

Les ressources de l'islam spirituel et philosophique

Lycée Léonard de Vinci, Levallois, 3 février 2015

Textes proposés par Souâd Ayada

Avicenne - L'homme volant

Il faut que l'un de nous s'imagine qu'il a été créé d'un seul coup, et qu'il a été créé parfait, mais que sa vue a été voilée et privée de contempler les choses extérieures. Qu'il a été créé tombant dans l'air ou dans le vide, de telle sorte que la densité de l'air ne le heurte, dans cette chute, d'aucun choc qui lui fasse sentir ou distinguer ses différents membres lesquels, par conséquent, ne se rencontrent pas et ne se touchent pas. Eh bien ! qu'il réfléchisse et se demande s'il affirmera qu'il existe bien, et s'il ne doutera pas de son affirmation, de ce que son ipséité existe, sans affirmer avec cela une extrémité à ses membres, ni une réalité intérieure de ses entrailles, ni cœur, ni cerveau, ni rien d'entre les choses extérieures. Bien mieux, il affirmera l'existence de son ipséité, mais sans affirmer d'elle aucune longueur, largeur ou profondeur. Et s'il lui était possible, en cet état, d'imaginer une main ou un autre membre, il ne l'imaginerait ni comme une partie de son ipséité, ni comme une condition de son ipséité. Or tu sais bien, toi, que ce qui est affirmé est autre que ce qui n'est pas affirmé. Et la proximité est autre que ce qui n'est pas proche. Par conséquent, cette ipséité dont est affirmée l'existence a quelque chose qui lui revient en propre, en ceci qu'elle est lui-même, par soi-même, non pas son corps et ses organes qui, eux, ne sont nullement affirmés. Ainsi a-t-on l'occasion d'attirer l'attention sur une voie qui conduit à mettre en lumière l'existence de l'âme comme quelque chose qui est autre que le corps, mieux qui est autre que tout corps. Et que lui, il le sait et le perçoit. S'il l'avait oublié, il aurait besoin d'être frappé d'un coup de bâton.

Avicenna's De Anima, being the psychological part of *Kitâb al-Shifâ'*, arabic text, Londres, Oxford university Press, 1959, Livre I, chapitre 1, p. 16, trad. Souâd Ayada.

Avicenne - La vraie sagesse

Les sages possèdent certaines stations et certains degrés par lesquels ils sont singulièrement déterminés, et cela déjà en leur vie terrestre, à l'exclusion des autres hommes. Tandis qu'ils sont encore revêtus de leur corps, ils semblent pourtant avoir ôté ce vêtement et s'en être séparés pour s'orienter vers le monde de la sainteté. Ils ont des réalités cachées en eux-mêmes, et ils ont des réalités qui se manifestent d'eux, que dénie ceux qui dénie les sages, mais que louent ceux qui les connaissent [...]

Celui qui se détourne du plaisir que procure ce bas monde et de ses biens est désigné en propre du nom d'« ascète ». A celui qui pratique régulièrement les actes de dévotion, tels que le culte vigilant de Dieu, le jeûne et autres choses semblables, est donné le nom de « dévot ». Celui enfin qui convertit sa pensée vers la sainteté du *Jabarût*, constant en l'illumination de la lumière du Réel dans l'intime de soi, est désigné en propre par le nom de « sage ». Certes il arrive que ces désignations entrent en composition les unes avec les autres.

L'ascèse, chez celui qui n'est pas le sage, est une sorte de marchandage, comme s'il s'agissait d'acheter avec le plaisir de ce bas monde le plaisir de l'autre monde. Chez le sage, en revanche, c'est une sorte de démarche purificatrice, le délivrant de ce qui préoccupe l'intime de soi et le détourne du Réel. C'est un mépris hautain de toute chose qui serait autre que le Réel.

La dévotion, chez celui qui n'est pas le sage, est un certain marchandage, comme si l'on agissait en ce bas monde, pour une rémunération que l'on recevrait dans l'autre monde, soit la rétribution et la récompense. Mais chez le sage, la dévotion est un certain exercice spirituel qui écarte ses résolutions et ses facultés estimative et imaginative, par l'accoutumance, du voisinage de l'illusion, pour les diriger dans le voisinage du Réel. Alors elles s'apaisent pour l'intime de l'âme, sa réalité cachée, et n'entrent pas en conflit avec lui au moment où resplendit le Réel. Alors l'intime parvient à l'illumination éclatante. Cela devient une ferme disposition, toutes les fois que l'intime de l'âme veut s'élever vers la lumière du Réel, sans être pressé par les résolutions. Bien au contraire, avec leur soutien, il s'engage tout entier dans la voie de la sainteté [...]

Lorsque le sage passe outre l'exercice spirituel jusqu'à l'obtention de la vérité, alors son intime devient un miroir poli, faisant face ainsi à la direction du Réel, et les jouissances élevées se déversent en lui. Il se réjouit, par sa propre âme, de ce qui est ainsi une trace du Réel. Ainsi a-t-il un regard vers le Réel et un regard vers son âme, allant de manière répétée de l'un à l'autre [...]

Le sage oublie parfois ce par quoi il en est arrivé là. Alors il néglige toute chose et il est dans le statut de celui qui n'est soumis à aucune charge ou devoir. Comment en aurait-il, étant entendu que le devoir ne s'impose qu'à celui qui a conscience de son devoir quand il doit en avoir conscience, ou à celui qui, par sa faute, se rend coupable de ne pas en avoir conscience ?

Al Ishârât Wa-t-Tanbîhât, IVe partie, trad. Souâd Ayada.

Textes proposés par Mathieu Terrier

I. Apologie de la philosophie et histoire de la sagesse

Qutb al-Dîn Ashkevarî (m. vers 1680) – Les noms de la sagesse

Les noms [de la sagesse (*hikma*)] diffèrent selon la différence des modes d'enseignement : si quelqu'un l'obtient en un temps infime, sans apprentissage humain, mandaté par le Ciel suprême pour réformer l'espèce humaine, elle s'appelle prophétie (*nubuwwa*) – tirée d'un mot signifiant « ce qui s'élève de la terre » : « prophétie » a alors le sens d'« élévation » et « prophète » d'« élevé ». Si elle s'obtient par l'apprentissage et l'instruction, elle s'appelle philosophie (*falsafa*) dans la langue des Grecs. Le philosophe est l'amoureux de la sagesse, selon l'origine du mot *filâsufâ* : *filâ* signifiant « amoureux » et *sufâ* signifiant « sagesse ». Elle est la mère des vertus, sa connaissance éloigne des vices et ramène aux réalités premières. Elle a pour concomitants de nobles attributs. En premier lieu, la sagesse illumine l'âme par la Lumière divine, de sorte qu'en plongeant son regard sur toutes les inconnues de la science, plus rien ne lui demeure caché, ainsi qu'il est dit : « Le dernier degré de la sagesse est le premier degré de la prophétie. » En deuxième lieu, elle réside dans la pratique de l'ascèse en ce monde et le mépris de celui-ci dans l'âme. En effet, l'ascèse dans la vie d'ici-bas est nécessaire à la sagesse et celui qui ne pratique pas l'ascèse ici-bas ne peut gagner la sagesse. L'homme préoccupé des affaires de cette vie, avide de satisfaire son corps et ses appétits, ne mérite pas d'être qualifié par le savoir de la philosophie, ni d'être appelé un sage. Il en va de lui comme de celui qui usurpe la place du Prophète après lui pour s'emparer du pouvoir, jouir de l'empire absolu, dominer la communauté et exercer l'arbitraire – il se prépare un cuisant châtiment. En troisième lieu, la sagesse inspire le désir du voyage de ce monde périssant vers le monde subsistant, car la mort est douce et facile pour les vrais savants qui ont suivi la voie droite du salut et ont compris en vérité qu'ils rencontreraient leur Seigneur.

Qutb al-Dîn Askevarî, *Mahbûb al-qulûb* [L'aimé des cœurs], éd. I. Al-Dîbâjî et A. Sidqî, Téhéran, 1420/1999, p. 99-100, trad. Mathieu Terrier.

Al-Kindî (m. 866) – La recherche de la vérité, tache universelle

La vérité exige que nous n'adressions nul reproche à celui qui a été pour nous l'une des causes de bénéfices minces et ténus ; dès lors, comment le ferions-nous avec ceux qui ont été pour nous la plupart des causes de bénéfices immenses, véritables et réels ? Ceux-là, même s'ils ont manqué quelque vérité, ont été pour nous des parents et des compagnons. En nous faisant

profiter du fruit de leur réflexion, ils nous ont fournis des voies et des instruments pour parvenir à la science de nombreuses choses dont ils avaient manqué de connaître la réalité. Surtout, il est évident pour nous, comme pour les plus illustres philosophes avant nous, qui n'étaient pas gens de notre langue, que ce qui mérite le nom de vérité nul n'a jamais été atteint par un homme seul du fait de sa recherche personnelle, ni embrassé par l'ensemble des hommes, mais que chaque homme, ou bien n'atteint rien, ou bien n'atteint qu'une infime partie de ce qui mérite le nom de vérité. Si nous rassemblons tout le peu que chacun a pu atteindre de la vérité, cela forme un ensemble d'une grande valeur. Il faut donc que grande soit notre gratitude à l'égard de ceux qui nous ont apporté une infime part de vérité, et plus grande encore à l'égard de ceux qui nous en ont livré beaucoup. Ils nous ont fait partager les fruits de leur réflexion, nous ont ouvert la voie de la réalité cachée, nous ont fourni des prémisses qui nous facilitent l'accès à la vérité. S'ils n'avaient pas existé, il aurait été impossible, même par une recherche assidue durant toute notre époque, de rassembler tous ces principes vrais grâce auxquels nous sommes arrivés aux conclusions vraies que nous visions. Or, tout cela n'a été rassemblé que dans les cités anciennes qui se sont succédées d'âge en âge jusqu'à notre époque, par une recherche assidue, un investissement constant, une dilection pour l'effort. Il est impossible qu'un homme seul, quand bien même sa durée de vie serait longue, sa recherche assidue, son esprit pénétrant et sa persévérance constante, parvienne à rassembler tout ce qui s'est rassemblé d'assiduité, de pénétration d'esprit et de persévérance constante, en un temps équivalent à tant de fois l'existence d'un homme. Aristote, le meilleur des Grecs en philosophie, déclara : « Nous devons remercier les pères de ceux qui nous ont apporté quelque part de vérité, car ils furent la cause de leur existence ; plus encore devons-nous les remercier eux, car autant leurs pères ont été une cause pour eux, autant eux ont été cause pour nous du fait que nous atteignons la vérité ». Comme il s'est exprimé là bellement ! Nous ne devons pas rougir de trouver la vérité belle et bonne et de l'approuver d'où qu'elle vienne, même de peuples lointains et de nations étrangères, car pour celui qui est en quête de vérité, rien ne passe avant la vérité, et la vérité n'est jamais amoindrie ou diminuée par la personne de qui la dit ; bien au contraire, elle ennoblit qui la dit [...]

Il convient donc que soient dépouillés de la religion ceux qui s'opposent à ce que l'on acquière la science des choses dans leurs réalités véritables, et qui qualifient cette science d'impiété. Car dans cette science, il y a la science de la souveraineté divine, la science de l'unicité divine, la science de la vertu, la science intégrale de toute chose profitable et de la voie qui y mène, comme aussi le moyen de repousser toute chose nuisible et de se prémunir contre elle. Qu'il faille acquérir tout cela, c'est ce que nous ont fait savoir les messagers véridiques de la part de Dieu. Car les messagers de Dieu ont seulement fait savoir qu'il fallait approuver la souveraineté de Dieu et son unité, s'attacher aux vertus qui Lui agréent, abandonner les vices qui leur sont contraires par essence et préférer ces vertus. Nous devons donc tenir fermement à cette précieuse acquisition faite auprès de ceux qui avaient la vérité, et déployer tous nos efforts dans notre recherche.

Al-Kindî, *Kitâb al-Kindî ilâ al-Mu'tasam bi-Allâh fî al-falsafa al-ulâ* [Livre de la philosophie première], éd. M. F. Al-Jabr, Damas, 1997, p. 19-22, trad. Mathieu Terrier

Al-‘Âmirî (m. 992) – Histoire de la philosophie et histoire sainte

Le premier homme qui fut qualifié par la sagesse fut le sage Luqman, au sujet de qui Dieu a dit : « *Oui, nous avons donné la Sagesse à Luqman* » (|Coran, XXXI, 12). Il vécut à l'époque du prophète David. Ils habitaient tous deux en Syrie. On dit que le grec Empédocle l'accompagna un certain temps et reçut de lui la sagesse. Quand Empédocle retourna en Grèce, il parla de la nature du monde comme il l'entendait, en des termes qui offensaient littéralement la doctrine du Terme final. Les Grecs lui attribuaient la sagesse en raison de l'association qu'il avait eue avec le sage Luqman ; il est même le premier à s'être vu attribuer par eux la sagesse (...).

Après lui, Pythagore fut qualifié par la sagesse. En Égypte, il s'était mêlé aux compagnons de Salomon fils de David quand ils étaient venus de Syrie. Avant de les rencontrer, il avait déjà appris la géométrie des Égyptiens. Puis, des compagnons de Salomon, il apprit les sciences naturelles et métaphysiques. Pythagore rapporta alors en Grèce les trois sciences : la mathématique, la physique et la métaphysique. Il déduisit, par sa propre intelligence, la musique, qu'il subordonna aux proportions numériques, et prétendit avoir appris cela de la « niche aux lumières prophétiques » [Coran, XXIV, 35].

Après lui vint Socrate, également qualifié par la sagesse. Il reçut la sagesse de Pythagore et, parmi ses branches, se limita aux connaissances métaphysiques. Il se détourna des plaisirs de ce monde et manifesta son opposition aux Grecs en matière de religion. Il contredita, arguments et preuves à l'appui, certains chefs des associationnistes. Ils montèrent la multitude contre lui et pressèrent leur roi de le mettre à mort [...]

Après lui vint Platon, également qualifié par la sagesse [...] Il ne se limita pas aux connaissances métaphysiques mais leur adjoignit les sciences naturelles et mathématiques. À la fin, il délégua l'enseignement aux plus brillants de ses élèves, et s'isola loin des hommes pour adorer son Seigneur [...]

Après lui vint Aristote, également qualifié par la sagesse. Il fut le professeur d'Alexandre appelé le Bi-cornu (*dhû al-qarnayn*) [Coran, XVIII, 83-98]. Avant cela, il resta attaché à Platon près de vingt ans pour apprendre de lui la sagesse. Dans sa jeunesse, il était appelé « le spirituel » pour son extrême pénétration d'esprit, et Platon l'appelait « l'intelligence ». C'est lui qui composa les livres de logique et en fit l'*organon* des sciences, si bien qu'on le baptisa « le maître de la logique ». Il organisa les chapitres des sciences physique et métaphysique et composa pour chacune un livre. À son époque, le royaume fut affermi par Alexandre le Bi-cornu et l'associationnisme fut maté par ses soins en Grèce.

Ces cinq-là se virent attribuer la sagesse. Après eux, plus personne ne fut qualifié de sage, mais chacun fut apparenté à un art particulier, comme Hippocrate le médecin, Homère le poète, Archimède le géomètre, Diogène le cynique, Démocrite le physicien.

Muhammad b. Yûsuf al-‘Amirî, *Kitâb al-amad ‘alâ al-abad* [Le livre du terme de l'éternité], dans Everett. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate : Al-‘Amirî’s Kitâb al-Amad ‘alâ-l-abad*, New Haven, 1988, p. 70-74, trad. Mathieu Terrier

II. Lumière et intelligence : autour de Coran XXIV, 35 et d’Aristote, *De l’âme*

Al-Fârâbî (m. 950) – Intelligence matérielle et intelligence agente

Il reste que différentes sortes d’intelligibles ont à inscrire leurs traces dans la puissance rationnelle. Les intelligibles dont le propre est de s’inscrire dans la puissance rationnelle sont de deux sortes. Il y a d’abord les intelligibles qui sont, dans leur substance, des intelligences en acte et des intelligibles en acte : ce sont les choses exemptes de toute matière. Puis il y a les intelligibles qui ne sont pas, dans leur substance, intelligibles en acte, comme les pierres, les plantes, tout ce qui est un corps ou qui est dans un corps matériel, la matière elle-même et toute chose qui subsiste par elle ; il n’y a là rien qui soit intelligence en acte ou intelligible en acte. Quant à l’intelligence humaine, qui advient à l’homme par nature dès le début de son existence, elle est une forme quelconque dans une matière préparée, car elle est apte à recevoir les intelligibles : elle est intelligence en puissance et intelligence matérielle, et elle est aussi intelligible en puissance. Toutes les choses qui sont dans une matière sont ou bien matière, ou bien dotées de matière. Elles ne sont donc pas des intelligences, ni en puissance ni en acte, mais elles sont intelligibles en puissance et peuvent devenir intelligibles en acte. Elles n’ont pourtant pas, dans leur substance, ce qui suffit à les rendre d’elles-mêmes intelligibles en acte. Et de même il n’y a pas, dans la puissance rationnelle donnée par nature à l’homme, ce qui suffit à la rendre d’elle-même intelligence en acte. Mais pour devenir intelligence en acte, elle a besoin de quelque chose d’autre qui la fasse passer de la puissance à l’acte. Et elle ne devient intelligence en acte que lorsque se produisent en elle les intelligibles.

Les intelligibles qui sont en puissance adviennent en acte quand un intelligible se produit en acte pour l’intelligence. Pour cela, il a besoin d’autre chose qui le fasse passer de la puissance à l’acte. L’agent qui le fait passer de la puissance à l’acte est quelque essence dont la substance est quelque intelligence en acte, séparée de la matière. Cette intelligence agente donne à l’intelligence matérielle, qui est intelligence en puissance, quelque chose d’analogue à la lumière que le soleil donne à la vue. Aussi occupe-t-elle vis-à-vis de l’intelligence matérielle le rang que le soleil occupe vis-à-vis de la vue. Car la vue, c’est une puissance et une forme quelconque dans la matière. Avant de voir en elle, elle est vue en puissance ; et les couleurs, avant d’être vues,

sont visibles en puissance. La substance de la puissance de voir qui est dans l'œil n'a pas en elle-même ce qui suffit à devenir vision en acte, tout comme la substance des couleurs n'a pas en elle-même ce qui suffit à devenir visibles en acte. C'est le soleil qui donne à la vue une lumière qui l'éclaire et qui donne aux couleurs une lumière qui les éclaire. La vue, par la lumière que lui confère le soleil, devient voyante et clairvoyante en acte, comme les couleurs deviennent, par cette lumière, visibles en acte après l'avoir été en puissance. De même, cette intelligence qui est en acte confère à l'intelligence matérielle quelque chose qu'elle inscrit en elle. Cette chose occupe vis-à-vis de l'intelligence matérielle le rang que la lumière occupe vis-à-vis de la vue. La vue, grâce à la lumière elle-même, voit la lumière qui est la cause de la vision qu'elle a d'elle, voit le soleil qui est la cause de la lumière en elle-même, voit les choses qui étaient visibles en puissance et deviennent visibles en acte. Il en va de même pour l'intelligence matérielle avec cette chose qui occupe vis-à-vis d'elle le rang du soleil vis-à-vis de la vue. C'est par cette chose que l'intelligence matérielle comprend cette chose elle-même ; par elle que l'intelligence matérielle comprend l'intelligence en acte qui est la cause de l'inscription de cette chose en elle ; par elle que les choses qui étaient intelligibles en puissance deviennent intelligibles en acte. Et l'intelligence matérielle aussi devient intelligence en acte après l'avoir été en puissance. L'action de cette intelligence séparée sur l'intelligence matérielle est semblable à l'action du soleil sur la vue, c'est pourquoi elle a été nommée intelligence active. Parmi les êtres séparés que j'ai évoqués comme advenus après la cause première, cette intelligence active occupe le dixième rang. L'intelligence matérielle est nommée quant à elle intelligence passive. Quand, de l'intelligence active, parvient à la puissance rationnelle cette chose qui occupe vis-à-vis d'elle le rang de la lumière vis-à-vis de la vue, certains sensibles qui étaient gardés en réserve dans la puissance imaginative deviennent intelligibles dans la puissance rationnelle. Ce sont les intelligibles premiers qui sont communs à tous les hommes, comme le fait que le tout soit supérieur à la partie ou que les quantités égales à une même chose soient égales entre elles.

Al-Fârâbî, *Arâ' ahl al-madîna al-fâdila* [Traité des vues des habitants de la cité parfaite], éd. A. Nâdir, Beyrouth, 1996, p. 101-103, trad. Mathieu Terrier

Avicenne (m. 1037) – Commentaire du verset XXIV, 35 : « *Dieu est la lumière des cieux et de la terre ! Sa lumière est comparable à une niche où se trouve une lampe. La lampe est dans un verre ; le verre est semblable à une étoile brillante. Cette lampe est allumée à un arbre béni : l'olivier qui ne provient ni de l'Orient, ni de l'Occident et dont l'huile est près d'éclairer sans que le feu la touche. Lumière sur lumière ! Dieu guide, vers sa lumière, qui il veut. Dieu propose aux hommes des paraboles. Dieu connaît toute chose.* »

La « lumière » est un nom au sens équivoque, ou bien propre ou bien métaphorique. Son sens propre est la perfection du diaphane en tant que diaphane, comme l'a dit Aristote. Son sens

métaphorique est double : il s'agit ou du bien, ou de la cause qui mène au bien. Nous prendrons ici le sens métaphorique sous ses deux aspects, je veux dire que Dieu est le bien en soi et la cause de tout bien. Le jugement porte ainsi sur l'essentiel et le non-essentiel. Ses mots « *des cieus et de la terre* » désignent l'univers ; « *la niche* » désigne l'intelligence matérielle et l'âme rationnelle, la niche étant rapprochée du mur pour être bien disposée à éclairer, car tout ce qui est près du mur a un reflet plus fort et dispense une lumière plus vive. De même que l'intelligence en acte est semblable à la lumière, de même ce qui la reçoit est semblable à ce qui reçoit la lumière, c'est-à-dire au diaphane. Or, le plus diaphane des éléments est l'air et l'air le plus parfait est celui de la niche. La niche est donc le symbole de l'intelligence matérielle qui est à l'intelligence acquise ce que la niche est à la lumière. La lampe représente l'intelligence acquise en acte, car de même que la lumière est la perfection du diaphane, ainsi que l'ont définie les philosophes, et ce qui le fait passer de la puissance à l'acte, de même l'intelligence acquise est la perfection de l'intelligence matérielle et ce qui la fait passer de la puissance à l'acte. L'intelligence acquise est donc à l'intelligence matérielle ce que la lampe est à la niche. Dieu dit « *dans un verre* », car il existe entre l'intelligence matérielle et l'intelligence acquise un autre niveau et un autre lieu analogues à ce qui se trouve entre le diaphane et la lampe, je veux dire le verre de la lampe. La lumière sort du verre de la lampe car celui-ci fait partie des corps diaphanes aptes à recevoir la lumière. Il dit « *semblable à une étoile brillante* » pour faire la lampe d'un verre pur et diaphane, non d'un verre coloré, car rien de coloré ne saurait être vraiment diaphane. « *Cette lampe est allumée à un arbre béni : l'olivier* » : cela signifie la puissance spéculative qui est le substrat et la matière des actes intellectifs, tout comme l'huile est le substrat et la matière de la mèche. « *qui ne provient ni de l'Orient, ni de l'Occident* » : au sens littéral, « l'Orient » désigne le lieu d'où surgit la lumière et « l'Occident » celui où elle se perd. Par métaphore, « l'Orient » désigne le lieu où existe la lumière et « l'Occident » celui où elle disparaît (...). Sa parole « *ni de l'Orient, ni de l'Occident* » symbolise donc ce que je dis : la puissance spéculative n'appartient pas dans l'absolu aux pures puissances rationnelles dans lesquelles la lumière surgit absolument, et c'est le sens de « *l'olivier qui ne provient ni de l'Orient* » ; mais la puissance spéculative n'est pas non plus des puissances bestiales animales dans lesquelles la lumière se perd, et c'est le sens de « *ni de l'Occident* ». Sa parole « *dont l'huile est près d'éclairer sans que le feu la touche* » est une louange à la puissance spéculative. « *[Que le feu] la touche* » signifie le toucher de la jonction et de l'effusion. « *Le feu* » : de même que la lumière métaphorique est représentée par la lumière au sens propre, avec ses moyens et ses suites, de même ce qui donne essentiellement la lumière, étant sa cause en autre chose, est représenté par ce qui porte habituellement la lumière, le feu (...), et cela, c'est l'intelligence universelle. Cette intelligence n'est pas, comme le supposait Alexandre d'Aphrodise – faisant remonter l'opinion à Aristote – le Dieu vrai et premier. Car cette intelligence est une en un sens et multiple en un autre sens, car elle est composée de nombreuses formes d'universaux. Elle n'est donc pas une par essence, mais une par accident. Elle bénéficie de l'unité par Celui qui la détient par essence, Dieu un.

Ibn Sîna, *Risâla fî ithbât al-nubuwwât*, [Épître sur la preuve des prophéties], éd. M. E. Marmura, Beyrouth, 1968, p. 49-52, trad. Mathieu Terrier

Al-Ghazâlî (m. 1111) – Que l’intelligence mérite mieux le nom de lumière que la vision (Commentaire du verset coranique XXIV, 35)

Si donc il existait un œil d’une autre sorte, exempt de tous ces défauts, ne mériterait-il pas mieux, vraiment, le nom de lumière ? Sache qu’il y a dans le cœur de l’homme un œil ayant cette qualité pour perfection. On le nomme tantôt intelligence, tantôt esprit, tantôt encore âme humaine. Laisse donc ces différentes dénominations, leur multiplicité fait croire aux gens peu clairvoyants que ses significations sont multiples. Quant à nous, nous entendrons par là ce qui distingue l’homme intelligent de l’enfant en bas-âge, de la bête sauvage et du fou. Appelons-le « intelligence » pour suivre la terminologie du sens commun. Nous disons donc que l’intelligence mérite, mieux que l’œil extérieur, d’être appelée « lumière », car la hauteur de son rang la met au-delà des sept imperfections : 1. L’œil ne se voit pas lui-même alors que l’intelligence, elle, perçoit ce qui est autre qu’elle comme elle perçoit ses propres attributs. Elle se connaît comme « connaissant » et « pouvant », percevant la connaissance qu’elle a d’elle-même, percevant sa connaissance de la connaissance qu’elle a d’elle-même, percevant sa connaissance de sa connaissance de la connaissance qu’elle a d’elle-même, et ainsi de suite à l’infini. C’est là une propriété inconcevable pour qui perçoit par un organe corporel. Au-delà, il y a un mystère qu’il serait long d’expliquer. 2. L’œil ne voit pas ce qui est loin de lui, ni ce qui est trop près, alors que l’intelligence ne fait pas de différence entre le proche et le lointain. En un clin d’œil, elle s’élève et atteint le plus haut des cieux ; en un instant, elle redescend en chute libre jusqu’aux confins des terres. Plus encore, quand sont avérées les réalités véritables, il est manifeste que sa sainteté l’exempte de toute notion de proximité ou d’éloignement, nécessaire entre les corps. [L’intelligence] est un exemplaire de la Lumière de Dieu, et l’exemplaire ne saurait manquer de ressembler à son modèle, bien qu’il ne puisse s’élever jusqu’à la cime de l’égalité avec lui. Peut-être cela t’incitera-t-il à méditer le secret de la parole du Prophète : « Dieu créa Adam à Son image ». 3. L’œil ne perçoit pas ce qui est derrière un voile, alors que l’Intelligence se meut librement auprès du Trône et du Siège de Dieu, dans ce qui se trouve derrière les voiles des cieux, dans le Ciel suprême [Coran, XXXVII, 8 et XXXVIII, 69] et le Monde angélique, aussi librement qu’il se meut dans son monde propre et son royaume proche, je veux dire son corps propre. De toutes les réalités, aucune n’est voilée à l’intelligence. Quant au voile de l’intelligence, dans la mesure où elle est voilée, c’est elle-même qui se l’est appliquée, en raison d’attributs qui lui sont joints, à la manière de l’œil qui se voile lui-même en fermant les paupières. 4. L’œil ne perçoit des choses que leur aspect extérieur, leur surface supérieure, sans leur intérieur, plus encore, il ne perçoit que leur moule et leur forme, pas leur réalité véritable ; alors que l’intelligence pénètre le fond de l’intérieur des choses, de leur secret,

percevant leur réalité véritable, leur esprit. Elle en déduit leur cause, leur fin, la sagesse qui préside en elles. Elle en déduit d'où elles ont été créées, pourquoi et comment elles ont été créées, de combien d'éléments réels elles sont la somme et elles se composent, quel rang leur est échu dans l'ordre de l'Existence, quelle est leur relation avec leur Créateur, quelle est leur relation avec le reste de Ses créatures (...). 5. L'œil voit certains existants mais il est impuissant à apercevoir l'ensemble des intelligibles et un grand nombre de choses sensibles ; par exemple, il ne perçoit pas les sons, les parfums, les saveurs, le chaud et le froid ; il ne perçoit pas les puissances perceptives, je veux dire l'ouïe, la vue, l'odorat et le goût ; moins encore perçoit-il les attributs intérieurs et psychiques comme la joie et le contentement, le chagrin et la tristesse, la douleur et le plaisir, l'amour et le désir, la capacité et la volonté, et d'innombrables autres choses existantes. Son champ est étroit, son domaine est borné, étant incapable d'aller au-delà des couleurs et des figures qui sont les plus vils des existants. (...) Le champ de l'intelligence, lui, s'étend à tous les existants, en tant qu'elle perçoit ces existants que nous avons énumérés en plus d'autres innombrables, et qui sont la plupart des existants. L'intelligence se meut librement parmi elles toute, prononce sur elles toutes un jugement certain et véridique. Les secrets intérieurs sont pour elle extérieurs et manifestes, les significations cachées sont pour elle évidentes. Ainsi, comment l'œil extérieur pourrait-il rivaliser avec l'intelligence et lui disputer le droit de s'appeler lumière ? Non !, mais l'œil n'est lumière que par rapport à autre chose que lui, tandis que par rapport à l'intelligence, il n'est que ténèbres.

Al-Ghazâlî, *Mishkât al-nubuwwa* [La niche aux lumières de la prophétie], éd. S. N. Tabâtabâ'î, Qumm, 1431/2010, p. 63-65, trad. Mathieu Terrier. Voir aussi Ghazâlî, *Le Tabernacle des Lumières*, trad. Roger Deladrière, Paris, 1981, p. 39-42).

Al-Ghazâlî – La révélation, source de l'intellection

Sache que les intelligences, bien qu'elles soient dotées de vision, n'ont pas auprès d'elles tous leurs objets de vision de la même manière. Certains sont auprès d'elle toujours présents, comme les savoirs nécessaires, par exemple son savoir qu'une même chose ne peut être à la fois éternelle et advenue dans le temps, existante et inexistante, ou qu'une même parole ne peut être à la fois vraie et fausse, et que le jugement attestant de la possibilité d'une chose atteste de la possibilité d'une chose semblable, et que si le plus particulier existe, le plus général existe nécessairement : ainsi, si le noir existe, c'est que la couleur existe ; si l'homme existe, c'est que l'animal existe. Mais l'inverse ne s'ensuit pas pour l'intelligence : de l'existence de la couleur, l'existence du noir ne s'ensuit pas nécessairement ; de l'existence de l'animal, l'existence de l'homme ne s'ensuit pas nécessairement. Et nous pourrions citer d'autres exemples de jugements apodictiques concernant les choses nécessaires, possibles ou impossibles. D'autres objets de vision de l'intelligence ne lui sont pas joints à tout instant, même quand ils sont exposés à elle,

mais il lui faut que sa sympathie soit excitée, que son briquet soit battu à quelque pierre, que son attention soit éveillée comme pour les vérités spéculatives. Or, ne l'éveille que la parole de la sagesse. Avec l'illumination par la lumière de la sagesse, l'intelligence devient voyante en acte après l'avoir été en puissance. Or, la sagesse la plus éminente est dans la parole de Dieu, et parmi toutes Ses paroles, dans le Coran tout particulièrement. Ainsi, les versets du Coran occuperont vis-à-vis de l'œil de l'intelligence le rang de la lumière du soleil vis-à-vis de l'œil externe, car c'est par elle que s'accomplit la vision. Le Coran mérite donc d'être appelé lumière comme la lumière du soleil est appelée lumière. L'image du Coran est la lumière du soleil, comme l'image de l'intelligence est la lumière de l'œil. Nous comprenons ainsi le sens des versets du Coran : « *Croyez en Dieu, en son Prophète et à la Lumière que nous avons fait descendre.* » (LXIV, 8) ; « *Ô vous les hommes ! Une preuve décisive vous est déjà parvenue de la part de votre Seigneur : nous avons fait descendre, sur vous, une lumière éclatante.* » (IV, 174)

Al-Ghazâlî, *Mishkât al-nubuwwa*, p. 66-67, trad. Mathieu Terrier ; Ghazâlî, *Le Tabernacle des Lumières*, trad. Roger Deladrière, Paris, 1981, p. 45-46.

Ibn Abî Jumhûr (m. avant 1501) – L'harmonie de l'intelligence et de la Loi révélée

En vérité, l'intelligence est une Loi révélée de l'intérieur, comme la Loi révélée est une intelligence venue de l'extérieur. Toutes deux s'épaulent donc et s'entraident. Et parce que la Loi révélée est une intelligence, Dieu a dénié le nom d'intelligence aux impies en plusieurs lieux de Son Livre béni, comme en Sa parole : « *sourds, muets, aveugles ; ils ne comprennent rien.* » (II, 171). Que l'intelligence soit une Loi révélée, c'est ce qu'Il dit dans Sa parole : « *Acquitte-toi des obligations de la Religion en vrai croyant et selon la nature que Dieu a donnée aux hommes, en les créant. Il n'y a pas de changement dans la création de Dieu. Voici la Religion immuable* » (XXX, 30), où Il donne à l'intelligence le nom de Religion. Et sur l'unité des deux, l'intelligence et la Loi révélée, Il dit : « *Lumière sur lumière !* », signifiant par elles la lumière de l'intelligence et la lumière de la Loi. Il dit encore : « *Dieu guide, vers sa lumière, qui il veut...* » (XXIV, 35), faisant d'elles deux une seule et même lumière. C'est encore à l'intelligence et à la Loi révélée que le Livre Saint fait allusion dans cette parole : « *Si la faveur et la miséricorde de Dieu n'étaient pas sur vous, vous auriez certainement suivi le Démon ; à l'exception d'un petit nombre d'entre vous* » (IV, 83). Comme il a été dit, « la faveur » désigne l'intelligence et « la miséricorde de Dieu » la Loi.

Ibn Abî Jumhûr al-Ahsâ'î, *Kitâb al-Mujlî mir'ât al-munjî fî l-kalâm wa l-hikmatayn wa l-tasawwuf*, éd. R. Y. Pûrfârnad, Beyrouth, 2013, p. 935-936, trad. Mathieu Terrier.

Mîr Dâmâd – La vision et l’audition prophétiques (commentaire des versets LIII, 1-20 : quand le prophète Muhammad voit et entend l’ange Gabriel près du « jujubier de la limite »)

Dans l’audition et la vision ordinaires, ce qui est entendu ou vu s’élève depuis les matières extérieures jusqu’à la tablette de l’impression sensible – je veux dire le sens commun – et de là, à la faculté imaginative ; puis la chose s’élève encore d’un rang jusqu’à l’âme intellectuelle.

Dans la vision de l’ange et l’audition de la révélation, qui sont la vision et l’audition authentiques, il en va à l’inverse. L’effusion descend sur l’âme depuis le monde de l’Ordre. L’âme lit quelque chose du monde angélique alors qu’elle se trouve dépouillée [de la matière], non accompagnée par quelque puissance imaginative, estimative ou autre. Puis l’effusion s’épanche de l’âme sur la puissance imaginative, qui se la représente alors comme détaillée et organisée selon une expression linguistique audible ; alors la forme se configure dans l’imagination depuis la contrée de la Miséricorde et le monde de l’Effusion. Ensuite, la forme configurée et l’expression organisée descendent de la faculté imaginative sur la tablette de l’impression sensible. C’est alors que l’âme entend la parole et voit la forme. Ceci est le mode de révélation le plus excellent qui soit.

Mîr Dâmâd, *Sidrat al-muntahâ* [Le jujubier de la limite], *Muṣannafât Mîr Dâmâd*, I, éd. ‘A. Nûrânî, Téhéran, 1381 h. sol/2003, p. 538-539, trad. Mathieu Terrier

III. Anthropologie et cosmologie

Les Frères de la pureté (*Ikhwân al-safâ’*) - Philosophie, prophétie et médecine

Les prophètes et tous les fondateurs de canons métaphysiques ont un seul et même but, un seul et même objectif, quand bien même diffèrent leurs lois, les voies de leurs obligations, les moments de leurs actions de culte, les lieux de leurs rassemblements, de leurs offrandes et de leurs prières. De même, tous les médecins ont un seul et même but, un seul et même objectif, qui est la conservation de la santé existante et le recouvrement de la santé perdue, quand bien même diffèrent leurs prescriptions en matière de breuvages et de remèdes, selon les différentes maladies advenant aux corps à différents moments, selon les habitudes changeantes et les causes diverses liées aux climats des pays. En effet, le but de tous les médecins, c’est l’acquisition de la santé pour les malades, sa conservation pour les bien-portants, l’éloignement et l’élimination des maladies pour les malades. De même, le but de tous les prophètes et fondateurs de canons philosophiques, sages et philosophes, qui sont les médecins des âmes, c’est de sauver les âmes englouties dans l’océan de la matière, de les extraire du gouffre du monde de la génération et de

la corruption, de les faire accéder au paradis, en leur rappelant ce qu'elles ont oublié de leur origine et de leur destination finale.

Rasâ'il Ikhwân al-safâ', Beyrouth, 2006, II, p. 141, trad. Mathieu Terrier

Les Frères de la pureté (*Ikhwân al-safâ'*) – Le combat d'Adam

La forme de l'homme est la plus majestueuse des figures et la plus parfaite des formes, ceci car il se tient debout, étant le chemin étendu entre le paradis et l'enfer. Il est le Seigneur des formes, devant lequel s'agenouillent et se prosternent toutes les formes qui lui sont inférieures. Il est le Seigneur qui les rétribue, il exerce sur elles un gouvernement seigneurial, dispose d'elles à son gré comme un maître dispose de ses biens. Elles sont obligées de lui obéir et de se prosterner devant lui. Lui est obligé d'obéir à son Créateur, de s'humilier devant Lui, de l'implorer, de s'efforcer de se rapprocher de Lui, de Le connaître selon la vraie connaissance spirituelle, de s'attacher à Lui obéir et à Lui rendre un culte selon le Droit sacré de Son culte. Et puisque ce corps, qui est la forme humaine caractérisée par cette constitution ferme et merveilleuse, élevée par une sagesse accomplie au-dessus de toutes les formes individuelles de l'animal, est maître de [ces formes] et exerce sur elles le pouvoir des seigneurs, il existe aussi dans sa totalité, comme dans la totalité du monde, un supérieur et un inférieur, un régent et un régi, un dirigeant et un dirigé, afin de correspondre par sa petite forme à tout ce que contient le grand monde.

Nous avons comparé [ce corps] à une cité prospère. Cette cité a un régent qui la gouverne et entretient son état, affectant chacun de ses membres à la place qui lui revient en lui prodiguant le nécessaire auquel il a droit. Il dispose d'une élite composée des hommes les plus nobles et les plus éminents. Il y a [dans cette cité] des hommes intelligents et bons, d'autres stupides et mauvais. Tous se tiennent sous l'ordre du roi : il exerce le pouvoir sur eux et ils exécutent ses ordres. Ils consentent à ce qui vient de lui tant qu'il veille sur eux et s'informe de leurs états sans se laisser détourner d'eux ; alors ils le craignent et se soumettent à lui. Mais qu'il vienne à les négliger, se tourner vers son appétit insatiable et jouir à leurs dépens, ils cessent alors de lui obéir, mettent à nu ses fautes et se rendent maîtres de lui comme il était maître d'eux auparavant. Il devient alors comme l'esclave, tandis qu'eux deviennent comme les seigneurs et maîtres.

Il en va de même pour l'âme rationnelle, qui est la régente ou la reine du corps. Tout ce que contient le corps est pour elle un instrument par lequel elle manifeste ses actions, ses productions et ses merveilles, en vertu des influx qui passent en elle de la puissance à l'acte, conjoints à elle depuis l'âme universelle. Mais l'âme rationnelle a avec elle, accouplé à elle, un être qui la mystifie, qui la trompe, qui l'attire vers les passions et les plaisirs de la nature, qui lui suggère tout ce qui lui a été défendu, qui lui tend ce contre quoi elle a été prévenue et dont la prise a été déclarée dangereuse pour elle. De cela, son Seigneur lui a ordonné de s'éloigner et de s'abstenir, Il lui a défendu de s'en approcher et d'y toucher, sauf dans la mesure du nécessaire et quand elle ne peut faire autrement. La nature et ses plaisirs sensibles, l'absorption dans le sommeil de la

négligence et la sieste de l'ignorance, voilà l'arbre à la nourriture défendue. Dans cette situation, l'âme rationnelle est semblable à Adam et l'âme concupiscente à Iblîs le mystificateur. C'est pourquoi, quand l'âme rationnelle se laisse tromper par l'âme irascible, consent à ce qui vient d'elle, court à ses passions et s'adonne à ses plaisirs, elle tombe dans la faute. Les lumières intellectuelles se séparent d'elle, le vêtement de la piété lui est retiré et ses parties honteuses sont dévoilées. C'est alors qu'elle encourt la sanction et l'opprobre. De même qu'Iblîs, en raison de l'hostilité qu'il vouait à Adam, avait pour souci le plus grand et pour vœu le plus cher de le faire tomber dans la faute afin que son vêtement lui soit enlevé, que les influx dont il bénéficiait lui soient coupés et que son Seigneur s'emporte contre lui, de même l'âme concupiscente agit-elle avec l'âme rationnelle. À ce sujet, le Sage parlant et Prophète véridique [Muhammad] déclara : « *Nous sommes revenus du combat mineur pour mener le combat majeur* », voulant signifier, par le « combat mineur », celui du sabre contre l'ennemi et l'adversaire, et par le « combat majeur », la lutte des âmes rationnelles contre les âmes concupiscentes et irascibles.

Ikhwân al-ṣafâ' (« Les frères de la pureté »), *Lettre qui rassemble les enseignements*, p. 119-128

Avicenne – L'amour comme principe universel

Tout être organisé s'empresse naturellement vers sa perfection qui est le bien de son essence provenant de l'essence du Bien pur, tout comme il fuit l'imperfection qui lui est propre, qui est le mal de la matière et du non-être, car tout mal vient des relations avec la matière et le non-être. Il est donc clair que tous les êtres existants et organisés sont animés d'un désir naturel et d'un amour instinctif. Il s'ensuit nécessairement que l'amour est une cause de l'existence de toutes ces choses. En effet, tout ce qui est qualifié par l'existence se range sous l'une de ces trois catégories : ce qui est supérieur par la pure perfection ; ce qui est voué au comble de l'imperfection ; ce qui hésite entre les deux états et se trouve par essence au degré intermédiaire. Ce qui est au comble de l'imperfection s'achève dans le non-être absolu, se consume dans toutes ses relations avec la matière. Il convient donc de donner à cet existant le sens du non-être absolu, et s'il a droit d'être compté parmi les êtres existants, à la faveur de quelque division ou présomption, ce n'est pas au sens d'une existence par essence, mais seulement par accident et métaphoriquement. Les existants véritables, ou bien sont disposés à la perfection ultime, ou bien sont qualifiés par l'hésitation entre l'imperfection accidentelle d'un côté et la perfection existant par nature de l'autre. Ainsi, les existants dans leur totalité ne manquent jamais de revêtir une certaine perfection. Ce vêtement, elles le reçoivent par un amour et un empressement naturel pour ce qui existe en unissant sa perfection et en la dispensant pour elle. Pour expliquer cela du point de vue de la cause et du pourquoi, nous dirons que du fait que tout être organisé, s'il ne manque pas d'une perfection particulière, ne suffit pas par essence à faire exister ses perfections,

les perfections des êtres organisés sont reçues de l'effusion de l'Être parfait par essence. On ne saurait imaginer que ce principe donateur de perfection manque d'en donner à quelque parcelle des êtres organisés, comme l'ont montré les philosophes. Il est donc nécessaire, en vertu de la sagesse qui lui préside et de sa bonne organisation, qu'il y ait en tout existant un amour inné universel, pour qu'il conserve ce qu'il a obtenu de l'effusion des perfections universelles et s'empresse de les obtenir quand il en est privé, afin que s'exécute par lui l'ordre de la politique divine sur le système de son règne. Et il est nécessaire que l'existence de cet amour ne soit jamais séparée de l'ensemble des êtres existants organisés. Sinon, l'être aurait besoin d'un autre amour pour conserver cet amour universel s'il existe, le susciter s'il n'existe pas ou le recouvrer s'il est perdu. L'un des deux amours serait alors inactif et inutile, et l'existence de ce qui est inactif est nulle et non avenue dans la nature, je veux dire dans l'institution divine. Mais il ne saurait avoir d'autre amour que l'amour absolu universel. Ainsi, l'existence de tout être organisé est due à un amour inné, et c'est ce que nous voulions montrer.

Ibn Sînâ, *Risâla fî al-'ishq* [Épître sur l'amour], dans *Traité mystiques d'Avicenne*, éd. M. A. F. Mehren, III, Leyden, 1894, rééd. Frankfurt am Main, 1999; p. 1-2, trad. Mathieu Terrier

Mîr Dâmâd (m. 1631) – Interprétation du verset XXXIII, 72 : « *Oui, nous avons proposé le dépôt de la foi aux cieux, à la terre et aux montagnes. Ceux-ci ont refusé de s'en charger, ils en ont été effrayés. Seul, l'homme s'en est chargé, mais il est injuste et ignorant.* »

La deuxième interprétation est que le « port du dépôt » est l'expression de l'acte de supporter, d'accepter et de s'engager à conserver, à protéger et à s'acquitter du reversement de [ce dépôt], tandis que le refus de s'en charger par crainte est le manquement à l'acquittement de son droit. Sur la voie de cette interprétation, dans l'explication du dépôt et de sa signification, les commentateurs ont des avis divergents. Certains disent que le dépôt est ici la connaissance de la Souveraineté transcendante de Dieu, le savoir véritable de Sa grandeur suréminente. Or, le fond de l'Essence divine et les attributs de transcendance du Réel divin ne peuvent ni s'inscrire et se configurer dans quelque perception supérieure ou inférieure, ni s'ajuster et se déposer dans quelque intelligence céleste ou terrestre. Sur la voie de cette connaissance, la différence entre le savant et l'ignorant consiste en cela seul que le savant, contrairement à l'ignorant, connaît sa propre ignorance par la démonstration intellectuelle.

Dans un autre de mes livres, j'ai déjà dit que « l'ignorance connue par la voie démonstrative est le rang le plus élevé du savoir véritable ». Le terme ultime de la connaissance du parfait savant, c'est d'établir par des démonstrations intellectuelles apodictiques l'existence de l'Être nécessaire par soi et Ses attributs de perfection destinés à la glorification et à la sanctification ; c'est de résoudre les doutes et de repousser les sophismes concernant les lois véritables et les principes

avérés ; c'est de connaître par le jugement de la démonstration certaine qu'il est impossible et inconcevable qu'aucune intelligence n'attrape jamais dans le filet de sa perception la connaissance de cette réalité absolument transcendante.

Ceci est le rang de l'intelligence acquise du savoir véritable. Il est propre à l'intelligence pure et immatérielle de l'âme rationnelle humaine. Ni le ciel, ni la terre, ni la montagne, ni la plaine, ni la terre ferme, ni la mer, ni aucune créature autre que l'homme, ne peuvent atteindre ce degré de réceptivité de l'essence et de disposition de la nature foncière.

Mîr Dâmâd, *Tafsîr-e âyeh-iye âmânat-e elâhî* [Commentaire du verset du Dépôt divin], *Muṣannafât Mîr Dâmâd*, I, éd. 'A. Nûrânî, Téhéran, 1381 h. sol/2003, p. 543-544, trad. Mathieu Terrier

IV. Critique de la raison et expérience spirituelle

Al-Ghazâlî – La recherche de la certitude

Depuis mon plus jeune âge, la soif de saisir les réalités véritables des choses était en moi comme une manie et une accoutumance. C'était un instinct, une nature que Dieu avait dû déposer dans ma constitution, et qui ne devait rien à mon libre choix ou à mon habileté. À l'approche de l'adolescence, j'en arrivai au point où se dénouèrent pour moi les liens de l'imitation, où s'effondrèrent pour moi les croyances héritées. Je vis alors que les enfants chrétiens ne peuvent pas ne pas naître dans le christianisme, les enfants juifs dans le judaïsme, les enfants musulmans dans l'islam. J'entendis ce propos rapporté de l'envoyé de Dieu: « Tout enfant est engendré selon la nature, puis ses parents en font un juif, un chrétien ou un mazdéen. » Je me mis donc à chercher intérieurement la réalité véritable de la nature originelle, ainsi que la réalité véritable des croyances contingentes reçues par l'imitation de mes parents et professeurs. Je cherchai à faire la part entre ces traditions reçues par imitation, dont les principes sont inculqués aux enfants et font l'objet de controverses quant à ce qu'il y a de vrai et d'erroné en eux. Je me dis à moi-même: « Tout d'abord, si l'objet de ma recherche est le savoir de la réalité profonde des choses, il me faut d'abord rechercher la réalité profonde du savoir. Qu'est-il donc? » Il m'apparut que le savoir certain est celui dans lequel le connu se découvre absolument sans laisser avec lui aucun doute, sans que la possibilité d'une erreur ou d'une illusion l'accompagne, sans même que le cœur puisse rien supposer de tel [...]

Je sus alors que tout ce que je ne savais pas ainsi, selon cette sorte de certitude, était un savoir indigne de confiance, qui n'apportait pas la sûreté [à l'égard de l'erreur], et que tout savoir qui n'est pas à l'abri de l'erreur n'est pas un savoir certain [...]

J'examinai alors tout ce que je savais, et je me trouvai dépourvu de savoir qualifié par cette certitude, sinon dans les données sensibles et les nécessités rationnelles. Après être tombé dans le désespoir, je me résolus de n'aborder aucun problème sans avoir résolu celui des évidences,

venant des données sensibles et des nécessités rationnelles. Il me fallait d'abord en juger pour déterminer avec certitude si ma confiance dans les sensations, mon sentiment d'être en sûreté à l'égard de l'erreur dans les nécessités rationnelles, étaient du même genre de sûreté que celle que je trouvais avant dans les traditions reçues par imitation, et que la plupart des hommes trouvent dans les théories, ou si c'était là une sûreté fondée en vérité, sans aucun risque de trahison ou de mauvaise surprise. Je consacrai alors le plus grand sérieux à méditer sur les sensations et les nécessités rationnelles, et à chercher dans quelle mesure il m'était possible de faire douter mon âme à leur sujet.

Au cours de cet exercice de doute volontaire, mon âme en arriva à ne plus prêter foi aux sensations mêmes et à semer le doute sur elles, se disant ceci: « D'où vient la confiance dans les perceptions sensibles ? Le plus puissant des sens est la vue. Or, observant une ombre, il la voit fixe et immobile, et juge par conséquent qu'elle est dépourvue de mouvement. Puis, à force d'expérience et d'observation, après une heure de temps, il reconnaît qu'elle s'est mue, ceci non d'un seul coup mais progressivement, atome après atome, de sorte qu'elle n'a pas eu un instant de repos. Il regarde un astre et le voit petit, aux dimensions d'un dinar ; puis les preuves géométriques lui démontrent que les dimensions de cet astre sont plus grandes que celle de la Terre. Au sujet de ces sensations et d'autres, le juge du sens porte ses jugements, puis le juge de l'intelligence vient le réfuter de manière incontestable ». Je me dis : « La confiance dans les perceptions sensibles est nulle et non avenue. Peut-être la confiance ne se trouve-t-elle que dans les conceptions intelligibles qui sont parmi les principes, telles que : dix est supérieur à trois ; une même chose ne peut pas être à la fois niée et affirmée ; une même chose ne peut pas être à la fois advenue dans le temps et éternelle, existante et inexistante, nécessaire et impossible. » Mais les perceptions sensibles déclarèrent : « Ne crois-tu pas que ta confiance dans les conceptions intelligibles est semblable à ta confiance dans les perceptions sensibles ? Tu avais confiance en nous, puis est venu le juge de l'intelligence qui nous a réfutées ; sans lui, tu nous aurais maintenu ta confiance. Peut-être existe-t-il un autre juge, au-delà de la saisie par l'intelligence, qui, lorsqu'elle se manifestera, réfutera l'intelligence dans son jugement, tout comme le juge de l'intelligence s'est manifesté et a réfuté le sens dans son jugement. Le fait qu'une telle saisie ne se manifeste pas ne prouve pas qu'elle soit impossible. » Mon âme demeura quelque temps sans réponse. [Les perceptions sensibles], à l'appui de leur problème, citèrent le rêve : « Quand tu rêvais, n'as-tu pas vu des choses, imaginé des états dont tu étais convaincu fermement, sans éprouver le moindre doute, tant que tu te trouvais dans cet état ? Puis tu t'es réveillé. Alors tu as su que toutes ces imaginations et convictions qui étaient les tiennes étaient sans fondement ni intérêt. Ne crois-tu pas alors que tout ce dont tu es convaincu à l'état de veille, que ce soit par les sens ou par l'intelligence, est vrai relativement à l'état dans lequel tu te trouves, mais qu'il se pourrait que t'advienne un nouvel état qui serait à ton état de veille ce que ton état de veille est à ton rêve, et que ton état de veille soit pour lui un rêve ? » Peut-être est-ce l'état que les mystiques soufis déclarent avoir atteint. Ils prétendent en effet que dans leurs moments d'extase, quand ils

s'absorbent en leurs âmes et s'absentent de leurs sens, ils ont la contemplation directe d'états qui contredisent ces conceptions intelligibles.

Al-Ghazâlî, *Al-Munqidh min al-dalâl* [*Le livre qui préserve de l'égarement*], éd. F. Jabre, Beyrouth, 1969, p. 12-14, trad. Mathieu Terrier

Al-Ghazâlî – Absurdité de la condamnation des sciences philosophiques

Le musulman ignorant s'imagine que la religion doit être défendue en refusant tout savoir attribué aux philosophes. Il leur dénie tout savoir, jusqu'à rejeter leurs propos sur les éclipses de soleil et de lune, prétendant que ces propos sont contraires à la révélation. Quand ceci parvient aux oreilles de celui qui connaît cela par démonstration certaine, celui-là ne doute pas de sa démonstration, mais se convainc alors que l'islam est fondé sur l'ignorance et le refus de la démonstration certaine, ce qui ne fait qu'accroître son amour pour la philosophie et sa haine de l'islam. Aussi, il commet une grave faute contre la religion, celui qui s'imagine que l'islam triomphe par le refus de ces savoirs. Car il n'est rien dans la révélation qui nie ou confirme ces sciences, comme il n'est rien dans ces sciences qui s'oppose aux affaires religieuses. Le Prophète déclara : « Le soleil et la lune sont parmi les signes de Dieu. Ils ne s'éclipsent ni pour la mort ni pour la naissance de quiconque. Si vous comprenez cela, cherchez refuge dans l'évocation de Dieu et la prière. » Il n'y a là rien qui oblige à refuser la science du calcul, l'arithmétique, qui détermine la marche du soleil et de la lune, leur conjonction ou leur opposition.

Al-Ghazâlî, *Al-Munqidh min al-dalâl*, p. 21-22, trad. Mathieu Terrier.

Plotin – L'expérience spirituelle

Souvent, m'éveillant de mon corps à moi-même, devenu alors extérieur à tout le reste et intérieur à moi-même, contemplant alors une beauté merveilleuse, sûr alors d'appartenir au plus haut point au monde supérieur, ayant vécu la vie la plus noble, étant devenu identique au divin, m'étant fixé en lui, étant parvenu à cette activité suprême et m'étant établi au-dessus de toute autre réalité spirituelle, quand, après ce repos dans le divin, je retombe de l'Intellect au raisonnement, je me demande comment j'ai pu jamais, et cette fois encore, descendre ainsi, comment mon âme a pu jamais venir à l'intérieur d'un corps, si déjà, lorsqu'elle est dans un corps, elle telle qu'elle m'est apparue.

Plotin, *Ennéades*, IV, 8, 1, 1, trad. Pierre Hadot dans *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, 1997, p. 28-29

Pseudo-Aristote – L'expérience spirituelle

Souvent, je me retire dans mon âme et me dévêts de mon corps, le laissant là de côté. C'est alors comme si j'étais devenu un être séparé, sans corps : intérieur à moi-même, revenu à mon essence, extérieur à tout le reste des choses, devenu à la fois le savoir, le savant et le su. Je contemple alors en moi-même une beauté, un éclat, une lumière, dont je reste émerveillé et confondu de stupeur. Alors je sais que je suis moi-même une partie parmi les parties du monde noble, parfait et divin, que je suis investi d'une vie qui est activité pure. Une fois certain de cela, je m'élève encore en moi-même de ce monde au monde divin. C'est alors comme si j'étais déposé en lui, suspendu en lui. Je me trouve au-dessus de tout le monde intelligible. Je me vois comme établi dans ce lieu noble et divin, et ce que je contemple là de lumière et d'éclat, aucune langue ne peut les décrire, aucune oreille ne peut en supporter la description. Mais alors que cette lumière et cet éclat m'ont submergé, je ne puis plus le supporter, et je chute de nouveau de l'intelligence à la réflexion et à la vision. Arrivé dans ce monde, la réflexion met un voile entre moi et cette lumière, entre moi et cet éclat. Je demeure stupéfait, me demandant comment j'ai pu déchoir de ce lieu sublime et divin pour revenir à la réflexion, alors que mon âme a été capable de laisser son corps derrière elle, de retourner à son essence, de s'élever jusqu'au monde intelligible, puis jusqu'au monde divin, puis au lieu même de l'éclat et de la lumière qui est la cause de toute lumière et de tout éclat ; comment j'ai pu voir mon âme remplie de lumière alors même qu'elle se trouve dans le corps comme dans sa forme, et sans qu'elle soit sortie de lui !

Uthûlûjyâ Aristâtâlis [Théologie d'Aristote], dans *Aflûtîn 'inda al-'Arab - Plotinus apud Arabes*, éd. A. Badawî, Kuwayt, 1977, p. 22, trad. Mathieu Terrier

Sohravadî – Les degrés de la sagesse

Il y a plusieurs degrés [de la Sagesse] ; ils forment une hiérarchie, et se répartissent de la manière suivante.

Il y a le théosophe (*hakîm ilâhî*) qui a pénétré très avant dans l'expérience mystique (*ta'alloh*), mais qui est dépourvu de connaissance philosophique (*bahth*).

Il y a le philosophe (*hakîm*), parfaitement maître de la spéculation philosophique, mais dépourvu d'expérience mystique.

Il y a le théosophe qui a pénétré fort avant à la fois dans la connaissance mystique et dans la connaissance philosophique.

Il y a le théosophe quia pénétré profondément dans l'expérience mystique mais médiocrement ou faiblement dans la connaissance philosophique.

Il y a le théosophe quia pénétré profondément dans la connaissance philosophique, mais moyennement ou faiblement dans l'expérience mystique.

Il y a le chercheur (*tâlib*) qui cherche à la fois l'expérience mystique et la connaissance philosophique.

Il y a le chercheur qui recherche l'expérience mystique sans plus.

Il y a le chercheur qui recherche la connaissance philosophique sans plus.

S'il se rencontre à une époque donnée [un Sage] qui ait à la fois profondément pénétré en l'expérience mystique et en l'expérience philosophique, c'est à lui que revient l'autorité terrestre (*ri'âsa*), et c'est lui le khalife de Dieu. En l'absence de ce cas exceptionnel, la préséance revient au Sage qui, tout en ayant pénétré profondément dans l'expérience mystique, est d'un rang moyen en connaissance philosophique. A son défaut, la préséance revient au sage qui, tout en étant très avancé en connaissance mystique, est dépourvu de connaissance philosophique, et c'est lui le khalife de Dieu.

En fait, jamais la terre n'est privée d'un Sage qui possède le suprême degré de l'expérience mystique. Sans doute, n'y a-t-il point d'autorité qui revienne, sur la terre de Dieu au Sage qui, tout en étant un philosophe dialecticien parfait, n'aurait point pénétré très avant dans l'expérience mystique ; mais, c'est qu'en fait le monde n'est jamais privé de la présence d'un Sage qui possède un haut degré d'expérience spirituelle, et qu'un tel Sage est plus digne de l'autorité que le dialecticien sans plus. Car la fonction khalifale requiert l'investiture directe.

En parlant de l'autorité qui revient au Sage parfait je n'entends pas l'exercice du pouvoir temporel triomphant (*taghallub*). Loin de là, car, s'il peut arriver que l'Imâm investi de l'expérience mystique voie son autorité publiquement reconnue, il arrive aussi qu'il reste caché (*khafî*) ; c'est lui, en tous cas, que l'on appelle le Pôle (*qotb*) ; c'est à lui qu'appartient l'autorité, même s'il est complètement inconnu des hommes. Lorsque le pouvoir est dans ses mains, l'époque est une époque de Lumière. Mais lorsque l'époque est privée de toute régence divine (*tadbîr ilâhî*), les Ténèbres sont alors triomphantes.

Quant au chercheur qui a la précellence, c'est celui qui aspire à la fois à l'expérience mystique et à la connaissance philosophique. Vient ensuite celui qui n'aspire qu'à la seule expérience mystique, en dernier lieu celui qui aspire à la connaissance philosophique pure et simple.

Shihâboddîn Yahya Sohravardî, *Le livre de la sagesse orientale*, trad. Henry Corbin, éd. C. Jambet, Paris, 1986, § 5, p. 90-91.

Sohravardî – Autorité de l'expérience spirituelle

L'intelligence pure connaît, de connaissance *sapientiale*, que la sagesse, dans le monde de la Lumière, dans les raffinements de cette hiérarchie et les merveilles des relations [intellectives],

se présente avec une complexité qui dépasse ce qu'elle est dans le monde des Ténèbres ; celui-ci, plutôt, en est l'ombre.

Ces Lumières archangéliques – le principe du Tout étant lui-même Lumière -, et les anges des espèces eux-mêmes étant des Lumières victoriales, ceux-là les ont contemplées, qui se sont immatérialisés en se dépouillant à plusieurs reprises de leur habitacle corporel. Ensuite, ils se sont préoccupés d'en établir la preuve à l'intention des autres.

Il n'est point de visionnaire ni d'extatique qui n'ait fait l'aveu de pareille chose. La plupart des allusions des Prophètes et des Piliers de la sagesse y réfèrent. Platon et Socrate avant lui, par exemple, et antérieurement encore Hermès, Agathodaïmon et Empédocle, tous ont vu cette vision. La plupart d'entre eux ont déclaré explicitement que c'est dans le monde de la Lumière qu'ils l'ont contemplée.

Platon a raconté, d'après sa propre expérience, qu'il dépouilla les Ténèbres [de son habitacle corporel] et qu'il avait eu la vision-directe.

Les sages de la Perse et de l'Inde sont unanimes sur ce point.

Puisqu'en matière d'astronomie, on prend en considération les observations faites par une personne ou par deux personnes, comment n'aurait-on pas d'égard aux déclarations explicites des Piliers de la sagesse ou de la Prophétie, concernant quelque chose dont ils ont eu la vision directe pendant leurs observations spirituelles ? [...]

S'il est quelqu'un qui n'ajoute pas foi à cette attestation, et à qui cette preuve ne suffise pas, qu'il entreprenne à son tour les exercices spirituels et qu'il se mette à l'école des maîtres de la contemplation mystique. Peut-être alors lui arrivera-t-il, en une extase, de voir la lumière qui effuse dans le monde du *Jabarût*, et verra-t-il les anges du *Malakût* et les Lumières qu'ont contemplées Hermès et Platon, les flamboiements célestes, source de la Lumière de Gloire. C'est d'elle que nous informe Zoroastre. »

Sohravardî, *Le livre de la sagesse orientale*, trad. Henry Corbin, § 165-166, p. 150-151