

Commentaire
de la prière sur le Prophète
« de la Lumière Essentielle »
(en-Nûr edh-Dhâtî)

Edition en cours

*
* *
* * *

Mise à jour progressive¹

*

¹ Les éventuels ajouts ou modifications substantielles dans le texte ou les notes des chapitres de la précédente version seront signalés en orange.

Sommaire

INTRODUCTION

- I. Une opportunité initiatique ? 3
- II. La prière « lumineuse » sur le Prophète 7

NOTIONS GENERALES

- III. L'Essence (*Dhât*)..... 10
- IV. Les Noms (*Asmâ*) et les Attributs (*Çifât*)..... 13
- V. Les Noms : d'Allah à Seyidnâ Adam 17
- VI. Les Traces (*athâr*) 20
- VII. Première synthèse..... 24
- VIII. La Lumière (*Nûr*) 29
- IX. Rapports *symboliques* entre *Nûr* et *Barzakh* 33
- X. Le pôle essentiel de la manifestation..... 37
- XI. L'illumination initiatique 40
- XII. Notions générales sur le Secret (*Sirr*) 43

NOTIONS CHADHILIES

- XIII. La propagation (*sarayân*) des Noms divins dans l'Existence 48
- XIV. La réalisation des Noms 53
- XV. Le centre du cercle (*markaz ed-dâ'irah*)..... 58
- XVI. La prière sur le Prophète : des symboles « mis en action » 65
- XVII. L'influence initiatique (*barakah*) du Maître fondateur 65
- XVIII. Présentation de la *Dâïrah* châdhilie..... 71

I

Une opportunité initiatique ?

— introduction —

Si l'on veut respecter la hiérarchie des statuts que le *fiqh* confère aux actes d'adoration, il convient de commencer en rappelant que prier sur le Prophète est un ordre divin formulé dans le Coran : « En vérité, Allah et Ses Anges prient sur le Prophète. Ô vous qui croyez, priez sur lui et saluez-le ! »².

De l'avis unanime des savants, ce verset fait de la prière sur le Prophète un acte obligatoire (*fardh*) pour tous les croyants³. Seule la conception de cette obligation varie selon les écoles juridiques (*madhâhib*) ; l'Imâm Mâlik, par exemple, considère que le musulman se décharge de cette obligation en l'accomplissant une fois dans sa vie, tandis que l'Imâm Chafî'i la juge obligatoire lors de l'attestation de foi (*tachahhud*) des prières rituelles, dont elle constitue ainsi une condition de validité *sine qua non*. Une fois acquittée selon les conditions propres au *madhhab* sous l'autorité duquel se trouve tout un chacun, la prière sur le Prophète (*çâlat 'alâ en-nabî*) devient une pratique traditionnelle fortement recommandée (*sunna*

² [XXIII ; 56].

³ Rapporté par le Cheikh Nabbahânî dans *Afdhal eç-çalâwat*, d'après l'Imam Sakhâwî. Il est intéressant de noter que ce verset ne s'adresse en effet textuellement qu'aux musulmans caractérisés par la foi (*îmân*), c'est-à-dire à ceux qui constituent la catégorie restreinte des croyants (*mu'mimîn*), dont le degré est intermédiaire entre celui de l'Islâm et de l'Ihsân (excellence) selon un autre hadith. Du reste, cette restriction n'est pas aussi nette et catégorique qu'on pourrait le penser de prime abord, puisqu'elle est encore réductible, du moins dans une certaine mesure, en fonction des nombreuses définitions de la foi que recense le dogme islamique. A ce propos, il ne nous paraît pas inutile de noter pour le sujet qui nous intéresse que la personne du Prophète est intimement liée à la définition de la foi : si cette dernière est généralement considérée comme l'aspect intérieur de la vie du musulman, indissociablement liée aux paroles et aux actes qui l'expriment, il est également connu que l'intensité de la foi du croyant résulte directement de l'intensité de sa relation avec le Prophète : « Les gens se différencient l'un de l'autre en matière de foi selon (*'ala qadri*) leur différence dans l'amour qu'ils me vouent, et ils se différencient dans la mécréance selon leur différence dans l'animosité qu'ils me portent » (*hadith*). Cet amour du Prophète, que le croyant ne fera donc en quelque sorte qu'exprimer ou confirmer en priant sur lui, est dans ce même hadith défini comme le fait de « suivre sa voie, de pratiquer sa tradition, d'aimer ce qu'il aime, de détester ce qu'il déteste, de soutenir celui qu'il soutient, d'être ennemi de ses ennemis ». Au surplus, dans les deux cas extrêmes, celui qui aime le Prophète plus que sa propre âme est un croyant parfait dont la foi est accomplie (*tamma el-îmân*) et le musulman qui ne l'aime n'est pas croyant. Sous un autre rapport, l'amour pour le Prophète constitue, entre le musulman et l'Envoyé d'Allah, un lien dont la sagesse traditionnelle garantit la vivification ; cet amour le fait en effet rentrer dans la catégorie des croyants, le soumettant ainsi à l'obligation de réciter sur lui la prière, qui à son tour augmentera sa foi et donc son amour.

mu'akkadah), c'est-à-dire un acte méritoire qu'il est conseillé de ne pas délaissier mais dont l'absence de réalisation n'expose pas pour autant au châtement divin⁴.

Par ailleurs considérée dans le *fiqh* comme un acte d'adoration non conditionné, la prière sur le Prophète n'est limitée ni par le temps, ni par le lieu, ni même par la formule employée⁵, et reste donc susceptible d'un emploi considérablement plus étendu que celui, restreint, qu'en font habituellement les gens à travers la récitation exclusive de la *çalât Ibrâhimiyah* du *tachahhud*⁶. Elle fait même partie de ces pratiques qui produisent nécessairement ce que René Guénon appelle une « réaction concordante »⁷, dont la nature est énoncée par le Prophète lui-même : « Celui qui prie sur moi une fois, Allah prie sur lui dix fois, celui qui prie sur moi dix fois, Allah prie sur lui cent fois, celui qui prie sur moi cent fois, Allah prie sur lui mille fois [...] ». En d'autres termes, la demande de grâce (*çalâh*) sur le Prophète que le croyant adresse à Allah le fait bénéficier en retour, c'est-à-dire de la part d'Allah lui-même, d'une prière ou d'une grâce, décuplée cette fois, dont certaines « catégories prototypiques » telles que les récompenses (*thawab*), la préservation (*hifdh*), la dissipation des afflictions (*kachaf el-ghumûm*) ou la satisfaction des besoins (*qadhî el-hawâ'ij*) sont décrites dans beaucoup d'autres *ahâdîth*⁸.

Si ce rappel préalable de notions exotériques nous est apparu souhaitable, c'est bien du point de vue initiatique que nous entendons envisager ici la prière sur le Prophète. L'éсотérisme islamique (*taçawwuf*) envisage en effet les œuvres surrogatoires (*nawâfil*), par lesquelles le serviteur ne cesse de se rapprocher

⁴ Selon les mêmes critères, le cas de la prière sur le Prophète que l'on doit prononcer à l'évocation de son nom est considérée par certains comme une pratique obligatoire en raison de la sanction terrible qu'encourt celui qui ne l'observe pas.

⁵ Nous pourrions encore ajouter l'état de pureté, l'orientation vers la *Qiblah*, la position corporelle ou le respect de critères quantitatifs à la liste des conditions pouvant régir des actes d'adoration. Sous ce rapport, elle s'apparente au *dhikr* qui est régi par les mêmes critères, ou plutôt devrions-nous dire par la même absence de critères.

⁶ La formule de cette prière sur le Prophète est : « *Allâhumma* prie sur Mohammed et sur la Famille de Mohammed comme tu as prié sur Abraham et sur la Famille d'Abraham et bénis Mohammed et la Famille de Mohammed comme tu as béni Abraham et la Famille d'Abraham dans les mondes. Tu es, en vérité, Digne de louanges, Glorieux. ». Il est rapporté dans la *çalîh* de Muslîm qu'elle fut transmise par le Prophète à quelqu'un qui l'interrogeait sur la façon de prier sur lui. On lui confère pour cette raison une certaine précellence sur les formules « inspirées » des grands Maîtres.

⁷ Nous nourrissons l'espoir de voir cette notion, dont l'exposition faite par Guénon dans l'*Introduction Générale à l'Etude des Doctrines Hindoues* est citée dans la note 14 du [Propos général sur le Soufisme](#), faire un jour l'objet d'un développement spécifique sur le Porteur de Savoir.

⁸ Le fait que l'obtention particulière de telle ou telle catégories de bienfaits (*fadhil*) nécessite parfois le respect de certaines conditions de temps, connus pour leur excellence comme la nuit du vendredi, et d'un nombre de récitation connu pour son efficacité, ne change rien au fait que la prière divine descend nécessairement en « réaction » à celle du serviteur, fusse en mode général de grâce. Il est par ailleurs connu par d'autres *ahâdîth* que les Anges prient eux aussi sur le serviteur lorsque celui-ci prie sur le Prophète, ce qui justifie l'emploi symbolique de la direction descendante pour exprimer la nature de cette réaction concordante.

d'Allah⁹, comme des supports de réalisation permettant la progression de l'initié dans la Voie qui mène à Lui (*tarîqa ilâ-Llah*). C'est donc, avant toute autre chose, en tant qu'elle constitue un « outil » puissant et efficace pour celui qui suit une voie de réalisation effective (*sulûk*) qu'elle fait l'objet de la présente étude.

Cet intérêt initiatique est clairement affirmé par plusieurs grands Maîtres. Le Cheikh Ibn 'Atâ' Allah el-Iskandarî (m. 1309) fait notamment mention d'une méthode attribuée à l'Imam Abû Bakr eç-Çiddîq consistant « en ce que le cheminant dans la Voie débute par la pratique de la prière sur le Prophète à l'exception de toutes les autres formes d'incantation (*dûn ghayruha min el-adhkâr*), car il est l'intermédiaire (*el-wâsîtah*) entre nous et Lui (*bayna-nâ wa bayna-Hu*), le critère qui nous dirige vers Lui, celui par lequel nous Le connaissons ; or l'attachement à l'intermédiaire précède l'attachement à celui dont il est l'intermédiaire ! »¹⁰. Sîdî Ahmed Zarrûq (m. 1493) dit quant à lui : « Voilà ce qu'a écrit à son gendre notre Maître Ahmed Ibn 'Uqbah el-Hadharamî (m. 1450) dans sa première recommandation : « Sois constant dans le *dhikr* et dans la multiplication de la prière sur l'Envoyé d'Allah car c'est une échelle ¹¹ (*sullam*), une ascension (*mi'râj*) et une progression initiatique effective (*sulûk*) vers Allah, lorsque le demandeur (*tâlib*) ne trouve pas de *Cheikh murshid*¹². D'un point de vue un peu plus « technique », Michel Vâlsan- Cheikh Mustafâ Abd el-Azîz (m. 1974) indique dans son annotation de la prière sur le Prophète du Cheikh el-Akbar, à propos de la « Prière d'Allah sur le Prophète », que « le Prophète n'est pas extérieur à celui qui prie pour lui [c'est à dire l'invocateur], mais il se trouve à l'intérieur de celui-ci à l'état germinatif, où il se développera par la vertu de l'activité initiatique constituée par la « Prière divine », activité qui est celle de l'Intellect Premier. »¹³

D'autres avis pourraient encore corroborer l'effectivité initiatique de la *çalât 'alâ en-Nabî* mais nous nous limiterons à ces quelques exemples significatifs placés sous l'égide d'autorités absolument incontestables. Un point plus délicat mérite peut-être davantage notre attention : en dépit de l'efficacité de certaines pratiques initiatiques avérées par certains Maîtres en leur temps, nous savons que certaines méthodes ont, du fait même de la marche descendante du cycle et de l'état de dégénérescence propre

⁹ Selon un hadith Qudsî Boukhârî.

¹⁰ La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes (*Muftâh el-falâh wa miçbâh el-arwâh fî dhikri-Llah el-Karîm el-Fattâh*) ; passage consultable en ligne à [cette adresse](#).

¹¹ Selon Kasimirski, le terme arabe *sullam* désigne une échelle, un étrier, le moyen à l'aide duquel on parvient à quelque chose ou encore un marchepied. On remarquera l'insistance du Cheikh à travers la succession de trois termes exprimant la même notion.

¹² Cité par le Cheikh Hârûchî dans son livre *L'ouverture éclatante et les perles précieuses dans les bienfaits de la prière et du salut sur le Seigneur des Envoyés*. Cet ouvrage contient un commentaire de *Kunûz el-asrâr*, célèbre recueil de prière sur le Prophète dont il est également l'auteur.

¹³ « Prière sur le Prophète », ET n°446 nov.-déc. 1974. Ce passage est également à mettre en rapport avec cette partie de verset : « *wa-'lamû anna fikum Rasûlu-Llah* », « sachez qu'en vous est l'Envoyé d'Allah » [XLIX,7].

à chaque époque, fait l'objet d'adaptations ultérieures, voire même parfois d'abandons définitifs puisqu'elles ne correspondaient plus alors ni aux capacités des aspirants, ni à celles des Maîtres en charge de leur initiation¹⁴. La question qui se pose est donc la suivante : la prière sur le Prophète est elle, dans la dernière phase de l'humanité qui est la nôtre, une réelle « opportunité » initiatique ou, au contraire, un support de réalisation désormais obsolète puisqu'inadapté à cette ultime phase cyclique connue comme celle de l'avènement du *Dajjâl* ?

La réponse donnée par le Cheikh Ahmed Dahlân, mufti des *chafiï* à la Mecque au XIX^{ème} siècle (m. 1886), et citée par l'Imam Yûssuf Nabahhânî (m. 1931) dans son célèbre recueil de prières sur le Prophète, est sans équivoque : « La prière sur le Prophète est utile quelle que soit la formule employée et il n'y a rien de plus utile à l'illumination des cœurs et à l'arrivée des *mouridîn* à Allâh qu'elle, car celui qui est persévérant dans la prière sur le Prophète obtient de nombreuses lumières et, par son influence spirituelle, parvient au Prophète ou bien est réuni avec quelqu'un qui le fait parvenir à lui, particulièrement si cela est pratiqué avec rectitude (*istiqâma*) et particulièrement à la fin des temps (*âkhir al-azmân*) au moment de l'appauvrissement en Maîtres spirituels (*qillatou-l-Mourshidîn*) et de la confusion des choses (*iltibas el-oumoûr*) chez les gens. Qui donc veut guider les créatures et leur enseigner, prescrive aux gens, du commun comme de l'élite, la demande de pardon (*istighfâr*) et la prière sur le Prophète »¹⁵.

N'y a-t-il pas là l'expression d'une fonction eschatologique que la prière sur le Prophète est appelée à remplir, pour le *vulgum* comme pour les initiés de « l'élite », grâce à son efficacité décuplée selon le principe de compensation cyclique propre à la fin des temps ?

¹⁴ Cf. notamment l'annexe du *Livre des convenances du disciple* de l'Imâm el-Haddâd traduit de l'arabe par Omar Van Den Broek (Editions Al-Bouraq) et [ce fil](#) du forum du Porteur de Savoir.

¹⁵ *Meilleures prières sur le Seigneur des Seigneurs (Afdhal eç-çalâwat 'alâ Seiyd es-Sâdât)*. Consultable en ligne [ici](#).

II

La prière « lumineuse » sur le Prophète

— introduction —

Le texte coranique précise à propos de la prière d'Allah sur le serviteur ¹⁶ : « C'est Lui qui prie sur vous, ainsi que Ses anges, pour vous faire sortir des ténèbres vers la lumière. Il est Miséricordieux envers les croyants »¹⁷. Ce verset, comme la citation du Cheikh Dahlân mentionnée à la fin du chapitre précédent, fait usage d'un symbolisme sur lequel nous devons revenir en raison de l'importance qu'il revêt pour cette étude. La lumière, ou la « grâce lumineuse » dont Allah a investi la pratique de la *çalât 'alâ en-Nabî*, est en effet mise en évidence par de nombreux Maîtres, et notamment par le Cheikh Ibn 'Ata' Allah, à la suite de l'extrait cité plus haut et que nous allons maintenant compléter.

Ces considérations portent sur le cœur, qui est le « lieu de la sincérité », et dont la pureté (*ikhlaç*) est voilée par les passions de l'âme réceptive aux commandements du diable¹⁸ ; cette réceptivité, qui témoigne d'une inclination vers les créatures, est conçue corrélativement à une « absence » (*ghaybah*) vis-à-vis d'Allah et assimilée pour cette raison à un « voile épais (*kathîf*) séparant l'âme de son créateur ». Ce voile étant lui-même symboliquement identifiée à une obscurité, c'est donc, par analogie avec le monde corporel, grâce à la lumière que le cheminant effectif (*sâlik*) parviendra à la faire disparaître. Après avoir cité les deux *ahâdîth*, « En vérité, la prière sur moi est une lumière et les impuretés sont enlevées par ce qui purifie » et « les cœurs des croyants sont purifiés et nettoyés de la rouille par la prière qu'ils font sur moi », le Cheikh conclut enfin : « C'est pour cela qu'il est prescrit au commencement [de la Voie] à celui qui chemine de pratiquer la prière sur le Prophète afin de purifier le lieu-support de la pureté-sincère (*mahalu-l-ikhlaç*), car il n'y pas de pureté tant qu'il subsiste des imperfections et que les grâces diminuent »¹⁹.

En réalité, les exemples de ce genre ne manquent pas et le symbolisme relatif à la lumière et à l'obscurité se trouve fréquemment corrélé à celui de la prière. Dans son recueil de hadith *Musnad el-Firdaws*, Daylamî rapporte que le Prophète lui-même a

¹⁶ Prière divine qui est une « réaction concordante » nécessaire et garantie par la prière du serviteur sur le Prophète comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent.

¹⁷ [XXXIII ;43]. On notera, comme suite aux remarques sur le rapport entre la prière et les croyants du chapitre précédent, que ce verset semble faire directement écho à celui-ci : « Allah est le Protecteur de ceux qui croient: Il les fait sortir des ténèbres vers la lumière » [II ; 257].

¹⁸ *La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes (Muftâh el-falâh wa miçbâh el-arwâh ft dhikri-Llah el-Karîm el-Fattâh*, Ibn 'Ata' Allah ; passage consultable en ligne à [cette adresse](#).

¹⁹ Ibid.

dit : « La prière sur moi est une lumière dans le cœur, une lumière dans la tombe, et une lumière sur le *Çirât* ». Le Cheikh Hârûchî précise par ailleurs à ce propos que « lorsque la lumière entre dans le cœur, les ténèbres en sortent et la cécité (*amâ*) disparaît ; son « propriétaire » [du cœur] parvient à ce qui subsiste [...] parce que les opposés ne se mélangent pas (*el-didayn lâ yajtami'ân*) ; « Mais non ! Nous jetons le Vrai contre le faux ; il l'étourdit et le faux s'évanouit alors »²⁰ ; « Celui que Dieu veut guider, Il ouvre son cœur à la soumission (*al-islâm*) »²¹ .

Dans ses *Hikam*, le Cheikh Ibn 'Ata Allah déclare : « La lumière est l'armée du cœur et les ténèbres sont l'armée de l'âme. Lorsqu'Allah veut que son serviteur triomphe, il apporte Son secours par des armées de lumières, et rompt le secours [que lui offrent] les ténèbres et les altérités ».

Cet aspect symbolique vraisemblablement inhérent à la Prière sur le Prophète, et à peu près indissociable du Prophète en tant que celui-ci est « Lumière des ténèbres » (*nûr el-dhalâm*), nous a conduit, à la fois par opportunité et par affinité personnelle, à étudier la prière sur le Prophète dite de la « Lumière Essentielle » du Cheikh Abû-l-Hassân Châdhilî, célèbre saint fondateur de la Voie initiatique éponyme²² :

اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَبَارِكْ عَلَي سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ النُّورِ الذَّاتِيِّ
وَالسِّرِّ السَّامِيِّ فِي سَائِرِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ

« *Allahumma*, prie, salue et bénis notre Seigneur Mohammed, la Lumière Essentielle et le Secret circulant dans l'ensemble des Noms et des Attributs »

(*Allahumma çalli wa sallim wa bârik alâ Seyidinâ Mohammed, en-Nûr edh-Dhâtî wa-s-Sirri-s-sârî fi sâ'iri-l-Asmâ wa-ç-Çifât*)

²⁰ [XXI ; 18]

²¹ [IX ; 125]

²² La biographie du Cheikh Abû-l-Hassan Châdhilî extraite de *Durrat el-asrâr wa tuhfat el-Abrâr* est consultable en ligne sur le site du [Porteur de Savoir](#). Voir également la traduction de *Latâ'if el-minan* de Eric Geoffroy, *La sagesse des Maîtres soufis*. La traduction du commentaire que fait le Cheikh Nabahhânî de cette prière (quarante quatrième) dans le recueil mentionné plus haut est également disponible sur le même site à [cette adresse](#).

Loin de pouvoir prétendre à l'exhaustivité en pareil domaine, nous avons pris le parti de présenter notre travail sous un angle un peu particulier. Aussi succinctement que cela nous a été possible, nous avons d'abord tenté de présenter les notions doctrinales incluses dans les termes de cette prière en prenant appui sur les indications des grands Maîtres parmi lesquels René Guénon / Cheikh 'Abd el-Wahid Yahyâ, Michel Vâlsan / Cheikh Mustafâ 'Abd el-'Azîz, le Cheikh Muhyi ed-dîn Ibn 'Arabî, l'Imâm Ghazâlî, l'Emir 'Abd el-Qader et le Cheikh Jurjanî, pour les appréhender ensuite selon la perspective spécifiquement chadhilie à travers les enseignements du Cheikh Ibn 'Ata' Allah. Nous avons par ailleurs, chaque fois que nous l'avons pu, complété ces notions par le développement du symbolisme spatial qui leur est traditionnellement associé, et avons finalement abouti à une représentation symbolique des actions et réactions concordantes produites sur l'être par la prière.

C'est enfin parce que « les Connaissants (*'arifîn*) ont pour habitude de transmettre leurs connaissances dans leurs prières sur le Prophète »²³ que nous avons entamé le travail de recherche que nous présentons ici aujourd'hui, avec l'espoir que d'autres mieux qualifiés puissent en bénéficier et que, d'aventure, celui qui pratique cette prière avec assiduité se voit facilitée la compréhension de son contenu grâce à l'enseignement des Maîtres de la Voie.

²³ *Dawhah el-asrâr fî ma'anâ eç-çalât 'alâ en-nabî el-mukhtâr*, Cheikh Ahmed el-'Alawî. La suite du passage précise que ces Prières sur le Prophète sont « un support d'ascension (*mi'râjan*) pour ceux qui les suivent, et qui accèdent ainsi à certains secrets de la Fonction divine (*Ulûhiyah*) et aux réalités essentielles du Message (*Risâlah*) »

III

L'Essence (*Dhât*)

— notions générales —

La prière sur le Prophète de la « Lumière Essentielle » du Cheikh Abû-l-Hassân Chadhilî commence par une formule assez courante. On y demande à Allah, ou plutôt à *Allahumma*, qui est un Nom synthétisant la multiplicité des Noms divins et des Attributs²⁴, d'exercer une certaine « activité » sur le Prophète, triple dans le cas présent : « Prie (*çallî*), Salue (*sallim*) et Béni (*bârik*) notre Seigneur Mohammed ! ».

Les termes qui suivent le nom du Prophète – sur lui la paix et le salut – sont « *en-Nûr edh-Dhâtî* » que nous traduisons ici par « la Lumière Essentielle ». Or, si la conception de la *Nûr el-mohammedî* est relativement classique dans la doctrine ésotérique, l'expression que nous rencontrons ici l'est moins, et mérite que l'on s'attarde quelque peu sur la conception islamique de l'Essence Suprême (*Dhât*) dont la forme adjectivale (*dhâtî*) qualifie spécifiquement la *Nûr* ici.

Bien que la façon la plus directe d'appréhender une notion soit d'en donner une définition, nous ne pouvons malheureusement pas procéder de la sorte dans le cas présent car vouloir définir l'essence soulève de nombreuses difficultés. Tout d'abord, comme nous le dit René Guénon²⁵, l'essence fait partie de ces notions qui sont susceptibles de s'appliquer de différentes façons : il peut en effet s'agir du corrélatif de la « substance » au point de vue de la manifestation²⁶, ou, par transposition, de « l'Essence divine »²⁷, ou bien encore de leurs correspondances microcosmiques comme la réalité ultime immuable et inconditionnée d'un être particulier²⁸.

Prenons pour l'instant ce terme dans son acception la plus élevée. La *Dhât* doit alors être entendue comme l'Essence Absolue, qui n'implique « par elle-même aucun rapport avec autre qu'elle-même »²⁹ donc « envisagée comme absolument indépendante de toute attribution ou détermination quelconque, [et qui] ne saurait être considérée comme entrant en rapport avec la manifestation, fût-ce en mode

²⁵ *Mélanges*, chap. *Esprit et intellect*, René Guénon

²⁶ Equivalent de *Purusha* par rapport à *Pakriti* dans les doctrines hindoues.

²⁷ Identique au *Purushottama* hindou.

²⁸ Cette réalité essentielle s'identifie encore à l'*Atmâ* du védique ou au Soi.

²⁹ *Kitâb el-Jalâlah*, Muhy ed-Dîn ibn Arabî ; nous ferons référence dans les notes suivantes à la traduction commentée de Michel Vâlsan-Cheikh Mustafâ intitulée *Livre du Nom de Majesté : Allâh* et publié dans les *Etudes Traditionnelles* n° 268, 269, 272

illusoire, quoique la manifestation en procède et en dépende entièrement dans tout ce qu'elle est, sans quoi elle ne serait réelle à aucun degré »³⁰.

Mais nous voici alors confrontés à une difficulté encore bien plus grande que la première puisque l'Essence Suprême, ainsi identifiée à l'Infini métaphysique, ne saurait souffrir d'aucune assignation, et donc d'aucune définition au sens strict ! Cette ineffabilité a conduit certains Maîtres, dont le Cheikh Muhy ed-Dîn ibn Arabî, à distinguer la *Dhât* de la *Ulûhiyah*, et à définir cette dernière comme l'aspect « dieu » de l'Essence ou encore comme une fonction de l'Essence en rapport avec l'Existence. Chez Guénon, cette distinction – la plus élevée qui soit – correspond exactement à celle entre l'Infini et la Possibilité universelle³¹, en tant que cette dernière est la « toute-puissance » du Principe Suprême³².

³⁰ *Symboles de la Science Sacrée*, LXI.

³¹ Cette distinction de l'Infini et de la Possibilité universelle doit également faire écho chez les lecteurs de Guénon à celle de la Perfection active et de la Perfection passive, ou du Suprême *Brahma* et de Sa *Shakti* ou Volonté Productrice (cf. *Les Etats Multiples de l'Être*, I). Remarquons également, pour souligner les concordances d'expressions doctrinales, que le Cheikh Jilî dit dans *El-Insân el-Kâmil* de la sphère de la *Ulûyah* qu'elle englobe l'existence (*el-wujûd*) et la non-existence (*el-'adam*), comme Cheikh Abd el-Wahid dit de la Possibilité universelle qu'elle contient à la fois le domaine de l'Être et du Non-Être, et Cheikh Mustafâ de la *Ulûhiyah* qu'elle « renferme toutes les vérités existentielles et non-existentielles, éternelles et temporelles, divines et créaturelles (cf. trad. du *Kitâb el Jalâlâh* publiée sous le titre « Le Livre du nom de Majesté « Allah » dans les Etudes Traditionnelles n° 268, 269,272). Ce dernier précise par ailleurs que, selon la doctrine d'Ibn Arabî, la *Dhât* n'est pas « scible » (*lâ tu`lam*) mais « contemplable » (*tushhad*), alors que la *Ulûhah* n'est pas « contemplable » mais « scible » et qu'à cet égard l'Essence et la Divinité sont polairement opposées » (bien que la fonction qui correspond en effet exactement à la *Shakti* Suprême est plutôt celle de la *Ulûhah*, qu'emploie quelques fois le Cheikh el-Akbar dans un sens légèrement nuancé de celui de la *Ulûhiyah*, nous n'en tiendrons pas compte ici pour ne pas complexifier une présentation générale qui n'a pas la prétention de rendre ce genre de finesses doctrinales ; pour plus de précisions à ce propos, nous renvoyons la magnifique traduction commentée du *Kitâb el-Jalâlâh* de M. Vâlsan). Dans cette même traduction, et sous un autre rapport, M. Vâlsan précise encore que, « tandis que *Huwa* désigne l'Essence pure en elle-même, Allah affirme l'aspect « dieu » de l'Essence mais indissolublement lié à l'Essence dans l'Unité Principielle ».

³² Guénon rappelle que selon une formule de l'ésotérisme islamique, l'Unité « en tant qu'elle contient tous les aspects de la Divinité, est de l'Absolu la surface réverbérante à innombrables facettes qui magnifie toute créature qui s'y mire directement » (*Le Symbolisme de la Croix*, IV ; *l'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, X). La suite du passage peut surprendre puisque Guénon identifie cette « surface » à la *Shakti* elle-même alors que l'Unité désigne généralement le Principe de la manifestation, et non la Possibilité universelle dont l'Être n'est qu'une possibilité parmi toutes les autres possibilités non-manifestées. Néanmoins, on peut remarquer que si *Brahma* non-qualifié (*nirguna*) est clairement identifié à l'Infini, *Brahma* qualifié (*saguna*) est soit la *Shakti* (Possibilité universelle), soit *Ishwara*, qui en tant que « Personnalité divine » n'est autre que le principe de la manifestation universelle. La solution de cette difficulté apparente réside donc selon nous dans la conception du *Barzâkh*, qui unit et sépare à la fois les deux faces que sont ici l'Être et le Non-Être, et justifie l'emploi analogique des mêmes termes pour les désigner.

Cette Fonction Divine de la *Ulûhiyah*, aussi appelée Le Statut Divin de l'Essence³³, nous amène directement à la considération de deux autres termes de la prière du Cheikh Abû-l-Hassan. En effet, ce qu'il convient essentiellement de retenir de cette notion pour le sujet qui nous intéresse est que ce Degré divin (*el-Martabah*) inclut tous les Attributs (*Çîfât*) et tous les Noms (*Asmâ*). Chez le Cheikh Jilî par exemple, à qui nous empruntons les termes arabes qui suivent, la *Ulûhiyah* est donc conçue comme l'affirmation suprême de l'Essence (*madhhar edh-Dhât*), qui englobe toute affirmation (*chamûl 'alâ kulli madhar*) et régit (*haymanah*) tout Attribut et tout Nom » ; elle totalise toutes les réalités de l'Être (*haqâ'iq el-Wujûd*), c'est-à-dire à la fois tous les aspects divins (*marâtib el-ilâhiyah*) et les degrés de l'existence (*marâtib el-kawniyah*), et les assigne (*i'tâ'*) au degré qui leur revient dans la Manifestation totale³⁴.

Nous devons enfin signaler que la majorité des conceptions doctrinales ne distinguent pas le degré « intermédiaire » de la *Ulûhiyah* et rattachent directement les Attributs divins à l'Essence d'Allah. D'une façon analogue, mais microcosmiquement cette fois, l'essence d'une chose envisagée comme sa réalité immuable est définie comme « ce à quoi les noms (*asmâ*) et les attributs (*cîfat*) se rattachent par leur principe (*fi 'ayni-hâ*) et non par leur existence (*fi wujudi-hâ*) » ; tout nom et tout attribut se rattache (*istanad*) à une chose, et cette chose est son essence »³⁵.

³³ Cf. traduction par M. Vâlsan du *Livre de l'Extinction dans la Contemplation* du Cheikh el-Akbar, dans ET de mars à juin 1961, n° 363, 364 et 365, note 39.

³⁴ *El-Insân el-Kâmil*, Abd el Karîm Jilî

³⁵ Ibid. Nous signalons au passage que nous ne rentrerons pas ici dans l'histoire de l'élaboration progressive du crédo exotérique à travers les différentes conceptions théologiques qui existent ou ont existées au sujet de l'Essence divine et de ses Attributs, notamment chez les Mu'tazilites, les Karrâmites, les Jahmistes ou les Ach'arites ; nous laisserons donc de côté les oppositions de points de vue des *mutakallimîn*, inhérentes aux limites du domaine rationnel dans lesquels ces derniers se placent, et nous cantonnerons à rappeler certaines considérations d'ordre ésotérique, somme toute assez générales.

IV

Les Noms (*Asmâ*) et les Attributs (*Çifât*)

— notions générales —

Les Noms et les Attributs divins sont des notions quasiment incontournables de l'ésotérisme islamique, à la fois sur le plan doctrinal, rituel et initiatique³⁶. Ils sont les principes universels, ou les essences éternelles et immuables contenues dans le Principe Suprême, et expriment les différents modes de manifestation dans l'Existence. Du point de vue des êtres conditionnés, les Noms et les Attributs divins sont également les « liens »³⁷ qui unissent l'ensemble des êtres manifestés à leur Principe, et sont donc également des supports ou des moyens grâce auxquels ces derniers pourront parvenir à la connaissance de la Face d'Allah, au terme d'une voie de réalisation effective. Sous ce rapport, on peut d'ailleurs penser que l'enseignement de tel ou tel Maître au sujet des Noms et des Attributs soit directement lié à la méthode initiatique de sa Voie (*Tarîqa*), héritée du Maître fondateur et réadaptée siècle après siècle par ses successeurs. N'est-il pas en effet nécessaire que les « outils » mis à disposition de l'initié par l'organisation initiatique à laquelle il est rattaché, afin de lui permettre de passer d'une compréhension théorique à une compréhension effective¹, « épousent », en quelque sorte, les formes doctrinales de l'enseignement qui y est dispensé ? En tout état de cause, la théorie des Noms laisse apparaître, au même titre que les différentes méthodes initiatiques, des principes généraux communs et des points de vue plus spécifiques³⁸.

³⁶ Les nombreux traités dont ils ont fait l'objet peuvent être regardés comme autant d'expositions et de développement de la doctrine de l'Unité divine (*Tawhîd*). Parmi les plus connus, nous pouvons citer le *Kitâb el-Asmâ wa eç-Çifât* de Bayhaqî (m. 1006), le *Maqqad el-'asnâ fî charh Asmâ'i-Llah al husnâ* de Ghazâlî (m. 1111) résumé par Nabahhânî, le *Lawâmi' el-bayyinât el-Asmâ wa eç-Çifât* de Râzî (m. 1209), le chapitre 558 des *Futûhât el-makkiyah* et le *Kitâb kachf el-ma'nâ 'an sirr Asmâ Allah el-husnâ* d'Ibn 'Arabî (m. 1240) ou le *Charh Asmâ Allah el Husna* d'Ibn Barrajân (m. 1141). Notons par ailleurs que, bien qu'il soit impossible d'en établir ici une liste exhaustive, les grands Maîtres ont souvent traité la question des Noms et des Attributs en leur consacrant une partie plus ou moins étendue d'ouvrages n'ayant pas ce thème doctrinal comme objet exclusif.

³⁷ Nous employons ce mot selon la double acception que souligne René Guénon : « un lien peut être conçu comme ce qui enchaîne ou comme ce qui unit » ; il est, d'une part, une « entrave » pour « l'être manifesté [. . .] « attaché » à certaines conditions spéciales d'existence et comme enfermé par elles dans les limites de son état contingent », et, d'autre part, « ce qui unit [la totalité des états], non seulement entre eux, mais aussi [. . .] à leur Principe même de sorte que, bien loin d'être encore une entrave, il devient au contraire le moyen par lequel l'être peut rejoindre effectivement son Principe et la voie même qui le mène à ce but » (*Symboles de la Science Sacrée*, LXVIII). Nous reviendrons en détail sur cette dernière notion plus loin.

³⁸ Il est d'ailleurs possible que les différents textes qui sont parvenus jusqu'à nous traduisent moins les « points de vue » desquels ces Maîtres contemplaient la réalité divine que les conditions cycliques qui les ont amenés à les formuler d'une façon qui réponde aux capacités de compréhension des gens de leurs temps. Cette adaptation cyclique de la formulation de la doctrine, imposée par l'entendement des auditeurs de chaque époque,

Essayons de relever certains de ces aspects généraux à travers quelques citations. Selon le Cheikh Qachânî, « le nom d'une chose est ce par quoi cette chose est connue »³⁹, et d'après le Cheikh Jurjânî, « les attributs sont toutes les caractéristiques rapportées à l'essence du qualifié (*mawçûf*) par lesquelles il est connu » ou encore « un nom qui se réfère à certains dispositions d'une essence » (*ahwâl edh-dhât*)⁴⁰. Lorsque le qualifié est Allah, « les Noms d'Allah sont les formes intelligibles (*çuwar naw'iyah*) qui, par leurs propriétés et ipsités, indiquent les Attributs (*çifât*) d'Allah et Son Essence (*Dhât*), de même que par leur existence, elles indiquent Son Existence (*Wujûd*) et par leurs déterminations diversifiantes Son Unité (*Wahdah*) car ces Noms sont les aspects apparents par lesquels Il est connu »⁴¹.

Conçus par Ibn Arabî comme de pures relations (*nisab*) n'ayant en réalité pas d'existence propre⁴², les Noms divins sont aussi, comme le dit Guénon, « seulement, de la Vérité divine, les aspects réfractés que les êtres contingents comme tels sont capables d'en concevoir et d'en exprimer » car le Principe Suprême « ne peut apparaître dans la manifestation que par ses attributs »⁴³ et demeure insaisissable en dehors de ceux-ci.

Selon une perspective quelque peu différente, les Attributs et les Noms, en tant qu'ils sont des degrés de la *Ulûhiyah*, peuvent également correspondre à des degrés de l'Existence : certains Noms divins peuvent par exemple avoir un caractère totalisant et principiel, comme l'Un (*el-Ahad*), tandis que d'autres se réfèrent plus spécialement à un monde dont ils sont le principe immédiat, comme le Vivificateur (*el-Hayy*) pour le degré correspondant à l'état humain.

Quant à la distinction entre les Noms et les Attributs divins, elle ne nous apparaît pas comme clairement et « systématiquement » établie. Les Noms divins étant également des Attributs⁴⁴, nous serions tentés de dire de prime abord que la conception des Noms semble moins large que celle des Attributs comme le laisse entendre la définition de tout Nom divin comme « expression de l'Essence avec un

n'est d'ailleurs pas propre aux Noms divins, et s'étend, bien au-delà de l'aspect purement doctrinal, aux méthodes initiatiques en général.

³⁹ Traduction de *Ta'wilâtu-l-Qur'ân* de Qachânî par M. Vâlsan dans les Etudes Traditionnelles, mars-avril 1963, n° 376, « *Commentaire de la Fâtiha* ». Nous pouvons ajouter qu'il y a une référence nécessaire à l'essence de cette chose pour l'attribut, qui n'a de réalité que par rapport au sujet qu'il qualifie et dont il n'est finalement que l'expression d'un aspect particulier

⁴⁰ *Kitâb et-ta'rifât*, Jurjânî, Traduction de M. Gloton publiée sous le titre *Le Livre des définitions*

⁴¹ *Ta'wilâtu-l-Qur'ân* de Qachânî par M. Vâlsan dans les Etudes Traditionnelles, mars-avril 1963, n° 376.

⁴² Cf. *Futûhât*, tome 4, p. 294

⁴³ *Symboles de la Science Sacrée*, LXI.

⁴⁴ Nous nous plaçons là, bien entendu, au point de vue de la métaphysique et non de la grammaire.

certain Attribut »⁴⁵. Néanmoins, il faut prendre garde au fait que les Noms divins sont en multitude indéfinie et que, s'ils sont réductibles à des catégories prototypiques à travers les Noms traditionnellement connus, auxquels nous pensons qu'il est fait allusion lorsqu'il est question des *Asmâ* sans indication supplémentaire, il en existe théoriquement autant qu'il y a d'Attributs, ne serait-ce que pour les désigner, mais selon des modes d'expression qui ne se limitent pas nécessairement aux « langues » que nous connaissons⁴⁶.

N'oublions pas non plus que les Noms sont étroitement liés à la « science des lettres » (*ilm el-hurûf*) ; en effet, « entendue dans son sens supérieur, [celle-ci] est la connaissance de toutes choses dans le principe même, en tant qu'essences éternelles ; dans un sens que l'on peut dire moyen, c'est la cosmogonie ; enfin, dans le sens inférieur, c'est la connaissance des vertus des noms et des nombres, en tant qu'ils expriment la nature de chaque être, connaissance permettant d'exercer par leurs moyens, en raison de cette correspondance, une action d'ordre « magique » sur les êtres eux-mêmes. »⁴⁷

A propos de la classification des Noms, il faut avoir à l'esprit que la liste traditionnelle constituée de quatre-vingt dix-neuf Noms divins Excellents (*Asmâ el-Husnâ*) n'est pas exclusive et que d'autres listes en dénombrent jusqu'à quatre cents, et parfois même encore davantage⁴⁸. Il faut par ailleurs encore noter que les classifications internes à une même liste traditionnelle peuvent également varier selon les écoles, et souvent pour des raisons liées aux spécificités de la méthode incantatoire du Maître qui les établit ; parmi les plus connues figurent celle des Noms de Beauté (*Jamâl*) et de Majesté (*Jalâl*) ou encore celle distinguant les Noms essentiels (*dhâtiyah*), les Noms attributifs (*çifâtiyah*) et les Noms des Activités divines (*afâliyah*). De façon générale, il convient en ce domaine de ne pas avoir une

⁴⁵ *Ta'wilâtul-Qur'ân*, Qachânî, Commentaire de la sourate *la Génisse* traduit par M. Vâlsan dans ET de nov. - déc. 1963, n° 380.

⁴⁶ Notons par ailleurs que la non-connaissance ou l'impossibilité d'exprimer ces Noms n'empêche pas nécessairement d'invoquer leur efficacité propre, comme en témoigne l'invocation prophétique suivante: « Je te demande par chaque Nom qui est à Toi, par lequel Tu T'es nommé, ou que Tu as fait descendre dans Ton Livre, ou que Tu as fait connaître à quelque unes de Tes créatures, ou que Tu as gardé jalousement (*asta'tharta bi-hi*) auprès de Toi dans la science de l'Invisible ». Signalons également l'une des invocations du célèbre recueil de prière sur le Prophète du Cheikh Jazûlî, dans laquelle il est demandé à *Allahumma* de prier sur le Prophète « par [Ses] Noms cachés (*makhzûnah*), dissimulés (*maknûnah*) qu'aucune créature ne connaît » ou encore par « ceux que je connais et ceux que j'ignore » (*Dalâil el-khayrât*, Quatrième section).

⁴⁷ *Le Symbolisme de la Croix*, chap. XVII, René Guénon

⁴⁸ Le Cheikh Ibn 'Ata' Allah, par exemple, dénombre mille Noms Excellents dont trois cents dans Torah, trois cents dans les Evangiles, trois cents dans les Psaumes, un dans les Feuilles d'Abraham et quatre-vingt dix-neuf dans le *Furqân* ; tous ces Noms sont contenus dans les quatre-vingt dix-neuf Noms Excellents du Coran qui les englobent et réunissent leurs vertus (*fadhâ'il*), leurs secrets (*asrâr*) et leur récompenses (*thawâb*). Ainsi, selon l'Imam Chafî'î, celui qui invoque par le Nom Allah, qui synthétise les quatre-vingt dix-neuf Noms coraniques, invoque en réalité par ces mille Noms (cité dans *el-Qasd el mujarrad* du Cheikh Ibn 'Ata' Allah).

conception trop « bornée » des Noms, qui expriment davantage des tendances qualitatives que des ensembles conceptuellement clos et parfaitement distincts.

Peut-être pouvons enfin rappeler, pour conclure, que les Noms divins traditionnels, dont le nombre et la classification varient comme nous venons de le voir, sont tous réductibles à sept Attributs divins fondamentaux ou prototypiques, appelés pour cette raison « Attributs de Perfection » (*çifâtu-l-Kamâl*). Ces derniers sont constitués par la Vie (*hayâh*), le Regard (*baçar*), la Science (*'ilm*), l'Ouïe (*sam'*), la Parole (*kalâm*), la Volonté (*irâdah*) et la Puissance (*qudrah*) et sont symboliquement représentés par les Sept Tournées rituelles autour de la *Ka'abah* tandis que l'Essence est représentée par le Temple lui-même⁴⁹.

⁴⁹ *Fûtuhât*, Chap 1

V

Les Noms : d'Allah à Seyidnâ Adam

— notions générales —

Les sept attributs prototypiques que nous avons énoncés à la fin du chapitre précédent sont aussi dits « de jonction » en raison de leur correspondance avec les attributs de l'être humain et revêtent, sous ce rapport, une importance technique du premier ordre à l'égard de la doctrine de l'Homme universel (*el-Insân el-Kâmil*).

En effet, l'être ayant réalisé l'un de ces Attributs devient lui-même cet Attribut, ou plutôt, devient le support à travers lequel Allah manifeste l'Attribut en question, non par l'effet de son individualité qui est alors éteinte, mais en vertu du réceptacle qu'il constitue alors pour la théophanie de l'aspect divin correspondant à cet Attribut ; quant à l'Homme Universel, qui a assimilé ou intégré les sept « Attributs de Perfection », donc l'ensemble des Noms et des Attributs divins, il établit l'analogie constitutive de la manifestation universelle et de sa modalité individuelle humaine, ou encore du macrocosme (*kawn el-kebir*) et du microcosme (*kawn eç-çeghir*), et a atteint la réalisation complète et parfaite de l'être total⁵⁰.

Cette analogie est d'ailleurs très clairement établie par Jurjânî entre la *Ulûhiyah*, contenant tous les Noms, et le Prophète Adam, qui représente « l'Unité synthétisant toutes les formes humaines (*çûwar baçhariyya*) »⁵¹. Dans le texte coranique, la connaissance des Noms, en tant que ceux-ci représentent ou reflètent l'essence des êtres qu'ils désignent, est effectivement étroitement liée à la « lieutenance d'Allah sur terre » (*Khalîfat-Allâh fi-l-ard*). Ainsi, selon la tradition islamique, Allah ordonna aux Anges de se prosterner devant Seyidnâ Adam, à qui Il avait enseigné tous les Noms, puisqu'il leur était supérieur du fait qu'il « réalisait » des Noms divins qui se soustrayaient à leur connaissance limitée⁵².

⁵⁰ Bien que, comme le souligne Guénon (*Symbolisme de la Croix*, chap. II), le mot « être » ne soit employé que par analogie avec ce dont il s'agit réellement, car la conception de l' « Homme Universel », dans la plénitude de l'acception du terme « universel », s'applique aussi aux états de non-manifestation et non pas uniquement aux seuls états de manifestation, c'est-à-dire en somme à la *Ulûhiyah* même, dont nous avons signalé dans une précédente note qu'elle englobe à la fois l'existence (*el-wujûd*) et la non-existence (*el-'adam*).

⁵¹ Jurjânî, Ibid.

⁵² « Lorsque ton Seigneur dit aux anges : « Je vais établir un Lieutenant sur la terre, ils dirent : « Vas-tu y établir quelqu'un qui y sèmera la corruption et qui répandra le sang, alors que nous célébrons Tes louanges en Te glorifiant et que nous Te sanctifions ? » Le Seigneur dit : « Je sais ce que vous ne savez pas ». Il enseigna à Adam le nom de tous les êtres ('allama Adam el-Asmâ kulla-ha), puis Il les présenta aux anges en disant : « Informez-moi de leurs noms, si vous êtes véridiques ». Ils dirent : « Gloire à Toi ! Nous n'avons connaissance que de ce que Tu nous as fait connaître. Tu es, en vérité, l'Omniscient, le Sage ». Il dit : « O Adam ! Informe-les de leurs noms ! ». Quand Adam les eut informés de leurs noms, le Seigneur dit : « Ne vous ai-je pas déclaré que

En outre, les écrits du Cheikh el-Akbar offrent de précieuses indications sur la réalité adamique, mais cette fois envisagée du « point de vue divin », ou plus précisément du point de vue de la Volonté divine qui a présidé à son existenciation. Ibn 'Arabî y explique notamment que « L'Être Vrai (*al-Haqq*) voulut, sous le rapport de Ses Noms Excellents qui sont innombrables, voir les entités de ces Noms et si l'on veut, on peut dire tout court (pour éviter d'imaginer une pluralité réelle, alors qu'il ne s'agit que d'une multiplicité de « relation » de Sa Réalité unique) Il voulut voir (toujours sous le même rapport des Noms innombrables) Son Entité (synthétique) dans un être totalisateur qui renferme toute chose, et ceci du fait que Dieu est qualifié par la Grande Générosité en raison de laquelle Il manifeste Son Mystère à cet être (dans lequel Il se complaira intégralement) »⁵³. Le Cheikh Muhiy-d-Dîn dit aussi ailleurs que dans le « Petit Homme » (*Insân eç-çaghîr*)⁵⁴, « Allah a mis toutes les réalités (*haqâiq*) du Macrocosme (*el-'alam el-kebîr*), de sorte que l'Homme est sorti selon la forme du Monde malgré la petitesse de son corps. Le Monde étant selon la forme de Dieu, l'Homme aussi est selon la forme de Dieu, ce qui est affirmé en outre par le hadith : « En vérité Allah a créé Adam selon Sa forme » (*Inna-Llâha khalaqa Adam 'alâ Çûrati-Hî*) »⁵⁵. Ailleurs, le Cheikh el-Akbar dit encore qu'Allâh « a créé l'Homme comme un résumé (*mukhtasar*) excellent », qu'Il a synthétisé en lui les principes (*ma'anî*) du Macrocosme » et fait de lui « un prototype (*nuskha* ou exemplaire) totalisant toutes les réalités contenues dans ce Macrocosme ainsi que les Noms (divins) inclus dans la Présence divine »⁵⁶.

Nous avons dit dans le chapitre précédent que les Noms divins peuvent également correspondre à des degrés de l'Existence en tant qu'ils sont des degrés de la *Ulûhiyah*. Or, comme pour le reste, ceci est également transposable au niveau de l'être et c'est d'une façon à peu près similaire, mais au niveau microcosmique cette fois, que Guénon dit qu'à chaque modalité individuelle de l'être correspond un **nom**. D'ailleurs, l'initié suivant une voie de réalisation spirituelle est susceptible, à chaque degré d'initiation effectivement atteint, de prendre le nom correspondant à la

Je connais le mystère des cieux et de la terre ? Je connais ce que vous divulguez et ce que vous occulitez. » Lorsque Nous avons dit aux anges : « Prosternez-vous devant Adam ! » [...] » (Coran 2 ; versets 30 à 34)

De façon plus générale à propos de tous les êtres « non-humains », Guénon dit que « l' « homme primordial », au lieu de se situer simplement parmi eux, les synthétisait tous dans son humanité pleinement réalisée » et note que c'est pourquoi, dans le symbolisme chrétien de la genèse, « Adam pouvait « nommer » tous les êtres de ce monde, c'est-à-dire définir, au sens le plus complet de ce mot (impliquant détermination et réalisation tout à la fois), la nature propre de chacun d'eux, qu'il connaissait immédiatement et intérieurement comme une dépendance de sa nature même » (*La Grande Triade*, chap. IX)

⁵³ Fûsûs el-Hikam : « *La Sagesse des Prophètes ?* » (in Science Sacrée – N°1-2-2001).

⁵⁴ Dans ce passage des *Futûhat*, ce « Petit Homme » est présenté comme le résumé (*mukhtaçar*) du « Grand Homme » (*Insân el-kabîr*) qui est l'existence. (*Chap. 78*, traduit par M. Vâlsan sous le titre « Sur la notion de Khalwah » dans ET de mars-avr. et mai-juin 1969, n° 412-413).

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibn Arabî, *Kitâb 'Uqlat al Mustawfiz*, Trad. De Gloton dans le *Livre de la production des cercles*.

modalité d'être qu'il a réalisée⁵⁷ et « comme ces modalités sont hiérarchisées dans l'être, il en est de même des noms qui les représentent respectivement ; un nom sera donc d'autant plus vrai qu'il correspondra à une modalité d'ordre plus profond, puisque, par là même, il exprimera quelque chose qui sera plus proche de la véritable essence de l'être »⁵⁸. Ainsi, le véritable nom d'un être humain est celui « qui correspond à la modalité centrale de son individualité », ou autrement dit celui qui « constitue l'expression intégrale de son essence individuelle »⁵⁹. Néanmoins, comme le souligne Guénon, le nom d'un être est également susceptible d'une transposition au-delà des modalités individuelles qu'il caractérise normalement⁶⁰. En effet, le nom peut à la fois être appliqué dans le domaine « angélique » où il désigne « le principe informel ou « spirituel » de l'être, qu'on peut appeler aussi sa pure « essence », et dans le domaine humain où il désigne « la partie subtile de son individualité, qui n'est essence qu'en un sens tout relatif et par rapport à sa partie corporelle, mais qui, à ce titre, représente l' « essence » dans le domaine individuel et peut donc y être considéré comme un reflet de la véritable « essence » transcendante ». ⁶¹

⁵⁷ Cette doctrine est à rapprocher de la notion islamique de *takhalluq bi-l-Asmâ*, sur laquelle nous reviendrons plus loin.

⁵⁸ *Aperçus sur l'Initiation*, XXVII

⁵⁹ Ibid. Aussi, l'être libéré des contraintes inhérentes cet état individuel, c'est-à-dire une fois passé dans le domaine des états supra-individuels, n'a alors véritablement plus de nom et peut emprunter n'importe lequel d'entre eux comme s'il revêtait un vêtement suivant les circonstances.

⁶⁰ Peut-être n'est-il pas inutile à ce stade de rappeler que, selon la doctrine des états multiples de l'être exposée par Guénon dans l'ouvrage du même nom, l'Existence ou la manifestation universelle est constituée de deux domaines, celui de la manifestation informelle et celui de la manifestation formelle, ce deuxième domaine étant lui-même subdivisé en deux parties, l'une subtile et l'autre grossière. Ces « mondes » trouvent respectivement leurs correspondances microcosmiques dans les états supra-individuels ou « angéliques » et l'état individuel (dont l'état humain) qui lui comprend à la fois la modalité psychique et la modalité corporelle.

⁶¹ *Etudes sur l'Hindouisme*, chap. Nâma-Rûpa

VI

Les Traces (*athâr*)

— notions générales —

Nous allons maintenant porter notre attention sur une notion qui ne figure pas directement dans la formule de la prière châdhilîe citée plus haut⁶² mais dans l'une de ses variantes répertoriées par le Cheikh Nabbahânî⁶³. La version en question est la suivante : « Allahumma *prie sur notre Seigneur Mohammed, la Lumière Essentielle qui circule dans l'ensemble des Traces (Athâr), des Noms et des Attributs, ainsi que sur sa Famille et ses Compagnons, et étends sur lui une salutation* »⁶⁴.

Les *athâr*, que nous traduisons ici par les « traces », sont encore les « effets », et peuvent également revêtir les sens dérivés de « choses », d'« êtres », d'« empreintes » ou de « formes ».

Pour mieux comprendre cette notion relativement complexe, peut-être pouvons-nous commencer par considérer l'interprétation que fait l'Emir Abd el-Qader⁶⁵ du hadîth prophétique : « Méditez sur la création d'Allah mais ne méditez pas sur l'Essence d'Allah ⁶⁶ ». Selon celui-ci, il convient en effet de ne pas chercher à connaître l'Essence Suprême (*Dhât*) mais de ne viser à en connaître que la Fonction Divine de la *Ulûhiyah*, qui contient tous les Attributs divins (*Çifât*), qui, Eux, produisent des « effets » (*athâr*)⁶⁷ ». Il résulte de cette conception que ces « effets », en tant qu'ils procèdent directement des Attributs, constituent le support par excellence pour parvenir à la connaissance d'Allah et même, sous ce rapport particulier, le point de départ de tout processus de « retour » vers Lui. Comme le dit métaphoriquement l'Emir, « c'est la connaissance de l'effet (*athâr*) qui nous fait remonter à la Cause (*mu'athir*) » ou « par le crottin (*ba'ra*) que l'on retrouve le chameau (*ba'îr*) »⁶⁸.

⁶² Cf. chap. II, p. 8.

⁶³ Dans le célèbre recueil des *Meilleures prières sur le Seigneur des Seigneurs (Afdhal eç-çalâwat 'alâ Seiyd es-Sâdât)*

⁶⁴ Les différentes versions du recueil sont consultables sur le site du *Porteur de Savoir* à [cette adresse](#)

⁶⁵ *Kitâb el mawâqif*, 35^{ème} halte ; traduction de A. Penot dans *le Livre des Haltes* (éd. Dervy).

⁶⁶ « *Tafakkarû fî khalqî-Llahi wa lâ tafakkarû fî Dhâti-Llah* ».

⁶⁷ Bien que comme le précise Ibn Arabî, « rien n'existe qu'Allah puisque l'effet (*athâr*) est le même que l'Attribut et que l'Attribut lui-même n'est pas différent de l'Objet auquel il appartient (*al-mawçûf*) (*Futûhât*, ch. LXXIII, question 118) ; à propos de la notion de *athâr*, on se reportera avec profit au Glossaire du *Livre des Haltes*, p. 395-96, par A. Penot.

⁶⁸ *Kitâb el mawâqif*, 35^{ème} halte, traduction de A. Penot dans *le Livre des Haltes*

Il faut ensuite remarquer que le ternaire constitué de l'Essence, des Attributs (ou Noms) et des Effets peut être rapproché d'un autre triptyque, bien connu de la tradition islamique, et à propos duquel M.Vâlsan établit les correspondances suivantes dans son commentaire des *Ta'wilât el-Qur'ân* d'Abd el-Razzâq Qâchânî ⁶⁹ :

l'Unité non-manifestée (<i>âlam el-Ghayb el-mutlaq</i>)	Paradis de l'Essence Suprême (Jannat edh-Dhât)	Domaine du Non-manifesté
Royauté (<i>âlamu el-Malakût</i>)	Paradis des Attributs (Jannat eç-Çîfât)	Domaine de la manifestation subtile, mais aussi domaine de la manifestation informelle en tant qu'intermédiaire dans la tripartition
Royaume sensible (<i>âlam el-Mulk</i>)	Paradis des Actes (Jannat el-Af'âl) [correspondant aux athâr] Actes divins ou fruit des actes individuels	Manifestation sensible (corporelle)

Cette classification, relativement courante dans l'ésotérisme islamique, fonde une communauté de points de vue et de modes d'expression de la perspective initiatique chez les grands Maîtres, au-delà des différences formelles qui ne laissent subsister aucune divergence réelle quand au fond de la doctrine.

Selon Qâchânî, l'être devra donc successivement s'affranchir des conditions limitatives des domaines de la manifestation sensible et de la manifestation subtile (ou informelle), symboliquement désignés par le Paradis des Actes et des Attributs, pour finalement s'identifier à l'Essence. C'est donc avant tout sous le rapport de l'« extinction » progressive (*fanâ*) de l'être à leur égard que ces domaines sont envisagés, comme en témoigne son interprétation ésotérique du dernier verset de la sourate *al-'Alaq* :

« Et prosterne toi », par une prosternation extinctive, dans la prière faite en état de présence (à Dieu) ! « Et rapproche-toi »⁷⁰ de Lui par extinction dans les Actes divins (*Af'âl*), ensuite dans les Attributs divins (*Çîfât*), et enfin dans l'« Essence » (*Dhât*) c'est-à-dire, maintiens-toi en l'état d'extinction complète dans la station de la rectitude (*al-istiqâmah*) et de l'exhortation prophétique (*ad-Da'wah*), jusqu'à ce que

⁶⁹ *Commentaire de la Fâtiha* – Etudes Traditionnelles, mars-avril 1963, n° 376, M. Vâlsan

⁷⁰ Le texte coranique est : « *wa-sjud wa-qtarib* » (XCVI ; 19)

tu te trouves dans la station de « la permanence par Lui » (*al-baqâ bi-Hi*), éteint à toi-même, et jusqu'à ce que n'apparaisse plus en toi d' « altération » (*talwîn*) due à la persistance de quelque imperfection dans l'un ou l'autre des trois domaines (des Actes, des Attributs et de l'Essence)⁷¹ ».

Sous le même rapport, Guénon écrit : « En toute rigueur, les différences initiales s'effacent, avec l'« individualité » elle-même (*el-inniyah* de *ana*, « moi »), c'est-à-dire quand sont atteints les états supérieurs de l'être et quand les attributs (*çifât*) d'*el-abd*, ou de la créature, qui ne sont proprement que des limitations, disparaissent (*el-fanâ* ou l' « extinction ») pour ne laisser subsister que ceux d'Allah (*el-baqâ* ou la « permanence), l'être étant identifié à ceux-ci dans sa « personnalité » ou son « essence » (*edh-dhât*) »⁷².

Enfin, et par souci de cohérence avec l'objet de notre étude, voyons la façon dont le Cheikh Ibn 'Atâ' Allah exprime cette progression initiatique « prototypique » dans ses *Hikâm*, en notant cette fois que c'est bien le terme de *athâr* qui sert à la formulation de la perspective châdhilie

*« Par l'existence de Ses effets (athâr), il indique Ses Noms (Asmâ)
Par l'existence de Ses Noms, il affirme Ses Attributs (Awçâf)
Par l'existence de Ses Attributs, Son Essence (Dhât)
Car il est impossible que l'Attribut subsiste par lui-même*

*Or, aux ravis (arbâb el-jadhb), Il dévoile la perfection de Son Essence
Puis les renvoie à la contemplation de Ses Attributs
Puis les ramène à l'attachement à Ses Noms
Puis les renvoie à la contemplation de Ses Effets*

Ceux qui suivent une voie de réalisation « normale » (sâlikûn)⁷³ sont à l'inverse de cela

*Et l'aboutissement pour ces derniers est le point de départ pour les ravis :
mais avec une signification différente*

*Il se peut qu'ils se rencontrent sur la Voie (Tarîq)
Les uns montant, les autres descendants. »*

⁷¹ Le texte continue de la façon suivante : « C'est pourquoi le Prophète – sur lui le salut – disait pendant cette « prosternation » : « Je me réfugie dans Ton absolution contre châtiment » – c'est-à-dire dans un acte à Toi contre un autre acte à Toi – « et je me réfugie dans Ton agrément contre Ta colère », – c'est-à-dire dans un attribut à Toi contre un autre attribut à Toi – « et je me réfugie en Toi contre Toi – c'est-à-dire en Ton Essence contre Ton Essence. Et c'est cela le sens du « rapprochement » qu'il devait chercher par la prosternation. » (M. Vâlsan, ET n°414, juillet-août 1969)

⁷² René Guénon, *Aperçus sur l'Esotérisme Islamique et le Taoïsme*, chap. I

⁷³ Nous osons traduire ici *sulûk* par voie de réalisation « normale », pour la différencier du cas spirituel des *majdhûbîn*, beaucoup moins fréquent, voire tout à fait exceptionnel.

Ce bref aperçu de la conception ésotérique des Traces clôt les quatre chapitres précédents, et achève le rappel général sur les notions d'Essence, de Noms et d'Attributs que nous avons entrepris en préambule de cette étude. Nous allons maintenant pouvoir présenter quelques perspectives propres à la Prière de la Lumière Essentielle, en commençant par une synthèse de ces premières notions.

VII

Première synthèse

— notions générales —

Pour faciliter la compréhension des notions à venir, nous allons maintenant rassembler l'essentiel de ce qui précède dans une figure synthétique, en faisant appel au symbolisme traditionnel du centre et de la circonférence⁷⁴. Les données présentées dans ce chapitre devraient en outre permettre au lecteur attentif d'entrevoir certaines des « actions » produites sur l'être par la prière de la « Lumière Essentielle », et d'anticiper quelque peu sur les prochains chapitres consacrés à cette question.

Représentons l'Existence universelle par un cercle dont le centre symbolise la *Ulûhiyah*, qui est elle-même, comme nous l'avons vu plus haut, l'affirmation de l'Essence Suprême non représentable (fig.1)⁷⁵. Pour ce même centre, une indéfinité de cercles concentriques peuvent être tracés en faisant varier de façon infinitésimale la longueur d'un rayon ; si l'on considère, par principe, que le cercle dont le rayon est le « plus grand » représente l'Existence universelle⁷⁶ et la contient toute entière, toutes

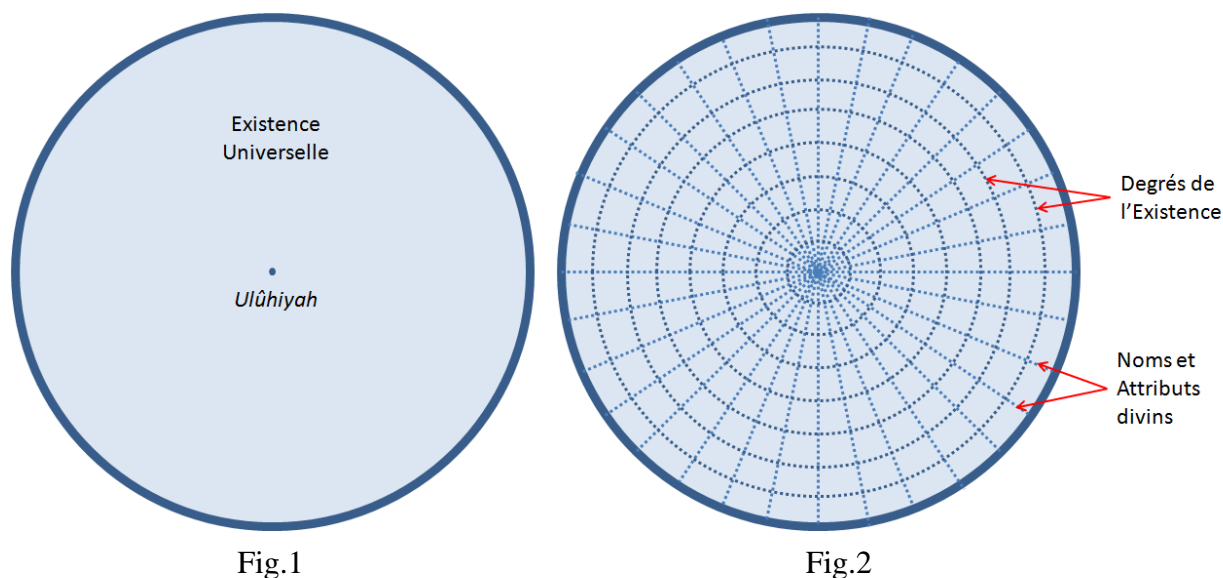
⁷⁴ Cette figure géométrique que nous allons dans un premier temps considérer dans un plan, c'est-à-dire en deux dimensions, doit en réalité être regardée comme une sphère dans l'étendue à trois dimensions ; pour passer de la forme complète en trois dimensions à celle en deux dimensions, il faut réaliser une section de la sphère par un plan passant en son centre. Comme le dit Guénon, « en ce qui concerne la signification de la circonférence avec le point central, [celui-ci étant la trace de l'axe vertical sur un plan horizontal], nous ferons remarquer que, suivant un symbolisme tout à fait général, le centre et la circonférence représentent le point de départ et l'aboutissement d'un mode quelconque de manifestation ; ils correspondent donc respectivement à ce que sont, dans l'Universel, l'« essence » et la « substance » (*Purusha* et *Prakriti* dans la doctrine hindoue), ou encore l'Être en soi et sa possibilité, et ils figurent, pour tout mode de manifestation, l'expression plus ou moins particularisée de ces deux principes envisagés comme complémentaires, actif et passif l'un par rapport à l'autre. » (*Le Symbolisme de la Croix*, XXI)

Plusieurs considérations liées au symbolisme spatial ou géométrique que nous allons présenter par la suite prennent appui sur les données générales présentées par Guénon dans *le Symbolisme de la Croix* ; le caractère à la fois irremplaçable et inimitable de cet ouvrage nous conduit à inviter le lecteur à faire l'effort de le lire, car nous nous contenterons pour notre part d'y faire référence, sans nous aventurer à reformuler ce qui y est contenu.

⁷⁵ A propos de ce point central de toute manifestation, qui est aussi « le « lieu divin » ou la « station divine » (*El-maqâmul-ilahî*) », rappelons que « pour prendre des termes de comparaison dans le domaine mathématique [. . .], le point géométrique est nul quantitativement et n'occupe aucun espace, bien qu'il soit le principe par lequel est produit l'espace tout entier, qui n'est que le développement ou l'expansion de ses propres virtualités. » (*Ibid.* VII)

⁷⁶ Si nous considérons, comme le fait Guénon, l'espace comme symbole de l'ensemble des possibilités, soit d'un être particulier, soit de l'Existence universelle, il faut que ce cercle soit indéfini ou non fermé, et conçu comme emplissant tout le plan géométrique dans lequel il est situé, de façon à ce que chacun des points constitutifs de ce plan symbolise une possibilité de manifestation ; dans la représentation complète, en trois dimensions, « pour donner ainsi l'idée de la totalité, la sphère doit d'ailleurs, ainsi que nous l'avons déjà dit, être indéfinie [. . .] ; en d'autres termes, la sphère, étant constituée par le rayonnement même de son centre, ne se

les circonférences concentriques que ce cercle englobe peuvent être prises comme symboles des différents degrés d'existence⁷⁷. Les rayons émanant du centre, en multitude indéfinie eux-aussi, représenteront les Noms et les Attributs divins, principes immuables tous contenus « en puissance » dans le centre, et reliant entre eux tous les degrés de manifestation ou tous les mondes (fig.2)⁷⁸. Les « *athâr* », en tant qu'ils ne sont que « la manifestation, l'effet ou la trace (*athar*) de l'irradiation des Noms divins dans le monde »⁷⁹, peuvent quant à eux être symboliquement situés à l'intersection d'un rayon et d'une circonférence dans la fig.2.



ferme jamais, ce rayonnement étant indéfini et remplissant l'espace tout entier par une série d'ondes concentriques [. . .]. » (*Le Symbolisme de la Croix*, chap. VI). La longueur du rayon « le plus grand » auquel nous faisons allusion ici est donc à proprement parler une quantité « indéfiniment croissante ». Pour plus de précisions à ce sujet, voire *Les Principes du calcul infinitésimal*, chap. IX.

⁷⁷ Les lecteurs de Guénon retrouveront sans peine les correspondances doctrinales entre le « Zéro métaphysique », son affirmation à travers l'Unité métaphysique du point central, et la multiplicité de la manifestation dans l'étendue du plan ou de l'espace selon que le symbolisme est représenté en deux ou trois dimensions.

⁷⁸ Cette représentation est d'autant plus vraie que, géométriquement, « la longueur d'une circonférence étant d'autant plus grande que cette circonférence est plus éloignée du centre, il semble à première vue qu'elle doit contenir d'autant plus de points ; mais, d'autre part, si l'on remarque que chaque point d'une circonférence est l'extrémité d'un de ses rayons, et que deux circonférences concentriques ont les mêmes rayons, on doit en conclure qu'il n'y a pas plus de points dans la plus grande que dans la plus petite. La solution de cette apparente difficulté se trouve dans ce que nous avons indiqué dans la note précédente : c'est qu'il n'y a pas en réalité un nombre des points d'une ligne, que ces points ne peuvent proprement être « nombrés », leur multitude étant au-delà du nombre. En outre, s'il y a toujours autant de points (s'il est possible d'employer cette façon de parler dans ces conditions) dans une circonférence qui diminue en se rapprochant de son centre, comme cette circonférence, à la limite, se réduit au centre lui-même, celui-ci, quoique n'étant qu'un seul point, doit contenir alors tous les points de la circonférence, ce qui revient à dire que toutes choses sont contenues dans l'unité. » (*Le Symbolisme de la Croix*, chap. XV)

⁷⁹ Glossaire du *Livre des Haltes*, p. 395-96.

D'un certain point de vue, l'ensemble de la figure de la manifestation universelle n'est formée que des points constitutifs de ses rayons, ou autrement dit, de la manifestation des Noms et des Attributs selon les conditions particulières et limitatives qui caractérisent chaque degré d'Existence, et donc chaque état auquel sont soumis les êtres qui appartiennent à chacun de ces degrés⁸⁰.

Si nous voulons maintenant envisager notre figure sous un aspect « dynamique », il faut remarquer que les Noms et les Attributs peuvent être considérés sous un double aspect, correspondant aux deux sens dans lesquels il est possible de parcourir un rayon : suivant le processus de la manifestation universelle, conçu comme l'« extériorisation » des multiples aspects divins contenus synthétiquement dans la *Ulûhiyah*, ou suivant le processus initiatique, procédant en sens inverse, par lequel l'être humain « ré-intègre » progressivement ces aspects diversifiés et parvient ainsi à la connaissance de la *Ulûhiyah*. Selon ce dernier point de vue, le *sulûk*, ou la progression spirituelle effective de l'initié, correspondra symboliquement au parcours d'un rayon de la circonférence vers le centre. De cette façon, « la *tarîqah* [est] représentée par le rayon allant de [la circonférence] au centre », « à chaque point de la circonférence correspond un rayon, et tous les rayons, qui sont aussi en multitude indéfinie, aboutissent également au centre »⁸¹. Ce processus de retour au Principe, exprimé dans le Coran par le verset « Certes, nous

⁸⁰ Le Cheikh el-'Alawî de Mostaghanem a dit dans son *Minâh el-quddûsiyyah* que « l'Existence est tissée des qualités [*munhaçîr fî eç-çifât*] tout comme une natte est tissée de jonc » [ou plus littéralement, « comme une claie tissée d'alfa » (*Inhiçâr el-haçîr fî el-hilfah*)]. Ainsi, les Qualités, loin d'être formées de créatures, sont elles-mêmes le véritable tissu de toutes les choses existantes » ; il remarque ailleurs : « retire les joncs de la natte, il ne restera ni nom ni forme » (*Un Saint soufi du XXe siècle*, Martin Lings, p. 152, les parties entre crochets sont de nous). En tout état de cause, le symbolisme du tissage est traditionnellement connu ; il est d'ailleurs en lien direct avec notre figure, qui n'est pas sans rappeler celle de la toile d'araignée, et doit faire écho chez les lecteurs de Guénon au propos suivant : « Une autre forme du symbolisme du tissage, qui se rencontre aussi dans la tradition hindoue, est l'image de l'araignée tissant sa toile, image qui est d'autant plus exacte que l'araignée forme cette toile de sa propre substance. En raison de la forme circulaire de la toile, qui est d'ailleurs le schéma plan du sphéroïde cosmogonique, c'est-à-dire de la sphère non fermée à laquelle nous avons déjà fait allusion, la chaîne est représentée ici par les fils rayonnant autour du centre, et la trame par les fils disposés en circonférence concentriques. Pour revenir de là à la figure ordinaire du tissage, il n'y a qu'à considérer le centre comme indéfiniment éloigné, de telle sorte que les rayons deviennent parallèles, suivant la direction verticale, tandis que les circonférences concentriques deviennent des droites perpendiculaires à ces rayons, c'est-à-dire horizontales. En résumé, on peut dire que la chaîne, ce sont les principes qui relient entre eux tous les mondes ou tous les états, chacun de ses fils reliant des points correspondants dans ces différents états, et que la trame, ce sont les ensembles d'événements qui se produisent dans chacun des mondes, de sorte que chaque fil de cette trame est, comme nous l'avons déjà dit, le déroulement des événements dans un monde déterminé. » (Ibid. chap XIV)

⁸¹ René Guénon, *Aperçus sur l'Esotérisme Islamique et le Taoïsme*, chap. I. En comparant le symbolisme décrit par Guénon avec la figure que nous avons esquissée plus haut, on s'aperçoit que la *tarîqah* correspond aux Noms divins ; ce rapprochement, non exclusif d'autres points de vue, est à mettre en rapport avec la doctrine selon laquelle « à chaque initié (*murîd*) correspond un Nom Suprême (*Asman A'dham*) qui le relie (*yatanâsaba*) avec son ipsité (*huwiyya*) et ses besoins essentiels (*muqtadhâ-hu edh-dhâtî*) » (Cheikh Zakî Ibrahîm, *Mafâtîf el-Qurb*, p. 260)

sommes à Allah et à Lui nous retournons ! »⁸² est donc figuré comme le retour au centre du cercle, où « il n'y a plus de place pour aucun des noms qui expriment « distinctivement » la multiplicité des attributs ; il n'y a même plus *Allahumma*, qui synthétise cette multiplicité d'attributs dans l'unité de l'Essence ; il n'y a rien d'autre qu'Allah, exalté *ammâ yaçifûn*, c'est-à-dire au-delà de tous les attributs »⁸³. Nous en resterons là pour ce qui concerne la conception « dynamique » de cette figure et réservons le reste pour un chapitre ultérieur.

Une dernière précision s'impose : nous avons décidé de faire apparaître la *Ulûhiyah* dans la figure en tant qu'elle est « une fonction de l'Essence en rapport avec l'Existence », mais en toute rigueur, la *Ulûhiyah*, non manifestée, ne peut être représentée dans le cercle symbolisant la manifestation ; en effet, si le cercle symbolise l'Existence universelle, tous les points qu'il contient, y compris le point central, doivent être situés dans l'Existence, c'est-à-dire être des possibilités de manifestation ; la *Ulûhiyah*, appartenant à la non-manifestation, devrait donc en toute rigueur être « en dehors » de la figure et n'y apparaître que par reflet. Mais quelle serait alors la réalité existenciée occupant symboliquement ce centre ? Selon Cheikh Muhyi ed-dîn, Allah façonna Adam et lui « donna comme siège le point central de la sphère de l'Existence et l'y cacha »⁸⁴ ; le Cheikh Jurjânî établissant par ailleurs clairement l'analogie entre la *Ulûhiyah*, synthétisant « toutes les Réalités existentielles » (*Haqâiq wujûdiyya*), et le Prophète Adam, qui est « l'Unité synthétisant toutes les formes humaines (*çûwar bachariyya*) »⁸⁵, il nous semble que le centre de notre cercle (qui n'est, rappelons-le, que la coupe d'une sphère) doive symboliquement représenter Seyidnâ Adam ; de surcroît, il faut se souvenir qu'« Allah créa Adam à Son image »⁸⁶, c'est-à-dire comme un « prototype synthétisant toutes les catégories de la Présence divine – l'Essence (*Dhât*), les Qualités (*Çifât*) et les Activités (*Afâl*) »⁸⁷, qu'Il a manifesté « tous les Noms divins et les Réalités essentielles (*Haqâiq*) »⁸⁸ dans cet Homme universel (*Insân el-Kâmil*) et lui a « assujetti ce qui est sur la terre »⁸⁹.

Mais alors, à qui pourrait-on attribuer l'excellence de ce degré, si ce n'est à celui sans lequel Adam n'aurait jamais été créé⁹⁰ ? Et n'est-il pas traditionnellement

⁸² Coran (II, 156)

⁸³ René Guénon, *Symboles de la Science Sacrée*, chap. LXI.

⁸⁴ Avant-propos des *Futûhât*, traduction de M. Vâlsan dans ET de oct. -nov. 1953, n°311.

⁸⁵ *Kitâb et-ta'rifât*, Jurjânî, définition de la *Ulûhiyah*

⁸⁶ Hadith prophétique

⁸⁷ *Fûçuç el-hikam*, le Verbe de Moïse, trad. De T. Burckhardt ; nous avons harmonisé les transcriptions.

⁸⁸ Ibid

⁸⁹ Coran (XXII, 64)

⁹⁰ Dans son *Mustadrak 'alâ çahihayn*, Hâkim rapporte de Omar ibn el-Khattâb que : Après avoir commis le péché, Adam s'adressa à Allah en ses termes : *Ô Seigneur ! Je Te demande de me pardonner par le droit de Mohammed (bi-haqqi Mohammed). Allah dit alors : Ô Adam, comment connais-tu Mohammed alors que Je ne l'ai pas encore créé ? [Adam] répondit : Ô Seigneur ! Lorsque Tu me créas de Ta Main, et que Tu insufflas en moi de Ton Esprit, je relevai la tête et vis inscrit sur le haut du Trône : « Pas de divinité si ce n'est Allâh,*

rapporté que les anges ne se prosternèrent devant Adam que parce qu'ils virent, sur son front, la lumière mohammédienne qu'Allah y avait préalablement déposée ?⁹¹

Mohammed est l'Envoyé d'Allah (Lâ ilâha ill'Allâh, Mohammed rasulu-Llâh)». Je compris alors que Tu ne pouvais lier Ton Nom qu'à celui de la créature que Tu aimes le plus. Allah lui dit : Tu as dit vrai, Ô Adam ! C'est la créature que J'aime le plus. Implore donc par son droit car Je t'ai pardonné : n'était Mohammed, Je ne t'aurais pas créé ! »

⁹¹ Nous reviendrons plus loin sur cette identification de la Lumière mohammédienne au point central et situerons plus précisément son degré dans le domaine de la manifestation universelle.

VIII

La Lumière (*Nûr*)

— notions générales —

D'une façon générale, la lumière du monde sensible, en tant qu'elle révèle ou affirme l'existence des corps dont la perception est impossible dans l'obscurité, symbolise la fonction principielle de manifestation de l'Existence universelle. Cette notion se réfère donc en premier lieu à l'ordre macrocosmique bien qu'elle soit aussi, comme nous allons le voir plus loin, nécessairement transposable dans l'ordre microcosmique.

Avant toute chose, il convient de noter que la notion de lumière, tout comme celle d'essence, est susceptible de s'appliquer par analogie à différents degrés qui sont autant de niveaux de réalité. Dans le texte coranique par exemple, le nom de *Nûr* désigne à la fois Allâh, qui est par excellence « Lumière des cieux et de la terre »⁹², et Son Prophète, selon une acception régulière du verset « une lumière et un Livre explicite vous sont venus d'Allah »⁹³.

Sous ce rapport, le Cheikh el-'Alawî distingue la Lumière Absolue (*mufrad*) ou Dépouillée (*mujjarad*), qui est celle d'Allah, de la Lumière relative (*idâfi*) qui est Mohammed ; la première est une Lumière dépouillée de la substance (*mâdah*), de l'adjonction (*idâfah*) et de toute relation (*nisab*), alors que la seconde est « la Lumière à partir de laquelle se sont ramifiées toutes les lumières » et « la Première Lumière par laquelle ont jaillies les sources des manifestations »⁹⁴.

L'Emir Abd-el Qader considère quant à lui que la lumière est de deux sortes : « celle d'Allah, qui est la Non-Manifestation Absolue et Eternelle (*el-Ghayb el-mutlaq el-qadîm*) et celle du monde éphémère (*'âlam el-muhdath*) qui est la Lumière de Mohammed ; Allah créa cette dernière de Sa Lumière, puis à partir de cette Lumière

⁹² « *Allâhu Nûru-s-samâwâti wa-l-ard* » (24, 35) A noter également que ce nom d'Allah est compté parmi les Noms de l'Essence (*ismu-dh-Dhât*).

⁹³ « *Qad jâ'koum min Allâhi nûrun wa kitaboun moubîn* » (5, 15) selon une certaine acception du verset, notamment cité dans *El kamâlât el-ilâhiyah fi-ç-çifât el-mohammediyah* du Cheikh Jilî. D'autres formulations coraniques du même genre pourraient être relevées, mais nous avons choisi de citer cette occurrence pour montrer que la « lumière » ne désigne pas nécessairement le Coran, dont il est question d'une façon explicitement distincte dans le verset.

⁹⁴ *Dawah el-asrâr fi ma'anâ eç-çalât 'alâ en-nabî el-mukhtâr*, Cheikh Ahmed el-'Alawî. Selon l'expression utilisé par Mohammed Ibn Habîb et commentée par le Cheikh el-'Alawî, le Prophète est encore la « première lumière débordant de l'Océan de l'Incommensurabilité de l'Essence ».

Il créa toute chose. Elle est donc toute chose sous le rapport de l'essence (*mâhiyya*), et différente de toute chose sous le rapport de la forme ». ⁹⁵

Or, si les lumières du « monde éphémère » paraissant constituer un « ensemble » homogène dans cet extrait, elles englobent en réalité des éléments de natures bien différentes qu'il convient de dissocier pour le sujet qui nous intéresse.

En premier lieu, la Lumière mohammédienne, bien qu'appartenant à cet ensemble dont elle est le principe immédiat, constitue la lumière manifestée par excellence. Pour illustrer la manifestation ou la génération de tous les êtres à partir de la cette Lumière, l'Emir la compare à une chandelle : la flamme de cette chandelle sert à en allumer une seconde, dont la flamme n'est alors pas autre chose que celle de la première mais manifestée selon une forme différente, et apparue sur une nouvelle mèche sans pour autant avoir été déplacée⁹⁶.

Cette métaphore, qui affirme encore aussi nettement que possible la primauté de la lumière mohammédienne sur celles des autres êtres, peut être rapprochée des considérations de Guénon sur le sujet. Ce dernier rappelle en effet à propos de la Lumière mohammédienne que « c'est en son sein que se différencient les « esprits » particuliers, les anges (*el-malâïkah*) et les « esprits séparés » (*el-arwâh el-mujarradah*), qui sont ainsi formés de la Lumière primordiale comme de leur unique essence, sans mélange des éléments représentant les conditions déterminantes des degrés inférieurs de l'existence » ⁹⁷.

Si Guénon ne fait ici état que de la différenciation des êtres appartenant au domaine de la manifestation informelle (ou supra-individuelle) et non de la manifestation formelle (ou individuelle), c'est probablement en raison du rôle relativement principiel ou « lumineux » que joue la manifestation informelle vis-à-vis de la manifestation formelle. Mais alors, dans quelle mesure les degrés inférieurs de

⁹⁵ *Kitâb el-mawâqif*, Halte 89. Nous trouvons ici une allusion très claire au célèbre hadith de Jâbir ibn Abd-Allâh : « J'ai interrogé l'Envoyé d'Allâh — qu'Allâh lui accorde Ses grâces unitives et pacifiques — au sujet de la première chose qu'Allâh Très Haut avait créée ; il me répondit : « la première création d'Allah est la lumière de ton Prophète (awwala mâ khalâqa Allah nûr nabiyyka) Ô Jâbir ! Puis Il a créé dans cette lumière tout bien, puis Il a créé après elle toute chose. » Il est à peine besoin de faire remarquer que la première sorte de lumière s'identifie à l'Essence Suprême, et nous invitons le lecteur à se reporter au tableau du chapitre IV pour établir lui-même les correspondances avec les notions déjà évoquées. Guénon dit par ailleurs en ce sens qu'au point de vue de la réalité absolue, l'esprit, la lumière ou l'essence ne peuvent être « évidemment rien d'autre qu'Atmâ [. . .] comprenant en soi et principiellement toute réalité », c'est-à-dire l'Essence Suprême inconditionnée » (chap. Esprit et Intellect, *Mélanges*)

⁹⁶ Ce symbolisme de l'Emir Abd el-Qader est aussi à mettre en rapport avec le nom prophétique de « flambeau qui illumine » (*sirâj el-munir*), sur lequel nous reviendrons plus loin. Voir à ce propos le traité du *Tabernacle des Lumières (Michkât el-Anwâr)* de Ghâzalî, traduit par R. Deladrière.

⁹⁷ Guénon signale aussi que la *Rûh* est une sphère, qui est, géométriquement parlant, la « forme primordiale et totale de laquelle naîtront par différenciation toutes les formes particulières ».

l'existence, qui correspondent ici aux états individuels, peuvent-ils eux-aussi être considérés comme des lumières ?

Une réponse se trouve chez l'Imam Ghazâlî, qui considère que les lumières terrestres (êtres individuels) s'alimentent aux lumières célestes (êtres angéliques), qui elles-mêmes sont hiérarchiquement organisées, de telle sorte que la plus proche (la réalité prophétique) de la Source première et Unique (Lumière divine) est celle qui mérite le plus le nom de lumière⁹⁸. L'image sensible qu'emploie l'Imam est celle de la lumière lunaire qui passe au travers d'une fenêtre, éclairant ainsi un miroir qui projette la lumière sur le mur d'en face, qui à son tour éclaire le sol ; la seule vraie lumière n'est en réalité aucune de ces quatre là car c'est par celle du soleil qu'elles brillent toutes, ou autrement dit, il est la seule source lumineuse par elle-même et que les autres ne font que refléter.

On trouve par ailleurs chez Ghazâlî une justification de la réservation stricte de l'appellation de lumière aux êtres du domaine informel, au point de vue macrocosmique cette fois : les « lumières intelligibles et immatérielles » qui emplissent le « monde supérieur » ou le monde supra-individuel sont les « substances angéliques », tandis que les lumières terrestres emplissant le « monde inférieur » sont « la vie pour le règne animal et la vie pour l'espèce humaine ». Nous retrouvons ici en mode islamique ce qu'exprime Guénon dans un mode plus universel ; la Lumière cosmique ou le « Cœur du monde » trouve au centre de chaque degré d'existence un principe lui correspondant, et qui n'est que sa spécification par rapport aux conditions propres du monde dans lequel elle se « reflète » : dans le degré auquel appartient l'état humain, elle apparaît ainsi comme « Vie », et cela est à rapprocher du fait que le Nom divin « le Vivificateur » (*El-Hayy*) est considéré comme le principe immédiat de notre monde, comme nous l'avons évoqué déjà plus haut. Cette « particularisation » de la Lumière principielle comme « principe vital » au centre de notre monde est d'ailleurs loin d'être particulière à l'Islam et trouve son équivalent doctrinal dans plusieurs autres formes traditionnelles⁹⁹.

⁹⁸ Cette hiérarchie des lumières est à mettre en correspondance avec la hiérarchie des degrés célestes décrits par le Prophète lors de son Ascension Nocturne, hiérarchie comprenant les autres prophètes, les saints, les croyants, etc. et au sommet de laquelle figure le Prophète lui-même qui se trouva « à la distance de deux arcs ou plus près encore » (LIII, 9)

⁹⁹ A la suite de la citation que nous avons faite plus haut, Guénon rappelle la parole d'Évangile de St Jean : « *Et Vita erat Lux hominum* » (la Vie est la Lumière des hommes). Guénon précise aussi que, dans la tradition hindoue, le principe correspondant au « Cœur universel » au centre de l'état humain est *Hiranyagarbha* : « il est un aspect de *Brahmâ*, c'est-à-dire du Verbe producteur de la manifestation, et, en même temps, il est aussi « Lumière », comme l'indique la désignation de *Taijasa* donnée à l'état subtil qui constitue son propre « monde », et dont il contient essentiellement en lui-même toutes les possibilités » et poursuit plus loin en disant que « *Hiranya-garbha* est [...] comme le « principe vital » de ce monde tout entier, et c'est pourquoi il est dit *jîva-ghana*, toute vie étant synthétisée principiellement en lui ; le mot *ghana* indique qu'on retrouve ici cette forme « globale » dont nous parlions plus haut à propos de la Lumière primordiale, de telle sorte que la « Vie » y apparaît comme une image ou une réflexion de l'« Esprit » à un certain niveau de manifestation ; et cette même

Il est donc clair que le symbole de la lumière s'applique à plusieurs niveaux, et nous serions même tentés de dire à tous les niveaux car elle ne peut faire aucunement défaut sous quelque rapport que ce soit dans le monde manifesté, soit au point de vue macrocosmique, car la Lumière est le principe transcendant commun à tous les mondes, dont les principes immédiats ne sont que des spécifications, soit au point de vue microcosmique, car elle désigne aussi tous les êtres peuplant ces différents degrés d'existence, selon des acceptions plus ou moins relatives, en tant que ces êtres procèdent et participent tous de la *Nûr-el-mohammedî* et par là même de la Lumière Suprême et Unique d'Allah¹⁰⁰. Comme le dit l'Imam el-Ghazâlî : « Pas de lumière excepté Sa Lumière ! (*lâ nûr illâ Nûra-Hu*) ».

« Notre seigneur, rends parfaite notre Lumière ! » (LVI, 8)

forme est encore celle de l'« Œuf du Monde » (*Brahmânda*), dont *Hiranyagarbha* est, suivant la signification de son nom, le « germe » vivifiant. Il précise également en note que « dans le nom même de *Hiranyagarbha*, cette nature lumineuse est nettement indiquée, car la lumière est symbolisée par l'or (*hiranya*), qui est lui-même « lumière minérale », et qui correspond, parmi les métaux, au soleil parmi les planètes ; et l'on sait que le soleil est aussi, dans le symbolisme de toutes les traditions, une des figures du « Cœur du Monde ».

¹⁰⁰ En termes islamiques, Guénon dit qu' « *el-haqîqah* ou la « vérité » de chaque être, quel qu'il soit, réside dans le Principe divin en tant que celui-ci est lui-même *el-Haqq* ou la « Vérité » au sens absolu. »

IX

Rapports symboliques entre *Nûr* et *Barzakh*

— notions générales —

Comme nous l'avons rappelé dans le chapitre précédent, la Lumière d'Allah est la Lumière non-manifestée, Absolue et Eternelle, tandis que la Lumière mohammedienne occupe la station suprême dans le monde manifesté qu'elle illumine dans son ensemble¹⁰¹. Pourtant, cette présentation du symbolisme de la lumière trahit un caractère quelque peu « catégorique », voire restrictif, si l'on omet de dire que cette conception n'est pas exclusive d'autres points de vue ; l'un d'entre eux, précisément, mérite quelques remarques supplémentaires en raison de l'importance qu'il revêt pour cette étude.

Rappelons pour commencer que, dans le *Taçawwuf*, le Prophète – sur lui la prière et le salut – est couramment envisagé à travers sa fonction ésotérique d'Intermédiaire ou de Médiateur (*Wâsit*) ; pour ne prendre des exemples que dans les textes que nous avons déjà cités, le Cheikh el-'Alawi emploie l'expression d'« Intermédiaire Suprême entre le Vrai et Sa Création » (*el-Wâsit el-'Udhma bayna el-Haqq wa Khalqa-Hu*) ; pour le Cheikh el-Akbar, le Prophète est encore l'« Intermédiaire situé entre le Manifesté (*wujûd*) et le Non-Manifesté (*'adam*) » et le « Lien du rattachement de l'éphémère à l'éternel », en référence au verset « *il a séparé les Deux Mers qui se touchent ; entre elles il y a une barrière (barzakh) qu'elles ne débordent pas* »¹⁰².

¹⁰¹ *Er-Rûh*, essentiellement identique à *En-Nûr*, est également connu pour ce double aspect : du côté de la non-manifestation, *Er-Rûh el-Ilâhî* ou *Er-Rûh el-Quds*, est l'Esprit divin, incréé, tandis que du côté de la manifestation, *Er-Rûh el-kullî* est l'Esprit Universel, créé, qui n'est autre que *Er-Rûh el-mohammediyah*. Concernant sa face non-manifestée, le Cheikh Jilî dit que « le Saint-Esprit (*Rûh el-Quds*) est l'Esprit des esprits ; Il transcende l'Existence, de sorte qu'il n'est pas permis de l'appeler créé, car Il est un aspect particulier de Dieu, en vertu duquel le monde subsiste. Il est Esprit, mais non pas comme les autres esprits, car il est l'Esprit de Dieu, et c'est Lui qui a été insufflé à Adam. . . » ; quant à sa face manifestée, « c'est l'Ange que l'on nomme, dans la terminologie soufie, « la Vérité par laquelle (les choses) sont créées ». Il est aussi la Réalité Mohammédienne (*el-Haqiqat el-mohammediyah*). Dieu regarda cet Ange tout en se regardant Lui-même ; Il le créa de Sa lumière et créa de lui le monde. . . » (Jilî, *el-Insân el-kâmil*, chap. XL et XLI, respectivement intitulés « l'Esprit Saint » et « l'Ange nommé l'Esprit », traduction inspirée de T. Burckardt dans *Symboles*, p. 99). Ces deux faces sont encore contenues dans le double sens que l'on peut grammaticalement conférer à la particule *min* du verset « *Er-Rûhu min el-Amr robbî* » [XVII;85] : soit l'on considère que *er-Rûh fait partie* du Commandement divin, auquel cas il est non-manifesté, soit il en *procède*, et il se situe alors dans le monde manifesté, où il est la première chose existenciée et de laquelle procèdent, à leur tour, tous les êtres manifestés.

¹⁰² « Prière sur le Prophète », traduit et annoté par M. Vâlsan (ET n°446 nov.-déc. 1974). Signalons enfin à titre indicatif que ce dernier texte fait encore mention d'un autre symbolisme selon lequel le Prophète est le diamètre séparant les deux moitiés d'un cercle dont la moitié supérieure symbolise le domaine principiel (*el-Haqq*) et la moitié inférieure la manifestation (*el-Khalq*).

Comme l'aura compris le lecteur averti, ces expressions se rapportent toutes au symbolisme de l'« Isthme Suprême » (*Barzâkhiya el-kubrâ*) qui sépare le Manifesté et le Non-Manifesté ; *Barzakh* par excellence, il est le prototype (*aql*) de tous les *barâzikh* secondaires et dérivés, qui ne sont que ses spécifications suivant l'indéfini des degrés de la manifestation, dans laquelle ils remplissent chacun une fonction analogue à la sienne, bien qu'à un degré moindre, entre deux domaines consécutifs de l'existence dont ils sont l'« interface »¹⁰³.

Dès lors, il est intéressant d'établir quelques rapprochements généraux entre la conception ésotérique du *Barzakh* et celle de la lumière. Tout d'abord, le *Barzakh* Suprême est clairement identifié à la réalité mohammedienne que l'on désigne par le nom ésotérique d'« Isthme des isthmes » (*Barzakh el-barâzikh*). Les *barâzikh* secondaires, quant à eux, peuvent être considérés comme autant de pôles régissant des domaines de l'existence, et sont ainsi essentiellement identiques aux « lumières » de l'existence dont nous avons parlé dans le chapitre précédent. En outre, ces lumières procèdent toutes de Lumière mohammedienne dont elles ne sont que des spécifications, selon les conditions de manifestation propres à chaque domaine de l'existence, au même titre que les *barâzikh* procèdent tous du *Barzakh* Suprême qu'ils déterminent pour chacun de ces domaines. Gardons enfin à l'esprit que la lumière mohammedienne n'est qu'une participation à la nature de la Lumière divine, transcendante, qui est éminemment la Lumière de toute choses et qui se détermine elle-même dans tous les ordres de possibilités, sans qu'aucune de ces déterminations ne puissent l'affecter en quoi que ce soit. Or, à ce niveau également, qui est celui de

¹⁰³ Selon la définition de Jurjanî, le *Barzakh* englobant (*Barzakh el-Jâmi'*) est « la Présence de l'Unicité (*wâhidîyah*) et la Première détermination, principe de tous les *barâzikh* ; elle est appelée le *Barzakh* primordial suprême et sublime (*el-barzakh el-awwal el-A'dhâm el-Akbar*) ». Notre intention n'étant pas de traiter ici la question du *Barzakh* dans son intégralité, nous invitons le lecteur intéressé à lire l'article « Du *Barzakh* » de Burckhardt (ET n°216 déc. 1937, repris dans le recueil *Symboles*, éd. Arché) ainsi que le glossaire du *Livre des Haltes* par A. Penot (éd. Dervy) dont nous reproduisons quelques lignes ici : « *Al-barzâkh* : « l'isthme » ; « ce qui tient entre », « ce qui sépare » ou « ce qui combine et unit », par extension, le terme désigne le lieu de confluence de deux mondes. Comme le dit Ibn 'Arabî « un *barzâkh* est l'assemblage d'une chose entre deux autres » (*Futûhât*, III, p. 156). « Un *barzâkh* est quelque chose qui sépare (*fâçil*) deux autres sans jamais aller d'un côté (*mutatarrif*) à la façon, par exemple, de la ligne qui sépare l'ombre de la lumière » (*Ibid*, I, p. 304). « Dans l'existence il n'y a que des *barzâkhs* puisque l'existence assemble des choses entre elles. (. . .) Chaque partie de l'existence est un *barzâkh* vis-à-vis de deux autres parties de celle-ci » (*Ibid*, III, p. 156) [. . .] Tout en possédant les propriétés des choses qu'elle unit, elle les transcende. Cette notion a une racine coranique (XVIII, 60) : le « confluent des deux mers » (*majma' el-bahrayn*) y est le symbole du monde intermédiaire dans lequel se réunissent les réalités supérieures et inférieures. Ce qu'Ibn 'Arabî commente en ces termes : « Le *barzakh* est quelque chose qui sépare un connu d'un inconnu, un existant d'un non-existant, un nié d'un affirmé, un intelligible d'un non-intelligible. Il est appelé *barzakh* en tant que terme technique (*içtilâh*) mais, en lui-même, il est intelligible » (*Futûhât*, I, p. 304). [. . .]. C'est, enfin, ce vers quoi on se dirige après la mort » (Glossaire du *Livre des Haltes*, par A. Penot).

l'Être pur, il est encore possible de souligner une concordance avec un aspect transcendant du *Barzakh*, qui est Allah « en tant qu'il se distingue de sa Création »¹⁰⁴.

Le *Barzakh* est donc essentiellement identique à la *Nûr*, dans sa réalité transcendante en tant qu'il désigne Allah, dans sa réalité d'Isthme Suprême en tant qu'il est la « face intérieure » de la *Nûr el-mohammedî*, et dans toutes ses spécifications à travers *barâzikh* lumineux de l'existence. Voyons maintenant quelques aspects complémentaires des rapports, somme toute assez complexes, qui unissent ces deux notions car certains d'entre eux nous permettent d'envisager la *Nûr el-Mohammedî* sous un angle nouveau.

Comme nous l'avons dit, chaque *barzakh* se situe à l'« interface » de deux domaines vis-à-vis desquels il assure une double fonction de séparation et d'union ; cette réalité intermédiaire garantit donc la parfaite continuité de tous les états d'être en même temps qu'elle est le lieu du « passage » par excellence¹⁰⁵. En effet, si la *Rûh*

¹⁰⁴ Selon le Cheikh Muhiy-d-Dîn, les deux faces du *Barzakh* sont symbolisées par les deux *lâm* du Nom d'Allah, en tant que principes du non-manifesté et du manifesté (*Kitâb el-Jalâlah*, traduction de Michel Vâlsan intitulée *Livre du Nom de Majesté : Allâh*, ET n° 268, 269,272). Sous ce rapport, signalons sans rentrer dans trop de détails pour ne pas allonger cet exposé, qu'il y a, entre la fonction du *barzakh* et celle du dioptre dans le domaine optique, une analogie tout à fait remarquable : le dioptre, défini comme la surface séparant deux milieux distincts, tels que l'eau et l'air, a la capacité de dévier les rayons lumineux qui le traversent, ce qui constitue à proprement parler le phénomène de réfraction de la lumière ; or si l'on considère les domaines d'*El-Haqq* et d'*el-Khalq*, respectivement illuminés par la Lumière divine et la Lumière Prophétique, on s'aperçoit que cette dernière n'est bien « lumière » qu'en tant qu'elle est une participation, par réfraction, à la nature de la Lumière divine. Souvenons-nous également qu'Er-Rahmân, qui repose sur le « Trône » du côté d'*El-Haqq* « n'apparaît en quelque sorte que par réfraction à travers Er-Rûh » du côté d'*el-Khalq* (René Guénon, *Aperçus sur l'Esotérisme Islamique et le Taoïsme*, chap. V). Sous un autre rapport symbolique, il est encore intéressant de remarquer que le dioptre, dont le prisme est un exemple connu, peut diffracter la lumière solaire lorsqu'il sépare un milieu dispersif, comme le verre par exemple. Dans ce cas particulier, le dioptre décompose ou différencie cette lumière blanche selon l'indéfini des couleurs qui la constituent et fournit ainsi, de surcroît, un symbole du passage de l'unité principielle à la multiplicité de la manifestation. Burckhardt dit à propos du *barzakh* que l'« on pourrait donc le comparer à un prisme qui décompose la lumière intégrale d'un monde supérieur en les couleurs variées d'un monde inférieur, ou encore à une lentille qui concentre les rayons d'en haut en les filtrant par un seul point d'inversion. » (Ibid.). N'oublions pas enfin que, comme le symbolisme de la lumière sollicite la vision comme support sensible, les conditions physiques de sa perception dans le domaine optique sont, d'une façon générale, dignes de beaucoup de rapprochements symboliques.

¹⁰⁵ Rappelons à cet égard qu'en vertu de loi d'harmonie universelle « qui exige la proportionnalité en quelque sorte mathématique de toutes les variations », « le passage d'un état à un autre se fait aussi logiquement et aussi simplement que le passage d'une situation (ou modification) à une autre dans l'intérieur d'un même état, sans que, à ce point de vue tout au moins, il y ait nulle part dans l'Univers la moindre solution de continuité » (René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, XXIII et XXVII). Avant d'y revenir plus loin, signalons que dans le symbolisme spatial, où tous les points de l'étendue représentent des possibilités de l'être, ce *barzakh* correspond naturellement à la distance élémentaire entre deux points ; et en effet, « pour qu'il y ait étendue ou condition spatiale, il faut qu'il y ait déjà deux points, et l'étendue (à une dimension) qui est réalisée par leur présence simultanée, et qui est précisément leur distance, constitue un troisième élément qui exprime la relation existant entre ces deux points, les unissant et les séparant à la foi (René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, XVI).

el-Mohammediyah, ou la *Nûr el-Mohammedî*, peut ne pas être exclusivement considérée comme la face créée de la lumière, mais également comme la réalité intermédiaire entre cette dernière et la lumière divine, donc non-manifestée par l'une de ses faces, cette réalité est bien le « point de passage » auquel les êtres manifestés devront s'identifier pour atteindre l'extinction en Allah (*el-fanâ*) et réaliser ce que Guénon appelle la « sortie du Cosmos ». Dans le symbolisme spatial, cette fonction médiatrice à l'égard de tous les êtres est symboliquement représentée par les phases d'expansion et de concentration de la sphère de pure lumière primordiale de la *Nûr el-mohammedî* ; dans la phase expansive, le centre de cette sphère, qui n'est lui-même que l'affirmation du point principal non-manifesté, déploie ses propres possibilités et remplit l'espace tout entier telle l'onde lumineuse se propageant depuis sa source, effectuant ainsi le « passage » de l'unité principielle à la multiplicité de la manifestation ; dans la phase de concentration, ces possibilités sont réintégrées dans le point central, où elles sont toutes contenues en principe à l'état non-manifesté¹⁰⁶. En somme, la sphère de la *Nûr el-mohammedî*, et plus particulièrement son centre en tant que « point de jonction » entre le non-manifesté et le manifesté, est le véritable « Cœur du Monde » et le « cosmos » tout entier est vivifié par les « pulsations » de cette sphère, qui est proprement le *barzakh* par excellence »¹⁰⁷.

Cette réalité que nous avons jusqu'à présent envisagée sous son aspect macrocosmique a bien entendu une correspondance à l'échelle individuelle¹⁰⁸. Sans nous attarder sur ce point que nous appréhenderons plus loin pour mettre en avant les effets initiatiques de la Prière du Cheikh Abu-l-Hassan, nous nous contenterons de rappeler que la *Nûr el-Mohammedî*, envisagée comme le « Cœur du monde » est identique, en vertu de l'analogie constitutive du macrocosme et du microcosme, au « germe » spirituel contenu symboliquement dans le cœur, à l'état latent pour l'homme ordinaire, mais que la transmission de l'influence spirituelle lors de l'initiation aura « pour effet de « vivifier » (non pas en lui-même, bien entendu, mais par rapport à l'être dans lequel il réside), c'est-à-dire en somme de rendre « actuelle » sa présence qui n'était tout d'abord que potentielle»¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Ceci est à mettre en rapport avec la doctrine ésotérique du renouvellement de la création (*tajdid el-Khalq*), abondamment traitée dans la littérature du Taçawwuf, selon laquelle « Allah produit la Création puis la renouvelle » (*yubdi 'u-Llah el-Khalq thumma yu 'iduhu*) [XXIX ; 19]. (Cf. également [L ; 14]).

¹⁰⁷ *Symboles de la Science sacrée*, XXXII

¹⁰⁸ Le Cheikh Tadiîl dit à ce propos : « on peut se représenter ces différents *barâzikh* de la hiérarchie humaine comme autant de pointes insaisissables d'où émane une vibration lumineuse, alternée de concentration et d'expansion, continuellement et spontanément. Chaque pulsation d'un *barzakh* produit une transformation de la lumière vitale » (cf. article de T. Burckhardt cité plus haut).

¹⁰⁹ *Aperçus sur l'initiation*, XLVIII. Guénon rappelle en note que « Er-Rûh el-muhammadiyah est le principe de toutes les manifestations prophétiques, et que ce principe est à l'origine même de la création ».

X

Le pôle essentiel de la manifestation

— notions générales —

Pour mieux cerner les rapports que la lumière entretient avec le processus initiatique, nous devons maintenant envisager le rôle cosmologique de la Lumière en tant que Pôle essentiel de la manifestation.

D'une façon générale, « les ténèbres représentent toujours, dans le symbolisme traditionnel, l'état des potentialités non développées qui constituent le « chaos » ; et, corrélativement, la lumière est mise en rapport avec le monde manifesté, dans lequel ces potentialités seront actualisées, c'est-à-dire le « cosmos »¹¹⁰. Pour le sujet qui nous occupe, il est essentiel de noter que les termes du couple *Lumière-Obscurité* peuvent apparaître comme contraires ou complémentaires selon le point de vue sous lequel on les envisage. En effet, si la lumière symbolise souvent l'existence et s'oppose ainsi directement à l'obscurité du non-être¹¹¹, elle peut également représenter, selon un point de vue plus élevé, la cause (*sabab*) de l'existence ou de la manifestation¹¹². Dans ce cas, les deux termes correspondent aux deux pôles/principes de la manifestation universelle, et la lumière jouera un rôle relativement « actif » ou

¹¹⁰ *Aperçus sur l'initiation*, chap. XLVI, René Guénon.

¹¹¹ Bien que le terme d'opposition soit évidemment impropre car il ne saurait y avoir aucune comparaison possible entre l'être et le Non-Être, ou entre une chose et son principe.

¹¹² Ces deux points de vues correspondent à la double conception de la lumière en tant qu'elle « apparaît » (*dhuhûr*) et en tant qu'elle « fait apparaître » (*idh'hâr*) ; concernant le premier aspect, « il n'y a pas d'obscurité (*dhulmah*) plus intense que celle du non-être ('*adam*). Une chose est en effet appelée obscure parce qu'elle est impossible à voir, étant donné qu'elle ne parvient pas à exister pour celui qui est doté de la vue, bien qu'elle existe en elle-même. Comment alors ce qui n'existe ni pour les autres ni pour soi-même ne mériterait-il pas d'être considéré comme le comble de l'obscurité ? On lui opposera l'existence (*wujûd*), c'est-à-dire la lumière, puisque tant qu'une chose n'est pas apparente en elle-même, elle ne saurait être apparente aux autres ». (*Michkât el-Anwâr*, Ghâzalî, trad. R. Deladrière). Pour le second cas, celui de la polarisation donc, nous pouvons ajouter avec l'Emir Abd el Qadir, que « c'est par la lumière qu'apparaît (*dhahara*) ce qui était caché dans l'obscurité du néant (*dhulmah 'adam mastûran*) [...] ; la lumière est la cause (*sabab*) de la manifestation (*dhuhûr*) des choses existenciées (*kâ'inât*), parmi lesquelles la terre et les cieux, comme dans le monde sensible (*hissî*), où l'obscurité de la nuit rend les choses comme inexistantes (*ma'dûmah*) par rapport aux observateurs jusqu'au moment où l'apparition de la lumière fait apparaître les choses et les distingue les unes des autres » (*Kitâb el Mawâqif*, halte 103). Notons au passage que l'obscurité semble être une condition de l'acte créateur ou « germinatif », comme par exemple dans les rapports entre époux, où le passage des ténèbres à la lumière lors de la naissance représente alors l'aboutissement de processus d'existenciation. Sous ce rapport, on voit clairement que ces « convenances » sont loin d'être uniquement de simples considérations d'ordre moral, et, sans développer d'avantage ici ces aspects, nous dirons simplement cette remarque serait susceptible d'extension à d'autres adâb préconisés dans le domaine initiatique (cf. traduction commentée par Mohammed Abdessalâm intitulée « *Convenances spirituelles de la Voie – Commentaires des règles initiatiques des Lawâqîh de l'Imâm Charani* » disponible ici)

« essentiel » par rapport à l'obscurité qui en sera le pôle passif ou « substantiel » ¹¹³ ; le résultat de leurs « activités » ou influences complémentaires sera la production de tous les êtres manifestés ou de l'« Homme Universel » (*El-Insân el-kâmil*) selon le point de vue auquel on se place ¹¹⁴.

La doctrine du passage des Ténèbres de l'indistinction primordiale à la lumière de la manifestation repose sur le hadith « En vérité, Allah a créé les créatures dans des Ténèbres (*dhulmah*) puis a répandu (*afâdha*) sur elles de Sa Lumière » ¹¹⁵.

Les enseignements d'Ibn Arabi nous fournissent de précieuses précisions à cet égard : « Allah était et rien avec Lui », et l'on y a ajouté « et Il est maintenant tel qu'Il était ». On ne peut attribuer (faire revenir) à celui qui est Existenciateur du Monde un attribut qui ne Lui convient pas. Bien plus, Il s'est qualifié pour Lui-même et nommé avant de le créer. Quand Il voulut existencier le Monde et qu'il le commença selon une détermination de sa Science par sa propre Science, Il exerça sur celle-ci une Volonté Sanctissime en envoyant ¹¹⁶ une épiphanie d'entre les épiphanies transcendantes sur la Réalité Universelle ; Il l'exerça sur la réalité appelée la Poussière (*Habâ*), qui est comme l'enduit que l'on jette sur les constructions pour générer en elle-même ce que l'on veut de contours et de formes, et qui est la première chose existante dans le Monde [...]. Puis Il produisit une épiphanie par Sa Lumière sur cette Poussière que les philosophes appellent la Hylè Universelle ¹¹⁷ (*Hayûlâ el-Kull*) dans laquelle le Monde tout-entier se trouve en puissance et dans ses caractéristiques essentielles. Toute choses reçurent (*qabal*) donc d'Allah, dans cette Poussière, à la mesure de leur capacité et en fonction de leur état de prédisposition, comme les angles d'une pièce reçoivent la lumière du flambeau : selon leur degré de proximité de cette lumière, elles reçoivent une lumière plus forte et l'acceptent. Allah a dit « Sa lumière est semblable à une niche dans laquelle se trouve un verre ». Donc

¹¹³ Il est peut-être bon de rappeler ici que l'Être, tout en demeurant le principe unique de la manifestation, se détermine ou se polarise, du moins pour nous en tant que nous l'envisageons depuis la manifestation à laquelle nous appartenons, en deux principes cosmologiques complémentaires, qui sont à l'origine du processus d'existenciation de tous les êtres.

¹¹⁴ *L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. XLVI, René Guénon

¹¹⁵ Rapporté notamment par Thirmidhî dans son *Jâm'î*.

¹¹⁶ Le terme *dharb* contient également la notion de frapper et d'atteindre la base selon un mouvement descendant qui n'est pas sans rappeler le symbolisme du *Fiat lux*.

¹¹⁷ Cette *Habâ* est en effet, selon les terminologies, la Hylè universelle, la *Materia Prima*, le Chaos ou encore *Pakriti* pour l'Inde. Dans tous les cas, il s'agit du pôle passif de la manifestation universelle, dont la lumière est ici le pôle actif, et entre lesquels est produite l'Existence. Voir à ce propos les correspondances terminologiques établies par Guénon dans *Le règne de la quantité et les signes des temps*, chap. I et II. et *L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. IV. Ces deux principes complémentaires ne doivent pas être assimilés à des degrés de la manifestation, dont ils ne font en réalité pas partie, car ils ne sont qu'une polarisation de l'Être (principe unique de la manifestation) et sont des principes cosmologiques. Chez l'Emir, la Hylè Universelle est la Poussière, ésotériquement identifiée au Prophète (Haltes 101 et 89 notamment). On se reportera également au glossaire du *Livre des Haltes* pour plus de précisions sur la conception de la Hylè universelle et Réalité mohammedienne chez l'Emir.

la ressemblance de Sa Lumière par le verre. Et il n'est pas plus proche de lui qui puisse recevoir ceci dans la Poussière que la Réalité de Mohammed, nommé par l'Intellect. Il est donc le Seigneur du Monde par ses Secrets et première manifestation dans l'Existence. L'existence procède donc toute entière de cette Lumière divine, de la Poussière-Chaos et de la Réalité Universelle, et dans cette Poussière fut existenciée son essence et celle du Monde procède de Son épiphanie »¹¹⁸.

La Substance universelle, appelée ici Poussière (*Habâ*) ou *Hylè* (*Hayûlâ*) par le Cheikh el-Akbar est, comme le dit Guénon, le principe passif de la manifestation universelle, c'est-à-dire la potentialité pure », ou encore, « en tant que principe universel, la puissance pure, où il n'y a rien de distingué ni d' « actualisé », et qui constitue le « support » passif de toute manifestation »¹¹⁹. Ici, cette potentialité pure à partir de laquelle doit s' « actualiser » la manifestation, « c'est-à-dire en somme le coté substantiel du monde, qui est décrit comme le pôle ténébreux de l'existence », est illuminé par la Lumière qui en est le coté essentiel ou le pôle actif, et dont l'influence ou le rayonnement produit l'existence toute entière à partir du chaos¹²⁰. Il n'est d'ailleurs certainement pas fortuit que le Cheikh el-Akbar symbolise la *Poussière* par les « coins d'une pièce » dont la forme, que l'on peut supposer « cubique » ou du moins particulièrement « arrêtée », correspond très exactement au symbolisme associé au pôle substantiel tandis que le rayonnement sphéroïdal de la lumière émanée du flambeau correspondant à celui du pôle essentiel¹²¹.

¹¹⁸ *Futûhât el-makkiyah* ; chap. 6. , Bûlâq 1329H en 4 volumes

On notera encore, si l'on veut souligner la concordance de ce passage avec la tradition hindoue, que le corrélatif de *Pakriti*, identifié dans la précédente note à la *Habâ*, est *Purusha*, qui est « représenté comme une lumière (*jyotis*), parce que la lumière symbolise la Connaissance ; et il est la source de toute autre lumière, qui n'est en somme que sa réflexion, toute connaissance relative ne pouvant exister que par participation, si indirecte et si lointaine soit elle, à l'essence de la Connaissance suprême » (HDV ; III) ; « Tout brille après le rayonnement de *Purusha* (en réfléchissant sa clarté) ; c'est par sa splendeur que ce tout (l'individualité intégrale considérée comme « microcosme ») est illuminé » (HDV ; III)

¹¹⁹ *Le règne de la quantité et les signes des temps*, chap. I et II.

¹²⁰ Pour plus de développement de ces aspects, on se reportera au chap. XX du *Règne de la quantité et les signes des temps*.

¹²¹ Dans le plan, ce symbolisme géométrique se traduit par l'inscription d'un cercle dans un carré, forme qui constitue très exactement la « trame » du Sceau du Cheikh Abû-I-Hassan sur lequel sont ordonnancés certains noms et versets coraniques ; la subdivision du cercle principal en six cercles intérieurs concentriques ne manque pas non plus de rappeler le symbolisme du rayonnement lumineux depuis sa source, sur lequel nous reviendrons en détails un peu plus loin.

XI

L'illumination initiatique

— notions générales —

Le processus cosmogonique exposé dans le chapitre précédent trouve sa correspondance « humaine » dans le processus initiatique, qui en reproduit précisément les phases, chaque principe cosmologique correspondant à un principe dans l'individu en vertu de l'analogie du macrocosme et du microcosme.

Concernant la Substance Universelle tout d'abord : « les aptitudes ou possibilités incluses dans la nature individuelle ne sont tout d'abord, en elles-mêmes, qu'une *materia prima*, c'est-à-dire une pure potentialité, où il n'est rien de développé ou de différencié¹²² ; c'est alors l'état chaotique et ténébreux, que le symbolisme initiatique fait précisément correspondre au monde profane, et dans lequel se trouve l'être qui n'est pas encore parvenu à la « seconde naissance »¹²³.

Pour l'illumination maintenant, Guénon affirme que « pour que ce chaos puisse commencer à prendre forme et à s'organiser, il faut qu'une vibration initiale lui soit communiquée par les puissances spirituelles [...] ; cette vibration, c'est le *Fiat Lux* qui illumine le chaos, et qui est le point de départ nécessaire de tous les développements ultérieurs ; et, au point de vue initiatique, cette illumination est précisément constituée par la transmission de l'influence spirituelle »¹²⁴ qui n'est autre que la *baraka* dans la terminologie islamique.

Quant au Monde (*'alam*), résultant de cette illumination du chaos, on voit déjà son essence clairement identifiée à la Réalité mohammédienne « *la plus digne de recevoir cette Lumière dans la Substance* » de l'exposé du Cheikh, toujours en vertu de l'analogie constitutive du macrocosme et du microcosme que réalise effectivement l'Homme Universel (*Insân el-kâmil*) dont le Prophète est le prototype islamique par excellence. La correspondance initiatique humaine que donne Guénon à ce chaos désormais ordonné qu'est le cosmos est l'ensemble des « possibilités spirituelles de

¹²² [n.d.a. : Il va de soi que ce n'est, à rigoureusement parler, une *materia prima* qu'en un sens relatif, non au sens absolu ; mais cette distinction n'importe pas au point de vue où nous nous plaçons ici, et d'ailleurs il en est de même de la *materia prima* d'un monde tel que le nôtre, qui, étant déjà déterminée d'une certaine façon, n'est en réalité, par rapport à la substance universelle, qu'une *materia secunda* (cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. II), de sorte que, même sous ce rapport, l'analogie avec le développement de notre monde à partir du chaos initial est bien vraiment exacte.]

¹²³ Pour ce paragraphe et les deux suivants, les citations proviennent des *Aperçus sur l'Initiation*, chap. IV.

¹²⁴ [n.d.a. : De là viennent des expressions comme celles de « donner la lumière » et « recevoir la lumière », employées pour désigner, par rapport à l'initiateur et à l'initié respectivement, l'initiation au sens restreint, c'est-à-dire la transmission même dont il s'agit ici.]

l'être [qui] ne sont plus la simple potentialité qu'elles étaient auparavant » mais qui « sont devenues une virtualité prête à se développer en acte dans les divers stades de la réalisation initiatique ».

Les trois conditions successives impliquées par l'initiation, correspondant aux trois phases du processus cosmogoniques, sont ensuite résumées de la sorte :

1. La « potentialité », correspondant à la « qualification », qui est « constituée par certaines possibilités inhérentes à la nature propre de l'individu, et qui sont la *materia prima* sur laquelle le travail initiatique devra s'effectuer ».
2. La « virtualité », correspondant à la transmission, « par le moyen du rattachement à une organisation traditionnelle, d'une influence spirituelle donnant à l'être l' « illumination » qui lui permettra d'ordonner et de développer ces possibilités qu'il porte en lui ».
3. L' « actualité », correspondant au travail intérieur, « par lequel, avec le secours d' « adjuvants » ou de « supports » extérieurs s'il y a lieu et surtout dans les premiers stades, ce développement sera réalisé graduellement, faisant passer l'être, d'échelon en échelon, à travers les différents degrés de la hiérarchie initiatique, pour le conduire au but final de la « Délivrance » [...] ».

Soulignons enfin, car cela est primordial pour comprendre les effets initiatiques de la prière de la « Lumière Essentielle » dont nous parlerons bientôt, que le passage de la « virtualité » à l' « actualité », ou de la puissance à l'acte, « ne s'effectue pas instantanément, mais qu'il se continue au cours de tout le travail initiatique, de même que, au point de vue « macrocosmique », il se poursuit durant tout le cours du cycle de manifestation du monde considéré ; le « cosmos » ou l'« ordre » n'existe encore que virtuellement du fait du Fiat Lux initial (qui, en lui-même, doit d'ailleurs être regardé comme ayant un caractère proprement « intemporel », puisqu'il précède le déroulement du cycle de manifestation et ne peut donc se situer à l'intérieur de celui-ci), et, de même, l'initiation n'est que virtuellement accomplie par la communication de l'influence spirituelle dont la lumière est en quelque sorte le « support » rituelique¹²⁵.

¹²⁵ La citation complète est : « l'état de l'être antérieurement à l'initiation constitue la substance « indistinguée » de tout ce qu'il pourra devenir effectivement par la suite, car, ainsi que nous l'avons déjà dit précédemment, l'initiation ne peut pas avoir pour effet d'introduire en lui des possibilités qui n'y auraient pas été tout d'abord (et c'est d'ailleurs la raison d'être des qualifications requises comme condition préalable), pas plus que le Fiat Lux cosmogonique n'ajoute « substantiellement » quoi que ce soit aux possibilités du monde pour lequel il est proféré ; mais ces possibilités ne s'y trouvent encore qu'à l'état « chaotique et ténébreux », et il faut l'« illumination » pour qu'elles puissent commencer à s'ordonner et, par là même, à passer de la puissance à

l'acte. Il doit être bien compris, en effet, que ce passage ne s'effectue pas instantanément [...] » *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XLVI.

XII

Notions générales sur le Secret (*Sirr*)

— notions générales —

Dans sa conception la plus haute, le « secret » (*sirr*), ineffable par nature, s'identifie à l'Essence divine et à la réalité ultime immuable d'un être particulier. Au point de vue initiatique, il peut encore désigner la Connaissance Suprême, en tant que réalisation métaphysique de cette réalité, et par suite qualifier un état spirituel qui n'est connu que d'Allah Seul.

Selon Guénon, le secret initiatique, inexprimable et donc incommunicable, n'est accessible que par « le travail initiatique intérieur au moyen duquel, en prenant les symboles comme base et comme support, chacun atteindra ce secret et le pénétrera plus ou moins complètement, plus ou moins profondément, selon la mesure de ses propres possibilités de compréhension et de réalisation »¹²⁶. L'accès effectif au secret initiatique peut donc être gradué mais reste toujours la conséquence d'un processus actif et personnel, comme l'est toute connaissance d'ordre initiatique. Il est donc théoriquement accessible à chacun par la réalisation initiatique, c'est-à-dire par la connaissance effective, mais ne pourra en revanche, ou plutôt par là même, jamais être dévoilé, non pas en vertu d'une convention extérieure et superficielle, mais par la nature même des choses. Quant aux secrets secondaires que l'on peut rencontrer concernant les sciences, les arts traditionnels et les signes de reconnaissance, et qui eux peuvent être trahis, ils n'ont strictement rien de commun avec la nature du secret initiatique le plus intérieur qui demeure absolument inexprimable.

Il importe encore de comprendre que seul le symbolisme peut suggérer ce qui est de l'ordre du secret initiatique, par nature incommunicable donc et intransmissible en tant que tel, en déposant les « conceptions de cet ordre en germe dans l'intellect de l'initié, qui devra ensuite les faire passer de la puissance à l'acte, les développer et les élaborer, par son travail personnel, car nul ne peut faire rien de plus que de l'y préparer en lui traçant, par des formules appropriées, le plan qu'il aura ensuite à réaliser en lui-même pour parvenir à la possession effective de l'initiation qu'il n'a reçu de l'extérieur que virtuellement »¹²⁷.

¹²⁶ *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XIII.

¹²⁷ *Ibid.*, chap. XXXI. Nous reprenons ici plusieurs des conclusions avec lesquelles O. Courmes clôt son article « [Comment René Guénon parle-t-il du « secret initiatique » dans son œuvre publique ?](#) ». Pour approfondir ce thème crucial qui n'a, à notre connaissance, jamais fait l'objet d'une étude aussi rigoureuse sur la conception du Secret initiatique chez Guénon, on lira également « [Comment René Guénon envisage-t-il la « transmission » du Sirr – secret initiatique ?](#) » et « [Que désigne le terme « sirr » en arabe et comment peut-on le traduire en français ?](#) » du même auteur.

Du point de vue des états multiples de l'être maintenant, le *sirr* est « la Réalité essentielle et secrète de tout être vivant »¹²⁸. Selon Ibn Arabî en effet, lorsque l'homme se « libère pendant son ascension spirituelle (*mi'râj*) vers son Seigneur, et que tout le monde qu'il aborde dans son parcours (à travers les plans superposés de l'être) lui prend au passage ce qui est apparenté à un tel monde, il ne lui reste finalement que ce seul « secret » (*sirr*) qu'il tient d'Allah, seule chose par laquelle il puisse Le voir Lui et entendre Sa Parole, car Allah est trop sublime et saint pour être saisi par ce qui n'est pas Lui¹²⁹. Et lorsque cet être revient ensuite de ce degré contemplatif (*machhad*) sa forme qui avait été décomposée pendant son exaltation (*urûj*) se reconstitue, l'univers (à tout degré) lui restituant ce qu'il lui avait retenu comme partie apparentée (au plan d'existence correspondant), chaque monde ne dépassant aucunement les limites de son genre. Le tout se réunit donc autour de ce « secret divin » et se reforme intégralement sur lui. C'est par ce « secret » d'ailleurs que la « forme » de l'être chante les louanges de son Seigneur, un autre que lui ne sachant jamais en faire la véritable louange [...] »¹³⁰.

Ici se rejoignent d'une certaine façon les conceptions relatives à la constitution et à la réalisation de l'être. Sachant par l'enseignement guénonien que la connaissance véritable est essentiellement l'identification du sujet et de l'objet, il est en outre assez intéressant de relever que c'est ici le *sirr*, chez le sujet, qui permet la vision et l'audition d'Allah. Cette Connaissance suprême (*sirr*) est donc accessible uniquement par cet aspect essentiel et inconditionné de l'être (*sirr*) qui en tant qu'il le « tient d'Allah », réduit au fond cette Connaissance à n'être rien d'autre que l'identification du Principe divin avec lui-même. La cohérence entre les différents niveaux conceptions du *sirr* est donc entière, et pour achever d'en souligner la parfaite harmonie dans la hiérarchie des états de l'être, nous rappellerons qu'il est encore,

¹²⁸ Chap. 20 des *Fûtûhat*, traduction de M. Valsân, « Sur la Science propre à Jésus », Etudes Traditionnelles n° 424-425.

¹²⁹ Dans le même esprit, Jurjânî dit du détachement ou du « dépouillement » (*tajrîd*) qu'il consiste à « évacuer les êtres (*siwâ*) et le monde (*kawn*) du « centre secret » (*sirr*) et du cœur (*qalb*), car il n'existe pas d'autre voile (*hijab*) que celui des formes du monde et des altérités recouvrant le cœur et le *sirr* ». (*Kitâb et-ta'rîfât*). L'image du miroir altéré par les déformations et les impuretés et que l'on doit polir pour que sa surface recouvre sa netteté illustre la suite de la définition. A propos de ce symbolisme, que l'on rencontre parfois avec le métal oxydé, et des différentes sortes de « polissages », on se reportera au commentaire que fait Mohammed Abd es-Salâm de la [règle n°17](#) des *Lawâqih-Convenances initiatiques* de l'Imâm Charanî. Rappelons enfin ces deux *ahâdîth* car il sont au cœur de notre sujet : « en vérité, la prière sur moi est une lumière et les impuretés sont enlevées par ce qui purifie » et « les cœurs des croyants sont purifiés et nettoyés de la rouille par la prière qu'ils font sur moi » (cf. chap. II de la présente étude).

¹³⁰ Chap. 20 des *Fûtûhat*, traduction de M. Valsân. Ce dernier identifie très clairement le *Sirr* universel à l'*Atmâ* hindou, le Soi du Védânta, dont nous avons rappelé dans une précédente note qu'il était lui-même, identique à l'esprit, la lumière ou l'essence.

« dans la constitution de l'être, un point très fin situé dans le « cœur », et considéré comme lieu de contemplation (*el-muchâhadah*)¹³¹.

A plus d'un égard, on remarque également que la notion du *sirr* est intimement liée à celle de la lumière¹³². Sans que nous puissions songer à entreprendre d'en faire ici une présentation approfondie, il est pourtant nécessaire d'envisager cet aspect de la question, car il est l'un de ceux qui permettra le mieux de comprendre la structure de la prière du Cheikh Abû el-Hassan Châdhilî, et par suite, les effets que l'on peut espérer en obtenir dans une orientation de *sulûk*. Pour aller à l'essentiel, voyons de quelle façon Guénon envisage-t-il leurs rapports.

Dans la représentation du *alif-ba* qu'il décrit, la *Nûr el-mohammedî* est symbolisée par la lettre horizontale *ba* et surplombée de l'*alif* vertical, symbole du Commandement divin (*amri' Llah*), dont la pointe supérieure est le *Sirr el-asrâr*¹³³. Or ce « Secret Suprême », qui se rapporte à l'Essence divine inconditionnée et inaccessible¹³⁴, « se reflète dans le point du *ba*, en tant que ce point est le centre de la « circonférence première » (*ed-dâirah el-awwaliyah*) qui délimite et enveloppe le domaine de l'Existence universelle, circonférence qui d'ailleurs, vue en simultanéité dans toutes les directions possibles, est en réalité une sphère, la forme primordiale et

¹³¹ Traduction commentée du *Kitâb el-Jalâlah* par Michel Vâlsan intitulée *Livre du Nom de Majesté : Allâh*, Etudes Traditionnelles n° 268.

¹³² Jurjânî par exemple, qui définit l'Esprit Suprême (*Rûh el-A'dham*) comme l'esprit humain en tant que lieu épiphanique de l'Essence divine dans Sa Fonction Seigneuriale (*rûh el-insânî madhhar edh-Dhât el-ilahiyah min haythu rubûbiyyata-hâ*), énumère différents noms par lesquels cet Esprit est connu, et notamment ceux de Lumière (*Nûr*) dans le macrocosme et de Secret (*Sirr*) dans le microcosme humain (*Kitâb et-ta'rifât*). Ces deux centres, qui ne sont au fond qu'une seule et même réalité envisagée à des degrés différents, sont respectivement « le Cœur du Monde » pour la Lumière cosmique et « la Réalité essentielle et secrète de tout être vivant » pour le *Sirr*, dont le cœur humain est à la fois le symbole et le support corporel.

¹³³ Nous devons reproduire l'ensemble du passage concerné car il est fondamental pour notre étude : Suivant les données traditionnelles de la « sciences des lettres », Allah créa le monde, non par l'*alif* qui est la première des lettres, mais par le *ba* qui est la seconde ; et, en effet, bien que l'unité soit nécessairement le principe premier de la manifestation, c'est la dualité que celle-ci présuppose immédiatement, et entre les deux termes de laquelle sera produite, comme entre les deux pôles complémentaires de cette manifestation, figurés par les deux extrémités du *ba*, toute la multiplicité indéfinie des existences contingentes. C'est donc le *ba* qui est proprement à l'origine de la création, et celle-ci s'accomplit par lui et en lui, c'est-à-dire qu'il en est à la fois le « moyen » et le « lieu », suivant les deux sens qu'a cette lettre quand elle est prise comme la préposition *bi*. Le *ba*, dans ce rôle primordial, représente *Er-Rûh*, l'« Esprit », qu'il faut entendre comme l'Esprit total de l'Existence universelle, et qui s'identifie essentiellement à la « Lumière » (*En-Nûr*) ; il est produit directement par le « commandement divin » (*min amri' Llah*), et, dès qu'il est produit, il est en quelque sorte l'instrument par lequel ce « commandement » opérera toutes choses, qui seront ainsi toutes « ordonnées » par rapport à lui ; avant lui, il n'y a donc qu'*el-amr*, affirmation de l'Être pur et formulation première de la Volonté suprême, comme avant la dualité il n'y a que l'unité, ou avant le *ba* il n'y a que l'*alif*. Or l'*alif* est la lettre « polaire » (*qutbâniyah*),⁽⁴⁾ dont la forme même est celle de l'« axe » suivant lequel s'accomplit l'« ordre » divin ; [...] et la pointe supérieure de l'*alif*, qui est le « secret des secrets » (*sirr al-asrâr*), se reflète dans le point du *ba* [...] (*Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*, chap. V, Hors notes)

¹³⁴ Cf. chapitre « Notions générales sur l'Essence ».

totale de laquelle naîtront par différenciation toutes les formes particulières ». Le *Sirr* ainsi conçu, situé au niveau de la manifestation macrocosmique informelle, en son centre même, est le « Cœur du Monde » dont l'expansion produit la manifestation de tous les êtres ; il se propage dans l'ensemble de l'Existence comme la Lumière Mohammedienne rayonne depuis sa source¹³⁵, et se manifeste à chaque degré d'Existence selon l'une ou l'autre des possibilités qu'il contient en lui-même, comme le point central s'identifiant à l'ensemble des points potentiels de l'espace envisagé « comme une pure puissance d'être »¹³⁶.

Ce dernier rapprochement nous conduit à en signaler un autre, au point de vue microcosmique cette fois. Nous savons que le rattachement à une organisation initiatique (*tarîqa*), c'est-à-dire l'initiation proprement dite, s'effectue essentiellement par la transmission de l'influence spirituelle (*baraka*). Or, Guénon indique que l'initiation est parfois présentée comme « la naissance d'un principe spirituel au centre de l'individualité humaine, qui, comme on le sait, est précisément figuré par le cœur »¹³⁷ ; il précise ensuite que « ce principe réside bien toujours au centre de tout être », mais d'une façon latente pour l'homme ordinaire, et que cette « naissance » doit être entendue comme « le point de départ d'un développement

¹³⁵ « Le secret de l'ordre (*sirr el-'amr*) se propage dans l'existence comme la lumière se propage dans l'air » dit textuellement le *kitâb el-tajalliyât el-ilâhiyyah* du Cheikh el-Akbar (chap. XIII)

¹³⁶ Comme nous le disions plus haut, la profondeur de cette dernière notion extraite du *Symbolisme de la Croix* ne nous semble pas entièrement accessible en dehors de la lecture de cet ouvrage. Nous reproduisons le passage que nous avons plus particulièrement en vue ici : « Cependant, l'élément primordial, celui qui existe par lui-même, c'est le point [...]. On peut dire que celui-ci contient en soi une virtualité d'étendue, qu'il ne peut développer qu'en se dédoublant d'abord, pour se poser en quelque façon en face de lui-même, puis en se multipliant (ou mieux en se sous-multipliant) indéfiniment, de telle sorte que l'étendue manifestée procède tout entière de sa différenciation, ou, pour parler plus exactement, de lui-même en tant qu'il se différencie. Cette différenciation n'a d'ailleurs de réalité qu'au point de vue de la manifestation spatiale ; elle est illusoire au regard du point principiel lui-même, qui ne cesse pas par là d'être en soi tel qu'il était, et dont l'unité essentielle ne saurait en être aucunement affectée. Le point, considéré en soi, n'est aucunement soumis à la condition spatiale, puisque, au contraire, il en est le principe : c'est lui qui réalise l'espace, qui produit l'étendue par son acte, lequel, dans la condition temporelle (mais dans celle-là seulement), se traduit par le mouvement ; mais, pour réaliser ainsi l'espace, il faut que, par quelque une de ses modalités, il se situe lui-même dans cet espace, qui d'ailleurs n'est rien sans lui, et qu'il remplira tout entier du déploiement de ses propres virtualités. Il peut, successivement dans la condition temporelle, ou simultanément hors de cette condition (ce qui, disons-le en passant, nous ferait sortir de l'espace ordinaire à trois dimensions), s'identifier, pour les réaliser, à tous les points potentiels de cette étendue, celle-ci étant alors envisagée seulement comme une pure puissance d'être, qui n'est autre que la virtualité totale du point conçue sous son aspect passif, ou comme potentialité, le lieu ou le contenant de toutes les manifestations de son activité, contenant qui actuellement n'est rien, si ce n'est par l'effectuation de son contenu possible (4). » (*Le Symbolisme de la Croix*, chap. XVI) ; Guénon précise en note, et cela n'est pas sans rapports avec ce que nous avons rappelé dans les chapitres précédents, que « le rapport du point principiel à l'étendue virtuelle, ou plutôt potentielle, est analogue à celui de l'« essence » à la « substance », ces deux termes étant entendus dans leur sens universel, c'est-à-dire comme désignant les deux pôles actif et passif de la manifestation, que la doctrine hindoue appelle *Purusha* et *Prakriti* (voir *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. IV). »

¹³⁷ Ce passage et les suivants proviennent des *Aperçus*, chap. XLVIII

effectif » rendu possible par l'initiation. Or c'est à ce « principe spirituel au centre de tout être », que l'on peut aisément identifier au *sirr* islamique (le principe spirituel étant nécessairement unique) que l'influence spirituelle transmise par l'initiation s'identifiera ; « en un autre sens, et si l'on tient compte de la préexistence de ce principe dans l'être, on pourra dire qu'elle a pour effet de le « vivifier » (non pas en lui-même, bien entendu, mais par rapport à l'être dans lequel il réside), c'est-à-dire en somme de rendre « actuelle » sa présence qui n'était tout d'abord que potentielle » Et Guénon de conclure que ce « qu'il faut bien comprendre, c'est que, en vertu de l'analogie constitutive du « macrocosme » et du « microcosme », ce qui est contenu dans l' « Œuf du Monde » [caractérisé comme un principe de nature lumineuse et équivalent au « Cœur du Monde » ou à la *Nûr el-mohammedî*] (et il est à peine besoin de souligner le rapport évident de l'œuf avec la naissance ou le début du développement d'un être) est réellement identique à ce qui est aussi contenu symboliquement dans le cœur ».

Cette dernière affirmation permet d'envisager le « germe » initiatique déposé dans le cœur de l'être dans un rapport d'analogie avec la *Nûr el-Mohammedî* dont nous avons parlé plus haut ; mieux encore, il permet de rapprocher la propagation du *sirr* prophétique dans l'Existence de celle du *sirr* microcosmique dans l'être, c'est-à-dire en somme de faire correspondre, au moins dans une certaine mesure, la propagation « existenciatrice » de la lumière mohammedienne depuis le *sirr* du Prophète, au processus de réalisation spirituelle depuis le *sirr* au centre l'être. Cette réalisation, rappelons-le, consistera en effet essentiellement à « faire croître » progressivement ce que contient le germe initiatique ¹³⁸, comme l'existenciation du monde consistera à manifester, successivement, ce qui est contenu de toute éternité dans la lumière prophétique ; cette manifestation est d'ailleurs illusoire au regard du *sirr* en lui-même, qui ne cesse pas par-là d'être en soi tel qu'il était, absolument inexprimable, et dont l'unité essentielle ne saurait en être aucunement affectée de la même façon que « le point, considéré en soi, n'est aucunement soumis à la condition spatiale, puisque, au contraire, il en est le principe ».

¹³⁸ Cf. conclusion du chap. précédent : « correspondances initiatiques ».

On remarquera en outre que l'origine de ces deux *sirr* est divine ; d'une part, le point de départ de la manifestation du *sirr* sera l'ordre divin, exprimé à travers la Parole divine *kûn* (sois !), et d'autre part, il sera l'influence spirituelle vivifiante, transmise à travers le rite du rattachement par l'organisation initiatique qui en est dépositaire, et qui la tient elle-même, par une chaîne ininterrompue de transmetteurs (*silsila*), du Prophète qui l'a lui-même reçu de Seyidnâ Jibrîl, qui l'a reçu d'Allah, (Cf. [Ijâzah de la Tarîqah Châdhiliyyah Mohammediyyah](#)) ; étant par ailleurs entendu à propos de ce Pacte avec Allah que constitue l'initiation, que le dépôt, une fois reçu, est définitivement acquis, Allah « ne *changeant pas Sa Parole* ». Pour approfondir ces notions générales, voir les [Conditions générales concernant le rattachement et la participation à la branche française de la Tarîqah Chadhiliya Mohammediya](#)).

XIII

La propagation (*sarayân*) des Noms divins dans l'Existence

— notions châdhilîes —

Si le rappel sommaire de ces quelques notions traditionnelles, bien connues de la littérature classique du Taçawwuf, permet d'esquisser le « paysage » doctrinal dans lequel s'inscrit la formule de la prière, il reste pourtant, du fait même de son caractère très général, tout à fait insuffisant pour en saisir la portée réelle. Si l'on veut en effet appréhender la *Salât en-nûr edh-dhatî* de la façon la plus cohérente, c'est du point de vue spécifiquement chadhilî qu'il faut l'envisager, et à la lumière de la doctrine ésotérique qui caractérise le Cheikh Abû-l-Hassan lui-même qu'il faut tenter de la comprendre, car elle-seule peut permettre, dans le cadre de cette étude, d'en donner précisément le sens. Or, s'il est admis que le Cheikh Chadhilî et son successeur Abû el-Abbas Murçî ne laissèrent aucun enseignement écrit à l'exception de correspondances privées¹³⁹, nous savons également qu'Ibn 'Ata' Allah Sakandarî, troisième héritier de la fonction suprême au sein de la Tariqa, transmet à ses disciples quelques livres qui formalisèrent, aux prémices d'une organisation initiatique qui allait bientôt rayonner dans tout le monde islamique, les fondements de la doctrine et de la méthode reçues de ses maîtres. La transmission de l'influence et de l'enseignement initiatiques entre les trois saints étant incontestable, nous utiliserons ici sans aucune restriction les écrits du Cheikh Ibn 'Ata' Allah comme la plus parfaite expression de l'enseignement du Cheikh Abû-l-Hassan et la meilleure source pour aborder la prière sous l'angle chadhilî.

Dans son livre *El-qaçd el-mujarrad fî ma'rifati-l-Ism el-mufrad*, Ibn 'Ata' Allah conçoit la *Ulûhiyah* comme étant l'aspect « dieu » de l'Essence ; il dit à propos du nom d'Allah qu'il est « le nom de l'Essence Suprême qualifié par l'attribut de la Divinité (*Ism edh-dhât el-'aliyah mawçuf bi çifât el-Ulûhiyah*) connue par les caractérisations seigneuriales et qualifié par l'attribut de l'Unité [...] ». Sous un angle un peu différent, Ibn Ata Allah dit ailleurs du nom d'Allah qu'il est « le plus immense de tous les Noms car il indique l'Essence Suprême (*dâll 'alâ-dhât el-'aliyah*) regroupant en elle toutes les perfections des attributs de la *Ulûhiyah* ». Pour faire le lien avec les conceptions générales évoquées plus-haut¹⁴⁰, la *Ulûhiyah* apparaît ici, selon ces deux formulations, à la fois comme la fonction de l'Essence en rapport avec l'Existence¹⁴¹ et comme le degré suprême (*el Martabat-el-'aliyâ*) dans lequel sont

¹³⁹ Cf. notamment la *Lettre de consolation à un disciple de Kairouan*, p.31 de la [Biographie du Cheikh Abû-l-Hassan Châdhilî](#) en ligne sur le Porteur de Savoir.

¹⁴⁰ Cf. chap. III

¹⁴¹ Pour Ibn 'Ata Allah, la fonction suprême de la *Ulûhiyah* exprime éminemment la « relation » entre Allah et Sa Création et trouve son expression dans la formule du *tahlîl* : « le fondement de "pas de divinité si ce n'est

inclus tous les Attributs (*çifât*) et dont il sera encore question un peu plus loin. A titre indicatif, notons que le Cheikh ajoute : « la perfection de l'Essence est [elle-même essentiellement identique à] la perfection de l'Existence (*wûjûd*) »¹⁴², conformément à la notion bien connue que l'Existence n'est que la manifestation de tous les Attributs divins totalisés dans la *Ulûhiyah*, et assignés par celle-ci à occuper le degré qui leur revient dans la Manifestation totale¹⁴³.

Ce qu'il importe de noter à notre niveau, c'est que le maître envisage quasiment toujours la fonction suprême qu'Allah exerce sur Sa Création parallèlement au processus effectif de réalisation spirituelle (*sulûk*), comme une rivière que l'on remonte pour parvenir à sa source. Pour soutenir cette perspective résolument « applicative », il expose et développe la doctrine des Noms et des attributs divins, angle privilégié pour concilier cette double approche doctrinale et initiatique¹⁴⁴.

Tout d'abord, comme le dit le Cheikh dans un vers, il faut comprendre que l'ensemble des noms procèdent du Nom d'Allah. En tant que les noms symbolisent les choses existenciées, le Nom d'Allah est donc aussi « Celui qui rassemble la totalité des choses (*jâmi' el-jamiy' el-achyâ' kullihâ*), et chacune d'entre-elles l'explicite (*chârahah*), l'indique (*machîrah*) et l'exprime (*mu'abbirah*). Le monde tout entier, du plus élevé au plus bas, et en son sein les merveilles ou les étrangetés, procède de lui ». Toutes ces « choses » ou ces « noms », qui correspondent dans la terminologie guénonienne à « toutes les possibilités que l'Être comporte et contient principalement dans son unité même », constituent le monde manifesté (*'âlam*). Ibn 'Ata Allah divise ce dernier en deux domaines : le Monde de l'Ordre ou du Commandement divin (*'âlam el-Amr*) et le Monde de la Création (*'âlam el-Khalq*), qui correspondent respectivement au domaine de la manifestation informelle et à celui de la manifestation formelle dont fait partie l'état individuel humain¹⁴⁵. Le

Allah" (*Açl lâ ilâha ill-Allâh*) est affirmation [par le serviteur] du Nom de la *Ulûhiyah*, de la pureté de la conception qu'il se fait de Sa singularité absolue (*ikhâlâç ifrâdi-hi*) et négation de toute ce qui est autre que lui quant à la fonction divine (*nafiy mâ sawâhu min el-Ilâhiyah*), de sa transcendance des opposés [...] »

¹⁴² « ... et sa permanence dans le passé sans commencement et le futur sans fin (*azalan wa abadan*), ainsi que ce qui demeure dans l'éternel présent (*sarmadan*)».

¹⁴³ Nous pourrions dire aussi, avec Guénon, que « l'Existence universelle n'est rien d'autre que la manifestation intégrale de l'Être, ou, pour parler plus exactement, la réalisation, en mode manifesté, de toutes les possibilités que l'Être comporte et contient principalement dans son unité même » (*Le Symbolisme de la Croix*, I).

¹⁴⁴ Pour clarifier la présentation, nous ne citerons pas systématiquement les paroles du Cheikh qui seront alors uniquement reformulées. Nous invitons le lecteur arabophone à se procurer le texte original dont l'éloquence et la beauté ne transparaissent malheureusement pas dans notre traduction, et le lecteur non arabophone à prendre connaissance de la traduction intégrale de M. Gloton sous le titre « Traité sur le Nom d'Allah » dont nous avons parfois repris certains passages habilement rendus.

¹⁴⁵ Même si Ibn Ata Allah ne le mentionne pas, cette conception se fonde évidemment sur une interprétation du verset coranique « la Création et le Commandement ne sont-ils pas à la Lui ? » (VII ; 54) ; le

monde du Commandement détermine (*hâkim*)¹⁴⁶ le monde de la Création et se situe ontologiquement à un degré immédiatement inférieur à celui du nom de la *Ulûhiyah*, qui, elle, est située dans le degré suprême (*el martabat-el-'aliyâ*) comme nous l'avons déjà vu plus haut.

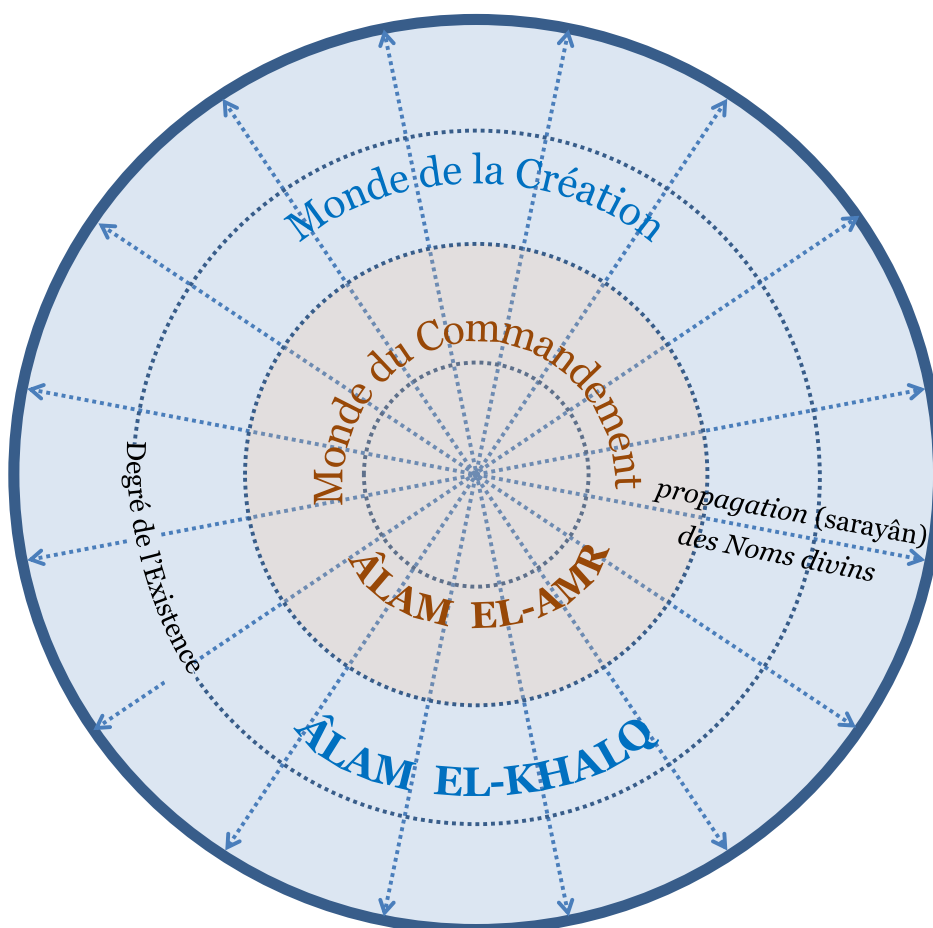
Etant bien entendu que ce qui est désigné par le Nom de la *Ulûhiyah* diffère des autres Noms, non pas uniquement à cause de la différence des mots qui les désignent mais bien par les fonctions qu'ils exercent respectivement, le Cheikh décrit l'accomplissement de la fonction suprême de la *Ulûhiyah* comme la propagation ou diffusion (*sarayân*), dans le monde, des Noms qui y sont contenus synthétiquement et qui en procèdent : « quelle que soit la multiplicité des Noms (*ta'dadat el Asmâ*), leur aboutissement ultime (*maqçud*) est unique ; il est Allah. Tous les Noms sont ses attributs (*cifât*) et ses caractéristiques extrinsèques (*na't*). Il est leur Commencement (*Awwal*) et leur fondement originel (*Açl*). Tous les Noms se propagent (*sart*) dans le Monde comme la propagation (*sarayân*) des esprits dans les corps ¹⁴⁷. Ils occupent dans celui-ci la place (*mahalla*) qu'à le Commandement (*Amr*) par rapport à la Création (*Khalq*) ; les Noms sont nécessaires au Monde, tout comme les essences sont nécessaires aux contingences (*a'radh el jawârih*)».

Cet éclairage nouveau permet de compléter la figure symbolique de l'Existence que nous avons esquissée dans le chapitre VII : le Monde, ou l'Existence universelle, est toujours un cercle indéfini dont le centre symbolise le reflet de la *Ulûhiyah* dans le Monde, celle-ci étant nécessairement « en dehors » de la figure de l'Existence puisqu'elle appartient à la non-manifestation (nous reviendrons bientôt sur cette question pour définir précisément ce point central). Ce cercle peut être divisé en deux sous-ensembles distincts par une circonférence inscrite et dont le rayon sera considéré indéfini lui-aussi. Ces deux domaines représentent, dans le sens centrifuge, le Monde du Commandement (ou le domaine de la manifestation informelle) et le Monde de la Création (ou de la manifestation formelle auquel correspond l'état individuel humain). Chacune des circonférences entre le centre et la circonférence inscrite est un degré de la manifestation informelle, tandis que chaque circonférence entre la circonférence inscrite et la circonférence extrême du cercle total est un degré de la manifestation formelle. Les rayons émanés du centre sont les Noms divins, tous contenus synthétiquement dans la *Ulûhiyah*, et leur propagation ou leur infusion (*sarayân*) dans le Monde, du centre vers la circonférence donc,

¹⁴⁶ Cette détermination implique par elle-même la maîtrise et la domination de ce qui est déterminé, autre sens de *hâkim*.

¹⁴⁷ A titre spéculatif, permettons-nous de remarquer que la distinction purement logique entre la synthèse unique des Noms et la propagation de leur réalité différenciée laisse supposer, entre le degré de la *Ulûhiyah* et le Monde manifesté, un degré purement fonctionnel dans lequel les Noms se distinguent pour exercer ensuite leur fonction propre. Peut-être pouvons-nous rapprocher cette notion de celle de la Stase Onomastique (*Hadratu-l-Asmâyyah*) de Qachanî et dont M.Vâlsan dit qu'il s'agit du plan fonctionnel sur lequel la Réalité Suprême s'affirme sous la forme personnalisée des Noms divins.

constitue le processus de la manifestation universelle, ou l'« extériorisation » des multiples aspects divins contenus synthétiquement dans la *Ulûhiyah*¹⁴⁸.



¹⁴⁸ La « fonction géométrique » du rayon correspond assez étroitement à une des fonctions cosmologiques attribuées aux Noms divins, car une fois le centre défini, le rayon est l'élément géométrique qui détermine une circonférence plutôt qu'une autre parmi toutes les circonférences concentriques possibles ; mieux encore, c'est par l'expansion du rayon, ou autrement dit par son tracé effectif, que toutes ces circonférences sont produites ; plus précisément, c'est à chaque fois qu'un point du segment constituant le rayon est tracé que la circonférence correspondante est « produite », potentiellement du moins, comme l'ensemble géométrique de points situés à la même distance du centre que ce point sur le rayon. En outre, si « la circonférence ne saurait exister sans le centre, dont elle procède en réalité tout entière »*, c'est par l'intermédiaire des rayons qui en émanent qu'elle existe, car si ces derniers disparaissaient, cette circonférence serait immédiatement réduite au point central, ou autrement dit la manifestation toute entière serait réintégrée dans son Principe. Du reste, comme le dit Guénon, le Principe Suprême « ne peut apparaître dans la manifestation que par ses attributs » **. (* : *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*, II ; ** : *Symboles de la Science Sacrée*, LXI)

Pour comprendre le processus initiatique, inverse en quelque sorte, par lequel l'être humain « ré-intègre » progressivement ces aspects diversifiés et parvient ainsi à la connaissance de la *Ulûhiyah*, nous devons maintenant dire encore quelques mots de la doctrine initiatique doctrine de la réalisation par les Noms (*takhalluq bi-l-Asmâ*).

XIV

La réalisation des Noms

— notions châhilies —

« Caractérissez-vous par les Caractères d'Allah ! » (takhallaqû bi-Akhlâqi-Llah)

« En vérité Allah a cent Caractères (Akhlâq) et celui qui se caractérise (takhallaqa) par l'un d'eux entre au Paradis »

Traditions prophétiques

Les deux *ahâdith* de l'épigraphe fondent, d'un point de vue général et de façon particulièrement marquée chez le Cheikh Ibn 'Ata' Allah, la doctrine initiatique de la réalisation des Noms et des Attributs divins. Si nous devons en résumer l'enseignement et la méthode, qui peuvent s'avérer particulièrement complexes dans certains cas, peut-être pourrions-nous dire, avec le Cheikh Ibn 'Ata' Allah¹⁴⁹, qu'« il est possible, pour le serviteur engagé dans une voie de réalisation effective (*abd es-sâlik*), de se caractériser par l'ensemble des Noms et des Attributs (*sâ'iri-l-Asmâ wa-ç-Cifât*) »¹⁵⁰, grâce aux pratiques spirituelles (*riyâda*) accomplies en vue d'assimiler (*tachabbuh*) les Caractères divins. Cette doctrine, qui procède, si l'on peut dire, en « sens inverse » du processus cosmogonique dont nous venons de parler dans le chapitre sur la propagation (*sarayân*) des Noms dans l'Existence, mérite quelques détails car elle concerne directement notre étude sur la Prière sur le Prophète du Cheikh Abû el-Hassan Châdhilî.

149 Sauf indication contraire, les passages suivant sont tous extraits de *El-qaçd el-mujarrad*.

150 ... « sauf par ce Nom isolé (Allah) auquel on ne peut qu'adhérer (*ta'alluq*) et dont on ne peut se qualifier (*ittiçâf*) ou se caractériser (*takhalluq*) ». Le Maître ponctue ainsi régulièrement ses propos d'un ensemble de précautions destinées à assurer la conformité de sa doctrine aux convenances formelles imposées par la Loi exotérique (*Chari'ah*). A titre d'exemple, il précise que le serviteur peut se qualifier par les Noms mais non par la *Ulâhiyah*, synthétisant l'ensemble des qualités divines, car la transcendance de l'Essence par rapport aux altérités n'appartient qu'à Allah ; à un autre endroit, il dit encore que l'« appropriation » par le serviteur des Attributs divins ne sera jamais parfaite, la relation de similitude demeurant toujours « symbolique », et au même titre que le symbole n'est pas la chose symbolisée, l'être contingent (*muhdath*) ne peut être comparé à l'Eternel (*Qâdîm*) ou à « Celui qui n'a pas de pareil » (réf. au verset coranique XLII, 11). Cette attention particulière portée au respect des convenances exotériques est connue comme une caractéristique marquée de la Tarîqa Chadhiliyah ; notons encore que la capacité du Cheikh, lui-même savant du *dhoher* pendant la première partie de sa vie, à concilier les deux faces du même ensemble que sont la *Haqiqah* et la *Chari'ah*, implique la réalisation métaphysique des réalités qu'il décrit et leur parfaite maîtrise.

Tout d'abord, remarquons que selon une autre tradition mentionnée par le Cheikh, « en vérité, Allah à quatre-vingt-dix-neuf Noms, celui qui les garde (*hafadha*) [ou qui les retient (*ahçâ*) selon une autre version] rentre au Paradis ». Ibn 'Ata Allah précise à ce propos qu'il existe trois modalités pour « garder » ces Noms, de la mémorisation plus extérieure, accessible à l'ensemble des musulmans, à la réalisation la plus intérieure, réservée à l'élite. Ainsi, l'acquisition des degrés paradisiaques est corrélée au degré de réalisation des Noms, chacune des trois modalités de « garde » correspondant à un degré du *Jannah*¹⁵¹, degrés qui sont octroyés aux êtres « à la mesure de ce qui leur est dévoilé de la compréhension des secrets des Noms et des Attributs (*asrâr el-Asmâ wa el-Cifât*), de leur caractérisation par eux (*takhallaqû*), de leur réalisation effective (*tahaqqû*) ».

D'un point de vue plus technique maintenant, le Cheikh dit dans *Muftâh el-falâh* que « les Plus beaux Noms de Dieu sont un remède pour les maux du cœur et pour les maladies de ceux qui cheminent vers la divine présence du Connaisseur du Monde Invisible. On ne doit pas administrer n'importe quel remède pour guérir une maladie. Pour chacune est appropriée un Nom précis. [...] La règle est la suivante : quiconque utilise une invocation, et cette invocation est dotée d'une signification intelligible, l'influence de cette signification s'attache à son cœur, suivi par celle de toutes ses significations corollaires et ce jusqu'à ce que l'invocateur soit caractérisé par ces qualités »¹⁵².

Dans *El-qaçd el-mujarrad*, Ibn 'Ata' Allah décrit la progression graduelle au cours de laquelle le serviteur réalise peu à peu les Noms et les Attributs divins et s'affranchit ainsi des conditions limitatives de son état individuel pour accéder au domaine supra-individuel qui est celui des anges. Sachant que le monde du Commandement correspond aux états angéliques de la manifestation informelle, il est possible d'établir un parallèle avec la représentation du chapitre sur « la propagation (*sarayân*) des Noms dans l'Existence », en disant qu'un tel être parcourt un ou plusieurs rayons, de la circonférence vers le centre cette fois, et qu'il franchit au cours de ce déplacement la circonférence séparant le monde de la Création du monde du Commandement, dans lequel il s'établit définitivement.

151 Ces degrés peuvent aussi être associés aux trois degrés du *Dîn* que sont l'*Islâm*, l'*Imân* et l'*Ihsân*. Selon un autre hadith cité par le Cheikh, « en vérité, il y a dans le Paradis cent degrés ; et assurément, il y a entre deux degrés comme entre le ciel et la terre. Allah les a préparés pour les combattants dans Son sentier (*mujâhidîn fî-sabilî-Hi*) » ; ces cents degrés sont à mettre en rapport avec les cents noms traditionnellement connus.

152 « Cela vaut sauf si le Nom est un des Noms de la vengeance. Dans ce cas, la crainte s'empare du cœur de celui qui invoque ; et si l'inspiration lui vient, elle provient du monde de la Majesté (*al-jalâl*) » précise le Cheikh. (Traduction de Riordan Macnamara La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes d'Ibn 'Atâ Allah al-Iskandarî (*Al-Bouraq*), du texte arabe *Muftâh el-falâh wa miçbâh el-arwâh fî dhikri-Llah el-Karîm el-Fattâh*). Cette méthode initiatique est encore pratiquée de nos jours dans de nombreuses Turûq, et notamment dans la *tarîqah Châdhiliyah Mohammediyah* du Cheikh Mohammed Zakî Ibrahim.

Il y a lieu de préciser ce processus : selon Ibn ‘Ata’ Allah , « le bonheur (*sa’âdah*) du serviteur et sa distinction (*khuçûçiyah*) résident dans le fait qu’il se caractérise par les Caractères d’Allah et qu’il s’orne du sens de ses Noms et de Ses Attributs¹⁵³ , jusqu’à ce qu’il devienne un serviteur « seigneurial » (*‘abd rabbaniyâ*), c’est à dire proche du Seigneur – qu’Il soit magnifié et Elevé, qu’il devienne compagnon du Plérôme Suprême parmi les anges, exempt de toute impureté (*munazzih*), purifié (*mutahhir*), épuré (*muzakî*)¹⁵⁴. Ce processus de rapprochement du centre est décrit de la sorte : « les anges sont sur un tapis de Proximité (*bisâtin min el-qurb*)¹⁵⁵. En assimilant leurs attributs, le serviteur obtient donc la proximité [d’Allah] du fait qu’eux-mêmes sont rapprochés. Cette proximité est à la mesure exacte de ce qu’il est capable d’acquérir de leurs qualités, qui en tant qu’elles sont agréées par Allah, rapprochent de Lui¹⁵⁶. A chaque fois qu’il imite les anges et qu’il assimile leurs caractères, il s’éloigne de l’animal et de son état et se rapproche des anges et de leurs attributs ; or l’ange est proche d’Allah, et celui qui est à proximité de celui qui est proche est lui-même proche »¹⁵⁷.

Cet affranchissement graduel, qui est avant tout celui des conditions restrictives de l’individualité humaine, s’actualise par la mise en œuvre effective de la science, comme le précise un passage que nous traduirons intégralement malgré sa longueur, car il fournit certaines indications synthétiques sur le *sûluk* : « ce par quoi le serviteur s’approche le plus d’Allah sont les perfections de l’âme, par la mise en œuvre de la science en vue des caractères louables (*akhlâq hamîdah*) et son dépassement [de l’âme] grâce aux convenances élevées¹⁵⁸ et efficientes¹⁵⁹ (*tanzîha-ha bi-l-adâb el-saniyat el-mufîdah*) par les domptages intellectuels qualitatifs de la pensée intime (*bi-riyâdât el-‘aqliyat el-hasanat es-sarîrah*). Cela consiste en trois choses : la première est l’augmentation de la connaissance par la science (*‘ilm*) et la crainte-pieuse (*taqwâ*), la seconde est la libération du joug des désirs (*chahawah*) et des passions (*hawâ*), et la troisième est la purification de l’âme grâce à la caractérisation par les Caractères du Maître (*takhalluq bi-l-Akhlâq el-Mawla*). Or, la connaissance la plus noble est la Connaissance d’Allah, par ses Noms et ses Attributs ; la libération la

153 « dans la mesure où il est concevable qu’il se qualifie par leurs vertus (*hâsana*) » précise ici le Cheikh dans l’optique de la précédente note.

154 Les trois termes sont synonymes et expriment le fait d’être purifié. Dans l’usage, le terme *mutahir* désigne celui qui est purifié par l’ablution tandis que *muzakî* désigne celui qui s’est acquitté de la zakat.

155 Le symbolisme du tapis est à mettre en correspondance avec celui *Rafraf*, dernier « véhicule » offert par les anges au Prophète lors du *Mi’raj*, grâce auquel il parcourt l’ultime partie de l’Ascension et parvient à Allah, « à la distance de deux arcs ou plus près » [LIII, 9].

156 Le Cheikh précise ici que « la Proximité doit être entendue dans le sens de degrés et de stations spirituelles (*darajât wa maqâmât*) et non en termes de direction et de distance (*jihât wa musâfât*) ».

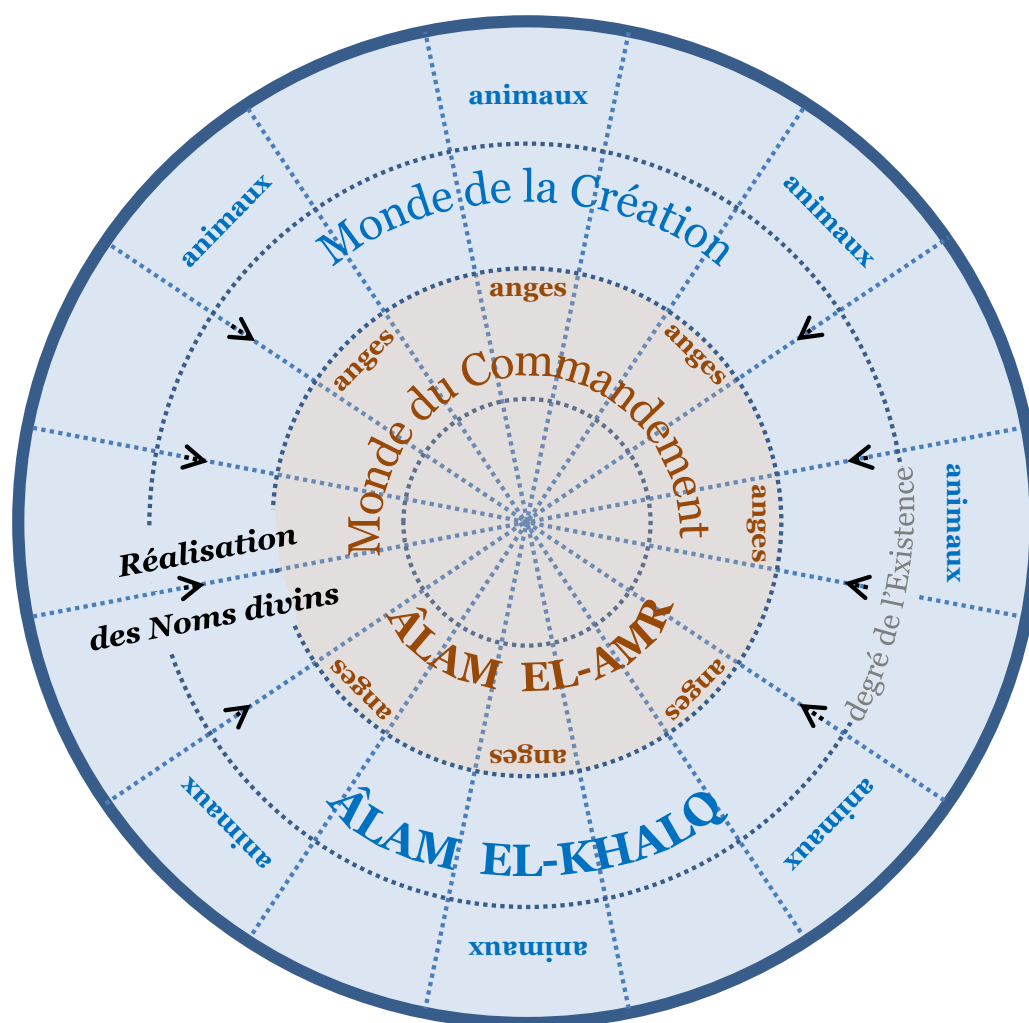
157 Ailleurs, le Maître compare ce processus à la mue du serpent, symbolisme qui doit faire écho à la notion de dépouillement progressif (*tajrid*) évoquée précédemment à propos du *Sirr* , dans le chapitre XII consacré aux Notions générales sur le Secret (*Sirr*)

158 Le terme *saniyah* peut encore signifier brillante, éclatante, magnifique ou sublime.

159 L’arabe permet également utiles, profitables, bénéfiques.

plus noble est la disparition de la vision de son âme et de toutes ses prétentions ; et la plus noble purification de l'âme est le fait d'être qualifié par tous les caractères et comportements (*adab*) excellents, à la fois intellectuellement et légalement. Celui qui est qualifié par ces qualités est distingué par le degré suprême (*mukhaçûçâ bi-d-darajat el-'aliyâ*) et la station la plus élevée (*maqâm el-Asnâ*)¹⁶⁰. Il est qualifié par les attributs de la perfection angélique, purifié des attributs restreints de l'animal, détaché du caractère blâmable et obscur des attributs humains, sanctifié par le fait d'avoir dominé les désirs (*ghalabat ech-chahawah*), les passions (*hawâ*) et ses mauvaises tendances naturels (*charah et-tabîî*). C'est ainsi que survient pour lui une relation de proximité avec les anges, par acquisition intellectuelle lumineuse, et qu'il s'éloigne du genre et des caractéristiques animales. »

Si nous reprenons, pour conclure les données qui précèdent, notre figure symbolique de l'Existence en l'adaptant pour y représenter le processus de réalisation métaphysique (*sulûk*) de l'initié (*sâlik*), conçu dans la perspective chadhilie comme sa caractérisation (*takhalluq*) progressive par les Caractères du Maître, ou sa réalisation effective (*tahaqquq*) des Noms divins, jusqu'à son établissement dans le *maqâm el-Asnâ*, nous obtenons la représentation suivante :



¹⁶⁰ *Asnâ* est le superlatif de *sanî* dont il est question une précédente note.

Il nous reste maintenant, comme nous l'avons annoncé à plusieurs reprises depuis le début de cette étude, à déterminer ce que représente le centre de notre représentation, qu'elle soit envisagée du point de vue cosmologique comme la propagation (*sarayân*) des Noms divins dans l'Existence, ou du point de vue initiatique comme la réalisation métaphysique de ces Noms par l'être.

XV

Le centre du cercle (*markaz ed-dâ'irah*)

— notions châdhilîes —

Du verset coranique « soyez Seigneuriaux (*kûnû rabbaniyyin*), vous qui enseignez (*tu'allimûna*) le livre »¹⁶¹, Ibn 'Ata Allah considère trois lectures possibles, selon trois vocalisation régulières de la racine consonantique T-'L-M-U-N, qu'il fait correspondre à trois degrés de « science ». Or selon lui, la « science est lumière en son essence (*'ilm nûr fî dhâtîhi*), et celui qui la met en application (*'amal*) devient lumineux en lui-même et pour les autres (*nûranî fî dhâtîhi wa li-ghayrihi*)». Ce qui est remarquable, c'est qu'il affirme ensuite que « la science est stérile mais donne des bénéfiques quand elle est mise en application¹⁶² », puis que le sens véritable de « Seigneuriaux » est « Ceux-qui-revêtent-les-Characteres (*mutakhallaqîn*) », c'est-à-dire, comme nous l'avons vu plus haut, ceux qui réalise effectivement la science théorique des Noms et des Attributs divins. Nous pouvons donc en déduire que celui qui, ayant parfaitement réalisé les Noms, est parvenu au centre de la figure symbolique que nous avons décrite plus haut, illumine dès lors cette dernière en tant qu'il est « lumineux en lui-même et pour les autres ».

Après avoir rappelé certains noms par lesquels le Prophète est désigné dans le Coran, le Cheikh dit qu' « Allah a parfait en lui l'ensemble des nobles caractères (*Akmal-Allah lahu jamiy'a el-akhlaq el-karîm*) par sa parole : « En vérité, tu es selon des caractères immenses (*Kulûqin a'dhîm*)¹⁶³. Cet aspect de la réalité mohammédienne (*Haqîqat-l-mohamediyah*) bien connu de l'ésotérisme islamique, se retrouve notamment dans les noms de « Présence des Noms et des Attributs » (*Hadratu-l-Asmâ wa-ç-çifât*) et de « Réalité essentielle des Noms » (*Haqîqat-l-asmâ'iyya*) par lequel certains maitres désignent le Prophète¹⁶⁴.

Revenons maintenant à notre figure symbolique pour y clarifier l'indétermination que nous avons laissée en suspens. Si nous avons dit que le point central n'était pas véritablement le symbole de la *Ulûhiyah* mais plutôt son reflet, c'est que celle-ci, en tant que principe de la manifestation, doit nécessairement être non-manifestée, c'est-à-dire non représentée dans notre figure qui symbolisme le

¹⁶¹ [III ; 79]. Ces trois variations sont « vous connaissez (*ta'lamûn*) », « on vous enseigne ou fait connaître (*tu'allamûn*) » et « vous enseignez (*tu'allimûn*) », c'est-à-dire, « sa science, son acquisition de la science, et son enseignement ».

¹⁶² « Celui qui pratique ce qu'il a déjà appris, Allah lui enseigne ce qu'il ne sait pas (*man 'amila bi ma 'alima, 'alama ma lam ya 'lam*) » selon un hadith prophétique.

¹⁶³ [LXVIII ;4]

¹⁶⁴ L'Emir Abd el-Qadir notamment dans son *Kitâb el-mawâqif* et Jurjanî dans *Kitâb et-ta'rifât*

monde. Or n'est-ce pas Allah Lui-même qui affirme Son reflet dans la réalité de Son Prophète lorsqu' Il dit : « Quiconque obéit à l'Envoyé obéit à Allah »¹⁶⁵, « ce n'est pas toi qui a lancé, lorsque tu as lancé mais c'est Allah qui a lancé »¹⁶⁶ ou encore « en vérité, ceux qui te prêtent un serment d'allégeance ne font que prêter serment à Allah »¹⁶⁷ ? Il est en outre remarquable l'emir Abd el-Qader mentionne parmi les noms du Prophète celui de « centre du cercle » (*markaz el-dâ'irah*).

Il résulte immédiatement de cette identification du point central au Prophète en tant que *Rûh el-muhammadiyah* que cette dernière doit non seulement appartenir, mais se situer au cœur même du domaine de la manifestation informelle ou du monde du Commandement (*'alam el-Amr*) selon les deux terminologies que nous avons vues plus haut. Et en effet, nous savons bien que « l'Esprit fait partie du Commandement (*el-Rûh min el-Amr*) »¹⁶⁸ et que par ailleurs le monde spirituel (*el 'alam el-rûhanî*) qui est aussi celui des Idées pures (*al-Ma'ânî*) est identique au Commandement divin (*el-Amr*)¹⁶⁹ ».

Enfin, nous ne pouvons manquer de citer ce passage de Guénon, dont la parfaite cohérence avec tout ce qui précède achèvera de compléter la présentation de ces quelques notions : « Selon la tradition islamique également, la première création est celle de la Lumière (*En-Nûr*), qui est dite *min amri'Llah*, c'est-à-dire procédant immédiatement de l'ordre ou du commandement divin ; et cette création se situe, si l'on peut dire, dans le « monde », c'est-à-dire l'état ou le degré d'existence, qui, pour cette raison, est désigné comme *âlamul-amr*, et qui constitue à proprement parler le monde spirituel pur. En effet, la Lumière intelligible est l'essence (*dhât*) de l' « Esprit » (*Er-Rûh*), et celui-ci, lorsqu'il est envisagé au sens universel, s'identifie à la Lumière elle-même ; c'est pourquoi les expressions *En-Nûr el-muhammadi* et *Er-Rûh el-muhammadiyah* sont équivalentes, l'une et l'autre désignant la forme principielle et totale de l' « Homme Universel », qui est *awwalu khalqi'Llah*, « le premier de la création divine ». C'est là le véritable « Cœur du Monde », dont l'expansion produit la manifestation de tous les êtres, tandis que sa contraction les ramène finalement à leur Principe ; et ainsi il est à la fois « le premier et le dernier » (*el-awwal wa el-akher*) par rapport à la création, comme *Allah* Lui-même est « le Premier et le Dernier » au sens absolu. « Cœur des cœurs et Esprit des esprits » (*Qalbu-qulûbi wa Rûhul-arwâh*), c'est en son sein que se différencient les « esprits » particuliers, les anges (*el-malâïkah*) et les « esprits séparés » (*el-arwâh el-mujarradah*), qui sont ainsi formés de la Lumière primordiale comme de leur unique

¹⁶⁵ [IV ; 80]

¹⁶⁶ [VIII ; 17]

¹⁶⁷ [XXXXVIII ; 10]

¹⁶⁸ [XVII ; 85]

¹⁶⁹ Chap. 20 des *Fûtûhat*, traduction de M. Valsân, « Sur la Science propre à Jésus », Etudes Traditionnelles n° 424-425.

essence, sans mélange des éléments représentant les conditions déterminantes des degrés inférieurs de l'existence¹⁷⁰ .

Voilà donc la figure complète, synthétisant la quasi-totalité des notions qu'il faudra avoir présentes à l'esprit pour aborder nos conclusions, et comprendre en quoi la prière sur le Prophète de la « Lumière Essentielle » du Cheikh Abû el-Hassan est, selon nous, un outil initiatique particulièrement digne de considération pour l'être engagé dans une voie de réalisation initiatique.



Mais juste avant cela, nous allons encore voir comment toutes les données sur la *çalat en-Nûr edh-Dhatî* que nous avons présentées jusqu'ici se trouvent contenues, et nous serions même tentés de dire « enveloppées », dans le Sceau du Cheikh Abû el-Hassan que l'on nomme communément la *Dâ'irah*.

¹⁷⁰ Guénon note ici qu' « il est facile de voir que ce dont il s'agit ici peut être identifié au domaine de la manifestation supra-individuelle ».

XVI

La prière sur le Prophète : des symboles « mis en action »

— remarques préliminaires à l'étude du Sceau châdhilî —

Nous avons rappelé précédemment ¹⁷¹ que la connaissance directe du Secret initiatique (*Sirr*) est incommunicable et inexprimable par nature ; toute expression la concernant, forcément inadéquate, ne pourra donc jamais en donner qu'une sorte de reflet dans l'ordre humain. Chez certains êtres cependant, ce reflet pourra éveiller des facultés supérieures, et s'il ne les dispensera jamais « de faire personnellement ce que nul ne peut faire pour eux », il pourra en revanche constituer une aide et un support pour leur travail intérieur¹⁷².

S'il nous semble à propos de rappeler ces fondamentaux, magistralement développés sous la plume de Guénon, c'est que le support le plus apte à servir de point d'appui à l'intuition intellectuelle est le symbole¹⁷³, dont nous allons maintenant rappeler quelques caractéristiques essentielles avant d'entamer l'étude du Sceau châdhilî.

En premier lieu, il importe de remarquer que le symbolisme est le mode d'expression par excellence de tout enseignement initiatique, car il est susceptible d'interprétations multiples qui, procédant de point de vue différents, se complètent sans jamais se contredire. Ainsi, le symbole est « moins l'expression d'une idée nettement définie et délimitée¹⁷⁴ [...] que la représentation synthétique et schématique de tout un ensemble d'idées et de conceptions que chacun pourra saisir selon ses aptitudes intellectuelles propres et dans la mesure où il est préparé à leur compréhension ». L'enseignement servant de base et de support au travail initiatique intérieur doit en outre, pour permettre à l'initié d'étendre indéfiniment ses conceptions sans les enfermer dans une théorie systématique et limitée, ouvrir des possibilités proprement illimitées, ce que les symboles, par leur caractère essentiellement synthétique et leur origine « non-humaine », sont les seuls à permettre. Sans pouvoir nous attarder sur ce côté « non-humain » caractérisant les

¹⁷¹ Cf. chapitre XII.

¹⁷² Ces notions générales, comme l'immense majorité de celles qui vont suivre, sont issues des *Aperçus sur l'Initiation* de René Guénon.

¹⁷³ Guénon précise que cela se rapporte à leur usage rituel comme support de méditation, et non point aux commentaires verbaux sur leur signification qui n'en représentent qu'une étude encore extérieure. Et Le symbole, « pour qui parviendra à pénétrer sa signification profonde », fera concevoir incomparablement plus que tout ce qu'il est possible d'exprimer directement ; il est le seul moyen de transmettre, ou plutôt « de déposer les conceptions de cet ordre en germe dans l'intellect de l'initié, qui devra ensuite les faire passer de la puissance à l'acte » par son travail personnel.

¹⁷⁴ A l'inverse du langage analytique de la pensée discursive et rationnelle.

symboles « dans leur origine et dans leurs essence », il faut toutefois comprendre que cet aspect leur permet, lorsqu'ils sont « mis en action » dans les rites qui véhiculent l'influence spirituelle, d'être les « supports » de cette influence que les rites sont les seuls à pouvoir transmettre. Si l'on considère ensuite que tout rite est « littéralement constitué par un ensemble de symboles » ou « comporte nécessairement un sens symbolique dans tous ses éléments constitutifs », et que les symboles sont, comme nous l'avons dit plus haut, le seul langage possible des vérités initiatiques, le rite s'en trouve par là-même porteur d'un enseignement initiatique intrinsèque et indépendamment de sa compréhension actuelle par celui qui l'accomplit régulièrement.

Il vient d'être question de rite, mais la Prière sur le Prophète entre-t-elle véritablement dans cette catégorie ? Si l'on considère avec Guénon que le rite est, étymologiquement, ce qui est « conforme à l'ordre » (*rita*), l'institution traditionnelle de la Prière sur le Prophète dans le verset « *Allah et ses anges prient sur le Prophète, Ô vous qui croyez, priez sur lui et saluez-le !* », suffit à en démontrer le caractère rituel, puisque son accomplissement est, en lui-même, une réalisation par l'être de l'« ordre » divin¹⁷⁵. Cette référence coranique nous dispense en outre d'insister sur l'origine « non-humaine » de cette pratique, autre caractéristique essentielle de tout rite digne de ce nom. A ce propos, Guénon rappelle que chaque institution traditionnelle contient en elle-même un élément « non-humain », et que ses rites ont toujours pour but de mettre l'être humain en rapport avec cet élément, c'est-à-dire « avec quelque chose qui dépasse son individualité et qui appartient à d'autres états d'existence ». Or là encore, les exemples de « réactions concordantes » à la pratique de la prière sur le Prophète ne manquent pas et nous pouvons nous contenter de retenir celle qui est probablement la plus connue de toutes : « Celui qui prie sur moi, Allah prie sur lui dix fois [...] ».

Si l'on objecte maintenant que cette pratique traditionnelle, en tant qu'elle est prescrite à l'ensemble des musulmans, est un rite exotérique qui ne saurait produire, par lui-même, d'effets initiatiques, il convient de préciser encore un point important : il est vrai qu'à la différence des rites exotériques en effet, les rites initiatiques ou ésotériques ne s'adressent pas « indistinctement à tous les membres d'un milieu social donné » mais sont réservés à « une élite possédant des qualifications particulières » ; leurs buts respectifs sont donc sensiblement différents, car bien qu'ils fassent tous deux appel à « l'intervention d'un élément d'ordre supra-individuel », l'action des rites exotériques n'est jamais destinée à dépasser le domaine de l'individualité, c'est-à-dire qu'elle se cantonne en somme à permettre l'obtention du paradis, tandis que les rites initiatiques ouvrent « à l'être certaines possibilités de

¹⁷⁵ En plus le double sens du mot « ordre », dont celui de commandement contenu dans la racine « amr », nous renvoyons à ce que nous avons dit dans les chap. II et IX : L'esprit (*Er-Rûh*) ou la lumière (*en-Nûr*) procèdent ou font partie de l'ordre (*min el-Amr*) divin, au même titre que l'accomplissement de la Prière sur le Prophète, véritable lumière selon le hadith, procède ou répond également au *Amr*.

connaissance » qui s'étendent, au-delà de l'individualité, au domaine supra-individuel, et ultimement à la possibilité de connaître la face d'Allah. Pour en revenir à l'objection visée plus haut, il faut à présent remarquer que dans la forme islamique, la différence extérieure entre les pratiques exotériques et ésotériques se trouve nettement atténuée, voire véritablement réduite à néant ; cette similitude apparente leur vient de leur nécessaire conformité au Coran et la Sunna, dans lesquelles elles trouvent toutes deux leurs fondements, si bien que les rites ésotériques ne sont jamais, extérieurement du moins, étrangers aux pratiques recommandées dans le cadre religieux général. Ils ne diffèrent donc en réalité que par le domaine dans lequel l'influence spirituelle qu'ils véhiculent s'exerce, car la production d'effets initiatiques, dans son domaine propre, n'est rendue possible que par la réception préalable de l'influence spirituelle (*baraka*) à travers le rite du rattachement, puis de l'autorisation (*idhn*) qui permet d'accomplir régulièrement le rite en question¹⁷⁶.

En tant que rite, la Prière sur le Prophète doit être constituée d'un ensemble de symboles, mais que regroupe-t-on exactement par ce terme ? Selon Guénon, « toute image qui est prise pour représenter une idée, pour l'exprimer ou la suggérer d'une façon quelconque et à quelque degré que ce soit, est par là même un signe ou, ce qui revient au même, un symbole de cette idée ». L'emploi du terme « symbole » n'est donc pas réservé à une figuration graphique ou géométrique mais s'applique à toute sorte d'image, car le principe du symbolisme se « base toujours sur un rapport d'analogie ou de correspondance entre l'idée qu'il s'agit d'exprimer et l'image, graphique, verbale ou autre, par laquelle on l'exprime »¹⁷⁷. Ainsi, lorsque l'on dit que tout rite est constitué d'un ensemble de symboles, on entend par là aussi bien les symboles sonores, comme la parole ou les mots, que les gestes effectués, les objets employés ou les figures représentées. En outre, Guénon souligne que l'efficacité inhérente au rite est « en étroite relation avec le sens symbolique inclus dans sa

¹⁷⁶ Que l'effet produit soit apparent ou non, immédiat ou différé, le rite porte toujours son efficacité en lui-même s'il est accompli conformément aux règles traditionnelles qui assurent sa validité. La « technique » rituelle n'est que l'application et la mise en œuvre des lois suivant lesquelles agissent les influences spirituelles. Cette efficacité est en outre « entièrement indépendante de ce que vaut en lui-même l'individu qui accomplit le rite », puisqu'il lui suffit d'avoir régulièrement reçu le pouvoir de l'accomplir d'une part, et d'observer toutes les règles prescrites d'autre part.

¹⁷⁷ Mais envisager le symbolisme sous un rapport purement humain, en tant que « forme de pensée » est encore totalement insuffisant car cela ne représente que son côté le plus extérieur. C'est bien en effet son côté « non-humain », que nous avons déjà évoqué plus haut, qui est son côté intérieur et essentiel, car son fondement est dans la nature même des êtres et choses ; il est [...] la correspondance qui existe entre tous les ordres de réalité, qui les relie l'un à l'autre, et qui s'étend, par conséquent, de l'ordre naturel pris dans son ensemble à l'ordre surnaturel lui-même ; en vertu de cette correspondance, la nature tout entière n'est elle-même qu'un symbole, c'est-à-dire qu'elle ne reçoit sa vraie signification que si on la regarde comme un support pour nous élever à la connaissance des vérités surnaturelles, ou « métaphysiques » au sens propre et étymologique de ce mot, ce qui est précisément la fonction essentielle du symbolisme. Par là même, il y a nécessairement dans le symbolisme quelque chose dont l'origine remonte plus haut et plus loin que l'humanité, et l'on pourrait dire que cette origine est dans l'œuvre même du Verbe divin [...].

forme »¹⁷⁸. Les symboles constituant la Prière sur le Prophète peuvent être l'ensemble des sens symboliques exprimés par les mots qui les composent, et dont nous avons fait l'objet des chapitres précédents, mais également dans le nombre de répétitions préconisées ou leurs conditions d'accomplissement (temps, état), car tous ces éléments sont susceptibles de constituer une aide et un support pour élever les prieurs jusqu'aux réalités métaphysiques qui leur sont ainsi suggérées. C'est en ce sens qu'il est dit « des Connaissants (*'arifîn*) [qu'ils ont] pour habitude de transmettre leurs connaissances dans leurs prières sur le Prophète », et que ces prières, et plus particulièrement les symboles qu'elles contiennent, sont « un support d'ascension (*mi'râjan*) pour ceux qui les suivent et accèdent ainsi à certains secrets de la Fonction divine (*Ulûhiyah*) et aux réalités essentielles du Message (*Risâlah*) »¹⁷⁹.

Il est donc selon nous bien légitime de considérer la Prière sur le Prophète comme un rite initiatique, c'est-à-dire comme un ensemble de symboles dont la « mise en action » véhicule l'influence spirituelle et suscite l'intuition intellectuelle. C'est d'ailleurs précisément en cela qu'elle contient un enseignement initiatique, et non des moindres si l'on remarque qu'il est prescrit à « celui qui ne trouve pas de chaykh pour l'instruire et le faire progresser, de s'adonner avec intensité à la prière sur le Prophète car elle l'instruira, le fera progresser, l'affinera et le mènera au but ; ainsi l'ont rapporté le Chaykh Zarrûq (m.899 /1493) sous l'autorité de son propre Chaykh Abû al-'Abbas al-Hadrami et le Chaykh Sanûsi (1787-1859) sous l'autorité de plusieurs maîtres soufis»¹⁸⁰.

¹⁷⁸ « ... mais elle n'en est pas moins indépendante d'une compréhension actuelle de ce sens chez ceux qui prennent part au rite ».

¹⁷⁹ *Dawhah el-asrâr fî ma'anâ eç-çalât 'alâ en-nabî el-mukhtâr, Cheikh el-'Alawî.*

¹⁸⁰ Cheikh Mohammed al-Hâchimî (décédé en 1961), *Échiquier des Gnostiques (Shatranj el-'Arifîn)*, traduit par Jean-Louis Michon (Editions Archè).

Nous renvoyons à ce propos au remarquable travail de Mohammed Abd es-Salâm sur l'évolution des modalités de l'enseignement initiatique mohammedien, et plus particulièrement à son article sur ce que peut faire le *murîd* quand il ne trouve pas de cheikh ; Concernant la prière sur le Prophète en tant qu'« outil » initiatique », on se reportera aux chapitres introductifs de notre étude intitulés « La prière sur le Prophète : une opportunité initiatique ? » et « La prière « lumineuse » sur le Prophète ».

XVII

L'influence initiatique (*barakah*) du Maître fondateur

— remarques préliminaires à l'étude du Sceau châdhilî —

Nous avons fait remarquer dans le chapitre précédent qu'à l'instar de tout rite, la Prière sur le Prophète est constituée d'un ensemble de symboles « mis en action »¹⁸¹. A ce propos, nous avons rappelé que les symboles, en outre du point d'appui à l'intuition intellectuelle qu'ils sont essentiellement, servent de « supports » à l'influence spirituelle (*barakah*) dont les rites sont le véhicule. Cette notion de *barakah*, tout à fait courante pour les musulmans qui l'emploient quotidiennement à travers les formules traditionnelles d'usage¹⁸², mérite d'être précisée dans le cas où elle est attribuée à des individus, et pour ce qui nous concerne plus directement au Cheikh Abû el-Hassan Châdhilî¹⁸³.

Selon Cheikh Mustafâ 'Abd el'Azîz Valsân, « *la barakah est au sens général un « influx subtil de prospérité » qui peut provenir du « ciel » ou de la « terre » : « ...Des barakât venant du Ciel et de la Terre »* ¹⁸⁴. Dans un sens plus précis, c'est une influence bénéfique que des êtres spirituels, ou des lieux et des objets sacrés, ou encore des rites et des circonstances traditionnelles, peuvent attirer et répandre d'une façon naturelle par affinité. La présence des influences spirituelles favorise une prospérité d'état correspondant, chez tous ceux qui en sont réceptifs ; mais l'immixtion de quelque élément hétérogène ou hostile peut contrecarrer cependant leurs effets normaux » ¹⁸⁵. Considérant dans la note hébergeant cette définition qu'il n'était « pas opportun de traiter ici d'un autre sens plus technique de ce terme, comme par exemple celui d'« influence spirituelle d'initiation », où cependant il y aurait à faire encore quelque distinction », Cheikh Mustafâ laissait dans l'ombre l'aspect de la question qui nous intéresse précisément ici.

¹⁸¹ On se reportera au chapitre en question pour connaître l'acception selon laquelle Guénon entend les termes de cette notion métaphysique fondamentale qu'il est du reste, à notre connaissance, le seul à avoir formulée de cette façon.

¹⁸² On compte notamment parmi ces formules la salutation « *as-salâmu alaykûm wa rahmatu-Llâh wa barakâtu-Hu* », la çalât Ibrâhîmiyah récitée dans les prières quotidiennes, et le remerciement « *bâraka-Llâhu fik* ».

¹⁸³ Guénon rapporte que l'« on raconte que Seyidi Abul-Hassan Esh-Shâdhili, durant son séjour à Alexandrie, transmua en or, à la demande du sultan d'Egypte qui en avait alors un urgent besoin, une grande quantité de métaux vulgaires ; mais il le fit sans avoir recours à aucune opération d'alchimie matérielle ni à aucun moyen d'ordre psychique, et uniquement par l'effet de sa *barakah* ou influence spirituelle » (*Aperçus sur l'Initiation*, chap. XLI). Nous ne pouvons rêver meilleur exemple ici !

¹⁸⁴ Coran [VII, 96].

¹⁸⁵ « Le Livre de l'Extinction dans la Contemplation (*Kitâbu-l-Fanâ'i fi-l-Muchâhadah*) », Etudes Traditionnelles, n°365.

Qualifiés de *mubârak* (chargés d'influences spirituelles) ou de « bénis » par Allah (*bârak-nâ*) dans le Coran, certains « supports » d'ordre corporel concentrent l'influence spirituelle de source divine dans notre monde¹⁸⁶. Si les lieux de pèlerinage, les tombeaux et les reliques des saints sont des exemples relativement bien connus de ces « condensateurs » de *barakah*¹⁸⁷, nous pouvons y ajouter ici le Sceau du Cheikh Abu el-Hassan, en précisant néanmoins qu'il « incorpore » une influence spirituelle d'ordre « initiatique », c'est-à-dire agissant dans son domaine propre pour « produire, d'une manière immédiate ou différée, des effets relevant également de l'ordre spirituel même », contrairement à d'autres influences spirituelles pouvant produire des effets dans un ordre inférieur, comme dans le cas des collectivités religieuses où l'influence « descend » dans le domaine individuel pour y exercer son action¹⁸⁸.

Cette influence spirituelle initiatique, « une quant à son essence et quant aux fins en vue desquelles elle agit »¹⁸⁹, mais différente « quant aux modalités plus ou moins

¹⁸⁶ Pour ce qui des lieux, on peut relever « *Bakkah* » [III, 96], « les contrées orientales de la terre et ses contrées occidentales que Nous avons bénies » [VII, 137], « la Mosquée lointaine, dont Nous avons béni l'enceinte » [XVII, 1], « la terre que Nous avons béni » [XXI, 71 et 81], « un lieu (munzalân) béni » [XXIII, 29], « un arbre béni, un olivier qui n'est ni d'Orient, ni d'Occident » [XXIV, 35], « la plaine bénie » [XXVIII, 30], « les cités que Nous avons bénies » [XXXIV, 18], « Il a établi sur la terre des montagnes qui la surplombent. Il l'a bénie... » [XLI, 10]. Pour les objets, le « Livre » (Coran) est cité à trois reprises [VI, 92 et 155 ; XXXVIII, 29]. Concernant les rites : « un Rappel » (dhikrun) [XXI, 50], et « adressez-vous mutuellement une salutation venant de Dieu (tahiyyatan min 'indi-Llâh), bénie et bonne » [XXIV, 61]. On y trouve aussi un moment particulier : « En vérité, Nous l'avons fait descendre durant une nuit bénie », [XLIV, 3] et un élément naturel : « Nous avons fait descendre du ciel une eau bénie grâce à laquelle Nous avons fait croître des jardins, le grain de la moisson... » [L, 9].

Ultimement, la *Barakah* est rapportée à Allah : « Béni soit Allah ! (Tabârak-Allah) » [VII, 54 ; XXIII, 14 ; XL, 64-65], « Béni soit Celui qui ... » [XXV, 1, 10, 61 ; LXVII, 1 ; XLIII, 85], « Béni soit le Nom de ton Seigneur, Maître de la Majesté et de la Munificence » [LV, 78]. « Que la miséricorde de Dieu et Ses bénédictions soient sur vous, O gens de cette maison ! » [XI, 73].

¹⁸⁷ Cf. *Aperçus sur l'initiation*, chap. XXIV.

¹⁸⁸ *Initiation et Réalisation spirituelle*, chap. VI.

Ces deux types d'influences, bien qu'appartenant toutes au domaine des possibilités d'ordre supra-individuel, diffèrent quant à leur nature et la finalité de leur action, puisque la première doit permettre essentiellement de dépasser le domaine individuel tandis que la seconde y agit exclusivement. Il arrive cependant que les deux types d'influences utilisent les mêmes supports extérieurs, comme dans le cas rites initiatiques extérieurement similaires aux rites exotériques généraux ainsi que nous l'avons déjà rappelé plus haut; ce qui les distingue alors l'une de l'autre est que l'être « au lieu de chercher à faire descendre [l'influence spirituelle] sur lui », « tend au contraire à s'élever lui-même vers elle » afin d'obtenir une « illumination intérieure », opération toute intérieure en principe mais qui peut « cependant, dans un grand nombre de cas, être exprimée et « supportée » extérieurement par des paroles ou des gestes » (*Aperçus sur l'Initiation*, chap. XXIV).

¹⁸⁹ Pour ne pas occasionner de méprise à propos des « organisations initiatiques » qui elles seules ont pour « but essentiel d'aller au-delà du domaine individuel », Guénon précise que « ce qui s'y rapporte plus directement à un développement de l'individualité ne constitue en définitive qu'un stade préliminaire pour arriver finalement à dépasser les limitations de celle-ci. Il va de soi que ces organisations comportent aussi,

spéciales suivant lesquelles elle exerce son action », nous conduit à envisager plus spécialement le cas des êtres-supports de *barakah*, dont les prototypes coraniques sont les Prophètes Noé, Abraham, les « Gens de sa maison », Isaac et Jésus¹⁹⁰.

Pour saisir comment « *les influences du « monde d'en haut » sont transmises au « monde d'en bas* »¹⁹¹ à travers ces êtres tout à fait exceptionnels, il faut se référer à la doctrine ésotérique selon laquelle chaque Prophète ou Envoyé divin est déjà, préalablement à son investiture, un Saint (*walî*) parfaitement réalisé dans « *la station la plus élevée* (maqâm el-Asnâ) ». Dès lors qu'un tel être, « *chargé de toutes les influences spirituelles inhérentes à son état transcendant* », est « *missionné* » par Allah pour accomplir à l'égard des autres créatures la fonction qui lui incombe, il devient « *le "véhicule" par lequel ces influences sont dirigées vers notre monde* »¹⁹². Selon Guénon, « *la face intérieure [de cet être] est tournée vers el-Haqq, et la face extérieure est tournée vers el-Khalq ; et l'être dont la fonction est de la nature du Barzakh doit nécessairement unir en lui ces deux aspects, établissant ainsi un « pont » ou un « canal » par lequel les influences divines se communiquent à la création* »¹⁹³.

Pour ce qui concerne notre sujet, il faut maintenant savoir que certains Saints parfaits « *arrivés* » chez Allah, sans être ni Prophètes ni Envoyés, sont néanmoins « *renvoyés* » dans notre monde pour y accomplir une fonction déterminée, analogue à la *Nubuwah* ou la *Risâlah* en tant qu'elle est dirigée vers les créatures, mais plus restreinte dans ses prérogatives et d'un moindre degré d'universalité. Chargé de « *préserver et vivifier la loi [mohammedienne] existante, ainsi que de guider et diriger les créatures vers Allah* »¹⁹⁴, ce Saint « *élève les aspirations des créatures pour la Recherche la plus excellente et la Station la plus sainte, les faisant désirer ce qui se trouve chez Allah, tout comme l'avait fait l'Envoyé d'Allah – qu'Allah prie sur*

comme toutes les autres, un élément psychique qui peut jouer un rôle effectif à certains égards, par exemple pour établir une « défense » vis-à-vis du monde extérieur et pour protéger les membres d'une telle organisation contre certains dangers venant de celui-ci, car il est évident que ce n'est pas par des moyens d'ordre spirituel que de semblables résultats peuvent être obtenus, mais seulement par des moyens qui sont en quelque sorte au même niveau que ceux dont peut disposer de ce monde extérieur ; mais c'est là quelque chose de très secondaire et de purement contingent, qui n'a rien à voir avec l'initiation elle-même » (*Initiation et Réalisation spirituelle*, chap. VI). Ce rôle protecteur secondaire se retrouve dans la fonction « *talismanique* » du Sceau Châdhilî.

¹⁹⁰ « *Il fut dit : " O Noé ! Descends avec Notre salut et Nos bénédictions sur toi et sur les nations issues de ceux qui sont avec toi* » [XI, 48]. Adressé à Sarah, femme d'Abraham : « *Ils dirent : " T'étonnes-tu de l'ordre de Dieu ? Que la miséricorde de Dieu et Ses bénédictions soient sur vous, O gens de cette maison ! Dieu est digne d'être loué, digne d'être glorifié !* » [XI, 73]. S'agissant d'Abraham : « *Et Nous l'avons béni, ainsi qu'Isaac.* » [XXXVII, 113]. S'agissant de Jésus : « *Il m'a béni, en quelque lieu où je me trouve* » [XIX, 31].

¹⁹¹ René Guénon, *Symboles [Fondamentaux] de la Science Sacrée*, chap. LVI

¹⁹² *Initiation et Réalisation spirituelle*, chap. XXXII.

¹⁹³ *Initiation et Réalisation spirituelle*, chap. XXXII.

¹⁹⁴ Il est permis de voir l'expression de cette analogie fonctionnelle dans cette parole que le Prophète adressa au Cheikh Abû el-Hassan : « *Je suis [une miséricorde pour toutes les créatures]* » (rahmatan li-l-'alamîn)] '*Alî*, mais le Saint est une miséricorde parmi toutes les créatures (rahmatan fî-l-'alamîn)». (cf. [biographie en ligne](#))

lui et le salue – par la propagation de son message »¹⁹⁵ ; la fonction dévolue à ce Saint, appartenant par sa typologie spirituelle à la catégorie des Héritiers (*wâarithûn*)¹⁹⁶, consistera donc essentiellement à exercer, pour le mandat qu'il lui est donné d'accomplir, ce rôle de « pont » ou de « canal » par lequel la *barakah* de source divine sera transmise à la création.

Or, il est dit qu'Allah attribue à l'Arrivant (*wâçil*), avant de le « missionner » et en vue de sa fonction de guidance, les qualités (*çifât*) par lesquelles il devra être « héritier ». Certains « arrivent » ainsi à un Nom de l'Essence (*Ism Dhatî*) tandis que d'autres « arrivent » à Allah sous le rapport du Nom qui les a rattachés (méthodiquement) à Lui¹⁹⁷ ; ce Nom peut être une qualité d'Action (*çifâtu Fî'lin*), d'Attribut (*çifâtin*) ou de Transcendance absolue (*Tanzîhin*) ; or « dans chaque cas, l'être sera selon ce que confère la vérité propre du Nom divin correspondant : c'est sous le rapport de cette vérité propre que sera sa « boisson » (*machrab*), son « goût » (*dhawq*), sa « surabondance » (*raï*) et sa réalisation (*wujûd*) [...] »¹⁹⁸. La *barakah* de ce Saint parfaitement réalisé est donc l'expression de la *Barakah* unique d'Allah, dont il est le support théophanique d'aspects plus ou moins universels, ou de « Noms divins » plus ou moins spécialisés comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents consacrés aux Noms. On notera incidemment sous ce rapport le récit hagiographique édifiant de la « nomination » du Cheikh Abû el-Hassan ; celui-ci demanda en effet : « Ô mon Seigneur, pourquoi m'as-tu nommé el-Châdhilî, alors que je ne suis pas du village de Châdhilah ? », et on lui répondit : « Ô 'Alî, je ne t'ai pas appelé par le nom el-Châdhilî. Et en vérité, tu es « châdhoun » (=isolé solitaire) « lî » (=pour Moi), c'est-à-dire que tu es dédié exclusivement à Mon Service et Mon Amour (lî khidmatî wa mahabatî)¹⁹⁹.

¹⁹⁵ Traduction par M. Valsân du 45^{ème} chapitre des *Futûhat* publiée aux Etudes Traditionnelles (n°307 - avr.-mai 1953) sous le titre « Un texte du Cheikh al-Akbar sur la « réalisation descendante ».

Il y est encore mentionné qu'après qu'Allah ait « ouvert » dans le cœur de ce Saint-héritier la « compréhension de ce qu'Il a révélé à Son Prophète et Envoyé, Muhammad », par « dévoilement divin (*tajjalî ilâhi*) », Il « le renvoie (*radda-hu*) vers les créatures pour les guider vers ce qu'il leur vaudra la réconciliation de leur cœurs avec Allah (*cilâhu qulûbi-him ma'a-Llâh*), pour faire la discrimination de leurs pensées (*al-khawâtir*) louables avec les blâmables, pour leur expliquer les buts de la Loi et quelles sont les règles sûrement transmises par l'Envoyé d'Allah et celles qui ne le sont pas ». Peut-être faut-il enfin relever, pour saisir en quoi cette typologie de Saint diffère des autres, qu'Allah a « des serviteurs qu'Il prend chez Lui, quand il les visite, et ne les renvoie pas dans le monde, mais les rend occupés de Lui Seul », tandis que la Plénitude de l'Héritage Prophétique (*wirthî-n-Nabawî*) consiste proprement dans le « retour vers les créatures » (*ar-rujû 'u ilâ-l-khalq*).

¹⁹⁶ Basé sur le Hadith « les savants sont les héritiers des Prophètes ».

¹⁹⁷ *Ibid.* Nous laissons de côté la troisième catégorie issue de la seconde, qui est l'Arrivée « sous le rapport d'un Nom qui s'est révélé à eux de la part d'Allah et qu'ils puisent du Nom qui les a rattachés (méthodiquement) à Lui ».

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ Dans la version manuscrite arabe de cet extrait de la [Biographie du Cheikh Abû-l-Hassan Châdhilî](#) *Durrat el Asrar*, les mots « châdhoun-lî » et « châdhilî » sont écrits de la même façon.

Le « Saint-Parfait renvoyé », qui apparaît fonctionnellement aux initiés de sa Tariqa comme *Cheikh Kâmil*, est donc de son vivant à la fois le « véhicule » par lequel l'influence spirituelle initiatique guide le travail de l'aspirant (*murîd*) et la Voie que celui-ci doit suivre pour parvenir au But du *Sulûk*, dont le processus apparaît dès lors symboliquement comme la « remontée du courant » de l'« *eau bénie descendue du Ciel* »²⁰⁰, et « transportée » par la fonction de « canal » dont nous venons de parler. Après la mort de ce Cheikh, son influence spirituelle s'exerce encore à travers l'usage des rites qu'il a institués²⁰¹, rites dont la forme sensible se substitue à celle qui lui permettait d'être, de son vivant et par sa modalité corporelle, l'extrémité inférieure du « canal » véhiculant la *barakah*²⁰². Pour espérer tirer profit de son influence initiatique, il faudra donc que celui ayant reçu l'autorisation de pratiquer les rites en question, par le Cheikh lui-même ou à travers une chaîne de transmission (*silsilah*) régulière ininterrompue remontant jusqu'à lui, « mette en action » les symboles traditionnels conformément à la technique « rituelle » correspondante²⁰³.

Le cas de figure qui vient d'être évoqué est celui où, « *dans certaines écoles d'ésotérisme musulman, le « Maître » (Sheikh) qui fut leur fondateur, bien que mort depuis des siècles, est regardé comme toujours vivant et agissant par son « influence spirituelle » (barakah) ; mais cela ne fait intervenir à aucun degré sa personnalité réelle, qui est, non seulement au delà de ce monde, mais aussi au delà de tous les « paradis », c'est-à-dire des états supérieurs qui ne sont encore que transitoires* »²⁰⁴. Ainsi, comme le précise Guénon à propos des *turûq* qui "ne sont

²⁰⁰ En référence au verset coranique suscité « Nous avons fait descendre du ciel une eau bénie » [L, 9] et au symbolisme traditionnel connu de la pluie (cf. *Symboles [fondamentaux] de la Science Sacrée*, chap. LX, La lumière et la pluie, et chap. LVI).

²⁰¹ Comme le souligne Olivier Courmes dans sa remarquable étude intitulée [Transmission et régularité](#), « la qualité même de 'fondateur' [peut] finalement être définie, à partir des informations mêmes données par René Guénon, comme l'aptitude statutaire à instituer les rites spécifiques de la tariqah éponyme ou plus précisément, l'aptitude à être le support du dépôt d'un élément rituel spécifique émanant de l'Autorité spirituelle suprême ».

²⁰² Nous pourrions en dire tout autant de l'expression de la doctrine d'origine supra-individuelle et support d'influences spirituelles. Préférant réserver ce thème pour une autre étude afin de ne pas être emporté trop loin de notre sujet, nous signalerons juste qu'« il arrive que celui qui médite sur un écrit d'ordre initiatique entre réellement en contact par là avec une influence émanée de son auteur, ce qui est en effet possible si cet écrit procède de la forme traditionnelle et surtout de la « chaîne » particulière auquel il appartient lui-même ». (*Initiation et Réalisation spirituelle*, chap. V).

²⁰³ Il conviendrait ici de distinguer les possibilités statutaires du Cheikh fondateur d'une voie initiatique spécifique de celles du Cheikh fondateur d'une branche au sein de cette voie. Sur cette question, nous ne pouvons qu'inviter le lecteur à se reporter à l'article déjà cité d'Olivier Courmes, et plus particulièrement aux passages à propos du « vide fonctionnel » apparaissant comme « la marque, au sein du domaine vaste des possibilités fonctionnelles qui est pourtant celui de chaque dirigeant de branche indépendante, de la seule autorité que celui-ci doive nécessairement reconnaître, celle qu'il doit à celui qui est toujours en définitive l' " expression d'un aspect divin ", du " principe spirituel dont l'organisation initiatique procède et qu'elle est destinée à manifester en quelque sorte dans notre monde " et qui est, précisément, le Maître fondateur de la voie initiatique considérée ». ([Transmission et régularité](#)).

²⁰⁴ L'Erreur Spirite, chap. IV.

plus dirigées par un véritable Sheikh capable de jouer effectivement le rôle d'un Maître spirituel", la fonction d'enseignement demeure cependant assurée par l'influence spirituelle du Cheikh fondateur, considérée comme un aspect du principe transcendant à l'action duquel le travail rituel collectif offre un support, influence qui du reste "peut fort bien, tout au moins pour des individualités particulièrement bien douées, et en vertu de ce simple rattachement à la silsilah, suppléer à l'absence d'un Sheikh présentement vivant [...]" »²⁰⁵.

Rappelons enfin, relativement à la doctrine des noms que nous avons évoquée dans cette étude à maintes reprises, que le travail au sein de l'organisation initiatique dont il est le Maître fondateur est toujours accompli « "au nom" du principe spirituel dont elle procède et qu'elle est destinée à manifester en quelque sorte dans notre monde. Ce principe peut être plus ou moins "spécialisé", conformément aux modalités qui sont propres à chaque organisation initiatique ; mais, étant de nature purement spirituelle, comme l'exige évidemment le but même de toute initiation, il est toujours, en définitive, l'expression d'un aspect divin, et c'est une émanation directe de celui-ci qui constitue proprement la "présence" inspirant et guidant le travail initiatique »²⁰⁶.

L'influence initiatique du Cheikh Abû el-Hassan Châdhilî, « incorporée » dans la prière sur le Prophète de la « Lumière Essentielle » et dans son Sceau (*khâtam*), selon des formes sensibles distinctes mais dont le caractère éminemment synthétique les lie inexorablement l'une à l'autre dans leur signification profonde et leur destination ultime, permet de regarder le Sceau comme une « figuration graphique » de ce que contient la prière en matière de doctrine et de symbolisme²⁰⁷. Nous allons donc sans plus tarder mettre en correspondance les notions abordées depuis le début de cette étude avec les éléments graphiques qui leur correspondent dans la représentation du Sceau, où ils trouveront comme une image synthétique, et nous serions même tentés de dire dynamique pour les raisons sur lesquelles nous reviendrons un peu plus loin.

²⁰⁵ *Initiation et réalisation spirituelle*, chap. XXIV

²⁰⁶ *Initiation et Réalisation Spirituelle*, chap. XXIII.

²⁰⁷ Par la portée de leurs effets et l'étendue de leur usage, ces deux supports sensibles de l'influence initiatique du Cheikh sont en outre, en tant qu'« outils » initiatiques, des « véhicules » particulièrement puissants de son influence spirituelle et de son enseignement.

XVIII

Présentation de la Dâïrah châdhilie

Nous avons rappelé précédemment que la « mise en action » des symboles contenus dans les rites châdhilis véhicule l'influence initiatique du Cheikh Abû el-Hassan et « incorpore » son enseignement ²⁰⁸.

A présent, nous allons rapprocher la prière sur le Prophète de la « Lumière Essentielle » d'un autre héritage spécifiquement châdhilî qui aidera à en comprendre le sens profond, en vertu d'un lien tout particulier que traduit, dans son ordre, l'équivalence de leurs symboles respectifs et des significations doctrinales qu'ils supportent ; cet emblème est le Sceau du Cheikh Abû el-Hassan lui-même, et nous nous proposons maintenant mettre son symbolisme graphique en rapport avec les notions fondamentales de la prière pour montrer qu'il est en une « image », susceptible de l'éclairer sous un angle nouveau.

Commençons par donner de cette figure une présentation aussi fidèle que possible.

Essentiellement constitué d'un cercle inscrit dans un carré, et subdivisé en plusieurs circonférences concentriques autour desquelles sont ordonnancées des versets coraniques et des Noms particuliers, son aspect général lui vaut d'être communément appelé *Ed-Dâïrah*, c'est-à-dire littéralement le « Cercle » ou la « Circonférence ». Il est rapporté que le Cheikh Abû el-Hassan transmettait ce symbole initiatique à des disciples avec certaines indications de mise en œuvre ²⁰⁹ ², et si l'on compte parmi ses effets initiatiques la propriété de protéger contre tout ce qui est néfaste, de satisfaire les besoins, d'amener la subsistance, la guérison, l'intercession ou encore la facilitation des affaires ²¹⁰, la *Dâïrah* est en réalité efficace pour tout en tant qu'elle contient, en différents de ces endroits, le Nom Suprême

²⁰⁸ Il n'y a d'ailleurs en cela rien de particulier ni à ce rite, ni à la Tarîqa Châdhiliyah, dans la mesure où chaque moyen initiatique régulièrement reçu par un membre rattaché, une fois mis en œuvre selon la technique rituelle garantissant son efficacité, devient le support de l'influence spirituelle initiatique plus ou moins spécifique dont sa Tarîqa est dépositaire.

²⁰⁹ Dans *Mafâkhir el-'Aliyah fî-l-mâthar ech-châdhiliyah*, Ibn 'Iyyâd fait notamment état de la transmission de la *Dâïrah* au Cheikh Abû el-Abbâs Murçî et à son fils Chihâb ed-Dîn.

²¹⁰ Concernant ces différents aspects, et celui de protection notamment, on remarquera que la *Dâïrah* est également appelée la Garde (*Hirz*) et l'Épée châdhilie (*Sayf ech-châdhiliyah*). Les différents « effets » qu'elle produit correspondent d'ailleurs souvent aux propriétés intrinsèques des éléments la constituant, tels que les versets coraniques et les Noms « étrangers ».

d'Allah (*Ismu-Llah el-A'dham*) ²¹¹. D'une façon plus générale, et au-delà de ses usages talismaniques relativement secondaires ²¹², la *Dâïrah* est l'« empreinte » (*khatam*) de la station spirituelle du Cheikh Abû el-Hassan et sa « cristallisation » dans une forme synthétique portant la signature de son nom : « El-Châdhilî » ²¹³. C'est en ce sens que nous entendons l'étudier à partir d'ici, sans pour autant exclure l'indéfini des autres points de vues que supporte tout symbole traditionnel véritable, et qu'il reste toujours possible d'adopter conjointement de façon cohérente et harmonieuse.

Un sceau clôt et garantit un certain secret en même temps qu'il révèle ou atteste l'identité de celui qui l'appose ²¹⁴. En arabe, le *khâtam* désigne proprement le cachet qui réalise l'empreinte destinée à sceller et à servir de marque distinctive ; la racine *khatama* contient en outre la notion de cacher ou de garder le silence (*takhattam*), qui comme le souligne Guénon, doit être rapportée « *aux choses qui, en raison de leur nature même, sont inexprimables, tout au moins directement et par le langage ordinaire* » ²¹⁵.

²¹¹ La *Dâïrah* est donc, vis-à-vis de ce Nom Suprême d'Allah, dans un rapport similaire à celui du [Hizb el-Bahr](#) (cf. les instructions du Cheikh Châdhilî concernant cette oraison dans la biographie, p.2). Ce Nom Suprême est connu dans les *ahadith* comme celui par lequel si l'on invoque, on est exaucé et si l'on demande, il est donné. Différents versets coraniques et *du'âs* prophétiques connus sont réputés contenir ce Nom. Sans pouvoir nous attarder sur ce thème, signalons que selon certains avis, et celui du Cheikh Zakî ed-Dîn notamment, « *il existe pour tout initié (sâlik) un du'â ou un nom qui le relie à son ipséité (huwiyah), et celui-là est pour le lui le Nom Suprême* ». Nous avons par ailleurs déjà évoqué cette notion ici.

²¹² Nous ne rentrerons pas dans le détail de ses usages « applicatifs » car l'utilisation « technique » de la *Dâïrah* est exclusivement réservée aux détenteurs de l'autorisation correspondante (*idhn*) ; ni ses conditions de mise œuvre ni ses effets initiatiques ne doivent donc intéresser ceux qui ne détiennent pas cette autorisation hormis, éventuellement, à titre purement documentaire.

²¹³ Il convient ici de distinguer le domaine du Taçarruf de celui du Taçawwuf ; dans ce dernier, le Cheikh Abû el-Hassan est un Saint parfait et le Maître fondateur d'une Voie initiatique ; dans celui du Taçarruf, qui est l'organisation hiérarchique des Saints gouvernant les affaires du Monde, il y occupa la fonction suprême en tant que Pôle (*Qutb*) de son temps (cf. *La transmission de la fonction polaire (qutâbah)* (B.C.A.H.C)) ; ces deux aspects apparaissent assez clairement dans le symbolisme de la *Dâïrah*. Il est par ailleurs rapporté dans *Tabaqât el-Châdhiliyyah el-Kubrâ* de Sidî Hassan ibn Mohammed al-Kûhân al-Fassî que le Pôle sera *châdhilî* jusqu'à la fin des temps (*el-qutb lâ yakûn illâ min-hum*) ; d'autre part, « *les gens du Dîwân – qu'Allah soit satisfait d'eux et nous mette au nombre des leurs – sont tous châdhilîs. Pas un, parmi les gens du cercle (dâïrah) et du nombre ('adad) [Il s'agit de catégories initiatiques particulièrement élevées], n'entre dans le Dîwân sans devenir châdhilî (illâ idhâ tachadhdhallâ), même s'il a atteint la Sainteté (wilâya) par une autre voie. Et s'il rentre dans le Dîwân, il prend la Tarîqa Châdhiliyyah du Pôle suprême (el-Ghawth) et c'est une garantie (amân) contre la perte (salb) et la mauvaise fin (sû' el-khâtimah)* ».

²¹⁴ Ces deux fonctions essentielles du Sceau, qui « cache » et révèle tout à la fois, peut être vu comme la spécification du double rôle que jouent toutes les formes extérieures, qui manifestent la Vérité mais la voilent également par là même qu'elles l'expriment selon leur mode propre et conditionné.

²¹⁵ Cet aspect de préservation et de dissimulation est très marqué dans les effets connus du sceau, et en particulier lorsqu'il est porté comme *hijab* (voile), donc « apposé » sur l'individu, qui se trouve alors prémuni et dissimulé à toutes les influences néfastes qui l'environnent ; il est ainsi conseillé de la tracer sur les bêtes pour éviter leur perte dans le troupeau, de le porter chez les rois, les juges, devant ses ennemis, etc.

Nous nous sommes déjà assez amplement exprimés sur la façon dont il faut entendre ce secret (*sirr*), qui est celui de la Connaissance suprême dans le *maqam el-Asnâ* de l'état d'Homme Universel (*Insân el-kâmil*) pour nous dispenser d'y revenir une nouvelle fois ; nous rappellerons juste à son propos qu'il demeure absolument « inexprimable », et inaccessible à celui qui ne l'a pas réalisée par son travail personnel, et que seul le symbolisme pourra le suggérer, faire pressentir « ou mieux « assentir », par les transpositions qu'il permet d'effectuer d'un ordre à un autre, de l'inférieur au supérieur, de ce qui est le plus immédiatement saisissable à ce qui ne l'est que beaucoup plus difficilement »²¹⁶.

La *Dâïrah* peut donc être considérée comme spécifiquement châdhilie en tant qu'expression symbolique de l'enseignement initiatique du Cheikh Abû el-Hassan; comme tout enseignement de cet ordre, elle a pour fonction ultime d'indiquer à l'initié la voie à suivre pour parvenir à la connaissance de la Face d'Allah, c'est-à-dire à la réalisation effective du *maqam el-Asnâ*, mais dans le cas présent sous le magistère initiatique particulier du Cheikh Abû el-Hassan et grâce à son assistance spirituelle (*madad*)²¹⁷. Il ne faut en effet jamais perdre de vue que la *Dâïrah*, hormis cet enseignement symbolique qu'elle dissimule et dévoile à la fois, est un moyen initiatique puissant, un rite, ou autrement dit un symbole qu'il est possible de « mettre en action » pour passer de la connaissance théorique à la connaissance effective, et permettre ainsi la compréhension profonde de la doctrine ésotérique qu'il synthétise en mode châdhili. Remarquons d'ailleurs à ce titre que c'est une action toute particulière réalisée à la fin du tracé de la *Dâïrah*, en fonction de l'orientation de celui qui la réalise et en rapport avec le *sirr* et l'empreinte évoqués ci-dessus, qui confère à la figure toute son efficacité.

*

Pour conclure et illustrer ce qui précède, on notera que « le Cheikh Abû el-Hassan pratiquait la retraite spirituelle (*khalwah*) avec la *Dâïrah* en présence de certains de ces élèves, et qu'il autorisait à la retraite avec elle celui qui la voulait ; il fallait alors que le disciple se représente mentalement (*yastakhdhar*)²¹⁸ la forme du Cheikh Abû el-Hassan dans sa retraite, et cela l'amenait en présence de son esprit (*innahu yahadhdhara lahu rûha-hu*), puis les puissances subtiles (*khuddam*) des Noms l'exauçaient et satisfaisaient ses besoins »²¹⁹.

²¹⁶ *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XVII, René Guénon.

²¹⁷ L'assistance spirituelle d'un Cheikh fondateur peut être véhiculée par tous les moyens initiatiques régulièrement mis à disposition dans sa Tarîqa.

²¹⁸ « Qu'il rende présent mentalement » pourrions-nous dire aussi pour faire encore mieux ressortir la racine H-DH-R, présence.

²¹⁹ *Mafâkhir el-'Aliyah fî-l-mâthar ech-châdhiliyah*, Ibn 'Iyyâd, p 261. Dans le même esprit, un autre usage connu de la *Dâïrah* consiste à la regarder quatorze fois par jour. La 4ème des Vingt règles de convenances (*âdâb*) dans le dhikr du Sheikh Abd el-Wahhâb Cha'rânî consiste proprement à : « rechercher l'assistance (*madad*) de la force spirituelle (*himmah*) du Cheikh lors du déroulement du dhikr, en se le représentant

(imaginativement) devant soi et en cherchant l'appui de son influx spirituel, afin qu'il soit son compagnon de voyage dans sa marche. ». Dans sa traduction commentée, Mohammed Abdessalâm précise en note la question de la faculté imaginative (*takhayyul*) sous le rapport de l'utilisation des « intermédiaires » (*waçîlah, tawaççul bi-l-awliyah, waçîtah*) et envisage à ce titre le rôle spécial du Maître éponyme de la Tarîqa dont on fait partie. On ne pourra jamais trop conseiller au lecteur, dans le cadre de notre étude, de se reporter aux premiers articles d'Olivier Courmes.

