ainsi. Les parties de cette totalité (ğumlat) sont en étroite relation entre elles. La totalité c'est une seule personne (insān), un seul instruit. De même que le

1414. 'Arā'is I, sourate 17, al-Isrā', 1, p. 466.

1415. Quṣayrī, *Kitāb al-Mi'rāğ*, p. 43-67.

lieu de la vue c'est l'œil mais celui qui voit est la totalité et que le lieu de l'odorat est le nez mais celui qui hume c'est la totalité, ainsi le lieu de la contemplation c'est la conscience secrète et le lieu de l'amour c'est l'esprit et le lieu de la connaissance c'est le cœur mais le contemplateur, l'aimant, le gnostique c'est le serviteur. Le jugement revient à la totalité et chaque partie a compétence dans un sujet. La partie où se trouve l'amour n'a pas de témoins tandis que la partie qui perçoit par la vue n'englobe pas forcément la perception de l'ouïe¹⁴¹⁶.

Rūzbehān, pour sa part, ne se limite pas à décrire les étapes topographiques du *Mi'rāğ*, son objectif final est de nous montrer le Prophète comme le protagoniste d'une expérience spirituelle que tous les progressants devraient adopter.

Le dit du Très-Haut : {puis il s'approcha et il demeura suspendu}. Allāh, loué soit-Il, nous renseigne (aḥbara) au sujet du rapprochement de Son bien-aimé de Lui et cela après qu'Il l'aie revêtu des qualificatifs (nu'ūt) des Attributs (ṣifāt) et des lumières de l'Ipséité et après qu'Il l'aie fait sortir de toutes les causes adventices (ḥadaṭāniyyat). Le vrai s'approcha du Vrai. Il s'approcha des Attributs par les attributs. Lorsqu'il eu jouit de la contemplation des Attributs, il fut sur le point d'arrêter son parcours à cause de la jouissance des Attributs. C'est alors que le Vrai le rapprocha de l'Ipséité après qu'il se fut rapproché des Attributs. Il sombra dans l'océan de l'Ipséité et il ne lui resta rien de sa science (ilm) ni rien de son organe de vision (baṣar) ni rien de son ouïe ni rien de sa perceptivité (idrāk). Allāh alors le revêtit en surplus d'une lumière de Son ouïe et de Son organe de vision. Il vit alors le Vrai avec la lumière du vrai et entendit le Vrai avec l'ouïe du Vrai. Il crut alors qu'il était arrivé en tout au Tout. Alors le Vrai lui montra sa valeur (qīmata^{hu}) par son dit :¹⁴¹⁷

قوله تعالى {ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى}
اخبر الله سبحانه عن دنو
حبيبه منه وذلك بعد ان البسه
نعوت الصفات وانوار الذات
واخرجه من جميع العطل
الحدثانية فدنا الحق من الحق
دنا بالصفات من الصفات فلما
استلذ مشاهدة الصفات كاد ان
يقف في سيره بلذة الصفات
فادناه الحق من الذات بعد ان
دنا من الصفات واستغرق في
بحر الذات ولم يبق معه من
علمه شيء ولا من بصره شيء
ولا من سمعه شيء ولا من
ادراكه شيء فالبسه الله ايضاً
نوراً من سمعه وبصره فرأى
الحق بنور الحق وسمع من
الحق بسمع الحق فظن انه قد
وصل بالكل الى الكل فراه
الحق قيمته.

Le parcours mystique du Prophète devient, dans *Arā'is*, un exemple de l'ascèse qu'il convient d'embrasser pour être digne de la vision de Dieu. Malgré les pieux superlatifs qui cherchent à rehausser l'excellence de l'affect du Prophète, le schéma ascétique est diaphane. Tout

1416. *Op. cit.*, p. 107

1417. *Arā'is* II sourate 53, al-Nağm, 8, p. 758.

prophète qu'il est, Muḥammad ne se rapproche de la divinité qu'après avoir revêtu les Attributs et, même ainsi, il doit se détacher de la jouissance de ces Attributs pour avoir accès à l'Ipséité. L'identification n'a lieu que lorsque survient l'anéantissement des facultés personnelles et qu'il ne reste plus rien de la science, de la vision et de la perceptivité humaine. C'est alors que Dieu revêt Son bien-aimé de Son propre ouïe et de Sa propre vision.

Un peu plus loin, Baqlī est plus explicite quant aux particularités de cette expérience :

Son dit, Très-Haut : {Il inspira à Son serviteur ce qu'il lui inspira}. Dieu Très-Haut rendit hermétique à toutes les cognitions des créatures, depuis le Trône et jusqu'au moindre grain de poussière le mystère de cette inspiration cachée par Son dit {Il lui inspira} car Il ne montra aucune chose. Il inspira à Son bien-aimé SĀ'WS, dans ce sens qu'il y a entre l'amant et l'aimé un secret duquel personne d'autre n'est renseigné. Bien plus, je pense que s'Il avait énoncé une seule parole de ces secrets aux premiers et aux derniers, ils seraient tous morts, à cause du poids de cette survenance du Vrai dans le cœur de Son serviteur. L'Élu, (Muṣṭafà) SĀ'WS supporta cela avec une force seigneuriale, angélique, divine. Dieu la lui fit revêtir car, sans cela, il n'aurait pas pu en supporter un atome. En effet, il s'agit de nouvelles étranges et de secrets proto-éternels. Si l'une de ces paroles serait apparue, tous les jugements auraient été annulés et les esprits et les corps seraient anéantis, les décrets révolus et les intelligences avec les cognitions et les sciences se seraient amenuisées. C'est ainsi qu'Il a agencé les sciences inconnues qui prédisent l'écclité de l'amour-éros entre l'amant et son aimé. Ceci est un secret à la pointe du secret et l'Invisible à la pointe de l'invisible. Devant cela, le joug de la servitude lui fut enlevé car il s'agit ici de la pure satisfaction et de l'apparition du dévoilement total, avec les assauts des flots de la miséricorde préexistentielle, dans sa largesse qui jaillit des océans du Saint et des fleuves de l'aménité¹⁴¹⁸..

قوله تعالى {فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ} ابهم الله تعالى سر ذلك الوحي الخفي على جميع فهم الخلايق من العرش الى الثرى بقوله ما اوحى لأنه لم يبين اى شئ اوحى الى حبيبه صلى الله عليه وسلم لان بين المحب والمحبيب سرّاً لا يطلع عليه غيرهما واطن ان لو بين كلمة من تلك الاسرار لجميع الاولين والآخرين لماتوا جميعاً من ثقل ذلك الوارد الذي ورد من الحق على قلب عبده احتمل ذلك المصطفى صلى الله عليه وسلم بقوة الربانية ملكوتية لاهوته اليس الله اياه ولولا ذلك لم يتحمل ذرة منها لانها انباء عجيبة واسرار ازلية لو ظهرت كلمة منها لتعطلت الاحكام ولفنيت الارواح والاجسام واندرست الرسوم واضمحلت العقول والفهوم والعلوم هكذا رسم العلوم المجهولة التى تنبئ عن عين العشق بين العاشق والمعشوق وذلك سر فى سره وغيب فى غيب يسقط عند ذلك حكم العبودية لان ذلك محض الانبساط وظهور كشف الكلي وغلبات سيول الرحمة الازلية الواسعة التى تجرى من بحار القدس وانهار الانس

1418. 'Arā'is II, sourate 53, al-Nağm, 9, p. 758.

L'inspiration divine octroyée au Prophète est inénarrable et, de premier abord, ne peut être partagée. Elle transcende même ce qui peut être dit dans le Coran. Dans son expérience de la proximité transcendante, le Prophète a tout supporté parce que Dieu lui donna la force nécessaire et les facultés requises pour recevoir l'illumination divine. La synthèse de cette science céleste est l'eccéité même de l'amour-éros entre l'amant et son aimé. Dans cette intimité, la condition créaturelle fut ôtée au Prophète.

Peut-être qu'Allâh fera inhaler des volutes de leurs fleurs odoriférantes et de leurs roses les odorats des inhalateurs des zéphirs de la jonction et de la plénitude de la beauté. Ils planent alors de joie, sous leur effet extatique, ils rient, pleurent et dansent et ils deviennent sous la jouissance de ce qui leur parvient de sa connaissance. Mais ils gardent ces secrets loin des étrangers comme chante le poète :

Par ma vie je n'ai confié mon secret et Son secret Ensemble, nous prenions garde que ne soient propagées les secrets des cœurs.

Mes prunelles le voient furtivement dans un battement de paupière

De sorte que les yeux des curieux ne soient témoins de nos ébats

Aussi, entre Lui et moi ai-je installé l'illusion comme messenger,

Elle me dédommage de ce qui fut occulté aux consciences¹⁴¹⁹.

Ġā'far a dit à propos de Son dit : { Il inspira à Son serviteur ce qu'Il inspira }, c'est-à-dire sans intermédiaire entre Lui et lui. Il s'avança vers son cœur sans que personne ne sache rien de Lui à part lui, sans intermédiaire, sauf dans la conclusion, lorsqu'Il lui octroya l'intercession pour Sa nation.¹⁴²⁰.

ربما انشق الله من نفحات
نرجسها ووردها مشام
المستشقين نسانم الوصال
وشمال الجمال فيطيرون من
الفرح بوجدانها ويضحكون
ويكون ويرقصون ويصبحون
من لذة ما وصل اليهم من
عرفانها ويسترون تلك الاسرار
عن الاغيار كما انشد

لعمرى ما استودعت سرى
وسره سوانا حذاراً ان تشيع
السراير ولاحظته مقلتاي
بلحظة فتشهد نجوانا العيون
النواظر ولكن جعلت الوهم بيني
وبينه رسولا فادى ما تغيب
الضمائر

قال جعفر في قوله فاوحى
الى عبده ما اوحى بلا واسطة
فيما بينه وبينه سرى الى قلبه لا
يعلم به احد سواه بلا واسطة الا
فى العقبى حين يعطيه الشفاعة
لامته

L'expérience du Prophète, malgré son extrême élévation, peut cependant être partagée d'une manière limitée sous forme d'inhalations parfumées, réparties en diverses doses. Baqlī décrit l'état de liesse et d'affects extatiques qui survient à ceux qui en sont gratifiés. Mais ces états doivent être gardés secrets car ils ne seraient pas compris. Finalement, d'après Ġā'far al-Šādiq, c'est à l'issue du voyage nocturne que le Prophète reçut le don de l'intercession pour sa nation. Le

1419. Il s'agit d'un poème d'Abū-l-Ḥusayn al-Nūrī.

1420. 'Arā'is II, sourate 53, al-Nağm, 9, p. 758.

Miʿrāğ a donné lieu à tout un enseignement de la part des maîtres du siècle d'or du soufisme. Voici ce que transmet Quṣayrī :

Il dit –asrā- et non pas –sāra – [...] cad que c'est Allāh qui le prend et il n'y va pas de lui-même. Lorsqu'il fut préparé pour cette grande vision, les univers furent réduits à ses yeux de sorte qu'il ne se détourna vers aucune chose et aucune chose n'attira son appréciation et il n'exalta aucune chose. Abū Yazīd al-Biṣṭāmī dit : « le Prophète garda son regard dans son parcours, de sorte qu'il ne dévia pas ni ne flotta, car il savait comment on se rend digne de la contemplation, aussi ne contempla-t-il rien en cette occasion et il ne prêta son attention à personne puis, lorsqu'il arriva au lieu de la discipline, il jeta son regard sur l'Eden et le feu, les prophètes et les anges afin de renseigner à leur sujet et de discipliner la création à travers eux¹⁴²¹.

Rūzbehān, dans *ʿArāʾīs*, est en parfaite consonnance avec les approches de ses prédécesseurs. Il résume leurs assertions en convertissant en symboles mystagogiques toutes les étapes du parcours nocturne et de l'ascension dans une montée aux caractéristiques apophasiques et anagogiques :

Il fit entreprendre à Son serviteur le pèlerinage nocturne : du lieu de la volonté au lieu de l'amour (maḥabbat), et du lieu de l'amour au lieu de la connaissance, et du lieu de la connaissance au lieu de l'unification et du lieu de l'unification au lieu de l'égoïsme, et du lieu de l'égoïsme au lieu de l'anéantissement et du lieu de l'anéantissement au lieu de la surexistence, et du lieu de la surexistence au lieu de l'appropriation des Attributs et du lieu de l'appropriation des Attributs au lieu de l'Union¹⁴²².

اسرى بعبده من محل الارادة
الى محل المحبة ومن محل
المحبة الى محل المعرفة ومن
محل المعرفة الى محل التوحيد
ومن محل التوحيد الى محل
التفريد ومن محل التفريد الى
محل الفناء ومن محل الفناء الى
محل البقاء ومن محل البقاء الى
محل الاتصاف ومن محل
الاتصاف الى محل الاتحاد

C'est d'abord un voyage nocturne entre la volonté et l'amour, puis ses étapes ne sont plus les sept ciels au sens littéral mais les stations ultimes de la progression mystique, vrai parcours anagogique. C'est : 1. *maḥabbat* (comme point de départ), et ensuite : 2. *maʿrifat*, 3. *tawḥīd*, 4. *infirād*, 5. *fanāʿ*, 6. *baqāʿ*, 7. *ittiṣāf* et, finalement, 8. *ittiḥād*, union, dégagée de toute survenance¹⁴²³.

1421. Quṣayrī, *Kitāb al-Miʿrāğ*, p. 107. Cela est corroboré par Ḥallāğ, *Kitāb al-Ṭawāsīn*, Œuvres Complètes, p. 168 et aussi p. 181 : « Vers le *sidraʿ-al-muntahā* il ne regarda ni à droite vers la vérité ni à gauche vers la vérité, pointe de la vérité : son regard ne se distrait point et n'errait point ».

1422. *ʿArāʾīs* I, sourate 17, al-Isrāʿ, 1, p. 466.

1423. Ici, *ittiṣāf* et *ittiḥād* sont pris en un sens elliptique. En réalité *ittiṣāf* est lié à *taḥalluq* et *ittiḥād* n'est que le premier échelon des stations supérieures.

On remarquera que l'anéantissement (*fanā*[?]) est une étape qui précède l'accès à la surexistence (*baqā*[?]) où est possible l'appropriation des Attributs divins. Voici ce que Baqlī fait dire à Allāh concernant le danger de disparaître dans le *fanā*[?]:

*Et si se dévoilent les assauts de la grandeur de
Ma proto-éternité et que pointent les lumières de
Mon éternité première alors que vous êtes dans
le lieu de l'extinction et de l'anéantissement de
vous-mêmes, liez vos consciences secrètes à Mes
lumières afin que /vous ne vous dissipiez pas par
Moi loin de Moi et que vous perdiez l'occasion de
comprendre les subtilités de la perte de
connaissance extatique (*ġaybiyyatī*) et la
clairvoyance des mystères de l'éternité
première¹⁴²⁴.*

وإذا انكشف لكم سطوات عظمة
قدمى وبرزت انوار ازليتى
وانتم فى محل الاضمحلال
والفناء عنكم ورابطوا اسراركم
فى انوارى كى لا تتلاشوا بى
على فيفوتكم ادراك لطائف
الغيبية ووضوح اسرار الازلية

Une fois revêtu de ces Attributs (*ittiṣāf*) le mystique peut être introduit à l'Union divine (*ittiḥād*) car il ne lui reste rien des formes de la survenance. *Ittiḥād* englobe ici, par voie d'ellipse, toutes formes d'Union à Allāh jusqu'à la pleine métamorphose en Lui. Par cette progression dans l'anthropomorphose, tout mélange avec l'adventicité est soigneusement écarté et, de ce fait même, la réalité participative de l'altérité de l'amour entre Allāh et le mystique, que ce soit dans les termes d'al-Ḥallāġ ou dans ceux plus tempérés de Ğunayd, sont évacués. Cependant le *fanā*[?] n'est pas chez notre auteur la dernière station comme chez Bisṭāmī, ce qui démontre que, chez lui, il y a une intense quête de réciprocité qui dépasse le clivage *fanā*[?] - *baqā*[?] et qui pourrait prêter à l'*ittiḥād* une fonction participative, à travers l'appropriation des Attributs divins : *ittiṣāf*.

Tel est bien l'enjeu suprême de la mystique soufie : dépasser le danger du mélange entre la transcendance et la contingence, entre le divin et l'humain. L'humain doit s'éteindre afin que l'Union devienne Réunion : Dieu avec Dieu, sans intermédiaire ni interférence de la part de la survenance, pour ne pas verser dans le *ḥulūl*, la doctrine de l'inhabitation qui est taxée d'incarnationnisme.

Unité et Affermissement

Voici comment al-Sarrāġ explique le concept de dispersion, de multiplicité dispersée (*tafriqatī*) :

1424. ^ᶜ*Arā*[?]is I, sourate 3, Āl-^ᶜImrān, 200, p.118.

Quelques adeptes de la gnose ont dit que le monde c'est une existence entre deux bords de néant car il existe, il était néant inexistant (‘adam ma’dūm) et il deviendra un néant inexistant et le gnostique n'est témoin que du fait qu'il est un néant inexistant. La vision de son néant lui confère la connaissance de l'Unicité de son Créateur. Et le Tout réunifié (ġam^ʿ) est un terme abrégé qui exprime l'allusion à Celui qui désigne la réalité du Vrai sans le créé, avant qu'aucun univers ne soit, car l'univers et le créé sont deux assises existentielles qui n'ont pas de fondement en elles-mêmes car elles sont existence entre deux bordures de néant. La dispersion (tafriqatī) est aussi un terme abrégé qui exprime l'allusion qui désigne l'univers et le créé qui sont deux principes dont aucun ne peut se passer de l'autre. Celui donc qui fait allusion à la séparation sans le Tout réunifié a renié le Créateur et celui qui fait allusion au Tout réunifié sans séparation renie la puissance du Puissant. S'il les réunit, Il unifie. Un diseur a dit : « J'ai réunifié (ġama^ʿtu) et j'ai séparé (farragt^u) de moi par Lui. Et le singulier (fard) de la relation avec le Tout réunifié est dupliqué (muṭannà) ». Il veut dire j'ai réunifié par Lui et j'ai séparé de moi et le singulier (fard) de la relation (tawāṣul) avec le Tout réunifié est dupliqué en nombre, dans la séparation¹⁴²⁵.

Où la duplication et, par suite, la multiplicité, proviennent de la dispersion qui découle du créé, existence entre deux néants, et qu'il faut transcender par le regard pour retrouver l'Un sans désavouer son œuvre créatrice. Ce regard est relié au binôme antinomique : anéantissement – surexistence (fanā^ʿ - baqā^ʿ). Nous trouvons dans les ‘Arāʿis une doctrine similaire à propos de l'Union, où Dieu superpose Son action à celle des hommes, de sorte que, même s'ils l'ont réalisée, elle ne leur est pas imputée :

Son dit, Très-Haut : {Vous ne les avez pas tués mais Allâh les a tués. Et tu n'as pas lancé lorsque tu as lancé mais c'est Allâh qui a lancé}, je comprends que, dans ce verset, il y a pour les gnostiques le sujet de l'Union et qu'ils ont dans l'Union des stations : l'Union avec les Actes, l'Union avec les Attributs et l'Union avec l'Ipséité. Ici, il y fait allusion à l'Union avec les Actes et à l'Union avec les Attributs. En effet, le fait de S'agréger l'acte de ces gens de tuer à Lui-même est Union à l'Acte et c'est la station de l'unification et de la dispersion (tafriqatī). Mais, pour eux, c'est une dispersion dans la réunification puisqu'Il évoque : {Vous ne les avez pas tués}, Il révoque un acte après qu'il leur fut imputé. S'ils avaient entrepris de tuer ils seraient dans le lieu de la dispersion mais s'Il rajoute le fait de tuer à Lui-même, alors ils sont dans le lieu de la réunification. Ainsi donc, la dispersion appartient au monde de la

قوله تعالى ﴿قَلَّمْ تَقْتُلُوهُمْ
 وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ
 رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ افهم ان
 في هذه الآية للعارفين موضع
 الاتحاد ولهم في الاتحاد مقامات
 اتحاد بالافعال واتحاد بالصفات
 واتحاد بالذات وههنا اشارة
 اتحاد الافعال واتحاد الصفات
 فاضافة فعل القوم الى نفسه
 بالقتل اتحاد الفعل وذلك مقام
 جمع وتفرقة ولهم تفرقة في
 الجمع اذا ذكر ﴿قَلَّمْ تَقْتُلُوهُمْ﴾
 نفى فعل بعد اثباته لهم فاذا
 باشروا بالقتل كانوا في محل
 تفرقة واذا اضاف القتل الى نفسه
 كانوا في محل جمع فالتفرقة
 عالم الصورة ورسم الخليفة

1425. Abū-l-Naṣr al-Sarrāġ al-Ṭūsī, *Kitāb al-Luma*^ʿ, p. 416.

*figuration et de la représentation de la
création*¹⁴²⁶

La transposition, qu'offre ici le verset coranique, d'un acte humain à un acte divin est une transposition du regard. L'importance de cette transformation du regard vient de la place dévolue au premier segment de la *šahādat*, la profession de foi qui est un pilier de l'Islam : « *La ilāha illā Allāh* », qui est essentiellement apophatique et radicalement transcendante si bien que, non seulement, elle ne tolère aucune hypostasiation de la Divinité mais, par un parcours théologique spécifique, aboutit à nier la qualité de l'exister à toute créature pour préserver l'Unicité divine. Est-ce un monisme ? Il n'y a pas de références écrites qui l'assument car les soufis, et Rūzbehān à leur suite, ne se sont pas arrêtés à définir leur doctrine avec des arguments philosophiques. Même pour Ibn 'Arabī on préfère à *waḥdat al-wuḡūd* la notion moins rationnelle de *waḥdat al-šuhūd* ou unicité du témoignage de la *šahādat*, comprise existentiellement¹⁴²⁷. Ibn 'Arabī a ces considérations précises qui illustrent, à froid, dans la formulation intellectuelle, ce que Rūzbehān exprime à chaud, dans l'incandescence de son waḡd :

*L'Univers tout entier est UN en réalité et il n'y a aucun autre avec Lui [...] il n'y a donc rien avec Lui [...] ce n'est qu'un invisible (ḡayb) qui est apparu et une apparition qui a disparu puis qui est apparue puis qui a disparu, puis qui est apparue, puis qui a disparu. Ainsi à volonté. Si donc tu suis le Livre et la Sunnā tu ne trouveras qu'UN seul à jamais et c'est LUI ; le LUI (huwa, al-huwa)*¹⁴²⁸.

Rūzbehān ne dit pas autre chose. Il considère la multiplicité issue de la séparation (*al-tafriqāt*) comme une illusion et le retour à l'Unicité comme le vrai culte rendu au Dieu UN. La résorption-identification entre l'homme-miroir et Dieu se réalise à travers les ultimes étapes où le mystique passe « des déserts (*bawādī*) de la séparation aux demeures de la jonction (*wiṣāl*) et des demeures de la multiplicité séparée (*tafriqāt*) à l'œil-essence de la réunification et du lieu de la coloration (*talwīn*) au lieu de l'affermissement (*tamkīn*)¹⁴²⁹».

Nous repérons en 'Arā'īs d'autres binômes : anéantissement et surexistence (*fanā' et baqā'*), contraction et expansion (*qabḍ et inbiṣāt*), ivresse et sobriété (*sukr et ṣaḥū*), dont la place est surtout narrative par rapport au parcours spirituel. Mentionnons un binôme fondamental qui est structurel et c'est celui de dispersion - réunification (*tafriqāt et ḡam'*).

1426. 'Arā'īs I, sourate 8, al-Anfāl, 17, p. 264.

1427. Su'ād Ḥakīm, *Al-Mu'ḡam al-Ṣūfi*, p. 1155.

1428. *Ibid.*, p. 1147.

1429. *Arā'īs*. I, sourate 12, Yūsuf, 99, p. 389.

Kuṣayrī dira : « Tant que le serviteur est en chemin (ṭarīq) il est sujet à la coloration (ṣāhib^u talwīn). Il s'élève d'état en état (ḥāl) et passe de qualification en qualification. Il sort d'un relais (marḥal) et arrive au lieu du séjour (marbaʿ/ribʿ). Si donc il arrive à la station de l'Unification où le Vrai a le dessus (ġālib^a) dans son cœur en sorte qu'il ne se détourne plus vers quelqu'un d'autre, alors il est confirmé (tamakkan^a) dans sa station »¹⁴³⁰. Dans son commentaire d'un passage de la sourate al-Aʿrāf, Baqlī décrit bien l'itinéraire de la transformation qui caractérise sa voie spirituelle avec ses différentes stations depuis la vision-mémoire de l'éternité première et jusqu'à la projection constante dans l'éternité dernière. Il s'agit d'une dynamique qui dépasse le temps et l'espace et qui a pour moteur central l'amour dans toutes ses déclinaisons dans lesquelles se referme la boucle ouroborique aboutissant à l'éternité dernière. Comme il l'affirme : « La vérité de l'amour chez les gnostiques et les aimants c'est la brûlure du cœur par les flammes du désir ardent et l'esprit de l'esprit avec le plaisir de l'amour-éros »¹⁴³¹.

Le dit du Très-Haut {Ne regardent-ils pas le Royaume des cieus et la terre et ce que Allāh a créé à partir de rien ?}

Celui qui n'est pas du nombre des spectateurs des réalités et de celui des dévoileurs des mystères de la puissance du Royaume, ces gens des subtilités, comment peut-il regarder vers le miroir des Attributs où apparaissent les lumières de l'Ipséité ? Le Vrai les a incités à rechercher de Le contempler et de se rapprocher de Lui et à regarder les secrets de l'Invisible à partir des cœurs afin qu'ils réalisent, par la pureté des intelligences et les regards de l'esprit ainsi que par les yeux du cœur pensant, ce qu'ils n'ont pas réalisé à travers toutes les dévotions (ʿibādāt). En effet, le regard génère la pensée et la pensée génère la mémoire, la mémoire génère la connaissance et la connaissance génère la sagesse. La sagesse génère l'amour et l'amour génère le désir d'amour, le désir d'amour génère la passion d'amour. La passion d'amour génère l'intimité et l'intimité génère la mise à part et la mise à part génère l'unification et l'unification génère l'extinction. L'extinction génère la surexistence et la surexistence génère la vision de l'éternité première et la vision de l'éternité première génère la vision de l'éternité dernière et le serviteur une fois là-bas vole avec ces ailes¹⁴³² depuis l'éternité première et jusqu'aux éternités

قوله تعالى {أَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ
 السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ}
 من لم يكن من نظار الحقائق
 والمكاشفين اسرار الجبروت في
 الملكوت من اهل الدقائق كيف ينظر
 الى مرأة الصفات التي يبرز فيها
 انوار الذات/ ندبهم الحق الى طلب
 مشاهدته وقربه والى النظر من
 القلوب الى الغيوب/ ليدركوا بصفاء
 العقول وابصار الارواح وعيون
 الفواد ما لم يدركوا بجميع العبادات/
 لان النظر يورث الفكرة/ الفكرة
 تورث الذكر والذكر تورث المعرفة
 والمعرفة تورث الحكمة والحكمة
 تورث المحبة والمحبة تورث
 الشوق والشوق تورث العشق
 والعشق يورث الانس والانس
 يورث الانفراد والانفراد يورث
 التوحيد والتوحيد يورث الفناء
 والفناء يورث البقاء والبقاء يورث
 رؤية الازل ورؤية الازل تورث
 رؤية الابد والعبد هناك يطير بهذه
 الاجنحة من الازل الى الابد ومن
 الابد الى الازل

1430. *Al-Risālaʿ al-Quṣayriyyaʿ*, p. 308.

1431. ʿArāʿis I, sourate 3, Āl-ʿImrān, 31, p. 73.

1432. D'après le contexte, on conclue que ces « ailes » sont les stations que Rūzbehān vient d'énumérer.

*dernières et des éternités dernières jusqu'à
l'éternité première* ¹⁴³³.

Relevons la progression dans la caractérisation de l'amour : l'étincelle part du regard et de là évolue en une série de générations émanant d'une station à l'autre, d'une faculté à l'autre : pensée – mémoire – connaissance – sagesse – amour – désir d'amour – passion d'amour – intimité – mise à part – unification – extinction – surexistence – vision de l'éternité première – vision de l'éternité dernière.

Pendant l'Unification ne va pas de soi, elle pose des conditions pour se réaliser. Dans *Lawāmi' al-Tawhīd*, Baqlī indique les étapes qui mènent vers elle :

Si donc l'intelligence est illuminée par la lumière de l'Invisible, sa lumière atteint la lumière de l'esprit et les deux s'unissent. Ils deviennent une seule lumière. Par elle s'éclaire l'œil du cœur qui voit, par la lumière de l'intelligence, les lumières des preuves testimoniales (šawāhid). Il en tire la confirmation de l'existence (wuġūd) de Celui dont on témoigne (mašhūd) par la qualification (na't) de la science. L'esprit voit avec la lumière de l'Invisible ce qui a été dévoilé à l'intelligence par la lumière des Attributs. C'est ainsi que se réalise la beauté de l'Ipséité (al-Dāt) par la qualification de la connaissance. Il s'agit des premières stations ¹⁴³⁴.

Ces « premières stations » passent par l'intelligence et l'esprit qui deviennent une seule lumière qui éclaire le cœur. Le cœur en tire la confirmation de l'existence de Dieu. L'esprit, dorénavant, voit avec la lumière de l'invisible ce qui a été dévoilé à l'intelligence par la lumière des Attributs. La dynamique de la révélation aboutit par l'illumination à ce que Baqlī appelle l'Unification (*tawhīd*).

L'Union (*ittiḥād*) c'est l'unité temporaire de deux et la temporalité de l'union est due à sa partialité. Baqlī discerne diverses étapes de l'Union qu'il énumère ainsi : « *Ce verset est pour les gnostiques et c'est au sujet de l'union (ittiḥād), car dans l'union ils ont des stations : union avec les Actes, union avec les Attributs et union avec l'Ipséité* ¹⁴³⁵ ». Tandis que l'Unification (*tawhīd*) c'est le rassemblement de deux en UN dans l'identification, parce que ces deux sont le même UN. Cela se passe impérativement à travers l'extinction ou anéantissement (*fanā'*) qui débouche sur la surexistence (*baqā'*). Les ordres des « stations suprêmes » de ceux qui sont parfaits dans le *tawhīd* sont au nombre de quatre :

1433. *Arā'is* I, sourate 7, al-A'rāf, 185, p. 255. Se reporter à notre graphisme de la progression mystique en spirale du chapitre XI.

1434. Rūzbehān Baqlī, *Lawāmi' al-Tawhīd*, p. 94-95.

1435. *Op.cit.* I, sourate 8, al-Anfāl, 17, p. 265. Voir aussi sourate 2, al-Baqara, 257, p. 54.

(Voici) l'élucidation des quatre ordres des stations suprêmes de la gent de la perfection dans l'Unification :

Premièrement : La station de la connaissance

Deuxièmement : La station de la négation (*nakirāt*)¹⁴³⁶

Troisièmement : La station de l'anéantissement

Quatrièmement : La station de la surexistence

Il adjoignit la patience à la connaissance et l'endurance à la négation, la persévérance à l'extinction ainsi que la réussite (*falāḥ*) à la surexistence. C'est-à-dire : « Patientez dans ma connaissance durant laquelle je vous fais connaître Moi-même par Moi-même, car dans Ma gnose s'initie le mystère par le mystère et le revêtement de l'Attribut par l'Attribut et l'union avec l'Ipséité par l'Ipséité »¹⁴³⁷.

بيان اربع مراتب من
عظائم مقامات اهل الكمال في
التوحيد الاول مقام المعرفة
والثاني مقام النكرة والثالث
مقام الفناء والرابع مقام البقاء
واضاف الصبر الى المعرفة
والمصابرة الى النكرة
والمرابطة الى الفناء والفلاح
الى البقاء اي اصبروا في
معرفتي حيث اعرفكم نفسي
بنفسي فان في عرفاني مباشرة
السر بالسر وتخلق الصفة
بالصفة واتحاد الذات بالذات

Préserver l'Unicité

La théologie islamique a une nomenclature très riche pour exprimer l'Unicité de Dieu et le *sufi* défend farouchement l'inviolabilité divine. Cela sera sans cesse relevé dans notre travail.

D'après Sulamī, c'est l'oncle maternel de ṣ unayd, Sarī al-Saqāṭī qui, le premier à Bagdad, parla le langage de l'Unicité divine et élucida la réalité des états mystiques¹⁴³⁸.

Nous trouvons, dans *ʿArāʾis*, des passages à l'apophatisme accentué comme ici où Rūzbehān, pour exprimer l'Unicité de Dieu, avance qu'Allāh S'est sanctifié de tout contraire ou adversaire de Son Unicité. (*Dud*, pluriel : *aḍḍād*). Nous avons traduit ce terme par « antinomies », qui veut dire tout ce qui est contraire. Mais relever les contraires n'est pas suffisant pour corser le discours unificateur. Dieu S'est aussi servi de Ses Attributs pour libérer Ses Attributs de toute approche réductrice qui les rendrait égaux, similaires ou équivalents à des attributs humains et, pour cela, Rūzbehān emploie très joliment un antonyme de *aḍḍād* et c'est *andād* qui signifie ce qui est du même âge, du même calibre, égal, similaire, équivalent, et nous l'avons rendu par le terme homonymies. Il récuse aussi toute velléité d'assimiler Dieu à la créature. Il nous semble ainsi

1436. Il la cite plus particulièrement dans le *Kitāb al-Iḡānāʿ*, p. 57 où la station de la vérité forme le 70e voile, et la non-connaissance le 79e comme il se doit pour une approche apophatique d'Allāh qui sauvegarde Sa transcendance. En cela Baqlī est très proche de Saint Grégoire de Nysse dans sa *Vie de Moïse* et d'un Denys l'Aréopagite dans sa *Théologie Mystique*.

1437. *ʿArāʾis* I, sourate 3, Āl-ʿImrān, 200, p.118.

1438. Sulamī, *Ṭabaqāt*, 41.

respecter la rime linguistique et conceptuelle de l'auteur qui utilise des antonymes qui riment ensemble. Il se trouve qu'ils existent en français. Nous aurons par suite : *Aḍḍād* = Antinomies ; *Andād* = Homonymies ; *Ašbāh* = Similitudes. À ces termes s'en ajoutent d'autres pour bien fixer les verbes propres à la préservation de l'Unicité : *Tanzīh* – *Munazzah* : Dieu transcende la création. Il est « exempt » de toute immixtion avec elle. Nous traduisons indifféremment par « exempt » ou « transcendant. Dieu transcende toute agrégation à Sa créature et toute immixtion (*imtizāġ*) avec l'humanité. *Iġtimā*^ġ - *gam*^ġ : rassemblement, réunification. Dieu réunit dans l'œil du mystique Son mystère en un seul point qui est le regard de l'Esprit. *Iftirāq* : séparation de tout ce qui n'est pas Dieu.

Face au trinitarisme présenté comme opposé à l'Unicité de Dieu, Baqlī se prémunit par le verset de l'Unification. Il présente ainsi le verset de l'Unicité divine dans le Coran :

{Ce sont certes des mécréants, ceux qui disent :
"En vérité, Allāh est le troisième de trois".}

C'est-à-dire, ils ont été aveuglés loin de la vision des vérités de la vision de l'Unicité de Dieu qui transcende l'agrégation (*iġtimā*^ġ), la séparation (*iftirāq*) et le mélange avec l'humanité (*imtizāġ bi-l-nāsūt*) ainsi que l'inhabitation (*ḥulūl*) dans le monde de l'adventicité. Lors de Son apparition aux yeux des amants et des gnostiques à travers la subtilité des versets et les preuves des prodiges, il les confirme par Son dit, Très-Haut : { Il n'y a de Dieu qu'Allāh, l'Unique } qui occis les antonymies (*aḍḍād*) et les similitudes (*ašbāh*) et les homonymies (*andād*) avec les illusions et l'imaginaire de l'arène de la superbe, Sa Majesté car {pas de Dieu sauf le Dieu unique}¹⁴³⁹

{لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ
ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ}
اي عموا عن رؤية حقائق
رؤية وحدانية الله منزهة عن
الاجتماع والافتراق والامتزاج
بالناسوت والحلول في الحدثن
عند ظهوره لأبصار العشاق
والعارفين وإن من لطائف
الآيات وبراهين المعجزات
تصديق ذلك قوله تعالى في نفى
الأضداد والأشباه والأنداد
والأوهام والخيال عن ساحة
العز جلاله {وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ
وَاحِدٌ}

L'horizon de la vie mystique est donc la préservation rigoureuse de l'Unicité divine. Même au sein de l'Union, cette exigence demeure la même. En effet, l'union entre l'Amant et le Bien-Aimé passe par la rigueur de l'ascèse spirituelle en fait de promiscuité entre le créé et l'Incréé.

La condition de l'Union entre l'Amant et le
Bien-aimé c'est qu'il n'y ait entre eux aucune
intrusion de l'adventicité. Si donc le gnostique

لأن من شرط اتحاد الحبيب
والمحبوب ان لا يدخل بينهما

1439. ^ġArā'is I sourate 5, al-Mā'ida^ġ, 73, p. 166.

parvient à la station de la pure Unification, la Lumière de la beauté du Vrai rayonne en scintillant (*taṣāʿṣuʿ*) de par son existence. L'univers et ce qu'il contient se prosternent devant lui, visiblement, volontairement ou à leur corps défendant. Car celui qui a vu la Beauté de la Majesté du Vrai par une médiation ou celui qui n'atteint pas à la vérité de l'accomplissement de la connaissance se transforme en un assimilationniste (*mušbihyān*), en tombant dans les médiations (*waṣāʿiṭ*)¹⁴⁴⁰.

شئ من الحدثنان فاذا كان
العارف بلغ مقام صرف
التوحيد يتشعشع نور جمال
الحق من وجوده فسجد له
الكون ومن فيه بالظاهر طوعا
وكرها لان من رأى حسن
جلال الحق بالواسطة او لم يبلغ
حقيقة تحقيق المعرفة يصير
مشبهيا بوقوعه فى الوسائط .

En tombant dans les médiations on devient assimilationniste. Le souci du mystique c'est d'épargner l'adventicité à la divinité. La station de l'Unification devient alors rayonnante – scintillante de par l'existence même de Dieu. La proclamation de foi de l'homme est l'expression de l'adoration de tout l'univers. Aussi, la mystique rūzbehānienne dans les 'Arāʿīs ne se fie pas à une dynamique cordiale, comme une simple mystique d'amour. Elle s'astreint implacablement à préserver l'Unicité divine de toute immixtion du créé. Baqlī a tout un système de précautions initiatiques pour dépasser cette équivoque d'une créature traitant avec le Créateur.

C'est ainsi que, concernant sa voie initiatique, notre auteur propose dans un livre très original appelé l'*Ennuagement* ou *Iḡānāṭ*, un système préventif apophatique de 70 écrans, autant de nuages, qui « dévoilent » Dieu autant qu'ils le cachent et où Dieu peut se retrancher hors de la « vue » de l'homme. Toute la dynamique de l'enveloppement et du dévoilement divin part de la réminiscence de la requête de Moïse « *Laisse-moi Te voir* ». Le dernier écran qui se pose étant le nuage de l'inconnaissance, dans la plus pure tradition néo-platonicienne. Ces précautions, ne l'oublions pas, sont pour le temps où l'Esprit est infusé dans les corps et jusqu'à ce qu'il se réveille à sa pré-existentialité, alors elles n'ont plus de mise car le soufi accède à la métahistoire de son Esprit, qui transcende le temps et l'espace.

De même dans les 'Arāʿīs, en s'alignant avec le Coran, notre auteur stigmatise les dangers du *ḥulūl*. Il rappelle d'abord les vérités inéluctables de la transcendance divine : La vie proto-éternelle est à Dieu et à personne d'autre, même s'Il S'est manifesté au néant.

Puis Il a rajouté à la description de Sa magnificence et de Sa majesté et de Sa vie éternelle et de Sa surexistence dernière en disant : « Il est le Vivant, point de Dieu que Lui ». Il montra que la vie véritable, proto-éternelle, est à Lui et à personne d'autre car c'est par Sa vie que sont venus à la vie les esprits et les formes physiques et par Lui et non par elles-mêmes qu'ont surgit les choses vivantes (kā'ināṭ) et les accidents évènementiels

1440. *Op.cit.* I, sourate 3, Āl-ʿImrān, 55, p.79-80

(*ḥawādiṭāi*)¹⁴⁴¹. Par Sa vie, Il S'est manifesté au néant et Il a fait advenir le Tout, qui vit de Sa vie. **Puis Il nia de tous la divinité et Il nia la vie proto-éternelle à tous dans la mise à part (ifrād) de Sa proto-éternité par rapport à l'univers en disant « Il n'y a de Dieu que Lui ».** Puis Il ordonna à ses serviteurs l'assujettissement pur à Lui et la supplication envers Lui « Implorez-le en Lui étant fidèles dans la religion », c'est-à-dire fidèles dans le fait de regarder les univers pour y contempler le Miséricordieux. Puis Il Se loua Lui-même du fait que personne ne Le connaisse sauf Lui-même¹⁴⁴².

À cette inflexible incommunicabilité de l'Essence divine et de l'Ipséité même de Dieu, retranché dans Son Unicité, correspondrait, *de facto*, l'impossibilité de toute progression spirituelle autre que morale, comportementale ou dévotionnelle. Aucun accès à la vie mystique comme rapprochement de Dieu, et, *a fortiori*, à toute participation personnelle à la vie divine.

La préoccupation du mystique c'est d'assurer à Dieu la transcendance qui lui est due. Le terme soufi récurrent qui exprime cette démarche est « *la mise à part de la Proto-éternité par rapport à l'adventicité* » (*ifrād al-qidam min al-ḥudūt*). Ce concept vient de *unayd*. Rūzbehān y fait allusion plus de soixante fois, comme condition préalable à toute approche d'Allāh. Mais, pour bien situer cette pratique, il faut la replacer dans son contexte idéologique.

La mise à part

Malgré la diversité du monde créé, le monde en fait, est UN et c'est l'œil visionnaire du mystique qui le discerne. Cette unité vient du fait qu'à travers le créé c'est Dieu qui Se manifeste à Lui-même. Sa Volonté se manifeste à Sa Science et vice versa. Puis Volonté et Science se manifestent à la mesure prédestinatrice et à la Sagesse : c'est là que se trouve l'essence de l'Unification (*tawḥīd*). L'Acte créateur va de Dieu à Dieu. Comprendre le sens du Commandement, c'est-à-dire de la manifestation de l'Ipséité divine dans la création et dans sa propre individualité, voici l'œil-essence de la réunification (*ʿayn al-ḡamʿ*) que le soufi est appelé à acquérir.

Arrêtons-nous d'abord sur le binôme : dispersion -réunification (*tafriqāt-ḡamʿ*). Voici comment Baqlī le définit dans *Maṣrab al-Arwāḥ*, où il le met en parallèle avec les deux segments de la *Šahādat* :

La dispersion est la dispersion de l'attention des pensées fugitives (ḥawātir) par rapport aux phénomènes. Sa réalité est que tu reviennes de la vision de l'Ipséité à la vision

1441. Iranisme : *ḥawādiṭāi* veut dire en persan événements ou accidents dans un sens philosophique. Pour le même terme en arabe il aurait fallu écrire *ḥawādiṭ*.

1442. *ʿArāʾis* II, sourate 40 al-Ġāfir, 61, p. 695.

des Attributs. Le Très-Haut a dit {Allâh a témoigné qu'il n'y a de Dieu que Lui} [Āl-'Imrān, 3, 18]. Il a renseigné sur l'Ipséité par Son dit : « Allâh », puis Il a renseigné sur les Attributs en disant : {Il n'y a de Dieu que Lui}. Certains opinent qu'il s'agit ici de la vérité de la réunification et de la dispersion où Il aurait pris le verset à témoin de cela en disant : {Allâh a témoigné qu'il n'y a de Dieu que Lui}. Il dit : « Jusqu'ici la réunification ». Puis Son dit : {et les anges préposés à ce sujet} se ramène à la dispersion. Il a été dit : « la réunification est dans la connaissance et la dispersion est dans les états et les stations ». Le gnostique a dit (Rūzbehān) : « La dispersion c'est d'être dans la servitude et la réunification c'est d'être dans la Seigneurie¹⁴⁴³ .

Mais, lorsque la réunification a lieu, à travers l'œil-essence de la réunification, voilà que les soufis parlent d'équivocité (*iltibās*) :

Et l'œil-essence de la réunification est le lieu de l'équivocité. Les gens des décrets ont appelé cela la Création et l'Acte. Mais le premier (de ces concepts) s'appelle apparition de la proto-éternité à la proto-éternité et c'est l'œil-essence de l'œil-essence et le deuxième s'appelle l'apparition de l'Attribut dans l'Acte et le Commandement et c'est l'œil-essence de la réunification. Al-Ḥusayn a dit : « le Commandement c'est l'œil-essence de la réunification et la Volonté c'est l'œil-essence de la Science »¹⁴⁴⁴

وعين الجمع محل الالتباس
واهل الرسوم سموا ذلك الخلق
والفعل وتسمى ذلك الاول
ظهور القدم للقدم وهو عين
العين ويسمى الثاني ظهور
الصفة في الفعل والامر وهو
عين الجمع وقال الحسين الامر
عين الجمع والارادة عين العلم.

Pourquoi dit-il que l'œil-essence de la réunification est le lieu de l'équivocité ? Parce que voir Dieu, et seulement Dieu, en soi et en toutes choses c'est aller par-delà les évidences de l'adventicité. Tant la Création que l'Acte créateur, sont des "ruses divines" (*makr*) par lesquelles Dieu contemple Dieu dans un face-à-face qui se referme jalousement sur lui-même. Mieux, dans le cadre de l'Unicité divine, même l'œil-essence de la réunification (*'ayn al-ġam'*) et la réunification du Tout (*ġam' al-ġam'*) ne sont que préparatifs à la mise à part de la divinité. En effet Rūzbehān affirme : « L'oeil-essence de la réunification et la réunification de la réunification, sont une nécessité dans l'apparence de l'Unification et non dans la réalité de l'Unification car la vérité de l'Unification c'est la mise à part de la proto-éternité¹⁴⁴⁵ ».

لان عين الجمع وجمع الجمع حاجة في صورة التوحيد لا في حقيقة التوحيد لان حقيقة التوحيد افراد القدم

1443. *Mašrab al-Arwāḥ*, VIII, 33, p. 160.

1444. *Ibid.*

1445. *Arā'is* II, sourate 31, Luqmān, 14, p. 635.

Paul Ballanfat a abordé un autre texte des 'Arā'īs qui donne les ultimes touches de la transformation mystique du regard et débouche sur la « mise à part » ou l'incommunicable singularité divine que nous avons appelée Égoïté (*fardāniyat*), rendue célèbre par le verset chanté par Ḥallāğ au moment de sa mort. Nous retouchons sa traduction pour rester fidèles au lexique arrêté pour notre thèse :

{Et Il est avec vous où que vous soyez}. Il y a pour les gnostiques dans ce verset deux stations : la station de l'œil-essence de la réunification (*'ayn al-gam'*) et la station de la mise à part (*ifrād*) de la proto-éternité à l'égard de l'adventicité. Du côté de l'unité (*waḥdat*) et de la proto-éternité (*qidam*), les univers se font petits dans la munificence du Compatissant et les assauts de Sa magnificence jusqu'à ce que n'en subsiste d'eux même pas une trace. Il exerce l'emprise de Sa magnificence sur eux (les univers) jusqu'à ce qu'Il les supprime de sorte qu'il n'y ait plus aucune séparation (*iftirāq*) entre Son Acte et la fureur de Sa puissance.

{وَهُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ} ان
للعارفين في هذه الآية مقامين
مقام عين الجمع ومقام افراد
القدم عن الحدوث فمن حيث
الوحدة والقدم تصاغر الاكوان
في عزة الرحمن وسطوات
عظمته حتى لا يبقى أثرها
فتسلط عظمتها معها حتى ازالها
بحيث لا افتراق بين فعله وقهر
قدرته

Ce texte est difficile. Rūzbehān parle de deux stations et il commence par la deuxième : séparer la proto-éternité de l'adventicité et l'Unité de la multiplicité. C'est le souci constant du mystique théologien. Assurer à Dieu Sa transcendance et Son Unicité. Pour cela l'univers ne peut subsister devant Son Créateur. Il y a comme une contradiction entre ce Dieu qui, d'un côté crée mais qui, de l'autre, au moment où Il s'approche de Sa création, la réduit à rien par une fureur qui est celle de Sa jalousie à l'égard de tout rival de Son Ipséité. Dans ce processus de « sauvegarde » de la proto-éternité, il n'y a pas de différence entre l'Acte de créer et la fureur de la jalousie divine qui balaye ce qui fut existencialisé. C'est ce que Baqlī appelle constamment « *la mise à part (ifrād) de la proto-éternité par rapport à l'adventicité* ».

Puis il passe à la première station, celle de la réunification du Tout, entendons, dans la vision de l'œil-essence :

Du côté de la réunification du Tout (*al-ğam'*), la lumière de l'Attribut se conjoint avec la lumière de l'Acte, et la lumière de l'Attribut, subsistant par l'Ipséité, se manifeste par Sa lumière à Son Acte à partir de Son Ipséité et de Son Attribut. Puis elle se manifeste à partir de l'Acte. Alors on voit l'ensemble de l'existence être le miroir de Son existence, si bien qu'Il est apparent à travers toute chose et à partir de

ومن حيث الجمع باشر نور
الصفة نور الفعل / ونور
الصفة قائم بالذات يتجلى بنوره
لفعله من ذاته وصفته ثم يتجلى
من الفعل فتري جميع الوجود
مرأة وجوده وهو ظاهر بكل
شيء من كل شيء للعموم بالفعل

toute chose : par l'Acte pour le commun, et par le Nom et la qualification pour l'élite, et par l'Attribut pour l'élite de l'élite, et par l'Ipséité pour ceux qui demeurent dans la contemplation de Son Ipséité par l'Ipséité »¹⁴⁴⁶.

وللخصوص بالاسم والنعته
 ولخصوص بالالخصوص
 بالصفة وللقاتمين بمشاهدة ذاته
 بالذات

Pour les yeux du mystique la lumière de l'Acte (créateur) n'est pas seule, il y a celle de l'Attribut à laquelle l'Acte est relié car la lumière de l'Attribut, grâce à l'Ipséité qui la fait subsister, se manifeste à l'Acte par la lumière de l'Ipséité uni à l'Attribut. Une fois que l'Acte est transi par l'Attribut, il réverbère ce dernier. Nous avons ainsi cette équation :

$$\begin{aligned}
 & \text{La réunification du Tout} \\
 & = \\
 & \text{Acte} \longleftrightarrow \text{Attribut} \\
 & = \\
 & \text{Lumière de l'Ipséité} + \text{Attribut} \\
 & = \\
 & \text{Acte} \longleftrightarrow \text{Attribut}
 \end{aligned}$$

Voir l'Acte derrière l'Attribut et l'Ipséité derrière l'Attribut, c'est réunifier le Tout en remontant de l'Acte vers l'Ipséité à travers l'Attribut. C'est faire rentrer l'Acte de la création dans le giron de la proto-éternité, dans l'ellipse du créé, pour comprendre que Dieu Seul Est, malgré l'équivocité de l'apparence.

Et Lui, Très-Haut, est exempt de l'ubiquité, de l'assimilation, de la séparation et de la réunion. Mais c'est le goût de l'amour-éros dont ne connaissent l'interprétation (ta'wīl) que les énamourés. Hussayn a dit : « Le Vrai ne S'est pas séparé des univers et Il ne s'y est pas uni. Comment peut-Il s'en séparer puisqu'Il est Celui qui les a fait être (mūğiduha) et Celui qui les maintient (ḥāfīzuha) et comment la proto-éternité peut-elle être accouplée à l'évènement lorsqu'en elle est l'axe (qawām) de tout et qu'elle est manifeste par rapport à tout. Ne Le vois-tu pas dire, et Lui est avec vous où que vous soyez. O mon frère ! Ce verset porte en soi le jugement de l'heureuse annonce aux énamourés puisqu'Il est avec eux où qu'ils se trouvent »¹⁴⁴⁷.

وهو تعالى منزله عن البيئونة
 والحلول والافتراق والاجتماع
 انما هو ذوق العشق ولا يعلم
 تاويله الا العاشقون قال الحسين
 ما فارق الاكوان الحق ولا قارنها
 كيف يفارقها وهو موجدتها
 وحافظها وكيف يقارن الحدث
 القدم به قوام الكل وهو بانن عن
 الكل الا تراه يقول وهو معكم
 اينما كنتم يا اخي هذه الآية
 مقتضية البشارة للعاشقين حيث
 معهم اينما كانوا .

1446. 'Arā'is II, sourate 57, al-Ḥadīd, 4, p. 779. Nous nous permettons de rectifier sa traduction pour rendre les nuances linguistiques retenues tout au long des 'Arā'is.

1447. 'Arā'is II, sourate 50, Qāf, 16, p.745. Massignon, *Passion*, I, p.185, glose au sujet de l'exclamation « ô mon frère ! » : « elle se retrouve dans la littérature ésotérique du temps, à allures initiatiques, comme celle des Druzes et des Iḥwān al-Ṣafa ».

Oui, dans la vision théologique du soufisme, Dieu ne peut cohabiter avec la création car Il est exempt de toute localisation spatio-temporelle, de tout assimilationnisme et, même, de tout procédé mental qui Le « séparerait » ou L'agrègerait au créé. Car comment la proto-éternité pourrait-elle être « accouplée » à l'évènement ? Chercher à rendre Dieu à Sa transcendance est un processus qui ne peut être motivé que par l'amour-éros. Amour désintéressé s'il en fut. C'est cet amour qui se réjouit que, dans ces conditions apophatiques extrêmes, Dieu est avec Ses bien-aimés où qu'ils se trouvent. Ainsi, nul ne peut se prévaloir de « connaître Dieu » dans Son intimité. Il n'y a que Lui pour Se connaître. Voir cela c'est avoir l'œil de Dieu et c'est l'œil-essence qui réunit le Tout.

Une méditation rūzbehānienne autour de la quête de Moïse de « voir Dieu » nous donne des clés de lecture sur les subtilités des plus hautes stations de l'Union et de l'Unification dans sa doctrine spirituelle. Ici Baqlī montre très bien que la « vision » n'est pas externe. Si l'œil externe n'est pas greffé avec l'œil interne **il ne voit pas** et en cela il rejoint Tirmidī. L'œil interne est un organe intellectif mais qui est passif : c'est celui du cœur pensant (*fu'ād*) et non point celui de l'intelligence, qui est conçu comme principe actif de l'intellection. Grâce à cette vision intérieure le mystique voit Dieu, par Dieu, partout et en tout. Là on pourrait parler, avec Corbin, de la coalescence du regard qui est l'état induit par la station de *'ayn al-gam'*:

{Les cieux et la terre ne m'ont pas contenu mais c'est le cœur de mon serviteur croyant qui me contient}[...] Moïse a sollicité de voir le Vrai avec l'œil externe mais comme son œil était opaque à son cœur il fut empêché de voir. Or le cœur pensant ¹⁴⁴⁸ de Muḥammad ṢĀ'WS était dans son œil lorsqu'il contempla la beauté du Vrai, louange à Lui : il Le vit dans son cœur pensant et par son œil [...] c'est ce que ṢĀ'WS confirme en disant dans les gradations de son ascension nocturne (Mi'rāğ) : « J'ai vu mon Seigneur avec mon œil et avec mon cœur ». De même, celui dont le cœur pensant pénètre son œil au moment de la manifestation de la Majesté et le dévoilement de la Beauté, Le voit directement sans un voile périssable. Car Allāh possède des serviteurs dont la lumière de Sa Beauté a revêtu leurs cœurs pensants et a fardé les yeux de leurs consciences secrètes du Kohl du Royaume angélique et de la Puissance. (Ces lumières) pénètrent les cœurs par les lumières des

{لم يسعنى السموات والارض
ويسعنى قلب عبدى المؤمن
{وايضا طلب موسى رؤية الحق
بعين الظاهر وهناك عينه
محبوبة عن فواده فاحتجبت عن
رؤية وكان فواد محمد صلى الله
عليه وسلم فى عينه حين شاهد
جمال الحق سبحانه فراه بالفواد
وبالعين [...] قوله عليه السلام
فى مراتب معراجہ رأيت ربي
بعيني وبقلي ومن دخل فواده
الملكوتى فى عينه وقت تجلى
الجلال وكشف الجمال يراه
كفاحا بلا حجاب فان الله عبادا
كسا نور جماله افئدتهم وكحل
ابصار اسرارهم بكحل الملكوت
والجبروت فتدخل القلوب بنور
الغيوب فى عيونهم فلا يرون

1448. Cœur pensant pour traduire *fu'ād*.

Invisibles dans leurs yeux aussi ne voient-ils plus rien, du Trône au plus grain de poussière, sans qu'ils y voient la Majesté d'Allâh Très-Haut comme ont dit certains énamourés : « je n'ai point regardé une chose sans que j'y ai vu Allâh »¹⁴⁴⁹.

شينا من العرش الى الثرى الا
ويرون جلال الله تعالى فيها كما
قال بعض العاشقين ما نظرت
الى شىء الا ورايت الله فيه.

Au seuil de l'union et de l'unification et grâce à l'œil-essence de la réunification, le mystique aboutit à la mise à part (*ifrād*) où il n'y a plus en lui rien de lui-même qui ne soit reflet de Dieu pour Dieu. Telles sont les assertions monistes qui cherchent à préserver l'Unicité divine. Sans cette réflexivité, l'humanité du mystique ne peut rester elle-même face à Dieu. C'est ce qui apparaît clairement dans le commentaire de la sourate al-Ra^ʿd. Notre auteur s'arrête au verset coranique qui demande d'invoquer Dieu sous deux Noms pour aboutir, dans la mémoire de Dieu, à l'anéantissement de toutes les facultés humaines afin que ne demeure plus que l'Un avec l'Un :

Le dit du Très-Haut {Dis, invoquez Allâh ou invoquez le Miséricordieux, quelle que soit votre invocation à Lui sont les Noms de Beauté}. Dieu Très-Haut appelle ses adorateurs à la connaissance des deux Noms en lesquels sont les mystères de tous les Noms, des Attributs, des Caractères, et des Actes. Car Allâh est son Nom et c'est le Nom de l'œil-essence de la réunification du réunié et le Compatissant est le Nom de l'œil-essence de la réunification. En effet, le Compatissant se place sous Son Nom d'Allâh car Il est l'œil-essence du Tout. Si donc tu dis Allâh, tu évoques l'œil-essence du Tout. En effet le dit est un renseignement et le renseignement est un commandement et le commandement est une remémoration et la remémoration est une pensée et la pensée est l'incidence de la lumière de l'intellect et la lumière de l'intellect est couplée avec la lumière de l'Attribut et la lumière de l'Attribut est couplé avec la lumière de l'Ipséité. Si donc tu Le nommes tu fais mémoire de Lui et si tu fais mémoire de Lui, l'image s'anéantit dans Son Acte par la vertu de la componction et si l'image s'abîme l'Intellect fais mémoire de Lui. Ainsi l'intellect s'anéantit dans le Nom et le Caractère et si l'intellect s'anéantit, le cœur fais mémoire de Lui par l'Attribut et la description et le cœur

قوله تعالى **قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ** فإن الله سبحانه دعا عباده الى معرفة الاسمين الخاصين اللذين فيهما اسرار جميع الاسماء والصفات والذات والنعوت والافعال فالله اسمه وهو اسم عين جمع الجمع والرحمن اسم عين الجمع فالرحمن مندرج تحت اسمه الله لانه عين الكل واذا قلت الله ذكرت عين الكل فالقول خير والخير امر والامر ذكر **والذكر فكر والفكر وقوع نور العقل ونور العقل مقرون بنور الصفة ونور الصفة مقرون بنور الذات فاذا سميته ذكرته** واذا ذكرته فنيت الصورة في فعله بنعت الخشوع واذا فنيت الصورة ذكره العقل ففنى العقل في الاسم والنعوت واذا فنى العقل ذكره القلب بالصفة والوصف وفنى القلب في الصفة واذا فنى

1449. ^ʿArā^ʿis I, sourate 7, al-A^ʿrāf, 142, p.243.

s'anéantit dans l'Attribut. Et si le cœur s'anéantit c'est l'esprit qui fait mémoire de Lui par l'Ipséité et l'esprit s'anéantit dans la proto-éternité. Si donc l'esprit s'anéantit c'est la conscience secrète qui fait mémoire de Lui dans l'occulte de la science. Ainsi la conscience secrète s'anéantit dans l'Invisible et c'est le secret de la conscience secrète qui fait mémoire de Lui dans l'invisible de Son invisibilité. Alors il ne reste plus dans l'entre-deux ni représentation ni Nom ni description par rapport à la servitude. Demeurent alors le Nom et le Nommé, Unis dans l'Un¹⁴⁵⁰.

القلب ذكره الروح بالذات
ففتيت الروح في القدم واذا
فتيت الروح ذكره السر بباطن
العلم ففني السر في الغيب
وذكره سر السر في غيب غيبه
فلم يبق في البين رسم ولا اسم
ولا وصف من حيث العبودية
وبقى الاسم والمسمى واحداً
في واحد

L'acte de l'Unification qui est la proclamation du Nom d'Allâh est une mise à part active de la divinité par l'extinction progressive de toutes les facultés humaines dans les Actes, les Attributs et l'Ipséité divine dont la fruition, par la remémoration, devient comme l'ellipse de l'humain.

La voie du retour

Le voyage nocturne du Prophète qui est, d'après notre auteur, le modèle de toute ascension spirituelle, comprend entre la station de « *il se rapprocha* » et celle de « *il resta suspendu* » (*dana fa tadallà*) une station de rapprochement qui précède l'Union-résorption. Cette station est celle du « retour » de l'esprit préexistant auprès de Son Créateur dans l'Éternité dernière, après avoir parcouru, l'espace-temps qui va de l'éternité première à l'éternité dernière. Cet entre-deux est le lieu du *Qab Qawsayn*, à la fois rapprochement mais aussi extinction de l'humain face au divin. La voie du « retour » passe par là pour reprendre les mêmes échelons que la descente de l'Acte créateur dans le créé.

Dans les cosmogonies de sa maturité (*Mašrab*, *Arā'is*), Rūzbehān introduit un mouvement à l'intérieur de la divinité qui est un mouvement épiphanique. Ce mouvement, rappelons-nous, commence *ab intra* et passe de l'Ipséité aux Attributs puis, passe de la Puissance à l'Acte qui déclenche la Création par l'asseolement de l'Intellect Étendu sur le Trône afin qu'il épiphanise Dieu sur le monde du Trône qu'est l'univers. Au cœur du monde du Trône, et cela, dès la proto-éternité, l'homme est créé pour devenir le miroir de Dieu. Son parcours ascendant, suit les mêmes stances que le parcours descendant de la manifestation divine.

1450. Op. cit. I, sourate 17, al-Isrā', 110, fol. 304v, p. 486.

L'Esprit dans l'homme reprend le chemin du retour en contemplant l'Acte, puis les Attributs pour arriver à la station du *huwa huwa* qui le fait accéder à l'Union-Absorption dans l'Ipséité divine. Dans ce diagramme nous voyons, le temps du *Qāb Qawsayn*, un face-à-face épiphanique entre Dieu/Dieu et l'Esprit-homme/miroir. Dieu crée l'Esprit par une épiphatisation de Soi-même à l'intérieur de Soi puis par la création du monde du Trône qui est une multitude de miroirs.

L'Esprit-Homme/miroir de Dieu prend la voie ascendante. Il dépasse le monde du Trône et toute connivence avec l'adventicité puis remonte à la contemplation de l'Acte, des Attributs pour arriver à la contemplation de l'Ipséité où se réalise par l'œil-essence du Tout réunié : le *huwa huwa*, la suprême union identifiante.

LA CRÉATION COMME ÉPIPHANIE DESCENDANTE

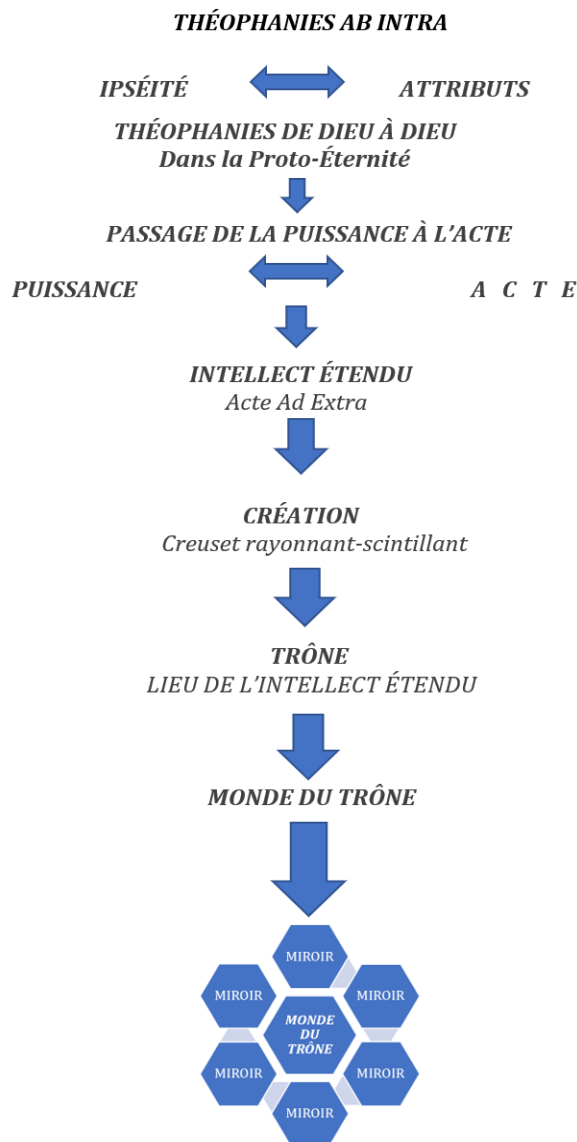


Figure 16- La création : Épiphanie descendante, de la Proto-Éternité jusqu'au Monde du Trône

Dieu Se révèle à Lui-même dans le cadre « fonctionnel » de Ses Attributs et de Ses Actes et, après la création, il Se réverbère à l'homme qu'Il utilise comme un miroir. Attributs, Actes et l'homme, à travers eux, remontent à Son Ipséité. C'est un parcours clos qui forme et ferme la boucle du temps.

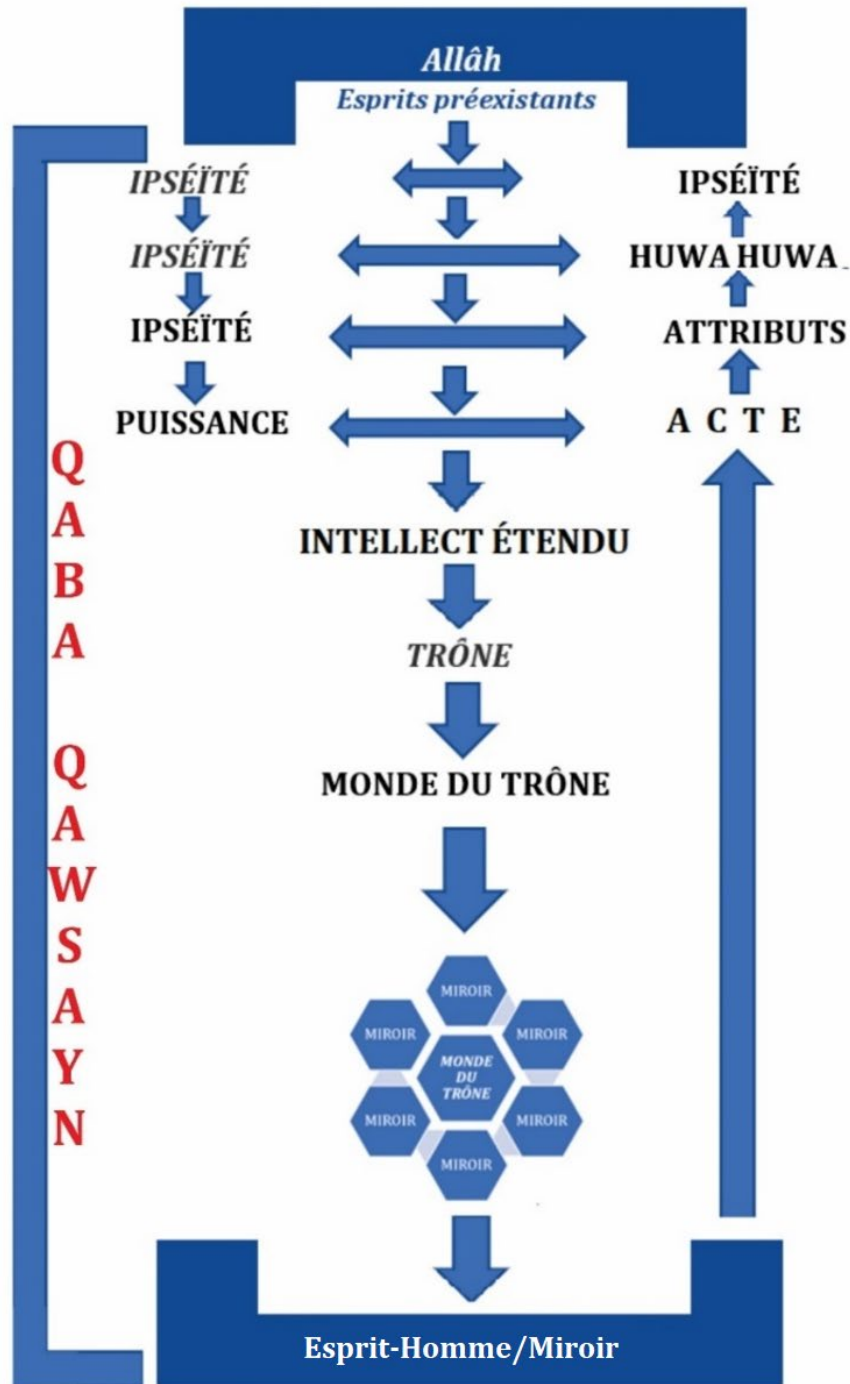


Figure 17 – Descente et remontée des Esprits préexistants durant le temps du Qab Qawsayr

Il est bon de préciser que, cette dynamique à double sens est proche de la théorie chaldéo-persique du voyage des âmes, adoptée par les grecs, notamment les néo-pythagoriciens et les néo-platoniciens, qui prévoit pour elles une descente pour la génération temporelle et une autre pour la remontée.

Plotin récuse un voyage sidéral et décrit que l'âme « rentre en elle-même », après avoir fait son choix existentiel. Porphyre de Tyr, son disciple, rappelle l'antique tradition du voyage cosmique céleste, semblable à celui attribué par notre auteur à Hiraql d'Éphèse, qui considère qu'il y a synergie entre le mouvement des planètes et la migration des âmes. Porphyre précise qu'il y a deux portes, affiliées aux signes du Zodiaque qui sont préposées à ce voyage. Le Cancer est pour la descente incarnationnelle des âmes et le Capricorne est la porte d'entrée du retour ascendant des âmes dans l'éther¹⁴⁵¹. Quoiqu'il en soit, le Coran parle au pluriel des « voies de l'ascension par échelons » (*ma'āriġ*). Rūzbehān les évoque au moment de commenter Cor. 70, 4 et il cite Sahl al-Tustarī qui les définit ainsi : « *Les anges montent vers Dieu par échelons par le moyen des œuvres des fils d'Adam et, dans cette scène, l'Esprit les regarde* ». Contrairement aux degrés des états et des stations, ces échelons sont les ultimes qui précèdent le rapprochement ultime de Dieu et la gravitation occasionnée par les (bonnes) œuvres y a lieu par l'intermédiaire des anges, sous le regard de l'Esprit.

La vision de l'échelle de Jacob reprend, toujours sur un registre angélique, cette double voie d'accès au ciel. En effet, le Patriarche Jacob voit en songe une échelle dressée sur terre dont le sommet atteignait le ciel. Sur ses degrés montaient et descendaient les puissances angéliques. Au sommet de l'échelle, Dieu parle à Jacob de sa destinée et Jacob appelle ce lieu « la porte du ciel ». Ici la dynamique est inversée. Les anges « montent » d'abord puis ils descendent. Le Christ, dans l'Évangile de Saint Jean se présente comme la véritable Échelle de Jacob, comme Puissance cosmique et eschatologique de jonction entre la terre et le ciel. Avec Lui, les cieux sont désormais « ouverts » et les fidèles peuvent « voir » les anges monter et descendre sur le Fils de l'Homme qui est le Plérôme de la Connaissance divine¹⁴⁵².

1451. Porphyre de Tyr, *Antre des Nymphes* dans l'Odyssée (vers 268).

1452. Gen 28, 11-19; Jn 1, 5.

CHAPITRE XIV. LE MYSTÈRE DE L'UNION-RÉSORPTION

Le Qāb Qawsayn et ses négations

Avant d'entrer plus en avant dans les réalités mystériques de l'identification, nous aimerions méditer encore sur le paradigme de l'aventure mystique qu'est l'*Isrā'* et le *Mi'rāğ* du Prophète. Cette incise nous aidera à mieux comprendre les élucidations ésotériques de notre auteur qui ont trait au cheminement spirituel.

Rūzbehān débute par des considérations ascétiques :

{Puis il s'approcha et il se suspendit * et il était à une distance de deux portées d'arcs ou moins encore * Il révéla à Son serviteur ce qu'Il révéla * et le cœur pensant n'a pas démenti ce qu'il a vu}. Il ne s'est pas dévoyé de la voie de la proto-éternité à cause de la survenance car il était chanceux avec les soins de l'éternité première et la providence de l'éternité dernière. Il aboutit aux voies les plus rectifiées dans les ressentis des Attributs et les ressentis de l'Ipséité. Ne vois-tu pas que son dit {une religion de droiture} ¹⁴⁵³ (*dīn^{an} qiyām^{an}*), veut dire « rectifié pour se conformer à Lui », c'est-à-dire exempt de la distorsion de l'humain et des voies spirituelles (*ṭawāriq*) ¹⁴⁵⁴ de la coloration (*talwīn*) car il a pour confirmation (*huğat*) l'amour et la voie de l'amitié dont les moyens sont les attirances (*ğaḍabāt*) de l'éternité première et les dévoilements de l'éternité dernière ¹⁴⁵⁵.

{دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ
قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَى إِلَى
عَبْدِهِ مَا أَوْحَى * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ
مَا رَأَى} ما جاز عن سبيل
القدم بعلّة الحدث لأنه كان
محفوظاً برعاية الازلية
وعناية الابدية بلغ الى أقوم
الطرق في مشاعر الصفات
ومشاعر الذات الا ترى الى
قوله {ديناً قيباً} مستقيماً له
منزها عن اعوجاج البشرية
وطوارق التلوين لأنه بحجة
المحبة وصراط الخلة التي
سبلها جذبات الازل
ومكاشفات الابد

1453. Rūzbehān suit la ponctuation de Koufa et non celle de Médine. Voir l'exégèse de Tabarī de ce même verset, où il fait état des deux ponctuations.

1454. *Ṭawāriq*, pluriel de *ṭarīqaʿ*, doctrine, école, voie spirituelle.

1455. *ʿArāʿis* I, sourate 6, al-Anʿām v. 161, p. 212.

Dans ce prélude, notre auteur présente les divers principes du rapprochement et de la transcendance. Il élucide le sens de « religion de droiture » ou « religion orthodoxe » dans le sens d'une religion qui se calque sur la transcendance de Dieu, en dehors de la contingence humaine. Puis il ancre résolument la mystique en général dans le « lieu » de l'identification qui est un vide éminemment apophatique, se cristallisant lorsque s'anéantit l'humain au seuil du divin, car, dans l'Union, rien de la survenance ne peut coexister avec Dieu. Ce lieu va de l'éternité première à l'éternité dernière. C'est un lieu, à la fois de négation de la survenance et de dépassement de la contingence, qui prépare le mystique à être admis à la proximité avec la transcendance. C'est ainsi qu'est explicitée dans les 'Arā'is la station du Qāb^a Qawsayn dans la sourate al-Nağm :

Le dit du Très-Haut : {il était à une distance de deux portées d'arc ou moins encore}, c'est-à-dire qu'entre lui et Moi se trouve l'arc de la survenance (ḥuduṭiyyāṭ) et l'arc de l'efficiencia active (if'āliyyāṭ). Il demeura entre les deux arcs loin de percevoir l'Eccité (ʿayn) en vérité par l'œil et le cœur. Et aussi il pensa qu'il était arrivé : car là-bas il n'y a ni séparation ni jonction ni rapprochement ni éloignement ni dimension car l'arène de la superbe est exempte de ces causalités. Aussi le Vrai lui démontra-t-Il qu'entre lui et le Vrai il y a deux arcs : l'arc de l'éternité première et l'arc de l'éternité dernière. Et que celui qui arrive à ce qui est au-delà, de l'éternité première à l'éternité dernière, c'est-à-dire l'évènementiel, est aussi éloigné de Moi que l'éternité première est éloignée de l'éternité dernière car il n'y a pas de mesure dans l'éternité première ni dans l'éternité dernière. Et comment arriverait-il à Celui dont la transcendance (tanzīh) l'a éloigné, dans l'éternité première et l'éternité dernière, de Son Ipséité et de Ses Attributs ? Ceci étant ainsi, la proximité de l'évènement à son ipséité et à ses attributs est impossible quant à la distance. Et encore : le Vrai tira la flèche de la proximité avec l'arc de l'éternité première et Il tira la flèche de l'abaissement avec l'arc de l'éternité dernière, à partir de la métonymie (kināyat) de l'ipséité et des attributs, ciblant le cœur de son bien-aimé ŠĀ'WS. Il le blessa avec la flèche de l'amour et avec la flèche de la connaissance. Il était, cette nuit-là, étendu dans l'arène de l'éternité première, blessé dans l'arène de l'éternité

قوله تعالى {فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ} أي بينى وبينه قوس الحدوثية وقوس الافعالية فبقى بين القوسين عن ادراك العين بالحقيقة بالعين والقلب وايضا ظن انه وصل اذ لا فصل هناك ولا وصل ولا قرب ولا بعد فان ساحة الكبرياء منزهة عن هذه العلل فبين له الحق ان بينه وبين الحق قوسين قوس الازل وقوس الابد ومن يصل الى من بعد منه من الازل الى الابد اي الحدث بعيد منى بقدر الازل والابد اذ لا قدر فى الازل والابد وكيف يصل الى من تنزيهه أبعد بالازل والابد من ذاته وصفاته فاذا كان كذلك استحال قرب الحدث من ذاته وصفاته من حيث المسافة وايضا رمى الحق سهم الدنو من قوس الازل ورمى سهم التدلى من قوس الابد من كناية الذات والصفات الى قلب حبيبه صلى الله عليه وسلم فجرحه بسهم المحبة وسهم المعرفة فكان فى تلك الليلة مطروحا فى ميدان الازل مجروحا فى ميدان الابد قال جعفر انقطع الكيفية عن الدنو

dernière. Ġa^ʿfar a dit : « la modalité (*kayfiyya*) s'est éclipsée de la proximité »¹⁴⁵⁶.

C'est bien notre auteur qui a identifié les deux arcs de la proximité dans le récit de l'Isrâ' et du *Mi^ʿrāğ* comme étant ceux de l'éternité première (*azal*) et de l'éternité dernière (*abad*). C'est lui, ici, qui compare l'amour et la connaissance à des « flèches », provenant de l'éternité première et de l'éternité dernière pour cibler son cœur. Notons que le Prophète est en même temps, paradoxalement, étendu, blessé, dans les arènes de l'éternité première **et dans celles** de l'éternité dernière.

Dans un autre passage, l'auteur fournit une approche complémentaire. Le premier privilège du Prophète, lors de sa création et de son élection sélective est de recevoir le lot de tous les autres prophètes et saints amis agréés avec, en plus et en première place, le *Mi^ʿrāğ* : « *Et Il élut Muḥammad ṢĀ^ʿWS avec tout ce qu'il avait donné à eux tous et Il lui donna en propre le Mi^ʿrāğ, la religion, la manifestation, la correction (ta^ʿlī), le grand amour, le haut conseil, la station de la plus grande proximité (al-maqām al-adnā)* ». Pour cette station nous recevons les précisions suivantes :

et il était à deux tirs d'arc (qab^a qawsayn) ou plus proche. Il tira l'arc de l'éternité première avec ce que Allāh avait octroyé à la multitude (ğumhūr) et il tira de l'arc de l'éternité dernière ce que Allāh lui avait octroyé à lui-même. Il demeura ainsi entre les deux arcs après la disparition des deux mondes et il devint la cible de l'arc, de la portée de deux arcs, car être là-bas ne sied qu'à celui qui est le compagnon du Camarade sublime (Allāh) et le rapporteur (muḥbir) de la station de la grande proximité déjà évoquée. Son nom est avec Ṭah¹⁴⁵⁷: Muḥammad, seigneur de la race humaine ṢĀ^ʿWS¹⁴⁵⁸.

Les arcs sont bien ceux, respectivement, de l'éternité première et de l'éternité dernière. Cependant leur contenu est ici élucidé : l'arc de l'éternité première contient ce que Dieu avait octroyé à la multitude. Tandis que celui de l'éternité dernière contient ce que Dieu avait octroyé plus particulièrement au Prophète qui demeure ainsi entre les deux arcs car il est médiateur, le seigneur de la race humaine. À cette distance, il devient le compagnon d'Allāh et la cible des assauts de la « grande proximité » dont il rapporte les fulgurances. On dirait que le Prophète demeure toujours dans l'entre-deux des deux arcs de la proximité.

1456. *ʿArā^ʿis* II, sourate 53, al-Nağm, 9, fol. 452r et v, p.758.

1457. Rūzbehān se réfère à l'exégèse de Cor. 20 (Ṭah), 2 où le sens presque'unanime pour le phonème *Ṭah* est « Ô homme ».

Voir <https://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=129728>

et <http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/katheer/sura20-aya2.html>

1458. *ʿArā^ʿis* I, sourate 17, al-Isrā^ʿ, 54, p. 477.

Revenons au premier récit du Mi'rāğ : Avant de pénétrer dans l'enceinte sacrée de la transcendance, le Prophète dépasse les deux arcs considérés comme ceux de la contingence : celui de la survenance événementielle (*ḥudūṭiyyat*) et celui de l'activité efficiente (*if'āliyyat*), pour arriver aux deux arcs de l'éternité dans lesquels la négation de toute événementialité et de toute intervention active personnelle sont de mise pour être dans l'état du pur apophatisme et de la totale passivité. On a ainsi quatre cercles entourés de quatre « lā » ou négations :

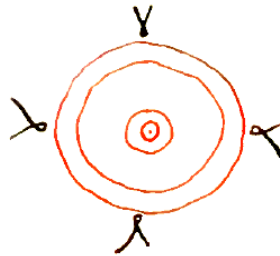


Figure 18 - Dessin des quatre négations de Ḥallāğ dans les Ṭawāṣīn, présenté par Massignon, p. 79.

Rūzbehān décrit ainsi, cette fois dans la sourate al-Isrā', l'expérience du Prophète, lorsqu'il eut dépassé les cercles de l'adventicité événementielle et de l'industrie humaine :

Il fit voyager de nuit Son serviteur du lieu de la volonté au lieu de l'amour et du lieu de l'amour au lieu de la connaissance et du lieu de la connaissance au lieu de l'unification et du lieu de l'unification au lieu de la mise à part et du lieu de la mise à part au lieu de l'anéantissement et du lieu de l'anéantissement au lieu de la surexistence et du lieu de la surexistence au lieu de l'appropriation des Attributs et du lieu de l'appropriation des Attributs au lieu de l'Union.

اسرى بعبده من محل الارادة
 الى محل المحبة ومن محل
 المحبة الى محل المعرفة ومن
 محل المعرفة الى محل التوحيد
 ومن محل التوحيد الى محل
 التفريد ومن محل التفريد الى
 محل الفناء ومن محل الفناء الى
 محل البقاء ومن محل البقاء الى
 محل الاتصاف ومن محل
 الاتصاف الى محل الاتحاد

L'itinéraire du Prophète est intérieur : il voyage par les cieux internes que sont : 1- volonté ; 2- amour ; 3- connaissance ; 4- unification ; 5- mise à part ; 6- anéantissement ; 7- surexistence ; 8- appropriation des Attributs ; 9- Union. En tout neuf étapes.

Ces sphères célestes sont autant d'étapes et de stations spirituelles vers la parfaite union. Cette Union est ainsi décrite, dans la suite de l'élucidation du texte coranique en question :

Il ne resta alors de lui en cela rien des formes de l'adventicité, du fait de l'appropriation de l'événement par la proto-éternité. Il se rapprocha alors de Lui puis il se suspendit loin de Lui puis il s'anéantit en Lui. Il était, entre son anéantissement et sa surexistence, à deux tirs d'arcs de l'arc de l'éternité dernière et de l'arc de l'éternité première. C'est entre les deux arcs qu'il s'est abîmé dans l'Invisible et devint invisible (*baqa ġayb*) et il se redressa ou se rapprocha et Il (Allâh) dissipa, par la jalousie, la quête de son occultation (au Prophète) comme s'il était dans l'anéantissement de l'anéantissement et dans l'anéantissement par rapport à l'anéantissement de l'anéantissement. Son Nom (à Allâh) demeura alors avec le Nom de l'allusion par Son dit : {Loué soit celui qui a transporté Son serviteur} cad qui est en faveur de son installation dans la station de l'Union, sous les traits de la vassalité, et loué soit Celui qui est au-dessus d'être un lieu des événements ou qui pourrait se situer dans les événements ou dont la divinité se serait mélangée avec l'humanité¹⁴⁵⁹.

فلم يبق فيه منه شيء من
رسوم الحدوثية من استيلاء
القدم على الحدث فدنا منه ثم
تدلى عنه ثم فنى فيه فكان بين
فناؤه وبقائه قاب قوسين قوس
الازل وقوس الابد فبين القوسين
غاب فى الغيب فبقى غيب
واستوى او ادنى فزال بالغيرة
غى غيبه كانه كان فى فناء
الفناء والفناء عن فناء الفناء
فبقى اسمه مع اسم الاشارة بقوله
سبحان الذى اسرى بعبده اى هو
مع مكانته فى مقام الاتحاد على
وصف العبودية وسبحان الذى
سبحان عن ان يكون محلا
للحوادث او يحل فى الحوادث
او امتزجت اللاهوتية بالناسوتية

Lorsqu'il décrit la station du *Qab^a Qawsayn*, notre auteur n'est jamais très loin des *Ṭawāsīn* de Ḥallāġ qu'il a commentés et qu'il nous a conservés. Pour se rapprocher d'Allâh, le Prophète pénètre dans les deux arcs de l'éternité première et l'éternité dernière. Mais il reste suspendu : il doit s'anéantir avant de pouvoir s'avancer. Son anéantissement est quadruple, comme les quatre LĀ du cercle quadruple ḥallāġien. La station de l'Union est la station où s'est réalisée la totale évacuation du contingent et de l'humain. Cela se réalise, à partir du rapprochement du Prophète, par quatre négations :

La première est la suspension, la deuxième est l'anéantissement, la troisième est l'anéantissement de l'anéantissement et la quatrième est le fait de devenir invisible dans l'Invisible, c'est-à-dire de disparaître.

C'est à l'issue de l'anéantissement et, seulement alors, que le Nom divin peut se prononcer à parité avec celui du Prophète. Le « danger » de « mélange » entre la divinité et l'humanité étant dépassé. Dans la modération de son *šaṭḥ*, Rūzbehān ne va pas jusqu'à élucider clairement l'opération de « substitution/identification » qui est - nous le verrons bientôt - le fondement même de la transformation mystique. Mais ses allusions sont diaphanes. Au bout de son voyage nocturne

1459. ^ṣArā'is I, sourate 17, al-Isrā', v. 1, p. 466.

le Prophète est identifié à Allāh dont le Nom « demeure » avec celui du « serviteur » qui devient le « Nom de l'allusion », cad, le Nom substitué en celui du serviteur.

Dans une autre sourate, Baqlī pénètre plus en avant dans la description de la station suprême de la proximité qu'est le *danā fatadallā*, que les soufis traduisent par « *il se rapprocha et se suspendit ou s'abaissa* ». Ici, le Prophète entre dans la voie apophatique du *fanā*². Devant la proto-éternité, toute survenance en lui est détruite. L'identification a lieu par l'extinction de l'humain qui revêt les qualifications des Attributs et la lumière de l'Ipséité de sorte que la divinité se substitue à l'humanité et, en le Prophète, le Vrai voit, entend et perçoit le Vrai.

Son dit Très-Haut: {puis il s'approcha et se suspendit}. Dieu, Loué soit-Il, renseigne sur le rapprochement de Son bien-aimé de Lui et cela après qu'Il l'eut revêtu avec les qualifications des Attributs et les lumières de l'Ipséité et après qu'Il l'eut fait sortir de toutes les causes de l'adventicité. C'est alors que le Vrai Se rapprocha du Vrai. Il se rapprocha des Attributs par les attributs. Lorsqu'il se plut dans la contemplation des Attributs il fut sur le point de s'arrêter dans son parcours, par le plaisir des Attributs. Alors le Vrai le rapprocha de l'Ipséité après qu'il se fut rapproché des Attributs et il s'abîma dans la mer de l'Ipséité et, avec lui, ne demeura plus rien de sa science ni rien de son organe de vision ni rien de son ouïe ni rien de sa perception. Dieu alors le revêtit d'une lumière de Son ouïe et de Son organe de vision et il vit le Vrai dans la lumière du Vrai et il entendit (la voix) du Vrai par l'ouïe du Vrai. Il crut qu'il était arrivé du tout au Tout. Alors le Vrai lui montra sa valeur¹⁴⁶⁰.

قوله تعالى {ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى}
اخبر الله سبحانه عن دنو حبيبه منه
وذلك بعد ان البسه نعوت الصفات
وانوار الذات واخرجه من جميع
العلل الحدثانية فدنا الحق من الحق
دنا بالصفات من الصفات فلما
استلذ مشاهدة الصفات كاد ان يقف
في سيره بلذة الصفات فادناه الحق
من الذات بعد ان دنا من الصفات
واستغرق في بحر الذات ولم يبق
معه من علمه شئ ولا من بصره
شئ ولا من سمعه شئ ولا من
ادراكه شئ فالبسه الله ايضا نوراً
من سمعه وبصره فراى الحق بنور
الحق وسمع من الحق بسمع الحق
فظن انه قد وصل بالكل الى الكل
فاراه الحق قيمته.

Il y a, dans ce passage, trois étapes chronologiques. D'abord, Dieu prend bien soin de détacher le Prophète de toute adventicité. Mais voilà, la contemplation des Attributs est si délectable que le Prophète s'en contente et, dans son parcours, s'arrête pour en jouir. Dieu lui présente alors l'Ipséité, d'un grade plus élevé, mais où se réalise l'anéantissement. Une fois que rien ne demeure de sa science, de son organe de vision, de son ouïe et de sa perception, Dieu le revêt de Son ouïe et de Son organe de vision pour qu'il voie Dieu dans Sa lumière et entende directement Sa voix.

1460. ²Arā'is II, sourate 53, al-Nağm, 8, p. 758.

Arrivés à ce stade, il semble opportun de se demander quelle est la nature du ravissement spirituel du Prophète ?

Massignon se réfère à trois catégories avancées par Ibn 'Atā' et Quṣayrī dans l'intervention de l'Être transcendant :

- 1) Par **saisissement** de la nature corporelle de l'individu : simple emprise superficielle sur sa chair, ses sens externes (vue, ouïe, langue...); audition de paroles extérieures, apparition de phantasmes corporels.
- 2) Par **ravissement** de la nature spirituelle de l'individu (c'est, suivant l'intensité, songe ou extase), qui, la dissociant des sens externes, provoque une ligature de la mémoire et de la volonté, laissant l'intellect discursif seul apte à fonctionner, comme une « intelligence séparée » : intuition de paroles, illuminations imaginatives (=visions).
- 3) Par **jaillissement** divin incendiant le nœud même de la personnalité ; prise centrale embrayant le servo-moteur humain, embrasant le cœur : inspiration génératrice d'un langage, conformation en un exemple, union transformante par compréhension immédiate, synthétique à priori¹⁴⁶¹.

Les deux maîtres cités, c'est-à-dire Ibn 'Atā' et Quṣayrī, assignent à l'expérience du Prophète la deuxième catégorie. Or, la description des 'Arā'is contredit cette assignation. Au sein de *Qāb^a Qawsayn*, d'après les élucidations que nous extrayons de ce texte, le Prophète est parvenu à l'identification du *huwa huwa*, ce qui dépasse les trois catégories elles-mêmes, qui restent d'un domaine plutôt circonstanciel.

Un autre passage nous décrit la manière dont Dieu agrandit la capacité du Prophète dont la poitrine devient le lieu de l'Ipséité, dans la lumière des Attributs.

{Ne t'avons-nous pas élargi la poitrine ?}. Il lui élargit la poitrine par le lever du soleil de la majesté du Vrai en lui. Il illumina avec cela son esprit, son cœur et son intellect. Son esprit vola dans l'éternité première tandis que son intellect vola dans l'éternité dernière et son cœur vola dans la toute-puissance (*ġabarūt*) tandis que son âme vola dans le royaume angélique (*malakūt*). Le Très-Haut entreprit d'élargir sa poitrine par Lui-même, et point par quelqu'un d'autre, et cela lorsqu'il fit apparaître à sa conscience secrète Son Ipséité ancienne et Ses Attributs. Il devint élargi, étendu par la capacité de l'Ipséité et des Attributs et Son élargissement

{أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ} شرح صدره صلوات الله وسلامه عليه طلوع شمس جلال الحق فيه فإضاء منه روحه وقلبه وعقله وطار روحه في الأزل وطار عقله في الأبد وطار قلبه في الجبروت ونفسه في الملكوت فتولى الحق شرح صدره بنفسه لا بغيره وذلك حين ظهر لسره ذاته القديم وصفاته الأزلية فصار موسعا مبسوطا بوسع الذات والصفات فشرحه يزيد إلى الأبد لأن جلال

1461. Louis Massignon, *Passion*, p. 851-852.

va en augmentant pour l'éternité dernière car la majesté du Vrai n'a pas de fin. Sa poitrine était aussi le lieu de la manifestation du Vrai. Il demeura avec le Vrai dans l'arène de la superbe là où il n'y a ni quand ni temps ni lieu mais la lumière de l'Ipséité dans la lumière des Attributs et la lumière des Attributs dans la lumière de l'Ipséité en sorte qu'il est, entre les deux lumières, voilé par les lumières de la vérité loin des illusions du créé¹⁴⁶².

الحق لا نهاية له وكان صدره محل
تجلى الحق فبقى مع الحق في
ساحة الكبرياء حيث لا حيث ولا
زمان ولا مكان بل نور الذات في
نور الصفات ونور الصفات في
نور الذات فهو بين النورين
محتجبا بانوار الحقيقة عن اوهام
الخليقة

C'est ainsi qu'est condensé l'itinéraire mystique du Prophète. En un lieu sans temporalité ni espace, il reçoit des illuminations diverses dans son esprit, son intelligence, son cœur et son âme et, par l'abondance de ces communications, il devient le réceptacle universel de tous les états et de toutes les stations de tous les mystiques :

Il fut transporté de la vision de Son Acte et de Ses prouesses à la vision de Son Attribut. Puis, de la vision de Son Attribut à la vision de Son Ipséité. Il Le rendit témoin de la vision de Sa Beauté. C'est ainsi qu'il vit le Vrai par le Vrai. Il devint, là-bas, caractérisé par la caractérisation du Vrai : Son image fut son esprit et Son esprit fut son intelligence et Son intelligence fut son cœur et Son cœur fut sa conscience secrète¹⁴⁶³. Il vit le Vrai par toute son existentialité car son existentialité devint, dans sa totalité, un œil des yeux du Vrai. Il vit alors le Vrai avec tous les yeux et il entendit le discours du Vrai à travers toutes les oreilles et il connut le Vrai par l'intermédiaire de tous les cœurs jusqu'à ce que ses yeux, ses ouïes, ses cœurs, ses esprits et ses cœurs soient anéantis dans le Vrai. Alors le Vrai regarda le Vrai à cause de lui, à sa place. Car les yeux de l'adventicité s'étaient anéantis dans les yeux du Vrai et les yeux du Vrai étaient revenus au Vrai. Alors le Vrai regarda le Vrai. Et le Vrai connut le Vrai et le Vrai entendit du Vrai la miséricorde qui provenait de Lui vers lui et par affabilité pour lui parce qu'il entend et qu'il voit. Ne vois-tu pas Son dit à la fin du verset : « Il est l'audient, le voyant ? ». Il entendit Sa parole par lui-même et il se vit lui-même par

اسرى من رؤية فعله وآياته الى
رؤية صفاته ومن رؤية صفاته الى
رؤية ذاته واشهده مشاهدة جماله
فراى الحق بالحق وصار هناك
موصوفا بوصف الحق فكان
صورتته روحه وروحه عقله
وعقله قلبه وقلبه سيره فراى
الحق بجميع وجوده لان وجوده
صار بجميعه عينا من عيون الحق
فراى الحق بجميع العيون وسمع
خطاب الحق بجميع الاسماع
وعرف الحق بجميع القلوب حتى
فنيته عيونه واسماعه وقلوبه
وارواحه وعقوله في الحق فنظر
الحق الى الحق لاجله نيابة عنه لان
عيون الحدوثية فنيته في عيون
الحق وعيون الحق رجعت الى
الحق فراى الحق الحق وعرف
الحق الحق وسمع الحق من الحق
رحمة منه اليه وتلطفا به لانه يسمع
ويرى الا ترى الى آخر الآية قوله
{إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} سمع

1462. 'Arā'is. II, sourate 94, al-Šarḥ, 1, p. 849.

1463. Le style elliptique ne permet pas de bien suivre. Baqlī décrit une opération de vase communicant entre Dieu et le Prophète mais on voit mal comment une faculté devient une autre.

soi-même. Il était dans l'éternité première audient, voyant. Mais ici, Il entend et voit par l'ouïe de Son serviteur et le regard de Son serviteur¹⁴⁶⁴.

كلامه من نفسه وابصر نفسه بنفسه
كان في الأزل سميعا بصيرا لكن
ههنا يسمع ويبصر بسمع عبده
وبصر عبده

Ce passage est sans doute le plus audacieux et le plus poignant de la mystique rūzbehānienne. Une fois que le serviteur s'est anéanti à soi-même, Dieu prend possession de ses facultés et c'est alors qu'il y a une opération insolite lorsque Dieu regarde Dieu à travers l'homme. Ce n'est plus l'homme qui voit Dieu avec le regard de Dieu mais, ici, c'est Dieu qui « *entend et voit par l'ouïe de Son serviteur et le regard de Son serviteur* ». C'est l'homme-interface, l'homme-miroir qui permet au Dieu sans hypostase d'avoir accès à Lui-même.

Continuons la lecture de ce passage-clé :

Al-Wāṣiṭī a dit « Il S'est transcendé dans le fait que personne n'ait, dans le cheminement de Son Prophète ṢĀWS, une quelconque interférence par le mouvement ou la marche et qu'il soit de ce fait partenaire dans le voyage nocturne et dans son itinéraire. » Abū Yazīd dit : « Il fut transcendé en tout ce qu'Il montra et Tu ne Le connais pas tant qu'Il S'occulte ». Quant à Ibn 'Aṭā' il dit : « Il purifia le lieu de la parenté et la posture de la proximité de sorte qu'il n'y ait aucune influence d'une quelconque créature. » Il voyagea de nuit avec son âme et voyagea avec son esprit et voyagea avec sa conscience secrète. Ni la conscience secrète connut ce qu'il y avait dans l'esprit ni l'esprit connut ce que contemplant la conscience secrète ni l'âme n'avait aucune notice d'eux deux et de ce qui se passait en eux. Chacun se postait à part, contemplant le Vrai, assimilant de Sa part, sans médiation ni surexistence humaine. Mais uniquement une Vérité qui se vérifie dans Son serviteur et qui l'avère et l'établit là où il n'y a point de station. Il lui adressa la parole et lui révéla ce qu'Il lui révéla. Que Notre Seigneur soit magnifié et exalté »

قال الواسطي نزه نفسه ان
يكون لاحد في تسيير نبيه
صلى الله عليه وسلم حركة
وخطوة فيكون شريكا في
الاسراء والتسرية وقال ابو
يزيد نزهه عما ابدى ولا تعرفه
بما اخفى وقال ابن عطا طهر
مكان القرية وموقف الدنو عن
ان يكون فيه تاثير لمخلوق
بحال فسرى بنفسه وسرى
بروحه وسرى بسره فلا السر
علم ما فيه الروح ولا الروح
علم ما يشاهده السر ولا النفس
عندها شئ من خبرهما وما هما
فيه وكل وقف مع حده مشاهدا
للحق متلقفا عنه بلا واسطة ولا
بقاء بشرية بل حق تحقق بعبده
فحقه واقامه حيث لا مقام
وخطبه واوحى اليه ما اوحى
جل ربنا وتعالى

Les maîtres soufis que l'auteur cite déclinent à leur manière les conditions préalables au côtoiement de la divinité. Ici aussi, l'auteur décrit la dissociation des facultés du Prophète dans le

1464. *Op. cit.* II, sourat 17, al-Isrā', 1, p. 466.

Qab^a Qawasayn. Elles s'extasiaient simultanément mais en des perceptions indépendantes, comme le note Massignon ¹⁴⁶⁵. Cette dissociation sera reprise par Rūzbehān pour expliquer le sacrifice des quatre oiseaux qui fut demandé par Dieu à Abraham, comme nous le verrons plus loin.

Avant de clore, il nous a paru important d'élargir l'exégèse du voyage nocturne à deux maîtres rattachés à Rūzbehān : Ḥallāğ qui est parmi ses premiers inspireurs et Ibn 'Arabī, son contemporain, qui, d'une nouvelle manière, s'inspire de Ḥallāğ.

Ḥallāğ glose ainsi le dernier verset coranique que nous venons de rapporter de Baqlī :

J'ai vu un oiseau parmi les oiseaux des soufis qui avait deux ailes. Il me délaissa en poursuivant son vol. Il me questionna sur la translucidité et je lui dis : coupe tes ailes avec les piquetées de l'anéantissement, sinon ne me suit pas. Il dit : c'est avec mes ailes que je volerai vers l'anéantissement. Je lui dis : « malheur à toi ! Il n'y a rien qui Lui soit semblable, Lui l'Audient, le Voyant... il tomba alors dans la mer de la compréhension et...se noya.

Le Très-Haut dit : { Il s'approcha et s'abassa }. Il s'approcha dans l'exaltation et s'amointrit dans les hauteurs. Il s'approcha en requérant..., il s'amointrit dans la jubilation.

Je vis mon Seigneur avec les yeux de mon cœur. Je lui dis : « qui es-tu ? », Il me dit : « Toi ».

Toi qui as dépassé toute limite il n'y a plus, par rapport à Toi, la localisation d'aucun lieu. Là où Tu es n'a plus de lieu et le temps révolu (dahr) ne T'atteint plus par ses fantasmes de sorte que le fantôme sache où Tu es. Tu es celui qui as acquis toute localisation. Si donc il n'y a plus de lieu, où donc es-Tu ?

Il se réfugia dans son cœur, de son Seigneur s'approcha. Il s'éclipsa lorsqu'il Me vit sans s'éclipser. Comment se rendit-il présent sans se présenter ??? Comment vit-il sans regarder. Perplexe il vit, Il vit et fut perplexe.

Il fut visionné et visionna, il arriva et se sépara. Il arriva par volition et se sépara du cœur pensant.

{Le cœur pensant ne démentit pas ce qu'il vit}. Il l'éclipsa et le rapprocha, Il le préposa et le quintessencia. Il étancha sa soif et le nourrit. Il le quintessencia et le choisit par prédilection. Il l'invita puis l'appela. Il l'éprouva et le chagrina. Il le protégea et le fit monter. Il fut à portée, lorsqu'il revint et atteignit la cible.

Il fut appelé et répondit...Il vit et s'éclipsa...Il but et se rafraichit... Il s'approcha et craignit...Il se sépara des délimitations, des supports, des mystères, des visualisations et des traçages... Il ne s'est pas distrait et ne s'est pas lassé...Il ne s'est pas distrait lorsqu'Il parut ...et ne s'est pas lassé lorsqu'Il fut présent... Votre compagnon ne s'est pas égaré dans notre hospitalité et dans notre mission... {votre compagnon ne s'égara point} dans le jardin de la remémoration de notre contemplation et il ne se méprit pas dans le tournoiement de la pensée. Mais il était avec le Vrai, remémorant dans chaque respiration et chaque coup d'œil et il était reconnaissant pour les épreuves et les gratifications. Ceci n'est qu'une révélation qui se révèle...de la Lumière à la lumière¹⁴⁶⁶.

Nous pouvons apercevoir tout de suite que c'est la même école mais quelle différence de

1465. *Ibid.*

1466. Ḥallāğ, *Tawwāṣīn V, al-Nuqṭaʿī*, citation et traduction libre de notre part.

style d'avec notre auteur : le ton sibyllique du martyr de Bagdad, ces allusions en demi-mots, la charge d'affect qui le transporte et les phrases elliptiques antinomiques qui sont propres à son génie. Comme par exemple : « *Toi qui as dépassé toute limite il n'y a plus, par rapport à Toi, la localisation d'aucun lieu* ». « *Il fut visionné et visionna, il arriva et se sépara.* », ou encore : « *si donc il n'y a plus de lieu, où es-Tu ?* ».

Relevons la fameuse équation de l'équivocité : « *Je vis mon Seigneur avec les yeux de mon cœur. Je lui dis : « qui es-tu ? », Il me dit : « Toi »* ».

Louis Massignon a inclus dans ses publications sur Ḥallāġ, les dessins de ce dernier sur le Qāb^a Qawsayn :

.II. LE STADE DE LA "DISTANCE DE DEUX JETS D'ARC" SELON AL ḤALLĀJ :

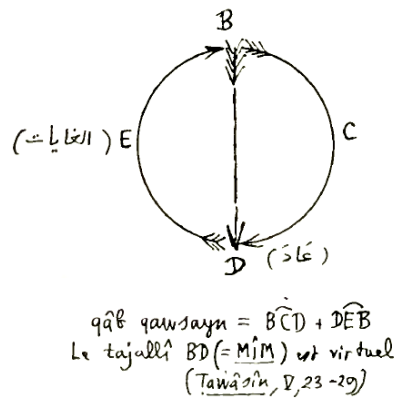


Figure 19 - Figure du Qāb Qawsayn, présenté par Louis Massignon dans Passion p. 853

Pour Rūzbehān il y a une simplification de l'approche apophatique, tout se passe entre l'éternité première et l'éternité dernière :

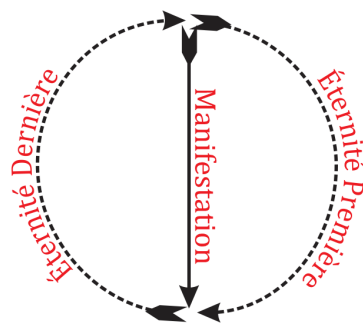


Figure 20 - Le Qāb Qawsayn d'après Rūzbehān

Grand commentateur d'al-Ḥallāğ, Rūzbehān est tout imprégné de l'approche apophatique de celui-ci dans sa lecture des passages relatifs au voyage nocturne du Prophète. C'est ainsi qu'il fournit cette explication du verset du *Mi'rāğ* : « {Il s'approcha et il demeura suspendu}. *Il fait état des « ressentis de l'Ipséité et des ressentis des Attributs » partagés entre les « attirances de l'éternité première et les dévoilements de l'éternité dernière ».*

Baqlī ne s'arrête pas à une lecture littérale ni ne se limite à un commentaire narratif. Il détecte les significances du texte pour placer l'évènement dans les hauteurs des états d'union les plus élevés, ceux qui, précisément ont trait à l'éternité. En effet, dans sa doctrine que nous parcourons, il n'y a pas de distance réelle ni de séparation entre l'éternité première, proto-logique et l'éternité dernière, eschatologique. Du moins pas pour le Prophète.

Ce cercle ḥallāğien ou rūzbehānien s'accorde aussi avec le cercle de l'approche akbarienne du *Qāb Qawsayn*. Ibn 'Arabī profite de l'épisode du Voyage nocturne pour confirmer sa vision moniste du monde. Pour lui le « *Qab Qawsayn n'est que le diamètre du cercle qui donne à discerner entre l'univers et Dieu* ». Nous traduisons librement ce passage des *Futūḥāt* :

Lorsque Dieu dit « il fut à proximité de deux arcs ou un peu moins » Il fait allusion à l'approche virtuelle (şuwarī). Ce qui fait ressortir les deux arcs du cercle ce n'est que la ligne virtuelle (1). En disant qu'elle est virtuelle on veut dire qu'elle n'existe pas en soi. Cette ligne divise le cercle en deux arcs mais ce qui existe en réalité c'est le cercle et non pas les deux arcs (2). Chaque arc est la même chose que l'autre. Mais tu es la ligne virtuelle qui les divise. Le monde, à côté du Vrai est virtuel quant à son existentialité, il n'existe pas car l'existant et l'existentialité ne sont que l'Eccéité du Vrai. Aussi dit-Il {ou plus proche}. La proximité enlève la virtualité. Lorsque la virtualité est ôtée ne subsiste que le cercle et les deux arcs n'ont plus raison d'être (3).

Celui qui, de son Seigneur, est proche de cette manière, je veux dire à la manière de la ligne qui divise le cercle, puis s'en dégage, nul ne sait ce qu'il récoltera comme science de Dieu. Tel est son dit, Très-Haut : « Il inspira à Son serviteur ce qu'Il inspira ». Et Il ne nous a pas précisé dans le vénérable texte ce qu'Il a inspiré et le Prophète de Dieu n'a pas mentionné ce qui lui a été inspiré dans cette proximité à Lui. La rencontre fut une rencontre personnelle que ne connaît que celui qui l'a ressentie. De plus, il n'y a aucune incidence qui permette au point du centre de fusionner avec la circonférence à part cette incidence. En effet, si la circonférence se réunit au point ce qui se trouve entre les deux s'efface et c'est ainsi que le monde s'efface devant la présence du Vrai (4).

Le point ne se distingue plus de la circonférence mais l'Eccéité du point n'est plus celle d'un point comme la circonférence n'est plus une circonférence. Il ne reste qu'une Eccéité existentielle (5) ¹⁴⁶⁷.

Voici les cercles induits de la description d'Ibn 'Arabī :

1467. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, vol. IV, question 424, p. 58.

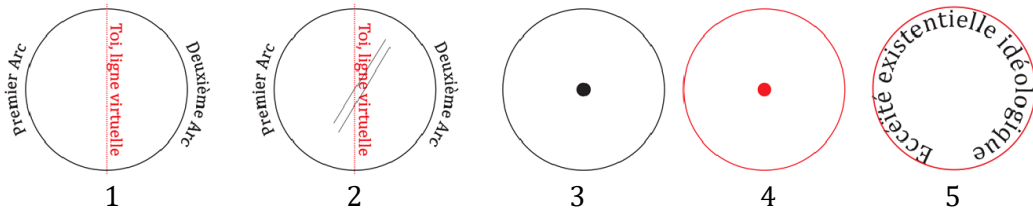


Figure 21 - Les deux arcs du Qāba Qawsayn d'après Ibn 'Arabī

Lorsque le mystique s'anéantit il n'y a plus de différence entre les deux arcs qui sont unifiés dans le cercle. Reste le cercle et son point. Lorsque le cercle et le point s'unifient, il reste une Eccité virtuelle qui n'est ni l'un ni l'autre mais leur ellipse suggère leur unité. De même, en regardant le cercle on peut le concevoir comme étant l'exacte superposition de deux cercles en un, ou, même, d'une infinité de cercles résorbés en un. C'est le fameux cercle vide de Ḥallāğ. Celui qui pointe vers l'Union-résorption.

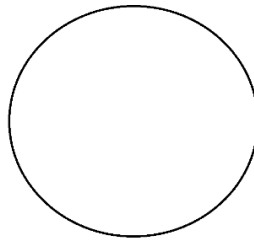


Figure 22 - Le cercle vide de Ḥallāğ

Le cercle vide de Ḥallāğ

La doctrine des 'Arā'is est due, non seulement à la virtuosité de notre auteur dans l'extraction des sens ésotériques du Coran, mais parce que cette extraction est directement liée à son expérience personnelle et originale, fortement amarrée aux fondements théologiques de l'aš'arisme qu'il professe à la suite de beaucoup de ses maîtres. C'est ce qui lui permet d'élaborer une théorie ésotérique consistante.

Nous avons parcouru, dans le chapitre précédent, ce que nous appelons les étapes préliminaires du cheminement spirituel. Rūzbehān n'y fait qu'énumérer les prolégomènes exotériques des voies spirituelles. Noton que le fond de sa doctrine n'est plus dans l'énumération des états et des stations, comme par exemple dans *Mašrab al-Arwāḥ*. S'il s'appuie sur le Coran dans

sa lecture allusive, c'est pour confirmer des réalités spirituelles qui sont plus hautes, plus profondes, plus cachées aux profanes. C'est cette voie ésotérique rūzbehānienne que nous voulons mettre en relief dans cette section de notre recherche. Voie apophatique et anagogique s'il en fut, aux arcanes incompréhensibles pour les non-initiés.

À notre habitude nous allons procéder par paliers, butinant, avec l'auteur, dans les élocutions des versets coraniques, le nectar mystagogique qu'il offre à notre méditation.

C'est avec un amour ardent que Rūzbehān Baqlī recherche la vraie gnose. Il s'approche de Dieu en prenant toutes les précautions agréées par les grands maîtres. Il aborde la transcendance en prônant un dépouillement radical de toute contingence. Sa spiritualité rompt avec toute médiation qui pourrait entacher l'Unicité divine.

Dans son commentaire des *Ṭawāṣīn*, il rappelle solennellement les constantes de sa propre approche mystagogique en se situant d'emblée dans le pur apophatisme professé par Ḥallāğ : « *la vraie gnose soufie c'est de connaître le Vrai par le Vrai et pour le Vrai* ». Et, pour étayer cette approche purement apophatique qui, de plus, émane d'une expérience et d'une autorité personnelles, il utilise la métaphore du **cercle vide** de Ḥallāğ :

*L'objectif de cet exemple (le cercle) est de faire allusion à toute personne qui a connu et n'a connu que le Vrai, par le Vrai et j'ai connu le Vrai par le Vrai. Ce ne fut ni par la compréhension, ni par l'imagination, ni par l'intellect, ni par le cœur, ni par l'esprit, ni par les souhaits ni par les preuves, ni par les signes, ni par la science de l'adventicité (les altérités). Je comprends qu'avec ces moyens, les créatures ont été empêchés de connaître le Proto-éternel sauf celui qui connaît le Proto-éternel par le Proto-éternel. Et quiconque se retranche derrière les signes devient impuissant d'atteindre les états qu'ils induisent. C'est pourquoi Ḥallāğ a gravé l'image de la compréhension par le moyen du cercle*¹⁴⁶⁸.

إن المراد بهذا المثل الاشارة الى كل من عرف ولم يعرف الا الحق بالحق وعرفت الحق بالحق ، لا بالفهم ولا بالوهم ، ولا بالعقل ولا بالقلب ، ولا بالروح ، ولا بالأمانى ولا بالشواهد ، ولا بالآيات ، ولا بعلم الحدثان (الأغيار) ، بفهم أن الخلق بهذه العلل قد حجبوا عن معرفة القديم إلا الذي يعرف القديم بالقديم، وكل من احتجب بالآيات عجز عن حالهم ، ولذا نقش الحلاج صورة الفهم في الدائرة .

Il s'agit d'un texte autobiographique. Baqlī affirme n'avoir connu Dieu que par la négation de ses propres facultés et appréhensions qui sont tout autant d'obstacles à la connaissance divine. Il énumère en tout neuf négations. L'unique qui peut connaître Dieu dans Sa proto-éternité est celui qui Le connaît par Lui-même, dans la métahistoire. Cet apophatisme si rigoureux recouvre

1468. Ḥallāğ, *Œuvres Complètes*, p.184, l'éditeur se réfère à *Šarḥ e Šaḥīyyāt*, p. 495

des règles initiatiques que nous allons dévoiler. Notre auteur choisit la figure du cercle, vide, pour parler du dépouillement, voire de la vacuité nécessaire pour appréhender Dieu par Dieu.

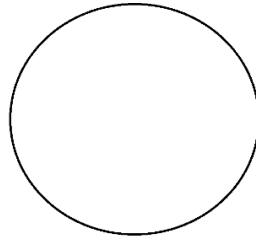


Figure 23 - Le cercle *ḡallaḡien* sans point exprime la connaissance de Dieu par Dieu

La *via remotionis* est le lot du cheminement spirituel dans ce bas monde. C'est l'unique moyen de préserver l'Unicité divine. Nous l'avons souligné comme formulation théologique de l'Islam, nous reconfirmons sa nécessité dans le vécu mystique des soufis. La connaissance de Dieu ne dépend pas des facultés cognitives, sensibles ou spirituelles. Elle n'est pas subordonnée aux désirs pieux, aux signes ou à une science liée à l'adventicité. Dans la plus pure tradition *ḡallaḡienne*, cette mystique est celle du rassemblement ou réunification (*ḡamʿ*) du tout en Dieu, comme le symbolise le cercle. La réunification est retour à l'Unicité originelle et est le contraire de la dispersion (*tafriqat*) qui est un détour vers la multiplicité. Ce rassemblement est à entendre comme réunification du Tout. En effet l'opération de rassembler ne part pas de rien pour aboutir à elle-même. Elle part d'un hors lieu transcendant, au-delà du temps et de l'espace, pour y revenir recueillant ou, plutôt, anéantissant au passage toute multiplicité contingente pour la ramener à cette Unicité initiale.

Pour le soufi il y a Dieu (*Allāh*) d'un côté et, de l'autre, tout le reste de la création laquelle, dans les révolutions de ses avatars temporels représente les altérités (*al-aḡyār*). Ce dualisme mystique, Baqlī l'a hérité de ḡallaḡ qu'il a commenté et dont il est tellement imprégné.

La gnose qui rend dieu à Dieu est une science apprise directement du Proto-éternel car elle est liée à l'élection sélective (*istifaʿiyyat*) des esprits préexistants.

Baqlī, nous l'avons vu, considère la congénitalité comme un cercle, le cœur comme le point du cercle et l'intelligence comme un cercle entourant ce point. Mais pour lui, l'univers est aussi un cercle. Or, Abraham qui contemple le cercle, dit paradoxalement « *voici mon Seigneur* ». L'équivoque réside dans « l'œil de l'esprit ». C'est dans cet Esprit que l'œil physique devient œil spirituel. De cette sorte, où que se tournent les visages, ils ne rencontrent que le Visage de Dieu.

Où est évoquée, au superlatif, la contemplation de la nature, appelée par les Anciens Θεορία Φησικε qui devient, par la métamorphose de l'œil une contemplation divine,

Θεορία θεολογικε. Dans cette contemplation de la nature, l'initié ne voit que Dieu, et la contemplation devient un véritable exercice pour l'acquisition de l'œil-essence de la réunification. C'est cette ascèse même que notre auteur préconise par rapport à l'orientation de la *Qiblaġ* et, par rapport à toutes les médiations du créé.

Pour celui dont la conscience secrète dépasse l'orientation dans son cheminement vers Dieu, c'est le Vrai qui devient sa Qiblaġ. Alors il devient lui-même la Qiblaġ de tous comme Adam qui était la Qiblaġ des anges car il était le moyen du Vrai entre Lui et les anges en ce qu'il porte la parure de Sa Majesté et de Sa Beauté comme a dit, à lui le salām : « Allāh a créé Adam à Son Image » c'est-à-dire qu'Il jeta sur lui la beauté de Ses Attributs et la lumière de Sa contemplation comme, le Très-Haut dit à l'encontre de Moïse : « J'ai jeté sur toi un amour venant de Moi » et l'amour est la particularité de Ses Attributs proto-éternels. Si une personne quelconque parmi les gens de la servitude se détourne d'Adam, il en va pour lui comme pour Iblis parmi les anges car l'une des conditions de la connaissance est de dépasser les médiations dans le monde de la servitude. Si donc il s'enquiert de la contemplation, il dit : « n'importe où que tu portes ton visage là est le Visage de Dieu », de même que le Très-Haut a dit : « Là où ils se sont dirigés, là était le Visage de Dieu », car Il est dans le lieu de l'œil-essence de la réunification. Et comme disent certains gnostiques : « je n'ai jamais regardé quelque chose sans que je n'y voie Dieu en elle »¹⁴⁶⁹.

ومن اعرض سره عن
الجهة في توجهه الى الله صار
الحق قبلة له فيكون هو قبلة
الجميع كآدم كان قبلة الملائكة
لانه وسيلة الحق بينه وبين
ملائكته لما عليه كسوة جلاله
وجماله كما قال عليه السلام
خلق الله آدم على صورته يعنى
القى عليه حسن صفاته ونور
مشاهدته كما قال تعالى في حق
موسى والقيت عليك محبة منى
والمحبة خاصه صفاته الازلية
ومن اعرض من اهل العبودية
عن آدم فمثله كمثل ابليس من
الملائكة لان من شرط المعرفة
العبور بالوسائط في عالم
العبودية فاذا كان محققا في
المشاهدة قال اى جهة توجه فثم
وجه الله كما قال تعالى فايئما
تولوا فثم وجه الله لانه في محل
عين الجمع وكما قال بعض
العارفين ما نظرت الى شئ الا
ورايته الله فيه

La voie mystique rūzbehānienne est solidement ancrée en la proto-éternité mais aussi en la congénitalité. Pas question de se détourner d'Adam comme Iblis. Le culte, quant à lui, ne peut être restreint à des coutumes et à des rubriques. Le créé ne peut être rendu à lui-même s'il est coupé de Son origine. L'Unicité n'est plus une affaire de *šahādaġ* exotérique mais d'une métamorphose du regard qui rend l'homme à la fonction que Dieu lui a assignée : d'accéder à l'Union-résorption où il n'y a plus qu'un cercle sans point, qui symbolise l'intellection d'une réalité

1469. ^ġArā'is. I, sourate 3, Āl-^ġImrān, 96, p. 91.

transcendante, dépourvue d'aucune assise créée.

Ce regard qui est requis est anagogique et, une fois atteint, c'est le mystique qui devient la *Qibla* de l'univers. En effet, on ne peut « reconnaître Dieu » en tout sans avoir l'œil de Dieu dont nous parlions tantôt. La démarche est éminemment ésotérique. L'anagogie ici est paradoxe et équivocité. Aussi les gnostiques à l'œil transformé peuvent-ils dire qu'ils ne voient rien sans voir Dieu en toutes choses. Iblīs, en regardant Adam, n'a pas « vu » Dieu, aussi a-t-il été déchu. De même tous les humains qui n'accèdent pas à la vision du Tout, seront déchus. Le lieu du mystique est donc là où se trouve Dieu. Et Dieu se trouve dans l'œil-essence de la réunification du mystique.

Aussi Baqlī prend à témoin Ḥallāğ qui dit : « *Son visage est là où tu diriges ton visage et Sa perte est là où tu es perdu* ». Et il poursuit : « *D'autres disent que le sens ici c'est l'orientation de ton visage : où ton chemin vers Lui est ta rectitude envers toi-même par ta compréhension et, à partir de toi-même, par ta science. Toute chose est rattachée à Son contraire, quant à Lui, Il S'est isolé en Lui-même (infarada binafsihi)¹⁴⁷⁰* ».

Nous l'avons dit, la mise à part est l'opération préalable à l'Union-résorption : elle pave le chemin du retour vers l'éternité dernière.

L'Union-résorption

L'approche de Rūzbehān de l'Union trouve en le Prophète son modèle, comme en toutes les étapes mystiques qu'il élucide :

Et le Prophète ṢĀʿWS était uni par la lumière de l'Ipséité après avoir été uni par la lumière de l'Ipséité et des Attributs, après avoir été uni par la lumière des Attributs. Et il était supérieur à Adam par l'union aux lumières de l'Ipséité. Lorsqu'il fut achevé dans son union, Dieu fit connaître sa place à l'intérieur de Son union avec Sa création disant : {quiconque obéit au Prophète c'est à Dieu qu'il obéit}. De la manifestation de Son action, de Son Attribut et de Son Ipséité rien ne demeurât qui appartienne à l'adventicité. C'est pourquoi il dit, à lui la salutation, « qui m'a vu a vu le Vrai et qui m'a connu a connu le Vrai ¹⁴⁷¹ ».

وَالنَّبِي عَلَيْهِ السَّلَام كَانَ مَتَحَدًا
بِنُورِ الذَّاتِ بَعْدَ اتِّحَادِهِ بِنُورِ
الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ بَعْدَ اتِّحَادِهِ بِنُورِ
الصِّفَاتِ وَكَانَ فَوْقَ آدَمَ بِاتِّحَادِ
أَنْوَارِ الذَّاتِ فَلَمَّا كَمَلَ فِي اتِّحَادِهِ
عَرَفَ اللهُ مَكَانَهُ فِي اتِّحَادِهِ بِخَلْقِهِ
بِقَوْلِهِ {مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ
أَطَاعَ اللَّهَ} لَمْ يَبْقَ فِي تَجَلِي فِعْلِهِ
وَصِفَتِهِ وَذَاتِهِ مِنْ وَصْفِ
الْحَدُوثِيَّةِ شَيْءٍ لِذَلِكَ قَالَ عَلَيْهِ
السَّلَامُ " مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ
وَمَنْ عَرَفَنِي فَقَدْ عَرَفَ الْحَقَّ

1470. *Op. cit.* I, sourate 2, al-Baqaraṭ, 115, p. 29-30.

1471. *Op. cit.* I, sourate 8, al-anfāl, 17, p. 265.

Ici le Prophète est supérieur à Adam car il a été tellement uni à Dieu par la lumière de l'Ipséité et des Attributs, sans aucune intromission de l'adventicité, qu'il peut dire « *qui me voit, voit le Vrai et qui m'a connu a connu le Vrai* ». Tandis que Dieu dit de lui aux croyants : {*Quiconque obéit au Prophète c'est à Allāh qu'il obéit*}. Nous sommes en plein dans l'identification/résorption. Voir Dieu en l'homme et connaître Dieu qui Se connaît en l'homme, telle est le point ultime de la mystique rūzbehānienne, qui s'insère naturellement dans la grande tradition soufie.

C'est dans cette optique que notre auteur renseigne au sujet de la substitution de la parole de l'homme par la parole que Dieu s'adresse à Lui-même. Cela se produit à partir de la « vision du Vrai », lorsque le Vrai devient, à la fois la « patrie » de l'homme, son salut, mais aussi sa perte, car l'œil-essence de la réunification suppose l'anéantissement de la personne dans le Tout.

La vision du Vrai est sa patrie, son salut et sa perte, d'une seule extraction essentielle : il n'y a pas de voile sans qu'il ne soit obnubilé par la vision de la mise à part, comme si le locuteur et l'interlocuteur étaient un seul. En réalité, le Vrai Se parlait à Lui-même, par Lui-même et pour Lui-même. Là les intelligences se sont égarées et les représentations dissipées et tout ce qu'ils faisaient fut réduit à néant¹⁴⁷².

Comment s'opère l'Union-résorption ? Elle ressemble à une résurrection qui suit la mort à l'adventicité.

Celui qui est tué pour la cause de l'amour-Éros avec les épées de l'amour-Éros s'arrache de l'adventicité vers la proto-éternité et se revêt dans l'équivocité par l'éternité première de la lumière de l'éternité première [...] Si donc il sort de l'adventicité vers la beauté du Miséricordieux, les attributs de l'adventicité n'ont plus d'effets sur lui car il s'est éloigné de l'attribut de la mort et de l'anéantissement. Ainsi il devient vivant par son revêtement de l'Attribut de la vie du Vrai¹⁴⁷³

من قتل في سبيل العشق
بسيوف العشق انسلخ من
الحدث الى القدم والتبس بنور
الازل من الازل [...] واذا
خرج من الحدثان الى جمال
الرحمن لم يجر عليه صفات
الحدث بعده عن صفة الموت
والفناء بل يصير حيا باتصافه
بحياة الحق

C'est à ce moment-là, au moment culminant de l'amour-Éros qui envahit l'homme, que

1472. *Arā'is* I, sourate 5, al-Mā'idat, 117, p. 175.

1473. *Op. cit* I, sourate 3, Āl-Imrān, 169, p. 109.

Rūzbehān parle de transformation (*taḥwīl*). Il utilise aussi ce concept pour parler d'une « conversion » vers le mal, une sorte d'inversion. La mort mystique d'amour, a sa contrepartie dans la mort physique. En effet, ne devient vivant que celui qui meurt par rapport à l'attribut de l'adventicité et de la mort, par le revêtement de l'Attribut de la vie. Il s'agit d'une sorte de théologie pascalienne où la Vie divine triomphe de la mort à travers la mort physique et mystique.

La même doctrine se trouve dans *Sayr al-Arwāḥ*. La transformation est la participation des corps à l'éternité de l'esprit par l'impact purifiant du regard de Dieu qui, en « regardant les cœurs, brûle les corps ». La mort est le lieu de cette transformation ultime lorsque l'esprit et le corps deviennent un tout homogène (*mutaḡānisan*).

*Dieu a des serviteurs qu'Il dote de désir ardent, d'amour et de contemplation. Il Se manifeste à eux chaque jour mille et mille fois. Leurs esprits sont sur le point de défaillir des fulgurances de Sa face et du désir de Sa jonction. Comme Il regarde leurs cœurs, Il brûle leurs corps par l'intensité de Son regard sur eux. Ce faisant ils deviennent purs de leur densité humaine et de la souillure de la nature. Lorsque le temps de la transformation (*taḥwīl*) survient, l'esprit et le corps sont homogènes (*mutaḡānisan*¹⁴⁷⁴). L'esprit attire le corps vers le Paradis de délices et la mort le ravit de chez nous, il reste alors avec l'esprit pour les siècles des siècles, il ne se corrompt pas¹⁴⁷⁵, (mais) vole sur les ailes de l'opération avec l'esprit dans le monde du Royaume. Le Dieu Très-Haut le dit dans le *mi'rāḡ* de notre Seigneur Muḡammad ṢĀ'WS: { Gloire et Pureté à Celui qui de nuit, fit voyager Son serviteur, de la Mosquée al-Ḥarām à la Mosquée al-Aqsa ¹⁴⁷⁶ } et, dans le cas de 'Īsa, à lui le Salām : { Je vais mettre fin à ta vie terrestre et t'élever vers Moi¹⁴⁷⁷ } et, dans le cas d'Idrīs : Et nous l'élevâmes à un haut rang ¹⁴⁷⁸ } et il dit -ṢĀ'WS- : « Nous l'assemblée des prophètes, nos corps sont esprit »¹⁴⁷⁹.*

Dans ce texte, l'ultime transformation a lieu lorsque, dans le même moment où la mort s'abat sur le corps, l'Esprit le ravit et le happe vers le Paradis pour qu'il y vive éternellement. Rūzbehān donne pour exemple le voyage nocturne du Prophète ainsi que les Ascensions de Jésus et d'Énoch sans s'arrêter au problème de la résurrection¹⁴⁸⁰. On voit que ce qui prime pour lui c'est d'affirmer des réalités spirituelles archétypales sans s'attarder à la possibilité métaphysique de leur réalisation effective. En effet, une fois mort, le corps peut-il rejoindre l'Esprit sans la résurrection de la chair ?

1474. Henry Corbin aurait rendu ce terme par "monochrome".

1475. Ici, on relève la croyance que le corps ne se corrompt pas mais participe, dès le moment de la mort, aux délices du Paradis.

1476. Cor. sourate 17, al Isrā', 1.

1477. Cor. sourate 3, Āl-Īmrān, 55.

1478. Cor. sourate 19, Maryam, 57.

1479. *Sayr al Arwāḥ*, p. 29.

1480. Baqlī l'effleure à peine dans *'Arā'is*, en deux passages seulement.

En fait la mort est surtout pour Baqlī une mort spirituelle : « *Je comprends –dit-il – que la vraie mort c'est la mort (qui provient) de la séparation et du fait d'échouer à connaître la jonction* ¹⁴⁸¹ ».

Ailleurs, Baqlī assurera, en se basant sur le texte coranique que « *le jour de la Résurrection c'est la présence du Prophète dans les croyants qui les fera passer par le feu tel l'éclair, alors que ce feu brûlera les impies* ¹⁴⁸² ». De plus, le jour de la Résurrection pour lui est le jour où Dieu « *reprendra en main son Eccéité et son Unicité* ». Chaque individu (*fard*) sera nu entre ses mains dans sa pauvreté d'esclave (*abd*) ¹⁴⁸³. Car le jour de la Résurrection est le jour de la rétribution où la fureur vindicative de Dieu (*qahr*) se manifeste pour dévoiler les secrets des cœurs et rendre à chacun son dû ¹⁴⁸⁴. Ici, le concept de résurrection rejoint celui de jugement dernier.

Mais la mort physique n'est abordée qu'en passant dans les 'Arā'īs. Ce qui prime c'est la mort de l'adventicité et de l'humain. En effet, la manifestation ultime de Dieu se fait lorsque l'humain a été évacué et que le mystique est « *comme s'il n'était pas* », tandis que Dieu devient « *son principe actif* ».

Dans le passage suivant Baqlī explicite le texte coranique qui parle des demeures par où l'esprit aboutit à l'œil-essence de la réunification, caractéristique ultime de l'Union.

Car la sagesse (réside) dans ces demeures où l'esprit aboutit au mystère de l'œil-essence de la réunification (ʿayn al-ḡamʿ). C'est la caractéristique de l'Union. Comprends donc que la sagesse est un Attribut du Vrai, Très-Haut, propre à Son Ipséité, et proto-éternel. Tu ne la perçois qu'à condition d'être dans l'Union (ittihād). Si Allāh voulait guider un de Ses serviteurs à la station de la sagesse, Il habillerait son esprit de cet Attribut jusqu'à ce qu'il devienne seigneurial, cohérent, prescient de toutes choses, à l'extérieur et à l'intérieur et qu'il scrute les choses invisibles et perçoive la réalité des choses avec cet Attribut particulier. Tout cela résulte de Son dit : {Celui à qui est donnée la sagesse reçoit un grand bien}. Le Très-Haut a dit, entre

لان الحكمة في هذه المواطن من بلوغ الروح سر عين الجمع وهو صفة الاتحاد وافهم ان الحكمة من صفة الحق سبحانه الخاصة الذاتية القديمة ولا تدركها الا بشرط الاتحاد واذا اراد الله تعالى ان يهدي عبدا من عباده الى مقام الحكمة البس روحه تلك الصفة حتى تصير ربانية صمدانية مطلعة على جميع الاشياء ظاهراً وباطناً وتفرست المغيبات وتدرک حقائق الاشياء بتلك الصفة الخاصة وهذه كلها مستفادة من قوله تعالى {وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا

1481. 'Arā'īs II, sourate 21, al-Anbiyā' 35, p. 547.

1482. *Op. cit.* I, sourate 8, al-Anfāl, 34, p. 269.

1483. *Op. cit.* II, sourate 19, Maryam, 93, p. 524.

1484. Voir l'intéressante incise de Paul Ballanfat dans son avant-propos au *Dévoilement*, p.33, sur l'ambivalence des Attributs de *Qahr*, fureur vindicative, coercition, et *Lutf*, douceur, tels que les rend Baqlī dans 'Arā'īs.

وافهم ان الموت بالحقيقة موت الفراق وقوت الوصال

autres récits racontés par Son Prophète ṢĀʿWS, : « Le serviteur n'a de cesse de se rapprocher de Moi par les œuvres de surrogation (nawāfil) jusqu'à ce que Je sois l'ouïe par lequel il entend de Moi et la vue par laquelle Il Me voit et la langue par laquelle Il parle de Moi et son cœur par lequel il raisonne par Moi ». Si donc toute son existence s'immerge dans la vision de Son Créateur comment donc ne sera-t-il pas au fait des réalités cachées de l'Invisible puisque Celui qui les lui découvre par l'Attribution des qualificatifs c'est Allāh Très-Haut ? 1485.

كثيراً { وقال تعالى في بعض
 اخباره التي اخبر نبيه عليه
 السلام لا يزال العبد تقرب الى
 بالنوافل حتى كنت سمعه الذي
 يسمع بي وبصره الذي يبصرني
 ولسانه الذي ينطق بي وقلبه
 الذي يعقل بي فاذا كان جميع
 وجوده مستغرقا في روية خالقه
 فكيف لا يطلع على مكونات
 الغيب ومطلعه بنعت صفة
 الخاص هو الله تعالى

Notre auteur décline alors une série de définitions et de descriptions de l'Attribut de la sagesse qui va « habiller » l'Esprit qui est en l'homme de sorte à ce qu'il acquiert l'ouïe de Dieu et la vue de Dieu, la langue de Dieu et le cœur de Dieu. Cette identification est réunification du substrat humain et de Dieu dans une fusion existentielle où les deux ne font qu'un. Tel est le passage que le mystique est appelé à effectuer : arriver à cette identification avec Dieu par le revêtement d'un de Ses Attributs. Ce passage s'avèrera être un passage vers la mort du *fanā*² pour assurer la surexistence de Dieu.

Lorsqu'il dit {il vous fit venir du nomadisme} c'est-à-dire du désert de la dispersion (tafriqat) aux demeures de la jonction (wiṣāl). Il vous fit venir des demeures de la dispersion (tafriqat) à l'œil-essence de la réunification (ʿayn al-ḡamʿ) et du lieu de la coloration (talwīn) au lieu du raffermissement (tamkīn) 1486.

بقوله {وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ} اى
 من بوادى الفراق الى منازل
 الوصال جاء بكم من منازل
 التفرقة الى عين الجمع ومن محل
 التلوين الى محل التمكين

Dans un passage autour d'Abraham, l'ami de Dieu, Rūzbehān décrit ainsi la transformation opérée en lui, dès sa création :

(Il Se manifesta) à son esprit, à son cœur, à son intellect et à sa conscience secrète. Il devint existencialisé par Son Existence, comme un lampadaire de Ses lumières, lumière de Sa manifestation,

لروحه وقلبه وعقله وسره
 فصار موجودا بوجوده مشكاة
 لانواره نورا من تجليه متخلقا
 بخلقه موجودا بلطفه مقدسا بقده

1485. ʿArāʿis I, sourate 2, al-Baqaraʿ, 269, p. 58.

1486. *Op.cit.* I, sourate 12, Yūsuf, 102, p. 389.

revêtu de Ses Caractères, existant par son amabilité, sanctifié par Sa sainteté, ami intime par Son amitié, aimant par Son amour, élu par Son élection sélective, roi par Sa royauté, visionnant par Sa vision, auditeur par Son audition, locuteur par Sa locution ¹⁴⁸⁷

خليلاً بخلاته حبيباً بمحبته صفياً
باصطفائيته ملكاً بملكه بصيراً
ببصره سميعاً بسمعه متكلماً
بكلامه

Dans un autre passage, il termine sa description de la métamorphose d'Abraham, par une de ses assertions paradoxales :

(Ibrāhīm) était dans le lieu de l'amitié intime (ḥullāī) et l'amitié exige l'amour et l'amour exige la cordialité (mawaddāī) et la cordialité exige le désir ardent (šawq) et le désir ardent exige l'amour-Éros et l'amour-Éros est le lieu du revêtement des Attributs (ittisāf), de l'union (ittiḥād) et de l'œil-essence de la réunification et du Tout de la réunification (ḡam^ṣ al-ḡam^ṣ), après s'être arraché aux figures de l'adventicité. C'est comme s'il disait : « Qui Me suit te suit et qui se rebelle contre Moi se rebelle contre toi car, dans la vérité de l'amour-Éros, **l'Amant et l'Aimé sont un**. Ne vois-tu pas ce que dit Ḥallāḡ, que Allāh sanctifie son esprit : Est-ce Toi ou moi, cela ? Voici deux dieux en deux dieux ? Lo à moi Lo à moi de confirmer (l'existence) de deux ¹⁴⁸⁸.

(كان) في محل الخلّة والخلّة
توجب المحبة والمحبة توجب
المودة والمودة توجب الشوق
والشوق يوجب العشق والعشق
محل الاتصاف والاتحاد وعين
الجمع وجمع الجمع فالإشارة
بقوله ومن عصاني إشارة عين
الجمع بعد انسلاخه من رسوم
الحدوثية كأنه قال فمن تبعني
تبعك ومن عصاني عصاك لأن
في حقيقة العشق العاشق
والمعشوق واحد ألا ترى إلى قول
الحلاج قدس الله روحه ها أنت أم
أنا هذا الهين في الهين حاشاي
حاشاي من اثبات اثنين

Cette assertion, répétée dans le *Jasmin des Fidèles d'Amour*, est parallèle à la constatation philosophique d'Avicenne concernant l'émanation de la lumière des esprits : « *l'Intellect, l'Intelligent et l'Intelligible sont Un, ou proches de l'Un* ¹⁴⁸⁹ ». En définitive l'œil-essence de la réunification c'est la reconnaissance de l'identification des deux en UN, ultime station de la transformation d'amour, par le revêtement de la part de l'homme des Attributs de Dieu. Où la distinction homme/Dieu, cette dualité ontologique, est une impossibilité théologique à cause des impératifs liés à l'Unicité divine. Car il ne peut y avoir « deux dieux ». L'unificateur ne peut proclamer la dualité mais uniquement s'effacer pour que se réalise l'Unicité. C'est le point du cercle vide, ancrage dans l'individualité, qui doit disparaître.

1487. *Op. cit.* II, sourate 16, al-Naḥl, 120, p. 464, folio 289b, p. 464.

1488. *Op. cit.* I, sourate 15, al-Ḥaḡar, 36, p.422.

1489. Ibn Sīna, *al-Šifā*², v. al-Ilāhiyyāt, Éd. Mar^ṣašī, Qom 1405/1984, p. 426.

Continuons notre lecture. Voici ce que décline Rūzbehān au sujet de la transformation d'amour : « *L'essence de l'amour c'est que l'Amant devienne l'Attribut de l'Aimé* » :

L'amour (maḥabbat) c'est la satisfaction de l'Ipséité par la contemplation de l'Attribut et il a été dit que l'amour (maḥabbat) est que l'Ipséité de l'amant devienne l'Attribut de l'aimé. Al-Wāsiṭī a dit : « Leur amour (baṭṭala) fut réduit à rien lorsqu'il mentionna Son amour pour eux par Son dit : { Il les aime et ils L'aiment }. Il jura (ālā), Éternel Premier et Dernier, que les attributs de la causalité se produiraient à partir des Attributs. » Quant à l'allusion de l'amour d'Allāh, elle a eu sur moi une incidence dans l'éternité première lorsqu'il n'y avait pas encore la présence des bien-aimés) car le Très-Haut n'avait pas besoin qu'ils voient Son Amour à leur égard, mais les bien-aimés n'existèrent qu'après qu'ils virent Sa vision de sorte que la vision fut confirmée avant l'amour et l'amour fut confirmé après la contemplation. L'amour issu de la contemplation de la part des amants n'était pas un véritable amour car l'amour des grâces et des prospérités est survenu par suite d'une causalité et c'est pourquoi ils ne se sont pas rétractés de leur religion qui est l'amour car quiconque Le voit s'énamoure de Lui et comment pourrait-il Le renier celui dont le cœur a été ravi par l'amour éperdu qu'Il lui porte et par Sa beauté ?¹⁴⁹⁰

فالمحبة ارتياح الذات بمشاهدة الذات **الصفات** وقيل: المحبة هي ان يصير ذات المحب صفة المحبوب قال الواسطي بطل ذلك **حبهم** بذكر حبه لهم بقوله {يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ} **وَأَلَى** تقع صفات المعلولة من الصفات الأزلي الابدی وقد وقع إليّ اشارة محبة الله وقع في الازل ولم يكن هناك وجود الاحباء لانه تعالى لم يكن محتاجاً الى رؤيتهم محبته اياهم ولكن لم يكن الاحباء إلا بعد ان رأوا مشاهدته فثبتت المشاهدة قبل المحبة وثبتت المحبة بعد المشاهدة والمحبة مشاهدة من قبل المحبين لم تكن محبة حقيقة لان محبة الألاء والنعماء وقعت معلولة ولذلك لم يرتدوا عن دينهم الذي هو المحبة لأن من رآه عشقه وكيف يرجع عنه من كان مسلوب القلب بعشقه وجماله.

Nous repérons une donnée hagiographique que l'auteur nous confie : il parle de sa propre préexistence lorsque, avant l'existence des bien-aimés d'Allāh, il semble que lui existait pour être témoin que Dieu n'avait pas besoin de l'amour de Ses élus. Ces derniers vinrent à l'existence avant que l'amour de Dieu ne s'enflamme en eux, ils existèrent par le fait de la vision qui fut confirmée avant l'amour qui, lui, fut confirmé après la contemplation. Cet amour n'est pas né de la contemplation. L'amour véritable naît directement de Dieu. Par lui, les élus acquièrent l'impeccabilité et ne se rétractent plus.

La dynamique identifiante des 'Arā'īs tourne autour d'UN seul Attribut éternel et c'est l'Amour. Cet Attribut donne vie et mouvement à toutes les étapes de la vie spirituelle et à la fougue

1490. 'Arā'īs I, sourate 5, al-Mā'ida, 54, p.163.

des envolées mystiques. C'est que, dès le début, l'amour préside à l'assemblée proto-éternelle de Dieu avec Ses élus. Notons l'ambivalence paradoxale typique du texte. D'un côté Dieu aime selon qu'Il est et ses élus l'aiment selon qu'ils sont mais l'amour ne vient pas d'eux. Cet amour qui les remplit c'est l'amour de Dieu pour Lui-même qui réalise dans l'homme une sorte d'osmose par la réverbération des Attributs divins sur ses facultés.

La Coïncidence (*ma'īyyāt*)

Mais parler de l'amour c'est évoquer expressément une altérité, or pour notre auteur le chemin de la transcendance passe passagèrement par l'homme à travers l'Esprit qui l'habite pour rendre l'Esprit à Dieu. Baqlī à la suite de Ḥallāğ, présente trois protagonistes de la vie spirituelle : Dieu, l'Esprit et l'homme. C'est l'action de Dieu qui est transcendante et agissante. De la part du mystique, c'est l'effort ascétique de se conformer à la volonté du Bien-Aimé et d'accomplir les pieux exercices ainsi que les œuvres de surérogation. Mais, l'homme, habité par l'Esprit, est passif par rapport à sa propre prédestination, dans la contingence de sa condition. Son unique salut est la coïncidence.

La vérité de l'amour chez les gnostiques (al-^ṣārifīn) et chez les aimants (al-muḥibbīn) c'est la brûlure du cœur par les flammes du désir ardent et celle de l'esprit dans la douceur de l'amour-Éros. C'est l'immersion des sens dans la mer de l'aménité et c'est la purification de l'âme dans les eaux de la sainteté. C'est la vision du Bien-Aimé avec l'œil de la réunification et l'éclipse de l'œil de la réunification par rapport aux mondes des humains ¹⁴⁹¹. C'est l'envol de la conscience secrète dans l'Invisible de l'Invisible et la métamorphose de l'Amant dans la forme de l'Aimé : telle est le substrat de l'amour. Quant à la ramification de l'amour c'est la concordance avec l'Aimé en tout ce qui lui plaît. C'est d'accepter avec résignation l'épreuve qu'il envoie en accueillant avec fidélité son jugement et son destin (qadar) en suivant la Sunnaḥ du Muṣṭafa ṢĀ'WS ¹⁴⁹².

وحقيقة المحبة عند العارفين
والمحبين احتراق القلب بنيران
الشوق وروح الروح بلذة العشق
واستغراق الحواس في بحر
الانس وطهارة النفس بمياه
القدس ورؤية الحبيب بعين الكل
وغمض عين الكل عن الكونين
وطيران السر في غيب الغيب
وتخلق المحب بخلق المحبوب
وهذا اصل المحبة اما فرع
المحبة فهو موافقة المحبوب في
جميع ما يرضاه وتقبل بلائه
بنعت الرضا والتسليم في قضائه
وقدره بشرط الوفاء ومتابعة سنة
المصطفى صلوات الله وسلامه
عليه

1491. Nous avons élucidé l'emploi du terme *al-^ṣālamīn* dans une note précédente.

1492. ^ṢArā'is I, sourate 3, Āl-^ṢImrān, 32, p. 73 et seq.

La coïncidence se réalise au niveau du regard et uniquement au niveau du regard. Il est important de le souligner. C'est le regard de l'œil de la réunification appelé aussi l'œil-essence de la réunification ou, tout simplement, œil-essence du Tout.

Ce regard est celui de Dieu à travers le regard de l'homme. Ainsi al-Sarrāğ dira dans son *Kitāb al-Luma*¹⁴⁹³ : « Le croyant (exotérique) voit avec la lumière d'Allāh, mais le gnostique voit par Allāh Lui-même¹⁴⁹³ ».

Cependant la coïncidence est le résultat, prédestiné bien sûr, de l'humble persévérance dans les prières et les œuvres de surérogation. Le mystique arrive à la plénitude de l'identification avec Dieu, qui devient pour l'amant « l'ouïe, la vue, la langue (le parler) et la main (le faire) ». Voici les mœurs des « gens de l'amour » :

Quant aux mœurs des gens de l'amour c'est le renoncement aux passions et aux plaisirs et l'empressement dans le Bien, la quiétude dans les retraites et les veilles. C'est l'inhalation des bouffées des Attributs, l'humilité dans les dialogues intimes (munağāt), amorcer les œuvres de surérogation et les dévotions jusqu'à ce qu'ils (les gens de l'amour) soient revêtus des Attributs du Vrai et conduits par Sa Lumière au milieu de la création. Allāh Très-Haut a dit : « Le serviteur n'a de cesse de s'approcher de Moi par les œuvres de surérogation jusqu'à ce que Je devienne pour lui l'ouïe, la vue, la langue et la main »¹⁴⁹⁴.

وأما آداب اهل المحبة الانقطاع
عن الشهوات واللذات
والمسارعة في الخيرات
والسكون في الخلوات
والمراقبات واستنشاق نفحات
الصفات والتواضع في المناجاة
والشروع في النوافل والعبادات
حتى صاروا متصفين بصفات
الحق ومنقادين بنوره بين الخلق
قال الله تعالى : « لا يزال العبد
يتقرب الى بالنوافل حتى كنت له
سمعاً وبصراً ولساناً ويداً »

Rappelons que l'ascension de l'Esprit vers l'Union advient après que l'âme ou le substrat humain se fut sevré du commerce avec tout ce qui est contingent mais aussi d'avec la méditation discursive et, même, d'avec la contemplation en tant qu'établissant une « altérité » entre Dieu et l'homme. C'est alors qu'a lieu la coïncidence, que Baqlī décrit de cette manière :

La coïncidence (ma^ʿiyyaṭ) est commune par la science mais par la proximité elle est d'élite et la proximité (al-qurb) par la science est commune et, par l'apparition du dévoilement, elle est d'élite et c'est qu'il se rapprocha et resta suspendu et qu'il demeura à deux tirs d'arc ou moins. Lorsque l'où et l'entre-deux et

المعية بالعلم عموم وبالقرب
خصوص والقرب بالعلم عموم
وبظهور التجلي خصوص وذلك
دنو دنا فتدلى فكان قاب قوسين او
ادنى فاذا ارتفع الاين والبين
والمكان والجهات واتصل

1493. Abū-l-Naṣr al-Sarrāğ al-Ṭūsī, *Kitāb al-Luma*^ʿ, p. 63.
1494. *Ibid.*

le lieu et les points cardinaux s'éclipsent et lorsque les lumières des révélations de l'Ipséité et des Attributs communiquent avec le gnostique : telle est la réalité de la coïncidence puisque Allâh Très-Haut est exempt de la séparation et de la mise en relation avec l'évènement. Si tu pouvais voir les gens de la confiance (nağwà) qui s'accourent aux entretiens avec Allâh (muğālasat) et en Allâh tu aurais vu émaner de leurs visages les lumières de la coïncidence.¹⁴⁹⁵

الانوار كشوف الذات والصفات
 بالعارف فذلك حقيقة المعية اذ هو
 سبحانه منزله عن الانفصال
 والاتصال بالحدث لو ترى اهل
 النجوى الذين مجالستهم لله وفي
 الله لترى من وجوههم انوار
 المعية

Dans cette sourate et dans celle qui la précède, Rūzbehān s'arrête plus particulièrement sur le concept d'être-avec : du côté d'Allâh par rapport à l'homme et du côté de l'homme par rapport à Allâh. Paul Ballanfat, dans son avant-propos à l'Itinéraire des esprits, traduit cet état par *coïncidence*, où est suggéré le fait de se trouver ensemble dans un même lieu expérimental. Cependant, même la coïncidence (*al-ma'yyat*) n'est qu'une étape préparatoire à l'Union.

Le mystère de la coïncidence (*ma'yyat*) ne dépasse pas le fait de la vision de l'Ipséité, des Attributs, de la Science et de la Puissance (qui sont les faits de l'Acte). Car la coïncidence est le signe allusif fait par l'Amant à l'Aimé. S'il était dans le lieu de l'Union, son état se serait élevé au-dessus du lieu de la coïncidence vers le lieu de l'Union parce que la coïncidence c'est le début de la manifestation par la qualification et la lumière de la proximité : là les contraintes de l'éloignement et de la proximité n'existent plus.¹⁴⁹⁶

وسرالمعية في الحقيقة لا
 يتجاوز عن رؤية الذات
 والصفات والعلم والقدرة لان
 المعية اشارة المحب الى
 المحبوب ولو كان في محل
 الوحدة يكون حاله مرتقعا من
 محل المعية الى محل الاتحاد الا
 ان في المعية مباشرة التجلي
 بنعت ونور الدنو حيث لا يبقى
 رسوم البعد والقرب.

Cette coïncidence est l'amorce de l'identification qui commence par l'illumination au niveau des « yeux de l'âme » qui deviennent « œil de la gnose ». C'est alors que le spirituel est dispensé de l'effort de la voie méditative ou réflexive appelée ici « lanternes des preuves » :

Si ces caractéristiques parviennent à perfection dans l'esprit, ce dernier voit la limpidité du désert de l'Invisible et il se consolide (*tamkīn*), sous l'accumulation des lumières de la certitude et la sublimité de la sainteté du Vrai, par la qualification de Son émergence avec les atours de la certitude

فاذا كملت هذه الاوصاف
 للروح ابصرت صفاء صحارى
 الغيب وتمكنت تحت ركوم
 انوار اليقين وسناء قدس الحق
 بنعت بروزه في لباس حق
 اليقين وحقيقة حق اليقين لا

1495. 'Arā'is II, sourate 58, al-muğādalat, 4, p.784.

1496. Op. cit. II, sourate 26, al-Šu'arā' 62, p. 597.

véridique (*ḥaq al-yakīn*). Or l'accomplissement de la certitude véridique n'a lieu qu'après l'arrachement de la conscience secrète à toute référence (*istišhād*) et à toute inférence (*istidlāl*) de sorte que, si elle s'en défait, son assentiment la mène aux degrés du dévoilement et de l'explicitation du *Furqān*¹⁴⁹⁷. La sincère réalisation de la vision de l'Invisible l'introduit aux sphères de la clairvoyance des yeux de l'âme dans l'ellipse de ce qui le contentait des merveilles de la sublimité du contemplé durant son pèlerinage dans le monde du signifié. C'est ainsi que, s'il voit les dévoilements de l'Invisible par l'œil de la gnose, il pénètre dans les voiles qui abritent la gloire de la vérité et l'enrichissent par les tables de l'explicitation. Ils le dispensent de la quête de la contemplation par la réflexion sur l'alternance des évènements.¹⁴⁹⁸

تحصل بالتحقيق الا بعد انسلاخ
السّر عن الاستشهاد والاستدلال
فاذا فرغ منها اوصله التاييد الى
مراتب الكشوف وايضاح
الفرقان
واورده صدق تحقيق رؤية
الغيب ساحات استبصار عيون
النفوس واستغناه بما آنس من
عجائب جلال المشهود من
سيرانه في عالم الشواهد واذا
عين مكشوفات الغيب يبصر
العرفان دحل في سجون ابواء
عز الحق واغناء الحق بلوائح
البيان عن طلب المشاهدة
بالفكر في الحدثن

L'illumination se produit par le miroitement des lumières de la proto-éternité et de l'Unification lorsque la « vérité de l'Invisible » se lève sur le spirituel avec Ses Attributs. Rūzbehān le dit bien « *la conscience secrète et l'Invisible deviennent unis : la conscience secrète devient l'Invisible lui-même et l'Invisible devient la conscience secrète elle-même* ». Et ce qui est capital : « *La conscience secrète disparaît dans l'Invisible et l'Invisible disparaît dans la conscience secrète* ». Les deux sont UN.

Massignon rapporte le témoignage oculaire d'un disciple de Ḥallāḡ concernant l'expérience prégnante de cette Union identifiante, coïncidente, par éradication du « je » personnel. Nous le reproduisons tel quel :

« J'entrai, dit Ibrahīm Hulwānī¹⁴⁹⁹, chez Hallāj entre maghrib et 'ishā, je le trouvai qui priait [...] Puis, il s'écria : « O Dieu des dieux, Seigneur des seigneurs, Toi que ne saisit ni torpeur ni sommeil (Qur. II, 255), rends-moi mon "moi", pour que ces serviteurs ne soient pas tentés à mon sujet ; ah ! Tu es moi-même, et je suis Toi-même ! Il n'y a plus, comme différence, entre mon heccéité et ton ipséité que le contingent et l'absolu... » Puis il me dit : « O Abū Ishāq ! Ne vois-tu pas comme mon Seigneur imprime Son absolu sur ma contingence, à tel point qu'elle se consume en Lui, qu'il ne me reste comme attribut que l'attribut de l'Absolu, _ et que l'articulation de ma parole (*nutqī*) provient alors de cet attribut (divin) ? Or toutes les créatures, contingents, n'articulent que le contingent ; si donc je parle suivant l'absolu, ils me l'interdiront, m'accuseront de péchés capitaux,

1497. Litt. Démarcation entre le vrai et l'erroné. L'Encyclopédie du Coran opte pour le terme « *criterion* ». Le terme *Furqān* désigne le Coran par antonomase. Le terme syriaque *furqōno* veut dire sauver, salut.

1498. *ʿArāʾis* I, sourate 2, al-Baqaraṭ, 3, p. 15

1499. Un de ses disciples

m'excommunieront et s'efforceront de me faire exécuter. Mais, de cela ils sont excusés ; et de tout ce qu'ils me feront, ils seront récompensés. 1500»

Le *huwa huwa*

Quelles sont les caractéristiques de l'Union mystique dans la doctrine de inférée des 'Arā'is ?

Étant image de Dieu (*ṣūratu Allāh*) par l'Esprit qui l'inhabite, Adam reflète Dieu comme un miroir (*mir'āt Allāh*) qui renvoie la lumière qu'il reçoit avec toutes ses nuances. La fonction du miroir est un concept-clé pour comprendre l'Union-résorption vers laquelle se dirige le mystique. C'est l'esclave (*'abd*), qu'on pourrait traduire avec Massignon par le « serf dévot », créé à l'image de l'Image de son Maître, qui transmet de plus en plus cette image jusqu'à la devenir, en vue de la rendre à son principe. Telle est la doctrine du *huwa huwa ḥallāḡien*.

Si Rūzbehān accorde une importance existentielle à l'épisode de la création d'Adam c'est que, comme cela a déjà été mis en relief, il est une anticipation du parcours mystique de l'identification à Dieu. En effet, l'Amour de Dieu pour Dieu est à l'origine de la création de l'homme et a pour unique objet de pouvoir Se refléter en l'homme, en trouvant en lui un espace d'altérité furtif.

À l'occasion de la contemplation de l'Amour créateur, notre Ṣayḥ Ṣaṭṭāḡ s'envole dans une des exclamations extatiques les plus significatives qui émaillent 'Arā'is. Dans cette locution paradoxale, Ṣaṭḡ, Baqlī se nomme « fils d'Adam » et il s'adresse à Dieu « *O Toi qui connais le Baqlī, Tu connais qui Tu es* » où il parle clairement du mystère de l'Unification auquel il participe, ce *huwa huwa* que nous abordons :

Quelle dignité donc est-elle plus honorable que ce que j'évoque O précieux, fils du précieux, Oh Adam, fils d'Adam ! Toi qui connais le Baqlī Tu connais qui Tu es : c'est-à-dire l'humanité dans la divinité. Les gnostiques regardent vers toi (à partir) des assemblées du pavillon de la glorieuse superbe et ils se réjouissent en Toi dans le monde de la surexistence. Que Allāh bonifie ton temps, d'où es-tu et où es ton gîte puisque tous ne te connaissent pas. Puis Allāh

واي كرامة اشرف مما ذكرت يا كريم ابن الكريم يا آدم بن آدم يا عارف القلبى تعرف من انت يعنى الناسوت فى اللاهوت ويبقى اللاهوت للناسوت وخاطب اللاهوت مع اللاهوت العارفون ينظرون اليك من مجالس سرادق مجد الكبرياء ويفرحون بك فى عالم البقاء طيب الله وقتك من اين انت واين مأواك

1500. *Passion*, III, p. 226. Le texte est rapporté d'Ibn Anḡab al-Sā'ī, (m. 674/1275), *Aḡbār al-Ḥallāḡ*. Nous l'avons trouvé édité chez Dār al-Ṭalī'at al- adīdat, Damas 1997, p. 68.

a renversé les motivations et les causes, à l'encontre de leurs préférences, de sorte qu'il les a honorés avec Sa dignité et Son amour prévoyant envers eux avant (qu'ils ne soient) eux-mêmes. Puis Il a démontré Sa générosité par après quand Il les a placés par Sa superbe et Sa majesté sur la terre ferme des Attributs, sur les chars de Ses prévoyances et sur la mer de l'Ipséité, sur les navires de Son amour et de Ses suffisances¹⁵⁰¹.

من حيث لا يعرفونك الكل ثم ان الله
سبحانه اسقط العلل والاسباب من
مواضع تفضيلهم من حيث كرمهم
قبلهم بكرامته ومحبتة السابقة لهم ثم
بين عقب كرامته بانه بعزه وجلاله
جعلهم في بر الصفات بمراكب
عناياته وفي بحر الذات بسفن محبتة
وكفاياته

Dans ce texte il y a deux *tempo*s : le premier parle de la libéralité divine avant que les élus soient. L'autre parle de la libéralité divine une fois que les fils d'Adam ont été « placés sur la terre ferme des Attributs ». Il entend par là, la terre ferme de la participation aux Attributs dans leur existence terrestre. C'est le *déjà* avec le *pas encore*. La dynamique même de la création d'Adam « à l'image de Dieu », par la main de Dieu, fait de lui un être transfiguré, un esprit transformé, revêtu de la majesté des Attributs divins depuis l'éternité première et jusqu'à l'éternité dernière.

Ceci est en parfaite consonnance avec la doctrine de Hallāğ qui révèle, dans la mystique islamique, cette facette de l'humain (*al-Nāsūt*) investi par les Attributs du divin (*al-Lāhūt*) : ce *huwa huwa* qui est la réverbération du mystère de Dieu, dans Son amour de Soi à travers l'homme. Ces vers de Ḥallāğ, appliqués à la création d'Adam, ont été maintes fois repris par les érudits à commencer par Massignon. Le style elliptique n'aide pas à leur trouver le sens adéquat. Nous essayons notre propre traduction :

Loué soit Celui qui manifesta son humanité :
Mystère radieux de Sa divinité pénétrante
Puis qui apparut manifestement au milieu de Sa création
Sous l'image de quelqu'un qui mange et qui boit
De sorte que lorsque Sa création le vit
Ce fut comme le furtif battement de la paupière sur le sourcil.

سبحان من اظهر ناسوته
ستر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً
في صورة الأكل و الشارب
حتى لقد غايته خلقه
كلحظة الحاجب بالحاجب

Bien sûr, on pourrait trouver diverses explicitations à ces vers. Est-ce Dieu qui manifeste Son humanité ? Ceci contredit l'apophatisme invétéré de Ḥallāğ. Nous croyons, avec Massignon, qu'il fait ici une eulogie à Adam dont l'humanité est le mystère radieux de la divinité pénétrante

1501. *ʿArāʾis* I, sourate 17, al-Isrāʾ, 70, fol. 300 v, p. 479. La version de 1883, p. 563 et celle de 1887, p. 603 portent bien : « O toi qui connais le Baqlī ! ». Il s'agit de toute évidence d'une locution théopatique (*ṣaṭḥ*). Il nous semble que le copiste du manuscrit de Damas qui croyait qu'il copiait Qaṣānī a interchangé Baqlī avec *ʿAqlī*, intellectuel, qui est un terme étranger à la nomenclature de l'auteur. Aussi nous rétablissons le mot « Baqlī ».

puisqu'elle est son image. Comme Adam est « image de Dieu » - attention ! Rūzbehān dira « image de l'Image qu'est l'Esprit » -, c'est comme si Dieu apparaissait, à travers l'Esprit-image qui, lui aussi, a une apparence humaine et qui boit et mange, comme cela a été explicité. Voir Dieu dans Son image qui est l'Esprit, est une théophanie que la création guette et qu'elle entrevoit furtivement, le temps d'un battement de paupière. En citant ces vers, Baqlī prend soin d'exempter Ḥallāğ de tout associationnisme ou incarnationisme. En effet, dit-il, il est « anéanti » dans l'Unification¹⁵⁰²

La théorie ḥallāğienne du *huwa huwa*, est plus particulièrement mise en exergue par Massignon dans ses observations du *Kitāb al-Ṭawāṣīn* dans lequel Ḥallāğ scrute la vie divine ab-intra : là où Dieu contemple Sa propre Ipséité et s'en éprend d'amour éternel qui est, « dans son essence, l'Essence de l'Essence », au-dessus de toute modalisation des Attributs. Massignon glose ainsi cette dynamique d'amour : « *Dans son isolement parfait (infirād), Allāh s'aime ainsi, se loue et rayonne (tajallī) par l'Amour. Et c'est ce premier rayonnement de l'Amour à l'intérieur de la divinité qui détermina la multiplicité de Ses Attributs et de ses Noms* ». Et, il continue ainsi :

Dieu, alors, « par son essence, dans son essence », voulut projeter hors de Lui-même pour la regarder sa joie suprême, cet Amour dans l'« infirād » (isolement), afin de lui parler. Alors, Il regarda dans la prééternité (azal), et y amena du néant une image (ṣoûrah), image de Lui-même, de tous Ses attributs et de tous Ses noms : Adam. Son regard divin fit de cette figure (shakḥ) Son image pour toute l'éternité à venir, Il la salua, la glorifia, l'élit, et, comme Il rayonna par elle et en elle, cette figure (shakḥ) créée devint : « Hoûwa hoûwa », « Lui, Lui ! »¹⁵⁰³.

Massignon évoque la *règle de vie* de Ḥallāğ pour aboutir au *huwa huwa*. Elle est inspirée par Ḥasan al-Baṣrī et Ibn Adham, et il la résume ainsi, en distinguant trois ascèses : « *Renoncer à ce bas monde, c'est l'ascèse du sens ; renoncer à l'autre vie, c'est l'ascèse du cœur ; renoncer à soi-même, c'est l'ascèse de l'esprit* ».

Dans tout le florilège de textes massignoniens il ressort, et nous l'avons déjà souligné, que le grand orientaliste fonde son approche de la spiritualité du martyr de Bagdad sur un arrière-fond d'une quasi-équivalence entre le cheminement spirituel chrétien et celui du soufisme. Massignon se laisse prendre, comme nous d'ailleurs dans notre mémoire de diplôme, par la similitude des termes techniques de l'expérience mystique en Islam et celle propre à la spiritualité judéo-chrétienne et, il croit déceler dans la similitude des expressions une similitude de

1502. *Op. cit.* I, sourate 12, Yūsuf, 32, p. 366.

1503. Louis Massignon, *Kitāb al-Ṭawwasīn*, p.129. Où il y a une progression séquentielle dans la manifestation de l'Être divin à Lui-même.

l'expérience et, souvent, il induit cette similitude par un choix sélectif des expressions qu'il décalque sur leur équivalent chrétien¹⁵⁰⁴. Voici son approche de la triple voie de l'ascèse ḥallāḡienne :

- I. *Une phase d'ascèse, pénitence et contrition générales et qui comporte tahdhib –taqrib – tafrīd – les maqamât (stations) des 40 jours du jeûne. L'ascète est le morīd, celui qui désire Allāh. Le purifié est le morīd, celui que Dieu désire ; le waḥdāni al dhāt, celui dont Dieu unifie l'essence : le siddīq.*
- II. *Une phase de purification passive et qui comporte : iḍtirār --balā --istihlāk al nāsūtiyah- khalā, fanā 'an awṣāf al bashariyah.*
- III. *La vie d'union proprement dite et qui comporte : a'yn al jam' – raf' al anniyah – Le qā'im bi'l Ḥaqq, et les deux qiyām réciproques : qiyāmī bi haqqika, et qiyāmoka bihaqqi' : le moṭā'¹⁵⁰⁵».*

Ici sont dépeintes, il faut le concéder, les trois voies de progression spirituelle chrétienne mais amalgamées avec des étapes propres à la spiritualité de l'Islam : **Voie purgative** pour les commençants, depuis la conversion avec la purification active des sens et de l'esprit ; **voie illuminative** pour les progressants, comportant la purification passive avec la nuit de l'esprit, et **voie unitive** pour les parfaits, où se réalise l'union à Dieu.

Or, il existe des différences, voire des divergences fondamentales dans l'acceptation et l'arrangement de ces trois voies qu'il importe de mettre en relief pour bien distinguer la mystique islamique de la mystique judéo-chrétienne.

1. **Pour la voie purgative** : S'il y en avait une en Islam, elle concernerait l'âme tyrannique. Dans ce cas, il s'agit d'un combat contre un élément considéré comme « dangereux » et qui est précisément l'élément humain, à strictement parler. La notion de « péché » n'existe pas vraiment en Islam, puisque tout est le fait de la prédestination. Ceci est diamétralement à l'opposé de la « conversion » chrétienne qui commence par une repentance individuelle sans aucun mépris envers l'humain. De plus, Massignon fait entrer dans ce registre des étapes extrêmement avancées dans le *tawḥīd* qui ne sont pas le fait des commençants mais bien des parfaits. Il s'agit de ce qu'il appelle « tafrīd » et « waḥdāni al dhāt, celui dont Dieu unifie l'essence : le siddīq.
2. **Pour la voie illuminative** : la notion de « purification passive » n'existe pas en Islam comme n'existe nullement le concept de « rédemption », qu'elle soit personnelle ou

1504. Roger Arnaldez, « Hallaj et Jésus dans la pensée de Louis Massignon », *Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire*, N°14-15, 1989.

1505. *Passion*, p. 517.

collective. Tout est lié aux mesures prédestinatrices. Tout ce qui touche à l'anéantissement de l'humain en Islam n'a rien à voir avec la notion du renoncement chrétien au vieil homme. En effet, en Islam cette notion de « vieil homme » est inexistante car la chute n'a pas eu d'autre effet sur la nature humaine que de la faire entrer dans le temps, précisément pour préserver la transcendance divine. L'âme tyrannique, soumise aux passions et aux tentations n'est pas l'équivalent du vieil homme. Dans le Christianisme au vieil homme succède l'homme nouveau, créé à la ressemblance de son Créateur. En Islam la répression de l'âme tyrannique est requise pour accéder à l'Union-résorption. Le cœur de l'effort ascétique c'est l'anéantissement de l'humain, y inclus le « je », afin de laisser toute la place à l'Esprit qui, à son tour, laisse toute la place à Dieu.

- 3. Pour la Voie Unitive :** Massignon rapporte fidèlement la réalité de cette étape. Il s'agit d'un processus d'identification Dieu-homme au terme d'une répudiation de l'humain qui ne saurait coexister auprès de Dieu. D'où l'abolition de l'altérité, possible un moment à travers la solution du miroir. La boucle ouroborique se referme, Dieu reste avec Dieu à travers l'enveloppe humaine qui a servi de miroir. Cette « union » est radicalement contraire à l'union transformante de la mystique chrétienne, qui se base sur la stricte individualité de la personne humaine, dans toutes ses composantes, appelées à être transfigurées par le salut gratuit de Jésus-Christ et l'effusion de Son Esprit-Saint qui est Divin. L'union est celle de deux en UN seul Esprit. Tandis que l'Union, chez Ḥallāğ est celle de deux en UN seul corps-enveloppe dans lequel ne demeure plus qu'UN et c'est Dieu.

Pour conclure, en Christianisme il n'y aura jamais de *huwa huwa* mais, par l'amour réciproque Dieu-Homme, une Unité de deux dans Un seul Esprit ¹⁵⁰⁶, où les deux parties demeurent éternellement unies par le lien d'une Alliance et d'un Amour éternels, sans jamais se confondre et sans que l'une ne résorbe l'autre. L'Union, ici, est inclusive. C'est l'Union de l'altérité amoureuse du « Nous » unis dans l'Unité d'un seul Esprit.

L'Union de l'Islam soufi, quant à elle, est l'Union exclusive par anéantissement (*fanāʿ*²) de la composante humaine.

1506. 1 Cor. 6,17.

UNION/Christianisme

Dieu ↔ Homme

Deux en UN

Lui et Moi = Nous
Ana wa Huwa = Nahnu

UNION/Islam

(Homme)
Dieu ↔ Dieu

UN sans Deux

Lui Lui = Lui
Huwa Huwa = Huwa

Dans la note apposée à cette dernière étape de l'union proprement dite Massignon se rectifie par rapport à la doctrine du *huwa huwa*, il ne s'agit encore que d'illumination intellectuelle, sans plus :

Ce n'est pas exactement le " howa howa ", contrairement à ce que j'ai écrit (Taw. p.120) ; le « howa howa » est simplement celui par qui Dieu exprime une idée, la voix de la « prédication légitime » ; Adam, aussi bien que Satan ; il n'est pas encore en état d'union mystique, mais d'illumination intellectuelle seulement (Tax, VI, 1 et p. 130) : ab effectu externo, non ab effectu interno.

Le fondement de l'identification de l'homme avec Dieu chez Ḥallāğ, d'après Massignon, serait donc une « illumination intellectuelle » qui prépare l'amant à accéder à l'Unification. Mais, chez Rūzbehān, la doctrine de l'identification est celle de l'Union mystique qui est Union transformante en ce sens qu'elle est identifiante et que nous appelons pour dépister tout équivoque : *Union-résorption* ou *Union identifiante*.

Si, pour Massignon, le *huwa huwa* n'est pas l'état de l'Union mystique, la raison est due, pensons-nous, au fait qu'il aborde cette réalité du point de vue de la mystique chrétienne où il y a altérité et, par conséquent, partage objectif de la nature divine. Or, toute la doctrine de l'Unification, que Rūzbehān d'ailleurs emprunte à Ḥallāğ, infère qu'il n'y a pas d'altérité et, par suite, le *huwa huwa*, EST la cime de l'expérience mystique en Islam soufi.

L'approche de Massignon, conditionnée par sa foi chrétienne, cherche à faire cadrer la doctrine de Ḥallāğ comme sa « Passion » dans des catégories chrétiennes. L'intention qui inspire cette confusion est, certes, louable mais n'y a-t-il pas un danger de réduction des composantes confondues ?

Dans un passage où il explique pourquoi Dieu « connaît » ce qui se passe en l'homme, Rūzbehān n'a pas d'autre raison à fournir que celle de l'identification. Dieu connaît ce qu'il y a dans l'homme, jusqu'à ses moindres soucis ou obsessions et cette prescience est expliquée d'une

manière inusitée : c'est parce que Dieu EST l'homme qu'Il connaît ce qui est en lui. De quelle manière se réalise cette superposition ontologique ou cette prise de possession radicale ? Par le changement du regard. C'est une révélation qui est faite à l'homme, initié dès la proto-éternité. Nous soulignons en gras les termes diaphanes avec lesquels il déclare ce présupposé capital du *soufisme* :

*Allâh Très-Haut voulut Se manifester à Ses amants. Il créa Adam d'après Sa prescience puis Il manifesta, à partir de lui, ce qui était absent de l'existence. Il démontra qu'Il sait ce qui se passe dans sa conscience secrète et ce avec quoi s'obsède son âme (waswasat) : et comment ce qu'Il a créé peut Lui être occulté lui qui, dans Sa libéralité, est son principe ? Sa Grandeur est telle que pas un seul atôme depuis le Trône et jusqu'à l'ultime grain de poussière ne lui est caché ! Ne vois-tu pas comment au début de son discours Il dit : « Nous avons créé l'homme » ? Il a mentionné la création pour que celui à qui s'adresse le discours sache que ce dont son âme s'obsède est aussi Sa créature à Lui. La réalisation du signe et des minuties du symbole est une évidence en soi **que Lui-même est lui** (nafsuhu huwa). Il manifesta ce qui était prédisposé dans ses quantifications invisibles. **Si donc l'homme se voyait lui-même il aurait vu que lui, Il est Lui-même.** Ne vois-tu pas comment Il a décrit la perfection de Sa proximité par la qualification de l'union en disant { nous sommes plus proches de lui que sa veine jugulaire } ?*

{قوله تعالى وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَتَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ} اراد الله سبحانه ظهور نفسه لعشاقه فخلق آدم على ما كان في علمه ثم اظهر منه ما غاب عن الوجود من نور غيبته وبيّن انه عالم بما يجرى في سره وما يوسوس به نفسه وكيف يخفي عليه ما خلقه وهو مبدئه بجوده جلت عظمته من ان يخفي عليه ذرة من العرش الى الثرى الا ترى اول الخطاب كيف قال ولقد خلقنا الانسان ذكر الخلق ليعلم المخاطب ان ما توسوس به نفسه ايضا هو مخلوقه وتحقيق الاشارة ودقائق الرمز بيان فيه ان نفسه هو فيظهر ما كان في مكنن مقاديره الغيبية ولو يرى الانسان نفسه فيرى هو أنه نفسه الا ترى كيف اخبر عن كمال قربته بنعت الاتحاد بقوله {وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ}

Le *mā huwa illā huwa* de Rūzbehān rejoint évidemment le *huwa huwa* de Ḥallāḡ pour qui Adam est *Imago* et *Speculum Dei*, où Dieu Se contemple et rayonne dans la communication de Soi-même vers Soi-même. Nous avons la même doctrine dans un autre passage. L'approche rūzbehānienne de la requête de Moïse de voir Dieu est particulière. Il tente d'expliquer le refus divin d'être vu, non par l'impossibilité de l'homme de « voir Dieu », mais par l'ignorance de Moïse de la station de l'Union identifiante. Moïse se trompe en réclamant de « voir Dieu » car déjà il « voit Ses Attributs » mais il n'en a pas conscience car il est dans l'évanescence que procure cette vision. Inconscient de cette évanescence il réclame, par ignorance, de « voir Dieu ». Dieu répond : « tu ne me verras pas » et Il le questionne : « ne sais-tu pas où tu es, c'est-à-dire, ne sais-tu pas quelle station tu occupes ? », et Il poursuit : « Tu cherches à me voir mais tu ignores que tu n'en as pas

besoin puisque Moi c'est toi et toi c'est Moi ? ». Et c'est alors que Dieu lui montre qu'il est dans une médiation exotérique et donc, qu'il ne peut accéder à l'Union ésotérique. Ailleurs Baqlī affirmera que Moïse a supporté les Attributs mais n'a pas pu supporter l'Ipséité¹⁵⁰⁷.

{Et lorsque Moïse vint à Notre rendez-vous et que son Seigneur lui eut parlé, il dit : "Ô mon Seigneur, montre-Toi à moi pour que je Te voie !" Il dit : "Tu ne Me verras pas ; mais regarde le Mont : s'il tient en sa place, alors tu Me verras." Mais lorsque son Seigneur Se manifesta au Mont, Il le pulvérisa, et Moïse s'effondra foudroyé. Lorsqu'il se fut remis, il dit : "Gloire à toi ! A Toi je me repens; et je suis le premier des croyants"»}.

Moïse était absent dans la mer des Attributs du Vrai et, abîmé en elle, il ne savait plus où il était. Il pensa qu'il était absent de la permanence du visionnage de sa contemplation, alors il réclama la vision et il lui fut répondu « tu ne Me verras pas ». C'est comme s'Il s'était enquis « où es-tu, lorsque Moi c'est toi et toi c'est Moi ? ». Quelques poètes ont déclamé dans ce sens : « La vision a pesé sur moi à tel point que la certitude, à cause de la vision, s'est tournée en illusion¹⁵⁰⁹ ». Quand Il le vit absent, Il voulut qu'il sache où il était. Il le transféra vers une médiation afin qu'il connaisse la valeur de la jonction durant la séparation (al-bayn) et qu'il connaisse sa place par rapport à la contemplation. {Lorsque son Seigneur se manifesta à la montagne}, la montagne sut¹⁵¹⁰ que la manifestation qui lui était adressée n'était qu'un simulacre puisqu'entre elle et la manifestation était le voile de l'abstention de l'Unifié de procéder à (informer) la créature à ce moment-là, à cause de la douleur d'avoir loupé la manifestation. Lors donc que Moïse vit la manifestation du Vrai par la médiation (des phénomènes) il sut qu'il était déchu de la station de l'Union et de son évanescence dans

{وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ
قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ
وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ
فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ
دَكَاةً وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ
سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ}

كان موسى غائبا في بحر صفات الحق ومستغرقا فيها ولم يعلم اين هو ظن انه غائب من دوام شهوده مشاهدته عنه فسأل الرؤية فقبل له لن تراني كانه استقهم اين انت حيث انا انت وانت انا وانشد في معناه بعض الشعراء /كثر العيان على حتى انه صار اليقين من العيان توهما /فلما راه غائبا اراد ان يعرف مكانه /فاحال الى الواسطة ليعرف قدر الوصل في البين ويعرف مكانه من المشاهدة/فلما تجلى ربه للجبل عرف الجبل ان التجلى له عارية بينه وبين التجلى حجاب امتناع الاحدية عن مباشرة الخليفة اندك¹⁵⁰⁸ من حسرة فوت التجلى فلما راي موسى تجلى الحق بالواسطة عرف انه سقط من مقام الاتحاد وغيوبته في الصفات وارتهن بعلمه سوا له بالواسطة فخر صعقا من حسرة فوت المقام .

1507. 'Arā'is I, sourate 4, al-Nisā', v.114, p. 140.

1508. Pour *أنداك*

1509. Poème d'Abū Tayyib al-Mutanabbī. Voir son explication par Abū-l-Ḥassan 'Alī al-Wāḥidī al-Niṣābūrī al-Šāfi'ī (m. 468/1075) dans son *Šarḥ diwān al-Mutanabbī*, Dār al-Rā'īd al-'Arabī, Beyrouth 1999, verset 17, p. 131 : où la réalité de ce qui est contemplé est si forte que celui qui contemple ne sait plus s'il est devant une certitude ou une illusion. Ici Moïse peine à croire à l'Unification et il est refoulé à un degré inférieur.

1510. Rūzbehān personnalise ici la montagne. Ḥallāğ lui, s'assimile à l'arbre de la puissance (*al qudrāt*) qui est le buisson ardent biblique. Il dit : « Je suis comme cet arbre [...] Laisse tomber le créé pour que toi tu sois Lui ou Lui soit toi, d'après la Vérité ». Ṭawāsīn al-Šafā', *Oeuvres Complètes*, p. 172. Rūzbehān, dans son commentaire sur ce Ṭawāsīn, dit à propos de la parole de Ḥallāğ se comparant à l'arbre : « Il est comme le Buisson Ardent: Allāh parle à travers lui ». *Ibid.*, note 10. Toute l'exégèse des 'Arā'is sur ce thème est très influencée par Ḥallāğ.

les Attributs car sa requête (de voir Allâh) avait été subordonnée à la médiation, il tomba à terre, terrassé par le regret de perdre la station¹⁵¹¹.

Réclamer de « voir Dieu » est donc une imperfection indigne de l'Unification. Le vrai gnostique, d'après Rūzbehān, est celui qui n'a plus besoin de voir Dieu **parce que Dieu et lui sont le même**. Aussi, pour maintenir l'inviolabilité de l'Unicité divine, rien de créé ne doit s'interposer entre Dieu et Son serviteur.

C'est à partir de l'illumination du Prophète, dans la proto-éternité où, déjà en lui, l'œil-essence de la réunification fut réalisé, que les mystiques à leur tour sont illuminés par cette identification et peuvent proférer les paroles paradoxales propres à cet état :

En explicitant le verset {Ceux qui te font allégeance, font allégeance à Allâh} j'ai évoqué la réalisation de ce verset dans Son dit {afin que vous croyiez en Allâh et en Son Prophète} où Allâh a attesté ce que nous mentionnons dans ce verset : lorsqu'il découvrit le fait de l'Œil-Essence de la réunification où surgit l'équivocité et l'apparition de l'Œil-Essence avec l'apparition de la réunification redoublée (gam^ʿ al-gam^ʿ). C'est alors qu'il fit de Son Prophète le miroir de la manifestation de Son Ipséité et de Ses Attributs et c'est la station du revêtement des Attribut (ittiṣāf). L'Union c'est le pointement de la lumière de l'Ipséité et des Attributs dans la lumière de l'Acte et il devient Lui lui (huwa huwa) : lorsque l'Acte se perd dans l'Attribut et l'Attribut se perd dans l'Ipséité. C'est à partir de là qu'al-Ḥallāğ, qu'Allâh sanctifie son esprit, prétendit lorsqu'il dit « je suis le Vrai » et le sultan des gnostiques¹⁵¹² dit à partir de là : « Gloire à Moi ! Gloire à Moi » et Abū Saʿīd b. Abī-l-Ḥayr¹⁵¹³ d'affirmer : « au Paradis il n'y a personne d'autre qu'Allâh » [...] Son dit : {la main d'Allâh est au-dessus de leurs mains} est un ajout à la déclaration au sujet de la station de l'Œil-Essence de la réunification¹⁵¹⁴.

قوله تعالى {إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ} ذكرت تحقيق هذه الآية في قوله لتؤمنوا بالله ورسوله وصرح الله ما ذكرنا في هذه الآية حيث بين امر عين الجمع وقام الالتباس وظهور العين وظهور جمع الجمع حين جعل نبيّه مرآة لظهور ذاته وصفاته وهو مقام الاتصاف والاتحاد بدأ نور الذات في نور الصفات وبدأ نور الذات والصفات في نور الفعل فصار هو هو اذ غاب الفعل في الصفة وغاب الصفة في الذات ومن ههنا ادعى الحلاج قدس الله روحه حيث قال انا الحق وقال سلطان العارفين ايضا من هاهنا سبحانى سبحانى وقال ابو سعيد بن ابى الخير ليس فى الجنة غير [...] قوله تعالى {يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ} زيادة التصريح فى مقام عين الجمع

1511. ʿArāʿis I, sourate 7, al-Aʿrāf, 143, p. 243.

1512. Il s'agit d'Abū Yazīd al-Biṣṭāmī.

1513. Abū Saʿīd Abū-l-Ḥayr est un maître soufi et un poète du Khurasan. Une remarquable compilation sur ses dits, intitulée *Asrār al-Tawḥīd*, a été écrite par ses petit-fils, cent cinquante ans après sa mort.

1514. ʿArāʿis II, sourate 48 al-Faṭḥ, 10, fol. 438v, p. 737.

Notre auteur se fait très précis quant à la dynamique de la réalisation de 'ayn al-ġam' qui serait la perfection de la prophétie et de la *šahāda'* subséquente qui rend à Dieu par Dieu ce que Dieu est, en reconnaissant que le monde est illusion. Ibn 'Arabī dira qu'il est imaginal (*ḥayālī*).

L'exégèse du passage suivant se réfère à un dit de Nahraġūrī :

*Par rapport à Son dit {À Dieu est l'Occulté des cieux} Nahraġūrī dit : Ne le connaît que Lui et il n'en renseigne que les fidèles parmi ses dévots et ce sont ceux qui excellent dans la proximité et la compagnie, dans la garde des secrets et la vie des choses occultées. Ce sont ceux qui n'ont plus en eux-mêmes aucun appui et qui ne gardent plus aucune requête. Ils sont **devenus sans existence (kānū bila kawn)** et ont témoigné sans témoins mais ils deviennent en étant et ils témoignent par leur martyr. Ni ils sont eux-mêmes ni ils ne sont pas eux-mêmes par rapport à l'existence ni ils le sont en vertu de l'Union. Ceux-là sont les gens de l'inconnaissance qui ont été rendus absents par rapport à eux-mêmes. D'un côté, ils n'ont en eux-mêmes aucun appui et, de l'autre, la création n'a aucune issue en eux car ils sont sortis des limites de la dispersion vers l'œil-essence de la réunification : il n'y a plus ici de parole ni l'expression d'aucun état¹⁵¹⁵.*

قال النهرجورى فى قوله
{وَاللّٰهُ غَيْبُ السَّمٰوٰتِ} لا يعلمها
الا هو ولا يطلع عليه الا الامناء
من عباده وهم الذين يصلحون
القرب والمجالسة وحفظ الاسرار
والنظر الى المغيبات وهم الذين
لم يبق عليهم منهم حظ ولا لهم
فيهم مطالبه فكانوا بلا كون
وشهدوا بلا شهود بل يكونون
بالتكوين ويشهدون بالاشهاد فلا
هم هم ولا هم لا هم فهم من حيث
الوجود ولا هم من حيث الاتحاد
هؤلاء اهل الغيبة الذين غيبوا
عنهم فلا لهم فى انفسهم حظ ولا
للخلق اليهم سبيل لانهم خرجوا
عن حدود التفرقة الى عين الجمع
فلا ثم كلام ولا عنه عبارة بحال

L'apophatisme, dans ce texte, n'est plus au niveau de l'élocution mais au niveau de l'existence qui est tout simplement niée pour laisser toute la place à Dieu. Les élus de Dieu qui jouissent de Sa proximité sont ceux qui sont devenus **sans existence**.

Dans *Mašrab al-Arwāh*, Baqlī présente une approche de 'ayn al-ġam', connectée aux Noms divins. Il commence par poser les fondements théologiques qui culminent dans « la station de l'Éros » :

Certains des Noms d'Allāh sont les qualificatifs (na'ī) de l'Égoïté (fardāniyyat), d'autres sont la description de l'Attribut et d'autres encore sont les Noms des Actes. Celui d'entre eux qui forme (yukawwin) le Nom de 'Ayn al-ġam' c'est le Compatissant (al Raḥmān). En lui se trouve la description de l'Ipséité Proto-éternelle et celle de l'Attribut de

أسماء الله بعضها نعت الفردانية
وبعضها وصف الصفة وبعضها
أسماء الأفعال، فما يكون منها اسم
عين الجمع هو الرحمن، وذلك فيه
وصف ذات القديم وصفة الأزلية
وفعل الرحمة وهو تعالى منفرد به
لا الغير، كما هو موصوف بالله

1515. *Arā'is* I, sourate 11, Hūd, 123, p. 351.

l'éternité première et de l'Acte de la Compatissance dont, Lui, Très-Haut, a l'exclusivité et personne d'autre (munfarid bihi lā ġayr). Comme (ces termes) sont descriptifs d'Allâh et sont propres à Allâh, nul parmi Ses créatures ne peut être décrit par eux. Le gnostique, témoin, qui a atteint la contemplation de l'Ipséité dans les Attributs et la contemplation de l'Attribut dans l'Acte a atteint la station de l'équivocité ainsi que la station de la Connaissance et la station de l'Unification. S'il en est ainsi, il a atteint l'œil-essence de la réunification et il voit le Vrai en toutes choses. Telle est la station de l'Éros ¹⁵¹⁶.

وهما لله خاصة لا يوصف بهما أحد من خلقه، والعارف الشاهد إذا بلغ مشاهدة الذات في الصفات ومشاهدة الصفة في الفعل فقد بلغ مقام الالتباس ومقام المعرفة ومقام التوحيد، وإذا كان كذلك فقد بلغ عين الجمع ويرى الحق في جميع الأشياء، وذلك مقام العشق،

Le Nom du Compatissant, seul, parmi tous les Noms divins, peut être appréhendé par le gnostique-témoin lorsqu'il arrive à contempler l'Ipséité dans les Attributs et l'Attribut dans l'Acte. Arriver à ce stade c'est entrer dans l'équivocité c'est-à-dire dans la connaissance de l'identification avec Dieu qui est le signe de la transformation visuelle opérée par 'ayn al-ġam', à partir duquel l'homme voit Dieu en toutes choses car c'est Dieu qui Se voit en lui, en vertu d'une identification mystique entre les deux. Rūzbehān prend soin de noter que la station dont il s'agit est celle de l'amour-éros. Les étapes qui débouchent sur cette station sont :

Il l'a vu aussi dans les atours de la manifestation de l'Attribut et c'est la station de la Connaissance. Et il l'a vu dans la forme de l'Incommunicable Singularité et c'est la station de l'Unification. C'est pourquoi Allâh Très-Haut a dit à Son Elu « Dis : invoquez Allâh ou invoquez le Compatissant » ¹⁵¹⁷ *car c'est avec ces deux Noms que se conclue le pacte de l'Unification dans la réunification qu'il fait de l'œil-essence, de l'Attribut et de l'Acte en eux deux. J'ai entendu qu'al-Hussayn b. Mansūr (al-Ḥallāġ) – qu'Allâh sanctifie son esprit – lorsqu'ils cherchèrent à le tuer, ils lui tendirent un libellé où était inscrit : "du Miséricordieux, Compatissant à un tel" et ils lui dirent : "Tu as revendiqué la Seigneurie !". Il répondit : "Point ! Mais c'est l'œil-essence de la réunification que ne connaissent que les soufis". Et le gnostique a dit (il s'agit de Rūzbehān) – qu'Allâh sanctifie son esprit – « le témoin*

ورآه بوصف تجلي الصفة وذلك مقام المعرفة، ورآه بوصف الفردانية وذلك مقام التوحيد، لأجل ذلك قال الله تعالى لصفية صلى الله عليه وسلم " قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن " (الإسراء: 110) لأن بهما ينعقد عقد التوحيد بجمعه العين والصفة والفعل فيهما، سمعت ان الحسين بن منصور (الحلاج) قدس الله روحه لما أرادوا قتله عرض عليه مكتوب فيه: من الرحمن الرحيم الى فلان: فقالوا: ادعيت الربوبية بهذا، فقال: لا هو عين الجمع لا يعرفه إلا الصوفية، قال العارف قدس الله روحه: الشاهد لم يبلغ درجة الشهود حتى بلغ مشاهدة الجمع.

1516. Mašrab al-Arwāh, IX, 11, p. 174.
1517. Cor. sourate 17, al-Isrā', 110.

n'accède pas au degré de la contemplation-témoignage (šuhūd) jusqu'à ce qu'il accède à la contemplation de la réunification »¹⁵¹⁸.

Dans le cadre de la contemplation (*mušāhada*), on ne devient témoin (*šāhid*) que lorsqu'on contemple par le moyen de l'œil de la réunification. C'est-à-dire lorsque Dieu seul existe et Se meut en nous.

Dans les 'Arā'is, c'est le nom d'Allāh qui est celui de la réunification.

Quand au Nom d'Allāh c'est le Nom de la réunification qui ne se révèle qu'à la gent de la réunification. Tout autre Nom (d'Allāh) est lié à un Attribut parmi Ses Attributs sauf le Nom d'Allāh, il est lié à Son Ipséité ainsi qu'à la totalité de Ses Attributs. C'est pourquoi il est le Nom de la réunification (al-ġam'). Le Vrai s'est exprimé sur Soi-même par Son Nom d'Allāh. Nul ne Le connaît que Lui-même et nul ne L'entend que Lui-même et nul ne parle de Lui que Lui-même. Car l'āliph fait allusion à l'Égoïté et à l'Unicité et il n'est pas possible au créé de les connaître sauf le Vrai, Très-Haut¹⁵¹⁹.

واما {الله} فانه اسم الجمع لا ينكشف الا لاهل الجمع وكل اسم يتعلق بصفة من صفاته الا الله فانه يتعلق بذاته وجميع صفاته لاجل ذلك وهو اسم الجمع اخبر الحق عن نفسه باسمه الله فما يعرفه الا هو ولا يسمعه الا هو ولا يتكلم به الا هو لان الالف اشارة الى الانانية والوحدانية ولا سبيل للخلق الى معرفتها الا الحق تعالى

C'est l'apocatastase finale, non pas *ad extra*, entre les hiérarchies du ciel et de la terre, mais, *ab intra*, par le regard. En harmonie avec cette approche visionnaire, 'Arā'is présente un texte transi de lumière où l'œil-essence apparaît dans sa signifiante de contemplation cosmique :

Si donc tu vois la lumière de cet arbre, tu vois la lumière de l'Attribut et si tu vois la lumière de l'Attribut tu vois la lumière de l'Ipséité et si tu vois l'Ipséité tu vois l'essence de l'œil-essence et si tu vois les Attributs, tu vois l'œil-essence et si tu vois l'Acte tu vois l'œil-essence de la réunification (ʿayn al-ġam') et si tu vois l'œil-essence de la réunification, tu vois l'Univers, miroir de l'Acte. De là apparaissent les lumières de l'Ipséité et des Attributs pour qui a l'aptitude à regarder, par la contemplation de la proto-éternité, grâce à la

واذا رايت نور هذه الشجرة رايت نور الصفة واذا رايت نور الصفة رايت نور الذات واذا رايت الذات رايت عين العين واذا رايت الصفات رايت العين واذا رايت الفعل رايت عين الجمع واذا رايت عين الجمع رايت الكون مرآة الفعل يظهر منها انوار الذات والصفات لمن له

1518. *Mašrab al-Arwāḥ*, IX, 11, p. 174.

1519. 'Arā'is I, sourate 1, al-Fātiḥa, 1, p. 8.

prédisposition (isti^ʿdād) de l'élection sélective (iṣṭifā^ʿiyyat) qui vient de l'éternité première (azaliyyat) 1520.

استعداد النظر الى مشاهدة القدم
بنعت الاصطفائية الازلي

Dans ce sens, il faut aussi tenir compte du fait que la notion de « *ʿayn al-gam^ʿ* » n'est pas seulement un état individuel, mais est ressenti comme l'accomplissement d'un tout. D'abord du côté des élus : Baqlī dit que Dieu regarde l'esprit qu'il crée « avec *ʿayn al-gam^ʿ* » : c'est alors que celui-ci devient une substance inaltérable¹⁵²¹. Il assure que Dieu réunit les élus « dans *ʿayn al-gam^ʿ* en une seule âme¹⁵²² ». Ensuite du côté de Dieu même, il dit : « *Son Nom est Allāh, c'est le nom de ʿayn al-gam^ʿ car c'est la quintessence de l'Ipséité et des Attributs (ʿAyn al-Dāt wa -l-Ṣifāt)* 1523. Où le Nom décline la vision moniste qui englobe l'Ipséité et les Attributs dans l'Unicité divine.

Non seulement parce qu'il reflète les Attributs de Dieu mais parce que son œil repère en toutes choses les milliards de réflexions divines comme autant d'épiphanies dans le temps et l'espace, le mystique, après le Prophète et Adam, est ainsi au centre de la création et tout est rattaché à lui comme les satellites autour du soleil ou des parasites (*tufayl*) rattachés à la source de leur subsistance. Notons l'insistance sur la beauté d'Adam et celle de sa postérité.

Nous pouvons dès lors affirmer ici que le miroir, dans sa fonction épiphaniq, est un miroir vivant. L'Aimant et l'Aimé s'y communiquent et s'y transforment l'un dans l'autre où plutôt se reconnaissent l'un l'autre et s'identifient l'un à l'autre comme étant le même. En réalité, comme le dit ici Rūzbehān : « *Il n'y a pas d'autre* ». Cette notion est un des piliers de sa doctrine à la suite des Ḥallāḡ, des Ibn^ʿAṭā^ʿ, des Biṣṭāmī et, bien sûr de ʿunayd : *il n'y a que Lui*. Nous sommes arrivés au cœur du concept de l'identification : Dieu – homme, élément-clé de la doctrine rūzbehānienne de la transformation d'amour.

Abū-l-Naṣr al-Sarrāḡ al-Ṭūsī évoque les termes spécifiques de l'identification : « *Moi sans moi, nous sans nous, toi toi, moi moi, toi moi et moi toi, lui sans lui* » (*ana bilā ana, wa naḥnu bila naḥnu, wa anta bila anta, wa ana bila ana, wa anta ana wa ana anta wa huwa bila huwa...*)¹⁵²⁴ ».

C'est exactement le contraire de l'attitude d'Iblīs que Baqlī élucide dans Coran 7,12, { *Je suis meilleur que lui [...]* } : « *Il dit "Je" avec sa propre force, sinon il n'aurait pas dit "Je", car où est son égoïté ? Aussi était-il particule de poussière dans l'Égoïté du vrai* ». Et il précise : « *Le maudit regarda le feu émanant de la coercition du néant (qahr al-ʿadam) et il s'apparenta à la coercition de*

1520. *Op. cit.* I, sourate 17, al-Isrā^ʿ, 110, p. 486.

1521. *Sayr al-Arwāḥ*, p. 10.

1522. *ʿArāʿis* I, sourate 3, Āl-ʿImrān, 103, p. 99.

1523. *Op.cit.* sourate 9, *Ibid.* I, sourate 9, al-Tawbat 13, p. 277 *رؤية الذات والصفات وهو عين الجمع و هو عين الذات والصفات*, voir aussi p. 285 *رؤية الذات بما سماه باسم الجمع*

1524. Abū-l-Naṣr al-Sarrāḡ al-Ṭūsī, *Kitāb al-Luma^ʿ*, p. 410.

la proto-éternité (*qahr al-qidam*)¹⁵²⁵. Dans cette optique, dire « je » c'est renier tout simplement la souveraineté divine.

Si la créature n'ajoute rien à Dieu : elle Le reflète pour Lui-même à Lui-même. Cependant nous constatons chez Rūzbehān une altérité, un face -à-face par-delà l'extinction, qui est la dimension même de l'amour. Cela est clair dans un passage qui transcrit les étapes du *huwa huwa hallāgi*. Il commence par le *anta anta* qui répond au « *qui suis-Je ?* » de Dieu. Il affirme l'altérité transcendante au sein même du face -à- face de la proto-éternité : « *Tu es Toi-même* ».

Il le créa à travers Sa forme et l'établit dans Sa beauté comme le dit (le Prophète) ṢĀʿWS : « Dieu Très-Haut a créé Adam à Son Image » puis Il souffla sur lui de Son Esprit et il se tint debout par sa permission [...]. Il le purifia dans la fontaine de la sainteté et le revêtit des vêtements de la familiarité, l'orna avec les ornements de la wilāya et farda ses yeux avec le koḥl de la pureté, Il le couronna avec le diadème de la perfection et le fit monter sur le génie de la guidance, il le transporta de nuit du désert de l'adventicité à la fontaine du face -à- face. Il le fit entrer dans le lieu caché de la proximité rapprochée et le combla des subtilités de l'amour, Il lui montra Son Ipséité par Son Ipséité et le déracina de ses racines pour le maintenir après cela dans l'extinction (fanāʿ) et Il lui adressa Sa Parole sublime disant : « Qui suis-je ? ». Il lui répondit « Toi comme Tu as voulu Te glorifier Toi-même ». Il passa de la station de la contemplation aux appartenances du dévoilement et lui fit voir Ses Attributs au sein de l'équivocité jusqu'à ce qu'il soit confirmé dans la connaissance et obtienne la maîtrise dans l'amour¹⁵²⁶.

ثم خلقه بخلقهِ، وأنشأه بحسنه كما قال – صلوات الرحمن عليه – "خلق الله تعالى آدم على صورته" ثم نفخ فيه من روحه فقام بإذنه [...] فطهره في عين القدس، وألبسه حلل الأنس، وزينه بحلية الولايه، وكحل الصفاء، وتوجه بتاج النهاية، وأركبه على نجيب الهداية، فأسرى به من بدو الحدثن الى عين العيان. فأدخله في حجاب قرب القرب، وألطفه بلطائف الحب، وأراه نفسه بنفسه، واستأصله من أصله، ثم أبقاه بعد صلك الفناء، وكلمه بعزيز خطابه فقال: "من أنا" فقال: "أنت كما أنتيت على نفسك" ثم ذهب به من مقام المشاهدة إلى وطئات المكاشفة، فأبصره صفاته في الملايسة حتى تحقق في المعرفة، واستحكم في المحبة.

Après le « *Qui suis-Je ?* » Rūzbehān passe alors à la deuxième dimension de la reconnaissance transcendante qui répond au « *Qui es-tu ?* » : là encore Adam se rétracte devant Dieu : « *Je suis Toi* », l'altérité est résorbée dans l'Unicité divine : rien n'existe en dehors de Dieu.

1525. ʿArāʿis I, sourate al-Aʿrāf 7, 10, fol. 133v-134r, p. 217.

1526. Sayr al-Arwāḥ, p. 9.

« Il dit : « Qui es-tu ? » Il répondit : « Toi »¹⁵²⁷. Des montagnes de la grandeur parurent les emprises victorieuses de la sainteté. Les flots de la divinité l'entourèrent et il fut refoulé de la station de l'unicité pour se répandre dans l'atmosphère de l'identité. Il le fit revivre alors par Sa Vie et le fit hériter mépris et humilité devant la perfection de Sa perfection puis Il l'envoya dans l'exil de l'éternité première et le déconcerta dans les premiers pas du commencement¹⁵²⁸. Il erra dans les déserts de la puissance, perdu dans les vallées de la crainte, assoiffé dans les océans de la miséricorde. Après cela Il le conduisit avec les rênes de la jalousie et la grandeur de la force dans les étendues de la perpétuité et les steppes de la permanence¹⁵²⁹ ».

La doctrine du *huwa huwa* ne s'applique pas seulement à Adam mais à tout mystique qui s'identifie à lui en revenant à sa *fiṭra*, au mystère originel de sa constitution. Cette exclamation extatique de Bisṭami citée par Sarrāğ dans son *Luma*^ʿ et rapportée par Massignon le dit bien : « Il me ravit une fois et, me plaçant devant Lui, me dit : « *Abū Yazīd, Mes créatures désirent te voir* ». Et je Lui dis : « *Embellis-moi de Ton Unicité, revêts-moi de Ton Ipséité et ravis-moi en Ta moneïté, afin que, lorsque Tes créatures me verront, elles disent : « Nous T'avons vu », que Tu sois cela, que je ne sois plus là* »¹⁵³⁰.

Ce Toi, Toi, moi, Toi et, finalement *huwa, huwa, Lui, Lui*, a caractérisé, en effet, la doctrine de Bisṭāmī. Massignon dit à ce propos :

Il proclame, le premier, ouvertement, le but entrevu et désiré par ses devanciers, Rabāḥ et Ibn Adham, Ibn Zayd et Dārānī : l'esseulement devant la pure unité divine (tajrīd al tawḥīd). Cela aboutit à un essai de confrontation de l'âme avec l'Essence divine où l'école d'Ibn 'Arabī croira retrouver son monisme, ce qui n'est probablement pas exact. « Comment en es-tu arrivé là ? — Je me suis desquamé de mon moi, comme un serpent dépouille sa peau ; puis j'ai considéré mon essence : et j'étais, moi, Lui ! »¹⁵³¹.

Corbin qui commente Ibn 'Arabī, mais avec l'arrière-fond de l'amour rūzbehānien, récapitule ainsi la théorie du *huwa huwa* et du *mā huwa illā huwa* par ces mots : « *Il est celui qui cherche et celui qui est cherché, il est l'Amant et il est l'Aimé*¹⁵³² ».

1527. L'expression est de Ḥallāğ dans le *Ṭāsīn* du Point. *Kitāb al-Ṭawāsīn*, p. 29.

1528. Ici Rūzbehān décrit les étapes de la descente d'Adam du monde de la préexistence au monde de l'existence terrestre. De la proto-éternité de Son face -à- face avec Son Image, Allāh conduit Adam au vestibule de l'éternité première pour le lâcher dans les zones tampons de la perpétuité et de la permanence, avant son atterrissage dans le monde créé.

1529. *Sayr al-Arwāḥ*, p. 10.

1530. *Essai*, p. 248.

1531. *Ibid.* p. 246. Massignon note ici que Bisṭāmī n'est pas parvenu à la pleine conscience du monisme et que, pour lui, Allāh reste transcendant malgré ses exclamations extatiques extravagantes. Nous pensons que, certaines des expressions de Bisṭāmī n'ont pas la radicalité du monisme du *huwa huwa*. Mais qu'en général Bisṭāmī est conscient du monisme et le vit jusqu'à l'anéantissement total de la dernière station de son propre *mi'ṣrāğ*.

1532. Henry Corbin, *L'Imagination créatrice*, p. 115.

Pour Tirmidī, il a une approche originale, annonciatrice de celle de Ḥallāğ. Dans *Ḥilyat al-Awliyā*², il parle ainsi de l'amour de Dieu pour Lui-même et le rôle de la personne dans cet amour –pour-Soi divin :

*Quant à l'amour divin, parmi ses noms « le Beau » et « la Lumière ». La lumière se rapproche des possibilités les plus en vue, il en jaillit la ténèbres de son regard sur elle-même et sur ses possibilités. Il lui substitue un regard qui est Son propre regard, de sorte qu'elle ne voit que par Lui. Aussi se manifesta-t-Il à cet œil sous le nom « le Beau », il en tombe éperdument amoureux. L'œil de ce possible devient une apparence pour Lui. Il borde l'œil du possible qui est en Lui. L'âme ne sait pas qu'elle est énamourée de Lui. Elle le réclame et aime L'aimer dans la mesure où elle se regarde avec Son œil. Ainsi donc son amour de L'aimer est lui-même son amour de Lui. C'est pourquoi il décrit cette Lumière comme ayant des rayons, c'est-à-dire qu'elle est une lumière rayonnante-scintillante (Nūr Ša'šā'āni) parce qu'elle s'étend du Vrai à l'œil du possible afin qu'il lui serve de façade.*¹⁵³³

En effet, la motivation suprême de cette réverbération est l'amour que Dieu a pour Lui-même. Massignon, qui étudie longuement cette doctrine, observe :

Dieu, alors, "par son essence, dans son essence", voulut projeter hors de Lui-même pour la regarder sa joie suprême, cet Amour dans l'«infirād» (isolement), afin de lui parler. Alors, Il regarda dans la prééternité (azal)¹⁵³⁴, et y amena du néant une image (šoûrah), image de Lui-même, de tous Ses Attributs et de tous ses noms : Adam. Son regard divin fit de cette figure (shakṣ) Son image pour toute l'éternité à venir, Il la salua, la glorifia, l'élit et, comme Il rayonna par elle et en elle, cette figure (shakhs) créée devint « Hoûwa hoûwa), Lui, Lui¹⁵³⁵ !

Cependant cette identification ne va pas de soi. Souvent, au porche même de l'Unification l'Amant est refoulé car un élément en lui reste hors du revêtement des Attributs, ici c'est l'audition. C'est ainsi que Baqlī décrit l'épisode de Moïse à qui Dieu apparaît pour l'envoyer à Pharaon :

Il a fait voler l'esprit de son locuteur dans la vallée de la sainteté de son éternité première et de son éternité dernière. (La vallée de) Ṭūwwa¹⁵³⁶ détient la portée des voyages de la proto-éternité et de la surexistence. Il

طير روح كلمه في وادي قدس
ازاله واباده وطوى لها بعد اسفار
القدم والبقاء فدنا منه واغرقه في
بحر جماله وجلاله واسكره شهود
العين بوصف كاد ان يكون هو هو

1533. Al-Ḥakīm al-Tirmidī, *Kitāb Sīrat al-Awliyā*², p. 291.

1534. Pour nous il s'agit de l'éternité première comme indiqué plus haut.

1535. *Passion*, p. 131

1536. Coran 19, Ṭāh-Hā², 12 et 79, al-Nāzi'ā, 16. D'après le Coran, c'est la vallée où Allāh est apparu à Moïse.

s'approcha de lui et le noya dans la mer de Sa beauté et de Sa majesté et ce qui l'enivra fut la vision à l'œil nu d'une réalité qui était sur le point d'être lui lui, par l'union et le revêtement des Attributs, il mérita de par toute son existence la chance de la Seigneurie mais son audition resta hors du revêtement de Son Attribut (*ittiṣāf*). Il l'appela pour qu'il soit réunificateur (*ḡāmi'an*) dans le revêtement des Attributs et l'Union. Lorsqu'il fut sur le point de prétendre à l'Égoïté de par l'excès de l'ivresse, Il l'appela pour qu'il se réveille de l'ivresse de son ivresse et qu'il ne dépasse point ses limites. Il l'appela : « où es-tu O Moïse, c'est moi moi et tu es toi toi » et Il le dériva vers Pharaon afin qu'il ne soit pas occupé dans l'excès de l'Union. ¹⁵³⁷

من حيث الاتحاد والاتصاف
فاستوفى في جميع وجوده حظ
الربوبية وبقي سمعه من الاتصاف
بصفته فناداه حتى يكون جامعا في
الاتصاف والاتحاد فلما كاد ان
يدعى الانانية من حدة السكر فناداه
حتى يفيق من سكر سكره ولا
يتجاوز عن حده فناداه اين انت يا
موسى انا انا وانت انت واحاله إلى
فرعون حتى يكون مشغولا عن
حدة الاتحاد

Dans la scène du *Wādī Tūwwa*, l'identification ne parvient pas à terme. Moïse est pris dans l'ivresse d'une vision de ce qui est sur le point d'être « lui lui », c'est-à-dire le *huwa huwa* ḥallāggien. Dieu le rappelle à l'ordre pour lui dire que Dieu est Dieu et que Moïse est Moïse et il le distrait de « l'excès de l'Union » en l'envoyant vers Pharaon. Où est évoquée la maîtrise totale de Dieu concernant l'entrée de Son élu dans la réunification. Il peut arrêter cette identification lorsque les dispositions de l'Aimé ne sont pas encore mûres et que le revêtement des Attributs n'est pas parfait.

Note intéressante, la doctrine de la ressemblance et de l'identification fait que les « frères » sont « les mêmes », on pourrait dire « lui, lui » en se référant non pas à une analogie d'amour avec Dieu mais, à cause de cette analogie primordiale, à une analogie entre les humains fils d'Adam. Nous sommes tous des « lui » ou des « toi » ou des « moi » : « *Abū Bakr al-Naqqāš* (m. 351/962) dit : "Nous avons questionné *al-Ġunayd* au sujet du frère authentique, il dit : "il est toi en vérité sauf qu'il est un autre que toi par rapport à son enveloppe extérieure" » ¹⁵³⁸, et Baqlī d'entériner cette vision anthropologique unificatrice : « *La vérité de la fraternité c'est l'origine de l'union car ils sont comme une seule âme puisque leur origine est une seule origine et c'est Adam* » ¹⁵³⁹. Ailleurs il dit que ce sont les esprits qui ont une même origine puisqu'ils ont été créés ensemble avec Adam, malgré les différences d'état et de physiognomie qui les caractérisent :

1537. *ʿArāʾis* II, sourate 79, al-Nāziʿāt, 16, p. 829.

1538. *Op.cit.* II, sourate 49, al-Ḥuḡūrāt, 10, p. 742.

1539. *Ibid.*

{Pour Allâh la ressemblance de Jésus est la ressemblance d'Adam}.

Allâh a créé les esprits-saints des mines de la Seigneurie et Il les a couronnés avec la lumière de la contemplation. Ces bijoux sont devenus d'une même origine même s'ils se différencient dans les stations et l'image des humanités. C'est que l'esprit d'Adam a été créé à partir du Royaume angélique et, avec lui, tous les prophètes et les justes de sa descendance¹⁵⁴⁰.

{إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ }
خلق الله الأرواح القدسية من
معادن الربوبية وجللها
بنور المشاهدة فصارت تلك
الجواهر من أصل واحد وإن كان
تتفاوت في المقامات وصورة
البشريات فروح آدم من الملكوت
خلق وجميع ذريته من الأنبياء
والصديقين معها

Si l'Unicité divine est sauvegardée par la vision moniste de la fusion de deux en un, que reste-t-il de l'humain une fois qu'il est résorbé ? Il est important de comprendre le sens et l'étendue de cette résorption pour bien situer les phases ultimes de la transformation dans la mystique soufie. Dans son introduction au *Livre du Dévoilement* de Rūzbehān, Ballanfat tire les conclusions suivantes conclusives au rôle du miroir :

Le problème du miroir renvoie donc à la difficulté de l'impossible identification. Rūzbehān ne se perçoit pas ni en lui-même, ni même à l'extérieur comme reflet. Il est tellement absent qu'il ne peut plus même se découvrir comme reflet. S'il ne voit plus, il n'est plus. Il n'est en fait que pour Dieu, à la fois lui et l'image que Dieu perçoit dans le miroir. Il n'y a de je divin que par l'effacement du je du mystique que Dieu ne perçoit que comme un tu ». Réciproquement c'est en manquant le je divin qui devient le tu auquel s'adresse la prière que le mystique récupère son je. [...] Le jeu du miroir est ainsi le jeu d'une répétition infinie de l'impossible identification. Le je qui détruit systématiquement toute subjectivité, le je qui devient l'image du narcissisme de Dieu jaloux de sa vision¹⁵⁴¹.

Résorption, anéantissement, union, unification, identification, fusion : l'opération transformante fait entrer le mystique dans l'univers monochrome du Dieu-qui-S'aime.

Henry Corbin, glosant le Jasmin des Fidèles d'amour affirme que, selon Rūzbehān Baqlī, la transformation d'amour passe par quatre phases pour revêtir le mode d'être de la divinité : Anéantissement ; 2- Anéantissement de l'anéantissement ; 3- surexistence ; 4- surexistence de la surexistence.

Par l'anéantissement de son agir et de ses qualifications propres, -par l'anéantissement de cet anéantissement, - par la surexistence de l'un et de l'autre, - par la surexistence de cette surexistence, - voici que l'amant devient l'Aimé. Dans le royaume de la condition seigneuriale, il dispose du mode d'être de la divinité ; il expérimente la suprême félicité.

1540. *Op.cit.* I, sourate 3, Āl-ʿImrān, 55, p. 80.

1541. *Dévoilement*, Avant-propos, p. 46-47.

Que son amour, faucon royal, l'emporte alors à la vision du tawhîd, l'amant mystique éprouve la joie de l'Unifique réalisant l'atteinte ; il contemple l'œil qui le contemple (shohûd-e 'ayn), comme s'il était lui-même cet œil. Le tawhîd l'isole de la perturbation du créaturel. Sur la monture de l'individuation (transcendance) il passe au monde du tajrîd (dé-matérialisation). Sa vision n'est plus que vision de la magnificence et de la sublimité comme perpétuité et surexistence des réalités prééternelles et durables à jamais¹⁵⁴².

En Dieu, Dieu seul ?

D'après Rūzbehān, le mystique qui est parvenu par l'Union-résorption à l'identification pléromique de la réunification du Tout, passe par trois stations qui correspondent à la hiérarchie du dévoilement de Dieu à Lui-même, dans l'intimité de la proximité d'amour : 1-Dévoilement de Dieu par Ses Actes ; 2- Dévoilement de Dieu par Ses Attributs et, 3- Dévoilement de Dieu par Son Ipséité même.

Comme il sied à sa nature d'être un miroir, le mystique, « capte » les rayonnements des dévoilements théophaniques de Son Seigneur qui le font passer de son humanité, vectorielle dans le temps, à l'autre côté du miroir où l'archétype Se voit en lui dans l'éternité.

Les trois stations qui appartiennent aux gnostiques au seuil de la surveillance (murāqabat) et de la présence partagée (muḥāḍarat) sont : La station du dévoilement des lumières de l'Acte, la station du dévoilement des lumières des Attributs, la station du dévoilement des lumières de l'Ipséité¹⁵⁴³.

ان للعارفين في مقام المراقبة
والمحاضرة ثلاث مقامات مقام
كشف انوار الفعل وكشف انوار
الصفة وكشف انوار الذات

Comment notre auteur définit-il l'Ipséité, les Attributs et l'Acte en Dieu ? Il les présente ainsi dans *Sayr al-Arwāh* à partir d'une théologie apophatique extrêmement élaborée :

Sache que le Nom est l'ennuagement (igānat) de la Qualité et la Qualité est l'ennuagement de l'Attribut et il n'y a pas pour les Attributs une limite délimitée. Chaque Attribut est un ennuagement pour un autre Attribut et les Attributs sont l'ennuagement de l'Ipséité tandis que, pour Allāh, il n'y a pas d'ennuagement car il est exempt de la nécessité

واعلم ان الاسم غين النعت، والنعت
غين الوصف، والوصف غين
الصفة، وليس للصفات حدّ محدود.
وكل صفة غين صفة أخرى،
والصفات غين الذات، وليس لله، ولا
في الله غينٌ لأنه منزّه من علل
الحجاب. ولكن كلّ ما ذكرنا فهو

1542. *Jasmin des Fidèles d'Amour*, p. 272 et seq.

1543. 'Arā'is II, sourate 17, al-Isrā', 45, p. 588-589.

du voile. Mais tout ce que nous avons évoqué est l'enuagement du gnostique avec lequel il se voile pour ne pas regarder derrière lui. Enfin, le Très-Haut est Lui-même le voile du gnostique et son ennuagement de sorte que, s'il voulait que personne ne Le voie, Il s'abstiendrait de Se faire voir à lui et Son sollicitateur n'aurait plus aucun moyen pour Le contempler ¹⁵⁴⁴.

غين العارف يكن محتجبا به عن
النظر الى ما وراءه، وهو تعالى
بذاته حجاب العارف وغينه، بحيث
لو أراد أن لا يراه أحد يمتنع عن
مطالعه ولا يجد طالبه سبيلا الى
مشاهدته

Cependant, il ne faut pas se méprendre. Les termes utilisés par notre auteur ne sont pas pour lui des concepts métaphysiques autant que des réalités épiphoniques conditionnées par un a priori théologique : Dieu étant au-delà de toute appréhension de la part de la créature. Il ne peut Se révéler qu'à Lui-même. Plus les élus se rapprochent de Lui par l'union, l'unification et la résorption, plus cette épiphanie *ab Intra* de Dieu se réverbère à l'extérieur de Lui, dans Ses miroirs. Une fois que le mystique a dépassé les obscurités de la nature et les ténèbres des passions et que son intérieur a été purifié, il se trouve dans la station de la proximité avec Dieu. L'Esprit en lui est alors exposé aux rayonnements identifiants des émanations théophoniques progressives et ascendantes de Dieu : Actes, Attributs et Ipsité.

Baqlī fait une digression intéressante. Le seul qui n'a pas dû suivre cet échelonnement de la révélation divine c'est le Prophète qui a été introduit d'emblée dans la contemplation de l'Ipsité pour ensuite connaître les Attributs et les Actes. Science ascendante pour la foule des élus, Science descendante pour le Prophète qui devient ainsi le vecteur du rayonnement des théophanies puisque -dit-il - « *qui me voit voit le Vrai* ».

Si donc, l'obscurité des nuits de la nature s'en va du monde de l'Invisible et si la fumée de l'âme tyrannique se dissipe et que le ciel de l'esprit et l'air de l'intelligence avec la terre du cœur deviennent purs de leurs imperfections et des ténèbres de leurs passions, si là-bas il n'y a pas encore le soleil de l'Ipsité et les lumières des Attributs, le Vrai, loué soit-Il, étend l'ombre de la splendeur de son Acte dans l'intendance du cœur à la mesure de la discipline pourvue par Ses mystères. Si donc ces mystères se fortifient à l'ombre de son Acte, les lumières des Attributs se lèvent alors sur eux. Lorsqu'ils se fortifient avec les lumières de l'Attribut le soleil de l'Ipsité se lève alors sur eux, Il l'éduque d'abord à l'ombre de l'Acte puis Il le fortifie par la lumière de l'Attribut puis Il lui révèle la majesté de

فاذا ذهب ظلام ليالى الطبيعة من
عالم الغيب وتلاشى دخان النفس
الامارة وصار سماء الروح وهواء
العقل وارض القلب صافية عن
عللها وظلمات هواها ولم يكن هناك
شمس الذات وانوار الصفات يمد
الحق سبحانه ظلال بهاء فعله في
ولاية القلب على مقادير تربية
اسراره فلما قويت الاسرار بظلال
فعله يطلع عليها انوار الصفات فلما
قويت بانوار الصفة يطلع عليها
شمس الذات فرباه أولاً في ظل الفعل
ثم قواه بنور الصفة ثم كشف له جلال
الذات حتى صار مكاشفا مشاهدا

1544. Sayr al-Arwāh, p.15.

l'Ipséité jusqu'à ce qu'il dévoile et contemple l'Ipséité de la vérité et l'origine du principe. Là-bas est le lieu de l'anéantissement et de la surexistence et la station du pur discours et l'apparition des mystères de la Seigneurie. La première c'est l'ombre de la providence et la seconde est la station de l'intendance et la troisième c'est la station de la contemplation qui est la Qiblaṭ de la totalité avec tous les prophètes, justes et rapprochés et le but recherché des désireux. Voici les parcours de tous les progressants et le maître des mondes -ṢĀʿWS- a en cela un privilège qui n'est l'apanage de personne d'autre et cela parce que tous progressent de la station de la contemplation de la lumière de l'Acte à la contemplation de la lumière de l'Attribut puis à la contemplation de la lumière de l'Ipséité alors que lui - ṢĀʿWS - au début de son état a contemplé l'Ipséité -Source (ʿAyn), puis il a contemplé l'Attribut, puis il a contemplé l'Acte [...] Le Très-Haut a adressé la parole à la multitude par la vision de Son Acte et Il a adressé la parole à Son bien-aimé en lui faisant voir Son Ipséité et Ses Attributs

عين الحقيقة واصل الاصول وهناك محل الفناء والبقاء ومقام الخطاب الصرف وظهور اسرار الربوبية فالاول ظل العناية والثاني مقام الولاية والثالث مقام المشاهدة التي هي قبلة الكلية بجميع الانبياء الصديقين والمقربين ومنتهى مامل الراغبين هذه مسالك جميع السالكين ولسيد العالمين عليه الصلاة والسلام في ذلك خاصية لم يكن لاحد فيها نصيب وذلك انهم يسلكون من مقام مشاهدة نور الفعل الى مشاهدة نور الصفة ثم الى مشاهدة نور الذات وهو عليه السلام في اول حاله شاهد العين ثم شاهد الصفة ثم شاهد الفعل [...] وهو تعالى خاطب الجمهور برؤية فعله وخاطب حبيبه برؤية ذاته وصفاته.

Ce texte nous inspire deux équations qui montrent clairement la progression spirituelle du Prophète et celle des croyants, en prenant soin de souligner que la contemplation – qui est proto-éternelle, rappelons-le - est la « qiblaṭ » de tous les élus.

Progression du Prophète



Progression des croyants



De plus, notre auteur fait remonter et converger vers l'amour de Dieu pour Lui-même toute l'aventure mystique, depuis la création et jusqu'au retour dans l'éternité dernière.

Dans la présente thèse nous avons un peu oublié le thème de l'amour comme dynamisme de transformation, tel que nous l'avions élucidé dans notre mémoire de diplôme. Nous trahirions

la pensée de notre auteur si, dans l'exposition des élucidations rūzbehāniennes, nous ne relevions pas la place pivotale de l'amour dans les 'Arā'īs. Rūzbehān est demeuré fidèle aux intuitions de son chef-d'œuvre, *Le Jasmin des Fidèles d'Amour* ('Abhor al-'Asiqīn) quant au système de vase communicant qui existe entre l'amour divin et l'amour humain. Un texte capital des 'Arā'īs reprend les thèses du *Jasmin* pour les appliquer aux plus hauts états de l'Union-résorption.

En face de Dieu-qui-aime, avec Son Ipséité et Ses Attributs se trouve l'homme-qui-aime avec son ipséité et ses attributs. N'oublions cependant jamais que cet homme-qui-aime, c'est à travers l'Esprit qu'il aime. Car il n'a point d'autre consistance existentielle.

Explicitant le verset coranique : « *Allāh suscitera des gens qu'Il aime et qui L'aiment* » (Cor 5, 54), Rūzbehān décline, dans ce passage, sa philosophie sur l'ontologie de l'Amour divin qui motive la création et qui résume la tradition soufie :

Le Très-Haut a montré que l'amour est la propriété substantielle (ḥawās) de Son Attribut Éternel (ṣifat). C'est dans Son Ipséité (Dāt) qu'Il aimait Ses aimés et Son Ipséité était caractérisée par Son Amour Éternel (Maḥabbat azaliyyat). Et de même qu'Il aime les saints agréés (awliyā') avec Son Ipséité et Ses Attributs, eux aussi L'aiment avec leur ipséité et leurs attributs, sous toutes les facettes (awḡuh). Car la source de l'amour (maḥabbat) c'est la proto-éternité et il n'y a pas (encore) d'acte et l'amour des créatures a sa source dans leurs cœurs et il n'y a pas d'acte (isolé) car l'origine de l'amour n'est pas liée à une cause temporelle comme les grâces visibles ou cachées (al-ālā' wa -l-ni'mā')¹⁵⁴⁵. C'est comme si Allāh les avait aimés par Sa prescience ('ilmihī) avant de les avoir fait venir à l'existence (iḡādihim) par élection sélective (iṣṭifā'iyyat). C'est donc comme s'Il S'était aimé Lui-même. Car leur venue à l'existence n'a pu avoir lieu que parce que Lui, Il existait. Son existence est le motif de leur existence. Il a aimé Son Acte et la référence (marḡa') de l'Acte étant Son Attribut, c'est comme s'Il avait aimé Son Attribut. Or la référence de Son Attribut étant Son Ipséité, c'est comme s'Il avait aimé Son Ipséité. Il n'y avait pas d'altérité dans l'entre-deux (lam yakun al-ḡayr fi-l-bayn) : Il était l'Amant et l'Aimé et son Attribut c'est l'Amour (kana al-Muḥibb wa -l-Maḥbūb wa Ṣifatuh^u al-Maḥabbat) et eux ils l'aiment par l'apparition (taḡalli) de l'Attribut dans leurs cœurs.¹⁵⁴⁶

وبين تعالى أن المحبة من
خواص صفته الأزلية لأنه كان
بذاته يحب أحبائه وكان ذاته
موصوفاً بمحبته الأزلية و كما
أنه تعالى يحب الأولياء بذاته
وصفاتهم فهم يحبون الله بذاتهم
وصفاتهم من جميع الوجوه لأنه
مصدر المحبة القدم وليس هناك
فعل ومحبة للعباد مصدرها
قلوبهم وليس هناك فعل/ واصل
المحبة وقع بغير العلة من الإلاء
والنعماء والأفعال والحركات
كان سبحانه أحبهم بعلمه في
الازل قبل ايجادهم اصطفاوية
فكانه أحب نفسه لأن كونهم لم
يكن الا بكون وجوده ووجوده
سبب وجودهم وهو تعالى أحب
فعله ومرجع الفعل صفته فكانه
أحب صفته ومرجع الصفة ذاته
فكانه أحب ذاته لم يكن الغير في
البين فكان هو المحب وهو
المحبيب وصفته المحبة وهم
يحبونه بتجلي الصفة في قلوبهم

1545. Abū-l-Layṭ al-Samarqandī (m. 373/983), *Tanbih al-Ġāfilīn*, Dār al-Arqam, Le Caire, 1993, n° 1881, p. 420.

1546. 'Arā'īs I, sourate 5, al-Mā'idat^ũ, v. 54, fol. 102r, p. 162.

Si donc il est animé par l'amour de Dieu qui est un acte émanant de l'Attribut qui, à son tour, émane de l'Ipséité, alors ce n'est plus l'homme qui aime mais c'est Dieu qui aime en lui. Il a disparu, car il n'existe pas par lui-même, et il ne reste plus que Dieu. Baqlī confond l'impossibilité d'exister sans Dieu, propre à la doctrine créationniste, avec l'impossibilité d'être et d'aimer sans que ce soit Dieu qui soit, non seulement en nous, mais à « notre place », propre au système moniste. Cela revient à accomplir la définition ḥallāgienne de l'amour déjà citée : « *La vérité de l'amour c'est ce que tu œuvres (qiyāmuka) avec ton Bien-Aimé à te dépouiller de tes attributs* ¹⁵⁴⁷ ». En effet, en Islam l'altérité ne peut co-exister avec la divinité. L'Unicité de Dieu est conçue implacablement en dehors de toute altérité qui est considérée comme portant atteinte à la transcendance. Nous avons ainsi cette équation :

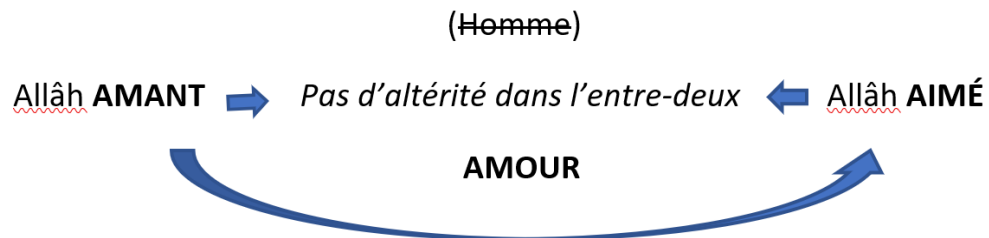


Figure 24 – Amour, Amant, Aimé

La réalité de ce qui appelé « amour » en Islam soufi repose donc sur l'évacuation de l'altérité, entendue comme atteinte à l'Unicité et à la transcendance divine. Dans l'aventure de l'amour mystique, Dieu reste seul devant Son miroir

Pour décrire les arcanes de l'identification-résorption ultime de l'amour, c'est surtout en ʿĪsa, Ibn Maryam, Jésus fils de Marie, qui est par antonomase dans le Coran l'*Esprit de Dieu*, que Rūzbehān concentre leur description la plus détaillée. Dans la geste de sa conception par Marie, ʿĪsa récapitule toute l'alchimie mystérique de l'anthropomorphose pré-existentielle qui est fondée sur l'existence de l'Esprit, cette créature si particulière que nous sommes en train de découvrir tout au long de cette thèse :

Le dit du Très-Haut {Rappelles-toi de Marie dans le Livre lorsqu'elle se retira de sa famille dans un lieu à l'Orient}. L'allusion véritable ici est au fait que la substance (ḡawhar) de Marie est celle de la congénitalité (fiṭraṭ) de la Sainteté qui a été éduquée par le Vrai avec la Lumière de

قوله تعالى {وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ
 أَنْتَبَدَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا}
 الإشارة الحقيقية ههنا ان جوهر مريم
 جوهر فطرة القدس فرباه الحق بنور
 الانس تقى **ففي** جميع انفسها مجذوبة

1547. *Al-Risālaʿ al-Quṣayriyyaʿ*, p. 894-895.

*l'aménité*¹⁵⁴⁸. Attirée par tous ses inspirs vers la quintessence (*ma'dan*) des lumières de la divinité, par la qualification de la proximité et de la familiarité, elle devint en tout temps guetteuse du lever du soleil de la puissance à partir de l'Orient du Royaume angélique. Elle se retira des univers avec un entrain élevé, conjugué à la lumière de l'Invisible. Elle s'approcha des Orientes des soleils de l'Ipséité et des Attributs et elle respira les exhalaisons de la jonction du monde de l'éternité première. Lors se leva sur elle le Soleil de la contemplation sacrale. Lorsqu'elle contempla le visionnage du Levant épiphanique de l'éternité première, ses feux brillèrent tandis que ses mystères parvinrent à son esprit. Son esprit conçu de l'Esprit de l'Invisible et elle devint porteuse de la Grande Parole et de la Lumière de l'Esprit Très-Haut. Lorsqu'elle parvint à un rang élevé à cause de sa réflexion de la beauté de la manifestation de l'éternité première sur elle, elle se cacha de la création et se délecta avec l'Époux de la Vérité, d'où Sa parole : {Elle prit loin d'eux un voile}. Quand elle s'isola avec cette Lumière et cette évidence, la lumière lui apparut du sein de Celui qui manifeste la majesté et la beauté. Il fit la jonction avec la lumière de son esprit après qu'il se présenta sous l'image de 'Īsā et de là la Parole du Très Haut : {nous lui envoyâmes notre Esprit qui se présenta à elle sous la forme d'un homme accompli}¹⁵⁴⁹.

بنعت القرب والانس الى معدن
الانوار الالوهية فصارت كل وقت
مراقبة بظهور شمس الجبروت من
مشرق الملكوت فاعتزلت عن
الاكوان بالهمة العالية المنعوتة بنور
الغيب فاقبلت الى مشارق شمس
الذات والصفات واستنشقت نفحات
الوصال من عالم الازل فوصل اليها
نفحة وصال الازلية واشرقت عليها
شمس مشاهدة القدسية فلما شهدت
مشاهدة مشرق تجلى الازل برقت
انواره ووصلت اسراره الى روحها
فحملت روحها بروح الغيب فصارت
حاملة الكلمة الكبرى ونورالروح
الاعلى فلما عظم شانها بعكس جمال
تجلى الازل عليها استترت من
الخليقة واستانست بعروس الحقيقة
وذلك قوله {فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ
جِجَابًا} فلما خلت بذلك النور
والبرهان فبان لها نور صدر من
تجلى الجلال والجمال ووصل بنور
روحها بعد ان تمثل لها بصورة
عيسى وذلك قوله سبحانه {فَأَرْسَلْنَا
إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا}

Maryam devient l'éponyme de la *fiṭraʿ* en attente de l'infusion de l'Esprit. Si 'Īsā survient en elle sans ensemencement humain, c'est parce qu'il est l'Esprit de Dieu, créé à l'image de l'humanité mais qui n'est ni homme, ni ange ni dieu comme nous l'avons déjà longuement souligné. Il se présente à Maryam comme un homme accompli car il est l'excellence de l'incarnation de l'Esprit dans l'esprit humain, ici celui de Maryam.

Après la description théophanique de l'attente, de la conception et de la mise au monde de cette Grande Parole de Dieu qu'est 'Īsā, Rūzbehān s'attelle à expliquer théologiquement la venue au monde d'un homme non né d'une semence humaine. Il commence par rappeler les principes apophatiques de la *via remotionis* pour ensuite aborder la réalité de la venue de 'Īsā dans

1548. Allusion au Protévangile de Jacques, Papyrus Bodmer 5 qui porte le titre : « *Nativité de Marie, Révélation de Jacques* », VII,3 et VII, 1-2.

<https://livres-mystiques.com/partieTEXTES/Apocryphes/protevan.html>

1549. 'Arā'is II, sourate 19, Maryam, 15-16, fol. 322v, p. 514.

l'expérience de Maryam. Cette apparition théophanique n'est pas une naissance quelconque mais des épousailles car elle reflète la quête mystique de Maryam de la lumière éternelle et l'exaucement de sa prière de la part d'Allâh qui lui envoie cet homme accompli qui est *Esprit* et, pour elle, *Parole*, qui réveille en elle l'amour de Dieu pour Lui-même, comme chez les couples amoureux qui sont absorbés par l'identification.

Aussi est rappelée la doctrine soufie à propos des « couples bénis » que nous avons élucidée dans notre mémoire de diplôme : Maryam obtient l'objet de son désir : la manifestation de Dieu sous les atours d'un homme accompli. Ce qui, dans les expériences mystiques communes est un « changement virtuel du regard », devient pour Maryam une manifestation physique de Son Seigneur « sous la plus belle des images ». En faisant converger en 'Īsà l'excellence de l'identification ultime, notre auteur est un fidèle disciple de Ḥallāğ pour qui le Christ coranique incarne le type suprême de la sainteté comme union permanente avec le « *Kun !* », fiat divin¹⁵⁵⁰.

Puisque Nous avons épuisé la description de la sainteté de la divinité par rapport à l'humanité, avec l'impuissance de l'humanité à atteindre la divinité et concernant la transcendance de la Majesté du Vrai par rapport à tout mélange avec la créature puis la mise à part de la proto-éternité par rapport à toute survenance ainsi que la superbe de Sa Beauté et de Sa fierté : Éternité au-dessus de toute analogie ou similarité : Nous disons que l'envoi, de la part du Véridique, de Son Esprit vers elle, que cet Esprit est la manifestation de l'épiphanie de la sainteté de l'Ipséité, dans la Lumière des Attributs et que la Lumière des Attributs se révèle, parée des atours des Actes, comme une belle figure désirée par elle, tout comme l'inclination de tout esprit vers elle par l'investissement du désir ardent d'elle. Cet Esprit est l'Esprit de l'Acte et c'est l'Esprit de l'Attribut et c'est l'Esprit de l'Ipséité dans l'apparat de sa lumière à la mesure de son intellect à elle. C'est pourquoi il dit {il se présenta à elle sous la forme d'un homme accompli}. Ceci est d'ordinaire l'apparition de la Vérité au début de la passion amoureuse des amants pour attirer par elle purement leurs esprits et leurs cœurs à l'authentique reconnaissance des Attributs et de l'Ipséité après la mise à part du Vrai d'avec la création. C'est pourquoi il dit, à Lui la

إذا فرغنا من وصف القدس
اللاهوت على الناسوت /وعجز
الناسوت عن ادراك اللاهوت
/وتنزيه جلال الحق عن ممازجة
الخلق/ وافراد القدم عن الحدوث
وعزة جماله وكبريائه ازليته عن
المماثلة والمشابهة/ نقول ان
ارسال الحق روحه اليها ان ذلك
الروح ظهور تجلى قدس الذات
في نور الصفات ونور الصفات
في لباس الافعال على صورة
حسنة مرغوبة اليها مثل كل روح
بنعت الشوق اليها وذلك روح
الفعل وروح الصفة وروح الذات
في لباس نوره على قدر عقلها
لذلك قال {فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا }
وهذا عادة ظهور الحق في بداية
عشق العاشقين ليجذب بها
ارواحهم وقلوبهم الى معادن
تعريف الصفات والذات صرفاً
بعد انفراد الحقيقة عن الخليفة
ومن ذلك قال عليه السلام " رايت
ربي في احسن صورة"

1550. Louis Massignon, *Passion*, III, p. 233.

Salutation : « J'ai vu mon Seigneur sous la plus belle des images »¹⁵⁵¹.

Ainsi cet Esprit qu'est ʿĪsā est « l'Esprit des Actes, l'Esprit des Attributs et l'Esprit de l'Ipséité ». Comme d'ailleurs celui qui fut infusé en Muḥammad. Mais, il n'est pas divin pour cela, ni même humain. Il s'agit d'une apparition hiérophanique sous forme humaine, comme l'Esprit « créé » qui s'infonde dans les corps humains lors de leur création préexistentielle. Il y a plus. Rūzbehān « banalise » l'apparition de l'Esprit à Maryam. S'il se présente à elle sous la forme d'un homme accompli, c'est à la manière des passions amoureuses des amants, au début de l'aventure mystique, où l'attraction physique est commanditée, par prédestination, par la reconnaissance des Attributs et de l'Ipséité qui se font « désirer » à travers cette attraction physique. Nous avons, comme de coutume, un enchevêtrement hybride dans l'explicitation de ce passage : l'Esprit qui se présente à Marie n'est ni homme, ni ange. Même s'il est « l'Esprit de l'Acte, des Attributs et de l'Ipséité », il n'est pas divin pour cela. Il se présente, déjà, à Marie physiquement comme un « homme accompli », de sorte qu'elle le désire. Or, d'après les références que Rūzbehān apporte à l'appui, cet Esprit est l'Esprit de Jésus et non point l'Esprit qui fait advenir Jésus. Rūzbehān ajoute une référence à Ibn ʿAṭāʾ :

« Ibn ʿAṭāʾ commente le verset { nous lui envoyâmes notre Esprit } : Nous avons jeté sur elle une lumière venant de Nous et nous la lui avons réservée à elle de sorte que l'univers n'y apporte aucune de ses traces. De la luminescence de la causalité de cette lumière est sorti ʿĪsā, l'Esprit d'Allāh, sur Lui soient les prières d'Allāh. Et il est relaté de la part d'Ubay b. Kaʿb, qu'Allāh l'agrée, que cet humain représenté est l'Esprit de ʿĪsā¹⁵⁵² ».

La Beauté appréhendée par Maryam lui fait aimer Dieu dans la forme humaine du Fils qui lui est donné. Baqlī se défend de tout assimilationnisme et de toute incidence de l'humanité avec la divinité. En effet, l'humain n'est que l'enveloppe de l'Esprit qui l'inhabite et ʿĪsā sera appelé l'Esprit d'Allāh, étant habité par une entité qui est cet Esprit, qui n'est ni humain, ni angélique ni divine. Il l'est à tel point qu'il peut être appelé Esprit de Dieu par antonomase et il est considéré, par le fait même, comme Verbe divin, car c'est un Esprit locuteur.

Mais Maryam n'est pas l'unique à recevoir le Verbe en elle. D'après Baqlī, c'est chaque mystique qui est appelé à devenir le Verbe, élocution de l'Esprit à l'intérieur de l'homme qui le

¹⁵⁵¹ ʿArāʾīs I, sourate 19, Maryam, 16-17, fol. 322v, p. 514-515.
¹⁵⁵² *Ibid.*

reçoit :

Le chemin de retourner à la magnificence ancienne pour ceux qui la recherchent c'est la jonction avec Ses Attributs et le fait d'être caractérisé par les Caractère de Dieu. Le bon agir c'est l'agir du cœur et c'est l'amour d'Allâh et le désir ardent de Le rencontrer. L'origine de l'amour et du désir ardent sont un Attribut du Vrai. Ils deviennent le Verbe car le Verbe et l'Amour sont sortis de la mine de la Divinité. D'elle Il émane (le Verbe) et à elle Il retourne¹⁵⁵³.

طريق الوصول الى العزة
القديمة لطلاب العزة وهو
الاتصال بصفاته والتخلق بخلق
الله والعمل الصالح عمل القلب
وهو محبة الله والشوق الى لقائه
والمحبة والشوق ايضا
مصدرهما صفة الحق
فيصحبان الكلمة لان الكلمة
والمحبة خرجتا من معدن
الالوهية فمنه بدأ واليه يعود .

Et, de conclure, une fois que toutes les conditions requises ont été réunies

Dans ce verset, où Il manifeste la réalité de l'œil-essence de la réunification et où Il relève l'équivocité et l'apparition de l'œil-essence avec l'apparition de la réunification du Tout réuni, c'est au moment où Il fait de Son Prophète le miroir de l'apparition de Son Ipsité et de Ses Attributs : telle est la station du revêtement des Attributs et de l'Union. Alors, la lumière de l'Ipsité parut dans la lumière des Attributs et la lumière de l'Ipsité et des Attributs parut dans la lumière de l'Acte. Il devint Lui Lui car l'Acte s'absenta dans l'Attribut et l'Attribut s'absenta dans l'Ipsité. C'est à partir de là que al-Ḥallāğ, qu'Allâh sanctifie son esprit, proclama en disant : « Je suis le Vrai » et à partir de là que s'exclama le Sultan des gnostiques (Bayazīd al-Biṣṭāmī) : « Louange à Moi, Louange à Moi » et qu'Abū Sa'īd b. Abī -l-Ḥayr dit : « Il n'y a au Paradis qu'Allâh » et que Šiblī entonna en ce sens ce chant : « Que soient bénies mes pensées fugitives dans mes élévations, il n'y a pas de Dieu si je renonce à ma vassalité »¹⁵⁵⁴.

في هذه الآية حيث يبين امر
عين الجمع ومقام الالتباس
وظهور العين وظهور جمع
الجمع حين جعل نبيه مرآة
لظهور ذاته وصفاته وهو مقام
الاتصاف والاتحاد بدأ انوار
الذات في نور الصفات وبدأ نور
الذات والصفات في نور الفعل
فصار هو هو اذ غاب الفعل في
الصفة وغاب الصفة في الذات
ومن همهننا ادعى الحلاج قدس
الله روحه حيث قال انا الحق
وقال سلطان العارفين ايضا من
هاهنا سبحانى سبحانى وقال ابو
سعيد بن ابى الخير ليس في
الجنة غير الله وأنشد الشبلى في
هذا المعنى
**تباركت خطراتي في تعالاتي
فلا اله اذا انكرت والاتى**

La résorption des manifestations divines l'une dans l'autre les ramène dans l'unité et elles élèvent le contemplant parfait qu'est le Prophète, ultime miroir de Dieu, à l'identification suprême.

1553 ḤArāʿīs II, sourate 35, Fāṭir, 10, fol. 393r, p. 653.

1554. *Op. cit* II, sourate 48, al-Faṭḥ, 10, fol. 438v, p. 737.

Ainsi, à cette hauteur, Dieu prête Sa parole aux mystiques dont l'élocution devient divine. Les élucidations de Rūzbehān sont l'écho fidèle de tant de locutions paradoxales qui expriment une identification à Dieu tout aussi mystérieuse qu'audacieuse. Une réalité les justifie et notre auteur la délivre volontiers. À la geste proto-logique de Dieu qui crée le Prophète et sa lignée s'ajoute l'histoire de Sa relation avec les élus choisis par élection sélective. Le passage qui suit résume l'intention du Créateur et le but ultime de la vie mystique. Dieu S'aime à travers Ses élus. Cet amour pour Lui-même ramène tout dans l'Unicité primordiale du Dieu Unifique :

Car Allāh, dans Sa prescience dans l'éternité première les a aimés avant qu'Il ne les fasse exister par l'élection sélective. C'est comme s'Il S'aimait Lui-même. Car leur être ne pouvait être que par l'existence de Son Ipséité et Son existence est la cause de leur existence et Lui, Très-Haut, a aimé Son Acte or la référence de l'Acte est son Attribut. C'est comme s'Il avait aimé Son Attribut et comme la référence de Son Attribut est Son Ipséité c'est comme s'Il S'était aimé Lui-même. Or, entre les deux, il n'existait point d'altérité, c'est comme s'Il fut Lui-même l'Amant et l'Aimé et que Son Attribut fut l'Amour et eux L'aiment par la manifestation de Son Attribut dans leurs cœurs: comme le déclenchement de la lumière de Son amour dans leur cœur pensant.

Lors donc que les yeux de ses aimants se sont fardés par la lumière de Son amour ils requièrent l'origine de la quintessence de l'Attribut et trouvèrent la contemplation de l'éternité première en face-à-face sans voile. Ils L'aimèrent d'un amour suressentiel qui ne se détourne jamais du point de jaillissement de la source originale. S'il en est ainsi alors l'Aimant, l'Aimé et l'Amour sont, dans l'essence de la réunification, UN seul et c'est la leçon de Son dit, Très-Haut, par la langue de Son prophète ṢĀ'ĪS, lorsqu' Il évoque l'aimant, uni, revêtu de Ses Attributs, il dit : "Si Je l'aime je serai pour lui l'ouïe, la vue, le parler et le toucher", et c'est dans ce sens qu'al-Ḥussayn b. Mansūr chante disant :

«Je suis celui que j'aime éperdument (ahwa) et celui que j'aime éperdument est moi-même. Nous sommes deux esprits infondus en un corps. Si tu me vois, tu Le vois et si tu Le vois, tu nous vois »¹⁵⁵⁵.

كان سبحانه احبهم بعلمه في
الازل قبلى ايجادهم باصطفائية
فكانه أحب نفسه لأن كونهم لم
يكن الا بكون وجوده ووجوده
سبب وجودهم وهو تعالى أحب
فعله ومرجع فعل صفته فكانه
أحب صفته ومرجع صفته ذاته
فكانه احب ذاته لم يكن الغير في
البين فكانه هو المحب وهو
المحبيب وصفته المحبة وهم
يحبونه بتجلي الصفة في قلوبهم
وهو مباشرة نور محبته في
قوادهم فلما تكلمت عيون
أحبائهم ارواحهم بنور محبته
فطلبت مصدر اصل الصفة
فوجدت مشاهدة الازل عياناً بلا
حجاب فأحبتها بالمحبة الأصلية
التي لا تتحول من مصرف
الاصل أبداً فاذا كان كذلك
فالمحب والمحبيب والمحبة في
عين الجمع واحد وهذا عبرة
قوله سبحانه بلسان نبيه صلى
الله عليه وآله وسلم حيث اخبر
عن المحب المتحد المتصف
بصفاته قال في اثناء الحديث "
فإذا أحببته كنت له سمعاً
وبصراً ولساناً ويدا" وفي هذا
المعنى أنشد الحسين بن
منصور فقال

أنا من اهوى ومن اهوى انا
نحن روحان حللنا بدنا
فإذا ابصرتني ابصرته
وإذا بصرتني ابصرتنا

1555. ṢĀ'ĪS I, sourate 5, al-Mā'ida, 54, fol. 102r, p.162.

Notons que, dans un autre passage des *ʿArāʾis*, Rūzbehān attribue ces vers à Mağnūn Laylā, comme il l'avait fait dans *Šarḥ-e Šaṭḥiyyāt*¹⁵⁵⁶. Ceci pourrait conforter la thèse que les *ʿArāʾis* ont été rédigées par tranches sur une longue période.

Dans le cadre du *huwa huwa*, et du *mā huwa illā huwa*, les vers de Ḥallāğ, ou du fou d'amour qu'est Qays al-Malawwah, rapportés par Rūzbehān, explicitent l'unification entre l'homme et Dieu. Arrêtons-nous sur cette dernière sentence paradoxale : Que signifient « *deux esprits en un corps* », ce corps étant celui de l'homme ? Comment comprendre cette équation sans verser dans le *ḥullūl* que réfute notre auteur ? Le quatrain qu'il cite parle cependant de *ḥullūl*, d'infusion : deux esprits qui prennent demeure, qui sont infusés, ou infondés (*ḥalalna*) dans un corps. Il s'agit de toute évidence d'un *ḥullūl* qui ne fait pas courir à Dieu le risque de la contingence.

Dans un autre passage où il défend la possibilité de voir Dieu sans voile, à condition d'être « esprits », notre auteur a cette assertion étonnante à propos du Prophète qui est l'Élu dans l'éternité première, par le *Miʿrāğ* et la contemplation. Si cette vision sans voile a eu lieu c'est parce que le « corps du Prophète est devenu son Esprit et qu'il est devenu UN de toutes les façons » (*šārā ġism^uh^u rūḥ^uh^u*)¹⁵⁵⁷. Que recouvre cette réalité ?

Si nous acceptons le présupposé ontologique que l'Esprit, qui n'est pas humain, est « infusé » dans le corps de l'homme, la spiritualisation totale de l'homme se réalise lorsque ce qui reste humain dans l'homme, et c'est son enveloppe corporelle, se transforme en ce même Esprit pour atteindre l'Unité.

Telle est la transsubstantiation de l'âme, suggérée par Massignon à propos de la finalité de la psychagogie expérimentale de Ḥallāğ. Les deux « esprits » dont parle ce dernier sont l'Esprit qui cohabite dans le corps de l'homme et l'âme de l'homme qui habite son corps. Ils se retrouvent dans l'unité par la dépossession de l'humain face à l'Esprit.

Pour Rūzbehān, l'âme n'est pas tellement importante comme pour la mentionner. Ce qu'il souligne c'est l'assomption du corps car, pour lui, UN seul Esprit habite le corps à travers les formes physiques, ainsi que nous l'avons décrit précédemment. Aussi il ne s'agit pas pour lui d'une psychagogie mais d'une assomption, d'une transmutation du corps-enveloppe en Esprit.

Dans l'explicitation du même verset, il affirme : « *Il n'a été donné à aucun humain que Allāh lui parle sauf par inspiration s'il demeure avec l'attribution de l'humanité, jusqu'à ce qu'Il lui ôte les*

1556. Op. cit. II, sourate 50, Qāf, 16, p. 745; *Šarḥ-e Šaṭḥiyyāt*, p. 102. Rūmī, *Fīhi ma fīhi*, Éd. Sindbad, Paris 1976, p. 71. Voir l'intéressant article de Jad Hatem : « Poésie de l'extase et folie de l'amour : Majnoun Laylā, chantre de la nuit obscure », *La nuit*, publié par François Angelier et Nicole Jacques-Chaquin, Éd. Jérôme Milton, Grenoble 1995, p. 125-152.

1557. Op.cit., II, sourate 42, al-Šūrā, 51, p. 713.

caractéristiques humaines et l'orne de l'ornement de la particularisation ». Le dit est Muḥāsibī qui est explicite à ce sujet

وقال وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا وهو قائم بصفة البشرية
حتى ينزع عنه اوصاف البشرية ويحلى بحلية الاختصاص¹⁵⁵⁸.

Cette réalité a été très peu mise en lumière car elle n'est formulée avec cette précision que dans les 'Arā'īs et elle nous a même partiellement échappée dans notre mémoire de diplôme. Et Rūzbehān continue dans l'évocation de la « spiritualisation » de l'homme par l'Esprit :

{Et aussi, nous avons inspiré un Esprit pour aller vers toi de notre part} c'est-à-dire : de même que nous avons particularisé les prophètes et les messagers avec la spiritualité et les esprits angéliques et les esprits omnipotents et les esprits esthétiques et les esprits majestueux, nous t'avons particularisé avec un Esprit de sainteté que j'ai trouvé parmi l'amoncellement des esprits, par la manifestation, à partir du néant, de la sainteté de Ma proto-éternité et de la substance sainte qui s'étale par le sceau de validation (ruqūm) de la manifestation de Ma beauté et de Ma majesté, recouvertes par l'habillement de tous Mes Attributs, illuminées par la lumière de Mon Ipséité. Nous avons particularisé ton Esprit, resplendissant par ces lumières, par le fait que Nous l'avons vivifié par ce que J'y ai déposé : un Esprit de Mon Acte et un Esprit de Mon Attribut et un Esprit de Mon Ipséité. Telle est la science de l'Invisible et de l'occulte de l'Invisible. Or, le mystère du premier Invisible est le fait de l'Acte; quant au second, c'est le fait de l'Attribut et le troisième est le fait de l'Ipséité. Ainsi donc l'Esprit réunifie ces particularités. Et c'est que tous les esprits ont émané de sa lumière. **Et Nous l'avons envoyé à ton corps béni et nous l'avons insufflé dans ton image, comme il fut insufflé dans l'image de ton père qui devint l'Adam du monde. Et toi, tu es toi et tu es Adam. Et le monde, depuis le Trône et jusqu'au moindre grain de poussière, apparaît à partir du miroir de ton existence comme l'univers apparut de ta substance sainte qui est la première chose que**

{وَكذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً
مِّنْ أَمْرِنَا} أي كما خصصنا
الانبياء والرسل بالروحانية
والارواح الملكوتية والارواح
الجبروتية والارواح الجمالية
والارواح الجلالية خصصناك
بروح قدسية اوجدتها من جملة
الارواح بتجلي قدس قدمي من
العدم وفضلناك بروية القدس
والجوهر القدسي المشروح
برقوم تجلى جمالي وجلالى
المكسو بكسوة جميع صفاتي
المنور بنور ذاتي وخصصنا
روحك المشرفة بهذه الانوار
بان احببتها بما اودعتها من
روح فعلى وروح صفتي
وروح ذاتي وذلك علم الغيب
وغيب الغيب وسر الغيب الاول
امر الفعل والثاني امر الصفة
والثالث امر الذات فاذا صارت
جامعة لهذه الخصائص وان
جميع الارواح صدرت من
نورها وارسلناها الى جسمك
المبارك ونفختها في صورتك
كما نفخت في صورة ابيك
فصار آدم العالم فانت انت وادم
العالم من العرش الى الثرى
يظهر من مرآة وجودك كما
ظهر الكون من جوهرك
القدسي الذي هو اول ما خلقت
فمن يرى نورها منك فقد رأني

J'ai créée. Qui donc voit sa lumière (au miroir)
qui vient de toi M'a vu car tu es Mon miroir
pour le monde des humains. C'est pourquoi,
ṢWS : « Qui m'a vu a vu le Vrai et celui qui m'a
connu a connu le Vrai ¹⁵⁵⁹

فانك مراتي للعالمين لذلك قال
عليه الصلاة والسلام " من
راني فقد راي الحق ومن
عرفني فقد عرف الحق "

Dans ce passage il y a une sorte de récapitulation de la doctrine spirituelle de Rūzbehān Baqlī concernant l'infusion d'un Esprit dans le substrat humain. Ici, il nous informe que le premier à avoir reçu cet Esprit est le Prophète, miroir essentiel de Dieu, et de cet Esprit du Prophète qui est un autre Adam, ont été extirpés tous les différents esprits infusés dans la race des élus. Cette infusion ou inhabitation se fait à travers le « corps béni » du Prophète qui est la matrice d'où le monde et l'univers ont été créés. Ainsi on comprend mieux le quatrain de Ḥallāḡ parlant de « deux Esprits en un seul corps ».

Tout au long de notre étude, une question cruciale s'est posée : après le *huwa huwa* et le *mā huwa illā huwa*, où est l'homme ? Sur les rives où l'Amour, l'Aimé et l'Amant sont un, et une fois dépassé le rubicon *du fanā*² pour que Dieu seul surexiste, où est l'homme ? C'est aussi le questionnement de Rūzbehān :

Il les appela : « **Où êtes-vous ?** ». Quand même vous nageriez sans cesse dans l'Océan de l'Ipséité et dans la mer des Attributs, vous n'atteindrez jamais le fond de l'Océan des Vérités divines. Car l'océan de l'Ipséité et des Attributs est l'Un et tout le reste existe en guise de parvis. L'Unicité des Actes se cache dans les Attributs et les Attributs se cachent dans l'Ipséité. À partir de l'œil-essence de la réunification, Il est Lui, Lui. Par rapport à la vérité Il est Dieu, et par rapport à l'Égoïté, Il est Unifique ¹⁵⁶⁰, Esseulé, sans autre que Lui-même car **toute altérité s'anéantit dans Sa surexistence** ¹⁵⁶¹.

فناداهم اين انتم لو تسبحون ابدا
في بحر الذات و بحر الصفات لم
ينهوا من بحر حقائق الالهية فان
بحر الذات والصفات واحد الكل
في حيز سرادق وحدانية الافعال
غايبة في الصفات والصفات في
الذات فمن عين الجمع هو هو
ومن حيث الحقيقة هو الله ومن
حيث الفردانية احيد وحيد لا غير
اذ الغير يفنى في بقائه.

Ce passage est une négation claire de l'hypostasiation et de l'individuation. Dieu, par rapport à Son Égoïté n'a pas la singularité de la Personne. Au contraire, Il est Unifique et Esseulé (*aḥīd et waḥīd*), transcendant tout retour sur Soi et toute altérité. On se demande comment, dans

1559. ṢArā'is II, sourate 42, al-Šūrā, 50, fol. 426r, p. 713.

1560. Ce néologisme a été forgé par Corbin.

1561. ṢArā'is II, sourate 112, al-Iḥlāṣ, 2, p. 862.

l'absence d'un Je personnel (puisqu'il n'y a pas de Personne) comment Dieu peut-Il Se manifester ab intra, de Son Ipséité à Ses Attributs et de Ses Attributs à Ses Actes ? Où est le Sujet de telles composantes essentielles ?

Tel est bien l'horizon dogmatique des 'Arā'īs.

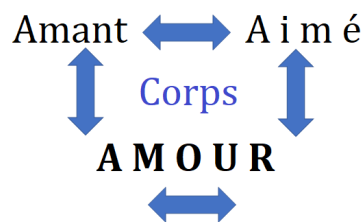
Dans *Mašrab al-Arwāh*, Baqlī assigne même une station à l'anéantissement qui est le fait d'être dépourvu d'hypostase et il l'appelle la station du *soi sans soi*, « *huwa bila huwa* », c'est l'antichambre antinomique du *huwa huwa*. Il dit : « *Lui sans lui-même c'est la station de l'œil-essence de la réunification. S'il se met à part avec le Vrai, lui il ne surexiste plus (lā yabqā) mais c'est Dieu qui surexiste ; alors Il est huwa huwa. Le gnostique, que Dieu sanctifie son esprit (il s'agit de Rūzbehān) a dit : « cette station est ruse »* ¹⁵⁶².

Pour Corbin, à la fin du *Jasmin des Fidèles d'amour*, c'est aussi la même évidence :

Le moment où le contemplant devient le contemplé, le moment où celui qui pose la question « où es-tu ? » se l'entend poser à son tour, c'est le moment même où il pénètre l'arcane de la maxime célèbre : « Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur ». Mais alors aussi, il comprend le sens mystique de l'injonction émise dans le verset coranique : « O âme pacifiée, retourne à ton Seigneur, agréante et agréée »

Poème significatif entre tous. La question "où es-tu ?" se renverse. Celui qui la pose, aspire à se l'entendre poser à lui-même. C'est en effet, s'il se l'entend poser, qu'il aura enfin entendu la réponse à la sienne. C'est annoncer, en d'autres termes, ce mystérieux renversement de la vision, où le contemplant découvre que dans l'acte même de sa contemplation il est lui-même le contemplé (où le Cogito devient un Cogitor) ¹⁵⁶³.

L'élucidation du mystère de la vie spirituelle, dont l'axe et la dynamique ouroborique est l'Amour de Dieu pour Lui-même, atteint ici son point culminant.



Que veut dit « deux en un seul corps », sinon le « lieu », terrestre et incarné de l'ubication de l'Esprit proto-éternel qui est l'interface pour que Allāh aborde l'homme comme Son miroir et Se voit en lui. Ce corps est la matière première, *hylè*, en laquelle Allāh infonde l'Esprit qui est lui-même double : à la fois Esprit de Dieu et âme de l'homme. Dans ce corps-miroir a lieu le grand

1562. *Mašrab al-Arwāh*, XVIII, 13, p. 292.

1563. *En Islam Iranien*, III, Rūzbehān et le soufisme des fidèles d'amour, p. 146.

œuvre par lequel l'Esprit spiritualise le corps pour s'identifier en lui à Allâh. Deux en un seul corps autour duquel se développe la danse de l'Unicité ultime : Amant, Aimé et Amour qui tournoient autour de l'enveloppe du corps de l'homme, vide de son « je » depuis l'éternité première et jusqu'à l'éternité dernière.

Lui c'est moi et moi c'est Lui dit l'Esprit pour que Lui reste Lui. Dans l'identification ultime du cercle sans point, c'est l'homme-miroir sans son « moi », dépouillé de son « je ». Tel est le message ḥallāġien de Rūzbehān Baqlī dans les *ʿArāʾis* : à l'ultime élucidation du *Lā* théologique du monothéisme islamique « *Lā Ilāha illa Allāh* », répond inexorablement le *Mā* anthropologique du « *ma huwa illa huwa* » : Non ! pas d'homme devant Dieu.

FIN

ÉPILOGUE

Nous clôturons un travail assidu sur un texte polysémique, relu dans sa globalité. Un texte d'abord exégétique, rattaché au Coran et à la tradition du commentaire allusif comme à sa cordée mais un texte surtout spirituel qui exprime l'expérience personnelle, émouvante, d'un auteur qui y fait transparaître sans cesse son *éthos*. Ce texte se rattache, à deux cents ans de distance, aux maîtres du siècle d'or du soufisme dont il est d'ailleurs considéré comme une dernière expression, avant la nouvelle dimension théosophique imprimée par Ibn ʿArabī.

Le titre de ce travail : *Les élucidations du Commentaire Coranique Allusif de Rūzbehān Baqlī*, dans son laconisme, dit bien notre propos qui est phénoménologique par excellence, c'est-à-dire qu'il aborde le phénomène de ʿArāʾīs dans sa réalité nue et globale. Mais, aborder un texte aussi immense, tel quel, sans un créneau de lecture ou un angle de vue n'est-ce pas se perdre dans le détail ? Élucider l'élucidé, ne risquait-il pas de verser dans la tautologie ? Comment lire les ʿArāʾīs telles quelles sans aboutir à les réciter ?

L'objectif de la thèse doctorale que voici fut donc d'extraire de ce grand texte les élucidations les plus significatives et de les synthétiser pour faire ressortir la pensée de l'auteur. Suivant, modérément quand même, l'exemple de Louis Massignon, nous n'avons pas lésiné sur les détails historiques, hagiographiques ou doctrinaux qui pouvaient aider à mieux comprendre la figure et l'œuvre de notre auteur. Nous avons cherché à jeter le plus de lumière possible sur la pensée du Maître, ses sources, son univers symbolique, son appareil sémantique et sa doctrine.

Nous avons scruté le texte pour en extraire toute la sève. Notre travail présente une foule de détails et de concordances tournant autour du monde culturel et religieux de notre auteur. Nous n'avons pas manqué d'aborder le texte d'un point de vue littéraire afin de bien comprendre la pensée de l'auteur et d'isoler ses constantes linguistiques dans le but de mieux le traduire. Ceci nous a amené à établir un glossaire typiquement rūzbehānien. À défaut de traduire en français l'immense texte des ʿArāʾīs, nous l'avons décortiqué et passé en revue, traduisant de nombreux passages, délivrés en vis-à-vis avec l'arabe pour faciliter au lecteur le retour à la source du texte. En suivant les élucidations coraniques, verset après verset, nous avons cherché à retracer leur origine et à leur donner leur place dans l'idiosyncrasie de l'auteur. En comparant ces extractions

avec les autres œuvres de l'auteur, en essayant de remonter à leur source dans la pensée šāfi'ite, aš'arite ou dans la tradition soufie, le matériel se constituait et devenait de plus en plus consistant. Cette thèse est donc l'extraction des élucidations coraniques rūzbehāniennes avec le blanc-seing de leur origine. Après les avoir soigneusement scrutées et analysées, nous croyons sincèrement avoir rendu la pensée rūzbehānienne dans son authenticité et dans sa mouture définitive comme il ressort des résultats de nos recherches.

Voici en bref les tenants et les aboutissants de mon élucidation des élucidations de 'Arā'īs.

Apports techniques

Dans la recension du texte, nous nous sommes basés sur un manuscrit vénérable, que nous appelons « le manuscrit de Damas », daté le 3 du mois Dī (-l-) Qa'ḍā' de l'année 883 de l'hégire, c'est-à-dire le 25 janvier 1479 de l'ère grégorienne. Nous avons conclu qu'il s'agissait du deuxième manuscrit complet en ancienneté dans l'état de nos recherches. Il pourrait aussi être antécédent à celui de Topkapi, ayant été commencé plus loin dans le temps.

Le catalogue des publications contemporaines sur la vie, l'œuvre ou la doctrine de Rūzbehān est aussi plus complet dans la présente thèse. Il inclue les publications parues dans le monde arabe, perse et turc ainsi que dans l'aire occidentale, surtout francophone et anglophone, au cours des XX^e et XXI^e siècles.

Pour faciliter la reconnaissance et la traduction les plus correctes d'un vocabulaire très riche mais, surtout, très typé, nous en avons dégagé les termes techniques les plus saillants. Nous avons réparti en 14 thèmes près de 300 termes reliés à la fois à la didactique soufie et à la perception personnelle de l'auteur qui en a souvent décliné lui-même la définition. Pour aider à évaluer l'importance d'un terme dans la nomenclature de l'auteur, nous avons pris soin d'ajouter une case avec le taux de son utilisation dans le texte des 'Arā'īs. Notre essai de traduction offre des approches qui nous semblent déterminantes pour établir un glossaire qui tienne compte des nuances de l'arabe dans la pensée soufie et dans l'expression rūzbehānienne. Dans le déroulement de notre thèse, il est aisé de constater que notre entreprise de déchiffrer les élucidations des 'Arā'īs a un aspect fondamental de fixation du vocabulaire rūzbehānien à travers l'explicitation des nuances polysémiques qui façonnent la trame du texte et contribuent à fixer sa terminologie et à mieux reconnaître ce que Paul Ballanfat appelle « *les stéréotypes du langage rūzbehānien* ».

Dans l'opération d'élucidation des 'Arā'īs et des recoupements effectués avec les autres ouvrages rūzbehāniens disponibles, nous avons été à même de rectifier les datations présumées

des divers ouvrages de notre auteur en donnant à 'Arā'īs la palme de la maturation de la pensée rūzbehānienne.

Apports dans le domaine de l'histoire et de la doctrine

Venons-en à l'auteur lui-même. Comment récolter ses élucidations sans connaître leur enracinement tant dans sa filiation spirituelle que dans ses réseaux d'influences ? Il nous semble avoir fait un pas décisif quant à la reconstruction de la chaîne initiatique « historique » à laquelle s'est affilié Rūzbehān Baqlī, en soulignant la personnalité du chef de file de la chaîne initiatique à laquelle il s'agrège, à savoir le Grand Šayḥ Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Ḥafīf b. Usfakšād al-Ḍabyī al-Šīrāzī al-Šāfi'ī al-Šūfī, familier de Ḥallāğ. C'est grâce à sa *ṭarīqatī*, solidement établie à Šīrāz, surtout à travers les banū Salbeh, que notre auteur, encore novice, a découvert le martyr de Bagdad qui devint son maître à penser. L'exemple et la pensée de Ḥallāğ traversent les 'Arā'īs de part en part. Si Ibn 'Aṭā' est le plus cité, Maṣṣūr al-Ḥallāğ est, avec Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, le soufi dont le souvenir fait frémir Rūzbehān. Son sacrifice revient sans cesse sous sa plume mais c'est sa doctrine sur l'union identifiante ou union-résorption qui est la clef de voute du système spirituel des 'Arā'īs.

Rūzbehān Baqlī est un esprit universel, ouvert à tout ce qui peut éclairer ou confirmer sa doctrine. Il se montre un parfait connaisseur du soufisme mais aussi des tendances šī'ites et ismaéliennes qu'il n'approuve pas toujours mais qu'il ne dédaigne pas non plus. Ainsi son attitude est conciliante par rapport à la succession de 'Alī Ibn Abī Ṭālib tandis qu'il endosse l'infailibilité donnée par Dieu à Ses élus. Quant à l'Ismaélisme il y puise sa perception cosmogonique et certains aspects de son ésotérisme raffiné.

Nous avons aussi retravaillé les biographies des maîtres les plus souvent cités dans 'Arā'īs et nous avons complété les compilations soufies qui ont pu servir de base de données à notre auteur. Nous avons mieux fixé l'envergure des emprunts textuels que notre auteur effectue des œuvres de Sulamī, de Quṣayrī ou de Tustarī.

En guise de *fioretti*, nous avons prouvé qu'une rencontre entre Nağm al-Dīn Kubrā et Rūzbehān a bien pu avoir lieu en Égypte, à l'occasion d'un pèlerinage à la Mecque où d'ailleurs Ibn 'Arabī avait lui aussi trouvé Rūzbehān et où il fut témoin oculaire de la fascination du Baqlī pour la beauté féminine qui l'amena à sacrifier momentanément sa *ḥirqaṭī* pour l'amour d'une femme, le temps que sa passion se soit assagie. Nous avons ajouté aux maîtres soufis que cite notre auteur une pléiade de traditionnistes et de théologiens, la plupart d'obédience aš'arite, qui représentent

une autre source d'inspiration pour lui.

Après avoir délimité le cadre historique et référentiel des *ʿArāʿis*, nous avons fait un tour d'horizon sur la tradition de l'exégèse allusive, dite *išārite*. Si nous nous sommes arrêtés sur des lieux communs ce fut pour mieux typer l'œuvre de notre auteur. Avant de passer aux élucidations elles-mêmes, nous avons pris soin de distinguer entre ésotérisme et occultisme, qui, dans certains écrits et enseignements, sont des doctrines rapprochées sinon confondues. Nous avons mis en relief la position de notre auteur qui penche vers la modération dans l'usage des pratiques magico-ésotériques.

Les élucidations théologiques et philosophiques

Nous avons finalement abordé le texte des *ʿArāʿis*, en commençant par l'introduction où l'auteur fait une apologie de la méthode allusive et dévoile l'intention directrice de son approche du Coran. Dans la scrutation des *ʿArāʿis*, nous avons mis en relief le style particulier de Rūzbehān Baqlī, son expérience spirituelle, devenue outil herméneutique, son caractère extatique de *Šayḥ Ṣaṭṭāḥ* et son univers symbolique aux paramètres complexes si denses et variés.

Solidement arrimés à cet arrière-fond historique et phénoménologique, nous avons procédé à l'extraction des élucidations des *ʿArāʿis*. Éparpillées au gré d'un commentaire qui s'arrête diversement sur près de 6000 versets coraniques se présentant sous des thématiques variées et suscitant chez l'auteur une exégèse correspondante, à chaque fois différente, il fallait trouver pour ces élucidations un fil conducteur qui aide à la reconstruction de l'idiosyncrasie d'un texte multiforme.

Comment saisir l'âme du texte ? Comment le rendre dans ses nuances ? C'est pour cela que nous avons tenté de suivre l'axe sémiologique donné par Rūzbehān lui-même qui déclare aborder le Coran comme une « *description de la proto-éternité* ». Il s'agit d'un point de vue ésotérique à finalité mystagogique qui imprègne tout le commentaire coranique des *ʿArāʿis*.

À partir de cet angle de prise de vue, de facture purement rūzbehānienne, nous avons procédé à la répartition des thèmes d'une manière méthodologique afin que les élucidations recueillies rendent l'âme même du texte et le souffle de son auteur.

Nous avons d'abord scruté la symbolique rūzbehānienne, choisissant le paradigme du pèlerinage comme spécimen de son approche métaphorique. En guise de contribution, et pour mieux faire connaître la veine ésotérique des *ʿArāʿis*, nous avons traduit tous les passages de ce commentaire sur les lettres isolées du Coran. Nous les avons insérés en annexe comme un *corpus* d'élucidations ésotériques rūzbehāniennes.

Dans le but de bien comprendre la démarche exégétique du Baqlī, nous avons relevé les points d'ancrage de sa théologie et de sa philosophie. Il s'avère un adepte convaincu de l'aš'arisme, dans une fidélité foncière à la jurisprudence šāfi'ite. Mais il est surtout ouvert à la tradition soufie, plus spécifiquement ḥallāḡienne, qui accueille, en les conciliant avec l'orthodoxie islamique, les influences hellénistiques et perses. Nous avons mis en exergue la doctrine aš'arite afférente, puisée surtout chez al-Bayhaqī et al-Bāqillānī.

Recherchant les sources théologiques de notre auteur, nous avons fait deux découvertes inédites majeures :

Il s'agit d'abord d'un recoupement avec Abū Ḥāmid al- azālī dont une partie du livre intitulé *Les Fondements des Doctrines (Qawā'id al-^ṣAqā'id)* a été plagié par Rūzbehān dans son opuscule de théologie aš'arite appelé : « *Les voies de l'Unification* » (*Masālik al-Tawḥīd*). Dans les *Ṣarā'is* aussi, il suit rigoureusement ce modèle : Proclamation apophatique de l'Unicité et de l'Unificité de Dieu ; affirmation cataphatique, en Lui, de l'Ipséité, des Attributs, des Actes et, comme corollaires, celle des Noms, des Caractères et des Qualifications. Ce Dieu, dans Son déploiement théophanique est d'abord appréhendé d'une manière apophatique : Il est *al-Ġayb*, l'Invisible, l'Occulte, le Caché, l'Insondable à l'inviolable Unicité, appréhendé comme Un et Unifique (*wāḥid* et *aḥad*). Nous avons mis en exergue la démarche soufie d'extrême apophatisme qui tend à préserver la transcendance divine de toute interférence de l'adventicité que ce soit même celle de la *šahāda*. À partir de cette inviolable Unicité, se déroule l'étalement éblouissant, cataphatique, des élucidations théophaniques des *Ṣarā'is*, intimement liées aux expériences mystiques mêmes de notre auteur.

Le deuxième recoupement est plus restreint, il s'agit d'un passage de « *al-Wasiṭ fī tafsīr al-Qur'ān al-Maġīd* » d'Abū-l-Ḥasan Ibn Ṣalī al-Wāḥidī al-Nisābūrī al-Šāfi'ī. Notre auteur lui copie dans *Sayr al-Arwāḥ* un passage sur les particularités de l'Esprit comme principe de vie.

De cette manière, le rattachement théologique et cultuel de notre auteur, à partir de ses autres ouvrages, est encore mieux fixé avec ces preuves à l'appui. En fait, toute notre thèse est traversée par une constatation constante de la profonde appartenance aš'arite de notre auteur.

Bien qu'il méprise la philosophie comme science exotérique, Rūzbehān a une pensée philosophique des plus élaborées, s'appuyant sur des pré-supposés bien définis qui président à ses cosmogonies, ses anthropogénèses, son anthropologie et, bien sûr sa mystique ainsi qu'à sa vision eschatologique.

Nous avons essayé d'approfondir ce domaine. Nous n'avons pas craint la longueur car il nous était nécessaire de retrouver les éléments qui pourraient mieux faire comprendre l'arrière-

fond et la mouture de la pensée rūzbehānienne, dans son particularisme et dans son universalité. Nous avons retrouvé des ressemblances et effectué des points d'ancrage avec Plotin et Pythagore ainsi qu'avec leurs disciples, dans le domaine de la préexistence de l'Esprit/esprits, de la descente incarnationnelle et de la remontée libératrice des entités spirituelles, de la cosmogonie et de l'anthropogénèse. Nous nous sommes arrêtés plus spécifiquement sur un concept purement rūzbehānien : celui de l'Intellect Étendu. Nous avons tenté de le recadrer dans la pensée philosophique qui imprègne les 'Arā'īs et nous avons affirmé sa filiation strictement rūzbehānienne en retrouvant sa présence dans les autres ouvrages de l'auteur tels que *Mašrab al-Arwāḥ* et *Maknūn al-Ḥadīṭ*.

Ayant repéré, au cours de nos recherches, une référence textuelle à « Hiraql le Sage », dans l'Aiguade des esprits (*Mašrab al-arwāḥ*), nous avons été amenés à faire une longue digression pour retrouver l'origine de ce passage et l'identité de son auteur originel. Ceci nous a aidés à mieux centrer Rūzbehān dans l'ensemble de la pensée religieuse islamique qui le porte ; telle que la révèle par exemple un Šahrastānī, son contemporain, et comme elle a été véhiculée par les traducteurs et les historiographes depuis l'âge d'or des Abbasides. En fait, notre auteur évolue dans un cadre idéologique très vaste et commun au monde soufi, où la relecture ésotérique du Coran et des *aḥādīṭ* rendaient les esprits perméables à diverses influences et imprégnations en provenance des cultures et religions avoisinantes grâce à l'apport décisif des migrations, des voyages et des traductions.

Le passage rapporté par Rūzbehān de Hiraql le Sage a trait à l'anabase des âmes par amour et illustre très bien l'insistance des 'Arā'īs sur la descente des esprits préexistants dans les corps à partir de l'éternité première et leur remontée sur le chemin du retour à l'éternité dernière. Notre thèse présente ce tableau comme la synthèse idéologique définitive de la voie mystique rūzbehānienne.

Les élucidations cosmogoniques et anthropologiques

Les cosmogonies rūzbehāniennes ont été mieux sondées dans la présente thèse en franchissant un pas décisif quant à leur origine ḥallāḡienne à travers la filière d'Ibn Ḥafīf via son biographe Abū-l-Ḥasan al-Daylamī. Nous n'avons pas lésiné sur la longueur pourvu de retracer les traces textuelles de cette affiliation dans les passages du *corpus* ḥallāḡien, allant jusqu'à revisiter certaines traductions masignoniennes.

Les élucidations cosmogoniques des 'Arā'īs ont été complétées par celle de *Maknūn al-*

Ḥadīṭ qui comporte des passages précieux sur l'Intellect Étendu. Une plus grande cohésion doctrinale a été réalisée entre les cosmogonies des divers ouvrages de l'auteur, plus particulièrement avec celle de *Mašrab al-Arwāḥ*.

Nous avons aussi pu mieux cerner le concept de la *fiṭra* ou congénitalité dans la pensée de Rūzbehān qui la relie directement à la préexistence et à l'élection sélective mais aussi à l'infusion proto-éternelle de l'Esprit. Nous avons pris soin de mieux mettre en lumière l'adhésion radicale de notre auteur à la doctrine de la prédestination qui l'amène à introduire une nette distinction entre les esprits élus de l'élite, avec l'énumération ésotérique de leurs catégories, et les esprits du commun qui ne jouissent pas de la même élection voire qui sont voués à la perte. Nous considérons que notre apport à ce sujet est déterminant pour fixer l'anthropogénèse rūzbehānienne et sa doctrine sur la congénitalité humaine en consonance avec sa doctrine sur la nature humaine et sur la singularité de l'Esprit-image.

Après le volet cosmogonie-anthropogénèse, nous avons consacré un chapitre pour développer les élucidations des *ʿArāʾīs* sur la préexistence des esprits, le pacte primordial, la nature de l'Esprit et la prédestination afin de mieux cerner l'élection sélective propre à la prédestination avec la description de la postérité d'Adam : celle de la prophétie (*nubuwwa*) et de la sainteté agréée (*wilāyat*), comme l'enseigne Rūzbehān avec d'intéressants recoupements avec Ibn ʿArabī, sous l'inspiration de Tirmidī. Nous avons complété cette description par celle de l'imamat et du califat. Ce chapitre se termine par une exposition des élucidations concernant la suprématie du Prophète et des *Ahl al-Bayt*, non sans avoir revu *in extenso* la hiérarchie ésotérique des suppléants (*abdāl*) en mettant en parallèle les passages concernés dans les divers ouvrages de notre auteur avec leurs sources.

Pour nous, une des découvertes majeures de cette thèse, fut notre relecture de toute la doctrine cosmogonique, anthropologique et anthropo-génétique de Rūzbehān Baqlī à partir d'un point qui nous avait échappé lors de la préparation de notre diplôme. Il s'agit de la *nature* de l'Esprit, sa genèse et de l'amalgame anthropologique hybride qui, d'après cette doctrine, résulte de son infusion dans le substrat humain.

Il faudrait ici souligner que l'équivalence des termes entre judéo-christianisme et islam peut cacher une ambivalence voire une discordance. Des termes comme esprit, congénitalité, image, âme, homme/humain, je, miroir, amour, transformation, spirituel et bien d'autres, ont été revus à partir de ce réajustement. Sans lui, nous faisons face à une confusion épistémologique. En redonnant aux termes leurs véritables significations, nous a fait redéfinir toute la spiritualité de Rūzbehān et même la spiritualité soufie.

Nous avons cru, pour un temps, que la dynamique spirituelle rūzbehānienne était axée sur la progression de l'âme humaine vers l'union à Dieu avec de fortes analogies avec la mystique judéo-chrétienne. Nous avons fini par découvrir le vrai sens de cette aventure qui se déploie en filigrane à travers l'élucidation de centaines de versets coraniques et de plusieurs *aḥādīṭ*. En harmonie avec une nuée de maîtres soufis, Rūzbehān extraie du Coran une cosmogonie et une anthropogénèse à teneur ésotérique.

Les élucidations mystériques sont exprimées à travers beaucoup de termes techniques identiques à la spiritualité judéo-chrétienne mais la réalité sous-jacente est différente, voir diamétralement opposée. Au lieu de la personne humaine qui interagit avec ses facultés, c'est l'Esprit, ni homme ni ange, qui est l'unique acteur dans l'arrière-scène qui va de l'éternité première à l'éternité dernière. Il se démultiplie en les ersatz d'esprits préexistants pour rejoindre les enveloppes externes s'alliant aux corps à travers les formes physiques. Aussi le substrat humain n'est pas homogène. Dès le début il est formé par un mélange hybride : Esprit non humain et *fiṭrat* humaine. C'est bien ce que chante Ḥallāḡ dans son fameux quatrain qui clôt notre thèse :

Je suis celui que j'aime éperdument (ahwa) et celui que j'aime éperdument est moi-même.
Nous sommes deux esprits infondus dans un corps. Si tu me vois, tu Le vois et si tu Le vois, tu nous vois

C'est l'Esprit qui rencontre l'Esprit dans un corps parce qu'il L'avait rencontré avant le corps. De cette descente incarnationnelle des esprits ne reste, pour l'homme, que la faculté de se remémorer, en puisant dans la contemplation initiale dont fut gratifié l'Esprit, le moment du discours Primordial du *alastu* et la reconnaissance de la Seigneurie d'Allāh. La prédestination sélective des élus, par la volonté de Dieu de Se faire connaître et de S'aimer en eux, la révélation qui est faite à leurs esprits dans ce qui est leur avènement proto-logique à partir du néant, culmine dans le plérôme qui est union, unification et œil-essence de la Réunionification, du Tout réunifié. Dieu happe-t-Il l'homme ?

Avec ces présupposés à teneur ésotérique, comment aborder la spiritualité rūzbehānienne ?

L'itinéraire spirituel rūzbehānien

Cette spiritualité s'inspire du siècle d'or du soufisme et y est parfaitement intégrée, nous l'avons suffisamment prouvé. L'itinéraire du Maître de Šīrāz est avant tout supra temporel. Il

commence bien avant la création de l'univers avec la création de l'Esprit, ni homme ni ange, qui est configuré selon l'Image d'Adam afin d'éviter une promiscuité directe entre Allâh et Son image dans l'homme. Ainsi c'est l'Esprit-image, infusé dans l'homme, qui fait de cet homme une image de Dieu. Cette présence médiane et instrumentale de l'Esprit a été très peu mise en lumière. Je crois même que notre thèse peut briguer une certaine exclusivité en la matière.

Cet Esprit est soumis à une période initiatique préexistentielle, qui peut être très longue et durant laquelle il contemple les diverses théophanies de l'Être divin dans Ses Actes, Ses Attributs et Son Ipséité avec l'objurgation pré existentielle du *alastu*, préalable au Pacte primordial entre Allâh et ses saints agréés. Une fois préparé, l'Esprit entre dans les enveloppes et est infusé dans les formes physiques et l'Image qu'il porte s'intègre au substrat humain pour le conditionner du dedans. C'est dès cet instant que la voie du retour commence pour le soufi. Elle est préfigurée à l'avance par les mesures prédestinatrices de Allâh, dans Son élection sélective éternelle.

La voie du retour est déclenchée par la remémoration du *dikr* qui fait entrer dans la scrutation puis dans la contemplation en gravissant 40 états et stations. Les échelons supérieurs de la voie soufie aboutissent à l'unification, c'est-à-dire à l'accomplissement expérimental de la *šahādaṭ* dans son segment apophatique « *lā ilāha* » qui est pure négation de toute adventicité qui pourrait contaminer la transcendance divine. L'unificateur aboutit à l'unification grâce à son regard transformé par l'œil-essence de la Réunion où l'humain devient pour ce Dieu pauvre en hypostases, le miroir hypostatique d'un instant, le temps ḥallāḡien du glissement de paupière (*lahḡaṭ*).

Notre étude a mieux mis en relief la réalité de la croyance en la nature des esprits ainsi qu'en leur préexistence, avec leur élection sélective et la manière dont la prédestination divine dirige leur descente dans l'adventicité puis leur retour dans la post-existence.

L'une des élucidations majeures du Baqlī dans les *ʿArāʾis* que nous avons mise en lumière est donc de représenter le mécanisme subtil de l'incorporation de l'image de Dieu en Adam. Il s'agit de l'image véhiculée par un Esprit, ni homme ni ange, lui-même conditionné par cette image qui, en s'infusant dans l'enveloppe physique d'Adam, et des élus parmi ses descendants, leur transfère la caractéristique scripturaire d'avoir été créés à l'image de Dieu. L'Esprit est-il infusé de même dans les non-élus ? La réponse de notre auteur reste dans le vague. Il se concentre sur les élus en sauvegardant jalousement l'ascendant décisif de la prédestination divine.

Nous avons aussi mieux démontré que l'infusion de l'Esprit-Image en l'homme a pour but d'en faire une plate-forme réflexive dans laquelle Allâh, Amant de Lui-même, peut Se voir, Se connaître et S'aimer. Grâce à l'alchimie du monisme testimonial qui lui est transmis par Ḥallāḡ,

pour Rūzbehān, l'Aimé, l'Amant et l'Amour sont un seul et même être. Ainsi l'altérité est immolée sur l'autel de la proclamation radicale de l'Unificité divine.

Nominalement Allāh crée l'homme pour Se connaître en lui. Mais, dans la doctrine transmise par Rūzbehān Baqlī, et contrairement à ce que nous avons pu comprendre dans le passé, le « locus » providentiel pour rencontrer Dieu devient, non le cœur humain tout court, mais le cœur qui est ce lieu où se niche l'Esprit dans l'homme. C'est là que le soufi prend la place qui lui revient dans le dessein créateur : celle d'accepter qu'un autre que lui, en lui, utilise le miroir qu'il est et dans lequel Dieu Se regarde. Le mystique, dans les 'Arāʾīs, accepte une telle dépossession de son « je » au point d'assimiler un hiatus existentiel : Non seulement ce n'est pas « lui » qui « est » le protagoniste, mais il accepte que cet « autre » qui est l'Esprit et qui regarde, à travers lui et à sa place devienne UN SEUL avec Celui qu'il regarde. L'homme accepte de n'être que l'instrument de cette rencontre : un miroir où il abdique l'inviolabilité et l'inaliénabilité de sa personne (dans le sens judéo-chrétien).

Aussi rentrer dans son cœur et le connaître revient à cohabiter avec un hiatus existentiel qui se définit comme suit : Reconnaître l'Esprit qui connaît Dieu qui, à son tour, Se connaît à travers ce cœur partagé par l'Esprit et l'homme qui, lui, devient un miroir à l'usage de deux protagonistes qui vont se confondant.

C'est alors que se consomme l'union-résorption dans laquelle Dieu surexiste à travers l'ultime anéantissement du « je » du mystique au profit de son regard qui s'identifie à l'hiatus existentiel de n'être que le miroir du face à face entre l'Esprit et Dieu.

Le *huwa huwa* hallāgien trouve sa réalisation dans le « *ma huwa illa huwa* » rūzbehānien.

C'est pourquoi le Maître des envoyés dit « qui s'est connu soi-même a connu son Seigneur » car il n'y a de soi-même que Lui (iḏ lā nafs illa hūwwa) si tu comprends ce que je dis et sinon sache que l'Acte repose sur l'Attribut et l'Attribut repose sur l'Ipséité. En ce qui concerne l'œil-essence de la réunification (ʿayn al-ḡamʿ) : il n'y a de Lui que Lui (mā hūwwa illā hūwwa) et ne penses pas qu'il s'agit d'incarnationnisme (ḥulūl¹⁵⁶⁴) car, dans Son Ipséité et dans Ses Attributs Il transcende le fait (munazzah) d'être localisé dans les êtres

ولذلك قال سيد المرسلين عليه الصلاة والسلام " من عرف نفسه فقد عرف ربه " إذ لا نفس إلا هو إن فهمت ما قلت وإلا فاعلم ان الفعل قائم بالصفة والصفة قائمة بالذات فمن حيث عين الجمع ما هو الا هو ولا تظن الحلول فانه بذاته وصفاته منزه عن ان يكون له محل في

1564. D'aucuns traduisent *ḥulūl* par panthéisme (cfr. Suʿād Ḥakim, *Muʿḡam Šūfi*, Introduction). Ici nous pensons que ce serait un anachronisme. D'ailleurs Rūzbehān se charge lui-même d'expliquer ce qu'il entend par ce terme, puisque dans le poème de Maḡnūn qu'il cite il est question de *ḥullūl* : infusion ou habitation d'un esprit dans un corps : incarnation.

contingents. Il s'agit du symbole des amants.
Ne vois-tu pas ce que dit le fou de l'amour divin
(Mağnūn)¹⁵⁶⁵ :

« Je suis celui que j'aime éperdument (ahwā) et celui que j'aime éperdument est moi-même. Nous sommes deux esprits infondus dans un corps. Si tu me vois, tu Le vois et si tu Le vois, tu nous vois ¹⁵⁶⁶».

الحوادث هذا رمز العاشقين الا
ترى الى قول مجنون :

انا من أهوى ومن أهوى انا نحن
روحان حللنا بدنا فاذا ابصرتنى
ابصرته وإذا أبصرته ابصرتنا

Cette évacuation quasi chirurgicale de l'altérité dans la mystique soufie en général et rūzbehānienne en particulier, nous pose, dans la conclusion de cette thèse, le même dilemme qu'à la fin de notre mémoire de diplôme :

C'est précisément au moment où s'ouvre 'ayn al-Ġam', ce regard de Dieu qui regarde Dieu dans l'homme, que l'homme doit disparaître en proclamant avec Ḥallāğ son ultime šahāda' qui se prononce dogmatiquement par : « Il n'y a de Dieu qu'Allāh » (la Ilāha illa Allāh), et mystiquement par « il n'y de lui que Lui », (ma huwa illa huwa). Au moment où l'homme voit Dieu qui voit Dieu à travers lui, il doit rendre son être à l'Être et disparaître car l'altérité ne saurait subsister devant l'Égoïté (Infirād) de celui qui est l'Esseulé éternel (al-Munfarid). C'est le destin inéluctable et ouroborique de la boucle du temps qui revient à la Proto-éternité en reliant les deux pôles de l'éternité première et de l'éternité dernière à travers l'espace / temps créaturel. Sur ces hauteurs inaccessibles, seul l'Un est jalousement avec Lui-même.

L'absence de l'altérité hypostatique en Dieu amène aussi la privation hypostatique de l'homme qui, ne possède en fait, pas de présence individuelle permanente puisqu'il doit s'en dessaisir. Il se peut que ce point-là soit la charnière de la divergence fondamentale entre Islam et Christianisme ¹⁵⁶⁷. Malgré l'insistance sur les Attributs, on voit qu'ils sont les parents pauvres de la divinité puisque, d'après Kalabādī : « Les Attributs ne sont pas Lui ni un Autre, et le fait de les affirmer ne veut pas dire qu'Il en a besoin ou qu'Il en fait quoi que ce soit » ¹⁵⁶⁸. Il est vrai que l'ultime échelon dans l'Unification est la participation à l'Ipséité (al-Dā'i) mais, avec Massignon, force est de constater qu'il s'agit d'un autre échelon cognitif sans une réelle valeur « transformante » ¹⁵⁶⁹.

1565. Baqlī attribue à Mağnūn Layla ces vers qui sont communément attribués à Ḥallāğ. En fait il désigne ainsi de façon métaphorique le martyr de Bagdad qui est l'un des maîtres qui l'a le plus influencé par sa doctrine sur l'amour fusionnel.

1566. 'Arā'is II, sourate 50, Qāf, 16, p. 745.

1567. On gagnera à approfondir le thème de l'hypostase dans l'article de Bernard Sesboùè, «Dieu et le concept de personne», *Persée, Revue théologique de Louvain*, 33ème année, fasc. 3, 2002, p. 321-350. Pour ce même concept du côté islamique voir Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Kalām*, Harvard University Press, Harvard 1971, chap. II, rubrique *Attributes* et, plus particulièrement, *Muslim Attributes and the Christian Trinity et Denial of Reality of Attributes*, p. 112 et seq. L'auteur y souligne notamment que la notion des Attributs divins elle-même fut un apport chrétien à l'approche théologique de l'Islam après une longue controverse gestatoire entre mu'tazilites et aš'arites. Etait-ce un exutoire pratique pour exprimer autant que faire se peut la « communication » divine dans le vécu des mystiques musulmans ? Une étude philosophique plus approfondie mériterait d'être effectuée. Elle dépasse, en tous les cas, le cadre de cette étude.

1568. Kalabādī, *al-Ta'arruf*, p. 36

1569. *Passion*, p. 517.

Se connaître soi-même, connaître Dieu

Avant de conclure, disons que cet échelon cognitif suprême est relié à la connaissance de soi-même et rejoint ainsi les premiers balbutiements de la spiritualité dans l'antiquité gréco-romaine et se rattache aux courants spirituels propres au Judaïsme, au Christianisme et à l'Islam. La sentence lapidaire utilisée par Socrate et inscrite sur le frontispice du temple d'Apollon à Delphes : « *connais-toi toi-même (Γνωθι σεαυτόν)* », a été inspiratrice universelle des mystiques. Elle est attribuée parfois à Thalès (m. 624 et 547 av. J.C.) ou à Chilon de Lacédémone (vers 600 av. J.C.), parmi les sept sages de l'Antiquité hellénistique. Elle a été enseignée par Socrate de 470 à 399 av. J.C.) et reprise par Héraclite d'Éphèse (de 576 à 480 av. J.C.) qui disait, en conséquence : « *je me suis cherché moi-même* ¹⁵⁷⁰ ».

Le *ḥadīṭ* : « *Qui s'est connu soi-même a connu son Seigneur* » est corollaire à cette sentence. Ruzbehān le cite sept fois dans les *ʿArāʾīs*. C'est dire son importance dans la pensée de notre auteur. Le théologien šāfiʿite ʿalāl al-Dīn al-Suyūṭī (m. 911/1505) affirme qu'il faut rapporter ce *ḥadīṭ* à Yaḥià b. Muʿāz al-Rāzī. ¹⁵⁷¹.

Le grand encyclopédiste et historiographe arabe al-Masʿūdī (m. 346/957) rapporte avoir vu sur la porte de la synagogue (*mağmaʿ*) des Sabéens à Ḥarrān une sentence qui porte : « *Qui s'est connu soi-même a été déifié* » (*man ʿarifa nafsahu taʿallaha*) ¹⁵⁷², ce qui est une autre variante de la sentence socratique.

Mais il y a plus. À la démarche de l'homme sommé de se connaître, l'Islam soufi offre l'image de Dieu qui cherche à Se connaître et à Se faire connaître avec l'axiome : « *J'étais un trésor inconnu et j'ai aimé être connu aussi ai-je créé la création pour être aimé* ».

Mais il y a encore plus. Un autre *ḥadīṭ* vient compléter celui qui précède. C'est le Prophète qui cherche à être connu car cette connaissance est équivalente à la connaissance de Allāh : « *Qui m'a vu a vu le Vrai et celui qui m'a connu a connu le Vrai* ». Ce *logion* semble rejoindre l'affirmation messianique du Christ : « *Qui M'a vu a vu le Père* ». Et l'arrière-fond théologique est celui de l'Unicité divine du Christianisme : « *Ne crois-tu pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi ?* » ¹⁵⁷³. Mais si, dans l'élocution, la ressemblance et le recoupement sont manifestes, dans la

1570. Héraclite d'Éphèse, *Fragments*, 101/60.

1571. ʿalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Ḥāwī li-l-Fatāwī*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beyrouth 2000, fatwā 69, p. 226. Dans cette rubrique il décline une gerbe de commentaires et d'explications de cette sentence de la part de divers auteurs d'époque.

1572. Abū Ḥasan b. al-Husayn b. ʿAlī al-Masʿūdī, *Murūğ al-Daḥab wa Maʿādin al-Ġawhar*, al-Maktaba al-ʿAṣriyya, Ṣaydā-Beyrouth 2005, vol. II, p. 192.

1573. Jn 14, 9-10.

réalité il s'agit de deux approches radicalement dissemblables.

La dialectique soufie, dans sa complexité, nous est devenue diaphane : La connaissance de soi-même c'est la connaissance de l'Esprit-image qui, lui, connaît Dieu en devenant Son miroir. Cette relation unificatrice est d'abord le fait du Prophète en même temps qu'Adam. Par ce biais, le Prophète devient le médiateur de l'opération suprême d'union-résorption de l'homme avec Dieu. Unité de l'Esprit-image avec Dieu et unité de chaque esprit-image avec le Prophète dont l'Esprit-image est le premier à avoir accès à la divinité ou plutôt à donner accès à la divinité pour cette osmose intra-divine tant recherchée. Cette Unicité qui dépasse altérité et individualité est le fait du monisme testimonial et nous l'avons découverte dans 'Arā'īs sous les traits du quadruple sacrifice écartelant demandé par Dieu à Abraham.

Une telle spiritualité mérite d'être élucidée.

Il nous semble qu'à ce stade de nos recherches nous avons suffisamment mis en lumière les élucidations des 'Arā'īs *al-Bayān fī Ḥaqā'iq al-Qur'ān* dans leurs diverses catégories. Au bout de notre travail nous ne pouvons qu'admirer, encore une fois, la cohérence de la pensée de Rūzbehān Baqlī, sa fidélité à la tradition soufie et son rattachement à l'héritage ḥallāḡien sans nous départir de nos réserves qui ont trait à nos convictions en matière de théologie spirituelle et de réalisation mystique.

Cependant notre quête n'est pas terminée. Nous aimerions aborder, à partir des constantes dégagées de ces mêmes élucidations, la mystique monothéiste dans ses déclinaisons judéo-chrétiennes et islamiques pour en découvrir les convergences fondamentales tout en mettant en relief les racines idéologiques des divergences qui les distinguent les unes des autres. Ceci ouvrirait une nouvelle voie vers une connaissance plus approfondie de ces mystiques.

Tel sera, une fois reçue notre thèse doctorale, notre Projet de recherche post doctorale.

Beyrouth, le 2 Février 2020

Fadia S. Laham (Mère Agnès-Mariam de la Croix)

ANNEXE

TRADUCTION ET COMMENTAIRE DES LETTRES ISOLÉES DANS LES 'ARĀ'IS

Les lettres isolées de la *Fātiḥā*

Dans cette exégèse ésotérique, Rūzbehān suit de très près le *Tafsīr* de Sulamī. Il ouvre de cette manière la *Fātiḥā* par un commentaire de la *Basmala* :

{*Bism*, au Nom} Le Bā[?] est le dévoilement de la surexistence (baqā[?]) pour les gens de l'anéantissement (fanā[?]). Et le Sīn est le dévoilement de la Splendeur (sanā[?]) de la sainteté aux gens de l'aménité (uns). Et le Mīm est le dévoilement du Royaume (Malakūt) aux gens des qualifications (nu[?]ūt). Et le Bā[?] c'est Sa justice (birr) pour les gens du commun ('umūm) et le Sīn est son mystère (sirr) pour les particuliers (ḥusūs). Le Mīm c'est aussi Son amour (maḥabbat) pour les particuliers des particuliers et le Bā[?] c'est l'errance au désert (badū) du servage et le Sīn est le mystère (sirr) de la Seigneurie et le Mīm c'est sa bienfaisance (minnat) dans son éternité aux gens de l'excellence (ṣafuat) et le Bā[?] de Bismi c'est par ma radiance (bibahā[?]) la surexistence (baqā[?]) des esprits des gnostiques dans les océans de la magnitude et le Sīn de Bismi c'est par ma splendeur (sanā[?]) qu'ont été caractérisés les consciences secrètes (asrār) des devanciers (sābiqīn) dans l'atmosphère (hawā[?]) de l'identité (hawīyyat) et le Mīm de Bism c'est par Ma gloire (bimaḡdī) que se produisent les affects extatiques (mawāḡīd) dans les cœurs des extatiques (wāḡdīn) par les lumière de la contemplation. Et il est raconté du Prophète ṢĀ'WS que « le Bā[?] c'est Sa radiance (baha[?]) et le Sīn c'est Sa splendeur et le Mīm c'est Sa gloire (maḡd). La foi du croyant est la remémoration de Sa surexistence et le service de l'aspirant c'est de se souvenir de Lui avec Ses Noms et

{بِسْمِ} الباء ككشف
البقاء لأهل القناء والسين
ككشف سناء القدس لأهل
الأنس والميم ككشف
الملكوت لأهل النعوت
والباء بره للعموم والسين
سره للخصوص والميم
محيته لخصوص
الخصوص والباء بدو
العبودية والسين سير
الربوبية والميم منه في
أزليته على أهل الصفوة
والباء من بسم أي ببهائي
بقاء ارواح العارفين في
بحار العظمة والسين من
بسم أي بسناتي سمت
أسرار السابقين في هواء
الهوية والميم من بسم أي
بمجدى وَرَدَّت المواجيد
الى قلوب الواجدين من
انوار المشاهدة وروى عن
النبي صلى الله عليه وسلم "
**إن الباء بهاؤه والسين
سناؤه والميم مجده** ".
فأيمان المؤمن ذكره ببقائه
وخدمة المرید ذكره

*l'anéantissement du gnostique c'est par rapport
au Royaume pour Celui qui en détient le pouvoir.*

باسمائه والعارف فناؤه عن
المملكة بالمالك لها

Dans l'élucidation des lettres isolées de la *Fātiḥa*, Rūzbehān commence par évoquer un *ḥadīṭ* où le Prophète introduit lui-même la première combinaison des lettres isolées de la *fātiḥa* par une explicitation attribuée à 'Issa Ibn Maryām en ces termes : « *Le Bā[?] est Sa splendeur (bahā[?]), le Sīn sa radiancé (sanā[?]) et le Mīm Sa gloire (mağd)*¹⁵⁷⁴».

إنّ الباء بهاؤه والسين سناؤه والميم مجده (او مملكته)

Il s'agit du segment d'un *ḥadīṭ* plus long, moyennement attesté, qui dit ainsi :

*La mère de 'Isà, à lui le salut, le confia à l'école maternelle afin qu'il soit instruit. L'instituteur lui dit : « écris ! », il dit : « qu'écrirais-je ? », il dit : « Au Nom d'Allâh ». 'Isà lui dit : « et qu'est-ce que cela au Nom d'Allâh ? », l'instituteur répondit : « je ne sais pas ». 'Isà lui dit : « Le Bā[?] est Sa radiancé (bahā[?]), le Sīn Sa splendeur (sanā[?]) et le Mīm Son Royaume (mamlakāt) et Allâh c'est le Dieu des dieux et le Miséricordieux c'est le Compatissant qui fait miséricorde ici-bas et dans l'au-delà et le Miséricordieux c'est celui est Compatissant dans l'au-delà*¹⁵⁷⁵.

أن عيسى بن مريم عليه السلام أسلمته أمه إلى الكتاب ليعلّم فقال له المعلم اكتب قال ما أكتب قال بسم الله فقال له عيسى وما بسم الله قال المعلم ما أدري فقال له عيسى الباء بهاؤه الله والسين سناؤه والميم مملكته والله إله الألهة والرحمن رحيم الدنيا والآخرة والرحيم رحمن الآخرة.

Il faudrait noter que, pour ce qui concerne le premier mot avec lequel débute la *fātiḥa*, *B[?]Is̄m*, l'alif a été ôté par unanimité en une réunion en 204/819 entre al-Farrā[?] et les copistes des *maṣāḥif* de sorte que, dans les *fātiḥāt* et au début des chapitres, on décida de ne plus inscrire *l'alif* mais d'introduire une ellipse de sorte à dire *Bism* et non *Bi[?]Is̄m*. C'est pourquoi le premier alif est celui d'Allâh. Ce détail est oublié par la plupart des commentateurs linguistiques du Coran¹⁵⁷⁶.

1574. *Arā'is* I, 1, 1, p. 8

1575. Le *ḥadīṭ* provient du Ṣaḥābī Abū Sa'īd al-Ḥudrī (m. 74/693) et est repris par Ibn Bābawayh al-Qummī, al-Ṣayḥ al-Ṣaddūq (m. 381/991), *al-Tawḥīd*, Mu'assasat al-Naṣr al-Islāmī, Qom 2008, p. 230; rapporté aussi par Ibn Ḥibbān, *al-Mağruḥīn mina -l-Mūḥdīṭīn wa-l- Du'afā' wa-l- Matrūkīn*, Éd. Dār al Wa'ī, Alep 1976, I, 1/134.

1576. Voir Abū Zakariyyā Yaḥya B. Ziyād al-Farrā[?], *Ma'ānī al Qur'ān*, Éd. Dār al-Misriyya li-l ta'līf wa-l-tarḡamaṭ, Miṣr 2005, I, p.1.

Élucidation iṣarite du Nom d'Allâh

L'élucidation des lettres isolées permet aux commentateurs *iṣārites* d'exprimer leur théologie mystique et de confirmer leur croyance en la théologie de l'Unification : Unification de l'Essence, Unification des Attributs et Unification des Actes sur laquelle nous reviendrons. Bien sûr le Nom d'Allâh qui est, parmi tous les noms divins, le Nom par antonomase, est le portail vers cette théologie de l'Unicité. Rūzbehān suit presque mot pour mot l'explicitation de Sulamī :

Quant au Nom d'Allâh c'est le Nom de la réunification qui ne se révèle qu'à la gent de la réunification. Tout autre Nom (de Dieu) est lié à un Attribut parmi Ses Attributs sauf le Nom d'Allâh, il est lié à Son Ipséité ainsi qu'à la totalité de Ses Attributs. C'est pourquoi il est le Nom de la réunification (al-Ġam⁵). Le Vrai S'est exprimé sur Soi-même par Son Nom d'Allâh. Nul ne Le connaît que Lui-même et nul ne L'entend que Lui-même et nul ne parle de Lui que Lui-même. Car l'alif fait allusion à l'Égoïté et à l'Unicité et il n'est pas possible au créé de les connaître sauf le Vrai, Très-Haut¹⁵⁷⁷.

واما {الله} فانه اسم الجمع لا
ينكشف الا لاهل الجمع وكل اسم
يتعلق بصفة من صفاته الا الله
فانه يتعلق بذاته وجميع صفاته
لاجل ذلك وهو اسم الجمع اخبر
الحق عن نفسه باسمه الله فما
يعرفه الا هو ولا يسمعه الا هو
ولا يتكلم به الا هو لان الالف
اشارة الى الانانية والوحدانية ولا
سبيل للخلق الى معرفتها الا الحق
تعالى

Dans cette élucidation Baqlī excelle dans l'application de la science des lettres pour manifester à travers elle des réalités théologiques d'une particulière importance : manifestation de l'Essence, des Attributs et de l'Égoïté divine. Les lettres sont aussi un moyen d'échapper au face à face redoutable entre les créatures et la divinité.

Et dans son Nom Allâh il y a deux Lām : le premier fait allusion à la beauté (ġamāl)¹⁵⁷⁸ et le deuxième fait allusion à la majesté (ġalāl) et les deux Attributs ne sont connus que par celui qui possède les attributs. Le Hā² fait allusion à Son identité et ne connaît son identité que Lui-même. Quant aux créatures, elles sont interdites (ma³zūlūn) de Ses vérités aussi s'enveloppe-t-elles (yaḥtaġibūn) avec Ses lettres loin de Sa connaissance¹⁵⁷⁹.

وفي اسمه الله لآمان الاول
اشارة الى الجمال والثاني
اشارة الى الجلال والصفقان لا
يعرفها الا صاحب الصفات
والهاؤ اشارة الى هويته وهويته
لا يعرفها الا هو والخلق
معزولون عن حقائقه فيحتجبون
بحروفه عن معرفته

1577. ⁵Arā²is I, sourate 1, al-Fātiḥaḥ, 1, p.8

1578. Ici, la lettre isolée du *lām* ne coïncide pas avec la première lettre du mot qui lui est attribué, *ġamāl* et *ġalāl*. Il semble que Baqlī considère la terminaison de ces deux mots en *lām* pour les faire coïncider.

1579. ³Arā²is I, sourate 1, al-Fātiḥaḥ, 1, p.8. Connaître les lettres est une entrée pour connaître Dieu sans encourir de risque.

Ailleurs il dira :

« [...] la contemplation des lettres d'Allâh, qui s'occupe de chaque atôme, depuis le Trône et jusqu'au moindre grain de poussière, est une allusion à l'Eccéité (ʿAyn) de l'Ipséité qui est UNE, SINGULIÈRE (fard), à partir de l'alif et des deux lām ¹⁵⁸⁰.

Nous transcrivons les lettres désignées par le commentaire pour nous y reconnaître :

Alif de :	انانية	Lām de :	الجلال	Lām de :	الجمال	Hā' de :	هوية
الله							

L'hymne cataphatique continue dans l'élucidation des lettres isolées de la *Fātiḥa*.

Par l'Alif le Vrai S'est manifesté (tağallà) à partir de Son Egoïté aux cœurs des unificateurs qui, par Lui, furent unifiés. Et par le premier lām, le Vrai s'est manifesté de son éternité première aux esprits des gnostiques et Il s'est esseulé dans Son Esseulement (infirād) et par le deuxième lām, le Vrai S'est manifesté par la Beauté de Son visionnement aux consciences secrètes des amants qui se sont abîmés dans les océans de Son amour. Puis par le hā' le Vrai S'est manifesté à partir de Son identité aux cœurs pensants de Ses rapprochés qui ont erré dans les immensités désertiques de la perplexité (taḥḥayyur) loin des assauts (saṭawāt) de Sa grandeur. Šiblī dit : « Nul n'a dit Allâh sinon Allâh, bien qu'il y en ait qui le disent d'une manière aléatoire mais s'en en percer les vérités. Et Šiblī dit « Allâh », on lui dit : « pourquoi ne dis-tu pas "pas de Dieu qu'Allâh ?". Il répondit : « Pour ne pas être une antinomie pour lui ». Et il a été dit par rapport à son dit « Allâh », que c'est l'obstacle qui

بالالف تجلى الحق من انانيته
 لقلوب الموحدين فتوحدوا به
 وباللام الاول تجلى الحق من
 ازليته لارواح العارفين فانفرد
 بانفراده وباللام الثاني تجلى الحق
 من جمال مشاهدته لاسرار
 المحبين فغابوا في بحار حبه
 وبالهاء تجلى الحق من هويته
 لفؤاد المقربين فتأهوا في بيداء
 التحير من سطوات عظمته قال
 الشبلي ما قال الله احد سوى الله فان
 كان من قاله بحظ واتي يدرك
 الحقائق بالحظوظ وقال الشبلي الله
 فقيل له لم لا تقول لا اله الا الله فقال
 لا ابقى به ضداً وقيل في قوله الله
 هو المانع الذي يمنع الوصول اليه
 كما امتنع هذا الاسم عن الوصول
 اليه حقيقة كان الذات اشد امتناعاً
 عجزهم في اظهار اسمه لهم

1580. ʿArāʾis II, sourate 17, al-Naml, 29, p. 607.

empêche d'arriver en vérité jusqu'à Lui. De même que le Nom empêche d'arriver jusqu'à Lui, de la même manière mais avec plus de force l'Ipséité fut un empêchement à manifester Son nom à eux pour qu'ils comprennent en cela leur impuissance à comprendre Son Ipséité. Il a aussi été dit à propos de son dit que l'alif fait allusion à l'Unicité et le premier lām fait allusion à l'effacement de l'annihilé (*maḥūq*)¹⁵⁸¹ qui dévoile le hā². Il a aussi été dit que l'allusion dans l'alif c'est l'autosuffisance du Vrai (*qiyām al-Ḥaq binafsihī*) et Sa séparation de toutes Ses créatures de sorte qu'Il n'ait aucune corrélation avec rien de Ses créatures, comme l'abstention de l'alif d'être relié en tête (du mot) avec aucune lettre alors que les lettres se relient à lui dans la mesure où elles ont besoin de lui malgré que lui peut se passer d'elles (*istignā*³). Il a aussi été dit : « de tous les Noms de Dieu il n'y en a aucun qui subsiste après qu'on ait soustrait toutes ses lettres sauf le Nom d'Allāh car Il est Dieu ». Si donc on en soustrait l'alif, il devient lillāh (pour Dieu), si on soustrait l'un de ses Lām il devient lahu (à Lui) et si on soustrait les deux lām, il ne reste que le hā² et c'est l'extrême de l'allusion (à Dieu).

ليعلموا بذلك عجزهم عن درك ذاته وقيل في قوله ان الالف اشارة الى الوحدانية واللام الاولى اشارة الى محو الاشارات واللام الثاني اشارة الى محو المحوق كشف الهاء وقيل الاشارة في الالف هو قيام الحق بنفسه وانفصاله عن جميع خلقه فلا اتصال له بشئ من خلقه كما تمنع الالف ان يتصل بشئ من الحروف ابتداءً بل يتصل الحروف به على حد الاحتياج اليه واستغنائه عنهم وقيل ليس من اسماء الله اسم يبقى على اسقاط كل حرف منه الا الله فانه الله فاذا اسقطت منه الالف يكون لله فاذا اسقطت احد لاميه يكون له فاذا اسقطت اللامين بقي الهاء وهو غاية الاشارة

En effet, le Hā² fait allusion au *Huwa Huwa*. Le terme išarite par excellence, car il récapitule tout ce que Dieu est par rapport à l'homme dans la dichotomie *fanā*²/*baqā*² où, en soustrayant l'humanité du binôme Dieu-Homme, il ne reste que Dieu dans Son Égoïté.

Les séquences de la soustraction elliptique du Nom d'Allāh sont donc :

الله	(ا) الله	(ال) له	(الل) هـ
1	2	3	4
Allāh	Lillāh	Lah	Huwa

Le texte qui suit s'arrête à quelques maîtres. Il souligne la transcendance du Nom de Dieu et il évoque les dits des maîtres et, plus particulièrement un dit de Sahl al-Tustarī concernant la particule entre l'alif et le lām. Cependant, il faut noter que ce paragraphe n'existe que dans les

1581. Au lieu de *maḥuq*. Superlatif rūzbehānien.

versions adoptées par Lucknow mais point dans le manuscrit de Damas.

D'aucuns dirent que le bā' est l'armoire aux trésors de Dieu et que le sīn est le sīn du message tandis que le mīm c'est l'ange de la sainteté agréée. D'autres on dit que (par le Nom) d'Allâh ont été épargnés les cœurs des saints rapprochés de Dieu du tourment de Dieu et que par son point les mystères des élus de Dieu se sont précipités devant Sa présence. Et que, par Sa miséricorde les cœurs pensant des particuliers parmi ses serviteurs ont été mis à part. D'aucuns ont dit : par Allâh les cœurs des gnostiques sont restés perplexes dans la science de l'Ipséité divine et par Sa pitié les sciences du monde des humains sont parvenues aux Attributs de Dieu et par Sa miséricorde les intelligences des croyants ont intelligé les témoins que Dieu leur a fait contempler de l'élucidation divine. Et il fut dit : « par Sa divinité les cœurs des adorateurs de Dieu ont été mis à part (tafarradat) et, par Sa sympathie les esprits de ses aimants ont été purifiés et par Sa miséricorde, les âmes de Ses adorateurs ont été remémorées. Il a été dit « Au Nom d'Allâh : c'est une thériaque donnée aux croyant avec laquelle Dieu repousse d'eux le poison du monde et sa malfaisance. Ġa'far al-Šādiq dit : « Bism c'est pour le commun et Allâh c'est pour le particulier. Sahl a aussi dit : « Allâh est le Nom Principal de Dieu qui contient tous les noms et tous les titres. En lui, entre l'alif et le lām se trouve une lettre cachée, invisible de l'invisible qui mène à Son invisibilité et mystère du mystère qui mène vers Son mystère et vérité de la vérité qui mène vers Sa vérité. N'obtient sa compréhension que celui qui est pur des souillures, qui adopte le licite comme une exigence de la foi. »

وقال بعضهم الباء باب خزانة الله والسين سين الرسالة والميم ملك الولاية وقال بعضهم بالله سلم قلوب اولياء الله من عذاب الله وبتقطته تطرقت اسرار اصفياء الله الى حضرته وبرحمته تفردت افئدة خواص عباده معه وقال بعضهم بالله تحيرت قلوب العارفين في علم ذات الله وبشفقته توصلت علوم العالمين الى صفات الله وبرحمته ادركت عقول المؤمنين شواهد ما اشهدهم الله من بيان الله وقيل بالهيته تفردت قلوب عباد الله وبتعطفه صفت ارواح محبيه وبرحمته ذكرت نفوس عابديه وقيل بسم الله تزيق اعطى المؤمنين يدفع الله به عنهم سم الدنيا وضررها وقال جعفر الصادق بسم للعامه والله لخاص الخاص وقال سهل الله هو اسم الله الاعظم الذي حوى الاسماء والاسامى كلها وبين الالف واللام منه حرف مكثى غيب من غيب الى غيبه وسر من سر الى سره حقيقة من حقيقة الى حقيقته لا ينال فهمه الا الطاهر من الاناس الاخذ من الحلال قواماً ضرورة الايمان

Arrêtons-nous sur la sentence de Sahl qu'il décline au début de sa propre exégèse de la Fātihāt dans son Commentaire du Grand Coran.

Dans le Nom d'Allah se trouvent tous les noms. Entre l'alif et le lām se trouve une lettre cachée.

الله

Il convient d'abord de constater que le lām en question est solaire et lunaire à la fois. Normalement le lām solaire fait que la consonne qui le suit l'éclipse mais se charge d'une šaddeh qui la duplique. Tandis que le lām lunaire, lui, demeure entier devant la consonne qui le suit de sorte qu'on épèle les deux.

Or, dans le Nom Allāh, le lām de l'article défini *al-* est suivi d'un lām qui est aussitôt dupliqué par une šaddeh comme pour le syntagme solaire tout en étant prononcé comme pour le syntagme lunaire puisque le lām n'est omis que pour un autre lām qui lui, est dupliqué et prononcé.

En réalité le mot Allāh devrait s'écrire ainsi

اللاه

Au-dessus de cette duplication se trouve l'alif suscrit, (*alif ḥanğariyyāṭ*), qui nous semble condenser ce point caché.

Puis, poursuivant le paragraphe concernant l'apophatisme nominaliste de Šiblī, il termine par une note hagiographique puisée dans le Ḥaqa'iq al-Tafsīr de Sulamī :

Et il fut dit : « Celui qui s'exprime à travers les lettres ne dit pas Allāh car Il est en dehors des lettres ainsi que des sens, des illusions et des appréhensions. Cependant Il accepta cela de notre part car il n'y aurait aucun moyen de L'unifier s'il n'y avait ni état ni parler. On raconte d'Abā -l-Ḥasan al-Nūrī qu'il demeura dans sa maison sept jours durant lesquels il ne mangea point, ni ne but ni ne dormit. Il disait dans l'hébétéude et l'émerveillement : « Allāh ! Allāh ! », debout, en tournoyant. On raconta le fait à Ğunayd qui dit : « Regardez, ses temps lui sont sauvegardés ». On lui rétorqua : « Il prie les prescriptions du rituel ». Il répondit : « Loué soit Dieu qui n'a pas donné au Satan une voie d'entrée ». Puis il leur dit « Allons, levons-nous pour le visiter. Soit il nous fait du bien soit nous lui faisons du bien ». Il entra chez lui, et il était

وقيل من قال بالحروف فانه لم يقل الله لانه خارج عن الحروف والحسوس والاورهام والافهام ولكن رضى منا بذلك لانه لا سبيل الى توحيد من حيث لا حال ولا قال وحكى ان ابا الحسن النوري بقي في منزله سبعة ايام لم يأكل ولم يشرب ولم يتيم ويقول في ولهة ودهشة الله الله وهو قائم يثور فأخبر الجنيد قال انظروا محفوظ عليه اوقاته فقيل انه يصلى الفرائض فقال الحمد لله الذي لم يجعل للشيطان له سبيلاً ثم قال قوموا حتى نزوره اما ان نستفيد منه او نفيده فدخل عليه وهو في ولهه وقال يا ابا الحسن

dans son hébétitude et il lui dit : « Oh Aba - l-Ḥasan, qu'est-ce donc qui t'hébète ? Il dit : « C'est le fait de répéter Allâh ! Allâh !, rajoutez-en ! ».

Ġunayd lui rétorqua : « Regardes, est-ce bien ton dit : Allâh ! Allâh ! ou bien le fait que ton dit soit ton dit ? Celui qui dit à Dieu Allâh ! s'oublie pour Lui. Mais si tu dis cela par toi-même, tu es donc avec toi-même, quel sens a donc l'hébétitude ? ». Il répondit : « Tu as été un excellent maître de discipline » et il s'assagit de son hébétitude¹⁵⁸².

ما الذى ولهك قال ثم اقول الله
الله زيدوا عليّ

فقال له الجنيد انظر هل
قولك الله الله ام قولك قولك كان
كنت ان القائل لله الله فليست
القائل له وان تنس له وان كنت
تقوله بنفسك فانت مع نفسك
فما معنى الوله قال نعم المؤدب
كنت وسكن من ولهه

1582. ʿArāʾis I, al-Fātiḥā, 1, fol. 3v, p. 9. Baqlī reprend librement ce *fioretti* du *tafsīr* de Sulamī (1,29). Kalabāqī dans son *Taʿarruf* en cite une partie, p. 131. Il existe plusieurs versions de ce récit. L'Imam Abū Bakr al-Bayhaqī, *al-Ġāmiʿ fī Šuʿab al-Imān*, al-Maktabaʿ al-ʿIlmiyyaʿ, Beyrouth 2000, T.V, p. 452, n°7250, introduit une variante : Ġunayd entre avec Šiblī et Ibn-ʿAṭāʿ et c'est Šiblī qui interpelle al-Nūrī.

Les lettres isolées de sourate al-Baqara

Rūzbehān élucide ainsi les lettres isolées de la deuxième sourate du Coran :

{Alif Lām Mīm} signifie que l'alif fait allusion à l'Unicité de l'Ipséité et le lām fait allusion à l'éternité première des Attributs et le mīm fait allusion à Son Royaume (mulk), dans l'apparition des signes évènementiels (ayāt). Par l'alif Il a parlé à ses amis de l'Égoïté de l'Ipséité et par le lām Il a parlé de ce qui touche à Son emprise souveraine (sulṭāniyatahu) dans l'apparition des prodiges (ayāt). Et l'alif est le secret de l'Ipséité et le lām est le secret des Attributs et le mīm est le secret de la proto-éternité (qidam) dans l'apparition des prodiges. Quant au secret de l'Ipséité, il n'est dévoilé qu'aux unificateurs de l'Ipséité et le secret des Attributs n'est dévoilé qu'à celui qui a acquis ses attributs avec les Attributs. Et le secret de la proto-éternité ne se dévoile qu'à celui qui sort des signes de la survenance (ayāt). Par l'alif Il S'est manifesté d'une portion du secret de Son Ipséité aux esprits des prophètes et Il les a anéantis par rapport aux choses humaines (bašariyyāt) et Il les revêtit des lumières de l'Ipséité. Leurs privilèges (ḥaṣāʾiṣ) en cela sont d'exhiber les prodiges (muʿjizāt). Et par le lām, Il S'est révélé aux cœurs des gnostiques à travers le secret de Ses Attributs et Il les anéantit (afnā^{ha}) par rapport à toutes les turpitudes (kudurāt) et Il les revêtit de la splendeur des Attributs. Leurs gratifications (karamāt) en cela sont d'exhiber les locutions théopatiques (ṣaḥiyyāt). Et le mīm¹⁵⁸³ s'est révélé aux intellects des saints agréés (awliyā^ʿ) à partir du secret de Sa proto-éternité, il s'en suivit leur anéantissement par rapport aux concupiscences (ṣahawāt) et leurs lumières sont la pureté de la puissance par les médiations (waṣāʾiṭ) des signes évènementiels. Il les honora en cela par l'exhibition des gratifications.

{الم} معناه ان الالف إشارة الى وحدانية الذات واللام إشارة الى ازلية الصفات والميم إشارة الى ملكه في اظهار الآيات بالالف اخبر عن فردانية الذات وباللام اخبر عن سرمدية الصفات وبالميم اخبر عن سلطانيته في اظهار الآيات والالف سر الذات واللام سر الصفات والميم سر القدم في ظهور الآيات اما سر الذات فلا ينكشف الا بوحداني الذات وسر الصفات لا ينكشف الا لمن اتخذ صفاته بالصفات وسر القدم لا ينكشف الا لمن خرج من الآيات تجلى بالالف لارواح الانبياء من سر ذاته فأفناها عن البشريات وكساها من أنوار الذات فخصائصهم في ذلك اظهار المعجزات وتجلى باللام لقلوب العارفين عن سر صفاته فأفناها عن الكدورات وألبسها من سنا الصفات فكرامتهم في ذلك اظهار الشطحيات وتجلى بالميم لعقول الاولياء من سر قدمه فأفناها عن الشهوات وانوارها صفاء القدرة بوسائط الآيات فشرفهم في ذلك اظهار الكرامات

1583. Ainsi dans le manuscrit.

D'abord Rūzbehān assigne aux lettres la valeur sémantique la plus élevée, les reliant toutes à des réalités transcendantes touchant à l'Ipséité divine, aux Attributs et aux dévoilements préexistentiels octroyés aux esprits préexistants. Tel est bien le « locus » de la vie mystique chez lui. Ensuite, il transmet la raison d'être des lettres isolées : c'est un langage mystique entre Dieu et Son Prophète que personne d'autre ne peut être amené à connaître.

Ġa'far al-Šādiq a dit {Alif Lām Mīm} c'est un symbole et une allusion entre Lui et Son amant, à lui le Salām. Il a voulu que personne n'en eut connaissance à part eux deux. Il réalisa cela avec des lettres éloignées de l'appréhension des étrangers (aġyār) et de la compréhension du secret qui est entre eux deux seuls. D'aucuns ont dit que Dieu a réservé à Son bien-aimé ŠĀ'WS ces lettres qui sont au début des sourates avec lesquelles Il converse avec lui d'une conversation intime, entre amant et amant, au sujet de secrets desquels la jalousie a rendu impossible la compréhension et l'appréhension aux gens du dehors qui ne sauraient en être informés.

وقال جعفر الصادق {الم}
رمز وإشارة بينه وبين حبيبه
عليه السلام أراد ان لا يطلع
عليه احد سواهما اخرجه
بحروف بعيدة عن درك
الاغيار وفهم السرّ بينهما لا
غير وقال بعضهم ان الله خص
حبيبه صلى الله عليه وسلم بهذه
الأحرف التي في أوائل السور
وخاطبه بها مخاطبة الحبيب الى
الحبيب باسرار تقصر الأفهام
والأوهام غيرة من اطلاع الغير
عليها

Pour Rūzbehān et les maîtres chez lesquels il puise ses sources, la présence des lettres isolées est un fondement de la *via remotionis* ou voie apophatique héritée du néo-platonisme par laquelle on va vers Dieu dans la ténèbre de l'appréhension intellectuelle.

Ibn Mas'ūd a dit que les lettres de l'alphabet furent présentées au Compatissant au nombre de vingt-neuf lettres. L'alif s'humilia parmi les lettres et son humilité lui valut de s'ériger bien haut et en fit la clé de chaque nom parmi Ses noms. Il fut dit que l'alif c'est l'alif de l'Unicité et le lām est le lām de l'affabilité (lutf) et le mīm, le mīm du royaume (mulk). La signification en est que celui qui M'a trouvé en vérité en se déchargeant des attachements ('alā'iq) et des phénomènes, Je lui suis affable et Je le fais sortir, dans ce sens même, de l'esclavage pour l'amener au Royaume d'en-haut. C'est la disjonction (de tout) par le Possesseur du Royaume, sans se préoccuper d'aucune chose du Royaume. Et il fut dit : alif, lām, mīm est le secret du Vrai livré à Son bien-aimé ŠĀ'WS.

وقال ابن مسعود عرضت
الأحرف المعجم على الرحمن
عز وجل وهي تسعة وعشرون
حرفاً فتواضع الالف من بين
الحروف له تواضعه فجعله
قائماً وجعله مفتاح كل اسم من
اسمائه وقيل ان الألف الف
الوحدانية واللام لام اللطف
والميم ميم الملك معناه من
وجذني على الحقيقة بإسقاط
العلائق والاعراض تلطفت له
في معناه واخرجه من
المعبودية الى ملك الاعلى وهو
الانفصال بمالك الملك دون
الاشتغال بشئ من الملك وقيل

Or, personne d'autre que lui ne connaît le secret du Bien-Aimé. Ne vois-tu pas cela dans son dit : « Si vous saviez ce que je sais », c'est-à-dire les vérités du secret du Vrai : or ce sont les lettres isolées dans le Livre. Quelques iraqiens disent « Il a rendus perplexes les intelligences des créatures dès le début de Son discours qui est sujet à compréhension afin qu'ils comprennent qu'il n'y a pas d'issue vers la connaissance de Son discours qu'en sachant leur impuissance à comprendre Son discours ».

ألم سرّ الحق الى حبيبه صلوات
الله وسلامه عليه ولا يعلم سر
الحبيب غيره الا تراه بقوله "
لو تعلمون ما اعلم " اي من
حقائق سرّ الحق وهو الحروف
المفردة في الكتاب وقال بعض
العراقيين فحير عقول الخلق
في ابتداء خطابه وهو محلّ
الفهم ليعلموا ان لا سبيل الى
معرفة حقائق خطابه لا بعلمهم
بالعجز عن معرفة خطابه.

La place prépondérante de l'alif, symbole de l'Unicité, est bien mise en lumière dans cette approche *išārite*. Il préside, comme article défini, à l'écriture de chaque Nom divins. Mais il ne s'agit pas uniquement d'une fonction grammaticale. L'alif, rappelle, conformément à l'approche *ašarite*, que les Attributs divins ne sauraient entamer l'Unicité divine. Aussi celle-ci appose son blanc-seing au début de chaque Nom qui, de par sa nature même, reflète un Attribut.

Les lettres isolées de sourate 3, Āl-ʿImrān

Alif Lām Mīm

L'Alif est une allusion à la sainteté de Sa Singularité et à Son abstention de se coller à l'évènement par Sa proto-éternité. Le lām est une allusion aux subtilités de Son Invisibilité et le mīm est une allusion aux étrangetés de Son Royaume, en vertu desquelles Il a dérobé aux regards de Ses créatures la force des yeux de Ses saints agréés (awliyā') et de Ses prophètes. Et aussi : l'alif est une allusion à Sa primauté et le lām est une allusion à Sa Majesté et à Sa Beauté et le mīm est une allusion à Son amour envers Ses saints agréés dans la proto-éternité car il est de coutume entre ceux qui s'aiment de se parler avec les lettres isolées du vocabulaire pour voiler les états et dissimuler les secrets et pour que ne soit pas renseigné de cette sémantique (maʿānī) l'étranger qui a été créé pour autre chose que ces constructions lexicales (mabānī), comme dit le poète : « Je lui dit "debout"(qifī), elle me dit "qāf" pour que ceux qui réalisent les adéquations (muʿādilūn) ne s'amarrent pas aux secrets »¹⁵⁸⁴. Ces derniers se sont exprimés à travers cette allusion par crainte que ceux qui sont aux aguets n'en viennent à reconnaître une telle loi (sunnat) de la divinité. Il adressa la parole aux rapprochés de Ses aimants par les symboles (rumūz) et [les allusions] comme les lettres isolées qui sont les insinuations des symboles du Vrai aux seigneurs parmi Ses prophètes et Ses saints agréés pour les honorer et les magnifier au-dessus du reste de la création et de ce qui est le plus rapproché de Dieu Très-Haut. Car l'allusion avec Lui est plus précise et le symbole avec Lui est plus rapproché (adnā). Ne vois-tu pas que Lui, Très-Haut, a fait entendre à Son interlocuteur (kalīm) (Moïse) Sa parole avec les meilleures des expressions et Il fit entendre Son discours à Son bien-aimé (Muḥammad) avec les plus belles des allusions. À lui le Salām a dit : « À moi m'ont été données l'universel des paroles et la parole me fut abrégée en grande manière ».

{الم}

الالف اشارة الى قدس
 فردانيته وامتناعه عن التصاق
 الحدث بقدمه واللام اشارة الى
 لطائف غيبه والميم اشارة الى
 غرائب ملكوته مما اخفى عن
 اعين الخلائق من قوة عيون
 اوليائه وانبيائه وايضا الالف
 اشارة الى اوليته واللام اشارة
 الى جلاله وجماله والميم اشارة
 الى محبته لاوليائه في القدم وقد
 جرت العادة بين الاحباب
 التخاطب بالحروف المفردات
 سترأ على الاحوال وكتماً
 للاسرار لئلا يطلع عليها اجنبي
 من هذه المعاني الذي خلق لغير
 هذه المياني كما قال الشاعر قلت
 لها قفى قالت لي قاف لكي لا
 يقف المعادلون على الاسرار
 ونطقوا بهذه الاشارة حذراً من
 استشراف المترقبين هكذا سنة
 الالهية خاطب خواص محبيه
 بالرموز [والاشارات] مثل
 الحروف المقطعة ومي رموز
 من الحق لسادة انبيائه واوليائه
 تشريفاً لهم وتعظيماً على سائر
 الخلق ومن اقرب من الله تعالى
 فالاشارة معه ادق [والرمز معه
 ادنى] الا ترى انه تعالى اسمع
 كليمة كلامه باحسن العبارات
 واسمع حبيبه خطابه باجمل
 الاشارات قال عليه السلام :
**اوتيت جوامع الكلم واختصر لي
 الكلام اختصاراً "**

1584. Attribué au poète al-Walīd b. ʿUqbā (m. 61/680), demi-frère par sa mère de ʿUṭmān Ibn ʿAffān, le troisième Calife bien guidé (644-656). Ce vers est cité par les exégètes plutôt exotériques comme Ṭabarī, Ibn Kaṭīr et al-Qurṭubī, qui le copient d'Ibn al-Farrā' dans l'explicitation de la sūrate 50, Qāf.

Un sujet qui revient sans cesse dans 'Arā'is est celui de l'élection sélective des saints et des prophètes. Il y a les élus d'un côté, soigneusement préservés par la providence prédestinatrice, et les non-élus de l'autre, qui sont les « étrangers », pour lesquels les mystères sont maintenus scellés et hors d'atteinte. De cette ségrégation, les lettres isolées sont les convoyeuses. Elles appartiennent au monde des symboles et des allusions qui sont inintelligibles au commun des mortels.

Et il a été dit : « Les expressions sont pour les gens du commun et les allusions sont pour les gens de la particularisation ». Il a aussi été dit « L'allusion extraite de Son dit, " alif ", c'est qu'il a voulu son érection par ta suffisance dans l'ensemble de tes états. Quant à l'allusion extraite du lām, elle s'adresse à Son affabilité (luṭf) envers toi, dans l'impénétrabilité du secret. Et l'allusion du mīm, c'est la conformité (muwāfaqāt) du cours de la prédestination (taqdīr) avec les registres (muta'alliqāt) du réquisitoire (ṭalab) des saints agréés, puisque rien ne bouge dans le monde ni ne Le dévoile, fusse d'un atome, sans que cela ne soit objet de leur satisfecit. Et si ces locutions frappent aux oreilles des aimants, leurs vérités sont entendues par leurs consciences secrètes et leurs significances sont lues par leurs esprits de sainteté à partir des tables de l'inspiration.

وقيل العبارات للعموم
والاشارات للخصوص وقيل
الاشارة في قوله الف اراد قيامه
بكفايتك على عموم احوالك
والاشارة من اللام الى لطفه بك
في خفي السر والاشارة من
الميم موافقة جريان التقدير
لمتعلقات الطلب من الاولياء
ولا يتحرك في العالم شئ ولا
يظهره نرة الا وهو محل
الرضا منهم واذا قرعت هذه
الالفاظ اسماع المحبين تفهم
حقائقها اسرارهم وتقرأ معانيها
من الواح الالهام ارواحهم
القدسية

Ici, Rūzbehān attribue aux saints agréés de Dieu (*awliyā'*) le privilège de présider à la prédestination divine par leurs « réquisitoires », compilés dans un registre (*diwān*), en d'autres termes par leur intercession. Il y a donc une césure entre les « gens du commun » et les « gens de la particularisation ». À cette gent particulière, Rūzbehān s'adresse familièrement. L'*alif* se dresse par la suffisance spirituelle que tu acquiers à travers tes états spirituels qui confortent l'Unicité divine. Le *lām* fait allusion à l'affabilité divine envers Ses élus tandis que le *mīm* renvoie aux décisions contraignantes de la prédestination qui font des saints les gérants de l'univers. En effet « rien ne bouge dans le monde, fusse un atome » sans l'approbation des saints. Ici, les *awliyā'* sont les pôles et autres suppléants qui veillent sur le cours du temps. Enfin, toute vérité coranique qui frappe l'oreille des élus n'est que l'écho de la Tablette Gardée dans la proto-éternité laquelle, dans la vision de notre auteur, se départage pratiquement en diverses « tablettes », qu'il appelle ici, au pluriel, « *tablettes de l'inspiration* » : lorsque le contenu de la Tablette Gardée est capté par les esprits-saints, préexistants, des saints agréés il se transforme en autant de contenus qu'il y a eu

d'appréhensions de la part de ces esprits.

En effet, chaque lettre d'entre elles est une allusion à un Nom et le Nom est une allusion à un Acte et l'Acte est une allusion à un Attribut et l'Attribut est une allusion à l'Ipséité. Si donc ces symboles se retrouvent dans les cœurs des gnostiques, ces derniers s'élèvent sur les gradins des Noms, des Actes et des Attributs jusqu'à ce qu'ils atteignent le pavillon (surādiq) de la superbe. C'est alors que leur sont dévoilées les données sempiternelles (sarmadiyyaṭ) du Vrai au Vrai. Ils prennent alors conscience des sciences de l'Inconnu qui ne sont pas dans le registre du Royaume. De plus, il a été dit : l'alif vient de aḥadiyyaṭ (unificité) et le lām de luṭf (affabilité) et le mīm du malakūt (royaume). Ibn 'Aṭā' a dit que Dieu a fait des lettres un principe lié au créé et Il a fait de leur forme un principe de liaison, de Lui à elles, et c'est le secret de Dieu. Ce qui veut dire que la forme n'est connue que par Lui, le Vivant, le Subsistant¹⁵⁸⁵.

وكل حرف منها اشارة الى
اسم والاسم اشارة الى فعل
والفعل اشارة الى الصفة والصفة
اشارة الى الذات فاذا لقيت هذه
الرموز في قلوب العارفين رقوا
مدارج الاسماء والافعال
والصفات حتى يبلغوا سرادق
الكبرياء فيكشف لهم معلومات
السرمدية من الحق للحق
فيظنون علوم المجهول التي
ليست في ديوان الملكوت وقيل
الالف من الاحدية واللام من
اللطف والميم من الملك وقال ابن
عطاء ان الله جعل الاحرف سبباً
متصلاً بالخلق وجعل الشكل لها
سبباً متصلاً منه لها وهو سر الله
يعنى الشكل لا يعلمها الا هو
الحي القيوم.

Dans cette exégèse nous relevons que le Nom est le dernier échelon de la manifestation divine. Il y a une chaîne de transmission épiphanique du Nom à l'Acte à l'Attribut et à l'Ipséité. C'est grâce aux symboles des lettres que s'ouvrent aux esprits prédestinés la réalité des Noms, des Actes, des Attributs et de l'Ipséité. Elles sont les instruments d'une initiation permanente, prenant le relais de l'initiation proto-éternelle reçue par les esprits préexistants. Rūzbehān se livre ensuite à une dissection ontologique des lettres. Leur nature est liée au créé comme d'une cause à un effet, tandis que leur forme est un secret que Dieu seul donne et que Lui seul connaît.

1585. Réminiscence de la métaphysique d'Aristote concernant la forme et la matière

Les lettres isolées de sourate 7, al-A' rāf

{Alif Lām Mīm Šād} Dieu, Loué soit-Il, voulant converser avec Son Prophète Muḥammad ŠĀ'WS à propos des récits des prophètes et de leurs vicissitudes dans la durée du temps et de son crépuscule (al-i'šār), en même temps que Sa relation à eux dans les mystères, les vérités et les législations ; et voulant lui confier en particulier Sa loi et lui montrer Sa voie particulière vers Sa présence. Voulant aussi lui confier ce qui était et ce qui adviendra, il fit allusion à ces choses, par le truchement des lettres de l'alphabet, et le renseigna sur le secret de cela par le moyen de l'allusion cachée et du discours affable. Le Très-Haut su que lui – paix sur lui –, par cette allusion, connaissait Son vouloir par science anticipée et notice soudaine. Le Très-Haut su que le commun de Sa nation ne connaissait point cette méthode allusive. Aussi, s'en exprima-t-Il à travers une longue sourate du Coran afin qu'ils connaissent Son vouloir à travers Son discours, Loué soit-Il. Peut-être que l'élite de Sa nation, comme les Compagnons, les Suivants et les Primats (mutaqaddimīn) parmi les saints rapprochés et les savants, pourrait être renseignée au sujet de quelque secret à elle rattaché. C'est comme si les lettres sélectionnées étaient les symboles des significances des sourates du Coran. Ne connaissent ces symboles que les spirituels et les dignitaires parmi les justes.

{المصن} كان الله سبحانه اذا اراد ان يتلکم مع نبيه محمد صلى الله عليه وسلم بقصص الانبياء وما جرى عليهم في الدهور والاعصار وشانه معهم في الاسرار والحقائق والشرائع وأراد ان يخصه عليه السلام بشريعته ويبين ما يكون من طريقته الخاصة الى حضرته ويخبره ما كان وما سيكون اشارة الى هذه الاشياء له بحروف التهجي وما اعلمه سر ذلك محض بخفي الاشارة ولطيف الخطاب وعلم تعالى انه عليه الصلاة والسلام يعرف بتلك الاشارة مراده من علم سابق ونبا طارق وعلم تعالى ان عموم امته لا يعرف تلك الاشارة فعبر عنها بسورة طويلة من القران ليعرفوا مراده سبحانه من خطابه وخواص امته ربما يطلع على سر بعضها كالصحابية والتابعين والمتقدمين من الاولياء والعلماء كان حروف المقطعات رموز معاني سور القران لا يعرف تلك الرموز الا الربانيون والاحبار من الصديقين

Rūzbehān souligne le fait que les lettres isolées de cette « longue sourate » - en effet c'est la plus longue, après la sourate 2, al-Baqara' - sont la quintessence du Coran livrée au Prophète, prédisant ce qui était et ce qui adviendra et qui ne pourra être compris que par une élite, en vertu de la loi de l'élection sélective. Il entreprend ensuite l'élucidation des lettres isolées concernées :

Ici donc l'alif est l'allusion à Adam. Ne vois-tu pas que le début du nom d'Adam est alif. L'alif fait allusion à son état, à son histoire, à sa protologie, à sa création et à son exposition aux anges, à son entrée et à sa sortie du paradis. Lui, il fut l'origine de la congénitalité (fiṭraṭ) et ce

فهنا الالف اشارة الى آدم الا ترى ان اول اسم آدم الف بالالف اشارة الى حاله وقصته وبدو امره وخلقته وعرضه الملايكة ودخوله الجنة وخروجه منها وكان هو اصل الفطرة ومن تشعب منه فهو

qui s'est ramifié de lui, le suit dans la remémoration. Et l'allusion de l'alif est à la science des Noms, de l'Ipséité, des Attributs, des Qualifications et des Actes et la science de ce qui était et de ce qui adviendra. Il fit connaître à Son Prophète Muḥammad, ṢĀʿWS, comme Il l'avait fait connaître à Adam, tous les Noms avec la lettre alif car il était, à lui le salut, le plus affable des premiers et des derniers et le plus vénérable aux yeux de Dieu Très-Haut. Et c'est dans la mesure de sa proximité que son allusion est plus affable et plus cachée. Par le lām, Il renseigne ici même Son bien-aimé que, par la lettre du lām, se trouve le récit de Sa manifestation à Mūsà et à la Montagne¹⁵⁸⁶ et il connut par lui ces états passés. Puis, par la lettre mīm, il fit connaître le cas de Mūsà et son histoire depuis le début et jusqu'à la fin. Ne vois-tu pas que la lettre mīm est dans le nom de Mūsà ?

تابع له في الذكر وإشارة الالف الى علم الاسماء بقوله وعلم آدم اسماء التي فيها انباء جميع والذات والصفات والنوع والافعال وعلم ما كان وما سيكون عرف نبيه محمد صلى الله عليه واله وسلم ما عرف آدم بجميع الاسماء وبحرف الالف لانه كان عليه الصلاة والسلام الطف الاولين والآخرين واكرمهم على الله تعالى وعلى قدر قربه إشارته الطف واخفى واخبر باللام حبيبه ههنا ان بحرف اللام قصة تجلده لموسى والجبل وعرف بها تلك الاحوال الماضية الا ترى الى حرف اللام في التجلى وعرف بحرف الميم شان موسى وقصته من اوله الى آخره الا ترى الى حرف الميم من اسم موسى

L'alif est, d'après l'élucidation rūzbehānienne, relié à Adam comme chef de file de l'humanité. Du point de la congénitalité, il est le premier, même par rapport au Prophète. Où on voit une ambivalence dans l'approche herméneutique de notre auteur. Parfois Adam est le premier, précédant même le Prophète, parfois c'est le Prophète qui est la première des créatures, comme nous le verrons plus loin.

L'intérêt que Baqlī porte ici à Moïse vient du fait que la sourate al-Aʿrāf tourne en grande partie autour de lui et d'Aaron, dans les épisodes propres aux *israʿiliyyāt* du Coran.

Et il fit connaître ici même, par la lettre sād, les récits (*quṣaṣ*) de Nūḥ et Hūd et Ṣāliḥ, et de Šuʿayb et Lawṭ et tout ce qui leur advint depuis leur début et jusqu'à leur dernier âge. Et enfin, par la lettre du sād, est leur patience (*ṣabr*) et leur endurance dans Son épreuve et la sincérité (*ṣidq*) de leur amour dans la fidélité, et la sincérité dans les œuvres et les paroles. Et comme ratification de cela est le fait que, sous les lettres, tous les livres sont consignés. C'est bien ce qui est rapporté dans le ḥadīṭ à propos du dit du Prophète ṢĀʿWS : « Dieu, Loué soit-Il, a donné à Adam les lettres de l'alphabet et

وعرف بحرف صاد ههنا قصص نوح وهود وصالح وشعيب ولوط وجميع ما جرى عليهم من بدوهم الى اخر اعمارهم واخبر بحرف صاد صبرهم وتحملهم في بلائه وصدق محبتهم بالوفاء والصدق بالاعمال والاقوال وتصديق ذلك وهو ان تحت الحروف جميع الكتب مندرجة ما روى في الحديث عن قول النبي صلى الله عليه واله وسلم «ان الله سبحانه اعطى آدم حروف التهجي

1586 . Dans le récit coranique du buisson ardent et ses commentaires ésotériques, on considère que la montagne était douée de raison.

toutes les lettres étaient des livres donnés à lui
de la part de Dieu Très-Haut ».

وكان كل حروف كتبها من الله تعالى
اليه»

On ne voit pas en quoi la lettre ṣād évoquerait les noms de Noé, Hūd (chef de la tribu des banū ʿĀd, souvent confondu avec Éber, fils de Sem, fils de Noé), ou Ṣāliḥ (chef de la tribu des banū Ṭāmūd), fils d'Éber. Sans doute pour donner à Moïse la filiation avec les Patriarches d'avant le déluge. Cette lettre évoque pour lui la patience de ces patriarches (*ṣabr*) et leur sincérité (*ṣidq*). Baqlī termine en certifiant que, dans l'alphabet arabe infusé à Adam, alphabet du Coran arabe, sont sous-jacents tous les Livres dictés par Dieu.

Et aussi, par la lettre du alif, Il a renseigné, Loué soit-Il, Son Prophète, à Lui le salut, à propos de l'œil-essence de la proto-éternité et Sa propre singularité qui est exempte de l'agrégation et de la ségrégation et à propos du fait que toutes les créatures émanent de Lui car Il est, Très-Haut, l'origine de toute l'existence (*wūḡūd*) de même que l'alif est l'origine de toutes les lettres. Et Il a renseigné par l'alif le secret des secrets et la dispensation des lumières et tout ce qui était contenu dans toutes les lettres en fait de science des premiers et des derniers et ceci est la plus subtile de Ses allusions à Son Prophète, à lui le salut. Puis, avec la lettre du lām, Il pourvut à un plus grand éclaircissement pour divertir son entendement et augmenter sa perception. Ensuite, Il affirma le discours avec la lettre du mīm et Il lui démontra, par la lettre du ṣād, ce qu'il y avait de particulier dans les lettres car, par la lettre du ṣād Il a filtré (*ṣaffa*) pour lui toutes leurs sciences. Puis, par la sourate, Il généralisa l'expression exotérique (*ʿibārāt*) aux créatures, à cause de leur manque de perception de l'énigme des secrets et des subtilités de la dissimulation (*iḏmār*).

وايضا اخبر سبحانه بحرف
الالف نبيه عليه السلام عن عين
القدم ووحداية نفسه المنزه عن
الاجتماع والافتراق واصدار
جميع المخلوقات منه لانه تعالى
مصدر جميع الوجود كما ان
الالف مصدر جميع الحروف
واخبر بالالف سر الاسرار
وصرف الانوار وما كان في
جميع الحروف من علم الاولين
والاخرين وهذا ادق اشاراته الى
نبيه 1587 عليه السلام ثم زاد
وضوحه بحرف اللام لترفيه
خاطره وزيادة ادراكه ثم صرح
بوضوح الخطاب بحرف
اللحم 1588 الميم وبين له بحرف
الصاد ما كان في الاحرف
الخاص لان بحرف الصاد صفا
جميع علومها له ثم علم العبارة
للخلق بالسورة لقلته ادراكهم لغزة
الاسرار ولطائف ضمائر
الاضمار

Rūzbehān voit une gradation de sens entre les quatre lettres isolées de cette sourate ; une sorte de parcours initiatique de l'alif au lām puis au mīm et au ṣād. Il compare l'alif, comme étant l'origine des lettres, à Allāh, origine de l'existence (*wuḡūd*). À travers les lettres isolées, Dieu initie le Prophète à comprendre le sens ésotérique du Coran. Quant à la sourate elle-même, Dieu

1587. Le manuscrit de Damas porte « *ilā nafsihī* » الى نفسه . Nous suivons la lecture de Lucknow.

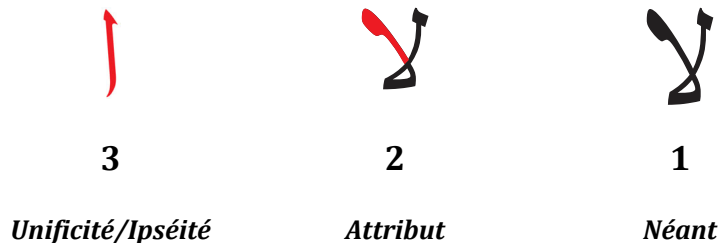
1588. Le copiste se corrige en sélectionnant ces trois mots pour les supprimer.

propagea à l'adresse de toutes les créatures son expression exotérique, car elles ne peuvent avoir accès aux secrets dissimulés dans ces lettres.

Et aussi, par le lām alif, Il a renseigné au sujet du mystère de Sa primordialité et à ce qui se trouve dans les océans de son éternité première. Ne vois-tu pas comment il a fendu l'alif du lām pour en dissimuler l'allusion, de sorte que le discours du néant ne demeure pas dans la proto-éternité? et comment le non (lā) proviendrait du lām alif et sa signification est le néant? C'est pourquoi Il fendit l'un de l'autre afin qu'il ne soit plus question de négation car la négation est une cause efficiente qui rejait de l'adventicité, or point de place à l'adventicité dans la proto-éternité. Il renseigna par l'alif sur l'Unicité primordiale et, par le lām, sur l'éternité sempiternelle, et par le mīm sur Son amour proto-éternel et, par le šād, sur Ses Attributs (ṣifāt) qui demeurent dans Son Ipséité Éternelle. Par l'alif, Il nous a renseignés sur l'Ipséité car elle est l'Ecceité de l'Un, puis Il renseigna par le lām et le mīm et le šād sur la globalité de Ses Attributs anciens. L'alif est attribué à l'Ipséité et le lām à l'Attribut de l'éternité première et le mīm à l'Attribut de l'amour (maḥabbat) et le šād renferme le renseignement au sujet de tous les Attributs.

وايضا اخبر بلام الف سر اوليته وما في بحار ازليته الا ترى كيف شق الالف من اللام لاختفاء الاشارة حتى لم يبق حديث العدم في القدم وكيف يكون لام لا من لام والفاء ومعناها العدم فشق احدهما عن الآخر حتى لا يكون حديث النفي لان النفي علة تقع على الحدثان وليس ذكر الحدثان في القدم اخبر بالالف عن احدية الاولية وباللام عن الازلية السرمدية وبالميم عن محبته القديمة وبالصاد عن صفاته القائمة بذاته الابدى اخبرنا بالالف عن الذات لانها عين الواحد ثم اخبر باللام والميم والصاد عن شمول صفاته القديمة الالف من الذات واللام من صفة الازل والميم من صفة المحبة والصاد خبر جميع الصفات

Alors que la succession des lettres isolées de cette sourate est alif, lām, mīm et šād. Rūzbehān lit le lām (1) comme étant celui du lām-alif (2) sans alif (3) et il jongle sur ce lām-alif.



- 1- Le lām-alif cache le secret de la proto-éternité. Cependant, cette lettre veut dire « non », (lā), c'est-à-dire néant, le rien (ʿadam).
- 2- Mais en détachant l'alif du lām-alif on a un lām à l'alif caché. C'est ce lām qui est signifié dans les lettres isolées de cette sourate et non point un lām sans alif (ل). Il s'agit d'une

lecture commune à la plupart des maîtres soufis à commencer par Sahl et Ḥallāğ.

- 3- L'*alif* représente l'Unicité divine qui préside à tout, tandis que le *lām*, où l'*alif* s'ubique, est l'éternité sempiternelle. L'*alif* représente l'Ipséité comme étant la substance de l'Un, tandis que le *lām* représente l'Attribut. Le *mīm* représente l'Attribut de l'amour (*maḥabbat*) et le *sād* (*de ṣifat*) représente la totalité des Attributs.

Ibn ʿArabī a la même observation et il déroule, en dupliquant les lettres portant la *šaddeh*, les négations et les affirmations du premier segment de la *šahādat* ¹⁵⁸⁹ :

لا	ال	لا	ال	الاه	لا	=	لا اله الا الله
Affirmation	Article déf.	Négation	Article déf.	Affirmation	Négation		

Dans cette sentence qui présente une prépondérance de *lām* et d'*alif*, on entrevoit deux négations, deux affirmations et deux articles définis avec un seul alif délié et deux *hāʿ* qui, pour Ḥallāğ, sont les *hāʿ* du *huwa huwa* de l'identification.

Pour Rūzbehān c'est l'*alif* qui est à lire avant le *lām*, comme c'est le cas dans l'énumération séquentielle des quatre lettres isolées de cette sourate. De sorte qu'il lit *alif-lām* au lieu de l'épélation d'usage *lām-alif*, pour désigner cette particule.

Ibn Arabī se pose la même question : faut-il considérer en premier l'*alif* ou le *lām* ? Dit-on *lām-alif* ou *alif-lām*, mais il ne tranche pas. Poursuivons la lecture de l'exégèse allusive des lettres isolées de notre auteur :

Muḥammad b. ʿĪsā al-Hāšimī a dit : « j'ai entendu d'Ibn ʿAṭā qu'il a dit : "Lorsque Dieu créa les lettres Il leur assigna un secret. Et quand Il créa Adam Il lui insuffla ce secret et Il ne l'insuffla pas aux anges. Les lettres coururent donc sur la langue d'Adam grâce aux arts de la volubilité (*ğarayān*) et les arts des idiomes. Dieu fit de lui une image ». Al-Ḥusayn dit : « L'*alif* c'est l'*alif* de l'habituel (*ma'lūf*) et le *lām* c'est le *lām* des vicissitudes et le *mīm* c'est le *mīm* du Roi (*Malik*). Le *šād* c'est le *šād* de la véracité (*šidq*) ». Et il dit : « Dans le Coran (se trouve) la science de toutes choses et la science du Coran (se trouve) dans les lettres qui sont au début des sourates et la science des lettres (se trouve)

قال محمد بن عيسى الهاشمي
 سمعت من ابن عطا انه قال لما
 خلق الله الاحرف جعل لها سراً
 فلما خلق آدم بث فيه ذلك السر
 ولم يبيئه في الملائكة فجرت
 الاحرف على لسان آدم بفنون
 الجريان وفنون اللغات جعله الله
 لها صورة لها وقال الحسين
 الالف الف المألوف واللام لام
 الالاء والميم ميم الملك الصاد
 صاد الصدق وقال في القران علم
 كل شيء وعلم القران في
 الاحرف التي في اوائل السور

1589. *Al-Futuḥāt al-Makiyyaʿ*, vol. I, rubr. 2, partie 6, p. 119

dans le lām-alif et la science du lām-alif se trouve dans le alif et la science de l'alif se trouve dans le point et la science du point (se trouve) dans la connaissance originelle et la science de la connaissance originelle (se trouve) dans le Premier (al-awwal) et la science du Premier se trouve dans la volition, et la science de la volition se trouve dans l'Invisible du Lui (huwa) et l'Invisible du Lui n'a rien qui lui soit semblable ». Et Abū Muḥammad al-Ġurayrī dit que toute locution et toute lettre de l'alphabet forment une aiguade de compréhension qui diffère l'une de l'autre. Et pour l'explicitation de ceci, lorsqu'il l'entendit dire « alif lām ṣād » : pour l'alif ils ont de la compréhension et, dans leur compagnie, en fait de compréhension, c'est l'audition d'une belle réalisation au goûter savoureux existant en fonction du locuteur. Aussi, le lām c'est la bonne audition d'une réalisation qui diffère de celle de l'alif et d'un goûter subsistant de la compréhension. De même pour le ṣād, c'est la bonne audition d'une belle réalisation et d'une compréhension au goûter qui diffère de celui du mīm et tout cela est mélangé par l'advertance au locuteur. Al-Ḥusayn dit : « l'alif est l'alif de l'éternité première et le lām c'est le lām de l'éternité dernière et le mīm c'est ce qu'il y a entre eux deux. Quant au ṣād c'est la liaison (ittiṣāl) avec celui qui s'est relié avec Lui et la séparation de celui qui s'est séparé de Lui. Et pour la vérité de la liaison et de la séparation, ces locutions ont cours suivant les expressions alors que les substances du Vrai sont sauvegardées hors des locutions et des expressions.

وعلم الحروف في لام الف وعلم لام الف في الالف وعلم الالف في النقطة وعلم النقطة في المعرفة الاصلية وعلم المعرفة الاصلية في الاول وعلم الاول في المشية وعلم المشية في غيب الهوى وغيب الهوى ليس كمثل شئ وقال ابو محمد الجريري ان لكل لفظ وحرف من الحروف مشرب فهم غير الاخر ومن شراح ذلك حين سمعه يقول القاص للالف عندهم فهم وللهم في محضرهم استماع الى حسن مخرج وطعم عذب موجود نظر الى المتكلم وكذلك اللام حسن استماع ومخرج غير الالف وطعم فهم موجود وكذلك للميم حسن استماع من مخرج غير اللام وطعم فهم موجود والصاد حسن استماع الى حسن مخرج وطعم فهم موجود غير الميم فمزوج ذلك كله بالملاحظة للمتكلم وقال الحسين الالف الالف الازل واللام لام الابد والميم ما بينهما والصاد اتصال من اتصل به وانفصال من انفصل عنه وفي الحقيقة الاتصال والانفصال وهذه الفاظ تجري على حسب العبارات ومعادن الحق مصونه عن الالفاظ والعبارات

Un paragraphe de cette exégèse est tout entier copié du commentaire de Ḥaqqā'iq al-Tafsīr de Sulamī. Cependant, une simple comparaison nous permettra, encore une fois, de mettre en relief l'apport de Rūzbehān à l'exégèse allusive soufie. Sulamī se contente de ce passage pour élucider les lettres isolées de cette septième sourate, tandis que notre auteur est quasi inépuisable à en extraire toutes significations possibles. Arrêtons-nous sur le célèbre axiome que Baqlī rapporte ici de Ḥusayn al-Ḥallāḡ, tiré de son opuscule *Nuṣūṣ al-wilāyāt*.

Dans le Coran (se trouve) la science de toutes choses et la science du Coran (se trouve) dans les lettres qui sont au début des sourates et la science des lettres (se trouve) dans le lām-alif et la science du lām-alif se trouve dans le alif et la science de l'alif se trouve dans le point et la science du point (se trouve) dans la connaissance originelle et la science de

la connaissance originelle (se trouve) dans le Premier (al-awwal) et la science du Premier se trouve dans la volition, et la science de la volition se trouve dans l'Invisible du Lui (huwa) et l'Invisible du Lui n'a rien qui lui soit semblable ¹⁵⁹⁰».

Cette définition ressemble à l'assertion de Sahl al-Tustarī, au début de son commentaire de la *Fātiḥa* qui est reprise deux fois dans les 'Arā'is¹⁵⁹¹.

Dans le texte de Ḥallāğ on lit : « *la science de la connaissance originelle (se trouve) dans l'éternité première (azal) et la science de l'éternité première se trouve dans la volition* ». C'est cette recension qui a été retenue par la copie de Lucknow. Tandis que, dans le manuscrit de Damas, nous lisons : « *la science de la connaissance originelle (se trouve) dans le Premier et la science du Premier (se trouve) dans la volition* ».

Rūzbehān opte par deux fois dans 'Arā'is pour la version transmise par Sulamī. Entretemps cette version a été altérée. Le *Tafsir* de Sulamī, aujourd'hui entre nos mains, dit ainsi : « *la science de la connaissance originelle se trouve dans les dits (aqwāl) et la science du Premier se trouve dans la volition etc...*».

Il est évident que la lecture de Baqlī des lettres isolées de cette sourate est tout imprégnée de la vision de Ḥallāğ. Conformément à cette vision, il avait remis l'alif dans le cadre du lām-alif, accordant à la sourate al-A'rāf une grande importance parmi les 29 sourates comportant des lettres isolées. Suivant son habitude, en grand commentateur d'al-Ḥallāğ, il avait même développé l'intuition ḥallāğienne par rapport à ces lettres isolées, mettant en relief la signification de l'alif, ce que Ḥallāğ n'avait pas fait.

Il convient de se demander : ce lām-alif qu'est-il ? et quel est ce mystérieux point qui se trouve en le lām et l'alif ? Il est certain que le lām-alif est celui d'Allāh, llāh, sans le āl al-ta'rīf, l'article déterminant un Nom. Nous aurons ce qui suit, une gradation descendante jusqu'à arriver au hā' :

ه	د	لاه	الله
4	3	2	1
Le hā' de huwa	Le šaddeh avec l'alif suscrit	Llāh	Allāh

1590. Maṣṣūr al-Ḥallāğ, *Œuvres Complètes*, p. 144

1591. Voir p. 295 et 726 de ce mémoire.

Dans la *Risālat fī ʿIlm al-Ḥurūf* du pseudo Sahl al-Tustarī, nous relevons cette emphase sur la dernière lettre du Nom d'Allāh qu'est le *hā*², phonème de *huwa* ¹⁵⁹² :

Dieu s'est Lui-même distingué des choses par un attribut qui caractérise Son Essence même. Son explication réside dans le verset : « Il n'a point enfanté et Il n'a point été enfanté. Il n'a point d'égal. » Un deuxième attribut est celui par lequel Il agit, créa, Se rendit invisible et Se donna le nom d'Allah.

Le premier attribut, c'est le « Huwa ». Ne vois-tu pas que tous les attributs sont reliés à «Allah» et «Allah» renvoie à «Huwa», et «Huwa» englobe tous les Noms et Attributs ?¹⁵⁹³.

Il faudrait ajouter à ce qui précède qu'il y a une tradition de faible acception rapportée par al-Būnī dans un de ses livres de magie, selon laquelle le Prophète accorderait la première importance au *lām-alif* à tel point qu'il considérerait cette lettre comme le consort de l'alif, élargissant l'alphabet arabe à 29 lettres :

« Sachant que chaque Envoyé est envoyé avec un Livre qui lui est destiné pour sa mission, Abū Darr al-Ġifārī s'enquiers à ce sujet auprès du Prophète :

Abū Darr : Quel Livre Adam a-t-il reçu ?

Prophète : Le Livre de l'alphabet arabe

Abū Darr : Combien de lettres ?

Prophète : 29

Abū Darr : Mais je n'en compte que 28

Le Prophète se met en colère et assure qu'Adam a effectivement reçu 29 lettres

Abū Darr : serait-ce le lām-alif ?

Prophète : Oui, le lām-alif est une lettre de l'alphabet. Allāh la fit descendre sur Adam sur un parchemin (mishaf) particulier, porté par vingt-sept mille anges. Celui qui renie le lām-alif me renie. Et celui qui ne croit pas que les lettres sont au nombre de 29 ne sortira pas de l'enfer. »¹⁵⁹⁴

1592. Michael Ebsstein et Sara Svirī, « The so-called Risālat al-Ḥurūf (Epistle on Letters) Ascribed to Sahl al-Tustarī and Letter Mysticism in al-Andalus », *Journal Asiatique* 299.1, 2011, p. 213-270, où la paternité de Sahl pour cet ouvrage ésotérique est remise en question avec des arguments très convaincants. Cela n'empêche pas que cette Épître présente une approche ésotérique très proche de l'univers épistémologique de notre auteur.

1593. Henri Martinot, « Aspects de la science des lettres : La "Risālat al-Ḥurūf" de Sahl b. Abd Allah al-Tustarī », *Horizons Maghrébins*, v. 51, 2004, p. 31-32.

1594. Aḥmad Ibn ʿAlī al-Būnī, *Laṭāʾif al-Iṣārāt fī Asrār al-Ḥurūf*, Manuscrit arabe 2657, BNF, fol. 3r, valable en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b11001878r/f5.image>

Lettres isolées de la sourate 10, Yūnus

{Alif Lām Rā}. L'alif est l'essentialité de l'Unicité et le lām c'est l'essentialité de la Seigneurie. De l'essentialité de l'Unicité, Il S'est manifesté, par l'alif, aux cœurs des unificateurs et des mis à part par rapport à la survenance qui voulaient s'anéantir dans les louangeries de la divinité. Et, par le lām, Il S'est aussi manifesté, à partir de l'essentialité de l'éternité première, aux esprits des gnostiques pour les faire voler dans la proto-éternité sur les ailes des lumières de la proto-éternité. Puis, par le rā, Il S'est manifesté à partir de l'essentialité de la Seigneurie aux consciences secrètes des aimants afin qu'ils soient familiarisés avec la beauté des Attributs et qu'ils soupirent avec nostalgie après les contemplations de l'Ipséité. Aussi a-t-il fait boire aux unificateurs, dans les verres de l'alif, le nectar de l'Égoïté, puisé aux océans de l'Unicité. Ils en sont sortis avec la qualification de l'Union. Il fit aussi boire aux gnostiques le médicament de l'amour-passion avec les verres du lām, à partir des fleuves de la beauté. Ils en sont sortis hébétés d'amour, avec la qualification du revêtement des Attributs. Puis Il fit boire les aimants le soporifique de l'amène proximité (widād) avec les verres du rā, des sources des lumières seigneuriales, ils en sont sortis avec la qualification de la perplexité (hīrat), hébétés (hā'imīn).

{الر} الالف عين الوجدانية
واللام عين الازلية والراء عين
الربوبية من عين الوجدانية
تجلى بالالف لقلوب الموحدين
والمنفردين من الحدثان ليفنوا
فى سبحات اللوهية وتجلى من
عين الازلية باللام لارواح
العارفين لتطيره باجحة انوار
القدم فى القدم وتجلى من عين
الربوبية بالراء لأسرار المحبين
ليستانسوا بحسن الصفات
وليشتاقوا الى مشاهدات الذات
سقى الموحدين رحيق الانانية
باقداح الالف من بحار الوجدانية
فخرجوا بنعت الاتحاد وسقى
العارفين عقار العشق باقداح
اللام من انهار الجمال فخرجوا
بنعت الاتصاف والهين وسقى
المحبين مروق الوداد باقداح
الراء من عيون انوار الربوبية
فخرجوا بنعت الحيرة هائمين

Baqlī n'emprunte ici presque rien à Sulamī. La sourate Yūnus est la première à exposer le rā² parmi les lettres isolées. Pour l'alif, nous avons déjà vu comment cette lettre, qui se tient seule, signifie l'Un et, par suite, l'Unicité de l'Un. Ici Baqlī joint le lām au rā², la première étant l'essentialité de l'autre, le lām est l'essentialité de la rubūbiyaṭ, c'est-à-dire du rā². Nous nous trouvons devant une exégèse proto-logique. Nous sommes ramenés aux premières illuminations des esprits préexistants envers lesquels l'action divine est comparée à divers breuvages, versés dans ces trois lettres en guise de calices, qui induisent en eux des états mystiques propre à l'Union et au revêtement des Attributs, dans la dynamique de l'amour-passion.

Et aussi, l'alif est Sa grâce (ālā') pour les véridiques et le lām ce sont Ses gratifications (alṭāf) pour les rapprochés et le rā' est Sa miséricorde (raḥmāṭ) envers les pénitents (tā'ibīn). Al-Ḥusayn a dit : « La science de toutes choses est dans le Coran et la science du Coran réside dans les lettres qui se trouvent au début des sourates », et il m'est arrivé de penser que ce qui se trouve dans la sourate de Yūnus d'étrangetés et de merveilles avec les récits et les proverbes peut être rassemblé dans trois lettres, qui sont l'alif, le lām et le rā'. Aussi, Il avertit à travers elles le cœur de Son Prophète ṢĀḤWS, avec l'allusion des trois lettres, et cela lui suffit, car entre lui et Dieu il y a des symboles et des allusions auxquels toutes les créatures n'ont pas accès aussi ont-ils besoin de la descente d'une sourate entière.

وايضاً الالف الاوّه للصادقين
 واللام الطافه للمقربين والراء
 رحمته على التائبين قال الحسين
 فى القران علم كل شئ وعلم
 القران فى الاحرف التى فى أوائل
 السور وقد وقع لى ان ما يكون فى
 سورة يونس من الغرائب
 والعجائب والقصص والامثال
 جمعها فى ثلاثة احرف هي الالف
 واللام والراء ونبه بها قلب نبيه
 صلى الله عليه وسلم باشارة
 الاحرف الثلاثة فكفى له ذلك لان
 بينه وبين الله رموز او اشارات لا
 يطلع عليها جميع الخلائق فلذلك
 يحتاجون الى نزول سورة كاملة

Baqlī reprend de Sulamī l'évocation de la sentence de Ḥallāḡ, mais il y ajoute, chose rare dans 'Arā'īs, une réflexion personnelle à la première personne. D'habitude il parle de lui-même à la troisième personne dans des paradoxes extatiques qui le caractérisent. Son apport à l'élucidation de ces lettres est que, toute la sourate est contenue dans ces trois lettres qui suffisent au Prophète pour comprendre toute l'étendue du message divin. Mais pour le commun des fidèles qui n'ont pas accès aux symboles et aux allusions inspirées par ces trois lettres, ils ont besoin d'une sourate complète pour les leur expliciter.

Et aussi, Il lui adressa la parole avec les meilleurs Noms, comme consolation et éducation. Par l'alif il fit allusion à « Oh deuxième Adam » (Ādam al-ṭānī) car l'alif est la première des lettres d'Adam. Puis, par le lām, il fit allusion à « Oh bienveillant » (yā Laṭīf) et, par le rā', il fit allusion à « Oh miséricordieux » (yā Raḥīm), comme s'il aurait dit « Oh Ṭāh et Oh Yās et Oh toi le Muzammal et Oh toi le Muddaṭṭir ». En d'autres termes, ces communications (anbā') sont des versets attributifs (ṣifāṭiyyāṭ), préexistentiels, par l'intermédiaire desquels écrivit, dans la proto-éternité et l'éternité première, un sage et un savant qui en avait pleine connaissance. Et aussi, dans ceux-là se trouvent des signes avec lesquels Nous avons inspiré ton esprit dans l'éternité première de sorte que le lieu du

وايضاً خاطبه باحسن الاسماء
 مواساة وتربية اثار بالالف يا ادم
 الثانى لان الالف اول الحروف من
 ادم واثار باللام يا لطيف واثار
 بالراء يا رحيم كما قال يا طه يا يس
 ويا ايها المزمّل ويا ايها المنثر اى
 هذه الانبياء ايات صفاتية ازلية التى
 كتب بها حكيماً وعالمأ بها فى القدم
 والازل وايضاً في تلك علامات ما
 الهمنا روحك فى الازل فيعرفك بها
 مكان خطاب الاول وبين سبحانه أن
 القران محكم بحكم الازلية وحجج
 البالغة بامر الربوبية والدعاء الى
 العبودية من فهم صار حكيماً بحكمته
 وقيل اى فيه علامات قبول الحكماء
 لهذا الخطاب وقيل الكتاب الحكيم
 العهد الناطق عليك باحكام الظاهر
 والباطن وقال الأستاذ ان هذا الكتاب

premier discours te les fît reconnaître. ¹⁵⁹⁵. Il a, loué soit-Il, ainsi montré que le Coran est conditionné par l'arrêt de l'éternité première et par les arguments éloquents sur ordre de la Seigneurie ainsi que par l'appel à la dévotion. Celui qui comprend est devenu sage de Sa Sagesse. Il a été aussi dit qu'y sont contenues les signes de l'acceptation des sages envers ce discours. Et il a été dit, « le Livre, sage, l'alliance, qui t'interpelle avec les décrets de l'apparent et du caché. L'Ustād a dit que « ce livre est celui qui vous fut promis le jour du Pacte » et l'allusion en est que nous avons réalisé pour vous la promesse et que nous avons abaissé pour vous la bride (ʿināġ) de l'assiduité (widād) . ¹⁵⁹⁶ et le temps de la séparation est donc révolu. Les peaux tendres et les journées allongées sont accueillies dans la joie. Allez, venez boire aux coupes de la dilection et redressez-vous pour cheminer à la cadence des bien-aimés. ¹⁵⁹⁷.

هو الموعود لكم يوم الميثاق والاشارة
فيه انا حققنا لكم الميعاد وصغرنا لكم
عناج الوداد وانقضى زمان البعاد/
الضفر نسيج الشعر وغيره والعناج
الخيوط الذي يشد من اسفل الدلو/ حققنا
لكم الميعاد وصغرنا لكم عناج الوداد
وانقضى زمان البعاد **فالتضاضة**
فالعصاة ملقاة والايام بالسرور
متلقاة فبادروا الى شرب كاسات
المحباب واستقيموا على نهج الاحباب
1598

Dans cette exégèse, le Prophète est considéré comme étant le deuxième Adam. Dans d'autres passages des 'Arāʿīs que nous avons élucidés, c'est Abraham et Yūsuf le Juste qui sont, tour à tour, évoqués comme étant le deuxième Adam. Rūzbehān donne une autre acception à la trilogie *alif-lām-rā*⁷. Il leur attribue une valeur exclamative à la manière des exclamations de la sourate Ṭāh-Ḥā⁷ et de la sourate Yā-Sīn où Dieu s'adresse au Prophète en s'exclamant « *Oh Ṭāh !* » ou « *Oh (yā) Sīn* ». Ces appellations obscures peuvent revenir d'après les commentateurs à des racines syriaques voire éthiopiennes qui pourraient signifier « homme ». Quoiqu'il en soit « *Ṭāh* » est devenu un des noms du Prophète Muḥammad. Une autre exclamation évoquée ici est « *Oh Muzammal* » ou « *Oh toi le Muddaṭṭir* », deux interjections dans deux sourates qui se suivent (73 et 74), qui interpellent le Prophète « enveloppé de vêtements », pris sur le vif par l'inspiration divine

1595. Il s'agit du discours du « *alastu* », le pacte éternel entre Dieu et les esprits préexistants des élus au premier rang desquels se trouve le Prophète.

1596. Dieu mâle de l'époque antéislamique, propre à la tribu des banū Kulayb. Le premier à être adoré d'après al-Māwardī (m. 450/1058). Son nom est *Wad* ou *Wād*, de la racine *wd*, nominatif *al-widād*, assiduité affable. Rūzbehān, en prenant appui sur le poème de Quṣayrī, compare l'attachement des arabes préislamiques à la bride qui lie une monture à son maître ou la corde d'un seau à ses anses. Dieu, par la révélation coranique, a abaissé, humilié ces liens de la fausse assiduité à un faux dieu.

1597. Il veut dire que, jeunes et vieux, sans distinction, sont désormais les bienvenus au verre de l'amitié. On est en plein paradoxe.

1598. Le texte du manuscrit de Lucknow est corrompu. La copiste a inséré une définition du mot « *ḍafr* » (tresse/bride) et du mot « *ʿināġ* » (corde supplémentaire au bas d'un seau). Il semble qu'il ne lit pas l'arabe puisqu'il a glissé cette incise lexicale au milieu de la phrase du texte original. Nous rectifions le manuscrit de Damas, lui aussi passablement défectueux, avec les strophes du poème que notre auteur copie de *Laṭaʿif al-Iṣarāt* de Quṣayrī, écrit en bleu dans notre texte arabe.

dans l'état où il était. Avec les trois lettres isolées de cette sourate, Dieu s'adresse au Prophète « avec les meilleurs des Noms », où il y a ambiguïté si les appellations sous-jacentes aux lettres sont à attribuer à Dieu ou au Prophète. Si ce dernier est le deuxième Adam, est-il aussi le « bienveillant » ou, plus encore, le « miséricordieux » ? Il semble bien que oui, bien que ces noms fassent partie des 99 Noms de Beauté (*al-asmā' al-Ḥusnā*), dont Allāh seul a l'apanage.

Le Prophète serait-il alors ce « sage » qui, dans la proto-éternité et l'éternité première, se serait servi de la connaissance préexistentielle de ces versets pour les écrire dans la Tablette gardée de sorte à en être instruit dans le temps ? Il nous semble que tel est bien le sens caché des allusions de notre auteur. Mais, bien sûr, une autre lecture pourrait tout aussi bien cadrer avec l'ambiguïté voulue de sa terminologie. Croyant au Coran incréé, comme l'enseigne l'Aš'arisme, Rūzbehān sous-tend que le Prophète, dans sa pré-existentialité privilégiée, l'avait étudié et assimilé, d'où la révélation qu'il a reçue.

Cette élucidation des lettres isolées de la dixième sourate se termine en prose rimée par un passage emprunté à Qušayrī (écrit en bleu) qui évoque la réalité du Pacte proto-éternel entre Dieu et ses élus et les liens du paganisme que le Coran a déliés, en vertu de quoi, Qušayrī invite les croyants à boire du vin de l'amour.

Lettres isolées de la sourate 11, Hūd

{Alif Lām Rā'}. Son dit, Très-Haut, alif est une allusion à toutes les primordialité (awā'ilāt) de la divinité qui ont eu lieu dans les antériorités de l'éternité première. Et le lām est l'allusion à toutes les choses requises (lawāzimāt) de la servitude dévote¹⁵⁹⁹ dont les sentences ont été rendues astreignantes dans l'éternité première aux gens de la dévotion. Et le rā' est l'allusion aux contemplations de l'ipséité et des Attributs de la part des esprits et des formes physiques.

قوله تعالى {الرف} الالف
اشارة جميع التأويلات
الاوليات التي جرت في سوابق
الازل للالوهية واللام اشارة
جميع لوازمات العبودية التي
وجبت احكامها في الازل على
اهل العبودية والراء اشارة الى
راحات مشاهدات الذات
والصفات للارواح والاشباح

Les « primordialités » de la divinité que signifie l'alif, sont les gratifications qui, dans l'éternité première, ont été données par Dieu aux esprits préexistants. C'est là, dans ce « locus » pré-temporel que les « gens du servage dévôt » (*ahl al-ʿubūdiyya*) ont été « prédéterminés », même dans ce que requerra leur dévotion, à partir du lām de *lawāzimāt*, un superlatif rūzbehānien. Quant au rā', il désigne ici la contemplation des esprits au moment de leur infusion dans les formes physiques, dans la préexistence.

1599. Le texte du manuscrit est corrompu. Nous nous basons sur le manuscrit de Lucknow.

Lettres isolées de la sourate 12, Yūsuf

{Alif Lām Rā}. L'alif est l'allusion à l'Égoïté (ināniyaṭ) des gens de l'Unification et le lām fait allusion à la négation (nakiraṭ) des gens du dépouillement (tağrīd) et le rā' est l'allusion à la Seigneurie des gens de la mise à part (tafrīd). Son dit Très-Haut : {Ce sont les versets du Livre certifié (mubīn)} c'est-à-dire que les bourdonnements des allusions dans les trois lettres sont des signes des connaissances familières concernant les Attributs anciens dont les lumières sont apparentes dans les cœurs des justes et dont les traces se trouvent dans les témoignages de l'Ange et du Royaume angélique. Et lorsque, dans le Coran, il mentionne Son dit : {Ce sont les versets d'un Livre certifié} (ce sont) des Caractéristiques et des Qualifications et des Noms et des Attributs qui révèlent les secrets du Discours aux gens des révélations et des contemplations parmi les gnostiques et les rapprochés. Et la sagesse qui se trouve dans le discours des lettres est occultation des secrets par rapport aux étrangers (ağyār) alors que c'est la loi de ceux qui s'aiment de lever le voile de la dissimulation :

*Je pleure vers l'Orient si vos demeures * sont du côté de l'Occident de peur du quand dira-t-on * lorsque je m'en souviens je dis que sur la joue se trouve un grain de beauté (ḥāl)* par crainte d'un observateur alors que, sur la joue, ne se trouve aucun grain de beauté*¹⁶⁰⁰.*

Tel est le mystère du Bien -Aimé avec la Bien-Aimée et n'en est signifié que celui qui a part au breuvage de Son océan et à l'irrigation de Son fleuve et au levant de Son Orient et au ponant de Son Occident. Car, cette congrégation a des symboles et des allusions que ne saurait appréhender qu'un oiseau du Royaume et un itinérant de l'Omnipotence. L'Ustād a dit : « Dans la descente de ces lettres isolées est une allusion et c'est que celui qui reprend ses esprits et est dans la sobriété, extrait de la locution facile beaucoup de significations et celui qui est témoin de l'abstention et de l'effacement (maḥū) entend beaucoup mais n'en comprend que peu ».

Ici, l'élucidation concerne la trilogie alif, lām, rā'. Le lām qui renvoie à « la négation

{الر} {الاف} اشارة الى انانية
اهل التوحيد واللام اشارة الى نكرة
اهل التجريد والراء اشارة الى
ربانية اهل التقريد قوله تعالى {تِلْكَ
آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ} اى **مطنات**
الاشارات فى الاحرف الثلاث
علامات المعارف المعروفة فى
الصفات القديمة المبينة انوارها فى
قلوب الصديقين واثارها فى
شواهد الملك والملكوت وما ذكر
فى القرآن قوله {تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ
الْمُبِينِ} اوصاف ونعوت واسماء
وصفات مبينة اسرار الخطاب
لاهل المكاشفات والمشاهدات من
العارفين والمقربين والحكمة فى
الخطاب بالحروف كتمان الاسرار
عن الاغيار وهى سنة الاحباب فى
رفع النقاب فى الحجاب ابكى الى
الشرق ان كانت منازلكم من جانب
الغرب خوف القيل والقال اقول
بالخذ خال حين انكره خوف
الرقيب وما بالخذ من خال وهذا
سر الحبيب مع الحبيبة ولا يطلع
عليه الا من له شرب من بحره
وسقى من نهره وطلوع من شرقه
واقول فى غربه لان لهذه الطائفة
رموزاً واشارات لا يقف عليها إلا
طيار فى الملكوت وسيار فى
الجبروت قال الاستاذ فى انزال هذه
الحروف المقطعة اشارة وهو ان
من كان بعين العقل والصحو
استنبط من اللفظة اليسيرة كثيرا من
المعانى ومن كان بشاهد الغيبة
والمحو يسمع الكثير فلا يفهم منه
اليسير

1600. Les versets sont un résumé d'un poème galant d'Abū-l-Faḍl al-Abbās b. al-Aḥnaf al-Yamāmī al-Nağdī (m. 192/808), de l'époque Abbaside, poète attitré de Hārūn al-Rašīd.

(*nakirāi*) des gens du dépouillement (*tağrīd*) » est celui du *Lā* de la négation » ; le *rā* est celui du terme qui se réfère à l'esseulement d'Allāh (*tafrīd*) qui est corollaire au concept de l'Unification. Car, les vrais unificateurs sont ceux qui nient leur humanité pour que l'Égoïté divine demeure esseulée, sans partenaire. Les allusions ésotériques qui émanent de ces trois lettres sont comme autant de bourdonnements qui proviennent de ces connaissances « familières » ou reconnues des Attributs qui dérivent du face-à-face proto-éternel entre Allāh et les esprits préexistants. Rūzbehān qui, dans l'introduction aux *ʿArāʾīs* avait affirmé que le Coran contient la « description de la protoéternité », réaffirme ici que les versets du Coran transmettent Caractéristiques, Qualifications, Noms et Attributs divins qui sont occultés aux étrangers (*ağyār*). La nomenclature des épiphanies divines est d'un strate plus primitif de la rédaction des *ʿArāʾīs*, où l'auteur n'est pas encore parvenu à fixer la fameuse gradation tripartite qui va des Actes à l'Ipséité en passant par les Attributs. Baqlī reproduit un passage de Qušayrī qui s'arrête à l'état de sobriété et à celui de l'effacement chez les mystiques par rapport à la lecture ésotérique du Coran.

Lettres isolées de la la sourate 13, al-Ra'd

{Alif Lām Mīm Rā' tels sont les versets du Livre qui a été descendu vers toi de la part de ton Seigneur, le Vrai, mais la plupart des gens ne croient pas} Dieu, Loué soit-Il S'est manifesté à partir de Son Acte particulier à Son Acte général. Il trouva entre les deux Actes des lettres et Il en fit les caisses des mystères des Attributs et de l'Ipséité et de l'annonce de l'Invisible avec la pointe invisible de l'Invisible. Il déposa pour Lui-même, dans l'alif, le mystère de la divinité avec le mystère de l'Égoïté pour l'élite de Son unification. Et Il déposa pour Lui-même, dans le lām, le mystère de Son éternité première avec le mystère de Son affabilité dans Sa manifestation, sous les traits de l'éternité première, pour les gens de Son équivocité, parmi les gens animés envers Lui d'amoureux et d'ardent désir. Et Il déposa dans le mīm le mystère de Son amour ancien et Se manifesta par elle, en prenant les devants, aux esprits des aimants. Il les enivra par Son breuvage jusqu'à ce qu'ils volent avec les ailes de Son amour dans l'atmosphère de Son éternité première, en quête de Sa divinité. Et Il déposa dans le rā' les lumières de Sa Seigneurie et Il en fit le miroir de la servitude dévote de Ses dévots qui voient à travers elle les subtilités de Ses Attributs et l'esprit du Royaume de Sa sainteté. Lors donc que ces esprits se sont dispersés en quête de la divinité, ils retournèrent aux substrats (ma'dan) des lumières seigneuriales et ils trouvèrent leur demeure dans les prolongements (mādāt) du miroir des lettres du rā' de Sa miséricorde (rahmat) suffisante qui guérit de tout ce qui est en deçà de Dieu.

{المَر تَأْتِكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي
 أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ
 أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ} ان الله
 سبحانه تجلى من فعله
 الخاص لفعله العام فاجاد من
 بين الفعلين حروفا وجعلها
 صناديق اسرار الصفات
 والذات واخبار الغيب وغيب
 الغيب فوضع في الالف سر
 الالوهية لنفسه وسر الانانية
 لصفوة توحيده ووضع في
 اللام سر ازليته لنفسه وسر
 لطفه في ظهوره بوصف
 الازل لاهل التباسه من اهل
 عشقه وشوقه ووضع في
 الميم سر محبته القديمة
 وتجلي منها بنعت المباشرة
 لارواح المحبين فاسكرها
 بشرابها حتى طارت بجناح
 محبته في هواء ازليته
 لطلب الوهية ووضع في
 الراء انوار ربوبيته وجعلها
 مرآة لعبودية عباده فيرون
 منها لطائف صفاته وروح
 ملكوت قدسه فلما انتشرت
 الارواح من لطلب الالوهية
 رجعت الى معادن انوار
 الربوبية وسكنت بمادات من
 مرآة حروف الراء من
 رحمته الكافية ورأفته الشافية
 من كل شئ دون الله

Ici aussi, Rūzbehān souligne l'importance de l'alif et du lām comme étant les véhicules de l'Unicité tandis que le mīm est le signe de l'amour (mahabbat). Les esprits, s'ils se dispersent pour chercher, chacun dans la temporalité, leur route vers Dieu, se retrouvent en retournant vers les traces indélébiles des lumières reçues dans leur préexistence. C'est alors qu'ils trouvent, dans le rā' de la miséricorde (rahmat), vrai miroir des lettres, leur demeure où Dieu guérit.

L'alif est donc la caisse de Sa divinité qui ne s'ouvre qu'aux gens de l'Égoïté dans l'unification. Quant au le lām, c'est la caisse de la lumière de Son éternité première et de la beauté qui ne s'ouvre qu'aux gens de l'amour hébété (walah) dans le désir ardent (šawq) de Lui. Et le mīm est la caisse de Son amour éternel qui ne s'ouvre qu'aux gens de Son amour. Et le rā² est la caisse de Sa Seigneurie (rubūbiyyat) qui ne s'ouvre qu'à ceux qui progressent dans le servage dévôt envers Lui, dont l'objectif est Lui en personne et personne d'autre. Šiblī a dit : « Il n'y a aucune lettre parmi les lettres qui ne loue Dieu dans une langue et ne se remémore de Lui par un idiome. Pour chaque langue d'entre elles il y a des lettres et pour chaque lettre une langue et c'est le mystère de Dieu dans Sa création duquel débordent les appendices de la compréhension et les majorations de la remémoration (iddikār). Ḥārīt al-Muḥāsibī dit que Dieu, lorsqu'Il créa les lettres, Il les convia à l'obéissance. Elles répondirent autant que le discours les eût embellies et habillées. Or, toutes les lettres étaient à l'image du alif. Quant au alif, il demeura en son image et ornementation avec lesquelles il avait débuté. Puis de ce que nous savons de la sunna³ de Dieu, Loué soit-Il, qu'Il a agréé que le discours des mystères soit dans l'habillement des lettres à la tête de chaque sourate et Il fit allusion aux dits qui les suivent et qui évoquent les secrets qu'elles contiennent en disant {ce sont les versets du Livre} c'est-à-dire ce à quoi nous faisons allusion dans les lettres sont les secrets du Livre et les signes du discours qui n'était point ni tordu ni infirme.

فالألف صندوق الإلهيته لا يفتح إلا لاهل الأنانية في التوحيد واللام صندوق نور الأزلية والجمال لا يفتح إلا لاهل محبته الوله في شوقه والميم صندوق محبته الأزلية ولا يفتح إلا لاهل محبته والراء صندوق نور ربوبيته ولا يفتح إلا لسالك عبوديته الذين مرادهم منه نفسه لا غير قال الشبلي ما من حرف من الحروف إلا وهو يسبح الله بلسان ويذكره بلغة لكل لسان منها حروف ولكل حرف لسان وهو سر الله في خلقه الذي به يقع زوائد المفهوم وزيادات الإنكار وقال حارث المحاسبى ان الله لما خلق الأحرف دعاها الى الطاعة فاجابت على حسب ما حلاها الخطاب والبسها وكانت الحروف كلها على صورة الألف إلا ان الف بقيت على صورتها وجليتها التي بها ابتدئت ثم من سنة الله سبحانه ان واضع ما تكلم به من الأسرار فى لباس الحروف على رأس كل سورة وأشار بما عقبها من القول اليها والى اسرار ما فيها بقوله {تلك آيات الكتاب} أى ما اشرنا فى الحروف اسرار الكتاب وعلامات الخطاب ولم يكن معوجا معلولا

Il y a dans cette lecture allusive une vision anthropomorphique des lettres. Elles ont eu elles aussi leur « *alastu ?* » et elles ont obéi. Elles sont polyglottes, c'est-à-dire universelles et toutes affectées à la louange de Dieu et à transmettre Ses secrets. Cette transmission commence par ce qu'elles recèlent elles-mêmes de secrets à l'adresse de ceux qui savent les déchiffrer puis elle se poursuit à travers le texte qui les suit. Ce texte ne fait que développer et expliciter les secrets que les lettres renferment de la part de Dieu.

Lettres isolées de la sourate 14, Ibrāhīm

{Alif Lām Rā}. L'alif a trois lettres : l'alif, le lām et le fā' et l'allusion qui y est contenue concerne Sa familiarité (*ilfaṭ*) qui est pour les cœurs de Ses saints agréés et le lām est le lām de la sainteté agréée (*wilāyat*) comme S'Il était le familier de Ses saints agréés et le rā' est l'allusion à Sa miséricorde (*rahmat*), antérieure dans leur élection sélective (*iṣṭfā'iyat*). C'est comme s'Il disait : « par l'alif c'est Moi (*anā*) et, par le lām de l'éternité première (*azal*), c'est-à-dire : Moi, dans l'éternité première, aie fait miséricorde à Mes saints agréés et les aie élus pour voir Ma beauté et le repos de Ma jonction. Et, pour ces Attributs qui ont précédé ton élection sélective et celle de ta nation, et qui ont annoncé Mon amour envers toi et envers ta nation et ce que J'ai annoncé par l'allusion du {Livre} c'est que c'est le Livre de Mon amour

{الر} الألف ثلاثة احرف **الف**
ولام وفاء والاشارة فيها الى ألفته
التي لقلوب اوليائه واللام لام
الولاية كانه اليه اوليائه والراء
اشارة الى رحمته السابقة في
اصطفائيتهم كانه قال بالالف انا
وباللام الازل انا في الازل
رحمت اوليائي واصطفيتهم لرؤية
جمالي وراحة وصالي ولهذه
الصفات التي سبقت في
اصطفائيتك واصطفائية امتك
واخبرتكم بمحبتك ومحبة امتك
ولهذه الصفات التي سبقت في
اصطفائيتك واصطفائية امتك
واخبرتكم بمحبتك ومحبة امتك وما
اخبرت باشارة **الراء** {كتاب} ان هذا
كتاب محبتي

Ici Baqlī ne se contente pas de chacune des lettres isolées. Il dissèque le mot *alif*, formé d'un *alif*, d'un *lām* et d'un *fā'*. Le *fā'* est ainsi ajouté à l'ensemble des lettres élucidées. À la fin de ce paragraphe nous donnons la préférence au manuscrit de Lucknow qui est plus dans l'esprit de la suite du texte. Dans cette exégèse, l'auteur fait dire à Allāh que le Coran est « le Livre de Mon amour ». En effet, la tradition soufie lit dans les allusions coraniques les grands traits de l'aventure proto-logique et mystagogique dont l'enclanchement est l'amour d'Allāh pour Lui-même.

Lettres isolées de la sourate 15, al-Ḥiğr

{Alif Lām Rā} Il a compris la postériorité (al-ba'd) comme elle apparut lorsque pointa l'aube de l'inspiration. Il choisit le secret sous l'image de l'alif et du lām et du rā². Allāh, Très-Haut, a montré par l'alif l'océan de l'argumentation, car Il a renseigné au sujet de la primordialité (awwaliyat). Ne vois-tu pas comment Il l'a fait présider au début de Son Nom : « Allāh » ? Puis, par le lām, Il montra l'océan de la négation car elle est (cette lettre) la sœur du lām de « lā » (non). Puis Il montra par le rā² l'océan de la révélation de la Seigneurie (rubūbiyat) et l'apparition des lumières de la vision (ru'yaṭ) qui sont les conditions de la gnose. Car celui qui ne nage pas dans l'océan de la négation (nafī) et du Royaume angélique avec la qualification de l'anéantissement (fanā²), pour la perception extatique (wiğdān) de l'Ecceité de la vérité et du droit à la surexistence, ne peut aborder au rivage de la mer de la Seigneurie et ne parvient pas à goûter ses subtilités. Il n'arrive pas non plus à regarder le dévoilement de la vision à travers ses réalités. Ces lettres se sont déplacées de leurs places, en culbute, pour rendre la chose obscure et devenir une allusion à l'adresse de l'intelligence des intelligents et à la compréhension de la science des savants. Ne les vois-tu pas dans le style (nisq) de la forme (ṣūrat) de la Foi comment elle était en son début « lā ilāha » (pas de dieu) puis il mentionna en guise de confirmation avec l'alif « illā Allāh » (hormis Dieu)? Il ne mentionna pas le rā² car les plus nombreux se sont attardés dans les deux océans et n'arrivèrent pas au troisième, c'est pourquoi Il n'a pas mentionné le rā² et c'est un secret étonnant que ne connaissent que les gens du secret (sirr) parmi les gens de l'unification et elle (cette lettre) est à l'origine du Livre car le Livre est venu, dans sa totalité, comme annonciateur de ses secrets, par la langue du maître de l'évènement, à lui le salut.

{الر} فهم البعد كما بدا من فلق الالهام أختار السر بصورة الالف واللام والراء ان الله سبحانه بين بالالف بحر الاثبات لانه خبر عن الاولية الا ترى كيف قدمها على اول اسمه الله وبين باللام بحر النفي لانها شقيقة لام لا وبين بالراء بحر كشف الربوبية وظهور انوار الرؤية وهذه من شرائط المعرفة فمن لم يسبح في بحر النفي والملكوت بنعت الفناء لوجدان عين الحقيقة وحق البقاء لا يبلغ الى بحر الربوبية ولا يدرك لطائفها ولا يصل الى عيان كشف الرؤية بحقائقها وقد انقلبت هذه الحروف من اماكنها ابهاما واشارة لفهوم الفهماء وادراك علوم العلماء الا تراها في نسق صورة الايمان كيف كانت اولها لا اله ثم ذكر محل الاثبات بالالف الا الله ولم يذكر الراء لان الاكثرين استغرقوا في البحرين ولم يصلوا الى البحر الثالث لاجل ذلك لم يذكر الراء في هذه الكلمة وهذا سر عجيب لا يعرفه الا اهل السر من اهل التوحيد وهي اصل الكتاب لان الكتاب جاء مخبرا بمجموعه عن اسرارها بلسان صاحب الواقعة عليه السلام

Au début du paragraphe Rūzbehān parle de l'océan de la confirmation par l'*alif* et l'océan de la négation par le *lām*. Le troisième océan est celui du *rā*⁷ et c'est celui de la révélation de la Seigneurie et de la vision qui lui est liée. Ce début d'exégèse allusive est inusité. Il s'agit en fait d'un *šatḥ*. Dieu, en envoyant l'inspiration coranique, sonde a posteriori sa propagation ultérieure.

L'auteur revient sur la morphologie de la *šahādat*, déjà disséquée à propos des lettres isolées de la septième sourate. Si le *rā*⁷ n'est pas mentionné c'est parce que la densité de sens est déjà trop invasive avec l'*alif* et le *lām*. Aussi, tout le Coran émane de ce développement exotérique qui vise à ne pas forcer la capacité des fidèles dans la pénétration de la face ésotérique des lettres.

Le *rā*⁷ est présenté comme « l'origine du Livre », c'est-à-dire du Coran. Pourquoi ? Parce que cette lettre ferme à double battant le mot secret ou mystère (*sirr*) qui représente tout le Coran qui est par essence ésotérique ou mystériarque, car « annonciateur des secrets/mystères ».

Lettres isolées de la sourate 19, Maryam

{Kāf Hé Yā^ʿ Ayn Šād}

Dieu, Loué soit-Il, a annoncé le kāf de kān^a: Son existence proéternelle, ancienne, sempiternelle, comme Son dit, Très-Haut: «Dieu était» (kān^a). Et l'allusion s'y rattache au fait que l'existence de son Existence (wuğūd) est avant l'existence de l'univers. De plus, l'allusion de la vérité par le Livre est l'annonce du mystère de la proto-éternité par laquelle Il appelle les gnostiques à s'immerger dans un état d'inconscience (ğaybūbat) dans les déserts de la primordialité (awwaliyyat) et de s'absorber dans les mers de la sainteté pour s'abreuver, par la primordialité, à la primordialité. Et aussi, Il Se manifesta à partir de l'existentialité (kaynuniyyat) de l'Unificité (ahadiyyat), qui existe avant toute cause, aux cœurs des unificateurs pour les noyer dans les océans de Sa superbe et les anéantir dans les lumières de la quiddité (kunh) de Son Ipséité. Il les fit témoins de la quiddité (ka^ʿna^t)¹⁶⁰¹ de l'Ipséité et des Attributs et les traita avec prévoyance par la lumière de Sa superbe, ils virent alors avec des yeux mystiques (sirriyyat) et enflammés (nawriyyat), fardés par la lumière de Sa superbe. À travers eux, leurs yeux s'ouvrirent (abşarū) pour la contemplation de la quintessence de Son Ipséité et se fondirent en Lui. Les lumières de la contemplation de la quintessence (kunh) les noyèrent dans l'océan de la perfection de l'Ipséité et des Attributs jusqu'à ce qu'ils n'y sur-existent plus mais que la lumière du kāf de kifāyat (suffisance) les fasse sur-exister.

{كهيصن}

أخبر الله سبحانه عن
 كاف كان وجوده الأزلي
 القديم الأبدى كقوله تعالى
 كان الله والإشارة فيها إلى
 كون وجوده قبل كون
 الكون وإشارة الحقيقة
 بالكاف **بالكتاب** خبر عن
 سرّ القدم فدعا بها العارفين
 إلى غيبوبيتهم في قفار
 الأولية والاستغراق في
 بحار **القديمة** **القدسية**
 ليغرفوا بالأولية الأولية
 وأيضاً تجلى من كينونية
 الأحادية التي قبل كل علة
 على قلوب الموحدين
 ليغرقهم في بحار كبريائه
 ويفنيهم في أنوار كنه ذاته
 فاشهدهم **كأنه** الذات
 والصفات **وتبصروهم** بنور
 كبريائه فابصروا بعيون
 سرّية **نورية** مكحولتة بنور
 كبريائه فابصروا بها
 مشاهدة كنه ذاته فذابوا فيه
 فأغرقتهم أنوار مشاهدة
 الكنه في بحر كمال الذات
 والصفات حتى لم يبقوا فيها
 وأبقاهم نور كاف الكفاية

C'est la première fois que le kāf est présent parmi les lettres isolées et, bien sûr, Rūzbehān commence par lui attribuer la signification de «kāna» en l'appliquant à Dieu. Pour les ašʿarites, la base de la foi c'est de croire à l'existence de Dieu. Tel est l'Attribut Essentiel de ce système théologique, comme nous l'avons déjà vu. L'existence de Dieu est avant celle de l'univers. De là vient Sa primordialité.

1601. Il nous semble que le terme **كأنه** ou **كأنه**, de *kunh*, est la compréhension de la quintessence de Son Essence. Nous la traduisons par quiddité.

C'est à partir de ce prolégomène que notre auteur brosse, encore une fois, un tableau proto-logique où les « gnostiques » sont appelés à entrer dans un état d'inconscience qui les rends perméables à percevoir les lumières de leur propre proto-éternité alors qu'ils étaient encore esprits. L'expérience préexistentielle dont parle ici notre auteur est de l'ordre philosophique : sonder la quiddité de l'Ipsité et des Attributs avec des yeux habilités à voir. La contemplation qui a lieu est celle de la quintessence divine. C'est un engouffrement dans l'océan des perfections divines aperçues dans l'antériorité de l'esprit infusé à l'homme.

C'est ainsi que fut mis en relief pour eux la splendeur du kāf de Sa sagesse (hikmat) éternelle. Ils apprirent par elle leur anéantissement dans Sa surexistence et leur surexistence dans Sa surexistence. Ils réclamèrent alors la pointe de la surexistence dans la surexistence, sans autre anéantissement, pour pouvoir percevoir dans la surexistence la chance de contempler la surexistence. Alors le kāf des océans de la générosité (karam) se révéla à eux à partir des Attributs du Généreux (Karīm) qui les fit parvenir au tapis du rapprochement de Lui. Et, de l'œil-essence des yeux de l'Invisible, apparut la lumière « yā² » de l'identité (hawiyat) et Il les fit s'abîmer dans l'invisible de l'Invisible et Il les guida vers la proximité de la proximité. Puis Il les guida vers le rapprochement du rapprochement et Il les guida vers la jonction de la jonction puis Il les guida, avec la qualification de la communication et de la gnose, vers les contemplations des Attributs puis vers les contemplations de l'Ipsité. Quand ils furent ébahis dans l'Invisible et errèrent loin de l'univers de la Seigneurie, dans la vallée de l'invisible de l'Invisible, et qu'ils ne purent puiser ni un atome au monde de la Seigneurie ni ne purent rien voir de la vérité de la vérité. Alors, voilà que les prends le yā² de l'appel de la proto-éternité avec les voix des cloches de la jonction. Quand ils furent joints, ils se dressèrent devant la vérité avec la qualification de l'ignorance de la vérité qui, elle, fait jaillir les lumières de l'Eccéité de la science de la proto-éternité. C'est alors qu'Il leur apprit les Qualité et les Noms puis qu'Il les informa des Attributs et des Significances et les confirma dans le Vrai par le Vrai, avec le Vrai. Ils réclamèrent du Vrai ce que le Vrai avait promis de leur donner des donations munificentes de l'abondance de Sa Majesté et de Sa Beauté. Alors apparut la lumière véridique du matin de la

وبرز لهم سنا كاف حكمته
الازلية فعرفوا بها فناءهم في
بقائه وبقاءهم ببقائه فطلبوا بقاء
البقاء بلا فناء ليستوفوا في البقاء
حظ مشاهدة البقاء فانكشف لهم
كاف بحار الكرم من صفات
الكريم فاوصلهم الى بساط قربه
فظهر من عين عيون الغيب نور
يا الهوية وغيبهم في غيب الغيب
وهداهم الى قرب القرب ثم
هداهم الى دنو الدنو وهداهم الى
وصل الوصل ثم هداهم بنعت
التعريف والمعرفة الى
مشاهدات الصفات ثم الى
مشاهدات الذات فلما بهتوا في
الغيب وتاهوا من عالم الربوبية
في وادي غيب الغيب ولم
يعرفوا من عالم الربوبية ذرة
ولم يروا من حقيقة الحقيقة شيئا
فياخذهم يا نداء القدم مع
اصوات اجراس الوصلة فلما
وصلوا وقفوا بنعت الجهل
بالحقيقة على الحقيقة تخرج
انوار عين علم القدم فعرفهم
النعوت والاسامي ثم أعلمهم
الصفات والمعاني ومكنهم
بالحق في الحق مع الحق فطلبوا
من الحق ما وعد الحق لهم من
عظيم عطايا فيض جلاله
وجماله فبان نور صادق صبح
صدق ظهوروا اسرار الحق لهم
فالبسوا بها وصاروا عارفين بها
صادقين في صدق رؤيتها في
دعوى معرفتها ومحبتها فما

véracité ainsi que les secrets du Vrai. Ils en furent habillés et ils en devinrent des connaisseurs, véridiques, dans la véracité de leur vision, dans la quête de les connaître et de les aimer (aux secrets). Ce à quoi nous faisons allusion dans cet article fait partie des symboles du Vrai dans les clés des trésors de l'Ipsité et des Attributs et ce sont le *kāf* et le *hā*² et le *yā*² et le *ʿayn* et le *ṣād*. Dans ces cinq lettres se trouve l'élucidation des secrets de la proto-éternité et de la surexistence et de l'éternité première et de l'éternité dernière et des mystères des Attributs et de l'Ipsité que ne connaît que le bien-aimé de la part d'un Bien-Aimé pour un bien-aimé, avec un bien-aimé, absent dans le Bien-Aimé, présent avec le Bien-aimé, ivre dans sa contemplation, sobre dans ses témoignages. Il profite ainsi du sens des lettres qui forment (*mabānī*) l'alphabet.

Ibrāhīm b. Šībān¹⁶⁰² a dit : « Quant au *kāf*, c'est Dieu qui est suffisant (*kāfi*) pour Ses créatures. Et le *hā*² c'est Dieu qui est le guide (*hādī*) de Ses créatures. Et le *yā*² c'est la main de Dieu (*yad*) sur Ses créatures, par l'affection et la provision. Et le *ʿayn* c'est Dieu qui sait (*ʿālim*) ce qui les réforme. Et le *ṣād* c'est Dieu qui est véridique (*ṣādīk*) dans sa promesse ». Il a été dit : le *kāf* veut dire le suffisant (*kāfi*) pour ceux qui sollicitent leurs nécessités et le *hā*², c'est le guide (*hādī*) des égarés et le *ʿayn* c'est la science (*ʿilm*) des significances des allusions de ceux qui sont ciblés dans leurs nécessités et le *yā*² c'est l'appel avec ces réquisitoires et le *ṣād* : Il est véridique (*ṣādīq*) dans ce qu'Il a promis aux croyants. D'aucuns ont dit : Il est généreux dans Son indulgence (*karīm* pour le *kāf*), guide par Sa perfection (*hādī* de *hā*²), connaisseur (*ʿālim* pour le *ʿayn*) des intérêts de Ses adorateurs, véridique dans ce qu'Il annonce (*ṣādīq*, de *ṣād*).

اشرنا بهذه المقالة فهو من رموز
الحق في مفاتيح كنوز الذات
والصفات وهي الكاف والهاء
والياء والعين والصاد ففي هذه
الحروف الخمسة بيان اسرار
القدم والبقاء والازل والابد وسر
الصفات والذات ولا يعرفها الا
حبيب من حبيب **لحبيب** مع
حبيب غائب في الحبيب حاضر
مع الحبيب سكران في مشاهدته
صاح في شهوده فيستفيد معنى
المعاني من هذه المبانى

قال ابراهيم بن شيبان أما
الكاف فالله الكافي لخلق الهاء
فالله الهادي لخلق الهاء بيد الله
على خلقه بالعطف والرزق
والعين فالله عالم بما يصلحهم
والصاد فالله صادق وعده قيل
الكاف معناه الكافي للسانين
حوائجهم والهاء هادي الضالين
والعين علم معاني اشارات
المتعرضين في حوائجهم والياء
النداء بهذه الدعوات والصاد
صادق فيما وعد للمؤمنين قال
بعضهم كريم بعفوه هاد بوجوده
عالم بمصالح عباده صادق فيما
اخبر.

Ce *ṣaṭḥ* d'amour parle de la relation privilégiée entre le Bien-Aimé et son bien-aimé, le Prophète en l'occurrence, qui est le protagoniste principal de l'élucidation des lettres isolées, puisqu'il est le premier récepteur de l'inspiration coranique. L'élucidation du *kāf* se centre sur la suffisance divine et la quête de la surexistence des élus qui en ont besoin pour pouvoir goûter Dieu.

1602. Il s'agit d'Abū Ishāq al-Qirmisīnī (m. 340/941), un maître soufi cité par Quṣayrī et Ibn ʿArabī.

Lettres isolées de la sourate 20, Ṭāh Hā

{Ṭāh hā³} Nous avons mentionné que les lettres du dictionnaire sont les caisses des trésors des mystères du Vrai qui sont assez amples pour Le contenir avec Son bien-aimé. Mais personne d'autre que lui n'en est renseigné en vérité. Et toute langue devient annonciatrice de cela dans la mesure où s'ouvre dans son cœur les sciences de la mystique divine. Et ce que disent de lui les gens des signes et des vérités, suffit à ceux qui recherchent les voies des vérités. Ce qui est tombé sans artifice dans l'instinct de ce gnostique, c'est que Dieu, Loué soit-Il, a annoncé à la proto-éternité l'avancement (maqdam) de Son bien-aimé, du néant à la proto-éternité, à travers son esprit¹⁶⁰³. En effet, le Ṭā³ c'est la circumambulation de son esprit et la circumambulation de sa conscience secrète dans les déserts de son identité avant la nuit¹⁶⁰⁴, lorsque son esprit fut extrait de la lumière de l'Invisible et vola dans l'amour fou de l'identité jusqu'à l'ombre des plaisirs sempiternels et la contemplation des Attributs éternels jusqu'à arriver par le Vrai au Vrai. Et il vola dans le cercle de l'Ipséité de l'Invisible où il trouva le Vrai par le Vrai et il sut au sujet du Vrai par le Vrai dans le Vrai. Il devint sanctifié par la sainteté du Vrai, purifié par la pureté de l'Attribut et Lui, par Son Ipséité, Très-Haut, fit de lui le révélateur de Ses Attributs et de Son Ipséité à ses créatures, guidant par Sa guidance ses dévots vers Lui avec la qualification de l'amour et de l'égalité. C'est comme s'il disait : « Toi le circumambulant des zones arides de l'Ipséité dans l'invisible de l'éternité première et toi le purifié des univers et de la survenance. Oh toi, le guidé par Ma lumière qui a circumambulé vers Moi. Nul n'a foulé le tapis de Mon Ipséité mieux que toi. Sous les pas de ton effort ont été subjugués (ṭuwīyat) pour toi les déserts des éternités premières et des éternités dernières, jusqu'à ce que ton mystère rejoigne le mystère de Mon Ipséité. Par Mon amour fou (hawā) tu aimes

{ طه } ذكرنا ان حروف المعجم صناديق اسرار الحق تسع مع حبيبه ولا يطلع عليها بالحقيقة احد غيره وكل لسان مخبر عنها بقدر ما فتح في قلبه من قلبه من علوم السرية الإلهية وما قال فيه اهل الرسوم والحقائق يكفى المسترشدين طرق الحقائق وما وقع بغير تكلف بالبدئية لهذا العارف ان الله سبحانه اخبر عن مقدم حبيبه من العدم الى القدم بروحه فاطاء طواف روحه وطوف سره في صحارى هويته قبل القبل الليل حين يخرج رحمه روحه من نور الغيب وطار في هوى الهوية لظل اللذات السرمدية ومشاهدة الصفات الازلية حتى وصل بالحق الى الحق وطار في دائرة هوية الغيب فوجد الحق بالحق وعلم من الحق بالحق ما في الحق فصار مقدساً بقدر الحق مطهراً بطهارة الصفة وهو بذاته تعالى جعله معرفاً لخلق صفاته وذاته هادياً بهديه عبادته اليه بنعت المحبة والاسوة كأنه قال يا طواف قفار الهوية في غيب الازل ويا مطهراً من الاكوان والحدثان يا هادياً بنورى خلقى طفى الى ما وطئ احد على بساط هويتى افضل منك طويت لك تحت اقدام همتك صحارى الازليات والابديات حتى بلغ سر هويتى بهوايى تهوى وتلطف بلطفى هوى نجم همتك بعد ارتفاعها بى فى هواء وحدانيتى على بساط ملكى

1603. Description ésotérique de la naissance de Muḥammad à partir d'une circumambulation proto-éternelle où il semble que l'esprit évoqué soit éternel et qu'il accompagne la venue à l'être du Prophète.

1604. La nuit, c'est lorsque l'esprit entre dans les formes physiques et « oublie » les splendeurs de la proto-éternité.

follement et tu es affable par Mon affabilité.
 L'astre de ton effort a chuté sur le tapis de Ma
 royauté et de Mon royaume, après son
 ascension dans l'atmosphère de Mon Égoïté et
 il s'est plût au plaisir de ma jonction. Oh Tāh
 c'est pour cela que je l'ai pris comme modèle
 pour son dit : {Et l'astre s'il chute}.

وملكوتى فطاب بطيب وصالى
 يا طه لاجل ذلك قسمت **صمت**
 به لقوله {والتنجم إذا هوى}

Nous sommes en plein Ṭawwāṣīn. Les allusions ont le Prophète pour centre. Une fois de plus, Rūzbehān nous offre, à partir d'un angle nouveau, l'anthropogenèse de l'esprit du Prophète qui s'avance du néant vers la proto-éternité pour voguer dans cette pré-existentialité de lumière avant son infusion dans la nuit du corps comparée à la chute d'un astre.

Bienheureux est celui qui s'est guidé par ta
 guidance et agréable (ṭāba) est la vie de celui
 qui est éperdu de ta voie (ṭarīqat), Oh coursier
 (bidār) des horizons célestes. Oh plongeur du
 grand océan (qāmūs) de la générosité, les
 entendements ont été bouleversés dans la
 perception de tes stations et les cœurs ont erré
 dans les vallées de ton amour et les esprits ont
 volé grâce aux vérités de tes allusions. Ibn ʿAṭā
 a dit : « Dans Son dit {Tāh}, J'ai guidé le
 rapprochement et l'intimité et Wāṣiṭi a dit :
 « Il est extrait de l'apparent (zāhir). Le guide
 (hādī) c'est-à-dire que tu es l'apparent par
 Nous, le guide vers Nous ». Et Muḥammad b.
 ʿĪsā al-Hāṣimī : « Il a enroulé (tawā) les univers
 et ce qu'ils contiennent pour occulter le
 mystère de Muḥammad ṢĀʿWS et Il a pourvu
 par Sa guidance (hadā) à s'occuper de Celui
 qui les a formés. Quant à Muḥammad b. ʿAlī al-
 Tirmidī, il a dit : « L'arbre de Ṭūbā pour celui
 qui se laisse guider par toi et fais de toi la voie
 vers Nous » ; et l'Ustād a dit : « Le ṭāʿ est
 allusion à la pureté (tahārat) de son cœur loin
 de tout ce qui n'est pas Dieu et le hāʿ est
 allusion au fait que son cœur s'est laissé guider
 vers Dieu.

طوبى لمن اهتدى بهديك
 وطاب عيش من هوى طريقتك
 يا بدار أفق سموات القدم ويا
 غواص قاموس الكرم طاشت
 العقول فى ادراك مقاماتك
 وهامت القلوب فى اودية
 محبتك وطارت الارواح من
 حقائق اشاراتك قال ابن عطا
 فى قوله {طه} طا هديت
 لبساط القرية والانس وقال
 الواسطى هو مستخرج من
 الظاهر الهادى أي أنت ظاهر
 بنا هاديا لبينا وقال محمد بن
 عيسى الهاشمى طوى عن سر
 محمد صلى الله عليه وسلم
 الاكوان بما فيها وهدى إلى
 الاشتغال بمكونها وقال محمد
 بن علي الترمذى طوبى لمن
 اهتدى بك وجعلك السبيل لبينا
 وقال الاستاذ الطاء اشارة الى
 طهارة قلبه من غير الله والهاء
 اشارة الى اهتداء قلبه الى الله

Rūzbehān rivalise d'éloquence avec Ḥallāḡ pour vanter les excellences du Prophète dans sa pré-existentialité. Il est la voie des élus. Il a bu à l'Ipséité divine et est devenu presque un égal : l'apparent de l'Invisible qui guide les croyants vers Allāh.

Lettres isolées de la sourate 26 al-Šu‘arā’

{Tāh Sīn Mīm}

Le tā’ est la pureté (ṭahārat) de la proto-éternité de toute survenance et le sīn c’est la splendeur (sanā’) de Ses Attributs qui se révèle dans les miroirs (marā’i) de la preuve et le mīm c’est Sa gloire (mağd) qui est apparue sous la description de la splendeur dans les cœurs des gens de la gnose. Les esprits des précurseurs (sābiqīn) ont été culbutés dans la contemplation de la pureté de Son Ipséité et les cœurs des gens des mystères se sont enivrés dans la vision de la splendeur de Ses Attributs et les entendements des aimants se sont effacés dans les témoignages de la gloire de Sa superbe et les cœurs des éperdus ont goûté le goût excellent de Sa jonction et les entendements des errants d’amour (hā’imīn) ont gravité dans les arènes de Ses mystères et les esprits de Ses aimants ont volé dans les jardins édéniques de Sa contemplation. Le tā’ est l’allégresse (ṭarab) de ceux qui se plaisent à Le chercher (ṭalab) et le sīn c’est la joie des aimants dans l’extension de Sa royauté. Al-Ġunayd a dit : « Le tā’ c’est l’allégresse (ṭarab) des repentants dans l’arène de la miséricorde et le sīn c’est la joie (surūr) des gnostiques dans l’arène de la jonction et le mīm c’est la station des aimants dans l’arène du rapprochement. Certains ont dit : « le tā’ est l’arbre de ṭūbā et le sīn c’est l’arbre de l’extrême limite (sidra’ al-muntahā) et le mīm c’est Muḥammad, ŠĀ’WS, et il a été dit le tā’ c’est l’allégresse de ceux qui désirent ardemment et le sīn c’est la joie des aimants qu’ils trouvent dans leur Bien-Aimé et celle des gnostique (qu’ils trouvent) dans l’objet de leur connaissance et le mīm c’est la station de l’homogénéisation (muwāfaqa’). L’Ustād a dit : « Le tāh est allusion à la pureté (ṭahārat) de Sa renommée et à la sanctification de Son exaltation et le sīn c’est l’indice de la gloire (mağd) de Sa Majesté dans Son éternité première ». Et il est dit que le tā’ est l’allégresse des grands protagonistes (arbāb) de la jonction sur le tapis du rapprochement avec l’affect de la perfection de l’esprit et le sīn c’est la joie (surūr) des gnostiques avec ce qui leur fut révélé à propos de la surexistence de l’Unificité, par leur fait de se faire ombrager par Son Existence; et le mīm est allusion à la pureté des mystères des gens

{طستم}

الطاء طهارة القدم من
 الحدثان والسين سنا صفاته
 الذي يكشف في مرآتي البرهان
 والميم مجده الذي ظهر بوصف
 البهاء في قلوب اهل العرفان
 طاحت ارواح السابقين في
 مشاهدة طهارة ذاته وسكرت
 قلوب اهل الاسرار في رؤية
 سنا صفاته وانمحت عقول
 المحبين في شهود مجد كبريائه
 وطابت قلوب الوالهيين بطيب
 وصاله وسارت عقول
 الاولوين في ميادين اسراره
 وطارت ارواح المحبين
 باجنحة محبته في جنان
 مشاهدته فالطاء طرب
 المستانسين في طلبه والسين
 سرور المحبين بما وجدوا من
 اسراره والميم مهابة العارفين
 في بسط ملكه قال الجنيد الطاء
 طرب التائبين في ميدان
 الرحمة والسين سرور
 العارفين في ميدان الوصلة
 والميم مقام المحبين في ميدان
 القربة وقال بعضهم الطاء
 شجرة طوي والسين سدرة
 المنتهى والميم محمد صلى الله
 عليه وسلم وقيل الطاء طرب
 المشتاقين والسين سرور
 المحبين بمحبتهم والعارفين
 بمعرفتهم والميم مقام الموافقة
 قال الاستاذ الطاء اشارة الى
 طهارة عزه وتقديس علوه
 والسين دلالة على سنا جبروته
 والميم دلالة على مجد جلاله
 في ازله ويقال الطاء طرب
 ارباب الوصلة على بساط
 القربة بوجدان كمال الروح
 والسين سرور العارفين بما
 كوشفوا به من بقاء الاحدية
 باستظلالهم بوجوده والميم
 اشارة الى طهارة اسرار اهل
 التوحيد والسين اشارة [؟] الى

de l'Unification et le sīn c'est l'allusion à l'assurance acquise de leurs cœurs qui ne cohabitent avec aucune créature et le mīm est allusion à la demande de reconnaissance (minnat) que leur impose le Créateur en cela.

سلامة قلوبهم عن مساكنة كل
مخلوق والميم اشارة الى منة
الخالق عليهم بذلك.

Ici il décrit aussi les avantages des élus dans leur pré-existentialité mais aussi dans leurs efforts ascétiques pour rejoindre les lumières de l'éternité première dans lesquelles ils étaient submergés. Tel est toujours le « l'arène » du devenir mystique dans les 'Arā'is.

Lettres isolées de la sourate 27 al-Naml

{Tā^ʿ Sīn Ṣād} C'est-à-dire par la fraîcheur (ṭarāwat) des visages des prophètes et des messagers ainsi que des rapprochés dont le resplendissement vient de la splendeur de Ma sainteté et la fraîcheur vient des subtilités de Mon intimité. De plus, quelques-uns ont dit : « Par l'existence de Ma justice, les cœurs de mes saints agréés sont réconfortés (taṭīb) et par les témoins/contemplateurs de Mon visage s'absentent les consciences secrètes de mes élus de prédilection (aṣfiyā^ʿ). » Puis l'Ustād a dit : « C'est-à-dire que par la pureté de Ma sainteté et la splendeur de Ma superbe je ne déçois pas l'espoir de celui qui espère en Mon affabilité. »

{طستص} ای بطراوة
وجوه الانبياء والمرسلين
والمقربين التي ضياؤها من
سنا قدسي ونضارتها من
لطائف انسى وقال بعضهم
بوجود بري تطيب قلوب
اوليائي وبشهود وجهي تغيب
اسرار اصفياي وقال الاستاذ
اي بطهارة قدسي وسنا عزتي
لا اخيب امل من امل لطفى.

Ce commentaire ne s'occupe que de la lettre ṭā^ʿ, alors que les lettres isolées mentionnées sont trois : tā^ʿ, sīn, ṣād. L'auteur connote le ṭā^ʿ avec le concept de la pureté.

Lettres isolées de la sourate 28 al-Qaṣaṣ

{Tā' Sīn Mīm}

C'est l'omniscience du Vrai sur les secrets des aimants et la manifestation de Sa sainteté avec la qualification de la splendeur du cœur de l'éternité première aux cœurs pensant des rapprochés. Quoi de meilleur que l'ébullition des consciences secrètes des unificateurs vers la meilleure jonction des jardins du royaume de l'Invisible et l'omnipotence de la lumière ? À eux est (l'arbre) de Ṭūbā et le meilleur des recours ¹⁶⁰⁵, et l'Ustād a dit : « Le tā' fait allusion à la pureté de l'âme des gnostiques, (purifiés) d'une dévotion autre que celle de Dieu et à la pureté du cœur des gnostiques qui ne magnifient personne d'autre que Dieu et à la pureté du cœur des unificateurs qui n'aiment personne d'autre que Dieu et à la pureté des consciences secrètes des unificateurs qui ne reçoivent aucun témoignage autre que de Dieu.

{طسّم}

اطلاع الحق على اسرار
المحبين وتجلي قدسه بنعت سنا
القلب الازل لعود المقربين فما
اطيب هيجان اسرار الموحدين
الى طيب وصال بساتين
ملكوت الغيب وجبروت النور
طوبى لهم وحسن ماب وقال
الاستاذ الطاء يشير الى طهارة
نفس العارفين عن عبادة غير
الله وطهارة قلوب العارفين عن
تعظيم غير الله وطهارة ارواح
الموحدين عن محبة غير الله
شهود غير الله.

Là aussi, notre auteur ne s'arrête qu'à la lettre ṭā'. Ici de même, la connotation est entre cette lettre et la notion de pureté qui est celle de donner l'exclusivité à Dieu.

1605. Cor. 13, sourate 13, al-Ra'd, 29

Lettres isolées de la sourate 29 al-ʿAnkabūt

{Alif Lām Mīm} Le Vrai, Loué soit-Il, a juré :
par l'allusion du alif, sur l'asseoiement de la
singularité de Son éternité première sur les
cœurs des exclusifs parmi les gens de la mise
à part et, par l'allusion du lām, (Il a juré) par
le dévoilement de Sa beauté aux esprits
énamourés qui se sont redressés avec Dieu par
la qualification de l'abstraction et, par
l'allusion du mīm, Il a juré par l'amour Proto-
éternel antécédent à la course des aimants
qui se sont immergés dans les océans de
l'Unification.

{الم} اقسام الحق سبحانه
باشارة الالف الى استواء
فردانية ازليته على قلوب
المتفردين من اهل التفريد
وباشارة اللام الى كشف جماله
للارواح العاشقين الذين استقاموا
مع الله بنعت التجريد وباشارة
الميم الى محبة القدمية السابقة
لسباق المحبين الذين استغرقوا
في بحار التوحيد

Dieu évoque Son asseoiement sur le trône des cœurs et, comme toujours, les évocations
ésotériques ont trait à la préexistence.

Lettres isolées de la sourate 30 al-Rūm

{Alif Lām Mīm} * {Les romains ont été vaincus}. L'allusion à l'alif ici est au désir ardent des cœurs de ceux qui désirent ardemment Sa rencontre. Puis l'allusion du lām et du mīm est au sujet du dévoilement de Sa majesté et de Sa beauté aux esprits des aimants, énamourés de Sa face, par Son dit, Très-Haut : {Les romains ont été vaincus}. C'est l'allusion à ce que les esprits, même s'ils sont vaincus par les âmes tyranniques (nufūs ammārat) et les démons impies, comme épreuve de la part de Dieu et comme une éducation pour eux, doivent lancer les combats vindicatifs (qahriyyāt) car ils ont raison des âmes lorsqu'elles sortent de la station de l'élection.

{الم} * {غَلَبَتِ الرُّومُ}
إشارة الالف ههنا الى اشتياق
قلوب المشتاقين الى لقائه
وإشارة اللام والميم إشارة كيف
الى كشف جلاله وجماله لأرواح
المحبين العاشقين بوجهه بقوله
تعالى {غَلَبَتِ الرُّومُ} إشارة الى
ان الأرواح وان كانت مغلوية
من النفوس الامارة والشياطين
الكافرة امتحانا من الله وتربية لها
بمباشرة القهريات فانها تغلب
على النفوس حين تخرج من
مقام الاختيار.

Pour une fois, le verset coranique qui suit les lettres isolées se prête à l'évocation du combat spirituel. Celui-ci se déroule contre les âmes tyranniques et les démons impies.

Lettres isolées de la sourate 31 Luqmān

{Alif Lām Mīm} L'alif est allusion au langage des gnostiques et le lām est allusion à la belle prestance (laṭīf) de Son ouvrage auprès de ceux qui l'apprécient (mustahsinīn) et le mīm est allusion aux indices des lumières de Son amour dans les cœurs des aimants. Il assouplit le cours du discours pour faire allusion au sens des lettres, par Son dit : {Ce sont les versets/signes du Livre de sagesse} c'est-à-dire que ces symboles sont des signes du Livre de sagesse (ḥakīm), qui est bien fixé (muḥkam), qui élucide les subtilités des proverbes (ḥikam) : nul les ne perçoit sauf les gens de la compréhension que Sa lumière a guidés au lieu où résident l'honneur, l'indulgence et le conseil (qui oriente) vers la quintessence de l'Attribut. Eux, sont ceux que Dieu a décrit par les termes de la bienfaisance, de la guidance, du pardon et de la gnose par Son dit : {Guidance et miséricorde pour ceux qui font le bien}.

{التم} الألف إشارة إلى لغة العارفين واللام إشارة لطيف صنعه في المستحسنين والميم إشارة إلى معالم أنوار محبته في قلوب المحبين ثم لين زمام الخطاب إلى الإشارة في معنى الحروف بقوله {تَأْتِكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ} أي هذه الرموز آيات الكتاب لتحكم الحكيم المحكم المبين للطائف الحكم التي لا يدركها إلا أهل الفهم الذين هداهم نوره إلى ما كان فيه من الشرف والفضل والإرشاد إلى معدن الصفة وهم الذين وصفهم الله بالاحسان والهداية والمغفرة والعرفان بقوله {هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ}

Entre le Coran et les gnostiques existe un lien intrinsèque. Ils sont les gens de la compréhension des secrets de la sagesse qui vient de la proto-éternité et lui les mène vers la quintessence de l'Attribut divin.

Lettres isolées de la sourate 32 al-Sağdaï

{Alif Lām Mīm}. L'alif fait allusion à l'information (i'lām) et le lām est allusion à la nécessité (luzūm) et le mīm est allusion à la disposition talentueuse (malakat). Il informa sur Lui-même les gens de la coloration et Il leur imposa l'esclavage ainsi qu'à leur ange, par cœrcition et Il obligea, jusqu'à ce qu'ils L'eussent adoré, bon gré mal gré. Celui qui fut informé tomba sur le Nom et celui qui adora tomba sur l'Attribut et celui dont la volonté fut réquisitionnée comme Il le voulut, tomba dans la lumière de l'Ipséité et cela vient d'Allâh, loué soit-Il.

{الم} الالف اشارة الى الاعلام واللام اشارة الى اللزوم والميم اشارة الى الملكة اعلم من نفسه اهل اللون والنزم العبودية عليهم وملكهم قهراً وجبر حتى عبوه طوعا وكرها فمن علم وقع في الاسم ومن عبد وقع في الصفة ومن تسخر مراده كما اراد وقع في نور الذات وعلى هذا من الله سبحانه

La formulation de cette exégèse est obscure. Il semble qu'aux gens de la coloration, c'est-à-dire les mystiques qui sont en passe de devenir, Dieu pourvoit à leurs indécisions en les « obligeant » au bien, sans doute par Ses mesures prédestinatrices. Il semble que cet ordre spirituel ait un ange inspirateur. Nous ne pouvons cependant trancher à ce sujet. On pourrait tout autant traduire « roi », ce qui reviendrait au même.

Lettres isolées de la sourate 36 Yas

{Yā² Sīn}. Je comprends que les lettres yā² sīn sont comme les lettres des tawwāsīn et les lettres des ḥawwāmīm et autres lettres de l'alphabet. Le yā² fait allusion à la main de la puissance éternelle et le sīn à la splendeur de la Seigneurie. Loué soit-Il, Il a juré par trois Attributs : par la puissance, par la splendeur de la Seigneurie et par la parole éternelle de Son dit : {Et le sage Coran* Tu es parmi les Messagers}. C'est le dialogue de la confrontation après l'honneur d'avoir juré par Soi-même et par Ses Attributs : car celui par qui on jure doit être proto-éternel (qadīm), Il a donc juré, pour Ses nobles et Ses préférés, par ce qui est proto-éternel et non par une chose qui est sortie du néant. Il a été dit : « le yā² indique le jour (yawm) du Pacte et le sīn indique Son secret (sirr) avec Ses bien-aimés aussi dit-Il : « Par la vérité du jour du Pacte et par Mon mystère avec mes aimés et par le Coran Sage, tu es du nombre des envoyés O Muḥammad. » Aussi Ġa²far al-Šādiq, s'adressant à Son Prophète, ŠWS, a dit : « O Seigneur ». Pour cela, et à cause de cela, le Prophète, ŠĀ²WS, a dit : {Je suis le seigneur des envoyés}. Ce faisant, il ne cherchait pas à se louer mais à renseigner sur le sens de la communication du Vrai à son égard par Son dit : {Yas}

{يس} افهم ان حروف يس
كحروف الطواسين وحروف
الحواميم وغيرها من حروف
التهجي الياء اشارة الى يد القدرة
الازلية والسين الى سنا الربوبية
اقسم سبحانه بثلاث صفات بالقدرة
وسنا الربوبية والكلام الازلي
يقوله {وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمَ * إِنَّكَ لَمِنَ
الْمُرْسَلِينَ} مخاطبة المواجهة بعد
شرف القسم بنفسه وصفاته لان
المقسم به قديم فاقسم بالقدم لا بشئ
اخرج من العدم لشرائفه وفضائله
قيل الياء يشير الى يوم الميثاق
والسين يشير الى سره مع الاحباب
فقال وبحق يوم الميثاق وسرى مع
الاحباب والقرآن الحكيم انك لمن
المرسلين يا محمد قال جعفر
الصادق يا سيد مخاطبا لنبيه عليه
الصلاة والسلام بذلك لذلك قال
النبي صلى الله عليه وسلم {أنا سيد
المرسلين} ولم يمدح بذلك نفسه و
ولكن أخبر عن معنى مخاطبة
الحق إياه بقوله: {يس}

Notre auteur fait équivaloir les lettres Yā² et Sīn, dans cette sourate, aux lettres isolées, qui particularisent certaines sourates : celles appelées al-ḥawwāmīm, qui débutent par les lettres Ḥa² Mīm et les trois, appelées Ṭawāsīn, qui débutent par Ṭa². Dans la suite de son discours il évoque le Pacte proto-éternel et s'arrête plus particulièrement à l'appellation seigneuriale du Prophète.

Lettres isolées de la sourate 38 Šād

Cette longue exégèse peut être divisée en quatre sections. Dans la première, ci-dessous, dans un style énigmatique mais très clair pour qui est initié à son approche ésotérique, Rūzbehān décrit la « rupture » de la jonction primordiale de l'amitié entamée par Dieu avec l'esprit assigné au Prophète. Cette rupture est dû à l'irruption de l'adventicité qui est le fait de la descente de cet esprit dans la chair. Cependant, Dieu a paré à cette rupture en octroyant, dans l'espace et le temps, le privilège de la prophétie au Prophète.

{Šād} Cette lettre fait partie des trésors des subtilités des allusions du Vrai à Son Bien-Aimé, 'ŠWS, où Il établit avec lui une relation d'amitié sous la qualification de la jonction qui s'anéantit en lui par les assauts des chocs de l'éternité première au moment où la coercition (qahr) exercée par la proto-éternité dénude les attributs de l'adventicité de sorte que la véracité des joyaux des mystères de la Seigneurie survienne dans les océans de l'Ipséité et des Attributs. Le Vrai le repêcha par la bride de Son amour des déserts des aridités et Il le filtra avec la limpidité de Ses Attributs des salissures de l'univers. Il était limpide à partir de l'océan de la prophétie, éveillé dans la contemplation de la surexistence avec la qualification de la véracité de l'amour-passion, dans la vision des lumières de la Superbe. Ce qu'il confirma (šaddaqa) aux univers par la contemplation de la beauté du Vrai lorsque les décharges de l'épreuve l'entravèrent. Il en sortit avec la qualification de la véracité dans l'amour et la limpidité de la sobriété (saḥū) dans la gnose.

{ص} هذا الحرف من كنوز لطائف اشارات الحق الى حبيبه عليه الصلاة والسلام حيث صادقته بنعت الوصال الذي يفنى عنه بصولة صدمات الازلية عند كشف قهر القدم صفات الحديثية حتى صار صدق جواهر اسرار الربوبية في بحار الذات والصفات فاصطاده الحق بزمام محبته من صحارى البريات وصفاه بصفاء صفاته عن كدورات الكون فكان صفوا من بحر النبوة صاحبيا في مشاهدة النقاء بنعت صدق العشق في رؤية انوار الكبرياء ما صدق عن مشاهدة جمال الحق الى الاكوان حين عارضه صواعق الامتحان فخرج منها بوصف الصدق في المحبة وصفو الصحو في المعرفة

Le thème de la préexistence est la réalité qui est le plus souvent évoquée dans les 'Arā'īs. Elle constitue le pivot axial de la doctrine mystique de notre auteur. Dans la deuxième section de son exégèse de la sourate Šād, ci-dessous, l'auteur revient à la réalité de la préexistence du Prophète « avant la rupture ». Il le décrit, non plus seul, à cause de sa primordialité, mais au milieu de la rangée des esprits véridiques dans l'embrasement de leur rencontre initiale avec le Vrai. Là, dans la proto-éternité de la proto-éternité, notre auteur affirme que le Prophète a eu, déjà un rôle d'annonciateur. Il a prêché aux esprits préexistants en les renseignant sur l'Unicité de Dieu et sur

le fait qu'Il est le Créateur. Dieu enseigna à son tour le Prophète sur le mystère de son inconscience par rapport au face-à-face préexistantiel. Ce face-à-face a eu lieu lorsque le Prophète n'était encore que figuré dans l'image de l'Esprit primordial qui a émané de l'Attribut de Dieu. Où nous relevons une autre confirmation de la doctrine proprement rūzbehānienne de l'anthropogenèse qui comporte d'abord la création ou l'émanation, comme dans ce texte, d'un Esprit Primordial, figuré à l'image d'Adam – et ici à l'image du Prophète, second Adam- qui sera infusé dans l'homme pour le vivifier. Et la nature de cet Esprit est particulière à lui : il n'est ni divin, ni humain, ni angélique.

Lorsque le Vrai enivra les rangées des esprits véridiques avec les breuvages des océans de Sa jonction et de Son apparence, il (le Prophète) enseigna par la lettre du šād : à partir de la limpidité (ṣafāʾ) des cœurs des gnostiques et de la véracité (ṣidq) des vérités de l'amour des aimants et de l'embrasement (talahhub) des feux des poitrines (ṣudūr) des énamourés et de la flamme (ṣabābat) des consciences secrètes des fous d'amour et des rangées (ṣufūf) des gens de la rectitude, dans la station de la contemplation de la proto-éternité, lorsqu'ils firent face (wāzū), avec la qualification de l'anéantissement, à la majesté de la surexistence. Quant à l'allusion (que le Prophète fit) de l'unification en Lui, c'est qu'Il était, par Sa majesté et Sa grandeur, dans la proto-éternité de la proto-éternité et dans l'éternité première de l'éternité première et les océans de l'immuabilité (ṣamadiyyāt), limpides des poussières de la survenance. Il fit alors allusion à Lui, par Son entremise, comme étant l'origine de tout le tout (kul al-kul). De Lui a émané l'existence puisque Son existence était exempte de l'agrégation, de l'association, des causes et de la fission. C'est-à-dire, Je t'ai montré Oh véridique ce qui était et ce qui adviendra et Je t'ai rendu clairvoyant (baṣīr) grâce à Ma clairvoyance afin que tu puisses être renseigné sur l'inconscience induite par la majesté de la jonction avec Moi. Et toi, tu étais figuré par l'image de l'Esprit Primordial (al-Rūḥ al-Awwal) qui a émané de Moi selon Ma qualification.

حين اسكر الحق صفوف
 ارواح الصادقين بشربات بحار
 وصله ووصفه اخبر بحرف صاد
 من صفاوة قلوب العارفين
 وصدق حقائق محبة المحبين
 وتلهب نيران صدور العاشقين
 وصبابة اسرار الوالهيين
 وصفوف اهل الاستقامة في مقام
 مشاهدة القدم حين وازوا بنعت
 الفناء جلال البقاء واشارة التوحيد
 فيه انه كان بجلاله وعظمته وفي
 قدم القدم وازال الازل وبحار
 الصمدية صافية عن غبار
 الحدثان فاشار به عنه وبيانه كان
 مصدر كل الكل صدر منه
 الوجود اذ كان وجوده منزها عن
 الاجتماع والاقتران والعلل
 والانقسام اى اظهرت لك يا
 صادق ما كان وما سيكون
 وجعلت لك بصيرا ببصري حتى
 تطلع على غيبوبة جلال وصالي
 وكنت مصورا بصورة روح
 الاول التي صدرت منى بعيني
 بنعتي

C'est alors que le Prophète, dans la lumière de la révélation que Dieu lui fait de la nature de l'Esprit Primordial qu'Il lui assigne, s'écrit dans une locution paradoxale : « qui m'a vu a vu le Vrai ». Puis, de la bouche d'Allâh, sort la confirmation que le Coran est cette manifestation qu'Il fait de Lui-même aux cœurs des gnostiques, dans leur préexistence. Ces gnostiques sauront qu'ils ont eu cette expérience dans leur pré-existentialité grâce à l'opération de la remémoration (dīkr). De plus, le Coran réalise cette fonction de rappel à l'égard des esprits élus en les éclairant sur les

mesures prédestinatrices qui ont fixé leur destinée privilégiée. Ainsi, dans l'explicitation de la lettre du ṣād, Rūzbehān décline un magistère en conformité avec le but même de la rédaction des 'Arā'is qui est d'explicitier, comme il le dit : « la description de la proto-éternité », contenue dans le Coran.

Puis, le seigneur des gens de la sobriété, ṢĀ'WS, dit une parole paradoxale (ṣaḥḥ) à partir de la station de l'ivresse et de la vérité de l'union : {Qui m'a vu a vu le Vrai}. Puis Il voulut démontrer aux deux mondes, par la lettre du ṣād, la description de la Seigneurie et la vérité de l'amour de son Bien-aimé et ses hautes demeures dans la station de Sa jonction. Il jura par Sa limpidité qui est la clé des trésors de Son Ipséité, au sujet de laquelle Il avait renseigné, par la lettre du ṣād, en disant {et par le Coran}, c'est-à-dire toi, avec la description avec laquelle Je t'ai décrit, par la vérité de Ma jonction et le Coran. Puis Il décrit le Coran comme étant la manifestation qu'Il fait par lui de Lui-même aux cœurs des gnostiques de sorte que leurs consciences secrètes soient illuminées par les lumières de Sa remémoration (dīkr) qui est la remémoration de la proto-éternité qui remémore tous les Attributs et l'Ipséité au cœur pensant (fu'ād) des rapprochés et aux esprits animés d'un désir ardent. Aussi dit-Il {Qui possède la remémoration} où Il rappelle par lui les entendements enracinés qui apprécient les subtilités des vérités de la Seigneurie dont les lumières ont brillé dans les ouvrages de Sa royauté et de Son royaume ainsi que dans les dispositions prédestinatrices (maqdūrāt) de Sa puissance.

ثم قال شطح من مقام السكر
رمز ومن حقيقة الاتحادية سيد
اهل الصحو صلوات الله وسلامه
عليه بقوله " من رأني فقد رأى
الحق " ثم اراد ان يبين للعالمين
بحرف الصاد وصف الربوبية
وحقيقة محبة حبيبه ومنازله
الرفيعة في مقام وصاله فأقسم
بصفائه التي هي مفاتيح كنوز
ذاته التي اخبر عنها بحرف
الصاد فقال {وَالْقُرْآنُ} اي انت
بالوصف الذي وصفتك بحق
صفاتي وصالي والقرآن ثم
وصف القرآن بانه تجلى به من
نفسه فيه لقلوب العارفين فيورث
فنورته منه اسرارهم انوار ذكره
اذ هو ذكر القدم يذكر جميع
الصفات والذات فواد المقربين
وارواح الشانقين وهذا قوله لذي
الذكر يتذكر به العقول الراسخة
معتبرات لطايف حقائق الربوبية
التي برقت انوارها في صنائع
ملكه وملكوته ومقدورات قدرته

Dans la quatrième section, ci-dessous, nous relevons l'énonciation claire de la doctrine de la prédestination professée par notre auteur. C'est, déjà, dans l'éternité première que les esprits sont « chassés » de devant la lumière de la connaissance qu'ils rejettent. Bien sûr toutes ces réalités décrites à longueur de texte, nécessitent un réajustement théologique, philosophique, anthropologique et moral dans le cadre plus élargi du *fiqh* musulman. Mais tel n'est pas le lieu d'un tel travail. Nous nous limitons à mettre en exergue l'exégèse ésotérique de Baqlī avec le plus de fidélité possible.

Ainsi les cœurs des véridiques appréhendent, par Sa Lumière, les lumières de Sa contemplation lorsqu'il s'adressa à eux par lui, c'est-à-dire par toi et par le Coran, c'est que ceux qui, dans l'ignorance (ġirrat) et les ténèbres, sont écartés de ces témoignages, loin de te connaître et en contrevenance du fait de ne pouvoir constater ta noblesse et ton privilège et le privilège de ta nation. Ils sont, par Son dit, {ceux qui ont apostasié dans la superbe et la division} : ils ne sortent pas des poussières de leur ignorances à l'espace de la connaissance car ils ont été chassés avec le fouet de la coercition de l'éternité première, loin de la proto-éternité, ce qui leur aurait donné la disposition d'accueillir la lumière de la connaissance. Ils sont restés ainsi pour l'éternité dernière dans la malice (širrat) de la fourberie. Ibn 'Atā' a dit, à propos de la signification du šād : « Par la limpidité (ṣafā') des cœurs des gnostique et par ce que Tu y as déposé en fait de subtilités de sagesse et de la plus noble des remémorations et de lumière gnostique ». L'Ustād a dit : « Šād est la clé de Son Nom qui est al-Šādiq (le Véridique) et al-Šābir (le Patient) et al-Šamad (l'Immuable) et al-Šāni' (l'Artisan). Il a juré par ces Noms et par le Coran ». Ibn 'Abbās a dit : « Šād était une mer à La Mecque et sur elle le trône du Compatissant lorsqu'il n'y avait ni jour ni nuit¹⁶⁰⁶ ». Il fut aussi dit de šād que c'est (šāda Muḥammad), c'est-à-dire que Muḥammad ṢĀ'WS pécha les cœurs des créatures et les inclina jusqu'à ce qu'elles croient en lui.

ويدرك بنوره قلوب الصادقين
انوار مشاهدته حين خاطبهم به
اي بك وبالقرآن ان المحجوبين
عن هذه الشواهد في غرة وظلمة
عن معرفتك وفي خلاف عن
ادراك شرفك وفضلك وفضل
امتك بقوله {بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي
عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ} لا يخرجون من
مضيق غيار غفلتهم الى فضاء
المعرفة لانهم طردوا بسوط قهر
الازل عن جناب القدم ما وهب
لهم استعداد قبول نور المعرفة
فبقوا الى الابد في شرة النفاق
وظلمة الشقاق قال ابن عطا في
معنى الصاد قسم وصفاء قلوب
العارفين وما اودعت فيها من
لطائف الحكمة وشريف الذكر
ونور المعرفة قال الاستاذ صاد
مفتاح اسمه الصادق والصابر
والصمد والصابر اقسم بهذه
الاسماء والقرآن قال ابن عباس
صاد كان بحراً بمكة وكان عليه
عرش الرحمان إذ لا ليل ولا نهار
وقيل في صاد ان معناه صاد محل
محمد صلى الله عليه وسلم قلوب
الخلق واستمالها حتى امنوا به .

D'après Ibn 'Abbās, La Mecque avait une mer du nom de Šād, lorsqu'il n'y avait ni jour ni nuit, c'est-à-dire dans l'éternité première. Ce dit est rapporté, sans autre explication, par al-Ta'labī dans son explicitation de la même sourate¹⁶⁰⁷.

1606. Le dit est transmis par 'Akramaḥ b. Abī Ḡahl (m. 13/634), qui l'entendit d'Abū 'Abdallāh. Al-Qurtubī, 15/143, le rapporte. La Mecque possède un port qui fut d'abord celui de Šu'aybaḥ, situé à 90km au Sud de La Mecque. Puis il fut déplacé à Jeddah, sur décision du Calife 'Umar.
1607. Abū Ishāq al-Ta'labī, *al-Kaṣf wa-l-Bayān*, www.al-tafsir.com.

Lettres isolées de la sourate 40 Gāfir

Son dit, Très-Haut {Ḥā' Mīm * Descente du Livre de la part de Dieu l'Omnipotent l'Omniscient}. Le ḥā' est l'Eccité de la vie (ḥayāt) éternelle et le mīm ce sont les paysages particuliers, attributionnels, éternels de l'amour. Celui à qui Dieu réserve Sa proximité, Il lui fait boire de la source de Sa vie pour qu'Il soit vivant de Sa vie. Après cela les voies de l'anéantissement n'ont plus d'incidence sur lui car le Vrai, lorsqu'Il se manifeste à partir de Sa vie qui est Son Attribut éternel à un esprit saint, il le fait sortir du dommage de l'anéantissement et de la mort car il devient le lieu du revêtement des attributs grâce à Son Attribut. Or, Ses Attributs sont exempts du changement de la survenance. Le Très-Haut dit : {Mais ils sont vivants auprès de leur Seigneur} puis Il lui fit boire à la source de Son amour, il devint alors enivré d'aspiration et d'amour ardents envers Lui, hébété d'amour par la beauté de Son visage. Les univers en leur entier ne peuvent l'empêcher de cela. En effet, par rapport à la vie, le monde vit des insufflations seigneuriales comme avec 'Isā, à lui le salut¹⁶⁰⁸. Par rapport à l'amour, Il cite par Sa beauté le cœur de toutes les créatures afin qu'elles aspirent à jeter leur regard sur Lui, Beauté du Vrai comme le fit Muḥammad, ṢĀ'WS. Puis Il parle à partir du ḥā' de ḥayāt (vie) avec les expressions de la sagesse et à partir du mīm de maḥabbat (amour) à travers les allusions des sciences inconnues que ne connaissent que ceux qui s'approchent des fontaines de la proto-éternité et de la surexistence. Le sens de Son dit {La descente du Coran} veut dire que ces deux lettres dont la teneur (matn) sont deux vecteurs (matyaṭ) qui leur font porter les deux aléas (zarḥayn) de ces signifiants, descendues d'auprès de Dieu, le Vivant, le Subsistant, le Roi, le Dominateur, l'Omnipotent, le Superbe, l'Omniscient, le Sage, au bien-aimé, rendu aimable qui est le moyen du Vrai à l'adresse des créatures et

قوله تعالى {حَم * تَنْزِيلُ
الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ}
الحاء عين حياة الازل والميم
مناهل المحبة الخاصة الصفاتية
الابدية ومن خصه الله لقربه سقاه
من عين حياته حتى يكون حيا
بحياته لا يجرى عليه بعد ذلك
طوارق الفناء لان الحق اذا تجلى
من حياته التي هي صفته الازلية
لروح قدس يخرجها من ضرر
الفناء والموت لانه هو محل
الاتصاف بصفته وصفاته ممتنعة
من تغاير الحدثان قال تعالى بل
احياء عند ربهم ثم سقاه من منهل
محبته فيصير سكران شوقه
وعشقه والها بجمال وجهه لا
يمنعه من ذلك الاكوان بأسرها
فمن حيث الحياة يحيا العالم
بانفاسه الربانية مثل عيسى عليه
السلام ومن حيث المحبة يطلب
بجماله قلوب الخلائق اجمعين
حتى يشتاقون من النظر اليه الى
جمال الحق مثل محمد صلى الله
عليه وسلم ثم ينطق من حاء الحياة
بعبارات الحكمة ومن ميم المحبة
من اشارات العلوم المجهولة التي
لا يعرفها الا الواردون على
مناهل القدم والبقاء ومعنى قوله
تنزيل الكتاب اي هذان الحرفان
الذان **عما مطينان احمالهما
مظنات**¹⁶⁰⁹ **متنهما مطيتان**
بإحتمالهما بظرفي من هذه
المعاني المنزلة من عند الله الحي
القيوم الملك المهيمن العزيز
المتكبر العليم الحكيم الى الحبيب
المحبيب الذي هو وسيلة الحق من
الحق الى الخلق والسفير منه الى

1608. Rūzbehān cite souvent les miracles de 'Isā à qui Dieu insuffla Son Esprit Saint, 'Arā'is p. 79. Voir aussi p. 28, 61.

1609. Le texte est quasi illisible sur le manuscrit de Damas à cause de la déteinte de l'encre sur les lignes supérieures de certaines pages. Sur la base d'une étude graphique nous avons essayé de retrouver les traces du texte original.

l'ambassadeur, de Sa part, vers Ses dévots, Ses aimants et Ses désirants. C'est-à-dire, de la part de Dieu, dont la divinité omnipotente est exempte d'être appréhendée par la création, elle qui domine sur tout atome depuis le Trône et jusqu'au moindre grain de poussière. Il est le Connaisseur des replis (butūn) des choses invisibles et des intentions cachées (muḍammirāt) des cœurs ainsi que des mouvements des esprits et des causes qui induisent les formes physiques. Il console les gnostiques par Son omnipotence et, par Son amour éternel qui a devancé dans l'éternité première les gens de la perfection de Son œuvre, Il déclenche le désir des aimants vers la beauté de Sa contemplation.

عباده واحبائه ومشتاقيه اى من
الله الذى الوهيته عزيزة ممتنعة
عن مطالعة الخليفة الغالبة على
كل ذرة من العرش الى الثرى
عالم ببطون الغيوب ومضمرات
القلوب وحركات الارواح وعلل
الاشباح يعز العارفين بعزته
ويشوق المحبين الى جمال
مشاهدته بمحبته الازليّة التى
سبقّت فى الازل لاهل خالصته

Ici aussi l'exégèse de Baqlī tourne autour de la description de la préexistence des esprits saints lorsque Dieu les a exemptés de la servitude de l'adventicité. Puis le texte va chercher les significations du *hā*⁷ et du *mīm* pour exalter ensuite les attributs du Créateur et leurs réverbérations sur ʿĪsà et sur le Prophète.

Lettres isolées de la sourate 41 Fuṣṣilat

{Hā² Mīm * Descente de la révélation du Miséricordieux Compatissant}. Le sens du hā² et du mīm c'est que ce discours et cette descente viennent du plus grand Bien-Aimé au plus grand Aimé¹⁶¹⁰. Et aussi, il s'agit d'un serment. C'est-à-dire : Par Ma vie et par Ma gloire, cette descente est une descente de l'Eccité miséricordieuse compatissante, proto-existentielle et post-existentielle qui est descendue du fait de Ma miséricorde envers mes dévots et Mon amour envers eux. Et aussi, par ta vie et ta contemplation, Oh mon aimé et celui que j'aime, c'est une descente que j'ai fait descendre vers toi par la miséricorde et la générosité envers toi et envers ta nation. Sahl a dit au sujet de Son dit {Hā² Mīm} Il décréta dans la Tablette gardée et Il y écrivit ce qui est existant. Et l'Ustād a dit : « Oui, par Mon droit et Ma vie et Ma gloire, dans Mon Ipséité et Mes Attributs, cette descente de la révélation provient du Miséricordieux Compatissant ».

{رَحْمَ * تَنْزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمٰنِ
الرَّحِيْمِ} معنى الحاء والميم ان
هذا الخطاب وهذا التنزيل من
الحبيب الاعظم الى المحبوب
الاعظم وايضا هو قسم اى
بحياتي ومجدي هذا التنزيل نزل
من عين الرحمانية الرحيمية
الازلية الابدية نزل برحمتي على
عبادي ومحبتى لهم وايضا
بحياتك ومشاهدتك يا حبيبي ويا
محبوبي هذا تنزيل انزلت اليك
بالرحمة والكرم عليك وعلى
امتك قال سهل فى قوله {رَحْمَ}
قضى فى اللوح المحفوظ وكتب
فيه ما هو كاين وقال الاستاذ اى
بحقى وحياتي ومجدي فى ذاتي
وصفاتي ان هذا تنزيل من
الرحمن الرحيم.

Dans cette sourate, les mêmes lettres que précédemment donnent lieu à une explicitation diverse. Il s'agit d'un serment entre le plus grand des aimés et le plus grand des aimants : ainsi sont décrit Allāh et le Prophète avec la perspective de la descente de la révélation coranique sur ce dernier par la miséricorde et la compatissance divines.

1610. Il fait sans doute allusion au hā² de ḥabīb et au mīm de Muḥammad.

Lettres isolées de la sourate 42 al-Šūrā

{Hā² Mīm * ʿAyn Sīn Nūn} Ces lettres sont le symbole de Dieu avec Son Bien-Aimé ŠĀʿWS. À travers elles, Il le renseignait à lui, ainsi qu'à toute personne qui est apte comme lui, du secret de l'Ipséité, des Attributs et des Actes. Le hā² est le symbole de la vie (ḥayāt) de l'éternité première et le mīm est le symbole de l'Amour (maḥabbat) de l'Ancien et le ʿayn est le symbole de l'aséité¹⁶¹¹ (ʿayniyyat) de Son Ipséité ainsi que Sa Science (ʿilm) ancienne et Sa vision de la part des gens de la vision à découvert (ʿayān). Quant au sīn, c'est le symbole de Son secret (sirr) et de l'extrême de Son secret. Et c'est Son invisible et l'extrême de Son invisible avec les splendeurs des luminescences (subuḥāt) de Son visage et Son dévoilement aux gens des révélations. Et le qāf est celui de la primordialité de Son existence et Son dit ancien à partir duquel le monde et Adam sont apparus. Avec le hā² vivifiant (al-ḥayātī), Il a vivifié les cœurs des gnostiques lorsqu'Il S'est manifesté à eux pour leur donner la vie. Et par le mīm de Son amour (al-maḥabbat), Il fait posséder (yumallik^u) les esprits des aimants la douceur de Son amour dont la splendeur a rayonné dans l'œil-essence de chacun. Puis par le mystère des deux lettres et le symbole des deux qualifications, Il protégea les consciences secrètes des persévérants des pensées d'incertitude et leur dévoila les secrets de l'Invisible et, par l'œil-essence, Il fit visionner Son Ipséité et Ses Attributs, à ceux qui Le connaissent par leur science, Lui, avec Ses descriptions et Ses qualifications. Et le sīn c'est le cheminement (sāra) de la splendeur de sa brillance, Loué soit-Il, dans les consciences secrètes des prédécesseurs. Et le qāf apparut comme qāf de la superbe de l'antécédence (qidam) de Son Ipséité et de la permanence de Ses Attributs pour ceux qui demeurent, par Lui, dans Sa proximité au moment de l'apparition de Son lever sur eux. Et je comprends que les lettres au début des sourates sont les symboles du Vrai dont Il dérobe les secrets aux yeux de ceux qui n'en sont pas dignes. Mais plus cachées que ces

{حَم * عَسَق} هذه الاحرف
 رمز الله مع حبيبه صلى الله عليه
 وسلم يخبره بهن ومن كان اهله
 من سر الذات والصفات
 والافعال الحاء رمز الحياة
 الازلية والميم رمز محبة القديم
 والعين رمز عينية ذاته وعلمه
 القديم وعيانه لاهل العيان
 والسين رمز سره وسر سره
 وغيبه وغيب غيبه وسنا سبحات
 وجهه وكشفه لاهل الكشوف
 والقاف عن قديمية وجوده وقوله
 القديم الذي منه بدا العالم وأدم
 بالحاء الحياتي أحيأ قلوب
 العارفين حين تجلى منها حياة
 لها وبالميم المحبة **سماك**
 الارواح المحبين بحلاوة محبته
 التي برقت سناها في عيونها ثم
 بسر الحرفين ورمز النعتين
 حمى أسرار الواصلين عن
 خطرات الريب وكاشف لها
 اسرار الغيب ومن العين عاين
 ذاته وصفاته للعالمين به
 وباوصافه ونعوته والسين سار
 سنا برقه سبحانه في اسرار
 السابقين والقاف ظهر قاف
 كبرياء قدم ذاته وقبومية صفاته
 للقائمين به في قربه عند ظهور
 قيامه عليهم وافهم ان الحروف
 على اوائل السور رموز الحق
 اخفى اسرارها عن غير اهلها ثم
 اخفى من تلك الخفيات هذه
 الاحرف على اوائل هذه السورة
 بان رفع عن السين نقوش الشين
 فأراد بالسين الشين وبيان حم
 عسق اي بحبي الازلي وجمالي
 الايدى عشق العاشقون وانا
 عشيقهم وبرمز العشق اخاطبهم

1611. Aséité est le synonyme d'Ipséité appliqué à Dieu qui ne doit Son Essence à aucune autre cause que Lui-même (<https://fr.wikipedia.org/wiki/Aséité>).

choses dérobées sont les lettres des débuts de cette sourate en ce qu'il éleva du sīn les ornements du šīn, Il a voulu par le sīn le šīn et l'élucidation du ḥā' mīm 'ayn sīn qāf. C'est-à-dire Mon amour de l'éternité première et Ma beauté de l'éternité dernière et l'énamourerement des énamourés, alors que Je suis leur Amant et que je leur adresse la parole avec le symbole de l'énamourerement afin que nul parmi les gens des obligations légales (rusūm) ne soit au fait de nos états et qu'il se perde. Car, entre l'aimant et l'aimé s'est élevée la modestie de la Seigneurie et l'artifice de la servitude dévote. Puis le Vrai jura par ces Qualités, c'est-à-dire par Ma vie Oh Mon aimé et par Ma gloire et Ma beauté et Mon royaume et Mon amour envers toi et envers les saints agréés de ta nation Oh aimant, O Muḥammad. Par la hauteur de Mon rang et de Ma science omnisciente, par Mon omnipotence et Ma vision et Mon aséité, Oh gnostique, Oh savant, Oh exalté dans son ardeur, Oh noble! Par Ma splendeur et Ma sainteté et Ma sempiternité et Mon Existence anticipée sur toutes choses, avec les descriptions de Mon mystère avec l'honneur et la bienfaisance et la primauté. Oh nageur dans l'océan de Ma sainteté, de Mon intimité, de Ma proto-éternité et de Ma permanence et de Mon emprise sur toutes choses et par Ma parole de vérité et par Ma puissance ancienne et par Mon jugement et Ma prédestination et par Mon amour-passion, Oh Mon amant, et par Ma véracité, Oh véridique. C'est par cette allusion que j'ai fait allusion comme Je l'ai fait, à Mes prophètes avant toi, et à Mes saints agréés et les gens de ma pure compagnie.

حتى لا يطلع على احوالنا اهل
الرسوم فيهلكون

لان من بين العاشق والمعشوق
ارتفع حشمة الربوبية وكلفة
العبودية ثم اقسام الحق بهذه
النعوت اى بحياتي يا حبيبي
ومجدي وجمالي وملكي
ومحبتى لك والاولياء امك يا
محب يا محمد بعلو شانى
وعلمى المحيط وعزى وعياني
وعينى يا عارف يا عالم يا على
الهمة يا عزيز ويسنائى وقدسى
وسرمديتى وسبق وجودى على
كل شئى باوصاف سرى ويا
سباق كل سابق بالشرف
والفضل والتقدم ويا سباح بحر
قدسى وانسى وقدمى وقيوميتى
وقيامى على كل شئى ويقولى
الحق ويقدرتى القديمة وبقضائى
وقدرى وبعشقى يا عاشقى
وبصدقى يا صادق ان هذه
الاشارة قد اشرتها اليك كذلك
اشرتها الى انبيائى قبلك
واوليائى واهل خالصتى

Nous sommes toujours dans la pré-existentialité. Pour notre exégète, les lettres isolées de cette sourate possèdent, d'après lui, la suprématie sur les autres. Il s'arrête aussi davantage à exalter le Prophète comme le mystique par antonomase, à la manière des Ṭawwāsīn de Ḥallāḡ, dans une grande eulogie paradoxale.

Lettres isolées de la sourate 43 al-Zuḥruf

{Hā² mīm * et le Livre Évident}, c'est-à-dire par Ma vie (ḥayātī) et, à l'inverse, par ta vie dans Ma vie et par Mon amour envers toi et ton amour envers Moi ; et par ce Livre béni, apparent dans sa lumière et son argument dans ta poitrine et sur ta langue ainsi que sur les poitrines des gnostiques, dont l'élucidation est prouvée pour les croyants, qui élucide ses subtilités aux cœurs des justes. C'est ce Coran que J'ai fait descendre sur ton cœur et par ta langue éloquente pour que le connaisse tout croyant véridique et qu'il comprenne par lui la voie de la servitude dévote et les droits de la Seigneurie. Sahl a dit : « Il a montré par lui la guidance loin de l'errance et le bien par rapport au mal. Il a montré aussi le bonheur des heureux et le malheur des malheureux ». L'Ustād a dit : « Le ḥā² signifie Sa vie (ḥayātu^{hu}) et le mīm Sa gloire (mağdu^{hu}) et il s'agit d'un serment et qui signifie "par Ma vie et par Mon royaume et par ce Coran évident (Je jure) que ce que J'ai annoncé de Ma miséricorde pour les dévôts des croyants est un droit et vérité" ». Puis Il décrit le Coran comme étant incréé¹⁶¹² et comme étant Son Attribut éternel qui subsiste par lui-même pour les éternités des éternités dernières, par Son dit : {Et il est dans la mère du Livre auprès de Nous, Très-Haut et Sage}, c'est-à-dire qu'il est Mon Attribut, Il était en Moi, exempt du changement et de la séparation qui sont des attributs de la survenance. Et « la mère du Livre » est l'expression de l'Ipséité de l'Ancien, car c'est l'origine de tous les Attributs. Nous avons sa signification dans ce que Nous avons mentionné au sujet de la mère du Livre : c'est qu'il est très-Haut et qu'il S'est élevé au-dessus de ce que quiconque peut en appréhender. En vérité, Il est hostile à la falsification de la part des abrogeateurs et de la glose (ta²wīl) des ignorants. (Il est) Sage, parfaitement élaboré, évident. Sahl a dit : « La mère du Livre c'est la Table gardée, c'est-à-dire (qu'elle est) d'un rang plus élevé que tous les autres livres ». Ġā'far a dit : « Élevé au-dessus de la compréhension des dévôts et de ce qu'ils s'illusionnent. Sage en ce qu'il a pourvu et établi et mesuré ».

{حَمَّ * وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ} اى
 بحياتى منك وحياتك بحياتى
 ومحبتى لك ومحبتك لى وبهذا
 الكتاب المبارك الظاهر بنوره
 وبرهانه فى صدرك ولسانك
 وصدور العارفين المبرهن ببيانه
 للمؤمنين المبين لطائفه لقلوب
 الصديقين ان هذا القرآن انزلته
 على قلبك ولسانك الفصيح
 ليعرفه كل مؤمن صادق ويعقل
 به طريق العبودية وحقوق
 الربوبية قال سهل بين فيه الهدى
 من الضلالة والخير من الشر
 وبين فيه سعادة السعداء وشقاوة
 الاشقياء قال الاستاذ الحاء يدل
 على حياته والميم على مجده
 وهذا قسم ومعناه وحياتى وملكى
 وهذا القرآن المبين ان الذى
 اخبرت ان رحمتى لعباد
 المؤمنين حق وصدق ثم وصف
 القرآن بانه ليس بمخلوق وانه
 صفته الازلية التى قائمة بذاته
 ابد الأوابدا بقوله {وَإِنَّهُ فِي أُمِّ
 الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ} اى انه
 صفتى كان فى ذاتى منزلها عن
 التغاير والافتراق اذ هما من
 صفات الحدث وام الكتاب عبارة
 عن ذات القديم لانه اصل تجميع
 الصفات لدينا معناه ما ذكرنا انه
 فى ام الكتاب لعلّى علا من ان
 يدركه احد بالحقيقة ممتنع من
 انتحال المبطلين وتاويل
 الجاهلين حكيم محكم مبين قال
 سهل ام الكتب هو اللوح المحفوظ
 اى رفيع مستواه على سائر
 الكتب قال جعفر لعلّى عن درك
 العباد وما يتوهمون حكيم فيما
 دبر وأنشأ وقدر.

1612. Conformément à la doctrine aš'arite professée par Qušayrī et par Rūzbehān.

Cette exégèse exalte le Coran comme étant la manifestation ultime de l'origine de tous les Attributs, car il est incréé et il est la « Mère du Livre », Table gardée, d'un rang plus élevé que tous les autres livres. Rūzbehān a soin de souligner le caractère éternel du Coran qui était en Dieu avant toutes choses.

Lettres isolées de la sourate 44 al-Duḥān

{Hā[?] Mīm}. Le ḥā[?] c'est la révélation (waḥī) particulière à Muḥammad, ṢĀ[?]WS, et cette révélation particulière est sans médiation. C'est l'annonce d'un secret à une conscience secrète et, de ce secret, qui est entre un Aimant et un Aimé, personne parmi les créatures de Dieu n'en est renseigné. [...] Le ḥā[?] est l'inspiration (waḥī) de Son Livre, descendu sur Son Messenger, ṢĀ[?]WS, et le mīm est son Livre à Muḥammad, ṢĀ[?]WS. Et il dit aussi : « Sa descente fut la nuit du destin ». Et l'Ustād a dit : {Hā[?] Mīm}. Le ḥā[?] fait allusion à Sa vérité (ḥaqqi^{hi}) et le mīm fait allusion à Son amour (maḥabbati^{hi}) et le sens est « par Ma vérité et Mon amour pour mes adorateurs et Mon Livre excellent donné à eux, Je ne tourmenterai pas les gens de Mon amour par la séparation de Moi et avec rien qui soit moindre qu'elle ». Et il dit : « Dans Son dit : « nuit bénie » c'est parce que c'est la nuit de l'ouverture de la jonction pour les gens de la séparation ».

{حَمَّ} الحاء الوحي الخاص
الى محمد والميم محمد عليه
الصلاة والسلام وذلك الوحي
الخاص بلا واسطة خبر من سر
فى سر لا يطلع على ذلك السر
الذى بين المحب والمحبيب احد
من خلق الله [...] فالحاء هو وحي
كتابه المنزل على رسوله صلى
الله عليه وسلم والميم كتابه الى
محمد صلى الله عليه وسلم وقال
ايضا ان نزوله كانت ليلة القدر
وقال الاستاذ فى {حَمَّ} فالحاء
تشير الى حقه والميم تشير الى
محبته ومعناه وحقى ومحبتى
بعبادى وكنابى العزيز اليهم انى
لا اعذب اهل محبتى بفرقتى ولا
بشئ دونها وقال فى قوله ليلة
مباركة لانها ليلة افتتاح الوصلة
لاهل الفرقة.

L'accent est mis, encore une fois, sur le Coran et sur la relation intime entre Allāh et Son Messenger : relation d'un Amant à Son Aimé. L'inspiration ? c'est la révélation du Livre donné à Muḥammad dans une descente qui eut lieu de nuit : celle de l'ouverture de la jonction pour les gens de la séparation. Séparation de tout ce qui n'est pas Dieu.

Lettres isolées de la sourate 45 al-Ğāṭiyā

{Ḥā⁷ Mīm}. Le ḥā⁷ indique que, dans la mer (*baḥr*) de Sa vie (*ḥayāt*), les esprits ont été hébétés (*ḥārat*) et dans les arènes de Son amour (*maḥabbat*) les consciences secrètes ont erré. L'Ustād a dit : « Oui, par Ma vie (*ḥayāt*) et Ma cordialité (*mawaddat*), il n'y a rien de plus aimable pour ceux que J'aime que de Me rencontrer ».

{حم} الحاء يدل على ان في بحر
حياته حارت الارواح وفي ميادين
محبته هامت الاسرار قال الاستاذ
اي بحياتي ومودتي لا شئ احب
على أحبائي من لقائي.

Courte exégèse qui parle des esprits préexistentiels, exposés à l'amour de Dieu. Rūzbehān n'utilise pas toujours la première des lettres d'un mot pour la faire résonner comme la lettre isolée qu'il cherche à expliciter. Ici le Ḥā⁷ trouve plus d'écho que le Mīm.

Lettres isolées de la sourate 46 al-Aḥqāf

{Hā⁷ Mīm}. L'allusion du ḥā⁷ et du mīm est pour Sa protection (*ḥimāyat*) les consciences secrètes des persévérants loin des mouvements des intentions perverses car ils sont les colombes des tours du royaume et de l'omnipotence. Il Se loua Lui-même en ce qu'Il leur départit et le fit valoir à leurs yeux, jusqu'à ce que Sa louange s'élevât au-delà de la survenance puisque Sa louange est inaccessible à aucune de Ses créatures. C'est-à-dire, par Ma louange à Moi-même et par ma protection des cœurs des gnostiques, voici une descente qui est descendue, réalisée par Moi-même, Moi le précieux, le vainqueur, par ma coercition, de la prédation des esprits des énamourés, par Ma beauté et Ma majesté, Moi le sage dans le fait de ton élection sélective (*iṣṭifā'iyat*) et de l'élection qui est faite de tout prophète et messenger et saint et ange rapproché, Oh mon aimé et mon aimant. J'ai décrété en Moi-même de vous faire parvenir à Ma jonction et de vous faire boire, des océans de Ma vie, les breuvages des lumières proto-éternelles, résurrectionnelles, permanentes, proto-existentielle et post-existentielles. L'Ustād a dit : « Dans Son dit {Hā⁷ Mīm} : J'ai protégé (*ḥamayt*) les cœurs des gens de Ma providence en dissipant d'eux les pensées de la contrevenance, en les affermissant dans le témoin de la conviction par la lumière de l'accomplissement : c'est alors que les témoins de leur argument brillèrent en elles et nous leur fîmes parvenir les subtilités de notre bienfaisance, alors fut accomplie leur quête dans l'essence même de la jonction. Nous les avons alors nourris par la brise de l'aménité, dans les apartés de la proximité.

{حم}

إشارة الحاء والميم الى حمايته اسرار الواصلين عن حركات الضمائر لانها حمائم ابراج الملكوت والجبروت حمد نفسه بما اولاهم لهم ومن عليهم حتى ارتفع حمده عن الحدثن ان حمده لا يستطيع احد من خلقه اى بحمدى على نفسى وحمايتى قلوب العارفين هذا تنزيل منى نزل ومنى انا العزيز الغالب بقهرى على سلب ارواح العاشقين بجمالى وجلالى وانا الحكيم فى اصطفائتك من واصطفائته كل نبي ورسول وولى وملك مقرب يا حبيبى ويا محبى حكمت فى نفسى ان اوصلكم الى وصالى واسقيكم من بحار حياتى شرابات انوار القدمية القبومية الباقية الازلية الابدية قال الاستاذ فى قوله حم حميت قلوب اهل عنايتى فصرفت عنها خواطر التجويز واثبتها فى شاهد اليقين بنور التحقيق فلاح فيها شواهد برهانهم واضفنا واصلنا اليها لطائف احساننا فكمل منالها من عين الوصلة وغذيناها بنسيم الانس فى ساحات مناجات القرية.

Rūzbehān commence ici par évoquer les efforts des persévérants, les débutants et les progressants parmi les mystiques. Puis, à son habitude, il s'élève vers la proto-éternité où se déroulent les expériences préexistentielles dont le Coran est l'écho fidèle.

Lettres isolées de la sourate 50 Qāf

{Qāf} Dieu, Loué soit-Il, a juré par Son Ipséité et par Ses Attributs. Qāf est le qāf de la superbe de Sa proto-éternité (qidam) qui est l'origine de l'origine et l'origine de toute origine. {Et par le Coran glorieux}, qui est l'annonce de la totalité de l'Ipséité et des Attributs, qui englobe les ordonnances des Actes, qui est sanctifié (loin) du changement des temps et des siècles, qui est la révélation de l'élucidation de ce que subissent les esprits des gnostiques et les consciences secrètes des persévérants et les cœurs des aimants et les entendements des justes et les poitrines des rapprochés. Son extérieur (zāhir) est l'apparence de l'élucidation par rapport au servage dévot et son intérieur (bāṭin) est le caché de la vision par rapport à la Seigneurie. Quant à la lettre du qāf, c'est comme l'Ancien (al-qādīm), le Puissant (al-qādir), le Subsistant (al-bāqī), le Fort (al-qawī), l'Oppresseur (al-qāhir), le Munificent (al-muqtadir). Il est le Proche (al-qarīb), c'est-à-dire par proximité (qurbā) des cœurs des gnostiques. Et c'est la proximité de leurs esprits et de leurs consciences secrètes de la contemplation de Ma surexistence (baqāʿ) et de mon ancienneté (qidam) et par l'intention de toute personne qui est intentionnée par la qualification de la volonté et du désir ardent à Me contempler. Et aussi, oui, par Mon ascendance (qiyām) sur tout atome du Trône et jusqu'à la poussière du sol et par leur surexistence (baqāʿ) dans Ma subsistance (quyūmiyyat) jusqu'à l'éternité dernière. Et aussi, oui, par le calame du destin (al-qalam al-qādirī) qui a chiffré le Coran sur les feuilles (awrāq) des Tablettes du Royaume et aussi, oui, par la brûlure (harqat) des cœurs des énamourés et des désirants et des soupirants après Ma beauté et après le Coran (Qurʿān) qui les fait désirer ardemment Ma proximité. Et aussi, oui ! par Mon serment (qasamī) (qui dit) que l'élection sélective est pour Mes prophètes et pour Mes saints agréés, dans les prodromes (sawābiq) des sciences de Ma prédestination (qadar), Je suis plus proche (aqrab) aux cœurs de ceux qui Me recherchent que le sont les veines (ʿurūq) de leurs cœurs (qulūb). Je révèle, par le dévoilement de Ma beauté, la dureté

{ق} أقسم الله سبحانه بذاته وصفاته قاف قاف كبرياء قدمه الذى هو اصل الاصل واصل كان اصل {وَالْقُرْآنَ الْمَجِيدِ} الذى هو خبر عن جميع الذات والصفات المشتمل على حكميات الأفعال المقدس عن تغائر الازمنة والدهور الذي كشف بيان ما يقع لأرواح العارفين واسرار الواصلين وقلوب المحبين وعقول الصديقين وصدور المقربين ظاهره ظاهر البيان من حيث العبودية وباطنه باطن العيان من حيث الربوبية وحرف القاف كناية عن كل اسم فيه القاف مثل القديم والقادر والباقي والقيوم والقوى والقاهر والمقدر والقريب اى بقربى من قلوب العارفين وقرب ارواحهم واسرارهم من مشاهدة بقائى وقدمي ويقصد كل ذى قصد بنعت الارادة والشوق الى مشاهدتى وايضا اى ببقايمى على كل ذرة من العرش الى الثرى وبقيايمهم ببقيوميتى الى الابد وايضا اى بالقلم القادري الذى رقم القران على اوراق لوانح الملكوت وايضا اى بحرقة قلوب العاشقين والشائقين والمشتاقين الى جمالى والقران الذى يشوقهم الى قربى وايضا اى بقسمى الاصطفائية لانبيائى واوليائى المقربين فى سوابق علوم قدرى انا اقرب الى قلوب الفرارين منى من عروق قلوبهم اكشف بكشف جمالى قساوة قلوبهم واقربهم منى حتى يشتاقوا الى ايضا بقربك منى يا محمد يا قرة عيون الانبياء والاولياء والمرسلين والعارفين

(*qasāwāi*) de leurs cœurs (*qulūb*) et je les rapproche (*uqarrīb*) de Moi afin qu'ils languissent après Moi (*yaštāq*). Aussi, par ta proximité (*qurb*) de Moi, Oh Muḥammad, prunelle (*quraṭ*) des yeux des prophètes, des saints agréés et des messagers, des gnostiques et des justes (*ṣiddiq*); et ce que J'ai fait descendre vers toi du Coran glorieux, c'est parce que tu es Mon prophète en vérité (*haqqan*) et Mon messenger de droit (*ṣidqan*) et en cela se trouve un autre symbole : tiens-toi debout (*qif*) devant Ma superbe et ne te plonges pas dans l'océan (*qāmūs*) de la mer rouge de Ma proto-éternité afin que tu ne t'absorbes pas dans le fond de la mer de ma surexistence de sorte que se coupent de toi les caravanes de la survenance qui reviennent, de peur qu'elles ne demeurent loin du lieu de la grande proximité (*qurbān*), mais plutôt, tiens-toi debout pour rencontrer la lune de Ma beauté pour y boire les vins de ma familiarité et de mon énamouement, dans la contemplation de la pleine lune (*zabraqān*) de Ma Majesté et que tu demeures en Ma surexistence et que tu inculques les merveilles de Mon Coran glorieux aux cœurs de ceux qui se tiennent au lieu de la rectitude. Oh compréhension ! Car ce qui se relie à la lettre du *qāf* c'est la manière dont se constitue le *qāf* à partir de toutes les paroles de Dieu et de ce qui était et de ce qui sera en termes de Ses Actes : Ce *qāf*, ainsi réparti, en porte leur symbole à tous. Si donc, Loué soit-Il, dit {*qāf*}, Il renseigne ainsi Son Aimé, ŠĀʿWS, de toutes ses significations à partir de l'annonce de l'Ipséité, des Attributs et des Actes et lui, il connaît en Dieu ce que Dieu dit en lui en moins d'une seconde. En effet, (le *qāf*) les annonce toutes et ceci est un symbole entre l'Aimant et l'Aimé. Ne vois-tu pas comment l'amant a entonné à l'adresse de son amante : « Je lui dit "debout" (*qifī*) elle me dit " qāf " et moi, en lieu de me tenir debout, je m'énamourai d'elle ». Et les significations qui sont en lui, dans la lettre du *qāf*, et avec lesquelles il a compris par devant elle ce qui se passait dans son esprit, sont les deux battants des deux *qāf*, un secret entre les deux composantes du nyctémère¹⁶¹³

والصديقين وما انزلت اليك من
 القرآن المجيد لانت نبي حقا
 ورسولي صدقا وفيه رمز آخر
 عند قدام كبريائي ولا تغص في
 قاموس قلزم قدمي حتى لا
 تستغرق في قعر بحر بقائي
 فيقطع منك قوافل الحدثن
 ويبقوا عن محل القربان بل قف
 في مقابلة قم قمر جمالي
 لتشرب قهوات ودادى وعشقى
 في مشاهدة زبرقان جلالى
 وتبقى ببقائى وتلقى عجائب
 قرأنى المجيد على قلوب
 القائمىن فى مقام الاستقامة يا
 فهم انما يتعلق بحرف القاف ما
 يكون فيه القاف من جميع
 كلمات الله وما كان وما يكون
 فى افعاله فهذا القاف المقسم
 عليه رمز جميعها فاذا قال
 سبحانه ﴿ق﴾ اعلم بذلك حبيبه
 صلى الله عليه وسلم جميع
 معانيها من خبر الذات
 والصفات والافعال وهو عرف
 بالله ما قال الله فيه باقل لمحة
 فانها تنبئ عن جميعها وهذا
 رمز بين المحب والحبيب الا
 ترى كيف انشد العاشق
 لمعشوقه فقالت لها قفى قالت لى
 قاف فكنت عن الوقوف لعاشقها
 والمعانى التى فيه بحرف القاف
 وهو فهم بها عنها ما كان فى
 خاطرها من الوقوف على مراد
 عاشقها فاذا قال سبحانه ق
 والقرآن المجيد فعلم عليه
 الصلاة والسلام بابين النافين
 وسر ما بين الخافقين وما يصل
 اليه فى ليلة المعراج من الحق
 من الدنو فيما بين قاب قوسين
 من القرب وقرب القرب
 وكشف النقاب.

1613. Le jour et la nuit. *al-Hāfiqayn* est un terme duel qui signifie les deux phénomènes du jour et de la nuit dans leur alternance qui fait survenir l'horizon du Levant et l'horizon du Couchant. Son équivalent est le grec νυχθεμερον qui donne nyctémère en français. Nous avons souligné qu'Henry Corbin l'utilisait pour traduire *ḥadaṭān*, au lieu de *ḥidṭān*.

et ce qui y arrive dans la nuit du Mi^rrāğ de la part du Vrai, en termes de rapprochement dans l'intervalle du tir d'arc (qāb qawsayn) de la proximité et de l'extrême de la proximité, jusqu'au lever du voile.

Il s'agit d'un long commentaire qui tourne autour de la lettre *qāf*.

Les *qāf* de *qifī* et de *qāf*, du poème, mais aussi les *qāf* de « *qāba qawsayn* » sont des « portes » qui ouvrent vers des significations nouvelles et inusitées. Ce passage est d'un haut ésotérisme assez mal compris, puisque les interpolateurs du manuscrit de Lucknow ont cru nécessaire d'ajouter une incise hors sujet pour expliciter le texte.

Lettres isolées de la sourate 68 al-Qalam

{Nūn et le calame et ce qu'ils inscrivent}.
C'est-à-dire par le nūn de Mon Attribut et le calame de Mon Acte et par ce qu'ils inscrivent en fait de lettres de mes soupèvements sur les tablettes de l'ordre que je donne. Et aussi, le nūn c'est l'Ipséité et le calame ce sont les Attributs et ce qu'ils inscrivent, en termes d'Actes, sur les tablettes des soupèvements. Et par Moi, ils inscrivent ce qu'il y a entre le kāfet et le nūn à partir du néant sur la tablette de la volonté. Et aussi la lumière c'est la lumière (nūr) de Sa face qui apparaît le jour du témoignage et, par elle sont pris en otages tous les gnostiques et les énamourés pour l'éternité dernière. Et c'est aussi la lumière de Sa Providence anticipatrice dans l'éternité première, dans l'élection sélective des prophètes et des saints agréés. Et aussi, oui ! par les flammes des cœurs des aimants et la lumière des cœurs pensants des nostalgiques et Mon soutien aux prophètes et aux messagers, aux saints agréés et aux justes. Et aussi, oui ! par Mon regard qui sonde les cœurs de mes aimés, et le regard de leurs consciences secrètes qui cherche Ma rencontre. Et aussi, oui ! par les raretés des lumières de Mes Attributs et par le calame de Mes Actes qui court sur les tablettes des consciences secrètes des gnostiques et ce que les esprits saints écrivent de mes dialogues sur les feuilles de leurs secrets. Et aussi, oui ! par le nūn dans le ventre duquel j'ai placé le dais nuptial (hiġāl) du Mi'rāġ de Jonas. Et aussi, oui ! par les luminaires de Mon royaume et les raretés des miracles de Mon omnipotence et aussi, oui ! par la lumière du Coran et de la Science que j'ai écrit dans la Tablette gardée au début du début et par ce qu'en copient mes anges (safarāi) et les vénérables parmi mes justes. Et aussi, oui ! Mon commencement dans le début de Ma primordialité, de la proto-éternité au néant, pour faire entendre les consciences secrètes des esprits saint et royaux qui sont sortis du néant, par le dévoilement de la lumière de la proto-éternité et l'appel de l'éternité première ainsi que Mon appel au calame lorsque j'ai dit après l'avoir fait exister : « écris ce qui existe pour l'éternité dernière ! ». Avec ce calame lumineux et ce que

قال تعالى نُنَّ وَالْقَلَمِ وَمَا
يَسْطُرُونَ { اي بنون صفتي
وقلم فعلى وما يسطرون من
احرف مقاديري على الواح
أمري وايضا النون هو الذات
والقلم والصفات وما يسطرون
من الأفعال على الواح التقدير
ويبي تستطرما بين الكاف
والنون من العدم على لوح
الارادة وايضا النور نور وجهه
الذي يظهر يوم الشهود وبه
يسبي جميع العارفين والعاشقين
الى الابد وايضا نور عنانيه
السابقة في الازل في اصطفاية
الانبياء والاولياء وايضا اي
بنيران قلوب المحبين ونور
فواد المشتاقين ونصرتي
للانبياء والمرسلين والاولياء
والصديقين وايضا اي بنظري
على قلوب احبائي ونظر
اسرارهم الى لقائي وايضا اي
بنواد انوار صفاتي وقلم
افعالي الذي يجرى على الواح
اسرار العارفين وما يسطرون
الارواح القدسية من مخاطباتي
في اوراق اسرارها وايضا اي
بالنون الذي جعلت في بطنها
حجال معراج يونس وايضا اي
نيرات ملكوتي ونادرات
عجائب جبروتي وايضا اي
بنور القران والعلم الذي كتبت
في اللوح المحفوظ في اول
الاول وما ينسخون منه سفرتي
وكرام بررتي وايضا اي
ابتدائي في اول اوليتي من القدم
الى العدم لإسماع اسرار
الارواح القدسية الملكوتية التي
خرجت من العدم بكشف نور
القدم ونداء الازل وندائي للقلم
حين قلت بعد ما أوجدته اكتب
ما هو كائن الى الابد بهذا القلم
النوري وما يسطرون اهل

les gens de la proximité inscrivent de mon discours, oui ! par ces parties bénies, Oh mon Aimé, Oh prunelle des yeux des gnostiques et par le nūn de tes sourcils et le calame de ta langue et la tablette de ton visage et ce qu'inscrivent les scribes des lumières de Mes manifestations des merveilles de la splendeur du dévoilement de Ma beauté et de ta beauté aux regardants le croissant de lune de ta majesté et de ta beauté.¹⁶¹⁴

قربى من خطابى اى بهذه
الاقسام المباركة يا حبيبي يا
قرة عيون العارفين وينون
حاجبيك وقلم قذك وقلم لسانك
ولوح وجهك وما يسطرون
كتبتهم انوار تجلاتى من عجائب
سنا كشف جمالى فى وجمالك
لنظار هلال جلالك وجمالك.

Le jour du témoignage (*yawm al-šuhūd*) est le jour du jugement. D'après le Coran, neuf seront les témoins par qui sera jugée l'âme humaine : Dieu – les Anges – le Prophète – la terre – les facultés humaines – l'être humain envers lui-même – la communauté et les gens – les biens mal amassés – le jour de la mort (*ġadr*)¹⁶¹⁵.

Jonas, avalé par une baleine, est réputé en Islam avoir jouit d'une proximité avec Dieu aussi grande que celle du Prophète dans son *Mi'raġġ*. Aussi parle-t-on de *Mi'raġġ* céleste et de *Mi'raġġ* aquatique¹⁶¹⁶. Ġalāl al-Dīn al-Rūmī (m. 672/1273) en parle aussi, de la bouche du Prophète : « Mon *Mi'raġġ* n'a aucun avantage sur le *Mi'ra'ġġ* de Yunān Ibn Mattā. Si mon *Mi'ra'ġġ* était dans l'espace et son *Mi'ra'ġġ* est souterrain, c'est que la proximité au Vrai dépasse nos calculs ». Et il le fait conclure ainsi avec une note de platonisme : « La proximité n'est pas d'aller vers le haut ou le bas mais la proximité du Vrai c'est d'être sauvé de la prison de l'existence¹⁶¹⁷ ». Abū Ishāq al-Ṭa'labī, se réfère à un *ḥadīṭ* où le Prophète dit : « Donnez-moi la préséance sur les prophètes sauf sur Jonas fils de Mattā, puisque mon *Mi'raġġ* était au ciel et son *Mi'raġġ* était dans l'eau¹⁶¹⁸ ».

1614. Ce passage a été copié tel quel ⁵Abd al-Qādir al-Ġilānī (m. 561/1165), *Tafsīr*, 1615.

<https://ar.islamway.net/article/30381/%D8%B4%D9%87%D9%88%D8%AF-%D9%84%D8%A7-%D9%8A%D8%B2%D9%8A%D8%AF%D9%88%D9%86-%D9%88%D9%84%D8%A7-%D9%8A%D9%86%D9%82%D8%B5%D9%88%D9%86>

1616. *Maknūn al-Ḥadīṭ*, n°74, p. 299.

1617. Ġalāl al-Dīn al-Rūmī, *Matnawī*, III^e vol., trad. Dr. Ibrāhīm Dassūqī Šatta, Al-Maġlis al-a'la li-l-Ṭaqāfaṭ, Le Caire, 1996, p. 385-386.

1618. Abū Ishāq al-Ṭa'labī, *Quṣaṣ al-Anbiyā' ou al-'Arā'is*, p. 460,

BIBLIOGRAPHIE

1. Les ouvrages-sources¹⁶¹⁹

AQUIN, Thomas d'. *De Unitate Intellecto*. Édité par Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1994.
— *Quodlibet*. Éd. Léonine. Paris: Le Cerf, 1996.

AMULI, Sayyid Ḥaydar. *Ġāmiʿ al-Asrār, Inner Secrets of the Path*. Édité par Asadullah ad-Daakir Yate. Qom: Ansariyan Publications, 1989.

ASʿARĪ, Abū-l-Ḥasan al-. *Kitāb al-Lumaʿ*. Le Caire: Maṭbaʿit Miṣr, 1955.

BĀ AWĪ, Al-Ḥāfiẓ al-. *Maʿālim al-Tanzil*. Damas: Dār Iḥyāʿ al-Turāṭ al-ʿArabī, 1998.

BAQILLĀNĪ, Abū Bakr Muḥammad al-. *al-Tamhīd*. Beyrouth: al-Maktabaʿ al-Šarqiyyaʿ, 1957.

BAQLI AL-FASSĀWĪ, Rūzbehān Ibn Abī Naṣr al-. *Šarḥ al-ḥuḡub wa-l-astār fi maqamāt ahl al-anwār wa-l-asrār*. Édité par Muḥammad Maḥdūm al-Husaynī al-Qādirī al-Nizāmī. Hyderabad-Decan: *Dāʿirat al-Maʿārif al-Nizāmiyyaʿ*, 1914-1915.

— *Mantiq al-asrār bi bayān al-anwār*. Édité par Sayyed ʿAlī Ašgar Mirbāqarī Fard et Zahra Naḡafī. Téhéran: Intiṣārāt-i- Suḥan, 1973 et 2014.

— *Šarḥ-i Šaṭḥiyyāt*. Édité par Henry Corbin. Téhéran: IFRI, 1981.

— *Le Dévoilement des Secrets et les apparitions de lumière, Journal spirituel du maître de Shirāz*. Traduit et Présenté par Paul Ballanfat. Paris : Éditions du Seuil, 1996.

— *The Unveiling of Secrets, Diary of a Sufi Master*, Chapel Hill, 1997.

— *Quatre traités inédits de Rūzbehān Baqlī Širāzī*. Édité par Paul Ballanfat. Vol. 51. Téhéran: Publications de l'IFRI, Bibliothèque Iranienne, 1998.

— *L'Ennuagement du cœur (Kitāb al Iḡānaʿ)*. Édité par Paul Ballanfat. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

— *L'itinéraire des esprits suivi du Traité de la Sainteté*. Édité par Paul Ballanfat. Paris: Éditions Deux Océans, 2000.

— *Mašrab al-Arwāḥ, alf maqām wa maqām min maqamāt al-ʿarifīn bi Allāh taʿālā*. Édité par Šayḥ Dr. ʿAšim Ibrāhīm al-Kayālī. Beyrouth: Dār al-Kutub al- ʿIlmiyyaʿ, 2005.

1619. Pour une liste exhaustive des publications sur Rūzbehān se reporter à la page 23-32 de cette thèse.

- *Al-Miṣbāḥ fi mukāṣafaṭ al-Arwāḥ yalīhi Šarḥ al-Ḥuḡub wa-l-astār fi maqamāt ahl al-Anwār wa-l-Asrār wa yalīhi lawāmiʿ al-Tawḥīd wa yalīhi Masālik al-Tawḥīd*. Édité par Šayḥ Dr. ʿAšim Ibrāhīm al-Kayālī. Beyrouth: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaṭ, 2007.
- *Kitāb Masālik al-Tawḥīd*. Édité par Dr. ʿAšim Ibrāhīm al-Kayyālī. Beyrouth : Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaṭ, 2007.
- *ʿArāʾis al-Bayān fi Ḥaqāʾiq al-Qurʾān*. Édité par Dr. Farīd al-Mizyadī. 3 vols. Beyrouth: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaṭ, 2008.
- *ʿArāʾis al-Bayān fi Ḥaqāʾiq al-Qurʾān*. Traduit de l'arabe au persan par ʿAlī Akbar Babāʾī. Téhéran: Intiṣārāt-i Mowlā, 2008.
- *ʿArāʾis al-Bayān fi Ḥaqāʾiq al-Qurʾān, tafsīr šūfi kāmīl li-l-Qurʾān al-karīm*. Présenté par l'orientaliste Arthur Arberry. ʿayl: Dār wa maktabaṭ Byblion, 2009.
- *ʿArāʾis al-Ḥadīṭ aw al-maḡnūn fi ḥaqāʾiq al-kilim al-nabawiyyaṭ*. Édité par ʿAlī Šadraʾī Ḥūʾī. Qom : Éd. Centre Bāqir li-l-ʿUlūm, 1431/2010.
- *Šarḥ al-Šaḥyyāt*. Édité par Duktur Sayyid ʿAlī Ašḡar Mīr Bāqirīfard wa Duktur Zuhrah Naḡafī. Téhéran: Intiṣārāt -i -Suḡan, 2014.
- *The Unveiling of Secrets, Kashf al-asrār, The Visionary autobiography of Rūzbihān Baqlī (1128-1209 A.D.)*. Édité par Firoozeh Papan-Matin. Leiden-Boston: Brill, 2006.
- *Kitāb Mashrab al-Arwāḥ : wa-huwa al-mashhūr bi-Hazār wa-yak maqām (bi-Alf maqām wa-maqām)*. Édité par Naẓīf Muḡarram Khawājah. Beyrouth, Londres : Dār al-Warrāq li-l-Našr, 2016.

BAQLI AL-KAZARŪNĪ, Rūzbehān b. Abī-l-Našr al-. *Kitāb ʿAbḡar al-ʿĀšiqīn*. Édité par Henry Corbin. Téhéran: Institut Franco-Iranien, Bibliothèque Iranienne (گنجینه نوشته های ایرانی), 1958.

BAQLI AL-MIŠRĪ, Rūzbehān. *Taqṣīm al-Ḥawāṭir*. Édité par Aḡmad Farīd al-Mizyadī. Le Caire: Dār al-Āfāq al-ʿArabiyyaṭ, 2008.

BAYHAQĪ, Abū Bakr al-. *Kitāb Asmāʾ Allāh wa Šifātuh*. Le Caire : Dār al-Šuhadāʾ, 2015.

— *al-Ġāmiʿ fi Šuʿab al-Īmān*. Beyrouth : al-Maktabaṭ al-ʿIlmiyyaṭ, 2000.

BIRŪNĪ, Abū-l-Rayḡān al-. *al-Āṭār al-Bāqiyat ʿan al-Qurūn al-Ḥāliyaṭ*. Édité par Dr. C. Eduard Sachau. Leipzig: Brockhaus, 1878.

BŪNĪ, Aḡmad b. ʿAlī al-. *Šams al-Maʿārif al-Kūbraṭ wa Laṭāif al-ʿAwārīf*. Beyrouth: al-Maktabaṭ al-Šaʿbiyyaṭ, 1985.

DAYLAMĪ, Abū-l-Ḥasan al-. *ʿAtf al-Alif al-Maʿlūf ʿala al-Lām al-Maʿtūf*. Édité par Joseph N. et Šāfiʿī, Ḥasan Maḡmūd ʿAbd al-Laṭīf al- Bell. Le Caire/Beyrouth : Dār al-Kutub al-Mišriyyaṭ et Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 2007.

—. *Sīrat al-Šayḥ al-Kabīr Abī ʿAbdallāh Muḥammad b. Ḥafīf al-Šīrāzī*. Édité par Dr. Ibrāhīm al-Dasūqī Šatā. Le Caire: al-Hayʿat al-ʿĀmma li Šuʿūn al-Maṭābiʿ al-Amīriyya, 1977.

RĀZĪ, Imām Faḥr al-Dīn al-. *Kitāb al-Mabāḥiṭ al-Mašriqiyya fi ʿilm al-Ilāhiyyāt wa-l-Ṭabiʿiyyāt*. Hyderabad : Maḡlis al-Maʿārif al-Niẓāmiyya, 1343/1924.

—. *al-Tafsīr al-Kabīr*, ou *Mafatīḥ al-Ġāyb*. Beyrouth: Dār iḥyāʿ al-Turāṭ al-ʿArabī, 1420/1999.

FARRĀʿ, Abū Zakariyya Yaḥyā B. Ziyād al-. *Maʿānī al-Qurʿān*. Miṣr: Éd. Dār al-Misriyya li-l taʿlīf wa-l-tarḡamaṭ, 2005.

FIRŪZABĀDĪ, Maḡd al-Dīn al-. *Al-Qāmūs al-Mūḥiṭ*. Beyrouth: Éd. Maktab Taḥqīq al-Turāṭ. Muʿassasa al-Risālaṭ, 2005.

˘ AʿFAR AL-ŠĀDIQ. *Miṣbāḥ al-Šarīʿa*. Beyrouth: Éd. Al-Maʿhad al-ʿĀmilī li-l-Maṭbūʿāt, 1983.

˘ ĀMĪ, Nūr al-Dīn al-. *Nafaḥāt al-Uns min Ḥaḍarāt al-Quds*. Beyrouth: Éd. Muḥammad Adīb al-ʿĀdir. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1989.

˘ ARRĀḤ, Abū ʿUbayda al-. *Majāz al-Qurʿān*. Beyrouth: Éd. ʿĀlam al-Kutub, 1983.

˘ AWZIYYĀṬ, Ibn Qayyim al-. *Madāriḡ al-sālikīn bayna manāzil iyyāka naʿbudu wa iyyāka nastaʿīn*. Beyrouth: Dar al-Kitāb al-ʿArabī, 1996.

˘ UNAYD, *Enseignements spirituels*, présentés par Roger Deladrière. Paris : Éditions Sindbad, 1983.

ĠURʿĀNĪ, Al-Šarīf al-. *Kitāb al-Taʿrifāt*. Beyrouth: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2010.

˘ AZĀLĪ, Abū Ḥamid al-. *Iḥyāʿ ʿUlūm al-Dīn*. Damas: Dār al-Fikr, 2016.

—. *Al-Mūnqiz min al-Ḍalāl*. Le Caire: Dār al-Kutub al-Ḥadīṭa, 2010.

—. *Qawāʿid al-ʿAqāʿid*. Beyrouth: ʿĀlam al-Kutub, 1985.

—. *Tahāfut al-Falāsifa*. Le Caire: Dār al-Maʿārif bi Miṣr, 1968.

ʿAṬṬĀR, Farid al-Dīn al-. *Tazkirat al-Awliyāʿ*. Téhéran: Éd. Muḥammad Adīb al-ʿĀdir. Computer Research Center of Islamic Sciences, 2008.

ḤALDŪN, Ibn. *Al-Muqaddima*. Beyrouth: Maktaba al-Usra, 2006.

—. *Šifāʿ al-Sāʿil fi Tahqīb al-Maḍāhib*. Édité par Dr. Muḥammad Muṭīʿ al-Ḥāfiẓ. Damas et Beyrouth: Dār al-Fikr et Dar al-Fikr al-Muʿāšir, 1996.

ḤALLĀĠ, Abū-l-Muḡīṭ al-Ḥusayn al-Bayḍāwī al-Baḡdādī Ibn Manšūr al-. *Kitāb al-Ṭawāsīn*. Édité par Louis Massignon. Paris: Paul Geuthner, 1913.

—. *The Book of Truthfulness*. Édité par Arthur John Arberry. London: Oxford Press, 1937.

—. *Al-ʿMāl al-Kāmilaṭ, Œuvres complètes*. Édité par Qāsim Muḥammad ʿAbbās. Beirut: Riyad al-Rayyis Books, 2002.

—. *Le livre Tâwasîn*, suivi du *Jardin de la connaissance avec le Commentaire de Rûzbehân*.
Édité par Stéphane Ruspoli. Beyrouth/Paris: Dar Albouraq/Librairie de l'Orient, 2007.

HÉRACLITE D'ÉPHÈSE. *Fragments*. Édité par Marcel Conche. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

HÉRODOTE. *L'Enquête*. Édité par Andrée Barguet. Paris: Gallimard, coll. "Folio", 1985.

ḤU'WRĪ. *Kašf al-Mahğūb*. Édité par Dr. Is'ād 'Abd al-Hādī Qandil. Le Caire: Al-Mağlis al-A'la li al-Šu'un al-Islāmiyyā, 1974 et 2004.

ḤUNAYN, Ishāq b. *Tārīḥ al-Aṭṭubba wa-l-Falāsifa'i*. Beyrouth: Mu'assasat al-Risālat, 1985.

IBN AL-NADĪM, Muḥammad b. Ishāq. *Kitāb Al-Fihrist*. Édité par Gustav Flügel. Frankfort-sur-le-Main. Beyrouth: Ḥayāt Press, 1964, 2005

IBN AL-BALḤĪ. *Farsnāmeḥ*. Édité par Yūsuf al-Hādī. Miṣr : al-Dār al-Ṭaqafiyyat lil-Našr, 2001.

IBN AL- MULAQQIN. *Ṭabaqāt al-Awliyā'*. Édité par Nūr al-Dīn Šuraybah. Le Caire: Bibliothèque al-Ḥanğī, 1415/1994.

IBN AN 'AB AL-SA'Ī. *Aḥbār al-Ḥallāğ*. Damas: Dār al-Ṭalīfat al-ğadīdat, 1997.

IBN BĀWAYH AL-QUMMĪ. *al-Tawḥīd*. Qom: Mu'assasat al-Našr al-Islāmī, 2008.

IBN BĀ'AH. *Ras'el Falsafiyya'i*. Amman: Dār al-Ṭaqāfat li-l-Ṭibā'at wa-l-Našr, 2005.

IBN BAṬṬUṬAT, *Tuḥfat al-Nuẓẓār fi Ġarā'ib al-Amsār wa 'Ağā'ib al-Asfār*. Beyrouth: Dar Iḥyā' al-'Ulūm, 1407/1987.

IBN 'UL 'UL. *Ṭabaqāt al-Aṭṭibbā' wa-l-Ḥukamā'*. Beyrouth: Mu'assasat al-Risālat, 1985.

IBN 'ARABĪ, Muḥyī al-Dīn. *Al-Futuḥāt al-Makkiyya'i*. Beyrouth: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat, 1999.

—. *Vie merveilleuse de Dhu-l- Nun l'Egyptien*. Édité par Roger Deladrière. Arles: Sindbad-Actes-Sud, 1990.

IBN FURAK, Abū Bakr Muḥammad. *Muğarrad Maqalāt al-Šayḥ Abī al-Ḥasan al-Aš'arī*. Beyrouth: Dār al-Mašriq, 1987.

IBN SA'D, Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Abd al-Karīm Ibn 'Alī. *Firdaws al-muršidiyya'i fi asrār al-šamadiyya'i*. Traduit en persan par Maḥmūd Ibn 'Uṭmān. Traduit en allemand et édité par Fritz Meier sous le titre : *Firdaus al-muršidiyat fi asrār aš-šamadiya: Die Vita des Scheich Abū Ishāq al-Kāzarūnī*. Leipzig-Istanbul: Orient Institut Beirut, 1948.

IBN SINA. *al-Šifā'*. Qom: Éditions Mer'ašī, 1405/1984.

IBN HĪBBĀN. *al-Mağruḥīn mina -l-Mūḥaddiṭīn wa-l- Duʿafāʾ wa-l- Matrūkīn*. Alep: Dār al Waʿī, 1976.

IBN HUNAYN, Ishāq. *Ādāb al-Falāsifa*. Kuwait : Manšūrāt Maʿhad al-Maḥṭūṭāt al-ʿarabiyyā, 1406/1985.

IBN TAYMIYYĀṬ. *Mağmūʿ al-Fatāwa*. Édité par ʿAbd al-Raḥman b. Muḥammad b. Qāsim. Médine: Muğammaʿ al-Malik Fahd li Ṭibāʿāṭ al-Miṣḥaf al-Šarīf, 2004.

IBN YASĀR, Muḥammad Ibn Ishāq. *The Life of Muḥammad*. Introduction and notes of A. Guillaume. Oxford: Oxford University Press, 2004.

JAMBLIQUE. *Vie de Pythagore*. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

KALABĀDĪ, Abū Bakr Muḥammad b. Ishāq al-. *Al-taʿarruf ʿala maḍhab ahl al-Taṣawwuf*, «*The doctrine of the Ṣūfis*». Édité par traduit et présenté par Arthur John Arberry. Cambridge: University Press, 1935. Beyrouth : Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyā, 1996.

KILĀNĪ, ʿAbd al-Qādir al-. *Mağālis Šayḥ al-Islām Sayyiduna ʿAbd al-Qādir al-Kilānī, Ġalāʾ al-Ḥawāṭir*. Édité par Miʿād Šaraf al-Dīn Āl-Šāmiyyāṭ al-Kilānī. Beyrouth: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyā, 2009.

KINDĪ, Yaʿqūb b. Ishāq al-. *al-Rasāʾil al-Falsafiyyā*. Le Caire: Dār al-Fikr al-ʿArabī - Maktabaṭ al-Ḥanğī, 1978.

KUBRĀ, Nağm al-Dīn. *Fawāʾiḥ al-Ġamāl wa Fawāṭiḥ al-Ġalāl*. Présenté par Dr. Yūsuf Zaydān. Kuwait: Dār Suʿād al-Sabbāḥ, 1993.

— . *La pratique du soufisme, quatorze petits traités*, traduits et présentés par Paul Ballanfat. Nîmes : Éditions de l'Éclat, 2002

KULAYNĪ, Muḥammad Ibn Yaʿqūb al-. *Al-Kāfī*. Beyrouth: Dār al-Kutub al-Islāmiyyā, 1363/1943.

LAËRCE, Diogène. *Vies et doctrines des philosophes illustres, écrit vers 200*. Paris: Livre de Poche, 1999.

MAKKĪ, Abū Ṭālib al-. *Qūt al-Qulūb fi muʿāmalaṭ al-maḥbūb*. Beyrouth: Dār Šādir, 2005.

MATŪRIDĪ, Abū Manšūr al-. *Taʿwīlāt ahl al-Sunna*. Beirut: Risalah Publishers, 2004.

NĪSABŪRĪ, Abū-l-Ḥasan Ibn ʿAlī al-Wāḥidī al-. *al-Wasiṭ fi tafsīr al-Qurʾān al-Mağīd*. Beyrouth: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyā, 1995.

ORIGÈNE. *Commentary on the Gospel of Saint John*. Washington: The Catholic University of America, Press, Inc, 1989.

PLOTIN. *Ennéades, Commentaire de M.N. Bouillet*. Paris: Librairie de L. Hachette, 1857.

PORPHYRE. *Vie de Pythagore*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

QADĪ MARISTĀN. *Aḥadīṭ al-Šuyūḥ al-Ṭiqāṭ*. Édité par al-Šarīf Ḥātim b. ʿĀrif al-ʿAwnī. La Mecque: Dār ʿĀlam al-Fawā'id li l-Našr wa l-Tawzīʿ, 1422/2001.

QIFṬĪ, ʿAlī b. Yūsuf al-. *Iḥbār al-ʿUlamā' bī ahyār al-Ḥukamā'*. Beyrouth: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaṭ, 2005.

QUŠAYRĪ. *Kitāb al-Miʿrāğ*. Édité par Dr. ʿAli Ḥasan ʿAbd al-Qādir. Paris: Dār Byblion, 1964.

— . *Šarḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā*. Édité par Aḥmad ʿAbd al-Munʿim ʿAbd al-Salām al-Ḥalwānī, Dār Āzāl. Beyrouth : Dār Āzāl, 1986.

— . *Al-Risālaṭ al-Qušayriyaṭ*. Damas: Dār al-Nuʿmān li-l-ʿUlūm, 2000.

RAZĪ, Abū Ḥātim al-. *Aʿlām al-Nubuwwaṭ*. Édité par présenté par Šalāḥ al-Šawī et ʿulām Šanānī. Tehran: Iranian Research Institute for Wisdom and Philosophy, 1381/1961.

— . *Kitāb tafsīr al-Qurʿan al-ʿAẓīm*. Vol. 10 vol. al-Riyād: Maktabaṭ Nizār Mušṭafa al-Bāz, 1417/1997.

RŪMĪ, ʿalāl al-Dīn al-. *Fīhi mā fīhi*. Paris: Traduit par Eva de Vitray-Meyerovitch. Éditions Sindbad, 1975.

— . *Matnawī*. Le Caire: Édité par Dr. Ibrāhīm al-Dasūqī Šatā. Al-Mağlis al-ʿaʿlā li-l-Ṭaqāfaṭ, 1996, 2002.

RŪZBEHĀN AL-ṬĀNĪ, Šaraf al-Din Ibrāhīm b. Šadr al-Dīn. *Tūḥfaṭ al-ʿIrfān fī dīkr sayyid al-aqtāb Rūzbehān*. Édité par J. Nūrbakhsh. Téhéran: Éd. Yelda Qilim, 1961.

ŠANʿĀNĪ, Abū Bakr ʿAbd al-Razzāq al-. *Ġāmiʿ al-Kabīr fī al-Ḥadīṭ (al-Mušannaḥ)*. Édité par ʿIssa al-Ḥumayrī. Dubai: Mağlis al-ʿUlamā', 2005.

SĪ ISTĀNĪ, Abū Sulaymān al-. *Šīwān al-Ḥikmaṭ*. Téhéran: Édité par Dr. ʿAbd al-Ruḥman al-Badawī. Intiṣarāt Bonyād Farahnka Irān, 1974.

SULAMĪ, Abū ʿAbd al-Raḥmān al-. *Ziyadāt Ḥaqā'iq al-Tafsīr*, Édition critique. *Dār al-Mašriq*, 1995.

— . *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*. Édité par Sayyid ʿImrān. Beyrouth: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaṭ, 2001.

— . *Ṭabaqāt al-Šūfiyyaṭ*. Édité par Mušṭafa ʿAbd al-Qādir ʿAṭā. Beyrouth: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaṭ, 2002.

— . *Three Early Sufi Texts: A Treatise on the Heart*. Traduits et Édités par Nicholas Heer et Kenneth Honerkamp. Louisville: Fons Vitae, 2003.

— . *Rasā'il Šūfiyyaṭ*. Édité par Gerhard Böwering et Bilāl Urfallī. Beyrouth: Dār al-Mašriq, 2009.

— . *Ṭabaqāt al-Šūfiyyaṭ, Les Générations des Soufis*, Traduit et présenté par Jean-Jacques Thibon. Leiden et Boston : Brill 2019

ŠAHRĀSTĀNĪ, Abū-l-Faṭḥ al-. *Kitāb al-Milal wa-l-Niḥal*. Beyrouth: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaṭ, 1992.

ŠAHRAZŪRĪ, Šams al-Dīn al-. *Tawārīḥ al-Ḥukamā' wa-l-Falāsifa*. Le Caire: Šarikaṭ Nawābiḡ al-Fikr, 2018.

ŠĪRĀZĪ, Abū-l-ʿAbbās Aḥmad b. Abī-l-Ḥayr Zarkūb. *Šīrāz Nameh*. Édité par Dr. Ismāʿil Wāʿiẓ ʿawādī. Téhéran: Intišarāt Bonyād Farahnka Irān, 1931.

SUYŪṬĪ, ʿalāl al-Dīn al-. *Al-Ḥāwī li-l-Fatāwī*. Beyrouth: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaṭ, 2000.
— *Lubb al-Lubāb fī taḥrīr al-Ansāb*. Beyrouth: Dār Šādir, 2010.

ṬABARĪ, Muḥammad b. ʿarīr al-. *Ġāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl al-Qurʾān*. Vol. 1. 12 vols. Beyrouth: Dār al-Maʿrifat, 2004.
— *Tārīḥ al-Rusul wa-l-Mulūk*. Beyrouth: Dār al-Turāt, 1967.

ṬABARĪ, Abū Khalaf al-. *Salwat al-ʿārifīn wa-Uns al-Mushtāqīn, The Comfort of the Mystics, A Manual and Anthology of Early Sufism*. Édité par Gerhard et Orfali, Bilal Böwering. Leiden: Brill, 2016.

THÉON de Smyrne. *Exposé des connaissances mathématiques utiles à la connaissance de Platon*. Paris: Librairie Hachette, 1892.

ṬŪSĪ, Abū-l-Naṣr ʿAbdallāh b. ʿAlī al-Sarrāḡ al-. *Kitāb al-Lumaʿ*. Édité par Reynold Alleyne Nicholson. Leyden, Toronto: E.J. Brill, 1914, 2006.
— *Kitāb al-Lumaʿ*. Édité par Dr. ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd et Ṭāh ʿAbd al-Bāqī Srūr. Le Caire : Dār al-Kutub al-Ḥadīṭaṭ, 1960.

TUSTARĪ, Sahl al-. *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*. Beyrouth: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaṭ, 2002.
— *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*. Édité par Ṭāh ʿAbd al-Raʾūf et ʿAlī, Saʿd Ḥasan Muḥammad Saʿd al-Azhar: Dar al-Ḥaram lil-Turāt, 2004.
— *Commentary on the Great Coran*. Édité par traduit par Annabel et Ali Keeler. Amman: Éd. Royal Ahl al-Bayt Institute for Islamic Thought, Fons Vitae, 2011.

UŠAYBĪʿĀṬ, Ibn Abī. *ʿUyūn al-Anbāʿ fī Ṭabaqāt al-Aṭibbāʿ*. Beyrouth: Dār Maktabaṭ al-Ḥayāṭ, 1996.

ŠĀʿRĀNĪ, ʿAbd al-Wahāb b. Aḥmad al-. *Al-Anwār al-Qudsiyyaṭ fī Maʿrifati qawāʿidi al-Šūfiyyaṭ*. Beyrouth: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaṭ, 1992.

ŠARQĀWĪ, Šayḥ Abū ʿAbdallāh Muḥammad al-. *Šaḡaraṭ al-Tawḥīd fī Daḥīraṭ al-Muḥtāḡ fī-l-Šalāt ʿalā Šāḥīb al-Liwāʿ wa-l-Tāḡ*. Beyrouth: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaṭ, 2009.

TIRMIDĪ, Al-Ḥakīm al-. *Bayān al-Farq bayn al-Šadr wa-l-Qalb wa-al-Fuʿād w-al-Lubb*. Le Caire: Dār Iḥyāʿ al-Kutub al-ʿArabiyyaṭ, 1958.
— *Al-Amṭāl min al-Kitāb wa-l-Sunna*. Beyrouth: Dār Ibn Zaydūn, 1987.
— *Kitāb Sīraṭ al-Awliyāʿ*. Édité par Bernd Ratke. Stuttgart: Franz Steiner Press, 1992.
— *Le Livre de la profondeur des choses*. Édité par Geneviève Gobillot. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 1996.

—. *Bayān al-Farq bayn al-Ṣadr wa-al-Qalb wa-al-Fu'ād wa-al-Lubb*. Édité par Nicholas et Honerkamp, Kenneth Heer. Louisville: Fons Vitae, 2003.

DAHABĪ, Muḥammad Ḥusayn al-. *Al-Tafsīr wa-l-Mufasssīrūn*. Le Caire: Maktabat Wihbat, 1976.

2. Ouvrages modernes ou contemporains

ABBÉ GLAIRE, *La Sainte Bible en Latin et en Français*. 5 vols. Paris: Éd. Amédée Saintain, 1834.

ʿABDEL-QADER, Alī Ḥasan. *The Life, personality and writings of al-Junayd*. Selangor: Islamic Books Trust, 2013.

ʿAFĪFĪ, Abū-l-ʿAlāʾ al-. *Al-Malāmatiyyaʿ, wa-l-Ṣufiyyaʿ, wa ahl al-Futuwwaʿ*. Le Caire. Beyrouth - Bagdad: Éditions A.ʿAfīfī. Réédition Publications al-ʿamal, 1945. 2015.

ABŪ ZAHRA, Muḥammad. *The Four Imams Their Lives, Works and Their Schools of Thought*. London: Dar al-Taqwa, 2010.

AHMED, Sumaiya. «Munshi Newal Kishore Press and a New Heritage for Islamic Literature during the Colonial Period », *Islam and Muslim Societies : A Social Science Journal*, 2017.

AIGLE, Denis. «Le Fars sous la domination mongole : politique et fiscalité, XIIIe-XIVe siècles.» *Studia iranica*, 2005

BAN ʿABĪRĪ, Muḥammad Ṭāyir al-. *Nayl al-Sāʿirīn fī ṭabaqāt al-mufāssīrīn*. Lahore: Al-Maṭbaʿat al-ʿArabiyyaʿ, 2000.

ALLEAU, René. *La science des symboles*. 1976: Payot, Paris.

AMIR-MOEZZI, *Mohammad Ali*. « Ibn ʿAṭā al-Ādami, esquisse d'une biographie ». *Studia Islamica*, 1986: 63-127.

—. « Conférence : Le soufisme primitif. Étude des textes de systématisation » *Annuaire, École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses.*, Tome 99, 1990-1991 : 233-236.

—. *Le Guide divin dans le shīʿisme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*. Paris: Verdier, 1992.

AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali et SCHMIDTKE, Sabine. « Rationalisme et théologie dans le monde musulman médiéval ». *Revue de l'histoire des religions*, 2009: 613-638.

ANAWATI, G.C. et GARDET, Louis. *Mystique musulmane : aspects et tendances, expériences et techniques*. Paris: Librairie J. Vrin, 1961.

—. *Les grands problèmes de la théologie musulmane*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1969.

- ARBERRY, Arthur John. «Khargūshī's Manual of Ṣūfism». *BSOAS*, 1935-1939: 345-349.
— . *Muslim Saints and Mystics, Episodes from the Tadhkirat al-Awliya² by Farid al-Din Attar*, Ames, Iowa: Omphaloskepsis, 2000.
— . «*Ruzbahan Baqlī Shirazi's Sufisme of Love* ». Fars Shenakh, 2001.
- ARIYA, Ghulam Ali. *Sharh-i ahwal wa majmu'a-yi ash'ar-i be-dast amade-yi Shaykh Shattah Ruzbihan Fasa'i*. Téhéran: 1368/1948.
- ATEÇ, Suleiman. *İşārī tefsīr okulu*. Université d'Ankara: Publications de la Faculté de Théologie, 1974.
- ATLAGH, Ridha. « Le point et la ligne : Explication de la Basmalla par la science des lettres chez 'Abd al-Karīm al-Īlī (m. 826/1422) ». *Bulletin d'Études Orientales*, 1992: 161-190.
- AZAM, Wan Mohd. « The influence of al-Makkī on al-Ghazālī's Intellectual Discourse ». Kuala Lumpur: *International Discourse*, Vol. 6, N°2, 1998: 159-175.
- BADAWĪ, Abdurrahmān. *Ṣaṭaḥāt al-Ṣūfiyya*. Le Caire: Maktaba al-Nahḍa al-Miṣriyya, 1949.
— . *Aristotelis, de Anima, et Plutarcis, De Placitis Philosophorum*. Le Caire: Éd. Badawī, 1954.
— . *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1987.
- BALLANFAT, Paul. *Aspects de la pensée de Rūzbehān Baqlī, soufi à Shīrāz au XIIe siècle, Thèse de doctorat en Études arabes et orientales Sous la direction de Charles-Henri de Fouchécour*. Paris: La Sorbonne Nouvelle, 1994.
— . « L'échelle des mots dans les ascensions de Rūzbehān Baqlī de Shīrāz ». Dans *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels.*, de M. A. Amir-Moezzi, édité par Éditions de l'École Pratique des Hautes Études, 265-300. Paris-Louvain: Peeters, 1996.
— . « Légitimité de l'herméneutique dans le commentaire des traditions du Prophète de Rūzbehān Baqlī ». *Annales islamologiques*, 1997: 17-42.
— . « Ivresse de la mort dans le discours mystique et fondements du paradoxe ». *BEO*, 1997: 21-51.
— . « Articulating unity with Rūzbehān Baqlī Shīrāzī ». *Galatasaray Üniversitesi*, s.d.
- BAR-ASHER, Mikhaïl Meïr. *Scripture and Exegesis in early Imāmi Shi'ism*. Jerusalem: Magnes Press, 1999.
- BARRONE, Francesco. « L'ermeneutica simbolica dell'alfabeto arabo nell'esoterismo islamico medievale ». *Scede Medievali*, Officina di Studi Medievali, n° 53, Janv-Dec 2015 : 5-30.
- BAYAT, Mojde. «Marāhil-i 'ishq dar nakhustīn advār-i taṣavvuf-i īrān, az Rābi'a tā Rūzbihān». *Sufi, 14 and Sufi 16*, 1992: 16-23.

BENVENISTE, Émile. *The Persian Religion according to the chief Greek Texts*. Paris: Geuthner, 1929.

BERG, Herbert. *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*. Richmond: Curzon Press, 2000.

BIÈS, Jean. « Empédocle et l'Orient ». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé, Lettres d'humanité*, décembre 1968: 365-403.

BIN RAMLI, Harith. « The Sālmiyya and Abū Ṭālib al-Makkī: The Transmission of Theological Teachings in a Baṣran circle of mystics ». *Les maîtres soufis et leurs disciples des IIIe-Ve siècles de l'hégire (IXe-XIe): Enseignement, formation et transmission*. GOBILLOT, Geneviève et THIBON, Jean-Jacques, 101-129. Damas - Beyrouth: Presses de l'IFPO, 2012.

BORRUT, Antoine. « Introduction : la fabrique de l'histoire et de la tradition islamiques ». *REMMM*, Juillet 2011: 17-30.

BOSWORTH, C.E. *The Islamic Dynasties*. Edimburg: Edimburgh University Press, 1967.

BOULANGER, André. « Le pythagorisme romain ». *Revue des Études Anciennes*, 1927: 397-405.

BÖWERING, Gerhard. « Qur'an Commentary of Al-Sulamī ». *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*. New York : Edited by Wael B. Hallaq and Donald B. Little. Brill, 1991: 41-56.

— . « The Major Sources of Sulamī's Minor Qur'ān Commentary ». *Oriens*, 1998: 35-56

— . « Names and Images of God in the Qur'an ». *Philosophy of Religion and Kalam*, s.d.: 1-16.

CARBÓ, Antonio Gonzalo. « La visión del color en el Diarium spirituale de Rûzbihân Baqlī ». *Convivium: Revista de Filosofía*, 2000: 31-59.

CHAUMONT, Éric. Encyclopédie de l'Islam 2^{ème} édition, intitulé *al-Shâfi'iyya*.

CHODKIEWICZ, Michel. *Le Sceau des Saints, Prophétie et Sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī*. Paris, Gallimard 1986.

— . « Mi'rāj al-Kalima : de la Risāla Qushayriyya aux Futūhāt Makkiyya ». Dans *Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, ouvrage collectif en l'honneur d'Herman Landolt*, de LAWSON, Todd, 248-261. New York: I.B. Tauris Publishers, 2005.

CORBIN, Henry.

— . « Le Symbolisme dans les Récits visionnaires d'Avicenne », *Hommage à Jung, Synthèses Revue Européenne*, 1955.

— . *Quiétude et inquiétude de l'âme dans le soufisme de Rûzbehân Baqlī de Shîrâz*. Zurich: Rhein-Verlag, 1959.

— . *Terre céleste et corps de résurrection : de l'Iran mazdéen à l'Iran sh'ite*. Paris: Buchet-Chastel, 1960.

— . « Nécrologie Louis Massignon (1883-1962) ». *École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses*, 1962: 30-39.

- *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques*. 4 vols. Paris: Paris, Gallimard (coll. «Bibliothèque des idées»), 1971, rééditions 1978 et 1991.
- « Un roman initiatique ismaélien du Xe siècle ». *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 1972: 1-25.
- *Introduction au Commentaire sur les Paradoxes des soufis, texte persan publié avec une introduction en français et un index Téhéran et Paris*. Téhéran et Paris: Institut Français d'Iranologie, 1981.
- *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Éditions Gallimard, 1986.

CORNELL, Vincent J. *Voices of Islam*. Vol. 1. London: Praeger Perspectives, 2007.

CUMONT, Franz. *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Paris: Geuthner, 1929.

DĀNIŠ-PAZHŪH, M.T. *Rūzbihān-nāma*. Téhéran: Éditions Intiṣarāt Anġeman Āṭār Muli, 1970.

D'AYM, Maḥmūd al-Sayyid al-. *Index des manuscrits arabes, perses et turcs de la Bibliothèque Sulaymāniyya*. Vol. 2. Riyāḍ: Saqīfat al-Ṣafā al-'ilmiyya, 2005.

EBSTEIN, Michael, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus : Ibn Massara and Ibn al-A'rabī and the Ismā'īlī tradition*. Leiden and Boston: Brill, 2014.

EBSTEIN, Michael et SVIRI, Sara. « The so-called Risālat al-Ḥurūf (Epistle on Letters) Ascribed to Sahl al-Tustarī and Letter Mysticism in al-Andalus ». *Journal Asiatique*, 2011: 213-270.

ELIAS, Jamal J. « Sufi tafsir Reconsidered: Exploring the Development of a Genre ». *Journal of Qur'anic Studies*, 2010: 41-55.

ENDRESS, Gerhard et KRUK, Rem. « The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism ». Leiden: *School of Asian, African and Amerindian studies*, 1997: 43-76.

ERNST, Carl. *Words of Ecstasy in Sufism*. New York: SUNY Press, Series in Islam. Albany State University of New York Press, 1985.

- « The Stages of Love in Early Persian Sufism from Rābi'a to Rūzbihān ». Dans *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*. Ed. Leonard Lewisohn, 435-455. London: Khaniqah-i Nimatullahi Publications (KNP), 1994.
- *Ruzbehan Baqlī, Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*. Richmond : Curzon Press, 1996.
- « Vertical Pilgrimage and Interior Landscape in the Visionary Diary of Rūzbihān Baqlī ». *Muslim World*, 1998: 129-140.
- «The Symbolism of Birds and Flight in the Writings of Rūzbihān Bāqlī ». Oxford: *The Heritage of Sufism*. Ed. Leonard Lewisohn, 353-366. One World, 1999.
- « The symbolism of Birds and Flight in the Writings of Rūzbihān Baqlī ». Londres: *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*. Ed. Leonard Lewisohn, 353-366. Khaniqah i Nimatullahi Publications (KNP), 1992.

— «Interprétations de la notion de ruse divine (makr) dans la mystique musulmane ». Dans *Mélanges offerts à Luce Lopez Baralt*. Éd. A. Tamimi, 57-90. Publications de la Fondation Temimi, 2000.

FEUILLEBOIS-PIERUNEK, Ève - CHIABOTTI, Francesco - PATRIZI, Luca et MAYEUR JOUEN, Catherine, *Ethics and Spirituality in Islam*. Ouvrage collectif. Leiden and Boston MA: Brill, 2017.

FENTON, Paul. « le Symbolisme du rite de la circumambulation dans le judaïsme et dans l'Islam ». *Revue de l'histoire des religions*, 1996: 161-189.

FLAMENT, Christophe. « Les Sept Sages de la Grèce Antique ». Séminaire de Recherche Grèce, Faculté de Philosophie et de Lettres, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, 2013-2014.

GADAMER, Hans Georg. *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

GARDET, Louis. « Quelques réflexions sur un problème de théologie et philosophie musulmanes : Toute puissance divine et liberté humaine ». *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 1973: 381-394.

GARDET, Louis et ANAWATI, M.M. *Introduction à la théologie musulmane, essai de théologie comparée*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1948.

GEOFFROY, Eric. « L'apophatisme chez les mystiques de l'Islam ». *Revue des Sciences Religieuses*, 1998: 394-402.

GETZEL M. Cohen. *The Hellenistic Settlements in the East from Armenia and Mesopotamia*. Los Angeles: University of California Press , 2013.

GHULANI, ḤAlī Ariya. *Sharḥ-i aḥvāl va āthār va majmū'ah-yi ash'ār bi-dast āmadah-yi Shaykh Shaṭṭāḥ Rūzbihān Fasāyī (Baqlī Shīrāzī)*. Tehran: Intiṣarāt Rūzbihān, 1984.

GILLIOT, Claude. Recension du livre de Tilman Nagel, *Die Festung des Glaubens*. München : C.H. Beck, 1988.

— « Les débuts de l'exégèse coranique ». *REMMM (Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée)*, Avril 1990.

— « Quand la théologie s'allie à l'histoire : triomphe et échec du rationalisme musulman à travers l'œuvre d'al-Ḥuwaynī », *Arabica* 39/2, 1992.

GIMARET Daniel, *La doctrine d'al-Ash'arī*. Paris : Cerf 1990.

GOBILLOT, Geneviève. *La fiṭra, la conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*. Le Caire: Institut Français d'Archéologie, 2000.

— « Quelques stéréotypes cosmologiques d'origine pythagoricienne chez les penseurs musulmans au Moyen-Âge ». *Revue de l'histoire des religions*, 2002: 55-87.

- « Les mystiques musulmans entre Coran et tradition prophétique. À propos de quelques thèmes chrétiens ». *Revue de l'Histoire des Religions*, 2005: 43-87.
- « Une solution au problème de la prédestination en Islam : les essences prédisposées d'Ibn ʿArabī ». *Revue Philosophique de Louvain*, 2007: 333-360.
- « Corps (badan), âme (nafs) et esprit (rūḥ), selon Ibn Qayyim al-ʿawziyyah à travers son « Kitāb al-Rūḥ, entre théologie rationnelle et pensée mystique ». *A Scholar In The Shadow : Essays In The Legal And Theological Thought of Ibn Qayyim al-Ġawziyyah*. Oriente Moderno, 2010. 229-258.
- « La première mystique musulmane a-t-elle eu des liens avec les mystiques syriaques ? ». *Les mystiques syriaques*, édité par Alain Desrumeaux, Éditions Geuthner, Paris 2011, p. 189-234. 8^e Table ronde de la Société d'études syriaques, organisée à Paris le 19 novembre 2010.

GOBILLOT, Geneviève et THIBON, Jean-Jacques. *Les maîtres soufis et leurs disciples des IIIe-Ve siècles de l'hégire (IXe-XIe) : Enseignement, formation et transmission*. Damas-Beyrouth: Presses de l'IFPO, 2012.

GODLAS, Alan. « The Qur'anic Exegesis of Ruzbihan al-Baqlī ». *American Academy of Religion*, November 1987.

- « Ṣūfism ». Dans *A brief History of Ṣūfī Qur'anic Comments*, de The Blackwell Companions to the Coran, édité par Andrew Rippin, 350-361. Blackwell Publishing Ltd, 2006.
- « Influences of Qushayrī's Laṭā'if al-ishārāt on Sufi Qur'anic commentaries, particularly Rūzbihān al-Baqlī's ʿArā'is al-bayān and the Kubrawī al-Ta'wīlāt al-Najmiyya ». *Journal of Sufi Studies*, 1 January 2013: 78-92.

GOLDZIEHER, Ignaz. *Maḍāhib al Tafsīr al-Islāmī (Die Richtungen der islamischen Koranauslegung)*. Traduction Dr. ʿAbd al-Ḥalīm al-Naḡḡār. Le Caire : Maktabaṭ al-Ḥanḡi, 1955 et 2007.

GUY, Jean-Claude. *Paroles des anciens : Apophtegmes des pères du désert*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

ḤAKĪM, Suʿād. *Al-Muʿjam al-Ṣūfī, al-Ḥikmaṭ fī ḥudūd al-kalimaṭ*. Beyrouth: Dandarāṭ, 1981.

HANIF, N. *Biographical Encyclopaedia of Sufis: Central Asia and Middle East*. New Delhi: Sarup & Sons, 2002.

HATEM, Jad. « Poésie de l'extase et folie de l'amour : Majnoun Laylā, chantre de la nuit obscure ». Dans *La nuit*, de François et Jacques-Chaquin, Nicole Angelier, 125-152. Grenoble: Éd. Jérôme Milton, 1995.

HAYYĀTATĀ, Nuhād. « Al-taṣawwuf al-islāmī bayna waḥdat al-ṣuhūd wa waḥdat al-wuḡud ». *Revue al-Maʿābir*, 2010.

HEGEL, G. W. F. *Leçons sur l'histoire de la philosophie : Introduction : Système et histoire de la philosophie*. Paris: Vrin, 1971.

HOCA, Nazif. « Das arabische Werk Kitāb Mašrab al-Arwāh », *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*. Göttingen: Van Denhoeck & Ruprecht, 1976.

— . *Rūzbihān al-Baqlī ve Kitāb Kaşf al-Asrar'i İle Farsça Bâzı Şiirim*. Istanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1971.

HONERKAMP, Kenneth. « A Şūfi Itinerary of Tenth Century Nişapur Based on a Treatise by Abū 'Abd al-Raḥman al-Sulamī ». January 2006: 43-67.

INCONNU, «The Prince of Print », *The Lucknow Observer*, 31 janvier 2014.

IVANOV, Vladimir A. « A Biography of Ruzbihan al-Baqlī ». *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal N.S.*, 1928: 353-361.

JAMBET, Christian. *Le Caché et l'Apparent*. Paris : L'Herne, 2003

— . *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?* Paris : Livre de Poche, Collection Folio Essais, 2011.

— . « Le soufisme entre Massignon et Corbin ». *Louis Massignon et l'Iran*. Éd. Ève Pierunek et Yann Richard. Leuven, Paris: Travaux et Mémoires de l'Institut d'Études Iraniennes, diffusion Peeters, 2000.

JOLIVET, Jean. « L'Intellect selon al-Farābī : quelques remarques ». *Bulletin d'Études Orientales. Mélanges offerts à Henri Laoust*, 1977: 251-259.

— . « L'idée de la sagesse et sa fonction dans la philosophie des IV^e et V^e siècles ». *perspectives médiévales et arabes*, 2006: 237-263.

JOUANNO, Corinne. *Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre. Domaine grec*. 2002: Éditions CNRS, Paris.

KARAMUSTAFA, Ahmet. « Walāya according to Al-Junayd ». Dans *Reason and inspiration in Islam. Theology, Philosophy and Mysticism, Muslim Thought, ouvrage collectif en l'honneur d'Herman Landolt*, de Todd Lawson, 64-70. New York: I.B. Tauris Publishers, 2005.

— . *Sufism the formative period*. Edinburg: Edinburgh University Press, 2007.

KAZIMIRSKI, A. de Bibertstein. *Dictionnaire arabe-français*. Paris: Éd. Maisonneuve et C°, 1860.

KEELER, ANNABEL AND RIZVI, SAJJAD. « The Countless Faces of Understanding: Istinbāt, Mystical Listening, and Sufi Exegesis ». *The Spirit and the Letter: Approaches to the Esoteric Interpretation of the Qur'an*. Oxford: International Qur'anic Studies, Institute of Ismaili Studies, 2016: 51-86.

KHALIL, Atif, «Abū Ṭālib al-Makkī & the Nourishment of Hearts (Qūt al-Qulūb) in the Context of Early Sufism ». *Muslim World Publications*, 2011: 1-22.

KUBBAYSI, Ṭrād. « Muqaddimaṯ fi-l-šir al-šūfi ». *Revue al-Mawrid*, 1970: 19.

KUSHALI, Qodratallah Khayyatiyan et SOLEYMANI, Fatemeh. « The Place of Love in The Mystical Commentary of Arais al-Bayan ». *Mytho-Mystic Literature Quarterly Journal (Persian Language and Literature Journal)*, Winter 2016: 167-194.

LA MARTINIÈRE, Antoine-Augustin Bruzen de. *Le Grand Dictionnaire Géographique, Historique et Critique*. Paris: Librairie Associés, 1768.

LAJARD, Félix. « Mémoire sur deux bas-reliefs mithriaques qui ont été découverts en Transylvanie ». *Mémoires de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1840.

LALOUETTE, Ambroise. *Histoire des traductions françaises de l'Écriture Sainte tant manuscrites qu'imprimées soit par les catholiques soit par les protestants*. Paris: Charles C. Robustel, 1692.

LANDAU-TASSERON, Ella. « The Cyclical Reform : A Study of the Mujaddid Tradition ». *Studia Islamica*, 1989: 79-117.

LEAMAN, Oliver. *The Qurʿan: An Encyclopedia*. New York: Routledge, 2005.

LEEMHUIS, Fred. *Origins of the Tafsīr Tradition in Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʿān*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

LEFÈVRE, Charles. « Du Platonisme à l'Aristotélisme. À l'occasion d'une publication récente ». *Revue Philosophique de Louvain*, 1961: 197-248.

LORY, Pierre. *Les commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd al-Razzāq al-Qāṣānī*. Paris: Les Deux Océans, 1990.

- « Histoire des Philosophies en Islam ». *Annuaire, École pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, 1993: 225.
- « Recension de la réédition de l'Essai de Louis Massignon par Roger Arnaldez ». *Revue de l'Histoire des Religions* 218 , n 4 (2001): 598-599.
- « Les Paradoxes mystiques, l'exemple de Šhiblī ». *USJ, L'Orient des Dieux*, 2001: 61-82.
- « Les Anges dans l'Islam ». *Revue Connaissance des Religions*, 2004: 155-166.

LUBAC, Henri de. *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*. Paris: Aubier-Montaigne, 1959.

MAʿDĪ, Al-Ḥusaynī al-Ḥusaynī. *al-Mawsūʿa al-Šūfiyya*. Beyrouth: al-Manhal, 2013.

MANO, G. A. *Alexandre le Grand d'après les auteurs orientaux*. Paris et Geneviève : Éd. Abraham Cherbulliez et Ballimore Librairie, 1828.

MARTIN, Thomas-Henri. « Mémoire sur l'histoire des hypothèses astronomiques chez les Grecs et les Romains ». *Mémoires de l'Institut National de France*, 1883: 109-132.

- « Aspects de la science des lettres : la « risālat al-hurūf » de Sahl b. Abd Allah al-Tustarī ». *Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire*, N°51, 2004: 29-39.

MASSIGNON, Louis. *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1922.

- « Étude sur une courbe personnelle de vie : le cas de Ḥallāj, martyr mystique de l'islam ». *Revue Dieu Vivant*, 1946.
- « L'alternative de la pensée mystique en Islam : monisme existentiel ou monisme testimonial ». *Annuaire du Collège de France* 52 (1962).
- « La vie et les œuvres de Ruzbehan Baqlī ». *Studia Orientalia Ioanni Pedersen Copenhagen*, 1953: 257-288.
- *Opera Minora*. Édité par P. Youakim Moubarak. 2 vols. Beyrouth: Éd. Y. Moubarak et Dār al-Ma'ārif, 1963.
- *La Passion de Hallāj, martyr mystique de l'islam*. Paris: Gallimard, 1975.

MASTERTON, Rebecca. « A comparative exploration of the spiritual authority of the awliyā' in the Shia and the Sufi traditions ». *American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)*, 2015: 49-74.

MATTEI, Jean-François. *Averroès ou l'Intelligence : Averroès et Aristote, l'Intelligence et la pensée : Grand Commentaire sur le livre III du De anima d'Aristote, suivi de De l'âme*. Paris: Flammarion/Le Monde de la philosophie, 2008.

MĪR²ĀKHŪRĪ, Qāsim. *Ḥallāj, Ta'līm-i- ṣūfiyānah : sharḥ va tafsīr / az Rūzbihān Baqlī, Shafī'i*. Téhéran, 1381/2002- 2003.

MAR²AŠLĪ, Yūsuf al-. *Naṭr al-Ġawhar wa-l-Durar fi 'Ulamā' al-Qarn al-Rābi' 'Ašar*. Vol. 1. Beyrouth: Dār al-Ma'rifaṭ, 1427/2006.

Mir KASIMOV, Orkhan. « Exégèse des doctrines ésotériques de l'islam ». *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, 2008-2009: 151-156.

MIZYADĪ, Aḥmad Farīd al-. *Al-Ḥasan al-Baṣrī Imām al-Zāhidīn*. Beyrouth: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyaṭ, 2011.

MOAYYAD, H. « Abhar al-ʿĀshiqīn. Rūzbehān Baqlī Shirāzī. ». *Speculum, Journal of Medieval Studies*, 37 (4):651-654) 1962.

MOJADDEDI, Jawid Ahmad. *The Biographical Tradition in Sufism : The Tabaqāt Genre From Sulamī to Jami*. Richmond Surrey: Curzon Press, 2001.

MORROW, John Andrew. *Islamic Images and Ideas, Essays on Sacred Symbolism*. North Carolina: Mac Farland & Company, 2014.

MOTZKI, Harald; VAN DER VOORT BOEKHOFF, Nicolet; ANTHONY, Sean W. *Analyzing Muslim Traditions, Islamic History and Civilization, Studies in Legal, Exegetical and Mağāzi Hadith*. Leiden, Boston: Brill, 2010.

MUNBIH, Wahb b. *Kitāb al-Tiġān fi Mulūki Ḥumayr*. Sanaa: Centre de recherches et d'études Yéménites, 1979.

MURATA, Kazuyo. *Beauty in Sufism, The Teachings of Rūzbihān Baqlī*. New York: State University of New York Press, 2017.

NADĪMĪ, ulām Ḥusaynī. *Rūzbihān yâ shaṭṭāh-i Fars*. Širāz: Kitābkhani-yi Ahmadī, 1966.

NASR, Seyyed Hossein. « Islam and Music, the Views of Rūzbahān Baqlī, the Patron Saint of Shiraz ». *Studies in Comparative Religion*, 1976/10:1: 37-45.

NGUYEN, Martin. *The Confluence and Construction of Traditions: Al-Qushayrī (d. 465/1072) and the Intersection of Qur'ānic Exegesis, Theology, and Sufism*, thèse doctorale. Harvard: Harvard University, 2009.

— . « Exegesis of al-Ḥurūf al-Muqqaṭṭa'ā, polyvalency in Sunnī Traditions of Qur'anic Interpretation ». *Journal of Qur'anic Studies*, 2012: 1-28.

NICHOLSON, Reynold Arnold. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1921; 1967.

NIKIPROWETSKY, Valentin. *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie, son caractère et sa portée*. Leiden: E.J. Brill, 1977.

Nwyia, Paul. « Commentaire coranique de ʿaḥfar al-Šādiq. » *Mélanges de l'Université St-Joseph*, 1969: 181-230.

— . *Exégèse coranique et langage mystique*. Beyrouth: Dār al-Mašriq, 1970.

— . « Waqā'i' al-shaykh Rūzbihān al-Baqlī al-Shîrâzî, muqtatafât min kitâb Kashf al-asrâr wa mukâshafât al-anwâr ». *al Mashriq*, 1970: 385-406.

PALĀCIOS, ASÍN, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*. Traduit par E.H. Douglas et H.W. Yoder. Leiden : Brill 1972.

PANOUSI, Estiphan. « La théosophie iranienne source d'Avicenne? ». *Revue philosophique de Louvain*, 1968: 239-266.

PÉPIN, Jean. *Dante et la tradition de l'allégorie*. Paris: Vrin, 1970.

PERROT, Nicolas. *Les apophtegmes ou bons mots des anciens*. Amsterdam: Éd. George Gallet, 1694.

PETRUSHEVSKI, Il'ia Pavlovich. *Islam en Iran*. Édité par Hubert Evans. New York: Albany Press, 1985.

PICAVET, François. « Hypostases plotiniennes et trinité chrétienne ». *École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses*, 1916: 1-52.

PINES, S. « La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abū'l-Barakat al-Baghdadi ». *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1954: 21-98.

POLIGNAC, François de. « Construction de l'universalité dans la légende d'Alexandre ». *Métis* (Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales), 2003: 251-269.

PUECH, Henri C. « L'Iran et la philosophie grecque ». Dans *La civilisation iranienne*, de Henri Massé. Paris: Éditions Payot et Rivages, 1952.

PŪRJAVĀDĪ, Nasrollāh. « Parvāne va ātaš (seyr-e taḥavvol-e yek tamtīl-e ʿerfānī dar adabiyāt-e fārsī). Maqāle-ye dovvom » : *ʿEyn al-Qoḍāt Hamadānī, Rūzbehān Baqlī, Farīd al-Dīn ʿAṭṭār*. Našr-e Dāneš, 20, 2 (1382/2003), p. 6-18. «

QUḌSĪ, ʿArīn Šawkat Salāmaṭ. *Bayna Sayr wa Ṭayr, Taṣawwuf Abī Ḥafṣ ʿUmar al-Suhrawardī*. Présenté par Bernd Ratke. Beyrouth: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyaṭ, 2011.

QURASHI, Jawad Anwar. *The Book of Errors : A Critical Edition And Study Of Kitāb al-Aḡālīt by Abū ʿAbd al-Ruḥmān al-Sulamī (d. 412/1021)*, A.B. University of Missouri-Columbia, 1999,

RIPPIN, Andrew et Knappert, Jan. *Textual Sources for the Study of Islam*. Manchester : Manchester University Press, 1986.

RITTER, Heinrich. *Histoire de la philosophie : histoire de la philosophie ancienne*. Paris: Librairie de Ladrangé, 1897.

ROCALVE, Pierre. *Louis Massignon et l'Islam*. Damas: Presses de l'IFPO, 1993.

RUSTOM, Mohammed. « Form of Gnosis in Sulami's Sufi exegesis of the Fatihā ». *Islam and Christian-Muslim Relations*, October 2005: 327-344.

SAHNOUN, Djaʿfar Mohammed. *La perception mystique en Islam : Essai sur les origines et le développement du soufisme*. Paris: Publibooks, 2009.

ŠĀKIRĪ, Ḥusayn al-. *Al-Šādiq Ġaʿfar ʿalayhi al-salām*. Qom: Éd. Našr al-Hādi, 1996.

SANDS, Kristina Zahra. *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*. London et New York: Routledge, 2006.

SAQQĀF, Šayḥ ʿAllawī b. ʿAbd al-Qādir al-. *Encyclopédie des confréries rattachées à l'Islam, ouvrage collectif*. s.d.

SCHEGLOVA, O.P. « Lithography in India ». *Encyclopædia Iranica*, s.d.

SCHIMMEL, Anne-Marie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.

SELLS, A. Michael. *Early Islamic Mysticism: Sufi, Koran, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*. New Jersey: Paulist Press, 1996.

SILVERS, Laury. *A Soaring Minaret. Abū Bakr al-Wasiti and the Rise of Baghdadi Sufism*. Albany: State University of New York Press, 2010.

SIMSKY, Andrew. « Тема огня в греческой философии досократовского периода: Le thème du feu dans la philosophie grecque présocratique ». En ligne: Academia.edu. 1-23.

СМЕТ, Daniel de. « Dhu-l-Quarnayn ». *Dictionnaire du Coran sous la direction d'Amir Moazzi* (Éd. Robert Laffont), 2007: 218-221.

STERN, Samuel Miklos. « Yaqub the Coppersmith and Persian National Sentiment ». *Iran and Islam, Memory of the late Vladimir Minorsky*, de C.E. Bosworth, 535-555. Edinburg: Edinburgh University Press, 1970.

SUVOROVNA, Anna. *Muslim Saints of South Asia : The Eleventh to Fifteenth Centuries*. London & New York: Routledge Curzon; Reprint Edition, 2011.

SVIRI, Sara. « The early mystical schools of Baghdad and Nišapur : in search of Munāzil ». *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2005: 450-482.

ŠU'AYBĪ, 'Alī Šawwāḥ Ishāq al-. *Mu'ğam mušannafāt al-Qur'ān al-karīm*. Vol. Vol. 2. al-Ryād: Dār al-Rifā'ī, 1984.

TABBARA, Nayla. *Les commentaires soufis de la sourate de La Caverne : le récit coranique comme symbole de l'itinéraire spirituel*. Paris : Vrin, ("Musulmanes"), 2018.

TAKESHITA, Masataka. « Continuity and change in the tradition of Shirazi love mysticism: A comparison between Daylamî's 'Atf al-Alif' and Rûzbihân Baqlî's Abhâr al-'Ashiqîn ». *Orient – Japan*, 1987: 113-131.

—. « Théorie de l'Image de Dieu chez Ibn 'Arabī ». Ponorogo: Conférence au Collège islamique d'État (STAIN) , 2013.

TAKIM, Leyakat N. *The Heirs of the Prophet, Charisma and authority in Shi'ite Islam*. New York: State University of New York Press, 2006.

TAQI MĪR, Muḥammad. *Sharh-i hal wa athar wa ash'ar-i Shaykh Ruzbihan Baqli Fasa'i Shirazi*. Shiraz: 1935 et Téhéran: Danishgah-i Pahlavi, 1975.

TAWAKOLI-TARGHI, Mohamad. « Rediscovering Munshi Newal Kishore (1836-1895) ». Madison, University of Wisconsin: *South Asia Library Notes and Queries* 29 (1993), 14-22, 44.

TERRIER, Mathieu. « Histoire de l'histoire de la sagesse en islam ». *Annuaire École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 2017: 363-372.

THIBON, Jean-Jacques. *Transmission, enseignement et apologie du soufisme dans l'œuvre d'Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (325/937-412/1021)*. Thèse, sous la direction de Denis Gril, Aix: Université Aix-Marseille I, en partenariat avec Université de Provence, 2002.

— « L'herméneutique de Sulamī annonce-t-elle celle d'Ibn 'Arabī ? ». Dans *Symbolisme et herméneutique dans la pensée de Ibn 'Arabi*, de Bakri Aladin, 21-39. Damas, 2007.

— « Transmission du hadith et modèle prophétique chez les premiers soufis ». *Archives de sciences sociales des religions*, Février 2017: 71 à 88

TLILI, Abderrahman. « L'amour soufi selon Ruzbihan ». *Revue Être*, 12e/1984.

TOR, Deborah G. « Historical Representations of Ya'qūb b. al-Layṭ : a reappraisal ». *Journal of the Royal Asiatic Society*, November 2002: 247-275.

— « Privatized Jihad and public order in the pre-Seljuq period: The role of the Mutatawwi 'a ». *Iranian Studies*, Dec. 2005: 555-573.

TRIMINGHAM, J. Spencer. *The Ṣūfī Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

TURCAN, Robert. « Mithras Platonius, Recherches sur l'Hellénisation Philosophique de Mithra ». *Recherches Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain*, 1975.

VOLLGRAFT, W. « Influences orientales dans la civilisation hellène et moderne ». *Mélanges Bidez*, 1934: 1001-1002.

YADDADEN, Madjid. *Exégèse coranique : les Latā'ef al-Iṣarāt d'Abū-l-Qāsim al-Quṣairī, thèse de doctorat*. Édité par EPHE Section sciences religieuses. Vol. 113. Paris: Annuaire, 2003-2004.

ZINE, Muhammed Chawki. « Herméneutique et symbolique, le ta'wil chez Ibn 'Arabī et quelques auteurs antérieurs », *Bulletin d'Études Orientales*, Tome LVIII, 2009.

INDEX DES NOMS PROPRES

Nous suivons l'alphabet français tout en insérant les consonnes arabes d'après leur rang dans l'alphabet arabe, obtenant la liste alphabétique suivante :

A B C D D E F G Ğ Ğ Ġ H H H I J K L M N O P Q R S Š
Ş T T T U V W X Y Z Z

Nous avons regroupé les Émir et Princes sous le terme d'Émir ; les Imams duodécimains sous le terme Imâm et, sous le terme de Califes, ceux qui ont régné sous ce titre à partir des bien guidés. Les courants de pensée ont été mis sous le terme École.

Pour abrégé certains noms nous avons mis M. à la place du nom de Muḥammad.

Nous avons évité d'inclure les noms tels que compilés par Arberrry dans son tableau comparatif des maîtres du soufisme. Elle se trouve à la page 134.

A

Abbaside, 15, 34, 35, 36, 71, 105, 115, 259, 278, 279, 521, 715, 750

Abharī, Abdallāh Ibn Ṭāhir al-, 98

Abraham, voir aussi *Ibrāhīm*, 15, 177, 178, 205, 227, 277, 341, 342, 373, 468, 482, 483, 489, 490, 494, 495, 496, 498, 500, 503, 504, 507, 539, 540, 544, 545, 587, 589, 598, 599, 600, 601, 603, 620, 621, 623, 625, 659, 664, 670, 671, 672, 721, 747

Abī Farwaṭ, Abū Ishāq b. ʿAbdallāh b. 69

Abī-l-Ḥayr, Abū Saʿīd b. 103, 224, 585, 685, 703

Abū Dāwūd, 130, 246, 344

Abū Ğāʿfar al-Ṭūsī, 106

Abū Ğannāb, voir *Nağm al-Dīn Kubrā*

Abū Ḥaḥṣ al-Nisābūrī, 98, 117, 257, 544, 545

Abū Kifl, 482

Abu Maʿaṣar, 218

Abū Nuwwās, 136

Ādamī, Abū-l-ʿAbbās Ibn ʿAtāʾ al- voir *Ibn ʿAtāʾ*

ʿĀd, Tribu de, 482

Adam, 12, 15, 44, 58, 81, 113, 151, 152, 153, 154, 161, 162, 168, 175, 205, 207, 227, 228, 233, 257, 287, 294, 296, 322, 340, 341, 342, 348, 350, 373, 375, 376, 380, 386, 388, 391, 392, 393, 396, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 406, 407, 409, 410, 411, 412, 413, 416, 420, 421, 422, 423, 426, 427, 428, 432, 433, 435, 437, 439, 442, 446, 447, 448, 449, 450, 453, 456, 457, 458, 468, 472, 476, 477, 478, 482, 483, 486, 487, 488, 489, 490, 495,

496, 498, 500, 503, 504, 505, 507, 508, 509, 512, 513, 515, 516, 524, 529, 530, 534, 542, 571, 574, 575, 592, 595, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 622, 623, 624, 649, 665, 666, 667, 677, 678, 679, 682, 683, 689, 690, 691, 692, 693, 705, 707, 716, 717, 718, 721, 737, 738, 739, 741, 746, 747, 772, 778

Adham, Ibrāhīm b., 52, 98, 106, 134, 136, 679, 691

Afrique, 190

Afrique du Nord, 431

Ahl al-Bayt, 51, 67, 73, 93, 106, 121, 135, 136, 160, 165, 245, 248, 479, 486, 516, 518

Aḥmīm, 118, 217

Akkār, Abū M. al-Ḥusayn al-, 43, 50, 52

ʿAkramaṭ b. Abī Ğahl, 767

Alexandre, 56, 62, 278

Alexandria Carmaniae, 62, 63

Alexandrie, 16, 59, 61, 62, 63, 95, 263, 381, 428

Algar, Ḥamīd, 121

Almeria, 130

Āl-Miṣbahī, 18

Āl-Musabbihī, 18

Amir-Moezzi, Mohammad Ali, 70, 85, 104, 218, 219, 241, 243, 517

Ammon (le dieu égyptien Amon-Râ), 217

Āmolī, Ḥaydar, 74, 106

Anarchasis le Scythe, 261

Anas b. Mālīk, 48

Anatolie, 38

Anaxagoras, 261

Anaximandre, 254, 272

Anaximène, 261, 272

Andalousie, 130, 250, 263

Anṣārī, ʿAbd al-Mağīd Ibn Mūsā al-, 99

Anṣārī, ʿAbdallāh Ibn M. Ṣayḥ al-Islām al-, 99

Anṣārī, Abū-l-Qāsim al-, 99, 414, 477, 535, 550

Anṣārī, Ğābir al-, 391, 508, 515

Anṣārī, Sulaymān ibn Nāṣir al-, 99

Antākī, Aḥmad Ibn ʿAṣim al-, 98, 120, 134

Apollon, 261, 720

Aʿrābī, Abū Saʿīd b. al-, 109, 130, 131, 188, 552

Arabie, 118

Arberry, John Arthur, 9, 21, 22, 115, 130, 133, 135

Aréopagite, (Pseudo) Denys l', 382, 637

Aristote, 149, 252, 253, 256, 260, 262, 263, 265, 345, 346, 381, 417, 537, 736

Ariya, Ghulam ʿAlī, 25, 27

Arménie, 37

Aswad, Ibn Yazīd al-, 90

Aswarī, Yūnus al-, 437

Aṣamm, Abū-l-ʿAbbās, 103

Ašʿarī, Abū-l-Ḥasan al-, 44, 45, 107, 242
 Ašbahānī, ʿAlī b. Sahl al-, 112
 Asclépios, 217, 262
 Āsif, Ašif, fils de Barahīyaʿ, cousin de Salomon, 340
 Ašfahānī, Abū Nuʿaym al-, 46, 51, 103, 106, 116, 117, 119, 132, 503, 504, 507
 Asie, 65, 190
 Asie mineure, 37, 38, 255
 Atabek Nušraʿ al-Dīn Aḥmad-i Lūr, 39
 Ateç, Suleiman, 97, 98, 99, 100, 101
 Avempace, voir *Ibn Bāḡah*, 345
 Averroès, voir aussi *Ibn Rušd*, 384, 417
 Avesta, 277
 Avicenne, voir *Ibn Sīna*, 212, 250, 253, 264, 282, 316, 347, 384, 388, 671
 Ayyūb, voir *Job*, 205, 482
 Azdī, Abū ʿAbd al-Raḥmān Ḥusayn b. Muḥammad b. Mūsā al-, 102
 Azraël, 500, 504, 507
 Azraq, Nāfiʿ b. al-, 85

B

Babāʿī, ʿAlī Akbar, 23
 Badr, Bataille de, 48, 177, 437
 Bagdad, 15, 24, 35, 37, 38, 42, 45, 46, 60, 61, 71, 73, 75, 102, 103, 105, 107, 108, 111, 112, 113, 115, 118, 119, 120, 121, 127, 128, 129, 242, 279, 310, 521, 597, 602, 637, 660, 679, 712, 719
 Baḡdādī, Ibn Samʿūn al-, 324
 Bahāʿī, 72
 Bahlūl, 128
 Bakīr, ʿUmar b., 87
 Balḥ, 37, 106, 114, 116, 118
 Ballanfat, Paul, 9, 29, 39, 40, 42, 46, 47, 59, 62, 63, 71, 75, 78, 79, 80, 82, 115, 151, 176, 197, 241, 244, 246, 250, 280, 287, 309, 312, 345, 349, 350, 357, 366, 454, 497, 527, 528, 539, 585, 586, 587, 590, 606, 642, 669, 675, 694, 711
 Balqīs, Reine de Saba, 441
 Baluchistān, 229
 Banū ʿĀd, 740
 Banū Kulayb, 748
 Banū Tāmūd, 482, 740
 Banū Salbeh ou Salbih, 41, 43, 46, 60, 712
 Bāqillānī, Abū Bakr b. al-Ṭayyib al- 109, 243, 713
 Bar-Asher, Meir M., 85
 Barba, 217
 Barkar, Abū Bakr ibn Muḥammad, 34, 41
 Barmuy, 41
 Barrone, Francesco, 239
 Basileus, 37
 Basilicate, 266
 Basra, 15, 45, 107, 108, 109, 111, 120, 129, 131, 188, 242, 245, 279, 414, 437

Başrī, al-Ḥasan al-, 48, 50, 51, 86, 90, 97, 100, 111, 120, 134, 135, 228, 551, 552, 679
 Baydāwī, Abū-l-Ḥasan Salbeh b. Aḥmad, dit al- 46
 Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn al-, 103, 117, 126, 243, 416, 713
 Bayrūnī, Abū al-Rayḥān al-, 277
 Béor, 263
 Beyrouth, 26, 30, 31, 32, 722
 Bilād al-Šām, 128, 497, 499
 Bias de Priène, 261
 Bistām, 117
 Bistāmī, Abū Yazīd (Bayazīd) al-, 98, 106, 113, 117, 118, 126, 128, 131, 158, 224, 227, 317, 386, 416, 494, 566, 594, 621, 631, 632, 685, 689, 691, 703, 712
 Bišṭī, Abū-l-Faṭḥ al-, 136
 Bouddha, 254
 Bouyides, 15, 34, 35, 37, 38, 46, 71, 243
 Böwering, Gerhard, 73, 74, 96, 97, 100, 101, 104, 107, 139, 467
 Buḥārī, Abū-l-Ḥasan ʿAlī b. Yaḥyā al-Zanduwistī al-, 132
 Buḥārī, Muḥammad b. Ismāʿīl al-, 19, 83, 93, 128, 160, 332, 545
 Buḥārī, al-Zāhid, Muḥammad ibn ʿAbd al-Raḥmān al-, 99
 Būḥtarī, al-, 136
 Būnī, al-, 216, 217, 236
 Bušanḡī, ʿAlī Ibn Aḥmad Ibn Sahl al- 98
 Bustī, Ḥamd al-Ḥaṭṭābī al-, 344
 Byblos, 21, 31

C

Calife Abū Bakr al-Šiddīq, 35, 54, 69, 73, 83, 105, 114, 217, 497
 Calife al-Maʿmūn, 260
 Calife al-Mansūr, 105
 Calife ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb, 35, 50, 51, 52, 53, 775
 Calife Marwān ʿAbd al-Malik, 268
 Calife ʿUṭmān b. ʿAffān, 35, 54, 69, 71, 518, 734
 Cassien, Jean, 95
 Cawnpore, voir *Kanpur*, 21
 César, 263
 Charles-Henri de Fouchécour, 29, 30
 Chilon de Sparte, 261
 Chodkiewicz, Michel, 27, 169, 342, 481, 491
 Christ, 66, 95, 288, 422, 504, 513, 604, 649, 681, 701, 721
 Cicéron, 254
 Cléobule de Lindos, 261
 Corbin, Henry, 9, 24, 25, 26, 34, 55, 56, 57, 59, 60, 62, 65, 70, 74, 131, 151, 167,

171, 176, 184, 185, 187, 189, 209, 211,
212, 213, 229, 242, 250, 253, 265, 280,
285, 286, 287, 302,
348, 351, 352, 366, 369, 373, 378, 404,
439, 451, 454, 456, 467, 481, 508, 517,
531, 537, 585, 586, 596, 605, 606, 644,
668, 691, 694, 707, 708, 786
Crésus, roi de Lydie, 254
Crotone, 255
Cyrus, 56, 254

D

Dā'ī, Mūsà b. Yazīd al-, 52
Damas, 13, 14, 15, 17, 18, 21, 23, 45, 65,
120, 124, 170, 258, 279, 291, 335, 351,
425, 432, 678, 711, 727, 739, 743, 775
Dāniš-Pazhūh, 24, 26
Daqqāq, Abu 'Alī al-Nīsābūrī al-, 48, 109,
110, 113, 625
Dārābğert, 35
Dārağardī, Abū Qāsim al-, 126
Dārānī, Abū Sulaymān 'Abd al-Rahmān b.
'Atīyya' al-, 98, 120, 134, 691
Dārayya, 120
Darwakğikī, al-, 100
David, 58, 205, 257, 483
Dāwūd, 205, 472, 482, 619
Daylam, 34, 35, 37, 44, 75, 101
Daylamī, Abū-l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad
al-, 257, 258, 259, 263, 266, 267, 268,
269, 275, 276, 279, 374, 375, 378, 408,
409, 410, 621, 715
Daylamī, Abū-l-Ḥayr al-, 585
Daylamī, Abū Tābit 'Abd al-Mālik al-,
100, 101, 110
Daylamite/s, 34, 44, 263, 387
Daynūrī, Aḥmad b. 'Umar Abū-l-'Abbās
al-, 119
Daynūrī, Fāris Ibn 'Abdallāh al-, 116, 179
Daynūrī, Mimšaq al-, 51, 52, 98
Delhi, 20
Delphes, 254, 261, 721
Denys l'Aéropagite, Pseudo-, 382, 637
Dezfūl ou Derbūl, 63
Didachè, 437
Diogène Laërce, 261
Dimašqī, Ġilā b. Muslim al-, 437
Dinawārī, Fāris Ibn 'Abdallāh al- 116,
179
Druzes, 54, 105, 643

D

Ḍahabī, Šams al-Dīn al-, 45, 60, 69, 103,
131
Ḍū-l-Nūn al-Miṣrī, 72, 98, 106, 108, 115,
118, 119, 126, 127, 128, 179, 217, 253,
416, 477, 483, 558, 565

Ḍū-l-Qarnayn, 56, 57, 411

E

Ebstein, Michael, 70
École Akbarienne, 342, 379, 481, 483,
491, 661
École Aš'arīte, 45, 46, 87, 107, 108, 109,
110, 119, 122, 126, 162, 183, 221, 241,
242, 243, 244, 246, 247, 248, 265, 278,
291, 302, 314, 315, 318, 325, 331, 335,
358, 366, 372, 397, 414, 416, 417, 419,
437, 468, 477, 524, 542, 565, 605, 712,
713, 714, 720, 733, 780
École d'Athènes, 278, 346, 381
École d'Alexandrie, 381
École de Bagdad, 42, 45, 61, 73, 108, 112,
113, 114, 115, 119, 120, 121, 128, 129,
130, 236, 242, 300, 585, 637
École de Basra, 109, 111, 129, 242, 279
École d'Ibn 'Arabī, 101
École Daylamite, 53, 387
École Ḍikrī, 229
École d'Édesse, 279
École d'Égypte, 129
École Ġa'farite, 105
École Ḥanafite, 71, 99, 103, 105, 111,
117, 119, 246, 264,
École Ḥarriğite, 90
École Ḥāfifiyya', 45, 49
École Karramiyya', 116, 117
École Kazarūniyya', 47, 49, 53, 61
École du Khurasan, 42, 108, 114
École Kubrawi, 100
École Malāmatiyya', 42, 102, 103, 108,
114, 116, 120, 121, 539, 549
École Néoplatonicienne, 313, 381
École Qadariyya', 437
École Qarmate, 35, 44, 387
École Mu'tazilite, 87, 90, 107, 108, 126,
160, 167, 241, 242, 243, 248, 249, 286,
296, 302, 397, 412, 414, 416, 427, 437,
461, 542, 720
École Nağarite, 414
École Naqšabandiyya', 106, 114
École Rāfidite, 90
École Sālimiyya', 46, 109, 131, 132, 186,
245, 477, 495
École Šiddiqiyya' ou Muršidiyya', 41, 42,
43, 46, 49, 50
École Suhrawardiyya', 51
École Šafi'ite, 41, 45, 46, 60, 68, 103, 117,
122, 126, 127, 129, 132, 243, 244, 245,
246, 344, 397, 414, 713, 721
École Zaydite, 34, 35, 75, 111, 516
École Zāhirite, 45, 120, 154, 245
Égypte, 18, 37, 60, 62, 63, 64, 118, 128,
129, 246, 521, 712
Élie, prophète, 55, 205, 504

Émir ʿImād al-Dawlat ʿAlī b. Buwayh, 37, 46
 Émir al-Ḥasan b. Sahl, 86
 Émir al-Malik al- Zāhir Rukn al-Dīn al-Bundukdārī, al-, 16
 Émir Alp Aslān Ibn Toğrul, 38
 Émir ʿAḏud al-Dawlat Fanāʿ-Ḥusraw, 37
 Émir Nezām-al-Mulk, 36
 Émir, Mugal Dāra Šikūḥ, 190
 Émir Muʿīn al-Dīn Ḥanqa, 52
 Émir, Muḏaffar al-Dīn Sunqūr b. Mawdūd, 38, 60
 Émir, Muḏaffar al-Dīn Zangī, 38
 Émir Togrul (ou Togrīl) Beg b. Sunqūr, 37, 38
 Émir Togrul II, 38
 Énoch-Hermès-Idriss, 56, 263
 Éphèse, 266
 Ernst, Carl, 9, 23, 27, 28, 29, 30, 34, 62, 65, 150, 158, 190, 222, 229, 250, 287,
 Euphrate, 611
 Eurydice, 254
 Ève, 341, 406, 439, 440
 Ézéchiél, 58, 66, 482

F

Faql, Muḥammad b. al-, 118, 120
 Fāl, 38
 Faḥr al-Dīn Aḥmad, 60
 Fālī, Abu-l-Ḥasan al-, 136
 Farrāʿ, Abū Zakariyyaʿ Yaḥya b. Ziyād al-Daylamī, alias al-, 87, 724
 Farrāʿ, Abū-Yaʿlā al-Ḥanbalī, alias Ibn al-, 98, 245, 282, 324
 Fard, ʿAlī Ašgar Mirbaqri, 27
 Fars, 35, 36, 37, 38, 45, 64, 71, 111, 521
 Fasa ou Pasa, 27, 34, 35, 41, 54, 60
 Fasāʿī, Ḡamāl al-Dīn al-, 42
 Fāṭimaʿ, fille d'al-Daqāq, 110
 Fāṭimaʿ, fille du Prophète, 67, 515, 516, 518
 Fatimides, 18, 37, 336
 Fès, 89
 Firdawsī, Abū-l-Qāsim Mansūr b. Ḥasan al-Ṭūsī, *alias*, 158,
 Firgān, 107
 Firūzabādī, Ḥusayn al-Akkār al-, 51
 Firuzān, Abū Maḥfūz Maʿrūf Ibn, 112
 Fuḏayl Ibn Iyād, al-, 98
 Fūrak, Abū Bakr b., 109, 243, 335

G

Gabriel (ange) , 54, 58, 412, 423, 498, 500, 504, 507
 Gadamer, 213
 Galien, 262

Gardet, Louis, 286, 374, 542
 Géorgie, 38
 Ghaznévides, 38
 Ghulānī, ʿAlī Ariya, 27
 Gilliot, Claude, 85, 86, 96, 244, 516
 Gobillot, Geneviève, 152, 253, 304, 396, 397, 434, 435, 451, 463, 544
 Godlas, Alan, 9, 21, 23, 28, 97, 101, 104, 110, 139, 172, 180, 287
 Goldziher, Ignaz, 83, 92, 97
 Gramlich, 62
 Grèce, 254, 255, 266, 278
 Grecs, 278
 Grégoire de Nysse, 637

Ĝ

Ĝābir b. Ḥayyān, 105, 217, 235, 236
 Ĝahiliyyaʿ, 136
 Ĝāḥiz, al-, 427
 Ĝalāʿ, Abū ʿAbdallāh ibn al-, 128
 Ĝāmī, Mullah Nūr al-Dīn al-, 61, 62, 63, 64, 133, 416
 Ĝarrāḥ, Abū ʿUbaydaʿ al- 88
 Ĝawhariyyaʿ Ḥanum, 61
 Ĝawziyyaʿ, Ibn Qayyim al-, 311, 396, 397, 420, 463
 Ĝibāl, 112
 Ĝibrāʿīl (l'ange), 51, 390, 459
 Ĝuhnī, Maʿbad al-, 437
 Ĝilānī, ʿAbd al-Qādir al-, 99
 Ĝubbāʿī, Abū ʿAlī al-, 242
 Ĝuḡazānī, Abū ʿAbdallāh al-, 120, 135
 Ĝunayd, Abū al-Qāsim al-, 42, 48, 49, 51, 96, 98, 103, 107, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 126, 128, 130, 131, 136, 164, 181, 182, 188, 195, 211, 220, 223, 243, 244, 257, 300, 301, 302, 339, 361, 397, 416, 434, 455, 479, 481, 483, 486, 494, 522, 552, 553, 556, 557, 558, 559, 563, 566, 585, 622, 632, 637, 640, 689, 693, 729, 730, 762
 Ĝurayrī, Abū Muḥammad al-, 45, 96, 119, 120, 165, 188, 416, 469, 742
 Ĝurḡānī, al-Šarīf al-, 149, 194
 Ĝuwaynī, Imām al-Ḥaramayn al-, 244, 414

Ġ

ʿAbadān, 108
 ʿĀd, 482
 ʿAdiliyyaʿ, al-, *première école Šāfiʿite à Alexandrie, voir al-Silafiyyaʿ*, 60
 ʿAbbās, Vizir Ḥamīd b. al-, 104
 ʿAbdān, Hišām b., 416
 ʿAffān, ʿUṭmān ibn, 35, 54, 69, 71, 518, 734

ʿAğamī, Ḥabīb al-, 51
 ʿĀʾiṣāʾ, épouse du Prophète, 114
 ʿArafāt, 230, 231
 ʿAṭṭār, Farīd al-Dīn al-, 30, 45, 106, 130, 133, 134, 135, 139, 158
 ʿIrāqī, Fahr al-Dīn al-, 34
 ʿĪsā b. Maryam, 15, 58, 66, 170, 205, 294, 380, 385, 472, 482, 483, 493, 614, 620, 621, 625, 668, 699, 700, 701, 702, 724, 775, 776
 ʿUmrāwī, Abū ʿAbdallāh M. al-Muʿṭī b. al-, 139
 ʿUmar, ʿAbdallāh b., 69, 175
 ʿUṭmān Ibn Abī-l-ʿĀṣ, 35
 ʿUṭmān, Maḥmūd b., 43, 49
 ʿUzayr, 65, 66

G

Ġunnāwī, Ṭufayl al-, 136
 Ġatafanī, Ḍirār b. ʿAmr^u al-, 243
 Ġazālī, Abū Ḥamid al-, 17, 90, 99, 119, 132, 183, 217, 246, 247, 248, 265, 330, 379, 428, 714

H

Hartmann, 62
 Hārūn (frère de Moïse), 482, 620
 Hāšimī, Abū ʿAbdallāh al-, 96
 Haute Égypte, 118
 Héber, 482
 Heer, Nicolas, 546
 Héraclès, 277
 Héraclide du Pont, 254, 277
 Héraclite d'Éphèse, 261, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 274, 275, 276, 277, 279, 521, 526, 720
 Héraclite, Hercule, Héraclide, Héraclès, Héracléios ou Héraclidos, 277
 Hermès (Trismégiste), 56, 217, 263, 264, 277, 466, 625
 Hérodote, 254, 261
 Hijaz, 102
 Hippase de Métaponte le Pythagoricien, 266, 267
 Hiraql, al-Ḥakīm, le Sage, 256, 257, 258, 259, 263, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 275, 276, 279, 430, 445, 525, 649, 715,
 Hiraql al-Akbar, 266
 Hiraql al-Nağğār, 266
 Hiraql le Babylonien, 277
 Hiraql le Sabéen, 277
 Hiraqlīs al-Ḥakīm, 266, 277
 Hīrāqlītus, 267
 Hizqiyāl, le prophète, 482, 620
 Hoca, Nazif, 26, 27, 31
 Homère, 255

Hrāwī, ʿAbdallāh al-Anṣārī al-, 133
 Hūd, 482, 620, 739,
 Hudlī, Abū ʿAbd al-Raḥmān Ibn Masʿūd al- 120

H

Ḥaddāʾ ou Ḥidāʾ, Ġaʿfar b. ʿAbdallāh al-, 42, 52, 416
 Ḥaddād, Šayḥ Abū Ġaʿfar al-, 50
 Ḥaddād, Abū Ḥafṣ al-, 114
 Hadhada, Ġaʿfar al-, 126
 Ḥāfī, Bišr Ibn Ḥārīt al-, 98
 Ḥāfīz, 65
 Ḥakīm al-Tirmidī, Abū ʿAbdallāh M. b. ʿAlī al-, 55, 72, 91, 116, 119, 120, 125, 129, 130, 218, 332, 342, 375, 378, 386, 443, 463, 466, 481, 486, 508, 542, 544, 545, 546, 575, 616, 617, 618, 644, 692, 716, 761
 Ḥallāğ, Ḥusayn Ibn Maṣṣūr al- (aussi : *le martyr ou le crucifié de Bagdad et hallāğien*), 16, 24, 44, 45, 46, 47, 60, 72, 76, 98, 100, 104, 105, 111, 112, 115, 127, 128, 135, 151, 187, 220, 224, 228, 244, 245, 253, 258, 259, 283, 310, 311, 327, 335, 350, 373, 374, 375, 378, 385, 402, 408, 409, 410, 417, 427, 431, 433, 446, 454, 468, 469, 477, 478, 486, 502, 508, 513, 515, 521, 527, 539, 546, 548, 549, 552, 553, 558, 562, 573, 576, 586, 588, 589, 591, 594, 596, 597, 598, 602, 610, 615, 631, 632, 642, 653, 654, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 666, 671, 673, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 687, 689, 690, 691, 692, 693, 699, 701, 703, 705, 707, 709, 712, 713, 715, 717, 718, 719, 720, 722, 740, 741 742, 743, 746, 761, 779
 Ḥakīm, Suʿād, 508
 Ḥamadānī, ʿAyn al-Quḍāt al-, 30
 Ḥamdūn al-Qassār, 42, 98, 120
 Ḥārīrī, Abū Muḥammad al-, 136
 Ḥarrān, 18, 721
 Ḥawlānī, Abu Müslim al-, 90
 Ḥazzāz, Aḥmad Ibn ʿĪsā al-, 98
 Ḥidāʾ ou Ḥaddāʾ, Abū Muḥammad Ġaʿfar al-, 42, 50, 51
 Ḥīrī, Abū Uṭmān al-, 42, 45, 108, 114, 117, 118, 120, 128, 548
 Ḥuğwirī, Abū Ḥasan ʿAlī al-, 45, 74, 106, 133, 134, 138, 139, 185, 194, 594, 595
 Ḥunayn b. Ishāq, 259, 260, 262, 263, 277, 279, 793, 794
 Ḥusayn, Abū ʿAlī, 43, 50, 51

H

Ḥadrawayh, Aḥmad b., 118

Hargūšī, Abū Saʿd ʿAbd al-Mālik al-Nisābūrī al-Wāʿiẓ al-, 73, 74, 107, 132
 Harrāz, Abū Saʿīd Aḥmad b. ʿĪsā al-, 96, 115, 118, 137, 309, 411, 421, 424, 478, 549, 590, 597, 598
 Haššāb, Abū Saʿīd Muḥammad b. ʿAlī al-, 102, 103
 Haṭīb, Abū Bakr b. Abī al-Qasim al-, 52
 Haṭṭābī al-Bustī, Ḥamd Abū Sulaymān al-, 122, 344
 Hawwāš, Abū Ishāq Ibrāhīm al-, 96, 120
 Hayraṭ, 120
 Ḥidr, al-, 54, 55, 56, 166, 205, 482, 504, 566, 620
 Ḥudarī, Abū Saʿīd Saʿd ibn Mālik b. Sinān al-Ḥazraġī al-, 69
 Ḥuldī, Abū Muḥammad Ġaʿfar al-, 48, 98, 113, 131
 Ḥurasānī, Abū Bakr al-, 126

I

Iblīs, 182, 310, 477, 549, 559, 610, 665, 666, 689
 Ibn ʿAbbās, ʿAbdallāh, 83, 84, 85, 86, 88, 94, 412, 421, 423, 504, 774
 Ibn Abī Malīkaṭ, 88
 Ibn Abī Ušaybiʿat, 263, 277, 796
 Ibn al-Aġdaʿ, Masrūq, l'un des neuf ascètes 90
 Ibn al-Balhī, 35, 37, 71
 Ibn al-Bāyī, 103
 Ibn al-Farrā, 87, 733
 Ibn al-Firġānī, 107
 Ibn al-Ġawzī, 46
 Ibn Ġurayġ, 412
 Ibn Masarraṭ, Muḥammad b. Masarraṭ al-Ġabalī, 130
 Ibn al-Mubārak, ʿAbdallāh, 98, 140
 Ibn al-Mulaqqin, 129
 Ibn al-Muzaffar, Abū Muslim Fāris, 126
 Ibn al-Nadīm, 259, 260, 261, 264, 266, 267, 277, 278
 Ibn ʿArabī, Šayḥ al-Akbar Muḥyī al-Dīn, 16, 19, 20, 21, 28, 49, 55, 56, 57, 59, 65, 74, 99, 100, 101, 104, 116, 118, 163, 168, 169, 183, 193, 194, 212, 229, 236, 239, 244, 288, 301, 342, 355, 363, 378, 379, 380, 387, 428, 431, 463, 481, 491, 495, 508, 521, 522, 525, 530, 545, 563, 615, 634, 659, 661, 662, 686, 691, 710, 712, 716, 741, 759
 Ibn ʿAṭāʾ al-Ādamī, 45, 46, 47, 72, 90, 100, 104, 105, 106, 107, 119, 127, 140, 177, 178, 179, 192, 218, 221, 364, 424, 476, 527, 535, 541, 543, 550, 623, 627, 656, 658, 689, 702, 712, 730, 774
 Ibn Bābawayḥ al-Qummī, al-Šayḥ al-Šaddūq, 724

Ibn Bābūye *et supra*, 219
 Ibn Bāġah, 345
 Ibn Barraġān de Séville, 99, 101
 Ibn Baṭṭūṭā, 43, 44, 61
 Ibn Dāwūd « Barša » al-Nisābūrī, Abū Bakr M. b. Sulaymān, 130, 131
 Ibn Ġulġul, 262, 264, 265
 Ibn Ḥafīf, Abū ʿAbdallāh M., 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 62, 112, 120, 125, 126, 127, 135, 184, 220, 244, 245, 256, 257, 258, 259, 266, 324, 374, 378, 409, 410, 416, 548, 550, 553, 559, 590, 621, 712
 Ibn Ḥaldūn, 37, 88, 89
 Ibn Ḥamīs, Abū al-Ḥusayn b. Našr al-Kuʿabī Mūšulī, 133
 Ibn Ḥanbal, Aḥmad, 107, 126
 Ibn Ḥibbān al-Bustī, 93, 724
 Ibn Hišām, 237
 Ibn Karrām, 116, 119
 Ibn Kaṭīr, 56, 482, 734
 Ibn Kullāb, 243
 Ibn Māġaṭ, 130
 Ibn Masʿūd, ʿAbdallāh, 68, 69, 83, 93, 140, 164, 471, 498, 500, 504, 732
 Ibn Nuġayd, grand-père de Sulamī, 42, 98, 102, 103, 120, 128
 Ibn Rušd, 291, 345
 Ibn Sālim al-Bašrī, Abū ʿAbdallāh M., 109, 131, 132, 245
 Ibn Sālim al-Šaġīr, Abū-l-Ḥasan Aḥmad, 109, 131, 245
 Ibn Sīna, voir aussi *Avicenne*, 171, 345
 Ibn Taymiyyaṭ, Šayḥ al-Islām, 379, 389, 497
 Ibn Yazdanyār, 129
 Ibrāhīm (al-Ḥalīl), voir aussi *Abraham*, 205, 294, 482, 489, 490, 620, 625, 671
 Idrīs, le prophète, 56, 217, 263, 416, 482, 504, 620, 625, 668
 Iḥwān al-Šafā, 379, 643
 Il-Khanide, 38
 Imām ʿAlī b. Mūsā al-Riḍā, al-, 52, 68, 107, 113, 119, 517
 Imām ʿAlī Ibn Abī Ṭālib, al-, 17, 35, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 93, 102, 105, 113, 121, 123, 124, 125, 160, 164, 165, 169, 237, 238, 314, 392, 412, 479, 494, 497, 516, 517, 518, 712
 Imām al-Qāsim b. Muḥammad b. Abī Bakr al-Šiddīq, al-, 68, 114, 125, 136, 217, 477, 517, 535, 550
 Imām al-Šāfiʿī, Abū ʿAbdallāh M. Ibn Idrīs al-, 128, 245, 246
 Imām Ġaʿfar al-Šādiq, al-, 35, 51, 68, 72, 73, 74, 91, 96, 98, 100, 105, 106, 107, 113, 114, 124, 125, 135, 140, 164, 165, 176, 177, 178, 179, 217, 227, 235, 246, 329, 416, 486, 516,

517, 568, 594, 623, 624, 630, 652,
728, 732, 770, 780
Imām Ḥasan b. ʿAlī b. Abī Ṭālib, al-, 35,
68, 73, 516, 517
Imām Ḥusayn Ibn ʿAlī, Sayyid al-Šuhadāʾ,
al-, 34, 35, 51, 68, 73, 516, 517
Imām Muḥammad b. ʿAlī al-Bāqir, al-, 34,
73, 105, 106, 113, 517 (*le Pourfendeur*)
Imām Mūsà al-Qāzīm, al-, 35, 107, 113,
517
Imām Zayd Ibn ʿAlī al-Saġġād al-, 34
Imām Zayn al-ʿĀbidīn, ʿAlī al-Saġġād al-
34, 51, 68, 73, 113, 516, 517
Imhotep, 217
Inde, 19, 20, 21, 43, 61, 65, 126, 190, 220,
521
Iqbāl, Amīr, 62, 63, 64
Iran, 8, 26, 31, 34, 35, 38, 64, 117, 128,
190, 243, 278
Iraq, 37, 38, 45, 47, 59, 128, 230, 245,
279, 517
Īraqliṭus d'Éphèse de Métaponte, 266
Isfarāyīnī, Abū Ishāq al-, 109
Ishāq, fils d'Abraham, 482, 620
Ishāq Ibn Ḥunayn, 262, 277
Iskandar al-Ḥumayrī, (Roi Yéménite), 56
Ismaël ou Ismāʿīl, fils d'Abraham, 227,
277, 483, 620
Ismāʿīl b. Nuġayd, grand-père de Sulamī,
42, 98, 102, 103, 120, 128
Iskāfī, Ibn Ğunayd al-, 75
Ispahan, 38, 63, 279
Israël, 58, 295, 478, 482, 498, 568, 614
Israfiel ou Isrāfīl (ange), 390, 500, 504,
507
Iṣṭahr, 35
Iṣṭahrī, Abū ʿAmr, 50, 52, 53
Istanbul, 16, 26, 27, 170, 312, 351, 425,
432
Italie, 255, 256, 266
Ivanov, Vladimir A., 24
Īwāb, 620
ʿIzrāʾīl, 390

J

Jambet, Christian, 250
Jamblique, 254, 526
Jeddah, 774
Jésus, voir ʿIsà, 95, 205, 413, 415, 467,
483, 496, 500, 502, 513, 623, 625, 668,
680, 681, 694, 699, 702,
Jethro voir Šuʿayb, 482
Job voir Ayyūb, 205, 263
Jonas, voir auss Yūnus, 482, 788, 789
Joseph, voir Yūsuf, fils de Jacob, fils
d'Isaac, fils d'Abraham, 205, 342, 483,
490, 503, 545, 623
Jupiter, 218, 277, 525, 526

Justinien, Empereur, 278

K

Kaddāb, Ḥarīṭ al-, 437
Kalabādī, AbūBakr al-, 73, 96, 106, 116,
132, 139, 191, 192, 223, 281, 566, 720,
730
Kālib, 482, 620
Kanpur, voir *Cawnpore*, 19, 21, 23
Karamustafa, Ahmet, 49, 74, 130
Karbalaʾ, 37
Kardūyeh, Abū-l-Ḥasan, 60
Karḥ Baġda, 112
Karḥī, Maʿrūf al-, 48, 49, 51, 103, 112,
113, 126, 134
Kattānī, AbūʿAbdallāh Muḥammad b. ʿAlī
al-, 96
Kattānī, AbūBakr al-, 45, 96, 98, 134,
499, 500, 502, 566,
Kayālī, Šayḥ ʿĀšim Ibrāhīm al-, 30, 31
Kazerūn, Kazarūn, 43
Keeler, Annabel, 96
Khurasan, 15, 36, 37, 38, 42, 73, 102, 103,
107, 108, 114, 116, 120, 126, 128, 129,
411, 421, 539, 625, 685
Khuzistan, 63, 108, 118
Khwārezm-Šāh, 38
Kindī, al-, 259, 264, 265
Kirmān, 38, 60, 63, 64, 114
Kirmānī, Šāh b. Šuġāʿ al-, 98, 114
Kisāʾī, ʿAlī b. Ḥamza al- 85
Konya, 38, 52
Kordbad, 117
Koufa, 15, 35, 87, 112, 117, 128, 245,
650 Kubrà, Naġm al-Dīn, 61, 62, 63, 99,
100, 712
Kulaynī, Ṭiqat ʿĀllāh al-, 219, 493

L

La Mecque, 45, 47, 51, 59, 61, 69,
103, 108, 111, 118, 119, 120, 121, 130,
220, 227, 228, 229, 230, 231, 236, 499,
712, 774
Laylà, 136, 207, 232, 705, 719 Leemhuis,
Fred, 83, 84
Leibniz, 417
Liban, 21, 31, 59
Lory, Pierre, 89, 151, 189, 194, 213,
219, 224, 236, 287, 236, 287, 412
Lucknow, 19, 20, 21, 23, 31, 66, 170, 335,
336, 727, 739, 743, 754, 787
Lune, 182, 208, 216, 258, 319, 321, 341,
351, 384, 387, 391, 403, 432, 525, 526,
579, 786, 789
Luqmān le Sage, 263
Lūṭ, 620

M

Maḍkūr, ʿAbd al-Ḥamīd, 21
Maison de la Sagesse (Bayt al-Ḥikmat), 260, 278
Maḡd al-Dīn, 61
Maḡnūn Laylā, Qays ibn al-Mulawwah b. ʿĀmir alias, 117, 128, 136, 232, 705, 719, Maʿqil b. Muqarrin al- Muzannī, 69
Maḡribī, Abū ʿUtmān al-, 119, 500, 611
Mahdī, al-, 35, 517, 518
Makkī, ʿAbd al- ʿAziz al-, 121
Makkī, ʿAmr b. ʿUtmān, Abū ʿUtmān al-, 96, 130
Makkī, Abū Ṭālib al-, 45, 95, 130, 132, 551
Maktūm, Muḥammad b. Ismāʿīl, dit al-, le *Mahdī*, 35
Mālik b. Anas, 105, 110, 126, 129, 130, 131
Mālik b. Dinār, 106, 136, 552
Mantiqī, Abū Sulaymān al-Siḡistānī al-, dit aussi al-Siḡī, 218, 259, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 271, 273
Marāya le Babylonien, 218
Marc le Mage, 235
Mars, 525, 526
Maryam, 385, 473, 483, 699, 700, 701, 702, 724
Marzubān, Abū Kaliḡār al-, Prince Bouyide, 37
Mašāʾ Allāh, 218
Massignon, Louis, 9, 21, 23, 24, 25, 34, 43, 46, 47, 48, 49, 54, 55, 60, 62, 67, 72, 73, 75, 96, 104, 105, 107, 111, 112, 113, 115, 116, 132, 137, 140, 150, 170, 186, 189, 190, 193, 194, 218, 220, 245, 250, 279, 282, 283, 285, 286, 287, 302, 309, 312, 324, 327, 362, 373, 374, 375, 385, 388, 408, 409, 422, 427, 434, 435, 450, 477, 485, 501, 502, 508, 526, 537, 538, 546, 549, 551, 552, 557, 573, 589, 610, 611, 621, 643, 653, 656, 659, 660, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 690, 691, 692, 705, 710, 720
Maturīdī, Abū Maṣṣūr al-, 264
Māwardī, al-, 747
Maybūdī, Raṣīd al-Dīn al-, 99, 100
Maẓʿūn, ʿUtmān b., 69
Médine, 69, 105, 110, 114, 120, 245, 650
Mercure, 526
Merv, 102, 103, 108
Métaponte, 266, 267
Michel ou Miḡāʿīl (ange), 390, 500, 504, 507
Mirza Ḥusayn ʿAlī Nūrī, 506
Miṣbaḡī, Muḥammad b. Ḥasan b. Maḡmūd al, 18
Mison de Khéné, 261
Mithra, 273, 276, 277

Mizyadī, Aḡmad Farīd al-, 17, 22, 23, 31, 121, 170, 423, 466
Mizyan, Abū Ḥasan al-, 42, 45
Moayyad, H., 26
Moïse le prophète, voir aussi *Mūsà*, 55, 58, 67, 68, 205, 249, 311, 323, 340, 472, 482, 483, 496, 498, 500, 504, 568, 598, 599, 603, 604, 614, 621, 623, 625, 637, 639, 644, 665, 683, 684, 692, 693, 734, 738, 739
Mollah Ṣadrā Ṣīrāzī, 72
Mosquée des Omeyyades, 625
Motzki, Harald, 84
Muḡāhid b. ḡabr al-Makkī, 83, 85, 88, 140, 412, 421, 423
Muʿāwiyāʿ Ibn Abī Sufyān, 71
Muḡākkam, Hūd b. al-, 85
Muḡāsibī, Ḥarīṭ al-, 49, 72, 90, 113, 115, 120, 128, 427, 706, 753
Muʿḡīn, Abū Ṣāliḡ al-, 411, 412, 421
Munādīl, ʿAbdallāh b., 42, 98, 121
Munṣī Nawal Kiṣūr, 20, 21, 22
Munṣī Prāk Narāʿīn, 21
Muqātil b. Sulaymān, 85, 91, 177, 237, 287, 400, 421, 423, 483
Muranyi, Miklos, 85
Murata, Kazuyo, 32, 388
Murṣīd, Abū Iṣḡāq al-Kazarūnī, appelé al-, 43, 49, 50, 52
Murtaʿīṣ al-Nisābūrī, Abū M. ʿAbdallāh Ibn M. al-Nisābūrī al-, 98, 116
Mūsà, le prophète, voir aussi *Moïse* 15, 205, 294, 482, 614, 620, 625, 738
Mūsà b. Zayd, 50, 52
Muslim, Ibn al-Ḥaḡḡāḡ, 130
Muṣṭafā, al-, 41, 50, 51, 154, 205, 469, 624, 629, 673
Mutanabbī, al-, 136, 684
Muzannī, Ismāʿīl Ibn Yaḡya al-, 246

N

Naḡaf, 37
Naḡd, 230
Naḡdī, Abū-l-Faḡl al-ʿAbbās b. al-Aḡnaf al-Yamāmī al-, 746
Naḡḡār, Ḥusayn b. Muḥammad al-, 414
Nahawandī, Abū-l-ʿAbbās al-, 51
Nahraḡūrī, Abū Yaʿqūb al-, 45, 96, 98, 112, 118, 134, 220, 686
Naḡṣabī, Abū Turāb al-, 50, 52
Nāḡī, al-Miqdād b. Aswad, al-, 69
Naqqāṣ, Abū Bakr al-, 693
Naṣrābādī, Abū-l-Qāsim Ibrāhīm al-, 49, 103, 110, 116, 179, 469
Nisābūrī, Abū-l-Ḥusayn Muḥammad b. Saʿd al-Warrāq al-, 121
Nisābūrī, Abū ʿAbdallāh M. al-Ḥākim al-, 99

Nazzām, Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Sayyār
Ibn Hānī al-, 427
Neuwirth, Angelika 85
Nicholson, Reynold, 131
Nahawand, 112
Nil, Le, 612
Nišāpūr, 15, 38, 42, 44, 73, 74, 102,
103, 108, 109, 114, 116, 117, 119, 121,
128, 224, 414, 625
Niyāhī, Abū ʿAbdallāh al-, 415
Noé, le prophète, voir aussi *Nūḥ*, 56, 178,
472, 482, 496, 739
Nuḥmānī, 219
Nūḥ, le prophète, voir aussi *Noé*, 482,
620, 738,
Nurbakhsh, Jawād, 24, 26, 27
Nūrī, Abū-l-Ḥusayn al-, 45, 96, 98, 107,
119, 120, 121, 128, 130, 134, 183, 184,
188, 189, 416, 572, 590, 625, 630, 729,
730
Nusayrites, 54, 105
Nwyia, Paul, 26, 73, 91, 106, 107, 140,
159, 172, 176, 177, 287, 329, 423, 483,
566

O

Olympe, 255
Omeyyades, 15, 35, 36
Ordre Niḥmatallāhī, 25, 27
Origène, 95, 252, 381, 421, 422, 428, 466,
541
Orphée, 254

P

Papan-Matin, Firoozeh 30
Périandre, 261
Perse, 24, 26, 36, 38, 45, 56, 59, 62, 72,
109, 126, 128, 195, 263, 277, 278, 521
Pharaon, 544, 547, 588, 692, 693
Phérécyde de Syros, 261
Philon d'Alexandrie, 95, 252, 352, 428
Phlonte, 254
Picavet, François, 214, 252, 253, 381
Pittacus de Mitylène, 261
Platon, 253, 255, 256, 260, 261, 262, 263,
265, 381, 383, 389, 451, 558
Plotin, 252, 253, 255, 380, 381, 382, 383,
384, 466, 649, 714
Prophète, Muḥammad, 12, 13, 15, 35, 42,
45, 47, 48, 49, 51, 54, 55, 58, 63, 67, 68,
69, 70, 73, 83, 86, 87, 88, 89, 93, 97, 106,
110, 112, 113, 114, 120, 121, 122, 123,
124, 125, 127, 131, 136, 154, 157, 160,
162, 163, 164, 165, 175, 176, 177, 188,
195, 199, 205, 217, 220, 224, 226, 227,
230, 234, 235, 237, 247, 257, 277, 280,
288, 294, 295, 297, 303, 306, 309, 313,

314, 315, 323, 325, 340, 378, 379, 380,
391, 392, 395, 402, 403, 411, 415, 416,
420, 421, 427, 435, 436, 378, 392, 393,
427, 454, 455, 459, 461, 465, 470, 473,
475, 477, 482, 483, 484, 485, 486, 489,
491, 494, 495, 496, 497, 500, 503, 504,
505, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514,
515, 516, 517, 518, 524, 529, 547, 551,
555, 575, 585, 604, 605, 606, 611, 614,
619, 620, 621, 623, 624, 625, 626, 627,
628, 629, 630, 631, 644, 646, 650, 652,
653, 654, 655, 656, 657, 658, 661, 666,
667, 668, 669, 670, 685, 689, 690, 696,
697, 702, 703, 704, 705, 707, 716, 721,
723, 724, 737, 738, 739, 746, 747, 748,
759, 760, 761, 762, 770, 771, 772, 774,
775, 776, 777, 779, 786, 789
Porphyre de Tyr, 254, 381, 649
Proclus, 381, 526
Pseudo-Callisthène, 56
Pythagore de Samos, 253, 254, 255, 260,
261, 263, 272, 276, 526
Pythie de Delphes, 254

Q

Qādī Waḡīh al-Dīn ʿUmar ibn M. Bakārī
al-, 51
Qarmates, Qarāmitāʾ, 71, 387
Qašānī, ʿAbd al-Razzāq al-, 16, 17, 19, 20,
21, 65, 101, 124, 168, 179, 244, 319, 678
Qāšim b. Abī M. b. Abī Bakr, 106
Qašrī, Ismāʿīl, 63
Qayrawān, 119
Qāys, ʿĀmir ibn ʿAbd al-, 90
Qazwīnī, Abū-l-Ḥasan al-, 324
Qazwīnī, Ḥamd Allāh Mustawfī al-, 38
Qifṭī, Ḡamāl al-Dīn Abū-l-Ḥasan ʿAlī b.
Yūsuf al-, 217, 218, 259, 267, 268, 277
Qirmisīnī, Abū Ishāq al-, 759
Qudsī, ʿArīn, 62
Quḥṭī, Abū Bakr al-, 96
Qum, 117
Qummī, Ṣaffār al-, 219
Qurašī, Abū ʿAbdallāh Haykal al-, 96
Qurašī, Abū Saʿīd al-, 98, 119
Qurašī, Abū-l-Ḥusayn b. Hind al-, 126,
416
Qurašī, ʿAmr b. Saʿīd b. al-ʿĀṣ al-, 69
Qurn al-Manāzil, station du pèlerinage,
230
Qurṭubī, Šams al-Dīn al-, 340, 734, 774
Qušayrī, ʿAbd al-Karīm b. Hawazayn Abū
al-Qāsim al-, 45, 48, 49, 57, 74, 97, 99,
100, 101, 103, 104, 108, 109, 110, 111,
116, 119, 121, 123, 124, 125, 127, 129,
132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140,
141, 142, 144, 145, 146, 147, 168, 178,
179, 182, 183, 184, 188, 193, 215, 232,

235, 282, 332, 335, 412, 414, 424, 486,
491, 538, 540, 544, 559, 574, 597, 620,
625, 627, 631, 635, 656, 712, 748, 751,
759, 780

R

Ray, 114, 116, 118, 120, 195
Rāzī, ʿAbdallāh Ibn Muḥammad al-, 98
Rāzī, Abū Bakr al-Bağālī al-, 105
Rāzī al-Warasānī, Abū Ḥātim al- 195,
259, 260, 261, 266, 267, 268, 269, 273,
275, 277, 783
Rāzī, Yaḥià b. Muʿad al-, 114, 117, 416,
721
Rāzī, Abū Bakr b. Šādān al-, 131
Rāzī, Imam Faḥr al-Dīn al-, 218, 248, 411,
412, 416, 424
Régent Muwaffaq, 115
Riḍwān (ange du Paradis), 615
Rome, 263
Rūḍabārī, Abū ʿAlī al-, 45, 96, 116, 121,
243
Rum, 38,
Rūmī, Ğalāl al-Dīn al-, 789
Ruspoli, Stéphane 30
Rustom, Muḥammed, 176
Ruwaym b. Aḥmad, 45, 51, 96, 98, 119,
120, 126, 244, 325
Rūzbehān al-Kabīr, al-Miṣrī, 31, 62, 64
Rūzbehān Ṭānī, Šams al-Dīn ʿAbd al-Laṭīf
b. Šadr al-Dīn, 39
Rūzbehān Ṭānī, Šaraf al-Dīn Ibrāhīm b.
Šadr al-Dīn, 39

S

Sabankara, 38
Saʿd b. Zangī, 38
Saʿdān, Abū Bakr b., 397, 415, 531, 593
Saʿdūn, Abū ʿAtāʾ Saʿīd al-Mağnūn, alias,
118, 128
Saʿdūn b. Ḥayrūn, 268
Sāʿī, Ibn Anğab al-, 602
Saffarides, 15, 35, 36, 37, 44
Sahmī, Ḥamzaʿ b. Yūsuf al-, 131
Sahusawānī, ʿAbd al-Bārī al- 20, 21
Saint Jean l'Apôtre, 58, 424, 649
Saint Thomas d'Aquin, 95, 417
Salghurides, 38, 60, 71
Sālim Mawlā Abū Ḥuḍayfaʿ, 69
Salmān al-Fārisī, 50, 52, 54, 69, 140, 516
Salmī, Abū Ḥalaf al-Ṭabarī al-, 133
Salomon, 340, 474, 495
Samarghandī, Dolatshāh, 36
Samarqand, 118, 119
Samarrāʾ, 517
Sammanīdes, 36, 37
Samnūn al-Muḥib Ibn Ḥamzā, 98, 416

Sands, Kristin, 221
Sarī al-Saqaṭī, 48, 49, 51, 98, 103, 112,
113, 115, 117, 119, 120, 126, 127, 134,
622, 637
Sarrāğ al-Ṭūsī, Abū Naṣr ʿAbdallāh b. ʿAlī
al-, 46, 49, 103, 115, 117, 130, 131, 132,
135, 173, 174, 188, 189, 301, 326, 415,
480, 632, 674, 689, 691
Sassanides, 35, 278
Saturne, 218, 526
Sawwār, Muḥammad b., 108 Schimmel,
Anne-Marie, 193, 456 Seldjoukides, 15,
36, 37, 38
Selğūq Ibn Duqāq, 38
Sem, 56, 482, 730
Sezgin, Fuat, 84
Sibawayh, 37
Sikāzī, Qāšim al- 98
Silafī, al-Ḥafiz, 60, 62, 64
Silafiyyaʿ, al-, école, 60
Simʿānī, Abū Saʿd al-, 117
Simnānī, ʿAlāʾ al-Dawlat al- 62, 99, 100,
101
Simnanī, Muhammad Ibn Abi Bakr al-,
52 Sirāğ ʿAlī, 60
Sistān, 35, 37
Sistānī, Amīr Iqbāl al-, 64
Socrate, 260, 261, 262, 263, 265, 381,
383, 720
Solon d'Athènes, 261
Sūḍī, 65
Sufyān b. ʿUyaynaʿ, 85
Suhrawardī, Abū Ḥafṣ ʿUmar al-, 51, 100
Suhrawardī, Abū-l-Nağb al-, 51, 61
Suhrawardī Maqtūl, 51, 253, 427
Suhrawardī, Šihāb al-Dīn Abū-l-Ḥafṣ al-,
51, 52, 61, 62, 99
Sulamī, Abū ʿAbd al-Raḥmān al-, 42, 44,
45, 49, 73, 74, 92, 93, 97, 99, 100, 101,
102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110,
112, 114, 115, 116, 119, 120, 121, 123,
124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131,
132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140,
141, 142, 144, 145, 147, 165, 168, 176,
177, 179, 182, 183, 184, 193, 227, 235,
237, 243, 246, 282, 288, 304, 397, 411,
412, 424, 426, 483, 486, 554, 565, 620,
637, 712, 723, 725, 729, 730, 742, 743,
745, 746,
Sulamī, Abū ʿAmr Ismaʿīl b. Nuğayd al-
Nisābūrī al-, 42, 98, 102, 103, 120, 128
Sulamī, ʿAlī Ibn Muslim Ibn Muḥammad
Abū-l-Ḥasan al-, 99
Sulaymān le sage, voir aussi *Salomon*,
482, 620
Sultān al-Dawlat, 37
Sunqūr b. Mawdūd, Muzaḥaffar al-Dīn, 38,
60

Sūs, 266
Sūsī, Abū Yaʿqūb al-, 96, 98, 118, 469
Sūsī, ʿUmar ibn ʿUṭmān Abū Ḥafṣ al-, 99
Suyūṭī, Ğalāl al-Dīn al-, 86, 117, 132, 497,
501, 721
Suziḡānī, Ḥasan al-, 98
Sviri, Sara, 73, 129, 138, 172, 173, 174,
744
Syrie, 17, 18, 38, 59, 118, 128, 230, 551

Š

Šāfiʿī, Abū-l-Ḥasan Ibn ʿAlī al-Wāḡidī al-
Nisābūrī al-, 414, 684, 714
Šahrastānī, Abū -l-Faṡḡ al-, 261, 265, 266,
267, 268, 269, 270, 271, 273, 275, 277,
278, 414, 437, 537, 715
Šahristān, 35
Šahrazūrī, Šams al-Dīn al-, 265, 277
Šāḡḡ, 217
Šāḡiḡ al-Balḡī, 50, 52, 106, 134
Šaʿrānī, ʿAbd al-Wahāb al-, 49
Šāṡibī, Abū Ishāḡ, al- 89
Šaybānī, Abū ʿAbdallāḡ al-, 103
Šayḡ Muršīd, 43, 50, 52
Šayḡ M. Šāliḡ al-Šarḡāwī al-, 139
Šelah, 482
Šibla, 115
Šiblī, Abū Bakr Dilf al-, 45, 49, 103, 113,
114, 115, 116, 127, 140, 228, 303, 304,
415, 416, 703, 726, 729, 730, 753
Širāz, 15, 34, 35, 37, 38, 39, 41, 43, 44, 45,
46, 61, 64, 71, 131, 416, 521, 712, 717,
792,
Širāzī, Aḡmad b. Yahyā Abū-l-ʿAbbās al-,
45
Širāzī, Abū Muzāḡim al-, 416
Šit, 482, 620
Šuʿabī, ʿĀmir al-, 140, 471
Šuʿayb, 483, 620
Šuʿaybaṡ, 765

Š

Šafadī, Ğamal al-Dīn al-, 101
Šaffār, ʿAmr b. al-Layṡ al-, 37
Šaffār, Yaʿqūb b. al-Layṡ al-, 35
Šalbeh ou Salbih, Šayḡ Sirāḡ al-Dīn
Ḥalīfaṡ b., 41, 43, 46, 49
Šuʿlūkī, Abū Sahl M. b. Sulaymān al-, 103
Šanʿānī, ʿAbd el-Razzāḡ al-, 391
Šibḡī, Abū Bakr, 103
Šūfi, Abu Hāšim al-, 90

T

Takeshita, Masataka, 428
Taqī Mir, Muhammad, 25, 27
Tarente, 255

Téhéran, 25, 30
Tekla, 38, 39
Thalès de Milet, 254, 261, 272, 720
Thomas d'Aquin, 95, 417
Timuride, 38
Tirmidī, 116
Tirmidī, Abū ʿAbdallāḡ Muḡammad b.
ʿAlī b. al-Ḥusayn al-, voir *al-Ḥakīm al-
Tirmidī*
Tirmidī al-Ḥakīm, Abū Bakr al-Warrāḡ
al-, 98, 116, 134
Transioxane, 37, 115
Troie, 254, 625
Tunis, 119
Turcan, Robet, 273
Tūr, 111
Turkmènes, 38
Turquie, 18, 190
Turugbaḡī, Šayḡ, 589
Tustar, 108
Tustarī, Sahl al-, 72, 94, 96, 98, 100, 104,
108, 109, 111, 121, 124, 125, 127, 128,
129, 131, 140, 141, 144, 168, 177, 179,
182, 186, 227, 235, 245, 253, 295, 332,
351, 369, 378, 477, 495, 545, 552, 649,
712, 727, 743, 744

T

Taʿlabī, Abū Ishāḡ al-, 86, 99, 501, 774,
789
Tābit, Abū Ḥanīfaṡ Nuʿmān b. 105, 117,
125
Taqfi, Muḡammad Abū ʿAlī al-, 98
Tawrī, al-Rabiʿ b. Ḥuṡaym al-, 90

T

Tāʿī, Dāwūd al-, 49, 51, 52, 106, 113 Tāʿī
al-Šūfi, Abū Bakr b. Tāḡir b. Ḥātim al-, 114
Tāʿīf, 302
Tābarī, Muḡammad Ibn Ğarīr, 56, 88, 94,
140, 182, 411, 412, 471, 650, 734 Tāḡḡ
āwī, Abū Ğaʿfar Aḡmad al-, 246
Tāḡir, Abū Aḡmad ʿUbaydallāḡ b. 136 T
āmastānī, Abū Bakr al-, 98, 416
Tūs, 103
Tūšī, Abū-l- Našr al-Sarrāḡ al-, 46, 49,
103, 115, 117, 130, 131, 132, 135, 173,
174, 188, 189, 301, 326, 415, 480, 632,
674, 689, 691
Tūsī, Nāšir al-, 72

U

Ubay b. Kaʿb, 83, 86, 702
Um Salmā, 121

Ustuwa, 109
Uṣūliyyūn, 72
Uways al-Qarnī, 50, 52, 66, 90

V

Vallée de Maḥram, 230
Vénus, 525, 526

W

Wādī Ṭūwwa, 693
Wahb b. Munabbih, 56
Walīd b. ʿUqbā, al-, 734
Wansbrough, 84, 96
Waraṭānī, Abū-l-Faraġal-, 131
Warasāmī, AbūḤātim al-Rāzī al-, 195
Wāṣil Ibn ʿAṭā, 427
Wāsiṭ, 59, 107

Y

Yahyà le prophète, 482, 620, 624
Yahyà b. Sallām, 85
Yahyà, Ismāʿīl et Ibrāhīm de Balḥ, les
trois frères ascètes, 114

Z

Zeus, 274
Zine, Muḥammad, 213
Ziziphus Spina-Christi, arbuste, 611
Zodiaque, 208, 225, 226, 527
Zoroastre, 254, 255
Zulayḥaṭ, 182, 257

Z

Zāhirī, Dāwūd al-, 245
Zāhiriyyaṭ (bibliothèque), al-, 17

INDEX TERMINOLOGIQUE

Cet Index ne se veut pas exhaustif mais indicatif. Le but est de repérer les termes et les clivages thématiques qui rendent compte de l'idiosyncrasie rūzbehānienne. L'Index terminologique est complété par le glossaire établi dans le corps du texte et par l'Index des noms propres.

À DEUX ARCS.....	454, 619	
AB INTRA	317, 318, 331, 353, 357, 358, 362, 364, 372, 418, 419, 431, 646, 688, 708	
ABSENCE DE L'ALTÉRITÉ HYPOSTATIQUE.....	591, 720	
ACTE CRÉATEUR.....	354, 419	
ALCHIMIE.....	36, 217, 249, 699, 718	
AMANT VÉRITABLE EST CELUI QUI S'ABSTIENT D'AIMER DIEU.....	595	
ÂME DU MONDE.....	383	
ANNIHILATION OU EXTINCTION.....	595	
ANTHROPOS CORANIQUE.....	524, 526	
ACTE DE DIEU.....	12, 161, 197, 209, 283, 297, 310, 311, 313, 314, 317, 320, 340, 349, 353, 354, 355, 357, 358, 360, 361, 362, 363, 366, 367, 369, 370, 371, 372, 373, 395, 397, 401, 404, 408, 417, 418, 419, 421, 429, 430, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 459, 461, 464, 466, 467, 473, 478, 509, 511, 512, 513, 515, 564, 593, 609, 612, 613, 618, 633, 640, 641, 642, 643, 645, 646, 647, 657, 675, 685, 686, 687, 688, 695, 696, 698, 701, 702, 703, 704, 706, 719, 736, 752, 788	
ACTE GÉNÉRAL.....	354, 355, 357, 371, 372, 444, 752	
ACTE PARTICULIER.....	161, 354, 357, 360, 371, 372, 397, 443, 444, 446, 464, 752	
ACTES.....	5, 81, 118, 161, 162, 215, 244, 247, 248, 249, 257, 288, 294, 296, 297, 305, 313, 315, 316, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 327, 329, 330, 331, 332, 334, 341, 342, 352, 370, 384, 394, 405, 406, 407, 408, 431, 460, 464, 480, 487, 490, 513, 524, 526, 561, 564, 593, 609, 633, 636, 645, 646, 648, 686, 695, 696, 701, 702, 707, 708, 714, 717, 725, 736, 737, 751, 752, 778, 785, 788, 793	
AD EXTRA	317, 318, 357, 363, 364, 372, 388, 408, 418, 431, 688	
AFFILIATION SAPIENTIELLE.....	265	
ALASTU.....	276, 424, 426, 456, 480, 524, 622	
ÂME	25, 95, 115, 158, 163, 171, 173, 177, 179, 185, 187, 194, 212, 214, 231, 255, 256, 274, 275, 289, 291, 305, 306, 309, 310, 311, 316, 317, 320, 326, 327, 337, 345, 346, 381, 386, 390, 396, 397, 403, 412, 413, 416, 417, 420, 435, 445, 451, 452, 454, 463, 464, 477, 485, 486, 489, 502, 509, 515, 522, 526, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 559, 560, 574, 577, 586, 587, 588, 589, 599,	600, 616, 617, 627, 649, 656, 657, 658, 673, 674, 675, 680, 681, 683, 689, 691, 692, 693, 696, 705, 708, 713, 716, 765, 789, 799, 802, 806
		AMOUR 9, 10, 24, 25, 27, 31, 34, 40, 41, 44, 47, 54, 59, 66, 76, 77, 80, 82, 104, 114, 119, 127, 153, 157, 158, 163, 180, 186, 187, 189, 215, 223, 230, 231, 256, 257, 258, 265, 266, 268, 270, 271, 272, 275, 276, 278, 280, 289, 292, 303, 307, 308, 310, 313, 317, 320, 323, 327, 328, 334, 337, 358, 359, 362, 371, 373, 374, 375, 377, 378, 379, 382, 386, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 398, 400, 401, 402, 407, 409, 410, 433, 440, 441, 447, 451, 452, 457, 459, 461, 468, 469, 473, 474, 477, 482, 484, 488, 489, 490, 492, 493, 496, 505, 506, 507, 509, 510, 512, 513, 518, 533, 534, 538, 539, 540, 542, 557, 558, 561, 567, 568, 573, 574, 576, 578, 579, 580, 581, 582, 586, 587, 591, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 602, 603, 604, 608, 609, 610, 612, 613, 614, 615, 616, 622, 625, 628, 629, 630, 631, 632, 635, 636, 639, 643, 644, 650, 651, 652, 653, 663, 665, 667, 668, 670, 671, 672, 673, 674, 677, 678, 679, 681, 687, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 697, 698, 699, 701, 703, 704, 705, 708, 710, 712, 715, 716, 719, 723, 726, 734, 738, 740, 741, 745, 748, 752, 753, 754, 759, 760, 761, 762, 766, 768, 771, 772, 773, 775, 777, 778, 780, 782, 783, 803, 809
		AMOUR-PASSION 163, 256, 257, 258, 268, 270, 275, 276, 388, 492, 745, 771, 778
		AMPHIBOLIE OU ÉQUIVOCITÉ..... 585
		ANABASE..... 273, 303, 626, 715
		ANAGOGIQUE..... 5, 11, 56, 93, 94, 95, 164, 176, 177, 178, 213, 222, 225, 226, 227, 283, 319, 323, 325, 333, 532, 569, 631, 663, 666
		ANÉANTISSEMENT..... 163, 180, 188, 229, 230, 313, 319, 323, 325, 327, 335, 438, 459, 461, 492, 505, 523, 556, 561, 563, 567, 580, 582, 588, 590, 592, 593, 595, 596, 599, 605, 629, 631, 632, 633, 636, 637, 645, 653, 654, 655, 659, 667, 681, 691, 694, 696, 708, 719, 723, 731, 755, 758, 772, 775
		ANÉANTISSEMENT ET SUREXISTENCE..... 634
		ANTHROPOGÈNE..... 6, 12, 68, 81, 226, 277, 347, 348, 373, 394, 395, 400, 402, 404, 410, 417, 421, 423, 439, 440, 441, 443, 446, 449, 452, 454, 464, 473, 504, 521, 531, 573, 714, 716, 761, 772
		ANTHROPOLOGIE 10, 152, 171, 219, 222, 388, 426,

427, 521, 526, 528, 531, 552, 571, 609, 714	744, 745, 749, 750, 751, 752, 754, 757, 758, 760, 762, 770, 771, 773, 775, 777, 778, 780, 781, 785, 788
ANTHROPOMORPHISME 65, 66, 151, 162, 242, 299, 301, 407, 592	
APOPHATIQUE, APOPHATISME (VOIR THÉOLOGIE NÉGATIVE).....12, 13, 56, 57, 80, 112, 148, 233, 246, 280, 281, 286, 287, 289, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 304, 315, 318, 325, 331, 335, 336, 349, 364, 382, 392, 417, 446, 465, 558, 584, 601, 627, 631, 634, 637, 639, 644, 651, 653, 655, 660, 661, 663, 678, 686, 695, 700, 714, 718, 729, 732, 801	AUGURES..... 216
APPARITION.....36, 41, 49, 111, 167, 168, 215, 236, 257, 291, 296, 297, 299, 306, 321, 322, 323, 325, 326, 330, 331, 336, 341, 342, 353, 357, 361, 363, 365, 369, 375, 379, 386, 406, 408, 410, 443, 444, 457, 464, 466, 472, 474, 485, 492, 585, 613, 629, 634, 638, 641, 656, 674, 685, 696, 698, 701, 702, 703, 731, 755, 778	BIOGRAPHIE.....21, 25, 27, 44, 46, 49, 52, 60, 62, 63, 102, 104, 107, 112, 114, 115, 118, 121, 125, 184, 237, 263, 397, 416, 797
APPROCHE LITTÉRALISTE 245	BLÂME.....42, 108, 114, 115, 118, 185, 282, 539, 549, 589
ASCENSION.....158, 174, 212, 244, 268, 273, 303, 437, 482, 555, 611, 619, 620, 621, 626, 631, 644, 646, 649, 674, 760	CALIFE.....12, 18, 35, 37, 69, 104, 105, 118, 175, 260, 268, 303, 324, 336, 400, 496, 610, 612, 734, 774
ASCENSION DES ÂMES..... 268	CALIFES BIEN GUIDÉS 53
ASSAUT 359, 394, 610	CARACTÈRES.....5, 12, 203, 322, 326, 327, 340, 341, 342, 403, 502, 515, 645, 670, 714
ASSIMILATION 151, 326, 329, 341, 403, 438, 526, 564, 589, 614, 643	CATABASE 273
ATTRIBUT12, 81, 148, 153, 156, 160, 161, 162, 166, 167, 178, 180, 181, 186, 187, 197, 209, 215, 223, 224, 231, 232, 234, 242, 243, 244, 247, 248, 257, 281, 282, 283, 288, 289, 290, 294, 297, 298, 300, 302, 305, 306, 307, 310, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 331, 332, 333, 334, 335, 337, 340, 341, 342, 347, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 363, 365, 366, 367, 369, 370, 372, 373, 375, 377, 378, 384, 387, 388, 389, 390, 392, 393, 394, 395, 397, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 416, 417, 419, 421, 430, 431, 432, 433, 436, 439, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 456, 457, 459, 460, 461, 462, 464, 465, 472, 473, 474, 476, 482, 487, 488, 489, 490, 492, 498, 510, 511, 512, 513, 515, 524, 525, 526, 529, 530, 533, 534, 539, 540, 541, 542, 553, 555, 557, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 569, 570, 574, 575, 588, 592, 593, 594, 599, 600, 601, 603, 604, 605, 607, 608, 609, 610, 613, 614, 617, 619, 620, 624, 628, 629, 631, 632, 633, 635, 636, 637, 641, 642, 643, 645, 646, 647, 648, 650, 651, 653, 655, 656, 657, 661, 665, 666, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 692, 693, 695, 696, 698, 699, 701, 702, 703, 704, 706, 707, 708, 714, 719, 720, 725, 733, 736, 740, 741, 757, 760, 768, 769, 772, 775, 780, 728, 731, 732, 788, 823	CERCLE VIDE DE HALLA ' 7, 662, 663, 823
ATTRIBUTS 637, 641, 667, 669, 670, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 692, 695, 696, 698, 699, 701, 703, 704, 706, 717, 719, 725, 733, 736, 737, 740, 741,	CHEMINEMENT INTÉRIEUR 556
	CHEMINEMENT SPIRITUEL.....39, 81, 162, 347, 398, 401, 431, 506, 523, 524, 551, 584, 605, 619, 650, 662, 664, 679
	CIRCUMAMBULATOIRE 196, 223
	CŒUR.....9, 29, 34, 40, 41, 59, 88, 89, 90, 94, 108, 109, 115, 137, 157, 158, 159, 163, 167, 174, 175, 177, 178, 179, 185, 187, 188, 215, 227, 230, 231, 232, 233, 234, 237, 280, 288, 289, 290, 292, 293, 297, 311, 319, 320, 326, 330, 344, 347, 390, 397, 398, 403, 407, 416, 427, 436, 439, 442, 443, 444, 445, 446, 459, 461, 464, 479, 488, 489, 490, 498, 500, 503, 505, 507, 517, 522, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 538, 539, 540, 542, 543, 545, 546, 547, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 563, 574, 577, 578, 579, 580, 593, 598, 599, 600, 619, 622, 624, 625, 628, 629, 630, 635, 636, 644, 645, 646, 650, 651, 652, 656, 657, 659, 660, 663, 664, 669, 670, 672, 673, 679, 681, 689, 696, 703, 704, 718, 719, 746, 760, 761, 765, 773, 775, 780, 790
	COÏNCIDENCE (ÊTRE AVEC) 13, 596, 673, 674, 675
	COMMUNICATION 13, 81, 156, 163, 260, 316, 317, 332, 382, 394, 422, 524, 529, 538, 541, 553, 576, 595, 598, 619, 620, 625, 627, 657, 683, 720, 746, 758, 770
	CONCEPT-PÔLE.....5, 12, 280
	CONCEPTS MÉTAPHYSIQUES..... 249, 696
	CONGÉNITALITÉ.....6, 12, 152, 226, 351, 379, 380, 396, 397, 398, 403, 407, 433, 434, 435, 436, 437, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 453, 457, 458, 464, 505, 509, 518, 526, 531, 544, 554, 664, 665, 699, 715, 716, 737, 738, 823
	CONNAISSANCE31, 42, 47, 65, 89, 108, 121, 122, 123, 131, 155, 157, 163, 169, 183, 213, 217, 219, 222, 227, 229, 231, 235, 236, 237, 247, 248, 254, 256, 259, 262, 289, 293, 294, 297, 298, 305, 307, 308, 316, 324, 327, 334, 347, 375, 389, 395, 398, 402, 442, 444, 447, 459, 464, 473, 475, 477,

481, 486, 488, 492, 493, 496, 514, 517, 522, 523, 526, 528, 532, 535, 536, 539, 540, 541, 545, 546, 549, 551, 557, 561, 562, 565, 566, 568, 574, 575, 576, 579, 585, 587, 598, 601, 604, 610, 612, 617, 627, 628, 630, 631, 632, 633, 635, 636, 637, 638, 641, 645, 651, 652, 653, 663, 664, 665, 687, 690, 720, 721, 722, 732, 741, 742, 743, 746, 748, 762, 773, 774, 793, 796, 823	CRÉATION INITIATIQUE..... 512
CONSCIENCE SECRÈTE40, 56, 157, 163, 179, 233, 290, 291, 292, 303, 403, 404, 407, 443, 459, 461, 469, 490, 530, 532, 533, 534, 535, 536, 538, 539, 540, 541, 545, 553, 555, 563, 578, 614, 622, 627, 645, 656, 658, 665, 670, 673, 675, 676, 683, 760, 782	DÉBUTANTS 244, 784
CONTEMPLATION..... 7, 13, 93, 94, 162, 163, 164, 167, 168, 178, 179, 180, 181, 187, 188, 193, 201, 215, 221, 230, 232, 233, 234, 248, 257, 285, 289, 290, 292, 300, 305, 310, 313, 319, 320, 321, 322, 323, 326, 328, 330, 331, 333, 334, 393, 394, 396, 398, 402, 405, 416, 417, 436, 438, 442, 444, 445, 446, 447, 452, 455, 456, 457, 461, 470, 475, 477, 484, 487, 488, 489, 493, 494, 507, 510, 533, 534, 535, 538, 539, 540, 541, 549, 551, 552, 556, 557, 559, 560, 561, 574, 575, 576, 578, 579, 587, 589, 593, 595, 598, 600, 601, 602, 604, 605, 607, 612, 614, 615, 624, 627, 628, 631, 642, 647, 655, 659, 664, 665, 668, 672, 674, 675, 677, 684, 686, 687, 688, 690, 694, 696, 697, 699, 704, 705, 708, 717, 718, 723, 726, 749, 757, 758, 760, 762, 771, 772, 774, 775, 777, 785	DÉLUGE 261
CONTRACTION ET EXPANSION..... 634	DÉMIURGE 258, 268, 270, 275, 276, 356
COSMOGONIE6, 12, 75, 80, 151, 161, 171, 210, 222, 225, 271, 273, 277, 279, 280, 284, 313, 321, 326, 331, 341, 347, 348, 351, 352, 353, 357, 358, 360, 362, 366, 369, 371, 372, 373, 384, 389, 392, 394, 396, 400, 408, 411, 430, 446, 504, 521, 567, 606, 607, 618, 714, 716	DÉPLOIEMENT THÉOPHANIQUE DESCENDANT 361
CRÉATEUR 60, 108, 257, 265, 269, 276, 281, 322, 325, 355, 365, 390, 401, 408, 409, 419, 420, 434, 449, 486, 564, 584, 589, 605, 633, 639, 642, 646, 669, 681, 704, 762, 772, 776	DESCRIPTION DE LA PROTO-ÉTERNITÉ12, 136, 159, 160, 161, 177, 179, 238, 249, 283, 713, 773
CRÉATION 12, 76, 80, 149, 151, 152, 153, 161, 162, 165, 175, 194, 195, 215, 219, 227, 228, 236, 254, 270, 271, 272, 281, 282, 289, 297, 302, 330, 341, 344, 349, 350, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 372, 373, 377, 386, 388, 389, 390, 391, 392, 394, 395, 396, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 406, 410, 411, 416, 417, 418, 419, 421, 422, 428, 430, 433, 439, 442, 445, 446, 448, 451, 452, 454, 456, 457, 458, 459, 463, 472, 473, 480, 481, 489, 494, 503, 508, 509, 510, 515, 527, 529, 536, 542, 543, 547, 553, 557, 558, 564, 571, 572, 584, 585, 589, 591, 606, 607, 609, 610, 613, 614, 621, 622, 631, 638, 640, 642, 643, 644, 647, 648, 652, 664, 666, 670, 674, 677, 678, 679, 683, 686, 689, 697, 698, 699, 701, 702, 717, 721, 734, 737, 753, 772, 775, 823	DÉVOILEMENT 26, 29, 76, 155, 162, 163, 167, 168, 179, 180, 181, 182, 201, 215, 219, 223, 224, 230, 289, 290, 294, 306, 322, 326, 330, 334, 337, 341, 347, 350, 390, 392, 402, 405, 411, 415, 416, 417, 432, 440, 444, 445, 447, 466, 474, 485, 492, 493, 507, 528, 533, 534, 541, 554, 555, 557, 560, 562, 574, 576, 579, 592, 598, 606, 629, 639, 644, 674, 675, 690, 695, 723, 755, 766, 767, 778, 785, 788
	DIALOGUE..... 17, 93, 160, 191, 218, 355, 399, 436, 456, 486, 505, 527, 533, 534, 596, 598, 770
	DIKR 7, 13, 19, 25, 39, 108, 162, 163, 179, 231, 303, 341, 452, 525, 529, 533, 551, 556, 557, 558, 559, 560, 562, 563, 597, 718, 772, 773, 795
	DIKR ÉSOTÉRIQUE 560
	DIKR EXOTÉRIQUE..... 560
	DISPERSION - RÉUNIFICATION 634, 640
	DIVIN7, 13, 15, 54, 72, 81, 82, 85, 91, 108, 119, 150, 162, 168, 180, 190, 213, 219, 242, 244, 255, 256, 257, 264, 267, 293, 294, 295, 302, 317, 318, 331, 332, 333, 339, 340, 346, 347, 353, 354, 356, 358, 359, 362, 363, 364, 365, 369, 373, 383, 384, 386, 390, 395, 401, 402, 404, 406, 419, 430, 437, 438, 453, 455, 466, 467, 469, 478, 492, 506, 515, 516, 523, 524, 534, 541, 560, 566, 568, 585, 588, 589, 591, 592, 603, 610, 613, 616, 617, 619, 620, 632, 634, 639, 646, 651, 654, 656, 676, 678, 679, 683, 692, 694, 698, 702, 717, 719, 746, 768, 772, 797
	DIVINATION 105, 216, 218, 287, 517
	DIVINITÉ..... 40, 65, 152, 162, 163, 169, 189, 224, 242, 255, 298, 300, 302, 303, 304, 313, 314, 315, 317, 322, 323, 324, 325, 328, 329, 336, 337, 340, 341, 350, 353, 362, 367, 384, 392, 395, 408, 413, 432, 434, 445, 453, 462, 464, 492, 508, 514, 531, 557, 567, 575, 587, 589, 590, 591, 596, 597, 599, 603, 607, 617, 629, 639, 640, 641, 646, 654, 655, 658, 677, 678, 679, 691, 694, 699, 701, 702, 720, 721, 725, 728, 734, 745, 749, 752, 753, 775
	DOCTRINE SPIRITUELLE..... 81, 249, 283, 400, 454, 524, 576, 610, 644, 707
	ÉLECTION..... 12, 53, 54, 57, 71, 152, 168, 182, 184, 228, 231, 289, 329, 386, 392, 409, 434, 435, 437, 451, 452, 453, 461, 468, 471, 472, 473, 476, 478, 482, 487, 488, 489, 490, 493, 494, 497, 505, 506, 509, 513, 516, 517, 518, 519, 523, 524, 528, 542, 549, 562, 612, 613, 624, 652, 664, 670, 688, 698, 704, 715, 716, 718, 735, 737, 754, 767, 784, 785, 788
	ÉLECTION SÉLECTIVE..... 168, 386, 434, 451, 453, 461,

482, 488, 489, 490, 493, 494, 505, 506, 524, 528, 549, 562, 652, 670, 688, 698, 704, 718, 754, 784	362, 364, 373, 375, 377, 378, 386, 389, 394, 405, 410, 425, 430, 433, 435, 437, 454, 455, 456, 457, 461, 462, 464, 466, 467, 468, 471, 472, 473, 476, 482, 483, 489, 491, 493, 510, 511, 514, 518, 524, 525, 541, 543, 544, 545, 547, 558, 562, 567, 568, 570, 571, 572, 573, 575, 587, 591, 595, 599, 600, 603, 604, 608, 614, 615, 619, 622, 632, 635, 636, 646, 650, 651, 652, 654, 656, 657, 660, 661, 667, 672, 678, 686, 688, 691, 692, 699, 704, 705, 709, 715, 717, 720, 726, 731, 740, 741, 743, 745, 746, 748, 749, 752, 753, 754, 758, 760, 762, 763, 765, 766, 771, 772, 773, 774, 775, 777, 778, 784, 788
ÉLUCIDATIONS 7, 9, 11, 13, 87, 136, 148, 158, 159, 161, 163, 164, 165, 171, 181, 222, 225, 249, 250, 319, 348, 411, 417, 437, 465, 518, 519, 521, 523, 566, 567, 574, 609, 656, 698, 704, 710, 711, 713, 714, 715, 716, 718, 722	ÉVÈNEMENT 55, 281, 310, 335, 555, 595, 603, 614, 625, 643, 644, 651, 654, 661, 674, 734, 755
ÉMANATION 332, 347, 354, 371, 372, 379, 380, 671, 772	EXÉGÈSE ⁴ , 9, 11, 13, 28, 34, 47, 70, 73, 76, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 91, 92, 94, 96, 97, 98, 100, 103, 106, 109, 110, 114, 123, 128, 136, 137, 140, 159, 160, 166, 168, 169, 171, 172, 173, 176, 177, 178, 179, 181, 183, 184, 186, 193, 213, 214, 221, 222, 223, 224, 228, 233, 237, 238, 283, 296, 319, 334, 336, 338, 341, 352, 369, 412, 413, 414, 421, 424, 440, 461, 463, 470, 478, 480, 489, 493, 523, 527, 535, 559, 565, 585, 619, 650, 652, 659, 684, 686, 710, 712, 713, 723, 728, 736, 741, 742, 745, 747, 754, 756, 769, 771, 773, 776, 781, 783, 801
EN-HAUT 53, 63, 237, 259, 260, 262, 263, 732	EXÉGÈSE ALLUSIVE 4, 9, 11, 76, 92, 98, 123, 160, 171, 173, 183, 186, 523, 619, 710, 712, 741, 742, 756
ENNÉADES 12, 381	EXERCICES 186, 230, 244, 673
ENVELOPPES 397, 398, 406, 407, 428, 429, 430, 472, 488, 529, 537, 539, 541, 542, 543, 593, 607, 717	EXOTÉRISTE 221
ÉPIPHANIE 237, 404, 406, 689, 751	FACE-À-FACE 13, 162, 204, 234, 300, 301, 312, 313, 326, 330, 331, 355, 363, 388, 400, 416, 417, 418, 419, 444, 445, 446, 451, 457, 493, 555, 569, 616, 641, 647, 704, 751, 772, 823
ÉPREUVE 46, 104, 111, 168, 180, 186, 219, 221, 233, 319, 411, 425, 426, 457, 469, 493, 498, 577, 578, 580, 587, 588, 605, 611, 621, 622, 673, 738, 767, 771	FACULTÉ 6, 191, 280, 289, 291, 317, 345, 404, 424, 526, 529, 531, 532, 575, 636, 717
ÉROS 168, 199, 232, 328, 377, 378, 393, 407, 440, 567, 580, 595, 596, 599, 600, 613, 667, 671, 673, 686	FERMENTATION 255, 349, 350, 351, 427, 440, 448, 512
ESCHATOLOGIE 222, 223, 225, 273	FILIATION SPIRITUELLE 4, 11, 42, 44, 46, 48, 49, 51, 53, 72, 248, 437, 711, 714, 739
ÉSOTÉRISME 11, 70, 85, 156, 166, 211, 212, 216, 217, 218, 219, 221, 289, 502, 516, 521, 528, 712, 787, 797	FITRA ⁵ 6, 12, 58, 152, 153, 257, 396, 407, 425, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 442, 447, 450, 457, 459, 461, 471, 505, 518, 554, 700, 715
ESPRIT 6, 12, 30, 39, 54, 77, 162, 200, 227, 231, 248, 289, 293, 312, 347, 348, 363, 369, 378, 380, 388, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 404, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 426, 427, 428, 429, 431, 432, 433, 434, 438, 439, 442, 444, 445, 447, 448, 449, 451, 452, 453, 454, 456, 458, 462, 463, 465, 471, 472, 473, 477, 483, 493, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 519, 529, 530, 531, 533, 534, 535, 538, 540, 543, 552, 556, 557, 567, 568, 571, 573, 574, 576, 590, 604, 605, 607, 608, 611, 618, 619, 624, 638, 639, 647, 649, 664, 668, 670, 673, 674, 677, 679, 681, 690, 696, 698, 699, 700, 701, 702, 705, 706, 707, 708, 709, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 721, 772, 775	FOI 12, 108, 110, 153, 162, 167, 168, 173, 178, 180, 189, 217, 241, 243, 247, 280, 282, 286, 288, 289, 290, 292, 296, 298, 302, 308, 319, 322, 347, 387, 436, 442, 452, 456, 459, 462, 481, 487, 493, 506, 516, 524, 527, 535, 542, 545, 546, 556, 566, 567, 570, 579, 580, 582, 634, 639, 682, 723, 728, 757
ESPRITS PRÉDESTINÉS 394, 400, 456, 556, 736	FONCTION RÉVÉLATRICE DU MIROIR 612
ÉTATS SPIRITUELS 81, 159, 181, 494, 521, 581, 583, 619, 735	FONCTIONS HIÉRARCHIQUES, LES 583
ÉTERNITÉ DERNIÈRE (ABADL) 150, 153, 180, 197, 209, 223, 234, 247, 275, 279, 281, 321, 336, 348, 394, 430, 438, 444, 454, 455, 457, 466, 471, 473, 475, 511, 521, 524, 525, 558, 562, 564, 567, 570, 571, 572, 573, 579, 585, 591, 595, 619, 635, 636, 646, 650, 651, 652, 654, 656, 660, 661, 666, 678, 692, 697, 709, 715, 717, 720, 741, 758, 774, 777, 778, 784, 785, 788, 823	ĠAYB 5, 12, 161, 173, 197, 284, 286, 287, 288, 289, 291, 292, 293, 313, 347, 394, 395, 397, 429, 483, 511, 554, 557, 654
ÉTERNITÉ PREMIÈRE (AZAL) 6, 13, 65, 66, 67, 148, 150, 153, 154, 167, 186, 187, 194, 223, 230, 231, 234, 247, 257, 276, 279, 292, 294, 296, 297, 305, 310, 315, 319, 321, 326, 333, 336, 338, 340, 348,	GÉMATRIE 237
	ʾINN 220, 395, 403, 423, 465, 470
	GNOSE 7, 13, 39, 106, 118, 157, 158, 159,

168, 170, 178, 212, 215, 229, 235, 298, 305, 319, 321, 324, 326, 334, 336, 375, 392, 394, 395, 402, 408, 425, 457, 459, 461, 464, 465, 478, 484, 505, 507, 539, 540, 541, 557, 567, 568, 569, 573, 574, 576, 582, 583, 590, 600, 603, 608, 633, 637, 663, 664, 675, 755, 758, 762, 768, 771	468
<i>HADĪT</i> 121, 126	INCARNATIONNISME.....170, 302, 561, 589, 590, 632, 719
<i>HIDĪTĀN</i> 151, 366	INCRÉÉ6, 316, 347, 362, 369, 378, 607, 638
<i>HIRQAT</i> 43, 47, 49, 51, 52, 53, 55, 59, 63, 103, 111, 113, 389, 712	INEXISTANT APPARENT 356
HOMME 6, 12, 13, 19, 34, 40, 58, 76, 81, 108, 118, 161, 162, 189, 219, 221, 227, 228, 236, 241, 274, 289, 291, 292, 293, 296, 303, 308, 312, 319, 334, 335, 336, 347, 350, 383, 388, 394, 398, 400, 404, 412, 421, 423, 424, 425, 426, 427, 434, 435, 437, 438, 439, 446, 449, 451, 462, 463, 468, 511, 519, 521, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 536, 537, 538, 546, 554, 559, 567, 568, 571, 574, 575, 584, 585, 587, 588, 590, 591, 594, 595, 596, 600, 602, 604, 605, 606, 607, 616, 617, 618, 619, 639, 646, 647, 648, 652, 658, 665, 667, 670, 671, 673, 674, 675, 677, 678, 681, 682, 683, 687, 689, 698, 699, 700, 701, 702, 705, 706, 707, 708, 709, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 727, 747, 758, 772	INFUSION (DES ESPRITS DANS LES FORMES PHYSIQUES) 326, 395, 425, 426, 428, 446, 462, 472, 512, 514, 571, 593, 700, 705, 707, 715, 716, 718, 719, 749, 761
HONTE DEVANT L'EXISTENCE DU VRAI..... 593	INITIATION..... 47, 48, 49, 53, 54, 55, 56, 75, 81, 106, 158, 167, 171, 172, 211, 222, 254, 390, 398, 399, 400, 449, 472, 473, 564, 570, 736
HUMAIN..... 55, 91, 108, 189, 229, 236, 242, 244, 256, 257, 285, 287, 288, 290, 312, 317, 330, 369, 398, 401, 406, 414, 425, 426, 427, 433, 434, 435, 437, 438, 439, 441, 442, 451, 463, 476, 522, 523, 524, 528, 529, 531, 534, 540, 548, 566, 590, 592, 594, 596, 598, 602, 603, 607, 608, 609, 611, 617, 632, 634, 646, 650, 651, 654, 655, 656, 669, 670, 674, 678, 680, 681, 694, 698, 700, 702, 705, 706, 716, 717, 718, 772, 789	INITIATIQUE 6, 12, 30, 40, 42, 48, 49, 53, 55, 57, 106, 113, 120, 124, 159, 160, 204, 222, 223, 226, 227, 232, 245, 254, 255, 279, 289, 310, 348, 358, 388, 395, 398, 399, 400, 401, 402, 404, 431, 432, 444, 454, 481, 519, 532, 536, 557, 607, 608, 625, 627, 639, 711, 717, 739, 798, 800
<i>HUWA HUWA</i>7, 163, 210, 244, 312, 337, 338, 647, 656, 677, 678, 679, 681, 682, 683, 685, 690, 691, 693, 705, 707, 708, 719, 741	INTELLECT93, 94, 163, 164, 231, 289, 290, 293, 344, 346, 390, 391, 400, 403, 416, 417, 424, 427, 449, 459, 461, 489, 513, 526, 528, 530, 532, 533, 535, 536, 538, 539, 540, 542, 543, 546, 547, 549, 564, 568, 574, 645, 656, 663, 670, 701
HYPOSTASE 315, 317, 318, 381, 382, 383, 384, 658, 708, 720	INTELLECT.....161, 200, 209, 210, 290, 293, 313, 344, 345, 346, 347, 348, 352, 358, 359, 360, 361, 362, 364, 365, 366, 367, 369, 370, 371, 372, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 390, 391, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 404, 417, 418, 419, 431, 453, 508, 531, 549, 607, 608, 618, 645, 646, 671, 714, 715, 804
IDENTIFICATION 13, 56, 164, 308, 309, 313, 392, 401, 508, 513, 523, 524, 525, 567, 579, 584, 585, 586, 600, 605, 611, 629, 636, 650, 651, 654, 655, 656, 667, 670, 671, 674, 675, 677, 681, 682, 685, 687, 689, 692, 693, 694, 695, 699, 701, 704, 709, 741	INTELLECT AGENT 345, 348
IGNITION..... 349, 371, 372, 602	INTELLECT ÉTENDU 161, 209, 210, 290, 313, 345, 346, 347, 348, 352, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 369, 370, 371, 372, 378, 379, 380, 384, 390, 393, 394, 395, 396, 418, 419, 431, 453, 646, 714, 715
ILLUMINATION 85, 91, 174, 276, 326, 422, 455, 481, 541, 570, 608, 630, 636, 675, 676, 682, 685	INTELLECT RÉCEPTEUR/VECTEUR 345
IMAM.....12, 15, 34, 35, 45, 49, 55, 68, 72, 87, 105, 106, 107, 108, 109, 113, 114, 119, 135, 136, 140, 204, 218, 237, 243, 245, 246, 248, 261, 335, 378, 414, 494, 495, 516, 517, 568, 606, 625, 730	INTELLECT UNIVERSEL 347, 383
IMAGE..... 362, 369, 397, 398, 416, 421, 422, 428, 432, 462, 511, 513, 531, 611, 677, 679, 717, 718, 809	INTELLIGENCE..... 115, 185, 219, 237, 249, 272, 274, 326, 382, 383, 398, 403, 424, 436, 442, 443, 444, 478, 522, 527, 529, 530, 532, 533, 534, 536, 539, 551, 553, 554, 555, 579, 599, 600, 636, 644, 656, 657, 664, 696, 755
IMPÉRATIF.....6, 348, 352, 353, 354, 359, 466, 467,	INTERFACE 312, 347, 362, 365, 369, 371, 419, 422, 438, 537, 600, 607, 609, 616, 617, 658, 708
	IPSÉITÉ..... 316, 323, 407, 617
	INVESTITURE 224
	INVISIBLE 12, 41, 157, 159, 169, 173, 174, 178, 187, 188, 197, 227, 230, 234, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 298, 300, 320, 347, 394, 395, 397, 401, 420, 422, 429, 433, 459, 469, 474, 478, 483, 485, 511, 515, 517, 530, 549, 553, 554, 556, 557, 560, 579, 593, 599, 613, 620, 626, 629, 635, 636, 645, 654, 669, 673, 675, 676, 696, 699, 706, 714, 741, 743, 752, 758, 760, 761, 765, 778
	IPSÉITÉ5, 12, 82, 159, 167, 187, 230, 242, 244,

247, 289, 298, 300, 305, 306, 313, 315, 317, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 330, 331, 334, 341, 342, 354, 356, 358, 363, 367, 372, 375, 384, 395, 439, 445, 446, 447, 459, 460, 474, 492, 513, 529, 564, 599, 642, 655, 656, 669, 675, 677, 695, 698, 699, 701, 731, 737, 760, 773, 778, 785	227, 246, 249, 253, 257, 258, 264, 268, 270, 271, 272, 273, 275, 276, 280, 285, 289, 290, 294, 297, 299, 305, 306, 317, 319, 320, 321, 322, 324, 328, 330, 333, 334, 342, 344, 346, 347, 350, 352, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 364, 365, 367, 371, 372, 379, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 389, 390, 391, 392, 393, 395, 396, 397, 401, 403, 405, 407, 408, 414, 422, 429, 430, 431, 437, 438, 442, 443, 447, 449, 463, 464, 465, 480, 485, 487, 488, 489, 493, 502, 505, 508, 510, 511, 516, 517, 525, 526, 527, 531, 532, 533, 534, 541, 542, 543, 545, 549, 550, 555, 557, 560, 564, 565, 593, 599, 600, 603, 607, 608, 613, 614, 615, 616, 622, 624, 628, 636, 642, 643, 644, 645, 655, 656, 665, 666, 667, 670, 671, 674, 675, 677, 685, 688, 692, 694, 696, 699, 701, 702, 703, 704, 706, 710, 715, 717, 718, 722, 723, 733, 753, 757, 758, 760, 761, 765, 768, 769, 772, 773, 774, 780, 784, 788, 790
IVRESSE40, 42, 118, 127, 180, 185, 230, 285, 310, 484, 505, 512, 557, 567, 580, 582, 586, 587, 599, 692, 693, 773	LUMIÈRE DIVINE 352, 422, 564, 616
IVRESSE ET SOBRIÉTÉ.....634	LUMIÈRE RAYONNANTE - SCINTILLANTE ... 362, 367, 385
JURISPRUDENCE45, 47, 89, 105, 109, 110, 111, 114, 117, 172, 244, 245, 246, 713	L'UNIVERS151, 312, 349, 350, 354, 355, 356, 357, 372, 373, 384, 410, 417, 431, 461, 489, 513, 530, 564, 603, 688
KĀF161, 349, 350, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 370, 371, 372, 389, 757, 758, 759, 788, 823	MĀ HUWA ILLĀ HUWA 683, 691, 705, 707
ÉLECTION SÉLECTIVE 152, 182, 184, 461, 468, 471, 472, 473, 478, 492, 497, 518, 519, 523, 612, 613, 624, 664, 704, 715, 716, 735, 737, 785, 788	MACROCOSME.....6, 13, 523, 530, 608
ESPRIT – IMAGE 427	MAGIE 216, 217, 219, 220, 221, 249, 287, 517, 744
HOMME-MIROIR 634, 658, 709	MAGIE BLANCHE..... 220
ŒIL DE DIEU 386, 617, 666	MAISON DE LA SAGESSE 260, 278
ŒIL DE L'ÂME 386	MANIFESTATION155, 160, 168, 215, 219, 244, 272, 288, 298, 302, 310, 311, 313, 316, 318, 322, 323, 328, 329, 330, 341, 344, 350, 352, 354, 355, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 369, 372, 375, 379, 392, 393, 394, 396, 401, 403, 404, 406, 407, 416, 417, 425, 429, 431, 436, 439, 440, 442, 448, 456, 459, 462, 465, 469, 470, 472, 511, 513, 518, 523, 525, 526, 539, 540, 555, 564, 569, 575, 590, 592, 596, 607, 608, 613, 615, 616, 617, 624, 625, 640, 644, 646, 652, 656, 666, 669, 670, 675, 679, 684, 685, 687, 699, 701, 704, 706, 725, 736, 737, 752, 765, 772, 773, 781
ŒIL-ESSENCE.....163, 313, 320, 353, 358, 359, 360, 370, 401, 464, 515, 555, 591, 595, 640, 641, 642, 644, 645, 665, 666, 667, 669, 670, 671, 674, 685, 686, 687, 688, 703, 707, 708, 718, 719, 739, 778	MANIFESTATIONS 82, 163, 187, 212, 234, 278, 293, 314, 319, 341, 353, 358, 362, 372, 400, 404, 406, 407, 416, 425, 445, 608, 703, 788
L'ŒIL-ESSENCE DE LA RÉUNIFICATION.....163, 313, 320, 353, 401, 416, 515, 591, 595, 640, 641, 642, 645, 665, 666, 667, 669, 670, 671, 674, 685, 686, 687, 688, 703, 707, 708, 719	MÉDIATION VECTORIELLE DU MIROIR 605
ŒIL-MIROIR..... 617	MESURES PRÉDESTINATRICES.....353, 466, 467, 681, 718, 769, 773
LAMPE 76, 288, 292, 355, 356, 357, 391, 453, 499, 516, 525, 526, 545, 823	MÉTAMORPHOSE.....122, 212, 329, 403, 404, 405, 469, 570, 573, 613, 632, 664, 665, 671, 673
LANGAGE PARADOXAL 223	MIROIR7, 13, 82, 163, 167, 168, 221, 225, 236, 256, 302, 310, 312, 318, 363, 366, 369, 397, 401, 404, 407, 440, 444, 459, 511, 513, 530, 532, 590, 595, 596, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 635, 642, 646, 647, 648, 658, 677, 681, 685, 688, 689, 694, 695, 699, 703, 704, 706, 707, 708, 709, 716, 718, 719, 721, 752
KĀF ET NŪN 349, 354, 355, 356, 359, 788	MIROIR COMMUNICANT 614
VRAI12, 111, 153, 155, 157, 168, 187, 233, 285, 286, 291, 298, 303, 310, 311, 337, 347, 354, 362, 363, 378, 386, 393, 396, 402, 405, 425, 428, 441, 444, 455, 457, 474, 485, 486, 489, 490, 508, 509, 511, 514, 515, 530, 532, 534, 538, 545, 549, 553, 562, 568, 584, 588, 593, 597, 599, 609, 610, 611, 612, 614, 620, 621, 622, 627, 628, 635, 644, 651, 655, 656, 657, 658, 659, 663, 665, 666, 667, 685, 686, 688, 696, 699, 703, 706, 708, 721, 725, 726, 752, 758, 760, 771, 772, 773, 775, 778	MIROIR PROTO-LOGIQUE 610
LETTRES ISOLÉES.....7, 8, 10, 11, 13, 226, 235, 237, 238, 239, 322, 713, 723, 724, 725, 726, 731, 732, 734, 735, 737, 739, 740, 741, 742, 743, 745, 747, 748, 750, 754, 756, 757, 759, 764, 767, 770, 779	
LEXIQUE135, 187, 190, 193, 222, 358, 566, 620, 642	
LIGNÉE SPIRITUELLE 49, 244, 259, 324, 518, 548	
L'IMPÉRATIF 295, 349, 352, 355, 360, 363, 370, 395, 466, 467, 535, 603	
LOCUTIONS THÉOPATIQUES.....80, 104, 187, 223, 731	
LOGOS..... 272, 275, 421, 424, 467, 510, 513	
LUMIÈRE.....11, 34, 39, 46, 47, 75, 89, 107, 136, 155, 161, 169, 177, 180, 185, 187, 210, 215, 216,	

MISE À PART	296, 361, 401, 728, 745	334, 335, 336, 340, 359, 384, 497, 558, 686, 687
MNÉMOTECHNICITÉ.....	244	NŪN349, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 370, 371, 372, 389, 788
MONDE DU TRÔNE162, 344, 346, 348, 363, 364, 365, 369, 384, 618, 646, 647		OCCULTATION
MONTÉE ET À LA DESCENTE DES ÂMES.....	250	288, 330, 390, 448, 453, 474, 517, 654, 750
MOULES	421, 425, 428	OCCULTISME
MULTIPLICITÉ.....	161, 296, 312, 315, 347, 349, 359, 362, 363, 372, 395, 396, 531, 632, 633, 634, 642, 664, 679	217, 219, 220, 221, 249, 287, 712
MYSTAGOGIE.....	7, 10, 171, 244, 283, 346, 532, 619	ORDRES SPIRITUELS.....
MYSTAGOGIQUE.....	5, 11, 160, 161, 172, 177, 181, 222, 232, 283, 292, 314, 390, 446, 472, 523, 552, 569, 619, 663, 713, 754	49, 53, 81, 217, 219, 220, 221, 249, 287, 579, 580, 582, 583
MYSTÈRE.....	12, 13, 78, 91, 153, 155, 157, 163, 172, 173, 176, 180, 185, 188, 195, 221, 222, 223, 225, 231, 249, 256, 275, 283, 286, 287, 288, 290, 293, 294, 295, 298, 299, 300, 303, 310, 322, 326, 330, 333, 334, 335, 336, 342, 347, 350, 352, 354, 363, 373, 394, 401, 402, 409, 415, 431, 435, 436, 443, 444, 447, 464, 466, 467, 471, 478, 486, 511, 517, 522, 523, 544, 547, 554, 579, 582, 598, 600, 602, 603, 619, 622, 626, 629, 637, 638, 669, 675, 677, 678, 691, 706, 708, 723, 728, 740, 750, 752, 753, 756, 757, 760, 761, 770, 772, 778	ORGANISATION DE L'UNIVERS
MYSTIQUE.....	9, 13, 24, 27, 29, 30, 34, 36, 42, 46, 54, 55, 57, 59, 61, 67, 68, 71, 74, 81, 82, 89, 91, 93, 95, 106, 110, 111, 113, 116, 119, 127, 137, 148, 149, 155, 158, 159, 160, 163, 169, 172, 174, 177, 178, 179, 180, 181, 185, 186, 192, 193, 195, 196, 210, 212, 213, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 244, 245, 248, 250, 255, 256, 275, 278, 280, 282, 283, 284, 286, 287, 289, 293, 300, 302, 306, 307, 308, 310, 312, 313, 317, 319, 322, 324, 329, 330, 332, 333, 334, 342, 396, 400, 401, 402, 405, 427, 434, 435, 437, 451, 453, 454, 460, 466, 468, 471, 478, 480, 483, 491, 497, 518, 521, 523, 524, 532, 538, 539, 551, 552, 556, 557, 558, 559, 565, 566, 568, 570, 574, 577, 583, 584, 585, 588, 589, 590, 591, 596, 597, 598, 602, 603, 604, 605, 608, 609, 610, 619, 622, 625, 628, 631, 632, 634, 636, 638, 639, 640, 642, 643, 644, 645, 650, 651, 654, 658, 662, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 673, 674, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 687, 689, 691, 694, 695, 696, 697, 699, 701, 702, 704, 708, 714, 715, 716, 718, 719, 720, 722, 725, 732, 760, 763, 771, 779, 798, 801, 802, 805, 807, 808	363, 367, 369, 388, 449, 564
MYSTIQUE DE LA RUSE.....	585	ORIENT.....
NÉANT.....	150, 151, 152, 180, 215, 227, 250, 281, 299, 337, 339, 348, 349, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 361, 363, 386, 389, 390, 392, 394, 400, 406, 411, 417, 418, 419, 431, 434, 445, 446, 449, 450, 451, 452, 457, 464, 466, 468, 474, 489, 508, 510, 511, 514, 518, 549, 550, 556, 564, 617, 618, 624, 633, 639, 640, 679, 690, 692, 706, 717, 740, 760, 761, 770, 788	9, 18, 27, 30, 31, 43, 44, 50, 115, 215, 252, 253, 266, 272, 275, 278, 357, 389, 391, 440, 614, 615, 699, 750, 793, 794, 799, 805, 809
NOMS DIVINS.....	12, 58, 163, 220, 282, 332, 333,	OUROBORE.....
		151, 366
		PACTE PRIMORDIAL.....
		6, 12, 162, 230, 451, 455, 459, 462, 524, 622
		PARCOURS INITIATIQUE.....
		226, 392
		PARENTÉ.....
		70, 247, 262, 414, 470, 474, 475, 479, 518, 658
		PAROLE CORANIQUE.....
		123, 196, 235, 280, 283, 305, 306, 335
		PAROLE DIVINE.....
		164, 199, 235, 436, 459, 461
		PASSAGE DE LA PUISSANCE À L'ACTE.....
		390
		PÈLERINAGE.....
		5, 11, 51, 59, 61, 103, 108, 111, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 390, 454, 619, 631, 675, 712, 713
		PERPÉTUATION
		363, 367, 369
		PHILOSOPHES PHYSIOLOGUES.....
		261
		PHILOSOPHIE.....
		10, 12, 36, 131, 136, 171, 211, 221, 222, 236, 243, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 271, 277, 278, 279, 286, 317, 346, 347, 381, 417, 451, 456, 542, 698, 713, 714, 798, 800, 801, 803, 804, 806, 807, 808
		PHILOSOPHIE PRIMORDIALE
		264
		POÉSIE
		27, 36, 40, 65, 110, 191, 196, 262, 554
		POST-EXISTENCE.....
		149, 162, 163, 166, 244, 319, 438, 530, 556, 558, 564, 718, 823
		POST-SOCRATIQUES.....
		262, 265
		PRATIQUES ALCHEMIQUES
		220
		PRÉDESTINATION.....
		6, 12, 82, 152, 153, 182, 184, 221, 223, 241, 244, 248, 294, 322, 330, 331, 348, 352, 353, 359, 360, 370, 372, 409, 424, 428, 435, 437, 453, 454, 459, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 475, 477, 481, 483, 492, 493, 506, 507, 515, 519, 537, 542, 544, 547, 557, 558, 586, 588, 673, 680, 702, 715, 716, 717, 718, 735, 773, 778, 785, 802
		PRÉEXISTENCE.....
		12, 80, 149, 150, 152, 153, 154, 161, 162, 163, 166, 168, 179, 197, 209, 244, 250, 257, 276, 283, 290, 291, 297, 319, 322, 348, 379, 380, 389, 397, 400, 435, 438, 446, 451, 452, 453, 454, 456, 460, 465, 466, 469, 471, 472, 481, 487, 494, 508, 519, 524, 530, 536, 538, 541, 543, 556, 558, 571, 574, 584, 609, 672, 691, 714, 715, 716, 718, 749, 752, 766, 771, 772, 776, 823
		PRÉSENCE DIVINE.....
		236, 603

PRÉSOCRATIQUES.....	261, 262, 265, 267, 272	443, 452, 470, 533, 558, 559, 560, 561, 562, 563,
PRIVATION HYPOSTATIQUE	591, 720	566, 567, 570, 580, 645, 646, 659, 718, 723, 737,
PROGRESSION	13, 42, 71, 81, 162, 176, 183,	753, 772, 773
	204, 218, 234, 251, 289, 293, 317, 333, 334, 339,	RÉSORPTION-IDENTIFICATION
	358, 394, 398, 400, 458, 461, 473, 487, 546, 553,	634
	566, 567, 569, 570, 573, 575, 576, 583, 608, 619,	AFFECT EXTATIQUE.....
	621, 624, 631, 632, 636, 640, 679, 680, 697, 716	5, 92, 180, 183, 186, 187,
PROJECTION.....	212, 320, 355, 359, 365, 510, 522,	188, 189, 223, 225, 290, 447, 484, 554
	565, 605, 606, 607, 608, 635	RÉVÉLATION CORANIQUE
PROPHÈTES (ANBIYĀ ⁷)	6, 12, 41, 55, 57, 66, 152,	259, 265, 747, 777
	153, 162, 164, 185, 195, 260, 285, 294, 322, 339,	RÉVERBÉRATION.....
	344, 387, 389, 390, 391, 411, 415, 427, 457, 459,	363, 366, 372, 503, 529, 532, 606,
	473, 475, 477, 478, 480, 481, 482, 483, 484, 485,	607, 608, 609, 673, 678, 692
	486, 488, 489, 490, 491, 496, 497, 499, 503, 504,	REVÊTEMENT DES ATTRIBUTS.....
	505, 511, 516, 517, 522, 525, 528, 536, 542, 558,	326, 327, 342, 403, 593,
	568, 592, 620, 621, 623, 625, 631, 652, 668, 669,	603, 692, 703, 745
	694, 696, 706, 731, 734, 735, 737, 764, 778, 785,	RIBĀT
	788, 789	46, 60, 61
PROPRIÉTÉS.....	5, 12, 340	SAGE
PROTO-ÉTERNITÉ.....	57, 81, 111, 136, 137, 149,	5, 119, 257, 258, 259, 262, 263, 266,
	150, 151, 153, 157, 160, 161, 167, 168, 169, 177,	267, 268, 269, 275, 276, 281, 348, 430, 445, 525,
	178, 179, 180, 207, 221, 222, 227, 229, 230, 250,	715, 770, 775, 780
	257, 281, 288, 289, 294, 297, 298, 301, 310, 313,	SAINTS AGRÉÉS (AWLIYĀ ⁷).....
	318, 319, 325, 327, 330, 333, 335, 336, 341, 342,	6, 12, 43, 45, 46, 51,
	344, 349, 350, 353, 355, 357, 358, 359, 360, 361,	55, 57, 116, 119, 127, 132, 133, 152, 153, 155, 165,
	363, 364, 367, 370, 373, 378, 379, 380, 389, 390,	166, 177, 204, 248, 287, 288, 307, 331, 342, 344,
	392, 394, 395, 400, 401, 402, 405, 417, 418, 419,	390, 411, 427, 443, 455, 457, 458, 459, 465, 473,
	431, 433, 434, 435, 438, 444, 445, 449, 451, 452,	475, 478, 479, 480, 481, 482, 484, 485, 486, 487,
	453, 454, 455, 457, 459, 464, 465, 466, 468, 469,	490, 492, 493, 496, 498, 499, 500, 504, 505, 506,
	470, 472, 474, 475, 476, 479, 481, 486, 487, 488,	507, 510, 522, 525, 553, 557, 559, 581, 582, 592,
	489, 490, 494, 503, 509, 510, 511, 514, 515, 522,	616, 692, 698, 717, 731, 734, 735, 754, 764, 778,
	524, 529, 531, 536, 538, 542, 545, 549, 550, 557,	785, 788, 792, 793, 796
	558, 564, 569, 570, 571, 573, 579, 585, 587, 592,	SCHÈMES SYMBOLIQUES
	593, 595, 598, 602, 603, 604, 605, 608, 609, 614,	5, 216, 225, 440
	615, 618, 619, 624, 632, 640, 641, 642, 643, 644,	SCIENCE DES LETTRES.....
	645, 646, 650, 654, 655, 663, 665, 667, 676, 683,	75, 219, 225, 235, 237, 238,
	685, 688, 690, 691, 692, 698, 701, 706, 731, 734,	239, 298, 352, 725, 741, 742, 744, 798, 805
	735, 739, 740, 745, 746, 748, 757, 758, 760, 761,	SCIENCE DES NOMBRES
	762, 768, 771, 772, 773, 774, 775, 778, 784, 785,	225
	788	SCIENCES OCCULTES.....
PROTOLOGIE ...	12, 150, 223, 225, 454, 556, 580, 737	5, 11, 56, 105, 216, 217, 219
PROXIMITÉ.....	7, 65, 82, 157, 163, 180, 187, 215,	SECRET
	229, 231, 232, 257, 285, 365, 378, 391, 396, 452,	155, 185, 225, 250, 289, 290, 292,
	454, 456, 473, 476, 485, 493, 501, 514, 529, 535,	294, 299, 317, 333, 411, 439, 442, 448, 467, 494,
	542, 573, 578, 579, 580, 586, 587, 591, 592, 604,	509, 532, 533, 534, 538, 553, 555, 557, 578, 602,
	605, 614, 615, 619, 622, 626, 627, 630, 651, 652,	626, 629, 630, 645, 731, 732, 735, 736, 737, 739,
	655, 658, 661, 674, 675, 683, 686, 690, 695, 696,	740, 741, 755, 756, 778, 782, 785
	699, 737, 745, 758, 775, 778, 784, 785, 788, 789	SÉGRÉGATION
QIDAM.....	149, 150, 160, 161, 195, 222, 229, 230,	82, 153, 303, 313, 314, 361,
	349, 355, 358, 392, 431, 508, 511, 569, 640, 642,	369, 455, 459, 461, 469, 472, 502, 540, 584, 735,
	690, 731, 778, 785, <i>SEE</i> PROTO-ÉTERNITÉ	739
QUALITÉS.....	5, 12, 248, 305, 306, 333, 334, 335,	SENS APPARENT
	340, 341, 342, 394, 489, 492, 503, 562, 778	245
QUATRE GENRES DE CŒURS	562	SEPT SAGES
RÉCEPTEUR-VECTEUR	346	254, 261, 265, 267, 277, 721
RÉFÉRENCES D'AUTHENTIFICATION	69, 124	SIÈCLE D'OR
REMÉMORATION.....	163, 175, 178, 179, 303, 341,	250, 521, 631, 710, 717
		SILSILĀ ^t
		4, 42, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 62,
		70, 73, 113, 115, 119, 136, 192, 217, 245, 256
		SOUFISME
		10, 24, 25, 27, 29, 44, 45, 47, 48, 55,
		56, 69, 74, 91, 94, 95, 98, 99, 100, 102, 103, 104,
		106, 109, 110, 114, 115, 116, 118, 119, 121, 126,
		130, 139, 158, 163, 165, 174, 181, 192, 196, 210,
		214, 217, 218, 227, 232, 250, 256, 287, 289, 303,
		324, 325, 332, 338, 397, 452, 453, 508, 541, 542,
		556, 557, 558, 559, 586, 590, 596, 619, 639, 640,
		664, 681, 682, 699, 712, 715, 718, 721, 759, 798,
		809
		SPHÈRE
		67, 256, 270, 272, 525, 526, 618
		SPHÈRES CÉLESTES.....
		265, 653
		STATIONS.....
		73, 76, 80, 81, 82, 111, 135, 157, 158,
		162, 163, 165, 173, 179, 180, 194, 203, 230, 231,
		234, 289, 305, 306, 310, 328, 392, 400, 427, 459,
		461, 469, 473, 484, 485, 487, 492, 493, 494, 495,

496, 500, 505, 506, 507, 521, 522, 527, 529, 535, 565, 566, 567, 568, 570, 574, 576, 579, 580, 581, 582, 601, 631, 633, 635, 636, 637, 641, 642, 644, 649, 653, 662, 680, 694, 695, 718, 761	354, 362, 385, 425, 438, 446, 453, 478, 480, 487, 488, 524, 576, 584, 590, 591, 592, 594, 595, 599, 600, 633, 634, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 645, 663, 664, 665, 669, 671, 685, 688, 689, 690, 691, 694, 699, 704, 707, 709, 714, 721, 722, 725, 726, 731, 732, 733, 735, 745, 752, 771
SUBSTRAT HUMAIN 406, 427, 433, 442, 529, 707, 716	UNICITÉ DU TÉMOIGNAGE..... 634
SUPPLÉANTS..... 6, 57, 496, 497, 498, 499, 500, 502, 503, 505, 506, 507, 581, 582, 716, 735	UNIFICATION.....148, 162, 178, 244, 311, 312, 314, 321, 334, 354, 407, 484, 487, 505, 515, 535, 545, 557, 561, 569, 576, 580, 582, 589, 592, 596, 597, 605, 611, 631, 633, 635, 636, 645, 653, 694, 696, 705, 717, 718, 752, 753, 755, 766, 772
SUREXISTENCE150, 163, 179, 223, 229, 230, 231, 315, 327, 335, 338, 339, 341, 389, 393, 431, 433, 438, 439, 449, 459, 461, 472, 474, 484, 485, 490, 492, 505, 523, 524, 561, 564, 567, 569, 576, 580, 582, 590, 592, 595, 596, 627, 631, 632, 633, 635, 636, 637, 639, 653, 654, 658, 670, 677, 692, 694, 696, 723, 755, 758, 759, 762, 771, 772, 775, 785	UNION 56, 67, 68, 112, 157, 158, 163, 220, 224, 244, 289, 309, 311, 312, 342, 382, 398, 405, 438, 439, 443, 491, 509, 513, 534, 553, 566, 580, 582, 590, 592, 601, 603, 631, 636, 637, 638, 645, 647, 653, 656, 661, 666, 671, 680, 681, 682, 683, 692, 693, 694, 696, 701, 712, 716, 717, 719, 721, 773
SURVENANCE.....111, 151, 156, 206, 228, 231, 248, 281, 292, 298, 302, 304, 337, 355, 357, 361, 364, 366, 375, 379, 380, 403, 407, 435, 454, 464, 467, 469, 476, 526, 534, 542, 549, 554, 577, 578, 627, 629, 632, 650, 651, 653, 655, 701, 731, 745, 760, 762, 772, 775, 780, 784, 785	UNITÉ.....57, 255, 272, 273, 593, 598, 636, 703, 705
SYMBLES.....11, 93, 122, 155, 157, 185, 191, 194, 207, 211, 212, 214, 215, 223, 225, 226, 230, 231, 569, 609, 619, 620, 631, 734, 735, 736, 737, 746, 750, 758, 768, 778, 797	UNION IDENTIFIANTE 422, 556, 676, 682, 683
SYMBOLISME TRANSCENDANT 222, 225	UNION-RÉSORPTION 13, 279, 308, 327, 329, 439, 519, 598, 646, 662, 665, 666, 667, 677, 681, 695, 698
SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES 255	UNION TRANSFORMANTE IDENTIFIANTE 682
TALISMANS..... 216	VÉRITÉ..... 17, 34, 164, 165, 166, 168, 170, 173, 174, 191, 212, 221, 229, 230, 234, 249, 257, 258, 259, 264, 272, 285, 288, 291, 292, 295, 297, 298, 299, 306, 310, 315, 318, 320, 324, 325, 327, 333, 337, 378, 405, 413, 424, 431, 436, 459, 461, 464, 465, 466, 468, 469, 474, 480, 486, 488, 508, 515, 534, 542, 561, 563, 566, 579, 582, 586, 590, 595, 598, 607, 610, 611, 620, 631, 635, 637, 638, 641, 651, 656, 671, 673, 675, 676, 693, 696, 699, 707, 726, 728, 732, 735, 741, 755, 757, 758, 760, 770, 773, 778, 780, 782, 785
TANZĪH65, 162, 286, 302, 304, 349, 651	VIS-À-VIS.....52, 245, 281, 315, 316, 317, 363, 367, 370, 375, 414, 524, 527, 558, 596, 710
THÉOLOGIE NÉGATIVE OU APOPHATIQUE OU <i>VIA</i> <i>REMOTIONIS</i> 148, 282, 382	VISION.....11, 12, 41, 54, 56, 57, 63, 72, 80, 82, 112, 125, 126, 150, 151, 156, 157, 158, 161, 179, 180, 185, 215, 219, 221, 227, 229, 230, 244, 249, 258, 280, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 308, 310, 312, 313, 317, 319, 326, 328, 330, 331, 342, 352, 358, 362, 371, 388, 395, 400, 403, 410, 416, 434, 435, 438, 440, 442, 443, 444, 462, 474, 485, 487, 491, 493, 497, 505, 506, 507, 510, 511, 512, 513, 521, 524, 526, 530, 532, 535, 536, 545, 546, 549, 554, 555, 556, 557, 558, 561, 565, 566, 567, 570, 574, 575, 576, 577, 578, 591, 593, 595, 598, 606, 607, 610, 611, 612, 615, 625, 628, 631, 633, 635, 636, 638, 640, 642, 644, 649, 655, 657, 661, 666, 667, 669, 670, 672, 673, 675, 683, 684, 689, 692, 693, 694, 695, 696, 705, 708, 714, 735, 743, 753, 755, 756, 758, 762, 771, 778, 785
THÉOPHANIE.....161, 185, 219, 223, 312, 314, 322, 324, 358, 362, 368, 369, 372, 373, 385, 394, 404, 418, 419, 606, 608, 618, 679, 823	VISION COSMOGONIQUE 249, 570
TOPOLOGIE..... 230	VOIES SPIRITUELLES..... 13, 72, 521, 650, 662
TRADITION.....30, 47, 49, 68, 70, 73, 85, 96, 103, 112, 176, 185, 273, 277, 278, 279, 379, 390, 438, 452, 497, 499, 516, 540, 798, 805	VOILE185, 188, 208, 231, 281, 285, 292, 297, 303,
TRANSCENDANCE.....65, 148, 162, 173, 176, 282, 302, 303, 308, 313, 316, 349, 354, 361, 366, 380, 402, 439, 450, 452, 453, 476, 584, 597, 603, 609, 621, 632, 637, 639, 640, 642, 644, 651, 653, 663, 673, 681, 695, 699, 701, 714, 718, 727	
TRANSFORMATION.....9, 10, 82, 115, 223, 231, 273, 274, 309, 311, 312, 319, 327, 342, 404, 438, 491, 542, 553, 564, 617, 620, 621, 634, 635, 642, 654, 668, 670, 671, 672, 687, 689, 694, 697, 710, 716	
TRAVAIL DE COMPILATION 129	
TRÉFONDS.....288, 290, 315, 320, 325, 330, 335, 336, 339, 347, 420, 486, 522	
TRILOGIE SÉQUENTIELLE 341	
UN, L',189, 301, 311, 347, 381, 382, 383, 384, 645, 671, 740, 741, 745	
UNICITÉ 7, 13, 26, 41, 57, 117, 151, 198, 215, 229, 284, 288, 296, 300, 301, 303, 304, 307, 308, 312, 313, 317, 318, 319, 322, 324, 331, 332, 349,	

319, 391, 392, 393, 394, 417, 418, 444, 445, 446, 447, 464, 488, 530, 531, 533, 534, 563, 596, 597, 601, 604, 605, 611, 612, 620, 622, 637, 644, 667, 684, 696, 699, 704, 705, 750, 785, 823	VOILE DU NÉANT	418
70 VOILES	VOILURES	183, 390, 394
VOILE..... 80, 219, 234, 285, 390, 392, 393, 394 563, 606, 637	VOLONTÉ 200, 337, 352, 353, 354, 359, 360, 370, 417, 466, 467, 468, 577, 640, 641	
	VOYAGE NOCTURNE	227, 624, 661

INDEX DES PLANCHES

Figure 1 - Carte montrant l'emplacement d'Alexandria Carmina et du Kirman	63
Figure 2 - Carte montrant l'emplacement de la ville de Meṣr en Iran	64
Figure 3 - Le triangle de l'éternité, de la préexistence et de la post-existence	149
Figure 4 - Le Trône, le Siège et les 7 cieux.....	351
Figure 5 et b - Le kāf/lampe et le Nūn/mèche avec l'Attribut/flamme	356
Figure 6 - Les séquences cosmogoniques selon 'Arāʿīs.....	368
Figure 7 - La théophanie tripartite à la manière des hypostases plotiniennes	385
Figure 8 - La cohabitation entre l'esprit et les formes physiques humaines.....	426
Figure 9 - L'état final de l'esprit dans l'enveloppe humaine lors du retour.....	430
Figure 10 - Cercle rūzbehānien de la congénitalité avec le point.....	443
Figure 11 - La Congénitalité est le lieu du face-à-face sans voile.....	445
Figure 12 - Les dix degrés de la scrutation.....	555
Figure 13 - L'axe du retour de l'éternité Première à l'éternité dernière.....	571
Figure 14 - La venue de l'esprit dans les formes physiques et l'accès à l'Éternité	571
Figure 15 - La circumambulation ascendante	573
Figure 16 - La création, Épiphanie descendante de la Proto-Éternité et jusqu'au Monde du Trône.....	647
Figure 17 - Descente et remontée des Esprits préexistants durant le temps du Qab Qawsayn	648
Figure 18 - Dessin des quatre négations de Ḥallāğ dans les Ṭawāṣīn, présenté par Massignon.....	653
Figure 19 - Figure du Qāb Qawsayn, présenté par Louis Massignon dans Passion p. 853.....	660
Figure 20 - Le Qāb Qawsayn d'après Rūzbehān	660
Figure 21 - Les deux arcs du Qāba Qawsayn d'après Ibn 'Arabī.....	662
Figure 22 - Le cercle vide de Ḥallāğ.....	662
Figure 23 - Le cercle ḥallağien sans point exprime la connaissance de Dieu par Dieu.....	664
Figure 24 - Amour, Amant, Aimé.....	699

CONCORDANCE DES PAGES DES MANUSCRITS DE 'ARA'IS AL-BAYAN

DAMAS	MANSHI	Electr.	# versets	SURATE	#	DAMAS	MANSHI	Electr.	# versets	SURATE	#
431	910	726	35	الاحقاف	46	1	45	3	7	الفاتحة	1
433	914	729	38	محمد	47	6	52	9	286	البقرة	2
436	920	734	29	الفتح	48	38	108	64	200	آل عمران	3
441	927	740	18	الحجرات	49	74	173	118	176	النساء	4
443	931	744	45	ق	50	94	210	150	120	المائدة	5
446	937	749	60	الذاريات	51	111	240	176	165	الانعام	6
449	942	754	49	الطور	52	131	280	213	206	الاعراف	7
451	946	757	62	النجم	53	164	341	259	75	الانفال	8
455	953	763	55	القمر	54	174	361	276	129	التوبة	9
456	956	767	78	الرحمن	55	194	396	307	109	يونس	10
459	962	772	96	الواقعة	56	208	423	330	123	هود	11
462	966	777	29	الحديد	57	221	447	352	111	يوسف	12
466	973	783	22	المجادلة	58	245	494	393	43	الرعد	13
468	977	787	24	الحشر	59	257	520	412	52	ابراهيم	14
470	983	791	13	المتحنة	60	266	537	425	99	الحجر	15
471	984	793	14	الصف	61	278	561	445	128	النحل	16
472	986	795	11	الجمعة	62	291	587	466	111	الاسراء	17
472	987	797	11	المنافقون	63	305	612	486	110	الكهف	18
473	989	798	18	التغابن	64	320	663	511	98	مريم	19
474	990	800	12	الطلاق	65	328	679	524	135	طه	20
475	993	802	12	التحريم	66	338	703	544	112	الانبياء	21
476	1013	803	30	الملك	67	343	715	551	78	الحج	22
477	1016	806	52	القلم	68	347	725	564	118	المؤمنين	23
479	1017	809	52	الحاقة	69	354	738	571	64	النور	24
480	1018	811	42	المعارج	70	359	751	585	77	الفرقان	25
481	1020	813	28	نوح	71	365	762	594	227	الشعراء	26
481	1022	814	28	الجن	72	369	770	602	93	النمل	27
482	1024	816	20	المزمل	73	375	782	609	88	القصص	28
483	1009	819	56	المدثر	74	380	795	624	69	العنكبوت	29
484	1011	821	40	القيامة	75	382	800	626	60	الروم	30
485	1013	822	31	الانسان	76	385	805	634	34	لقمان	31
486	1016	826	50	المرسلات	77	387	810	638	30	السجدة	32
486	1017	827	40	النبأ	78	388	814	642	73	الاحزاب	33
487	1018	828	46	النازعات	79	392	823	646	54	سبا	34
488	1020	830	42	عبس	80	393	825	648	45	فاطر	35
489	1022	832	29	التكوير	81	396	830	653	83	يس	36
489	1024	834	19	الانفطار	82	396	835	657	182	الصفافات	37
490	1025	835	36	التطيف/الاب	83	398	840	662	88	ص	38
491	1027	837	25	الانشقاق	84	405	852	674	75	الزمر	39
492	1028	838	22	البروج/الدهر	85	413	868	688	85	غافر/المؤمن	40
492	1029	840	17	الطارق	86	416	877	696	54	دة	41
492	1030	840	19	الاعلى	87	420	888	705	53	الشورى	42
493	1031	842	26	الغاشية	88	426	899	714	89	الزخرف	43
494	1033	844	30	الفجر	89	429	905	719	59	الدخان	44
494	1033	844	20	البلد	90	430	908	720	37	الجاثية	45

CONCORDANCE DES PAGES DES MANUSCRITS DE 'ARA'IS AL-BAYAN

499	1045	856	3	العصر	103	494	1034	846	15	الشمس	91
499	1045	856	9	الهمزة	104	495	1035	847	21	الليل	92
500	1045	857	5	الفيل	105	495	1036	848	11	الضحى	93
500	1046	857	4	قريش	106	496	1038	849	8	الشرح	94
500	1046	858	7	الماعون	107	497	1039	850	8	التين	95
500	1046	858	3	الكوثر	108	497	1040	851	19	العلق	96
500	1047	859	6	الكافرون	109	498	1041	852	5	القدر	97
500	1047	859	3	النصر	110	498	1042	853	8	البينة	98
501	1048	860	5	المسد	111	498	1042	854	8	الزلزلة	99
501	1048	860	4	الإخلاص	112	499	1043	854	11	العاديات	100
502	1050	862	5	الفلق	113	499	1044	855	11	القارعة	101
502	1051	863	6	الناس	114	499	1044	855	8	التكاثر	102

RÉSUMÉ

«Les Épouses de l'Élucidation des Vérités du Coran» est un commentaire coranique allusif du grand soufi persan Rūzbehān Baqlī Širāzī. La présente thèse l'étudie dans le but d'en extraire ces élucidations mêmes qui sont d'ordre théologique, philosophique, cosmogonique, anthropologique, spirituel et mystique. S'inscrivant dans la lignée de la tradition soufie du siècle d'or, l'auteur révèle la face ésotérique du Coran à partir de sa propre expérience spirituelle. Son axe herméneutique original est de lire le texte coranique comme une « description de la proto-éternité ». Le suivre dans sa lecture a permis de faire des percées inédites : La filiation spirituelle de Rūzbehān à Ibn Ḥaffīf est mieux cernée, de même que le profil des autres maîtres dont il s'inspire. Son affiliation à l'Aš'arisme est mise en exergue et un lien littéraire est souligné avec Abū Ḥāmid al-Ġazālī. La jonction avec néo-platonisme et pythagorisme est mieux mise en lumière tandis que l'étude d'une citation attribuée à Iraql le Sage évoque le phénomène d'hybridation propre à la renaissance des Abbasides. La thèse étudie les cosmogonies déclinées par l'auteur ainsi que son anthropogénèse, basée sur la croyance en la pré-existentialité des esprits. Est élucidé sa perception de la fiṭraṭ, comme infusion au substrat humain d'un Esprit qui lui ajoute l'Image de Dieu. La voie mystique rūzbehānienne, si influencée par Ḥallāğ, est développée dans toutes ses étapes. Les élucidations de 'Arā'is, dans leur cohérence et leur clarté, sont-elles la synthèse définitive du magistère spirituel de Rūzbehān Baqlī ? Son chant de Cygne ? Cette thèse l'affirme.

MOTS CLÉS

[Commentaire allusif] [Coran] [Soufisme] [Cosmogonie] [Anthropogénèse] [Mystique Soufie]

ABSTRACT

"The Brides of the Elucidation of the Truths of the Koran" is an allusive Koranic commentary by the great Persian Sufi Rūzbehān Baqlī Širāzī. This thesis studies it in order to extract these very elucidations which are of theological, philosophical, cosmogonic, anthropological, spiritual and mystical order. In line with the Sufi tradition of the Golden Age, the author reveals the esoteric side of the Qur'an from his own spiritual experience. Its original hermeneutic axis is to read the Qur'anic text as a "description of proto-eternity". Following him in his reading has unable unprecedented breakthroughs: Rūzbehān's spiritual filiation to Ibn Ḥaffīf is better understood, as is the profile of the other masters from whom he draws his inspiration. His affiliation with Aš'arisme is highlighted and a literary link is found with Abū Ḥāmid al-Ġazālī. The junction with neo-Platonism and Pythagorism is underlined while the study of a quotation attributed to Iraql the Wise evokes the phenomenon of hybridization specific to the rebirth of the Abbasids. The thesis studies the cosmogonies declined by the author as well as his anthropogenesis, based on the belief in the pre-existentiality of spirits. His perception of fiṭraṭ is elucidated, as an infusion into the human substrate of a Spirit which adds the Image of God to it. The mystical Rūzbehānian way, so influenced by Ḥallāğ, is developed in all its stages. Are the clarifications of 'Arā'is, in their coherence and clarity, the definitive synthesis of the spiritual magisterium of Rūzbehān Baqlī? His swan song? This thesis affirms it.

KEYWORDS

[Allusive Commentary] [Coran] [Sufism] [Cosmogony] [Anthropogenesis] [Sufi Mystic]