

PIR ZADE VILAYAT INAYAT KHAN

CONFERENCE DONNÉE le DIMANCHE 4 MARS 1962

à FAZAL MANZIL

## LA METAPHYSIQUE SOUFIE

Afin de bien saisir tout le sens, toute la portée de mes paroles, je vous demanderai de faire un certain effort mental qui consistera à mettre totalement de côté et même à mettre au défi, votre façon ordinaire de penser, qui sans aucun doute, se réfère seulement au centre de l'individualité, et d'essayer de saisir une forme plus cosmique de pensées.

Dans des conférences précédentes, nous avons parlé de cette nostalgie que la plupart d'entre nous ressentent pour un absolu, un au-delà du moi, du soi, de l'être, et même un au-delà de l'être et du non-être. C'est évidemment vers cet absolu que nous tendons.

Si nous avons la nostalgie de cet absolu, c'est parce que nous sommes la contrepartie existentielle de cet absolu. Si nous tendons vers notre source, c'est parce que nous en sommes émanés.

Pouvez-vous vous imaginer un état de choses dans lequel il n'y aurait d'auto-contemplation que par Dieu de Lui-même, parmi les états d'auto-contemplation divine, où Il ne considérerait que Son principe. C'est un état dans lequel ne paraîtrait aucun objet, aucune conscience, ou même aucune intelligence individuelle. C'est de cet état dont parlent les Soufis, ils l'appellent : *Al' Adam*, le néant, ou encore, la nuée ténébreuse. C'est le «*En'sof*» de la Kabbale, un au-delà où tout est occulté (*ghaib-ghaiba*, l'occultation). Le contraire est «*Tajalli*», qui signifie ce qui se manifeste, l'épiphanie, la théophanie, ce qui se révèle.

Vous connaissez le mot «Théos Agnostos», le Dieu inconnu des Grecs, celui qu'on ne connaît pas. Il est dit dans le Coran : «L'entendement ne Le saisit point». Plus exactement : «Les regards ne Le saisissent point». Il est au-delà de toute saisie. On se réfère ici au Dieu dans son aspect «Théos Agnostos», le Dieu occulté, le Dieu inconnu à cet Absolu dont nous parlons maintenant, et non point au Dieu personnel qui se révèle au prophète, mais bien au Dieu parfait de Descartes: l'Absolu, on le saisit quand on n'est plus.

C'est pour cela que le mystique soufi poursuit, véritablement, par une *Via Negativa*, l'oblation de son être, pour ne plus être.

Peut-on dire qu'il saisit l'Absolu ? Il arrive à une rupture de niveau qui représente le summum vers lequel tendent tous les mystiques d'ailleurs, quelle que soit leur religion.

Il y aurait, selon les Soufis, parmi les principes ainsi contemplés, des principes qui constituent l'essence des choses, l'essence de toutes les manifestations connues et inconnues, l'Absolu. Il y aurait, parmi ceux-ci une essence, *Dath*, une essence plus particulièrement dynamique que l'on représente par le mot «*Ishq*».

On a traduit «*Ishq*» par l'amour, le désir. Ce n'est pas la définition exacte. Il n'y a pas de traduction

possible du mot «*Ishq*». Dans un de ses poèmes, Al Hallâj dit : «Dieu, dans la pré-éternité (ce qui signifie avant la création, et notez bien que, avant ne veut pas dire nécessairement dans le temps, les Latins disaient *in principio*, avant du point de vue des principes, du point de vue ontologique, causal), Dieu se contemplant dans la pré-éternité considéra chacun de Ses attributs, ou chacune de Ses qualités, l'un après l'autre, puis Il les contempla au travers, par l'intermédiaire, de l'attribut «*Ishq*», l'attribut Amour. Or, lorsque Dieu contemple un de Ses attributs, Il le crée.

Ce serait seulement au niveau de la deuxième étape que la contemplation deviendrait créatrice. Il y aurait donc, *in principio*, un état de chose dans lequel la contemplation par Dieu de Lui-même reste dans le mystère, reste inconnue, insaisissable où elle ne s'existentialise pas encore sous une forme connaissable. Si Al-Hallâj témoigne de cet état de choses, c'est qu'il en a eu un soupçon. Il fut transfiguré, esseulé, dit-il.

Il veut dire par là : être esseulé de la création, du créé, être élu. Dans cet esseulement, il a pu peut-être entrevoir une lueur de cet état de choses avant que quoi que ce soit ne se manifeste. C'est sans doute ce que Niffari, un ascète égyptien qui vivait dans le désert (un *mazdub*, *maz*, celui qui a subi la vision de Dieu) a entrevu lui aussi lorsqu'il parla de l'absence divine, en une très belle expression : «L'Absolu auquel nous nous référons, c'est Dieu absent. Il est présent dans le créé. Là, on peut parler d'un Dieu personnel, présent. »

Al-Jili, un disciple d'Ibn' Arabi, qui avait aussi parfois des éclaircies intuitives tout à fait remarquables dit la même chose : «Toi qui es absent là-bas, Tu es présent ici». Et Ibn' Arabi de dire : «Cela même qui est créé ici, n'est autre que le Créateur. Il S'est créé Lui-même, alors qu'avant Il était absent».

Voici une perspective totalement à l'opposé de l'idée un peu infantile de la création *ex-nihilo*, : la création à partir de rien ; cette conception engendre une dualité: il y aurait Dieu, une personne parfaite, dans les cieux, et le créé qu'il tire d'un néant.

Ici, c'est exactement le contraire : Dieu est au-delà de l'être. Il devient dans la création. Avant, Il est absent, Il est une virtualité. Jamais notre entendement ne saura définir ce qu'Il est puisqu'Il est au-delà de cet aspect de Lui qui est l'être. L'acte d'auto-contemplation par Dieu de toutes les possibilités inhérentes dans l'absolu déclenche Son existentialisation, *wujudiat*, ou leur manifestation, *tajallia*. Ses possibilités sont donc existenciées, projetées dans l'existence, «*lbda*» est le mot arabe, pour qu'elles soient visibles, objets de connaissance.

Tout cela tourne autour de ce fameux hadith : «J'étais un trésor caché, Je désirais être connu, c'est pour cela que J'ai créé». C'est la forme simplifiée, il faudrait plutôt dire: «J'étais une virtualité, une possibilité inconnue, «*Bâtin*», cachée, et Je désirais être connaissable, devenir objet de connaissance, ou plutôt, Je désirais Me connaître, et afin de Me connaître, Je créai. »

Plus justement encore : «En Me connaissant dans l'acte d'auto-connaissance, j'ai créé parce que ce que je vois, je le deviens ; cela devient, cela émane de Moi ». Le mot utilisé par les Soufis est «*Payd al Aqdas*», le débordement de Lui-même, exactement comme vos pensées sont le débordement de vous-mêmes. Il y a un mot encore plus beau, «*Rahman*», qui veut dire le déversement miséricordieux ; c'est une sorte de don.

Si nous nous confinons au point de vue du hadith dans toute sa simplicité, nous n'avons qu'une

dimension d'une totalité multi-dimensionnelle, alors que nous aimerions en avoir la totalité. Pouvons-nous en avoir la contre-proposition ? Pouvons-nous retourner l'affirmation pour en saisir la multi-dimensionnalité ? «Ce n'est pas, dit Dieu, dans l'inspiration de Niffari, parce que Je voulais reconnaître Moi-même que j'ai créé, mais c'est parce que Je voulais vous créer parce que Je vous aimais, que J'ai fait le sacrifice de Ma solitude d'inconnaissance» .

C'est l'abandon de l'état nirvanique du non-être, par amour, c'est pourquoi «*lshq*» est très difficile à traduire et se place tout à fait au centre de la pensée soufie.

Ce hadith présente des variations infinies. Au lieu de dire : «C'est parce que Je voulais Me connaître que j'ai créé », on pourrait dire : «C'est parce que je voulais que l'amour, pure latence en Moi, se manifestât dans la dualité amant-aimé(e), que j'ai créé.»

Avant, cet amour reste une pure virtualité, et pour que toutes les possibilités, toutes les richesses incluses dans l'attribut lui-même deviennent une réalité sensible, acquièrent leur pleine expression, il faut écarteler les pôles de l'unité en une dualité. «Ainsi, Il créa celui, ou celle, en qui son amour devint l'aimé(e), celui, ou celle qui sera l'objet de son amour sous la forme de l'aimé(e), et celui, ou celle, en qui son amour devint l'amant, celui en qui son amour sera épanoui ; l'amant.» C'est Lui, dit Ibn-Arabi, que chaque amant aime dans chaque aimé(e), et c'est Lui qui aime à travers chaque amant. L'aimé(e) est donc le *Mazhas*, le lieu, dans lequel il y a *Zahir*, la manifestation, le lieu où Il se manifeste.

On pense aimer le miroir, tandis que ce que l'on aime, c'est ce qui est reflété dans le miroir ; *Huwa*, *Huwa* disent les Soufis, «Lui», «Lui», c'est Lui que l'on aime. Mais pour pouvoir L'aimer, il faut qu'on L'aime dans un réceptacle, qu'on puisse voir un aspect parmi Ses aspects infinis existentialisés dans l'existence. Maintenant, nous comprendrons une variation de plus du fameux hadith : «Je devins dans chaque aimé(e) l'objet de Mon amour, et Je devins dans chaque amant celui qui voyait Ma beauté à travers l'aimé(e). »

La méditation du Soufi devient à ce stade tout à fait extatique. Cette force impérieuse dans le monde, qu'est l'amour, assume un sens cosmique et profond aux dimensions multiples.

Peut-être pourrions-nous passer à une autre dimension encore, que nous allons trouver dans la pensée de Suhrawardi – Yahya Shi Habuddin Suhrawardi mort en 1191, exécuté par Salaheddin à l'âge de 36 ans - Suhrawardi s'est annoncé comme le successeur de la tradition ésotérique universelle, et il nomme comme ses prédécesseurs dans cette tradition, Hermès Trismégiste, Platon, Empédocle, Prashaostra un mage zoroastrien, Khusrau connu sous le nom de Cyrus dans l'ancien testament.

Avicenne qui l'a précédé de quelques années avait essayé de faire resurgir, de faire revivre la philosophie dite orientale, qu'il avait conçue d'une façon peut-être géographique (vous connaissez l'influence d'Avicenne sur la théologie en occident dont Saint Thomas s'est inspiré). Suhrawardi avait des connaissances ésotériques autres que celles d'Avicenne, qu'il avait héritées des mages zoroastriens dont il est le continuateur.

Les bibliothèques dans lesquelles la connaissance des anciens, des mages zoroastriens, avait été recueillie, ont été complètement détruites par les troupes d'Alexandre le Grand. Il n'en est resté que de très

pauvres vestiges, et c'est par tradition orale transmise d'initié à initié que Suhrawardi s'est fait l'interprète dans un livre merveilleux «*Huquat al Ishyaq*», La Théosophie de la Lumière, écrit, dit-il, en une journée mémorable, lorsque toutes les planètes étaient en conjonction (il y a un mois, nous avons vécu une de ces journées exceptionnelles mais dans le signe de la Balance) .

Dans cette œuvre aux proportions absolument monumentales, on retrouve la tradition sophianique de la Lumière, de la Lumière archangélique des mages zoroastriens.

Avant de passer à cette autre dimension, permettez-moi de revenir à notre point de départ dans cette conférence, l'auto-contemplation par Lui-même de Dieu, ou plutôt l'auto-révélation de tout ce qui est contenu en Lui.

Donc, l'instrument de cette auto-contemplation est en Lui, mais se distingue de Lui dès que la multiplicité apparaît, se détachant alors, pour ainsi dire, pour acquérir une autonomie ; c'est l'Intelligence conçue par les Soufis selon l'ancienne tradition comme une lumière, «Aq'l». La lumière phénoménale est l'expression dans le phénomène extérieur de l'Intelligence, mais la première forme de l'Intelligence serait une Intelligence réflexive d'auto-connaissance. Au sommet, il y a identité du sujet et de l'objet. Vous connaissez ce problème, nous l'avons déjà vu dans les Upanishads. Vous connaissez donc cette phrase: «Lorsqu'il n'y a pas de connaissant ni de connu, alors qui connaît, et que connaît-il ? » (C'est la question qui est posée).

Il y a un mode de connaissance dans laquelle il n'y a pas de séparation entre connaissant et connu. Petit à petit, l'Intelligence, «Aq'l», se caractérise de plus en plus, assume une réalité propre. On pourrait presque dire se personnalise, et cela explique toute la cosmogonie d'un Avicenne et surtout de Suhrawardi, basée sur trois moments dans cette auto-contemplation. Tout d'abord, le stade où il n'y a aucune distinction entre connaissant et connu, puis le deuxième stade où la multiplicité des qualités commence à être visible, c'est l'équivalent de l'état que connaissent les Yogis, le «*Sarvi Kalpa Samadhi*», l'état contemplatif où persiste la notion de multiplicité, la réalité dépouillée apparaît dans ses modèles comme des semences. Ici, l'Intelligence s'hypostasie.

Au troisième stade, l'Intelligence se personnifie. C'est à dire qu'elle acquiert une personnalité, elle devient un archange. Selon Suhrawardi, chaque intelligence va procéder par hypostase pour créer une intelligence qui lui est inférieure hiérarchiquement. Il y aurait donc toute une série d'intelligences et chaque nouvelle intelligence va se personnifier dans un archange qui lui correspond. Il y a ainsi, en fait, une triple hiérarchie, composée des hypostases de l'Intelligence, chacune créant une nouvelle hypostase : les âmes (anges), et de plus, un orbite céleste.

Suhrawardi y voit une hégémonie de la Lumière. Chaque archange est, vis-à-vis de l'archange qui lui est supérieur, son vassal, qui tire sa lumière de celui dont il émane. La lumière de l'archange qui lui est supérieur se lève sur lui comme le soleil se lève sur la terre, et qui plus est, chaque archange aspire à l'archange dont il émane ; l'âme de l'homme est un ange aspirant à son archange, l'archange de l'espèce humaine. Si nous faisons le parallèle avec l'hellénisme, l'âme, l'archange, c'est la psyché.

Ce principe des hypostases se répète jusque dans les âmes des hommes qui sont la fragmentation

d'une Âme unique, l'archange de l'espèce humaine. L'esprit de l'homme, son Intelligence, «Aq'l», est aussi la fragmentation d'un Esprit unique qu'Avicenne appelait l'Intelligence agente, *Intellectus-agens*.

Il faut pouvoir surmonter notre façon de penser en catégorie, pouvoir accepter que nous puissions faire partie d'une totalité, et cependant être distinct dans une certaine mesure.

Ce principe de la multiplicité dans l'unité, c'est ce que les Soufis appellent *Wahadaniyat*. Alors que sur le plan le plus élevé, vous vous trouvez en face de : *Ahadiyat*, l'Unité, dès que vous descendez d'un plan, vous vous trouvez en face de *Wahadat*, qui veut dire solitude, solitude indifférenciée. Ensuite, vous arrivez à *Wahadaniyat* où s'affirme le principe de l'Unité au sein de la multiplicité.

Nous avons là une question qui est beaucoup plus que de la pure métaphysique. Si j'en fais référence, c'est parce qu'elle est une préoccupation d'ordre contemplatif. Dans les sommets de la contemplation, ce sont ces problèmes que nous rencontrons. C'est d'abord au niveau de l'expérience béatifique l'affirmation de l'Unité dans la multiplicité ; c'est le point final, ultime de la contemplation où l'on doit pouvoir s'élever au-dessus de la multiplicité, surmonter une façon de penser, de concevoir les choses. Cela demande naturellement une victoire sur la multiplicité. Or, justement, cette victoire de l'Unité sur la multiplicité, c'est en somme tout le centre de l'Islam.

Tout l'Islam tourne autour d'une affirmation fameuse, *Shahada*, un témoignage: «Il n'y a pas d'autre divinité que Dieu». Il y a d'abord la négation de toute conception, c'est la partie négative, la négation de l'illusion.

On pourrait faire ici un parallèle entre cette affirmation et celle du Védanta : en premier lieu, dans la *Shahada*, le refus d'accepter l'illusion, de croire à autre chose que Dieu, autre chose qu'à l'Unique, donc qu'il puisse y avoir du multiple. Ensuite, il y a une affirmation inconditionnelle d'unité. Cette affirmation de l'unité présuppose donc, une façon d'entrevoir une *imago-mundi*, une image du monde, une cosmogonie qui lui est adéquate. C'est celle-ci que l'on retrouve dans le Soufisme.

C'est ici que nous arrivons à la raison la plus centrale d'être du Soufisme. L'Unique se manifeste sous des formes multiples alors qu'Il reste unique. Nous sommes en tant que créatures des formes parmi les formes dans lesquelles Il se manifeste, Il se révèle à Lui-même.

Nous Le révélons à Lui-même sous la forme de Lui, que nous assumons, une forme très limitée, peut-être, mais une des formes multiples possibles, selon notre capacité « *Istihad* », notre capacité de Lui.

J'ouvre ici une parenthèse. Vous connaissez peut-être ce passage de l'Evangile apocryphe de Saint Pierre, où les chrétiens se rencontrent sur le Mont Thabor sous la direction de ce Saint afin de parvenir à la vision. Pour commencer, personne ne voit quoi que ce soit. Alors Saint Pierre dit : «N'essayez pas de voir avec vos yeux, essayez de voir avec votre entendement, de voir intérieurement». Chacun voit alors quelque chose de très différent : un vieillard, une femme, ou un enfant, et cependant tous ont vu le Christ. Perplexes, parce qu'évidemment ils sont dans le doute, ils ont véritablement vu le Christ, mais manifesté pour chacun d'eux d'une manière différente. Saint Pierre alors de répondre : «Talem vidi qualem potui», «chacun vit selon sa capacité de voir». Ainsi, selon les Soufis : Dieu peut voir Sa manifestation à travers cet aspect de Lui que

nous avons la capacité de réfléchir. D'autre part, nous ne pouvons réfléchir autant que Dieu ne nous révèle de Lui-même.

On peut donc distinguer deux dimensions d'une même chose : on peut dire qu'à certains moments, notre intellect, notre «Aq'l» notre entendement est infusé par une révélation beaucoup plus intense qu'à d'autres moments. Notre capacité de Lui se modifie. Il y a continuellement une révélation par Dieu de Lui-même en nous. Elle n'est pas toujours la même, elle change avec le temps ; donc, notre capacité de Lui est toujours en mouvement, en évolution. On peut dire également que nous sommes vis-à-vis de Lui son vassal, dans le sens que nous participons à Sa souveraineté, parce que cette souveraineté sur le créé, cet ascendant divin, consiste dans la révélation de Son principe le plus élevé.

Les principes, dans toute leur pureté, pour se révéler, doivent passer par le prisme de la nature du créé et sont ainsi déformés par ce prisme. Ce sera non pas notre capacité de Lui, mais notre transparence de Lui, notre transparence à la Lumière qui déterminera la part de Dieu que nous pouvons révéler et connaître.

Vous savez que c'est vers la vision de Dieu que tend le mysticisme, qu'il soit chrétien, juif, ou musulman. Nous pensons en tant que sujet qui connaît par la vision, selon nos habitudes religieuses de penser. Et comme je l'ai dit au commencement de cette conférence, il n'y a pas de vision de Dieu dans l'Absolu, parce qu'Il est au-delà de toute vision (la vision ne Le saisit pas), mais il y a vision de Dieu dans son existence, dans son existentialisation dans le monde.

C'est une erreur de penser voir Dieu au-delà des formes. Au contraire, Il est visible dans les formes. C'est pour cela que toute la pensée soufie se tourne vers la manifestation de la forme divine, la forme de Dieu sous Sa forme la plus parfaite. Ainsi, toute la métaphysique soufie gravite autour de l'image de Dieu, l'Homme étant le «Mazhas», le lieu où s'effectue l'épiphanie divine. Pour l'Homme, elle tend donc vers l'Homme parfait, «Insah al Kamil», celui en qui Dieu est visible. Cela explique évidemment ces mots de Bistami, quand il dit : «Gloire à moi, que ma Gloire est grande». Il dit encore : «Dieu m'appela et me dit : Ma création veut te voir, et je lui répondis : revêts-moi de Ta monéité, ravis-moi dans Ton ipséité, et unis-moi dans Ton unicité, et, lorsque les créatures me verront, que je ne sois plus là. »

Il faut comprendre tout ce qui est contenu derrière cette pensée. En fait, l'Homme accomplit son destin ultime s'il sert en tant que serviteur de Dieu, du fait de servir comme lieu parfait, aussi parfait, aussi transparent que possible de l'épiphanie divine où Dieu puisse être visible, où les attributs divins ou les qualités divines, «Sifat», puissent être connaissables.

Donc, si moi contemplatif je contemple les qualités divines, elles acquièrent en moi une réalité qu'elles n'avaient pas avant que je les contemple, parce qu'elles se précisent en moi. Elles s'épanouissent en moi, il y a un épanchement, une infusion des qualités divines qui deviennent une réalité dans le physique, sur le plan physique, il y a de plus, une transposition de mes qualités physiques pour laisser la place à des qualités divines. C'est ce qui explique les mots d'Al Hallâj lorsqu'il dit: «Je n'ai plus de qualités propres, mes qualités ont été remplacées par Ses qualités «Nasutiya», les qualités du monde sont remplacées par «Lahutiya», les qualités divines.

Pour saisir la pensée d'Al Hallâj, il faut comprendre cette métamorphose : l'union transformante. Pour

lui, nous sommes une image parmi les images multiples de Dieu, mais une image comme toute image, naturellement imparfaite. Il faut que nous nous abandonnions aux mains du Créateur créant continuellement. Nous ne sommes pas créés d'une manière définitive, nous sommes incessamment en état de création afin qu'Il puisse remplacer nos qualités par les Siennes.

En fait, il met l'accent sur une question absolument essentielle qui est au centre de toute la spiritualité, le fameux «Fiat» divin.

Le Professeur Massignon a traduit le mot «Kun» par le Fiat divin. C'est un mot évidemment consacré dans le Christianisme, le Fiat divin crée les choses (fiat, fiat-lux, c'est l'ordre, «Amr», en arabe).

Le mot «Kun» est un verbe. Selon le Professeur Corbin, il faudrait dire : Sois, Esto, au lieu de dire Fiat. Al Hallâj affirme que son esprit fut remplacé par l'esprit divin, et non uniquement ses qualités qui furent remplacées. Il y a là une véritable infusion, une nouvelle naissance.

Il y a une infusion, «Al Ruh al Quddus», de l'Esprit vivant, ou l'Esprit-Saint, «Spiritus sanctus vivicandum», l'Esprit qui vivifie. C'est bien le sens de Kun en moi qui me transfigure, qui vient se substituer à mon âme.

L'Islam orthodoxe s'est dressé évidemment pour l'accuser de «Shirk», d'incarnationisme, et c'est cela que l'Islam reproche au Christianisme. Il lui reproche de penser que Dieu puisse s'incarner dans un homme. Non ! Disent-ils. Jésus est le lieu par excellence dans lequel Dieu est visible, est manifesté.

Dieu se révèle dans toutes les formes que revêtent les créatures, dans tout le créé, non seulement sur cette planète. Il y a des formes qui sont susceptibles de révéler toute la richesse des potentialités divines, et celle qui manifesta l'infinité de ces richesses sans aucune espèce de restriction, c'est bien Jésus.

On retrouve la même pensée chez Ibn-Arabi. Pour lui, Jésus, tout au moins dans sa deuxième venue, est le «Khatem al Awliya», c'est à dire le «Sceau des Saints», alors que Mohammed est le «Khatem al Rassulella», le «Sceau des Prophètes».

Le Messie représente donc le lieu parfait de la manifestation de la théophanie, la manifestation de Dieu.

Nous subissons l'insufflation du souffle de l'Esprit. Le corps physique est considéré comme le cocon dans lequel se forme la psyché. La psyché elle-même sera également un cocon dans lequel se formera un corps plus subtil encore. Ainsi, de corps subtil en corps de plus en plus subtil, on en arrive à la conception du corps glorieux, du corps de résurrection, et c'est vers le corps de résurrection que pointe toute la théologie chrétienne : c'est le mystère du Christ ressuscité qui est la force salvatrice du christianisme. Alors que dans le christianisme ecclésiastique, on la trouve sous une forme de dogme auquel on croit ou on ne croit pas, dans le Soufisme, on en trouve le sens ésotérique.

Que veux-je dire exactement par (le) sens ésotérique ? Pour comprendre, il faut savoir que l'on part du symbole pour aller vers le symbolisé. Le physique est l'exemplification d'une réalité super-physique : vous ne pouvez dogmatiser que de l'historique, que de l'événement. Mais l'ésotérisme, quel qu'il soit d'ailleurs, est le passage de l'événement dans le temps et l'espace, vers le temps de l'âme. On tend donc vers une autre dimension, un lieu d'une tout autre dimensionnalité. Toujours le phénomène historique est l'exemplification,

donc le symbole. Il représente le symbolisé, ce qui est représenté par lui. C'est cela vers lequel tend l'ésotérisme. Il fait ce qu'on appelle le «Ta'wil» en terme arabe, on peut dire la reconduction de l'icône, par exemple, vers le sens caché derrière l'icône. Toute l'iconographie a un sens caché en arrière-plan. Ainsi, nous sommes dans notre expression humaine l'existentialisation d'une Réalité que nous exprimons tout simplement, dans le plan physique et qui reste au-delà de toute saisie. Aussi longtemps que nous restons attelés à nos conceptions usuelles du phénomène, nous n'avons aucun sens de l'ésotérisme. Nous ne pouvons concevoir, nous ne pouvons comprendre ce qu'est la connaissance initiatique, ce n'est pas possible. Il faut donc que nous fassions un effort pour aller au-delà de la forme pour connaître ce qu'elle exprime. C'est ainsi que le Soufisme est continuellement un passage de l'apparent à l'occulté, du «Zahir» au «Bâtin».

Un des plus grands joyaux du Soufisme consiste en ceci : tout le manifesté serait la façon dont Dieu Se révèle Lui-même, ou plutôt à Lui-même, révèle les richesses contenues dans Ses principes. Ainsi, le manifesté ne révélera jamais la totalité. C'est pour cette raison qu'il y a la part de «Bâtin», la part de l'inconnu qui reste inviolée, non révélée.

A un moment donné, les Soufis, dans leur contemplation, se demandent si justement, ce n'est pas la révélation par Dieu de Ses richesses qui Le voile, Lui. Il se voile par sa révélation de Lui-même. Cette condition a provoqué chez Bistami des mots très durs : «Cette révélation par Dieu de Lui-même est une tromperie, c'est par cela qu'Il te trompe». C'est un peu sévère, je le sais, mais réfléchissez à l'explication qu'en donne Farid ud'Din Attar qui raconte l'histoire d'un prince qui était d'une si grande beauté que les gens ne pouvaient supporter l'éclat de sa splendeur et s'évanouissaient. Alors, il se voila pour protéger ceux qui ne sauraient supporter son éclat. Mais ce voile trahissait tout de même les contours de son visage.

Cette image définit bien que la créature, le créé, est le lieu où l'on trouve les «Ayat», les signes, les traces de la Présence divine. Mais si ces signes sont révélateurs du mot, de la splendeur, de la magnificence, de la gloire divines, ils constituent aussi un obstacle lorsque l'on évolue. C'est pour cela qu'à un moment donné, le mystique procède par une voie de nescience, une «via negativa», où il y a une sorte de refus d'accepter le Dieu immanent. Il se tourne vers le transcendant. Al Hallâj, toujours avec sa vue profonde, introspective, dira: «Ce voile, c'est moi le voile. J'ai toujours pensé que Dieu interposait un voile entre Lui et moi pour que je ne puisse Le saisir parce que je ne saurais pas supporter Sa solitude, mais ce voile, c'est moi.» Et Niffari dira la même chose: «C'est ma contemplation des attributs divins qui Le voile à moi-même». Ce qui explique qu'à un certain stade, le Soufi ne peut plus contempler les attributs divins parce qu'ils forment un obstacle à sa saisie de l'absence de Dieu dans son état d'occultation.

Nous avons parlé tout à l'heure du témoignage de l'absolu et nous avons dit que tout l'Islam tournait autour de ce témoignage de l'Unique. C'est la raison d'être, de la finalité de l'Homme de témoigner, donc d'accomplir, d'exaucer la promesse qu'il avait faite dans la pré-éternité : le fondement de son être. Lorsqu'Il demanda à l'Homme dans la pré-éternité : «Tu témoigneras de Dieu, il a dit Oui!» C'est pourquoi les musulmans répètent ces mots: «La ilaha ila Llah», afin d'exaucer leur promesse de

témoigner, de l'unicité de Dieu. Ce fut tout le problème d'Al Hallâj, parce qu'il dit : «Répéter cela parce que c'est le dogme n'a pour le mystique aucun sens», puisque, lorsque l'on réfléchit plus profondément à la signification de cette déclaration, on s'aperçoit que celui qui témoigne, s'il pense témoigner, c'est qu'il se



témoigne lui-même comme existant. La preuve est tacite, bien sûr, mais on ne peut affirmer une chose sans s'affirmer par soi-même comme l'affirmant. Al Hallâj dit encore : «Celui qui témoigne de l'Unité divine est un associateur (shirq)», c'est-à-dire quelqu'un qui assume être aussi à côté de Dieu. En fait, il y a une contradiction dans cette affirmation.

Al Hallâj poursuit sa pensée jusqu'au bout, avec toutes ses conséquences. Si c'est notre finalité ultime que de témoigner de l'Unité divine, l'on ne saurait exaucer cette promesse que si l'on n'est plus là pour le témoigner, si c'est Dieu qui le témoigne en nous. C'est pour cela qu'il a dit : «Je vous prie, mes camarades, de me tuer afin que ce ne soit que Dieu qui témoigne de Son Unité et que je ne sois plus». Toute sa vie tend donc vers cette ultime oblation de lui-même, de crucifixion qui lui a été donnée, car il a été crucifié. Il a dit : «Je mourrai crucifié, je mourrai comme le Christ» qui était pour lui l'exemple de la sainteté.

Al-Hallâj couronne alors sa pensée lorsqu'il dit : «C'est Dieu qui témoigne de toi, ce n'est pas toi qui témoigne de l'Unité de Dieu, c'est Dieu qui témoigne de ton existence».

Dans le Coran, Jésus est le prototype du saint. Les Soufis sont ceux qui portent des robes de «suf», les robes de laine à la manière des moines du désert qui suivent l'exemple de Jésus, du saint. C'est la «Velayat», la voie de la sainteté et non pas la voie prophétique, qui représente les fondements du Soufisme. Cette robe de laine marquait la différence entre les Soufis et ceux qui, à l'imitation du Prophète Mohammed, portaient du coton comme le voulait Ibn Srin. (Les Arabes dérivent également le mot Soufi de «Sofia», Sagesse, car la traduction de leur langue a plusieurs équivalences.)

Et nous revenons maintenant à la pensée qui est restée sous-jacente dans cette causerie. Si on pense que c'est pour Se connaître Lui-même que Dieu a créé, c'est pour nous créer qu'Il voulut Se connaître Lui-même.

Dans les paroles d'ouverture de son merveilleux livre «Fusus al-Hiqam», Ibn Arabi mentionne : «Dieu voulut voir Son essence dans une forme globale dans laquelle elle puisse apparaître, c'est pour cela qu'Il créa».

Le but de la création, dira Saalal Testari, c'est toi. C'est toi le but de l'existence, c'est afin que tu puisses être, que tout cela a été créé, pour que Dieu puisse exister jusque dans la matière en une forme aussi révélatrice que possible de Sa nature, c'est pour cela que toute la création fut créée.

Ainsi, l'on comprend toute la portée de la spiritualité lorsqu'on a conscience de la réalité de la vie. Loin d'être une fuite de la réalité sensible qui fait que l'on se renferme dans une tour d'ivoire afin de contempler la transcendance divine, il s'agit de faire de Dieu une réalité dans le monde sensible. C'est pour cette raison que Pir-o-Murshid Inayat Khan a dit peut-être les paroles les plus centrales, les plus cruciales, les plus décisives de toute son œuvre : «Fais de Dieu une réalité et Il fera de toi la Vérité». Si vous réfléchissez sur le sens de ces mots, cela vous ouvre des perspectives extraordinaires. Si vous traduisez en arabe «Il fera de vous toi la Vérité», vous retombez sur les mots d'Al Hallâj : « An al Haqq » = «Je suis la Vérité».

*Que Dieu vous bénisse*