

LE SYMBOLE SANS PAREIL DE L'IDENTITE SUPREME

**traité sur le sens symbolique de la
présence des Livres célestes au sein du point de
« Bismi-Llâhi-r-Rah'mâni-r-Rah'îm »**

*Kitâb el-unmûdhaj al-farîd al mushîr li-khâliçi t-tawhîd
fî 'ntiwa' el-kutûb es-samâwiyah fî nuqtati
Bismi-Llâhi-r-Rah'mâni-r-Rah'îm*

Par le cheikh

Ahmad ibn Muçtafâ el-'Alawî de Mustaghânem

*

Traduction et annotation de Jâbir Clément-François

*
* * *
* * *

Préface de l'auteur

Louange à Allâh qui suffit (à toutes choses).

Salutation de Paix aux serviteurs qu'Il s'est choisis.

Ô *Allâh*, je Te mentionne par Ton Nom le Tout-miséricordieux Très-miséricordieux, et je Te demande la meilleure fin par Ta Science en ce qui concerne ce que nous consignons car c'est une chose importante. Je Te demande de nous guider droitement de manière à nous faire rejoindre Ton Chemin droit (évoqué dans les premiers mots du Qoran) et que nous soyons prémunis contre toute invalidité de compréhension, car moi je fais sortir le discours, mais c'est Toi qui parle (réellement), « nous n'avons aucune connaissance si ce n'est ce que Tu nous enseignes » (Qor. 2, 32), c'est Toi le Savant Sage. Tu accordes Ta faveur à qui Tu veux. Tu es « le détenteur de la grande Faveur » (Qor. 2, 105). Je Te rends grâce, ô Allâh, pour ce que Tu nous a accordé, (reconnaissant) que c'est une plénitude de Bien. Je Te demande, ô Allâh, de tout cœur, soumis et apaisé, de prodiguer Ta grâce unitive, une grâce accompagnée de magnification, sur celui dont Tu dis (dans le Qoran) : « Tu es vraiment fait d'un caractère immense » (Qor. 26, 137), « envers les croyants, doux et miséricordieux »¹. Et (que cette grâce s'étende) sur sa postérité (spirituelle) vertueuse dans cette communauté.

Fais pleuvoir sur eux, ô Allâh, les nuages de la Miséricorde, car ce sont eux qui nous ramènent vers Toi, de sorte que par l'effet de Ta providence (*'inâyatika*) nous ne voyions plus que Toi, et que, par l'effet de Ton ministère, nous ne nous tournions plus que vers Toi.

Je Te demande de pardonner ma prétention à être, alors que toute chose (*el-amr*) procède de Toi et revient à Toi.

*

Le grand pécheur, le serviteur de son Seigneur, *Ahmad ibn Muçtafâ el-'alâwî*, dit : j'ai réuni ces lignes à la mesure de ce que la conscience (*shu'ûr*) m'a permis. Ce qui suscita (finalement) l'éclosion (*el-bâ'ith 'alâ tahrîrhâ*) fut mon désir (de m'impliquer) dans cette matière (*fann*) importante.

Le sujet (*ihtimâman*) en est cet adage renommé (*athar fakhîm*) selon lequel « tout ce qui est dans les « écritures primordiales » (*eç-çuhuf el-ûlâ²*) est contenu (replié *muntawî*) dans le point de *Bismi-Llâhi-r-Rahmâni-r-Rahîm* ». Je dis : il est rapporté dans la tradition (*el-khabar*) : « tout ce qui est dans les Livres révélés se trouve dans le Qoran, tout ce qui est dans le Qoran se trouve dans la Fâtihah, et tout ce qui est dans la Fâtihah se trouve dans *Bismi-Llâhi-r-Rahmâni-r-Rahîm* ». Il est dit

1 « Voici qu'il vous est venu un envoyé (issu) de vous-mêmes ; ... ce que vous commettez lui est très cher ('azîz) « avec (ou « envers ») les croyants » (Qor. 9, 128) « doux, miséricordieux ; alors s'ils se détournent ... » (9, 129)

2 Expression Qoranique (Qor. 87, 18)

également : « tout ce qui est dans *Bismi-Llâhi-r-Rahmâni-r-Rahîm* se trouve dans le *Bâ*, et tout ce qui est dans le *Bâ'* se trouve dans le point qui est dessous ». El-jîlî a mentionné cette tradition dans son livre intitulé *Al Kahf wa-r-Raqîm*³. C'est un hadîth (dit) « *marfû'* »⁴, mais comme (*'indamâ*) les plumes n'ont cessé de retracer (*tadâwalat*) cette notion et qu'elle a frappé l'ouïe de tout un chacun, tout le monde s'est enquis de ses secrets (*tashawwafa li-maknûnâtihi*) et chacun désire en découvrir les coulisses (*makhba'ât*). Tout le monde s'est emparé du sujet au point que l'émulation m'a pris et que, me pressant sur les pas (des autres), je me suis attaché à en retirer du parfum. La quintessence (*'arf min açlihi*) m'en est ainsi parvenue et je l'ai extraite de son enveloppe (*min bayni l-akâm*). Je l'ai apportée aux plus grands connaisseurs et ils s'en sont nourris d'une main révérencieuse. Tous ont dit : « *ce ne peut être qu'un ange merveilleux* »⁵. Je réponds : ceci renvoie à (*mubâyin li-*) ma station spirituelle, c'est un lancer sans lanceur. A quoi répond l'état spirituel : « *Tu n'as pas lancé lorsque tu as lancé mais c'est Allâh qui a lancé* » (Qor. 8, 17)⁶.

Introduction

(Le Prophète Muhammad) — qu'Allâh lui accorde Ses grâces unitives et pacifiques — a dit : « Celui qui cache une connaissance (*'ilm*) qu'il détient est exempt de la foi (*barî' min el-îmân*) » ; dans le sens négatif, l'avertissement donné par ce hadîth comporte l'obligation pour le savant (ou connaissant) de ne pas cacher ce qu'il sait. Mais il ne lui incombe pas nécessairement de diffuser (ou publier) toutes (les sortes de) connaissance. En effet, il est des connaissances qu'il ne convient de diffuser que par voie symbolique (*'alâ sabîl et-taw'iyah*), comme celle qui concerne la tradition (*athar*) qui fait l'objet du présent épître⁷. Nombreux sont ceux qui ont esquivé le sens extérieur de cet adage et qui ne l'ont abordé que par le biais de la foi.

3 Il s'agit de l'ouvrage *Al Kahf wa-r-Raqîm fi Sharh Bismi-Llâhi-r-Rahmâni-Rahîm* que nous avons présenté sous le titre *Un Commentaire ésotérique de la Formule inaugurale du Qoran*, éditions Al-Bourâq, 2002.

4 C'est-à-dire sujet à caution.

5 Reprenant le mot Qoranique des femmes d'Egypte à la vue de Joseph.

6 C'est-à-dire que ce verset correspond à l'état d'Identité suprême, état qui parle de lui-même.

7 Le hadîth cité comporte d'ailleurs les deux sens qui permettent ces deux attitudes opposées en apparence. On peut être « exempt de foi » péjorativement (par le bas) ou positivement (par le haut). A ces deux niveaux correspondent les deux niveaux de connaissance visés. Dans le premier cas, l'attitude n'est pas digne de la foi : la définition de la foi implique en effet que l'on « aime pour son frère ce que l'on aime pour soi-même » (selon le hadîth célèbre) ; elle impose donc qu'on le fasse profiter d'une connaissance qu'on détient. Dans le second cas, l'attitude correspond au degré supérieur à la foi (*el-ih'sân* : perfection) qui implique la contemplation directe des réalités divines (contemplation qui exempte de la nécessité de « croire »). La connaissance dont il s'agit n'est alors plus communicable, par nature. Si elle est cachée c'est donc surtout parce qu'elle ne peut être reçue. On n'est finalement tenu de communiquer une science qu'à la mesure du profit qu'en fera le bénéficiaire. Une invocation célèbre du Prophète — qu'Allâh lui accorde Ses grâces unitives et pacifiques — peut également aider à comprendre ces notions : « Mon Dieu, je me réfugie en Toi contre une connaissance qui ne profite pas ».

Ils ont des excuses en cela. Qui peut voir (*yarâ*) tous les Livres révélés, dans leurs diversités de langages (*lafzhan*) et de sens (*ma'nan*), dans le point si inconsistant du *Bâ'* ? Or, le défaut de compréhension et le voile à l'égard d'Allâh est plus proche de la négation (ou dénigrement *inkâr*) que de la reconnaissance (*iqrâr*). C'est pour cette raison qu'il est nécessaire de se cacher (*istitâr*) en vertu du *hadîth* : « il y a dans la science un aspect caché (*ka hay'at il-maknûn*) que ne connaissent que les connaissants par Allâh. Lorsqu'ils révèlent (ces aspects) les gens de l'erreur au sujet d'Allâh ne les reconnaissent pas (*ankarathu*) ».

Je dis qu'il ne convient pas à l'homme intelligent qu'il s'empresse d'exposer les notions frappantes (*el-kalâm el balîgh*) qu'il recueille de la part des connaissants par Allâh. S'il le fait, il entre dans l'autre catégorie visée par le *hadîth*.

En tout état de cause, il est indiscutable que cet adage vise le *tawhîd* pur et il ne conviendrait pas que je m'y dérobe.

J'en montrerai donc certaines implications (*lawâzim*) et réunirai les cœurs sur l'extérieur et l'intérieur de (la doctrine véhiculée par) cet adage ; « *Il Lui est possible de les réunir lorsqu'Il le veut* » (Qor. 42, 29).

Chaque fois que je mentionnerai un nom de « l'autre », cela ne sera que par l'effet des nécessités rhétoriques (ou dialectiques *ta'bîr*), mais comprends qu'il ne s'agit pas réellement d'un « autre » ; tu passerais à côté de l'essentiel de ce que nous voulons montrer. Nous apportons là une « *grande nouvelle* » (Qor. 78, 2). Penche-toi vers ce qui (produira) ton immersion et dégage-toi du conditionnement (*taqyîd*) pour (rejoindre) l'absolu. Tu pourras alors comprendre la notion du « point » (*mâ fî nuqtah*), laquelle « *n'est comprise que par les (véritables) connaissants* » (Qor. 29, 43) ; « *Ne la reçoit que celui qui est doté d'un lot immense* » (Qor. 41, 35)⁸.

Chaque fois que je mentionnerai « Adam », il s'agit de *la descente de Dieu (el-haqq) dans le Ciel de ce bas-monde*. Par « bas-monde » (*dunyâ*), nous entendons *l'occultation (butûn) des êtres dans les (ténèbres : ghayâhib) des Noms et des Qualités (çifât)*.

Par « Qualités », nous entendons *la manifestation de Dieu à Lui-même lors de la première Théophanie (tajallî)*.

Par « Noms », nous entendons *la manifestation des Qualités à Lui-même lors de la seconde Théophanie*, la première Théophanie étant l'essence de la seconde. Il s'agit là de deux degrés (*ratbatân*) désignés autrement comme « *primordialité* » (*awwaliyah*) et « *ultimité* » (*âkhiriyah*).

Quant à la « manifestation » (*ezh-zhuhûr*) et l'« occultation » (*el-butûn*), (il faut comprendre que) Sa manifestation est dans Son occultation et Son commencement (*awwaluhu*) dans Sa fin (*âkhiruhu*)⁹.

C'est pourquoi il est dit qu'Il n'est ni négation ni affirmation. Il est seulement essence dans essence (*dhâtun fî dhâtin*). Cette essence est appelée, dans le langage

8 Selon l'interprétation commune, il s'agit du Paradis (fém. en arabe).

9 Référence au verset « Il est le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché » (Qor. 57, 3) et à son interprétation ésotérique selon laquelle « le Premier est le Dernier même, comme Il est aussi l'Apparent et le Caché. » (Ibn Arabî, Réponse à Ibn Sawdakîn, dans Rasâ'il Ibn 'Arabî).

des initiés (*fî lisâni l-qawm*), « identité de vision » (*wahdatu sh-shuhûd*). C'est cela qui est visé dans le noble adage sous l'expression de « point ». C'est de cela qu'éclot tous les êtres à la mesure de ce que les Noms et Qualités impliquent (comme déterminations).

Chaque fois que nous mentionnerons le Point, nous entendrons par Lui le Mystère de l'Essence Sanctifiée, (autrement) nommée « Unité de Vision » (*wah'dat esh-shuhûd*)¹⁰ ; chaque fois que nous mentionnerons le *Alif*, nous entendrons par lui « l'Etre Unique » (*Wâh'idu-l-wujûd*) que l'on désigne aussi par « l'Essence impliquée dans la Seigneurie »¹¹, et chaque fois que nous parlerons du *Bâ*, nous entendrons par lui la Théophanie Finale (*et-Tajallî l-âkhîr*), également appelé « le Grand Esprit » (*er-Rûh el-Akbar*). Quant au reste des lettres, aux mots et à la phrase, leurs significations se déduisent de leurs rangs respectifs.

Mais le pivot de ce livre tourne sur les premières lettres de l'alphabet, en raison de leur primauté (*maziyah*), car « les devançants sont les devançants, ce sont eux les rapprochés » (*Sûrat el Wâqî'ah*). Ces lettres sont *Alif* et *Bâ* qui, étant les premières lettres de l'ordre alphabétique, sont analogues à ce que le *Bismi-Llah* (« au nom d'Allâh ») est dans l'ordonnance du Livre, car leur somme fait « *Ab* » (« Père »), - auquel on peut ajouter le *Tâ* de vénération (*tafkhîm*) dans l'expression « *Abatî* » (« Mon Père ») - qui est l'un des Noms divins, en langue hébraïque, et par lequel Jésus — sur lui la Paix — s'adressait à son Seigneur en disant : « Je vais auprès de mon Père et de votre Père » (*ilâ âbî wa abikum*) c'est-à-dire « auprès de mon Seigneur et de votre Seigneur » (*ilâ rabbî wa rabbikum*). Maintenant que tu as compris que ces deux lettres avaient un sens caché qui t'échappait, ne néglige pas ce que nous allons dire du point et des autres lettres.

Le point

Le Point était, avant qu'Il ne se révélât comme essence du *Alif* — sur quoi nous reviendrons —, dans l'état du « Trésor caché »⁽¹²⁾. Les lettres étaient éteintes (*mustahlikah*) dans Son fond mystérieux, jusqu'à ce qu'Il rendit extérieur ce qui était intérieur, qu'Il révélât ce qui était voilé, et qu'Il prît forme dans les enveloppes des lettres, telles que tu les connais. Et pourtant, si tu réalises cela, tu ne trouveras que la Réalité de l'encre, correspondant au Point (dans l'ordre visible)¹³, conformément à ce qu'il est dit :

10 A ce degré, Etre et Non-Etre, manifesté et non-manifesté, sont unis dans une « vision unique » qui est en même temps « identité de vision » puisque le voyant, le vu et la vue sont le même.

11 On a donc là un équivalent de Ishwara, première affirmation de Brahma dans l'Hindouïsme.

12 Hadîth Qudusî « J'étais un trésor caché. Je n'étais point connu. Or J'aimais à être connu ; alors Je produisis une création aux êtres de laquelle Je Me rendis connu, en sorte que par Moi ils M'ont connu »

13 Il y a là une délicatesse sur laquelle il convient d'apporter quelques explications. En effet, l'auteur semble transférer la signification symbolique du point sur un nouvel élément, à savoir l'encre, sans qu'aucune

Vers :

Les lettres sont les symboles (*ishârât*) de l'encre car
 Les lettres ne sont rien d'autre que l'encre é coulée (Il n'y a absolument pas de lettre
 sans encre é coulée)
 En apparence, l'encre devient la teinte (*çibghah*) des lettres
 Mais c'est plutôt cette teinte qui devient lettres
 Car l'encre ne se *transforme* pas (en autre chose : *mâ'ntaqala*).¹⁴
 L'occultation (des lettres repose) dans la profondeur de l'encre,
 Tout comme leur manifestation se fait par détermination de l'encre ;
 Les lettres sont les déterminations (*taqâdîr*) (de l'encre) et ses états (ou oeuvres ou
 conditions : *shu^on*).
 Il n'y a rien en dehors (de l'encre). Comprends ce symbolisme !¹⁵
 Pourtant elles sont autre que l'encre. Ne dis pas qu'elles sont l'encre,
 Tu te tromperais ! - ni que l'encre est lettres, en quoi tu t'abuserais,
 Car l'encre était avant (que soient) les lettres et il n'y aura
 Plus de lettres quand (l'encre) restera encore. Il n'y a pas de lettres ;
 Car toute lettre est périssable au regard de la Réalité (*`iyân*),
 il n'y a, en fait, que la *face* de l'encre, c'est-à-dire, son essence.

Les lettres sont donc pure manifestation, même si elles sont en soi-même cachées,

Mais cette manifestation même n'est que le dévoilement de l'encre .

Et la lettre n'ajoute ni ne retranche rien à l'encre ; mais elle est (seulement) distinctivité de l'Intégral.

L'encre ne s'aliène pas du fait que la lettre existe. Est-ce que les lettres (doivent) être pour que l'encre soit ? Réalise donc ce que je dis : il n'y a pas de réalité (*wujûd*). En dehors de la réalité de l'encre, pour celui qui comprend. Partout où il y a une

articulation logique n'apparaisse. Le point en soi-même est sans dimension, donc invisible (cf. notre précédent ouvrage Un commentaire ésotérique de la formule inaugurale du Coran, page 135). Dès lors qu'il apparaît, par le truchement de l'écriture, comme un caractère distinct des autres, il perd en quelque sorte de sa transcendance pour des yeux extérieurs. Le symbolisme de la non dualité peut alors être transposé sur l'encre qui apparaît aux yeux du lecteur comme l'élément invariable de l'écriture. Dans ce cas, c'est l'encre qui représente l'être permanent préexistant aux formes figurées par les lettres. On a donc affaire à un point de vue différent de celui qui prend les lettres comme symboles des caractères transcendants et immuables assimilables aux Idées éternelles ou Archétypes Platoniciens dont les lecteurs d'Ibn Arabî sont familiers. De même, dans Al Kahf wa-r-Raîm le sheikh el-Jîlî, ne prenait pas l'encre en considération et c'est le point visible (le tracé du point) qui servait de support à l'idée du point sans dimension. Mais d'ailleurs, il convient de remarquer que l'encre n'est pas le seul matériau possible de l'écriture ou disons plutôt du graphisme (la gravure sur bois ou sur pierre ou sur métal, par exemple).

¹⁴ Elle ne devient pas autre chose en prenant la forme de lettre, mais ce sont les lettres qui constituent ses formes possibles. La notion de « teinte » (*çibghah*) réfère au verset 2, 138 : « La teinte d'Allâh. Et qui est plus beau en teinte qu'Allâh ? C'est Lui que nous adorons ».

¹⁵ Il n'y a pas de contradiction avec le symbolisme des lettres préexistantes en tant que a'yân thâbitah (principes permanents des êtres). Chez Ibn Arabî, celles-ci sont dépourvues de toute réalité en elles-mêmes, elles tirent leur réalité de l'Être (el-Wujûd) et non pas l'inverse.

lettre, son encre ne cesse d'être avec elle¹⁶. Comprends ces symboles et à quoi ils renvoient !

Cela signifie qu'il n'y a rien qui apparaisse dans les lettres mêmes, si ce n'est l'essence du point, désignée comme « encre absolue » à cause du fait qu'elle absorbe dans sa réalité toutes les lettres, avant la manifestation (*tajallî*) et après. En effet, la lettre n'a pas d'existence extérieure, même après la manifestation, si ce n'est celle de l'encre. Les lettres ne sont (*kâ'inah*) que par l'être du point, non par elles-mêmes.

Si tu as compris ce que nous avons dit au sujet de l'extinction (*istihlâk*) de toutes les lettres dans le point lui-même, ce que nous allons dire sur la résorption (*istihlâk*) de tous les Livres dans la phrase, de la phrase dans le mot et du mot dans la lettre, ne t'échappera pas.

En effet, l'absence de lettre entraîne nécessairement l'absence de mot, l'absence de mot l'absence de phrase et l'absence de phrase l'absence de livre.

Il n'y a donc de mot possible que par la lettre, qu'elle soit parlée ou écrite.

La distinctivité (*tafçîl*) est la branche de la totalité, et le Tout se ramifie (*mundarij*) sous la Vision unitaire (*wah'dat esh-shuhûd*) symbolisée par le point - comme nous l'avons vu - et qui est « mère » de tout livre :

« *Allâh efface ce qu'Il veut et Il confirme ; auprès de Lui est la Mère du Livre* » (Qor. 13, 39).

Le point est conceptuellement différent des lettres : « Il n'y a rien qui Lui soit semblable et Il est Celui qui entend et Celui qui voit » (Qor. 42, 11) ; c'est pourquoi il n'entre sous aucun mode de définition (*h'add et-ta`rîf*). Il n'est pas affecté par les (conditions limitatives) propres aux lettres : longueur, petitesse, sinuosité. Il n'est pas perceptible (*tu'qalu*) sous les mêmes modes que la lettre, comme le dessin (de l'écriture) ou le son (de la parole). Sa différenciation par rapport à la lettre est intelligible, mais sa présence au sein de celle-ci reste insondable (*majhûlah*), sauf pour « celui dont le regard est acéré » (Qor. 50, 22) ou qui « projette son ouïe et qui est effectivement présent » (Qor. 50, 38). Et si les lettres prennent la qualité du Point, la vérité est que la qualité n'englobe pas l'essence (de la chose) ; la qualité n'a pas les propriétés de l'essence sous tous les rapports, car l'essence se caractérise par la transcendance tandis que la qualité implique la comparaison.

Cependant (il est vrai que) la comparabilité (ou similarité) est la source (*`ayn*) de la transcendance (¹⁷), du point de vue de l'Unité (indivisible) de l'Encre, car les lettres se comparent les unes aux autres ; or, la comparaison ne s'oppose (n'empêche : *yunâqid'u*) pas à la transcendance de l'encre en soi, ni à son unicité à travers

¹⁶ Cf. le verset « Il est avec vous où que vous soyez » (Qor. 57, 4) .

¹⁷ La transcendance elle-même est pure relation conceptuelle ; puisqu'elle n'existe que par rapport à la comparabilité, elle dépend entièrement de cette dernière et n'a donc aucune réalité propre (comment dirait-on « in-comparable » s'il n'y avait « comparable » ?). Il en est de même du couple absolu-relatif : « L'absolu est [encore] conditionnement (ou relativité) en cela même qu'il se distingue du conditionné ». « Le plus qu'on puisse dire de l'Absolu est qu'il est ignoré, il n'est pas connaissable ; or cette qualité même [d'inconnaissable] ne le fait pas sortir du relatif, car en cela même il se distingue encore du connu.. » (Futûhât el-Makkiyah, chap. 143).

(*mawjûdah*) toutes les lettres ; la comparaison est donc bien la source ou l'essence de la transcendance ou incomparabilité, puisque l'encre se compare à elle-même par elle-même ⁽¹⁸⁾ : « *Et Il est Celui qui est dans le Ciel, Dieu, et dans la Terre, Dieu* » (Qor. 43, 84) ; de quelque manière qu'Il soit et où qu'Il soit, Il est Dieu, et ce que tu vois dans la terre des comparables ne t'empêche pas de (savoir) ce qu'Il est dans le Ciel de la transcendance. En fait, toute chose est à la fois comparable et incomparable : « *Et où que vous vous tourniez, là est la Face d'Allâh* » (Qor. 2, 115).

Tout ce (que nous venons de dire) concerne la propriété du point à fuser en se répandant sur l'indigence des lettres, propriété générale.

Quant à sa qualité intrinsèque (*waqfu-hâ l-khâçç*) attachée à sa nature profonde, elle ne peut en aucune manière ressortir dans les lettres, car la lettre ne porte aucun des attributs propres (*lawâzim*) du point, ni qualificatifs (*fî ç-çifah*), ni conceptuels (*fî l-ma`nâ*). Regarde, lorsque tu traces des lettres, comme ici : *Bâ, Tâ, Thâ*, (ب ت ث) ; pour chaque lettre, tu en trouves une autre qui lui ressemble ; par exemple, le *Bâ* ressemble au *Tâ*, qui lui-même ressemble au *Thâ*, ou lorsque tu veux prononcer l'une de ces lettres, tu trouves une articulation qui lui est propre mais il n'y a pas d'articulation particulière au point. Et d'ailleurs, si tu veux tracer le point comme ceci : « . », cette forme se trouve dans toutes les lettres et si tu veux énoncer la réalité « point », tu dis « point », de telle sorte que (pour le désigner) tu es obligé d'en passer par des lettres qui ne sont pas lui-même, à savoir : *Nûn, Qâf, Tâ*, et *Tâ'* ; il est donc clair que l'idée même de « point » ne peut être cernée par les mots. Ainsi en est-il de l'Essence insondable du Producteur (*el-Bâri'*) – Magnifique ! -, aucun mot n'exprime sa quiddité (*mâhiyatuh*). C'est pourquoi toutes les fois qu'un connaissant parle de transcendance, ou disons qu'il veut exprimer de manière totale la nature de l'Essence, il manque son effet eu égard à l'objet visé, à cause de l'étroitesse inhérente à l'expression formelle.

« Ils n'évaluent pas Allâh à sa juste mesure » (Qor. 6, 91). La parole peut ainsi paraître quasiment comparative ou inepte alors que le sage ne vise que la non-dualité pure. Par exemple, celui qui dit « point » (« *nuqta* »), est-ce qu'il veut parler du point ou des trois lettres (qui comprennent son nom : *Nûn, Qâf* et *Tâ'* ¹⁹) ?

C'est à cela que ressemble ce que prononçait la langue de 'Îsâ (Jésus) - sur lui la Paix -, lorsqu'il parlait de « Père », de « Fils » et de « Saint Esprit ». Il ne visait en cela que l'Unité de l'Essence divine, mais les Chrétiens en vinrent à croire que « Allâh est le troisième de trois alors qu'il n'y a en fait de dieu qu'un Dieu Unique » (Qor. 5, 73). De la même manière, celui qui parle (du point) veut parler de la transcendance du point par rapport aux propriétés extérieures (*mâ yûjadu*) des lettres ; mais, (par la force des choses), il parle des lettres mêmes.

Cependant, les lettres ne doivent pas se comprendre comme étant « autre chose » puisque c'est la présence de l'encre qui les fait toutes exister : « Dis : "Il est l'Existant de toute âme en ce qu'elle acquiert" » (voir Qor. 13, 33). Dans ce sens, n'était Sa permanence inaltérable, aucun existencié ne saurait subsister par lui-même.

18 L'encre est tout à la fois le comparé et le terme de comparaison.

19 Le *Tâ* final n'étant que la désinence du féminin.

Pour les mêmes raisons, l'étendue du cercle des paroles est indéfinie : « Dis : "si la mer était une encre pour les paroles de mon Seigneur, la mer s'épuiserait avant que ne s'épuisent les paroles de mon Seigneur, même si nous en apportions une semblable étendue" » (Qor. 18, 109) ; comment s'épuiserait Celui qui ne connaît pas l'épuisement ?

Ces « paroles » sont celles qui se révèlent par la totalité du « Discours » (*kalâm*) : « Et Sa Parole qu'Il a projeté à Marie et un Esprit de Lui » (Qor. 4, 171), c'est-à-dire par laquelle Il s'est révélé à Marie, « Et Il se présenta à elle sous la forme (ressemblance) d'un homme harmonieux » (Qor. 19, 17).

Tout « discours » (*kalâm*) est dérivé de la Parole (ou du mot, *kalimah*)²⁰. Le Verbe est une désignation de Sa théophanie à Lui-même par Lui-même. Le « discours » est une désignation de Sa théophanie par Sa création à Sa création²¹. Le discours est donc dérivé de la parole, la parole des lettres, les lettres du point et le point est le secret qui englobe le tout : « Allâh englobe toute chose » (Qor. 4, 126).

Ainsi, lorsque la lettre est dépouillée du point, tu ne trouves plus rien et tu trouves Allâh auprès d'elle²². Tu sais ainsi que le point est ce qui se manifeste par toute figuration (*shakl*), graphisme (*mabnâ*), forme ou idée.

Quant à ce que nous disions que le mot (verbum, *kalimah*) est dérivé des lettres, au regard de notre autre affirmation, que le mot (verbum, *kalimah*) est l'essence même du point, l'explication en est que lorsque nous parlons de « verbe existant (*wujûd el-kalimah*) » nous entendons son existence conditionnée (*hukmî*) non pas essentielle (principielle, *'aynî*) ; ceci renvoie à la discussion sur le point de savoir si l'être est le principe de l'existant (*kawn el-wujûd hal huwa 'aynu l-mawjûd*) comme le disent les *Asharites*²³.

Le point était, dans son état d'indistinction primordiale (*'amâ'îha l-awwal*), sans séparation ni jonction, sans avant ni après, sans largeur ni longueur, et toutes les lettres étaient éteintes dans son être (*kunh*) insondable, comme nous l'avons déjà dit. De même que les livres sont éteints dans les lettres sans trace de leurs distinctions²⁴.

Cette résorption des livres dans les lettres, celui qui a la moindre conscience peut le percevoir. Si tu inspectes le livre, tu n'y verras rien d'apparent, comme support des idées, en dehors des 28 lettres ; ce sont elles qui révèlent chaque vocable et chaque idée. Elles se revêtent (colorent) de mots et d'idées variées jusqu'à ce qu'Allâh « hérite de la Terre et de ceux qui s'y trouvent » (Qor. 19, 40) ; et « c'est vers Allâh que les choses évoluent » (Qor. 42, 53). Les lettres accomplissent leur devenir jusqu'à revenir à leur centre originel, car il n'y a rien que la réalité du point.

20 *Kalimah* est à la fois le mot au sens grammatical et la Parole le Verbe au sens théologique (tout comme *verbum* en latin).

21 Le rapport est celui de l'unité (du mot) à la multiplicité (des mots dans la phrase).

22 Allusion au verset 24, 39.

23 L'école théologique dominante en Islam.

24 A partir d'ici, l'auteur revient au symbolisme habituel des lettres considérées comme archétypes de tous les êtres.

Sache encore que le point étant dans son état d'indistinction, les lettres étaient éteintes en lui. La langue de chaque lettre tendait vers ce qu'exigeait la nature de chacune, à savoir ses dimensions - longueur, petitesse, hauteur et autres-. C'est ainsi que les propensions du « discours » se mobilisaient, en conformité avec les propriétés inhérentes à l'essence omniprésente du point ; c'est alors que se détermina la première théophanie.

Le Alif

Je dis que la première (chose) par quoi le point s'est révélé (*tajallat*) et s'est manifesté de manière assignable (*yaqtadî t-ta'rîf*), c'est l'être du *Alif* (*wujûd el-alif*).

Cette théophanie est encore transcendante, plutôt qu'immanente et conditionnée, de manière que le *Alif* soit qualitativement sera ensuite présent dans toutes les lettres tout en restant intrinsèquement distinct.

Sache aussi que la manifestation du *Alif* à partir du point n'est causée par aucune chose (particulière). Elle n'est que l'épanchement du point (*innamâ rashah'at bihi n-nuqt'ah*). Dont la perfection guide le tracé pour donner le « ALIF » que tu connais. Le *Alif* originel n'est donc pas la marque tracée par la plume (*athar el-qalam*) ou ses accessoires (*muta'alliqâtihi*). Il naît simplement de l'inclination (*maylân*) centrifuge du point (*'an markazihâ l-açlî*) et chaque débordement du point ne produit jamais que *Alif*, rien d'autre. Quand nous disons que la plume ne s'attache pas à lui (*lâ yata 'allaqu bihi*), cela veut dire que sa rectitude n'est pas le fait d'une existenciation (*ÿjâd*) ni d'une étendue (ou prolongement *istimdâd*) ; il transcende les autres lettres dans leur sinuosité (*i 'wijâj*) et leurs méandres (*ih'tidâb*) et autres caractéristiques. Il est donc comme (Celui dont il est dit :) « *Il n'est pas interrogé au sujet de ce qu'Il fait, ce sont eux qui sont interrogés* » (Qor.21, 23).

En effet, il est incontestable que les lettres sont en rapport avec la course de la plume (sur le papier) et qu'aucune lettre n'apparaît si ce n'est par le truchement de la plume ; ceci à cause des formes que l'on y trouve : concavité, arrondis et autre. Bien sûr, on peut (dire aussi) que le *Alif* apparaît par le truchement de la plume, bien qu'Il soit indépendant d'elle, comme nous avons vu, mais ceci n'empêche pas sa transcendance. (Ceci ressort dans le fait que) la forme même de la lettre est (empruntée à) celle du *Alif* : longueur et rectitude, de sorte (qu'on peut dire) qu'en cela, c'est le *Alif* qui se manifeste à lui-même par lui-même, pas autre chose.

En tout état de cause, la réalité (*wujûd*) du *Alif* n'est causée par rien (= il n'y a pas de cause à l'existence du *Alif*). Nous avons déjà vu que le *Alif* est symboliquement la Réalité unique (*wâhidu-l-wujûd*), qu'aucune réalité ne précède. Ainsi, l'avènement du Point (qui est l'essence infinie) dans le *Alif* (*zhuhûr en-nuqtah bi l-alif*) est ce qu'on appelle la Primordialité (= le Principe) avant la manifestation (*tajallî*). Le Point n'est donc pas qualifié de la sorte, pas plus qu'il ne l'est par l'Ultimité : « *Il est le Premier et le Dernier et l'Apparent et le Caché* » (Qor. 57, 3).

C'est pourquoi il est la première des lettres alphabétiques et cette primordialité (ou primauté) n'échappe pas au clairvoyant. Or, dès lors que cette primordialité est établie, il s'ensuit nécessairement que cela inclut l'ultimité (lâ mahâlah tatamah'addu l-âkhiriyah). C'est pourquoi il est aussi la dernière lettre alphabétique, appelée alors « *hamzah* ». C'est comme s'il disait aux lettres, par la seule éloquence de son état d'être : « C'est vers [Moi] que se fait votre retour à tous » (Qor. 10, 4). En effet, c'est « vers Allâh que les choses évoluent » (Qor. 42, 53).

Quant à sa manifestation dans les lettres, il est évident intellectuellement (*ma'qûl*), si tu y réfléchis (*in ta'ammaltahu*), que tu ne trouveras pas de lettre dont la matière (*mâddatuhu*) ou l'étendue (*masâhatuhu*) ne soit prise du *Alif*. Le *Hâ'* n'est qu'un *Alif* (coudé *mah'dûb*), le *Mîm* n'est qu'un *Alif* arrondi (*mustadîr*), et ainsi de suite pour toutes les lettres selon la sagesse qu'elle contient. Cependant, « Les regards ne l'atteignent point » (6, 103), c'est là le sens de la dimension intérieure (*but'ûn*). Il est connu que l'Homme est un être qui ne perçoit la réalité du *Alif* dans la circularité (*dâ'irah*) du *Mîm* qu'après un (véritable) travail (*istikhdâm*). La seule chose qui nous empêche de le percevoir, c'est le fait qu'il se manifeste sous une forme (*çifah*) qui n'est pas intelligible pour nous. C'est cela même qui est le voile (dont parle tous les maîtres).

Il fut dit à ce sujet :

Vers :

Il est la possibilité même de toute chose apparente
 Il est lui-même le trait extérieur et les conditions contingentes
 Il est cycle (ou cercle *dawrah*) tout comme l'instant d'un éclair
 Dont la source originelle est fixe et permanente (*hiya min 'aynin waqfatun wa jumûd*)
 Il est l'ordre divin dans toute chose créée
 Déterminant malheur et félicité
Alif droit mais aussi *Mîm*
 Qui se fait circulaire au service de l'Adoré
 L'être est l'être et ne cesse d'être Ce qu'il est dans la part même de son
 développement.

Il est rapporté dans la Tradition qu'Allâh - Exalté soit-il - apparaîtra aux gens du Rassemblement dans une forme (*çifah*) qu'ils ne reconnaîtront pas (*laysat ma 'qûlah 'indahum*) et qu'ils chercheront refuge contre Lui. Moi je dis qu'on ne prend pas refuge contre Lui dans l'Autre-vie si ce n'est par ignorance de Lui dans cette vie et par réflexe de protection (*ta 'awwudhin minnâ*). « L'homme meurt selon ce qu'il a vécu et il sera rassemblé selon l'état de sa mort »²⁵. « Celui qui était dans cet état (ici-bas) aveugle sera dans l'autre état aveugle » (17, 74).

Jibrîl (l'Ange Gabriel) venait au Prophète - sur eux la Paix - dans la forme de *Dih'yah el-kalbî*. Le fait qu'il apparaisse ainsi sous une autre forme que sa forme

²⁵ Probablement hadîth.

spécifique témoigne t-il d'un quelconque défaut (*nuqçan*) de sa dignité hiératique (*martabah*) ? Non pas, c'est au contraire, la marque de sa perfection (*li shiddati kamâlihi*).

Cela a-t-il empêché (le Prophète) — qu'Allâh lui accorde Ses grâces unitives et pacifiques — de le reconnaître (*idrâkihi*) ? Au contraire, il prenait de lui dans la condition formelle comme il prenait de lui dans sa (condition) transcendante. Il recevait de lui dans n'importe quelle forme (où il se présentait). Il n'est rapporté nulle part que le Prophète — qu'Allâh lui accorde Ses grâces unitives et pacifiques — prenait refuge contre (l'Ange Gabriel), à la différence de notre-dame Maryam (Marie). En effet, celle-ci invoqua la protection divine lorsque (l'Ange) « se présenta à elle sous la forme d'un homme bien fait » (Qor. 19, 17), en disant « Je prends refuge auprès du Tout-miséricordieux contre toi ; ne serais-tu pas pieux ? » (Qor. 19, 18). Ceci n'est dû qu'à la plus grande limitation de sa connaissance spirituelle que celle de l'Envoyé d'Allâh — qu'Allâh lui accorde Ses grâces unitives et pacifiques. Elle pensait que Jibrîl n'était doué que d'une forme particulière, qu'il ne pouvait pas *descendre* dans quelque autre forme, et cela lui aurait fait manquer (*fâtahâ*) (la grâce d'accueillir) la Présence réelle de l'Esprit d'Allâh, si l'Ange ne lui avait dit « Je suis envoyé par ton Seigneur pour te faire le don d'un garçon pur » (Qor. 19, 19). A ce moment là, son regard se purifiant, elle vit clairement Jibrâ 'îl et demanda à Allâh qu'Il lui pardonne cet état (d'aveuglement).

C'est ce qu'il arrive à tous ceux qui négligent de reconnaître la manifestation divine dans ce monde alors qu'ils savent bien théoriquement que ce monde est lieu de manifestation (*mah'all li-zh-zhuhûr*).

Quels sont les obstacles à cette perception ?

Le premier obstacle est le défaut de conscience (*'adamu sh-shu'ûr*).

Le second, la mauvaise compréhension (*sû' el-fahm*) et le défaut de connaissance doctrinale (*'adam el 'ilm*). Bref, globalement, c'est notre (propension à) enfermer la *Chose divine (el-ulûhiyah)* dans les limites particulières que nous lui assignons abusivement. Nous laissons ainsi de côté le meilleur des assignations qu'Elle assume sous nos yeux, maintenant, avant ou après. Tous ceux (qui sont affligés de ce défaut) se séparent de la Divinité sauf celui qui rencontre « *Allâh par un cœur sain* » (Qor. 26, 89) et qui reconnaît le *Alif* dans la circularité du *Mîm*. Dieu g&m dispose du plein arbitre et d'une volonté dirimante en ce qui concerne Sa manifestation ; « *Il n'est pas interrogé au sujet de ce qu'Il fait, ce sont eux qui sont interrogés* » (Qor. 21, 23).

Iraient-ils jusqu'à blâmer (*mu'âtabah*) la Divinité parce qu'Elle apparaît sous une forme qu'ils ne reconnaissent pas (*laysat ma'qûlah 'indahum*) ? « Dis : “avez-vous pris auprès d'Allâh un pacte de sorte qu'Il ne (devrait) pas le changer ou dites-vous sur Allâh ce que vous ne savez pas ? » (Qor. 2, 80). Il Lui revient - Glorifié et Magnifié soit-il - d'apparaître à qui Il veut, comme Il veut et dans (la forme) qu'Il veut (*bimâ shâ'*). Ne t'est-il pas parvenu que (le Prophète) - sur lui la Grâce unitive et la Paix - L'a vu sous la forme d'un homme jeune imberbe ou qu'Il est apparu à Ibrâhîm (Abraham) - sur lui la Paix - dans la forme de corps célestes (*ajrâm samâwiyah*) ? Les plus grands connaissants L'ont contemplé en toute forme (*çûrah*), structure

(*mabnâ*), parole ou idée, à la mesure de leurs degrés spirituels (*t'abaqât*). « Ceux-là sont les envoyés que nous avons favorisés les uns sur les autres » (Qor. 2, 253). C'est à cela que se rapportent les mots de 'Umar ibn el-Fârid - qu'Allah l'agrée - lorsqu'il dit :

Vers :

Tu T'es montré à moi dans (la forme d'un) autre que Toi
Et mon œil s'en est rafraîchi (car) je n'ai (en fait) rien vu d'autre que Toi
Et, de même l'Intime (Ibrâhîm) a retourné son regard avant moi
Lorsqu'il observa les sphères célestes (*aflâk*)

Toutefois, la manifestation de Dieu peut être plus intense dans tel support que dans tel autre, de sorte que sa perception (*mulâh'azhah*) n'échappe pas au spectateur. Ne vois-tu pas qu'on reconnaît le *Alif* dans certaines lettres et non dans d'autres ? La forme du *Lâm*, par exemple, s'approche de celle du *Alif*. Dans le *Bâ*'de la *Basmalah* on peut apercevoir la présence du *Alif*, mais dans les autres lettres, il est plus difficile de reconnaître le *Alif* sauf pour quelques unes.

La totalité des (hommes) ignore le rang véritable (*ratbah*) du *Alif*. Certains reconnaissent sa Primordialité et ignorent son ultimité. Il en est qui lui connaissent ces deux rangs, mais en tout état de cause, ils ne le reconnaissent pas dans toutes les lettres : petites et grandes, longues et courtes, premières et dernières²⁶. Ils (décrètent) qu'il y a bien un aspect (de Lui) (*fa huwa qâ'ilun bi l-jihah*), mais ils n'ont pas conscience (que c'est bien lui tout entier).

Lorsque tu auras compris que c'est bien le *Alif* qui se manifeste à travers chaque lettre, (tu devras résoudre la question) y a-t-il une imperfection dans sa transcendance à ce qu'il assume une forme particulière. Non pas ! La réalité du *Alif* ne cesse point de demeurer ce qu'elle est. Je ne vois aucune imperfection en cela, au contraire ! J'y vois un aspect de sa perfection et je vois plutôt une imperfection (mais Allâh sait mieux) en celui qui Lui assigne une forme sans en concevoir une autre possible, car en cela, il L'enferme (ou Le restreint) et Le conditionne. Celui-là fait acte d'ignorance et d'antropomorphisme (litt. similarisme) et fait de Lui une *chose* comme les autres choses.

La seule et véritable connaissance adéquate à Son sujet est de voir le *Alif* se manifester en tout vocable et toute composition littérale (*taçnîf*), car tout est *Alif*. Tu le trouveras intégrant (*mutalawwin*) les formes de toutes les lettres, apparaissant sous toutes les formes (*wacf*), englobant toutes les catégories (*marâtib*) de l'Existence : circulaire, étendue, simple ou multiple.

Alors tu vois que si le *Alif* n'était pas, aucune composition (*ta'lîf*) ne serait possible (*mâ waqa'a*). Tout *alliage* (*ulfah*) et toute composition (*ta'âlîf*) est dérivée du *Alif*. Le point se manifeste par le *Alif*, et le *Alif* se manifeste par toutes les compositions. Il n'y a pas d'autre détermination (ou doctrine *ta'rîf*) que celle-là.

Tu pourrais dire : qui produit ce phénomène de composition (*man allafa hâdhâ ta'lîf*) et de réintégration des lettres dans le *Alif* (*wa çayyara l-hurûf alifan*) ? Je réponds : c'est Allâh qui allie (compose) : « *Même si tu dépensais tout ce qu'il y a*

²⁶ Soit dans l'ordre alphabétique, soit dans leur place à l'intérieur du mot.

dans la terre, tu ne rallierais (allafta) pas leurs cœurs ; mais Allâh les rallie » (Qor. 8, 63) ; c'est-à-dire que c'est Lui qui réintègre toute chose au Alif.

L'assise (ou l'équilibre) du *Alif* sur les lettres correspond à l'Assise de l'Apparent sur le manifesté. « *C'est à Lui qu'appartient ce qui est dans les Cieux, sur la Terre, entre les deux et sous la couche humide » (Qor.20, 6).*

Vers :

Il est la Vérité (Dieu) qui entoure toute chose
 Il est le Miséricordieux (*Rahmân*) au Trône glorieux
 Il est la Lumière évidente sans aucun doute
 Il est le Seigneur (enrobé) dans les serviteurs
 Il est ce qui est vu ; Il apparaît dans ce qui se voit
 Mais de manière que la vision Le dérobe (aux yeux du) spectateur (ou témoin)
 Il est l'essence des essences dans toute abstraction (*ghayb*)
 Il est ce qui est visé en toute chose visée (*qaçîd*)
 Il suffit de réaliser la mesure de cela
 Cela dispense de rechercher quoi que ce soit d'autre.

(Le Prophète) — qu'Allâh lui accorde Ses grâces unitives et pacifiques — a dit : « Allâh est, sans rien avec Lui » (*kân Allâh wa lâ shay'un ma'ahu*). Réfléchis à cet aphorisme (*kaynûnah*) dans son sens permanent et continu. Que peux-tu dire ? Imagines-tu qu'il y ait quelque chose d'autre, toi qui penses intelligemment ? Non ! Plutôt, si tu t'y résolvais, il ne te serait pas évident que le *Alif* est le Premier, le Dernier, l'Apparent et le Caché, et l'apparente contorsion des lettres ne t'empêcherait pas de reconnaître le *Alif*.

Tout cela se rapporte à une sagesse (*kullun li-hikmatin*) que seule la vision (duelle) dérobe aux yeux du spectateur. Il est rapporté dans la Tradition qu'Allâh descend au Ciel de ce bas-monde dans le dernier tiers de la nuit, et s'installe sur le Ciel²⁷ (*ilâ s-samâ'*) qui est (alors en état de) fumée. Ne s'agit-il pas d'une détermination (litt. "processus descendant", *tanazzul*) ? Et que dire également de Son « assise sur le Trône »²⁸ ? Prends garde de comprendre la notion de "descente" (*nuzûl*) et de renier celle de "processus descendant" (*tanazzul*), car chaque fois qu'il est parlé de "descente" c'est le *tanazzul* qui est visé ; mais Allâh sait mieux. Par exemple, la « descente » du Qoran à partir de sa position (*makânah*) transcendante, correspondant à son caractère intemporel (*azalî*), jusqu'au degré où il devient lettres et sons (*açwât*). Cela nous empêche-t-il de respecter sa transcendance ? Non ! Et pourtant, certains sont allés jusqu'à s'imaginer le contraire, au point de déclarer (le Qoran) « créé » (*makhlûq*). Tout cela à cause d'un *tanazzul* intrinsèquement impossible à la qualité de serviteur. Mais pourtant, ce n'est pas parce que cela n'est pas possible au serviteur que c'est nécessairement impossible à la Divinité (*fî imkâni l-ulûhiyah*). De même, il a été dit, au sujet de la position hiérarchique (*manzil*) du

²⁷ Il s'agit du « Ciel de ce bas-monde » c'est-à-dire du degré subtil du monde humain.

²⁸ Cf. verset 7, 54 ; 10, 3 ; 13, 2.

Qoran, lorsqu'il est apparu derrière le voile des êtres : « Direz-vous à Dieu (*el-haqq*) lorsqu'Il sera venu à vous “cela est-il de la magie ?” » (Qor. 10, 77). Et Dieu dit : « Et Nous n'avons créé les Cieux, la Terre et ce qui est entre les deux que par la Vérité (*el-haqq*) » (Qor. 15, 85). Or, la Vérité (*el-haqq*) est-elle autre chose que Lui ?²⁹ Au contraire, elle est Son essence même.

Vers :

Quelle chose étonnante que cette occultation
Et cette manifestation aux gens de certitude (*li ahli l-wafâ*)
Il n'y a dans l'Existence qu'un Unique
Mais Il se multiplie lorsqu'Il s'infuse (*lammâ çafâ*)
Il réunit toute la création en un point
Bien qu'Il apparaisse aux yeux de l'homme (sous la forme) de lettres
Et ces lettres deviennent des mots
fa kânat (mashûq ou mushawwaq) el h'ashâ el-madnafâ
Ainsi, si tu dis “rien”, je dis “effectivement,
C'est le Vrai et la chose est cachée en lui”,
Et si tu dis “quelque chose”, nous disons :
Ce qui est véritable s'affirme sous le rapport même où il s'éteint.

Le *Alif* est transcendant sous le rapport de son essence et comparable, sous le rapport de ses attributs (*çifâtihi*), avec toutes les lettres. En effet, la lettre ne saurait se prévaloir d'un quelconque attribut qualitatif qui ne soit déjà présent dans le *Alif* lui-même. Si (l'on admettait que la lettre) possède une qualité en dehors de cela, il faudrait alors que le *Alif* soit dépourvu de l'universalité (*ihâtah*) vis à vis de ses manifestations (*tajalliyâtihi*) et cela est inconcevable (*lâ yu'qalu*) à cause de ce que nous avons expliqué à ce sujet précédemment, à savoir le fait qu'il comprend toutes les lettres en lui-même³⁰. « Allâh est de toute chose enveloppant » (Qor. 4, 126). Ce qui est désigné ici par l' « enveloppement », c'est l'enveloppement *par nature* (*'ayniyah*) non pas géométrique (*dawriyah*), car la notion géométrique d'enveloppement suppose une dualité³¹ (*ghayriyah*) qui n'a pas sa place dans la réalité. En effet, comme nous l'avons expliqué, c'est bien le *Alif* lui-même qui se manifeste par les lettres (et non les lettres qui manifestent le *Alif*) à la mesure de leurs valeurs différenciées (*'alâ ikhtilâf maqâdirihâ*). « Ceci est la détermination du Très-fort Omniscient » (Qor. 6, 96)³².

29 « el-haqq », « le Vrai », « la Vérité » est un des principaux Noms divins recensés par la Tradition. Dans le discours théologique, il est souvent employé pour « Dieu ».

30 Puisque le *Alif*, en tant que caractère simple et primordial, est capable de toutes les formes et contient donc potentiellement toutes les variations que sont les lettres distinctes, d'où ces lettres pourraient-elles tenir leur caractère propre.

31 Contenant-contenu.

32 Sur les rapports entre mesure et manifestation voir notre ouvrage *Un Commentaire ésotérique de la Formule inaugurale du Qoran*, p. 129.

La lettre *Bâ'*

Je dis : la *Bâ'*³³ est la première forme dans laquelle le *Alif* se manifeste. C'est pourquoi il s'y manifeste d'une manière propre et particulière à elle, qu'on ne retrouve pas dans les autres lettres. La cause de cela est l'absence d'intermédiaire entre eux. Ce qui est proche de la chose communique son statut (*hukm*) à la chose. « Il était à mesure de deux arcs ou plus près, et Il instilla à Son serviteur ce qu'Il instilla » (Qor. 5, 9). Il peut apparaître dans le proche ce qui n'apparaît pas dans l'éloigné. Et, (effectivement), je ne vois pas dans les lettres plus proche du *Alif* que la *Bâ'*. (Allâh) dit — et Sa parole est vérité — « Mon serviteur ne cesse de s'approcher de Moi par des œuvres surrogatoires jusqu'à ce que Je l'aime, et lorsque Je l'aime, c'est Moi qui suis son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il perçoit, etc... »³⁴. C'est pourquoi la *Bâ'* porte en elle-même les attributs du *Alif*. « Allâh a créé Adam selon Sa forme »³⁵. Ce qui est désigné par « Adam » n'est pas seulement le premier homme mais c'est (surtout) l'esprit de l'Existence (*rûh el-wujûd*). C'est pour cela qu' (Allâh) l'a institué Son représentant sur Sa terre et qu'Il a ordonné aux anges de se prosterner devant lui. Et s'il n'y avait eu dans la face d'Adam la Beauté (de Dieu) les anges ne se seraient pas prosternés dans l'humilité. Cette prosternation était-elle adressée à un autre ? Bien sûr que non ! « *En vérité Allâh ne pardonne pas qu'on Lui associe quoi que ce soit* » (Qor. 4, 48).

La *Bâ'* de la « *Basmalah* » prend une forme et un statut différents de son (régime) habituel. « *Tu es [fait] selon un caractère immense* » (Qor. 26, 137). Or, cette « immensité » n'est autre que l'immensité du *Alif*. « *Celui qui obéit à l'Envoyé obéit à Allâh* » (Qor. 4, 80), dont elle prend la place (ou exerce la délégation : *nâ'ibah manâbahu*). Ne vois-tu pas que la *Bâ'*, en dehors de la *Basmalah* ne s'étire pas en longueur comme c'est le cas dans la *Basmalah* ? Cette longueur n'est autre que le *Alif* lui-même, supprimé dans la *Basmalah* (retranché de la place qui lui revient selon la norme grammaticale). En effet, à l'origine *Bismi-Llâhi-r-Rahmâni-r-Rahîm* s'écrit *Bâ'-Alif-Sîn-Mîm* (ب ا س م) ; ensuite le *Alif* fut retranché de sa place et apparut dans la forme de la *Bâ'*. « *Entends et vois* » (Qor. 37, 179). Sa parole « *Tu les vois te regarder sans te voir vraiment* » (Qor. 7, 198) se rapporte à cela. Il est connu que

33 Nous respectons volontairement le genre (ici féminin) attribué au nom des lettres. Il existe un certain flottement à ce sujet : le nom des lettres est tantôt masculin tantôt féminin selon le contexte. Dans la perspective développée ici, la lettre *Bâ'* est passive par rapport au Principe dont elle est la première manifestation. En revanche, elle apparaîtra comme active en tant que principe des autres lettres. A ce sujet voir notre ouvrage *Un Commentaire ésotérique de la Formule inaugurale du Qoran* p. 39.

34 Le hadîth complet est « N'approchent de Moi, ceux qui s'En approchent, par rien de plus excellent que par ce que Je leur ai mis à charge comme obligatoire ! Et Mon serviteur ne cesse de s'approcher de Moi par des œuvres surrogatoires jusqu'à ce que Je l'aime, et lorsque Je l'aime, c'est Moi qui suis son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il perçoit, sa langue avec laquelle il parle, sa main avec laquelle il saisit et son pied avec lequel il marche ! ».

35 Selon un hadîth célèbre.

l'homme ne voit pas le *Alif* dans la forme de la *Bâ'* ni dans sa structure (*fî câurat el-Bâ' wa 'alayhi = ni selon lui*). La *Bâ'*, dans la *Basmalah*, tient lieu du *Alif*. C'est pour quoi le Prophète — qu'Allâh lui accorde Ses grâces unitives et pacifiques — a dit : « J'ai un instant dans lequel seul mon Seigneur me contient »³⁶. Et toi, tu vois que la *Bâ'* n'est contenue à certains instants, que par le *Alif* en tant que forme et en tant que point, sauf que le point du *Alif* constitue la partie supérieure de celui-ci et la partie inférieure de la *Bâ'*. Tout cela se rapporte à une sagesse que seuls les connaissants comprennent (*ya'qiluhâ*) « et Nous l'avons fait comprendre à Sulaymân (Salomon) » (Qor. 21, 79)³⁷. Le point du *Alif* est à sa partie supérieure comme tu le vois ¹. Cela te fais comprendre que c'est ce point qui se manifeste par le *Alif* et que lui n'est autre que ce point. Celui-ci n'est qu'une essence qui s'écoule (*dama'at*), une goutte (*qat'rah*) qui s'épanche (*rashah'at*) et, à cause de cet écoulement (vers le bas *inh'idarihâ*) il est appelé « *Alif* ». Il n'y a aucune imperfection (défaut) dans ce que le point « descend » (*tanazzalat bihi*) car le *Alif* est sain et indemne de tout vice. Le point conserve donc toute sa transcendance primordiale (*el-qadîm*). « Nous sommes au-dessus d'eux souverain » (Qor. 7, 127). La descente intégrale n'est avérée que lors de la manifestation du *Alif* par la *Bâ'*, puis le reste des lettres, toute chose à sa place. Ainsi, même si la *Bâ'* naît dans la forme du *Alif*, les limites et déterminations propres s'insèrent (*ikh'talla l-hadd wa t-ta'rîf*) de sorte que la *Bâ'* est *Bâ'*, le *Alif* est *Alif*. Le *Alif* manifeste la liberté tandis que la *Bâ'* manifeste la sujétion (*taklîf*). Et ainsi, si la détermination s'impose (*ta'ayyana t-ta'rîf*), c'est pour que nous ne déniions pas aux lettres le fait qu'elles contiennent vraiment le *Alif* (*ma'nâ l-alif*) ou que la liberté est incompatible avec la sujétion. Le point qui se situe en-dessous de la *Bâ'* est celui-là même qui est au-dessus du *Alif*. Nous (pouvons) aussi tirer profit de ce que le point est cela même qui se manifeste aux degrés tant inférieurs que supérieurs et de ce que sa manifestation en tant qu'essence ne nous empêche pas de le reconnaître dans les attributs (existentiels). (Le Prophète) a dit : « si vous étiez suspendus à une montagne de la septième terre (inférieure) vous tomberiez sur Allâh ». La situation inférieure de la *Bâ'* indique (*tushîru*) l'effacement de tout. « Toute chose est périssable sauf Sa Face » (Qor. 28, 88). « Et Il est Celui qui est dans le Ciel, Dieu, et dans la Terre, Dieu » (Qor. 43, 84). Comprendons que le point se manifeste par le *Alif* et s'occulte par le *Bâ'*, qu'il soit au-dessus du *Alif* ou que la *Bâ'* soit au-dessus d'elle. La présence de la *Bâ'* au-dessus du point est comparable à la présence du mur au-dessus du trésor, dont *El-Khid'r* craignait l'effondrement³⁸. C'est pourquoi il est dit au sujet de

36 Cet « instant » (*waqt*) est l'instant initiatique dont parle René Guénon lorsqu'il dit : « ... le point essentiel ... qui donne à « l'instant » sa valeur profonde, réside beaucoup moins dans sa soudaineté (...) que dans son caractère d'indivisibilité, car c'est celui-ci qui permet sa transposition dans l' « intemporel », et, par suite, la transformation d'un état transitoire de l'être en une acquisition permanente et définitive. » (Aperçus sur l'Esotérisme Islamique et le Taoïsme, comptes rendus, p.152-153).

37 Cette mention de Salomon est à mettre en rapport avec le « Sceau de Salomon » et la descente du Verbe. Voir à ce sujet notre ouvrage Un Commentaire ésotérique de la Formule inaugurale du Qoran page 142.

38 Allusion aux versets 77 à 82 de la 18e sûrah du Qoran qui relate la rencontre de Moïse avec *El-Khid'r*, personnage mystérieux qui lui ouvre, au travers de trois gestes, des aperçus sur la connaissance pure informelle (« *minladunnî* »). En l'occurrence, il s'agit de l'épisode où *El-Khid'r* restaure un mur qui menaçait de

l'Envoyé d'Allâh qu'il est le voile suprême d'Allâh, tendu (*qâ'im*) devant lui. Dès lors que la *Bâ'* connaît sa situation vis à vis du *Alif*, elle assume sa fonction déterminative et sujétile. Quant à la détermination (ou fonction cognitive, *ta'rîf*), il y a sa connexion (*iltiçâqihâ*) avec les autres lettres en vertu de son affinité de genre (ou naturelle) avec elles (*hiya min jinsihâ*). Alors que le *Alif* ne se joint pas aux (autres) lettres lorsqu'il est placé avant elles, il peut seulement être placé en fin. « *Et c'est vers ton Seigneur qu'est la fin* » (Qor. 53, 42).

Bien que la lettre *Bâ'* soit susceptible de multiples significations (grammaticales)³⁹, le fruit de toutes ses significations réunit tout ce qui concerne la connaissance du *Alif*. Nous disons qu'elle est la cause ou la porte qui permet d'entrer auprès du *Alif*. « *Entrez dans les maisons par leur porte* » (Qor. 2, 189). La *Bâ'*, dans la *Basmalah*, se trouve avant le *Alif*. Le *Alif* a été retranché (de sa place normale après la *Bâ'*) à cause du fait que la *Bâ'* le représentait (suffisamment) comme nous l'avons expliqué plus haut. La *Bâ'* est donc demeurée sans *Alif*, comme si elle disait (par le fait) : « par moi est le Nom d'Allâh ». Sa conscience (exprimée par le vocable “*i*” = “moi”) désigne le nom, disant : “je te manifeste comme toi tu me manifestes”. C'est à cela que se rapporte la parole :

Vers :

Sans toi Nous ne serions pas et sans moi tu ne serais pas

Tu es et Nous sommes et la vérité le sait

C'est toi que Nous visons par les notions de Splendeur et de Richesse

Et c'est moi que tu vises par la notion de dépendance, alors qu'il n'y a pas de dépendance.

C'est pourquoi il est dit que « par le Nom d'Allâh » (« *Bismi-Llâh* ») de la part du connaissant véritable est comme la parole « Sois ! » (« *kun* ») de la part de Dieu - Glorifié et Magnifié soit-il. C'est une parole qui affirme l'objet de l'action (*el-maful*) tandis que la personnalité de la *Bâ'* (représentée par le pronom « moi », *d'amîr el-Bâ'*) affirme l'agent (*el-fâ'il*).

Cette personnalité est celle de l'Homme universel ou disons, de l'Esprit de l'Existence universelle (*rûh el-wujûd*). Tout ce que la *Bâ'* recèle en elle (*ad'marat-hu*) implique reconnaissance (*shukr*). (Le Prophète) a dit — qu'Allâh lui accorde Ses grâces unitives et pacifiques — : « Parmi les honneurs que me fait mon Seigneur il y a le fait que je siège sur le Trône » (*min karâmâtî 'alâ rabbî qu'ûdî 'alâ l-'arsh*), bien que le Trône soit le siège du Tout-Miséricordieux. La *Bâ'* n'est pas connexe avec le Nom suprême en tant que *Bâ'*, mais en tant que *Alif* dans la forme de *Bâ'*. En effet, sa valeur (sémantique, *taqdîr*) dans *Bismi-Llâhi-R-Rahmâni-R-Rahîm* est « le Nom d'Allâh est mis au commencement » (*mabdû'u bihi*) ; il n'y a donc pas de *Bâ'* à ce

s'effondrer et sous lequel gisait un trésor. El-Khid'r restaure le mur sans réclamer de salaire. A Moïse qui s'étonne de ce comportement, il explique que le mur appartenait à deux jeunes gens orphelins qui se seraient vus spoliés de leur héritage (comprenant le trésor caché) si le mur s'était effondré.

³⁹ La particule *bi* s'emploie pour « par », « à », « auprès », « dans », « avec ».

stade là, mais bien le seul *Alif*, car la mesure⁴⁰ (*taqdîr*) d'une chose renvoie à sa racine (ou son principe). « *Le Jour où nous plions le Ciel comme on plie le folio d'un livre (sijill li-l-kutub). Tout comme nous avons commencé la première création nous la ramenons* » (Qor. 21, 104).

Conclusion

On pourrait mentionner toutes les lettres dans leur définition et quelques uns de leurs secrets, mais devant la longueur (d'un tel exposé) nous nous contenterons du minimum. Nous avons déjà parlé du *Alif* et de son universalité par rapport aux autres lettres. (Nous ajouterons seulement que) cette universalité (*ih'ât'ah*) est cyclique du point de vue de la succession (litt. sous le rapport de l'existence d'un premier et d'un dernier) et intrinsèque (*'ayniyah*) du point de vue du rapport intériorité-extériorité, c'est-à-dire que c'est Lui et non elle (qui apparaît). Ceci est la connaissance suprême que tu puisses atteindre concernant le *Alif*. Si tu le connais comme cela tu seras comblé à ce sujet, sinon c'est que tu ne l'auras pas « évalué à sa juste mesure »⁴¹. Les méandres formés par les lettres ne (doivent) pas t'empêcher de regarder le *Alif* comme transcendant, car il ne cesse jamais d'être *Alif* (pour autant) et ne cessera jamais. Il est essence par lui-même (*fa huwa dhât*) tandis que les lettres sont attributs. Or, les attributs se différencient sans incompatibilité avec l'être nécessaire qui constitue leur essence et qui est la transcendance. S'il est avéré que toute *Bâ'* est *Alif*, il n'est pas nécessaire, en revanche, que tout *Alif* soit une *Bâ'*, car la partie n'inclut pas le tout (c'est le contraire qui est vrai), sans quoi il faudrait que l'attribut englobe son essence, ce qui est absurde (*lâ yu'qalu*). La *Bâ'* se manifeste dans la forme du *Alif*, mais elle n'englobe pas toutes les manifestations possibles de celui-ci, car si c'était le cas elle serait (purement et simplement identique au) *Alif*, interdisant toutes les manifestations et invalidant l'être même du Manifestant. En fait, la manifestation existe comme tu la vois. Une effusion découle de la Sainteté du *Alif* et prend la forme des lettres « ... *qui est abreuvée d'une eau unique et Nous favorisons certaines d'entre elles sur d'autres en ce qui concerne la nourriture (produite)* » (Qor. 13, 4). « *Si Allâh ne défendait pas certains hommes contre les autres, la terre se détruirait (lafasadat)* » (Qor. 2, 251). « *Or, Allâh n'aime pas la détérioration* » (Qor. 2, 205). Ce qui veut dire qu'il n'y a pas de destruction (en réalité). Dans la discorde, il y a une nécessité (ou finalité) heureuse (*fî sh-shiqâq wifâq*). Dans la sinuosité des lettres il y a une rectitude au sens de la conformité à leur plénitude (*li mazhar wafâtihâ*). Ainsi, s'il n'y avait la sinuosité du *Jîm*, l'idée (représentée par) le *Mîm* (qui figure un cercle) n'apparaîtrait pas clairement. L'attribut (*mah'mûl*) de sinuosité n'est pas celui de rectitude. « *Et Allâh est de toute chose savant* » (Qor. 4, 176). Il ne sort de la plume que ce qui est conforme à la science. « *Chacun est enclin à ce pour quoi il est créé* » (*hadîth*). « *C'est la nature originelle selon laquelle Allâh dispose les hommes* » (Qor. 3, 30). « *Je n'ai créé les génies et les hommes que pour qu'ils M'adorent* » (Qor. 51, 56). Chacun est capable de rectitude et de sinuosité à sa

40 Sur la notion de mesure, cf. Un commentaire ésotérique de la formule inaugurale du Coran, page 129.

41 Selon l'expression Qoranique « ils n'ont pas évalué Allâh à Sa juste mesure » (Qor. 6, 91).

mesure. « *Allâh ne charge pas une âme au-delà de sa capacité* » (Qor. 2, 276). Ce qui incombe à ce qui est droit est autre que ce qui incombe à ce qui est sinueux, et chacun a un statut propre. Concernant ce qui est droit, (c'est le verset) : « *Sois droit comme il t'est ordonné* » (Qor. 11, 112). Mais chacun le supporte à la mesure de sa capacité propre pour autant que la rectitude fasse partie de sa nature (*na'tihi*). Au sujet des autres (dont la nature n'est pas droite), c'est le verset : « *alors craignez Allâh autant que vous pouvez* » (Qor. 64, 16), c'est-à-dire à la mesure de ce qui vous est imparti (compte tenu) de cette sinuosité attachée à votre nature. « *Il a créé l'Homme faible* » (Qor. 4, 28), c'est-à-dire qu'il y a sans aucun doute quelque chose qui contrarie sa rectitude. Ceci est un témoignage de Dieu (*el-haqq*) qui indique qu'il y a bien une rectitude intérieure, même si elle n'est pas visible extérieurement. Ce n'est pas parce que nous ne l'identifions pas qu'elle n'existe pas en fait. Lorsque nous réaliserons, nous trouverons cette rectitude dans la sinuosité même.

Vers :

Réalisons que toute rectitude
 Qui ne comprend pas quelque sinuosité n'est pas sûre
 Car la sinuosité de l'arc est l'essence même de (sa) rectitude
 Dans la main de l'archer, sans qu'il y ait changement.
 Lorsque la flèche est droite elle glisse rapidement
 De l'arc. Comprends donc, toi qui as l'esprit large (*mutatawwil*) !
 La sinuosité dont je parle c'est celle
 Que voient les ignorants qui ignorent
 En cela qu'ils ne distinguent pas entre la vérité et la vanité de *l'autre*.
 Leur mauvais esprit (*shaytânuhum*) les endort (*yumlî lahum*)
 Et les séduit (*yusawwil*).
 Mais la rectitude demeure l'essence même de ce qui fait
 La Loi par laquelle s'élèvent ceux qui s'en revêtent (*yatajammalû*).

Il n'y a pas de loi dont l'essence ne soit pure vérité (divine).
 Entre les deux (loi ou vérité pure), il n'y a que des mots pour les différencier.

Ici s'arrête ce dont Allâh permet la diffusion. La plume s'arrête et l'encre se résorbe en elle-même en disant : « *ou si ils disent "il ment (à Son sujet)", dis "apportez donc une sûrah d'un semblable à Lui"* » (Qor. 10, 38).

La faveur est entre les Mains d'Allâh. Personne ne peut la retenir.

Achévé le jeudi 12 de *Sha'bân* 1344 de l'Hégire.

Fin du Livre