

Le Problème de la transcendance divine et de l'anthropomorphisme chez Ibn 'Arabī et Djalāl al-Dīn Rūmī

«Ne t'adonne pas, dis-je, à l'idolâtrie, demeure avec l'Éternel.
Au quartier de l'amour, me répondit-il, on observe ceci aussi bien que cela.»

Introduction

La question de l'anthropomorphisme ou assimilation des réalités divines à des choses corporelles (*tashbih*) et de l'affirmation de la transcendance divine ou négation en Dieu de tout attribut connu à partir du créé (*tanzih*) constitue l'une des questions ardues de la théologie musulmane, qu' aussi bien les théologiens que les gnostiques et les mystiques ont abondamment traitée. Ce sont là deux attitudes intellectuelles possibles de l'homme dans sa connaissance de Dieu. Dans la première, on attribue à Dieu des propriétés qui conviennent normalement à la créature: avoir des mains et des pieds, parler, entendre, voire posséder la science sont le propre des créatures, et particulièrement de l'homme. La plupart des musulmans, cependant, se fondant sur des versets coraniques et des traditions remontant au Prophète et aux saints Imams, ont également attribué ces propriétés de quelque manière à Dieu. C'est en ce sens que le Coran déclare: «Dieu est celui qui entend et qui voit parfaitement» (XVII, 1), et qu'ailleurs il parle de la main (V, 64 et XLVIII, 10) et de la face de Dieu (II, 115). Moïse, un des cinq grands prophètes, demande même à voir Dieu, déclarant: «Mon Seigneur! Montre-toi à moi pour que je te voie!» (VII, 143). De diverses manières, les *ḥadīth*-s et autres récits traditionnels expriment la même chose. Un *ḥadīth* affirme, par exemple, que l'homme, du fait de la puissance cognitive qui a été déposée en lui, est créé à l'image de son Créateur («Dieu a créé l'homme à son image»). Par conséquent, attribuer les puissances et les qualités de la créature au Dieu Très-Haut n'est pas dénué de

fondement. Certains, toutefois, sont allés si avant dans cette voie qu'ils attribuèrent à Dieu la corporéité elle-même.

La réaction de beaucoup de théologiens et de penseurs islamiques face à ces outrances fut, tout naturellement, d'opter pour une attitude contraire, refusant d'attribuer ces qualités à Dieu. Autrement dit, au lieu de comparer Dieu à la créature et de lui attribuer des membres et des sens, on l'«épure» (*tanzīh*) de telles propriétés. Quant aux versets auxquels recourent les partisans de l'anthropomorphisme, leurs adversaires les interprètent en un sens figuré.

Si les explications des anthropomorphistes, surtout de ceux d'entre eux qui adoptèrent une attitude extrême, soulevaient l'indignation de beaucoup de théologiens, la réponse des partisans de l'affirmation de la transcendance absolue n'était pas non plus tellement satisfaisante. La querelle entre les deux groupes de théologiens et de penseurs musulmans restait toujours vive, au point de mettre parfois la vie de certains en péril.

Alors que les théologiens se disputaient sur cette question, chacun rejetant la position de l'autre, les soufis, entrant à leur tour en lice avec leurs propres méthodes de réflexion, adoptèrent une position résolvant le problème de la manière la plus heureuse. On peut résumer celle-ci en quelques mots: «Joindre transcendance et anthropomorphisme». Cette solution, quoique certains s'y soient directement opposés¹, a été adoptée plus ou

1- Un des penseurs qui se sont opposés à «l'union de l'anthropomorphisme et de

moins par tous les soufis. Toutefois, la manière de l'exprimer et de l'exposer diffère selon les écoles et les maîtres spirituels².

Nous étudierons d'abord la position de Shams al-Dīn Tabrīzī et de Muḥyi al-Dīn Ibn 'Arabī et nous comparerons l'opinion et la manière de s'exprimer de ce dernier avec celles de Mowlānā Djalāl al-Dīn Rūmī. Nous en tirerons une conclusion générale sur la gnose (*'erfān*) de Muḥyi al-Dīn, de Shams-e Tabrīzī et de Mowlānā, ainsi que des maîtres de la mystique iranienne en général. Mais nous allons tout d'abord nous interroger sur la manière dont Shams-e Tabrīzī, contemporain de Muḥyi al-Dīn et maître de Mowlānā Djalāl al-Dīn, traitait la question.

I- Le problème de l'anthropomorphisme et de l'exaltation de la transcendance divine d'après Shams-e Tabrīzī.

Shams al-Dīn Tabrīzī a exposé le problème non pas dans le



la transcendance» est Shaykh Aḥmad Serhendī (mort en 1007 h./1598). Cette position s'accorde en effet avec la doctrine de l'unicité de l'existence (*waḥdat al-wudjūd*); Shaykh Aḥmad, qui compta parmi les adversaires résolus de cette doctrine d'Ibn 'Arabī, n'aurait su admettre autre chose que la pure transcendance. Pour lui la contemplation qui unit analogie et transcendance non seulement est imparfaite, mais ne saurait être véridique. Dans une de ses lettres, il écrit: «D'après moi, la contemplation de Dieu dans le miroir des choses contingentes, que certains gens parmi les soufis considèrent comme parfaite, étant l'union de l'anthropomorphisme et de la transcendance, cette contemplation n'est pas la contemplation de Dieu. Ce qui y est contemplé n'est pas autre chose que le produit de leur imagination». Dans la même lettre, il ajoute: «La perfection consiste en ce que, lors de l'ascension spirituelle, le multiple soit complètement évacué de l'esprit, que même les Noms et Attributs divins soient oubliés, et que seule l'Unicité transcendante soit contemplée». Serhendī ne craint pas de s'opposer à Ibn 'Arabī, car il s'estime lui aussi disciple des prophètes, en tête desquels vient le Sceau de la prophétie: «Les prophètes—à eux le salut et la soumission à Dieu—invitent les hommes à l'exaltation de la pure transcendance, et la foi que proposent les livres célestes est celle qui s'accompagne de cette exaltation». (Cf. *Maktūbāt-e Shaykh Aḥmad Serhendī*, éd. par Moḥammad Sa'īd Aḥmad Naḳshbandī, Lahore, 1331 h./1912, vol. 1, lettre 272).

- 2- Sur l'historique de cette discussion chez les maîtres spirituels iraniens, en particulier chez Aḥmad Ghazālī, cf. *Soltān-e tariqat*, Nasrollah Pourjavady, Tehrān, 1358/1979, pp. 150-157.

langage particulier des théologiens et des gnostiques, mais dans un langage ordinaire, accessible à tous, sous forme d'une anecdote plaisante. L'histoire se passe à Hamadan, ville dont toute la population, aux dires de Shams, était partisane de l'anthropomorphisme. Le cadre de l'histoire mérite aussi d'être souligné: Shams, en effet, ne nous entraîne pas dans une école de théologie ou dans une réunion de discussion scolastique, ni même dans un couvent de soufis, mais dans une mosquée où l'on prononce un sermon, et de là dans une ferme de paysans. Les personnages du récit ne sont pas non plus des professeurs de *madrassa* ou des théologiens, ni même des gnostiques ou des soufis; le problème ne se pose pas davantage à des étudiants en théologie ou des hommes engagés dans la voie mystique. L'histoire met en scène un simple paysan, croyant au coeur pur, pris sans raison au piège de la logomachie des prédicateurs de la ville. Ce sera finalement sa femme qui résoudra son problème: celle-ci heureusement, n'est pas allée écouter le sermon et s'est tenue à l'écart de ces sortes de discussions scolastiques.

«Un homme s'en alla écouter un sermon à Hamadan, ville dont toute la population était anthropomorphiste. Le prédicateur de la ville monta en chaire, et les lecteurs de service commencèrent à lire, aux pieds de la chaire, des versets anthropomorphistes tels que: «Le Miséricordieux est assis sur un trône... Etes-vous sûrs que celui qui est au Ciel ne vous fera pas engoutir par la terre?... Quand ton Seigneur viendra ainsi que les Anges, rang par rang...» Etant lui-même anthropomorphiste, le prédicateur interpréta ce verset en son sens. Il cita aussi et expliqua de manière anthropomorphique des traditions comme celle-ci: «Vous verrez bientôt votre Seigneur aussi bien que vous pouvez voir la pleine lune. Dieu a créé l'homme à son image: j'ai vu mon Seigneur en robe écarlate.» «Malheur, dit-il, à celui qui n'attribue pas à Dieu ces qualités et qui ne Le reconnaît pas tel: il finira en enfer, même s'il accomplit ses devoirs religieux. S'il nie la forme physique de Dieu, comment ses actes de culte seraient-ils agréés?» Tous les versets ou traditions qui exprimaient l'absence de qualités et de localisation de Dieu et que certains lui objectaient, disant: «Il est avec vous, où que vous soyez; rien n'est semblable à lui», tous ces

versets, il les interprétait en un sens anthropomorphique. Ce faisant, il souleva l'enthousiasme de toute l'assemblée, la mettant en garde contre la voie de la négation. Rentrés chez eux, tous racontèrent la chose à leurs enfants et leurs femmes, les incitant à concevoir Dieu assis sur un trône, avec un visage bon et deux jambes pendantes, posées sur un escabeau, et des anges tout autour de son trône! Le prédicateur de la ville disait que la foi de tout homme qui nierait cette forme physique, serait elle aussi «niée». Malheureuse la mort de cet homme! malheureuse sa tombe! malheureuse sa destinée finale!»

La semaine suivante arriva un prédicateur sunnite étranger. Les lecteurs lirent des versets exprimant la voie négative: «Rien ne lui est semblable. Il n'a jamais engendré ni n'a été engendré. Les cieus seront pliés dans sa main droite».

Il se mit à s'attaquer aux anthropomorphistes, les déclarant tous impies. «Celui qui attribue une forme physique à Dieu, jamais ne sera délivré de l'enfer. Malheur à la religion de celui qui localise Dieu, malheur à sa tombe!» Et il interpréta en un sens métaphorique tous les versets apparemment anthropomorphiques. Il lança menaces sur menaces, brandissant les feux infernaux: «Celui qui attribue à Dieu une forme physique, ses actes de culte sont nuls, et nulle sa foi! Malheur à celui qui entend dire que Dieu doit se tenir en un lieu!» Les gens furent terrorisés. Ils s'en retournèrent chez eux, pleurant, épouvantés. Notre homme aussi rentra chez lui. Sans prendre la moindre nourriture, il s'accroupit dans un coin, la tête appuyée sur les genoux. Ses enfants, comme d'habitude, se pressèrent autour de lui. Il les renvoya tous les uns après les autres et se mit à gémir. Effrayés, ils allèrent se réfugier auprès de leur mère. Celle-ci s'avança et s'assit à ses côtés. «Dieu te bénisse, dit-elle, le repas a refroidi, tu ne manges pas? Tu as frappé et renvoyé les enfants, tous sont en larmes...» «Relève-toi, dit-il, de devant moi: je ne puis parler. C'est un feu qui m'est tombé dessus.» – «Par le Dieu en qui tu espères, reprit-elle, raconte-moi ce qui se passe. Tu es un homme calme qui t'es heurté à de multiples difficultés: tu les as supportées avec patience, te confiant à Dieu, et Dieu t'en a délivré, Il t'a réjoui le coeur. En reconnaissance, confie encore cette peine à Dieu et supporte-la jusqu'à ce que sa miséricorde

descende sur toi.» L'homme s'attendrit: «Qu'y puis-je ? Ils nous ont exaspérés, mis à bout: la semaine dernière, un maître est venu nous dire d'admettre que Dieu est assis sur un trône, il prétendait que tout homme qui ne croit pas que Dieu est assis sur un trône est impie et mourra comme un impie. Cette semaine, un autre est monté en chaire affirmant que celui qui déclare ou simplement imagine Dieu assis sur un trône ou demeurant au Ciel, verra ses bonnes oeuvres non agréées et sa foi refusée, car Dieu ne se trouve pas en un lieu. Maintenant, qui croire? Comment vivre? Comment mourir? Je n'y comprends plus rien!»

«Homme, répondit la femme, ne te décourage pas, ne t'inquiète pas si tu es égaré. Qu' Il soit assis sur un trône ou non, qu' Il soit en un lieu ou non, où qu' Il soit, qu' Il vive à jamais! Qu' éternel soit sa gloire! Toi, demeure en ta pauvreté et soucie-toi d'elle».³

Dans ce récit le problème de l'anthropomorphisme et de la transcendance est présenté de manière aussi concise que vivante; il est agrémenté de quelques versets et traditions cités par chacun des deux camps en présence pour appuyer leur thèse. On y révèle aussi l'importance du problème et les difficultés intellectuelles, spirituelles et sociales auxquelles il donne lieu, difficultés qui occupèrent certains esprits, dans la société islamique, durant des siècles. Du point de vue théologique et philosophique, la réponse de Shams donnée par le truchement de la femme du paysan d'Hamadan ne résoud pas le problème. Que Dieu possède ou non les qualités qu'on Lui attribue, l'homme doit, selon Shams, s'adonner à la connaissance de soi plutôt que de méditer sur ces questions. Ceux qui veulent parvenir à une solution théologique et philosophique du problème ne pourront évidemment pas se satisfaire de renoncer purement et simplement à se poser la question. Toutefois, nous verrons plus loin que la réponse de Shams al-Dīn n'est pas une simple fin de non-recevoir, mais qu'il y fait implicitement allusion à une solution du problème. Cependant, d'autres maîtres spirituels, entre autres Mowlānā Djālāl al-Dīn Rūmī, se sont montrés plus explicites dans leur réponse. Muḥyi al-Dīn Ibn 'Arabī également a traité cette

3. *Maḳālāt-e Shams-e Tabrizī*, éd. M. 'A. Movahhed, pp. 190-192.

question de manière développée, lui donnant une réponse directe. Celle-ci, à vrai dire, est l'une des plus importantes et des plus complètes que l'on ait donnée en mystique islamique. Dans l'histoire de la mystique et de la gnose islamiques, en effet, on considère d'ordinaire comme définitives les explications données par Ibn 'Arabī dans ses oeuvres, surtout les *Fuṣūṣ al-Ḥikam*,⁴ explications auxquelles les commentateurs des *Fuṣūṣ* sont largement redevables.

Nous verrons dans la suite de cet article que la réponse donnée par Ibn 'Arabī au problème de l'anthropomorphisme et de la transcendance ne figure pas seulement dans ses propres écrits et ceux de ses disciples: des maîtres spirituels iraniens, soit antérieurs à lui, soit postérieurs, qui ne lui doivent rien, ont exprimé la même chose sous forme différente, en persan. Nous verrons que l'un de ces maîtres est Mowlānā Djalāl al-Dīn, qui a envisagé le problème d'un point de vue particulier et lui a trouvé une solution semblable à celle d'Ibn 'Arabī. Mais auparavant il nous faut examiner la réponse de ce dernier, qui, d'un point de vue théorique, est exprimée de manière extrêmement précise et satisfaisante.

II - L'opinion d'Ibn 'Arabī

A. La connaissance théologique trouve sa perfection dans l'union de l'affirmation de la transcendance et de l'anthropomorphisme.

La question de l'exaltation de la transcendance divine et de l'anthropomorphisme est l'une des questions fondamentales de la gnose de Muḥyi al-Dīn. Le Sheykh Akbar la traite en particulier dans le chapitre des *Fuṣūṣ al-Ḥikam* concernant Noé, intitulé «De la sagesse de la transcendance (*subbūḥīya*) dans le verbe de Noé». *Subbūḥ* signifie 'celui qui est exalté' (*musabbah*), 'celui qui est pur' (*munazzah*). «La sagesse de la transcendance» est mise en relation avec «le verbe de Noé» parce que Noé était pur et qu'il invitait son peuple livré à l'idolâtrie et à l'anthropomorphisme à opter pour l'affirmation de la transcendance, pour la sanctification et l'exaltation du Dieu Très-Haut.

4- Comme nous y avons fait allusion, Muḥyi al-Dīn poursuit la discussion de l'anthropomorphisme et de la transcendance dans ses autres oeuvres. Voir en particulier: *Kitāb al-masā'il* dans le recueil: *Rasā'il Ibn 'Arabī* (pp. 16 à 19).

Comme nous l'avons signalé plus haut, affirmation de la transcendance et anthropomorphisme constituaient une question classique de la théologie musulmane. Les théologiens entendaient par affirmation de la transcendance le fait de nier tout attribut contingent au sujet de l'Être nécessaire, et par anthropomorphisme l'attribution à l'Être nécessaire de qualités créées, appartenant à l'être contingent. Ibn 'Arabī, quant à lui, interprète ces deux termes en un sens particulier, conformément à sa doctrine gnostique. Il prend l'affirmation de la transcendance en un sens absolu et l'anthropomorphisme en un sens relatif. C'est pourquoi, définissant l'exaltation de la transcendance, Muḥyi al-Dīn écrit au début du chapitre concernant Noé: «Pour ceux qui connaissent les vérités dernières, affirmer que Dieu est incomparable aux choses, c'est précisément le limiter et le rendre conditionnel»⁵.

Nous venons de dire que l'affirmation de la transcendance d'après Ibn 'Arabī consiste à reconnaître Dieu affranchi de toute condition, alors que dans la définition que lui-même en a donnée, il prétend que c'est précisément limiter Dieu et le rendre conditionnel. La raison en est qu'ici, l'affirmation absolue est une sorte de conditionnement. Autrement dit, dès lors que nous disons Dieu absolu, nous l'envisageons avec une limite, laquelle n'est autre que l'affirmation absolue elle-même. Par conséquent, si l'on applique à Dieu le principe de son incomparabilité pour le concevoir exempt de qualités humaines, on l'enferme en réalité dans des limites et des conditions. Si l'on dit, par exemple, que l'avènement à l'être et le dénuement font partie des propriétés humaines dont Dieu est exempt, puisqu'Il est éternel et possède toute chose, cette affirmation même est pure limitation et restriction⁶. Certes, cette opinion n'est pas unanimement accep-

5- *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, éd. par Abū al-'Alā' 'Afīfī, Beyrouth, 1946, p. 68.

6- 'Abd al-Razzāk Kāshānī, commentateur des *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, écrit à ce sujet: «Dans la distinction d'une chose avec une autre, la distinction ou séparation provient d'une qualité incompatible de la chose distinguée avec la chose dont elle se distingue. Par conséquent, ce dont on exalte la transcendance [en niant toute qualité créée à son sujet] est déterminé par une qualification et limité. Aussi bien, attester la transcendance revient à limiter. Ainsi donc, celui qui exalte la transcendance du Dieu Très-Haut, nie, à son sujet, les qualités

tée, et Ibn 'Arabī le sait; c'est bien pourquoi il la considère comme une expression de la transcendance telle qu'on la trouve chez les mystiques et les contemplatifs.

Du fait que nier en Dieu les qualités créées revient à introduire une limitation et un conditionnement, Muḥyi al-Dīn considère celui qui s'y aventure soit comme un ignorant, soit comme quelqu'un manquant de tact. Notre sheykh ne s'explique pas sur ce qu'il entend par les ignorants⁷; en revanche, concernant ceux qui manquent de tact, ceux d'entre eux, dit-il, qui sont croyants et attachés à la loi religieuse, tout en appliquant à Dieu la voie de la connaissance négative, ne font droit qu'à la moitié des enseignements des divins prophètes. Ils négligent et nient l'autre moitié dans laquelle Dieu s'est comparé à des qualités humaines. Dieu s'est, par exemple, appelé le Vivant, le Subsistant, Celui qui entend et qui voit, alors que celui qui atteste la pure transcendance nie ces qualités. Or, celui qui nie des versets divins ou certains enseignements des prophètes se rend coupable de manque de tact. Il s'imagine avoir compris la vérité par la voie négative, alors qu'une question majeure lui a simplement échappée.

Lorsque le partisan de la voie négative applique celle-ci à Dieu, que Lui soustrait-il? Pour répondre, il faut se référer aux principes de la gnose de Muḥyi al-Dīn. Selon sa doctrine de l'unicité de l'être (*waḥdat al-wudjūd*), il n'admet ni séparation ni dualité entre le Créateur et la créature, le Seigneur et le serviteur, l'Éternel et le créé, l'Esotérique et l'exotérique. Selon lui, Dieu est à la fois unique et multiple, créateur et créé, seigneur et serviteur, éternel et contingent, ésotérique et exotérique. Par



corporelles. Mais, ce faisant, il retombe dans la comparaison, en ramenant Dieu au monde des esprits. Et si on nie en Dieu toute détermination relative, par le fait même on le détermine et on le rend relatif à l'absolu». Cf. *Sharḥ-e Kāshānī bar Fuṣūṣ al-Ḥikam*, imprimerie d'Égypte, 1321 h./1903, p. 45.

7- Au sujet de cette méprise, on a dit que ces penseurs ignoraient que Dieu n'est pas séparé de la créature, et que toutes les créatures sont des manifestations de Dieu. En réalité, l'existence de tous les êtres ainsi que leur perfection appartiennent en leur principe à Dieu, et en leur attribution à la créature (cf. *Nuṣuṣ al-kh uṣūṣ*, Rokn al-Dīn Shīrāzī, éd. par Radjab 'Alī Maḏlūmī, Tehrān, 1359/1980, p. 252).

Mais si tu les joins l'un à l'autre, tu avanceras sur le chemin
de la vérité,

Et parmi les sages tu seras guide et seigneur.⁸

B. Affirmation de la transcendance, anthropomorphisme et connaissance de soi

Comme nous l'avons vu, Muḥyi al-Dīn voit la perfection de la connaissance dans l'union de l'affirmation de la transcendance et de l'anthropomorphisme. Autrement dit, le vrai sage connaît Dieu à la fois dans sa transcendance par rapport au monde, dans son éternité, comme Créateur et Intériorité, et également du point de vue de sa manifestation dans toutes les créatures ou de son avènement à l'être, comme créature et extériorité. Mais une telle connaissance est-elle possible? Muḥyi al-Dīn répond qu'il n'est au pouvoir de personne de connaître Dieu exhaustivement en unissant exaltation de la transcendance et anthropomorphisme, car le monde est composé de formes en nombre infini et il est impossible à l'homme de les comprendre toutes. Par conséquent, même si cette connaissance est la plus parfaite, libérée qu'elle est des limites de la connaissance obtenue par le seul anthropomorphisme ou la seule exaltation de la transcendance, elle n'en reste pas moins une connaissance globale, non exhaustive.

Muḥyi al-Dīn compare cette connaissance globale à celle que l'homme possède de soi-même. La pointe de cette comparaison réside en ce que l'âme humaine, tout comme le monde, possède des formes en nombre infini et que nul ne peut les cerner toutes. La seule connaissance que le sage puisse obtenir de soi-même est une connaissance globale. C'est précisément pour cela que le prophète assimile la connaissance que nous avons de Dieu à celle que nous avons de nous-mêmes: «Celui qui se connaît connaît son Seigneur».

Pour appuyer sa thèse, Muḥyi al-Dīn recourt non seulement à ce *hadith* mais encore à un verset coranique, où Dieu déclare: «Nous leur montrerons bientôt nos signes, dans les horizons et dans leurs âmes» (Cor. XLI, 53). D'après le commentaire de

8- *Fuṣūṣ al-Hikam*, p. 70.

Muḥyi al-Dīn, les horizons signifient ici l'univers extérieur, le macrocosme, et les âmes, l'être humain lui-même ou microcosme. Tout comme les signes divins se sont manifestés dans le macrocosme, ainsi se révèlent-ils aussi dans le microcosme. Par conséquent, celui qui perçoit ces signes en lui-même, connaît du même coup son Créateur.

Le lien existant entre la connaissance de soi et la connaissance de Dieu éclaire un point délicat impliqué dans la réponse de Shams al-Dīn Tabrīzī. Comme nous l'avons vu, en réponse à l'homme de Hamadan qui ne savait que choisir entre la voie de l'anthropomorphisme et celle de la transcendance, Shams, par la voix de la femme du paysan, déclare: «Qu'Il soit assis sur un trône ou non, qu'Il soit en un lieu ou non, où qu'Il soit, qu'Il vive à jamais! Qu'éternel soit son bonheur! Toi, demeure en ta pauvreté et *soucie-toi d'elle*.» (C'est nous qui soulignons).

Comme nous l'avons dit, il semble que par cette réponse, Shams ne résolve pas vraiment le problème, mais qu'il l'esquive, au contraire. Si nous prenons cependant en considération les analyses de Muḥyi al-Dīn, et le lien qu'il établit entre la connaissance de soi et celle de Dieu, force nous est de constater que non seulement Shams n'a point éludé le problème, mais qu'il propose au paysan de Hamadan la solution même du Prophète et du Coran. Shams aussi veut dire que si l'homme se connaît (globalement) soi-même, il atteint la connaissance parfaite (quoique globale) de Dieu.

Notons que le rapport entre connaissance de soi et connaissance de Dieu ne tient pas seulement à l'incapacité de l'homme d'embrasser toutes les formes de son être ou de Dieu. Ce rapport est également positif, en ce sens que la connaissance de soi conduit nécessairement et positivement l'homme à la connaissance de Dieu.

Comment peut-on connaître Dieu en se connaissant soi-même? On ne peut réellement répondre à cette question que par l'intuition. Pourtant, Muḥyi al-Dīn a également proposé une explication rationnelle à cette question. Tout comme Dieu, l'homme possède une extériorité et une intériorité: son extériorité, c'est son corps, son intériorité, c'est son esprit et son âme. Privé d'intériorité, l'homme n'est plus homme: il n'est plus qu'un

corps comme les autres, comme une pierre. L'homme est homme s'il possède à la fois une extériorité et une intériorité, un corps et une âme. Mais l'ensemble de ces deux éléments (l'extériorité et l'intériorité, le corps et l'âme) a un rapport avec le Créateur de l'univers. Leur rapport (c'est-à-dire le rapport de l'homme) au Créateur est exactement semblable à celui du corps et de l'âme. Autrement dit, tout comme le corps est la forme extérieure de l'homme, l'ensemble constitué de son corps et de son âme est à son tour la forme de Dieu. Cette forme (constituée par l'ensemble du corps et de l'âme humaine) possède une intériorité qui est l'âme de l'âme ou intériorité de Dieu. Tout comme l'homme ne peut vivre sans âme, l'esprit ou l'âme ne peut demeurer dans l'être sans l'âme de l'âme (c'est-à-dire Dieu). Ainsi donc, si l'homme connaît son véritable moi, il connaît la réalité de l'extériorité, de la manifestation et de la forme de Dieu, par laquelle il a accès à son intériorité. Par conséquent le chemin de la connaissance parfaite du Créateur (connaissance unissant exaltation de la transcendance et anthropomorphisme), passe par la connaissance de soi. C'est ce que recèle la réponse de Shams-e Tabrizi.

C. La conception de Noé et celle de Moḥammad

Nous le disions plus haut, Ibn 'Arabī discute la question de la transcendance et de l'anthropomorphisme dans un chapitre consacré à Noé. La raison en est que, parmi tous les prophètes, Noé représente l'affirmation par excellence de la transcendance. L'affirmation unilatérale de celle-ci est une opération rationnelle; lorsque Noé invita son peuple à se détourner de l'idolâtrie et à connaître le Dieu Très-Haut dans la pure exaltation de sa transcendance, il le fit par la voie de la raison⁹. L'idolâtrie du

9- L'affirmation de la transcendance, chez Noé, est considérée par Muḥyi al-Dīn comme «rationnelle». A côté de ce *tanzīh*, il en distingue un autre qu'il appelle «intuitif» (*dhawḳī*) et qui est représenté, parmi les prophètes, par Īdrīs. Chacun de ces deux *tanzīh* se rapporte à un nom divin: le *tanzīh* rationnel se rapporte au nom «Glorieux», le *tanzīh* intuitif au nom «Saint». C'est pourquoi, la sagesse dont Noé est le prototype est dite la «sagesse glorieuse», alors que celle dont Īdrīs est le prototype est dite la «sagesse sainte». Le *tanzīh* intuitif est l'ultime degré d'isolement en Dieu (*tadḵīr*). Īdrīs, qui est le prototype de ce *tanzīh* était allé tellement loin dans cet

peuple de Noé, selon Muḥyi al-Dīn, n'était pas une idolâtrie au sens courant du mot. Ce peuple était, pensait-il, monothéiste, mais n'adorait Dieu que dans ses manifestations, de manière anthropomorphique. C'est pourquoi Noé les invita à affirmer la pure transcendance, ce qui souleva la colère des gens: selon Ibn 'Arabī, l'invitation de Noé qui n'insistait que sur la connaissance négative de Dieu, ne pouvait en effet pas les satisfaire. «Mais si Noé avait uni les deux, alors ils l'auraient écouté»¹⁰. Ibn 'Arabī appelle *furqān* (discrimination) cette sorte d'attestation unilatérale de la transcendance adoptée par Noé. Il prend le mot *furqān* en un sens particulier, dérivé de la racine *FRḲ*. Avec sa transcendance absolue, épurée de tout soupçon d'anthropomorphisme, Noé avait adopté la voie de la discrimination, chose inacceptable pour le peuple. Celui-ci ne pouvait admettre que la voie qui serait celle du «*Ḳur'ān*». Ce qu'Ibn 'Arabī entend ici par *furqān*, c'est la combinaison d'anthropomorphisme et de transcendance. C'est pourquoi il dit que le Coran contient le *furqān* alors que le *furqān* ne contient par le Coran¹¹.

La voie du Coran unissant anthropomorphisme et transcendance est celle du Prophète Moḥammad. Celui-ci n'a jamais invité son peuple à affirmer la seule transcendance ou le seul anthropomorphisme, mais a, au contraire, toujours uni les deux. La meilleure preuve en est le verset coranique affirmant: «Rien n'est semblable à lui! Il est celui qui entend et qui voit parfaitement» (Cor. XLII, 11). Dans la première phrase («Rien n'est semblable à lui!»), Dieu atteste sa transcendance, alors qu'immédiatement après, dans la seconde («Il est celui qui entend et qui voit parfaitement»), il procède par anthropomorphisme, unissant ainsi les deux attitudes dans un unique verset. Mais ceci n'est pas le dernier mot sur ce verset. Ibn 'Arabī, dans son commentaire, combine en effet les deux conceptions dans la première phrase elle-même. Dans le mot *kamithlihi*, on peut

←

isolement que toutes les choses matérielles s'étaient séparées de lui: même son corps lui fut enlevé. Finalement, il rejoignit le monde des anges et des esprits et parvint au monde de la sainteté.

10- *Fuṣūṣ*, p. 70.

11- *Ibidem* p. 71.

interpréter le segment *ka* de deux manières: ou on le considère simplement comme une insistance, et il est alors explétif, ou bien il n'est pas une redondance et contient alors un sens indépendant. Si on le considère comme explétif, le sens du verset sera que rien n'est semblable à lui, ce qui est une affirmation de la transcendance qui, jointe aux mots suivants («Il est celui qui entend et qui voit»), se combine d'anthropomorphisme. Mais si on ne le considère pas comme superflu et qu'on lui attache un sens indépendant, la traduction sera la suivante: «Rien n'est semblable à ce qui lui est semblable», ce qui unit transcendance et anthropomorphisme, puisqu'en disant: «Ce qui lui est semblable», nous admettons en réalité quelque chose qui lui soit semblable, et qu'en disant: «*Rien n'est semblable à ce qui lui est semblable*», nous le nions. C'est ce qu'Ibn 'Arabī exprime avec une extrême concision: «Par conséquent, dans la phrase 'Rien ne lui est semblable', on prouve à la fois la ressemblance et sa négation».¹²Telle est la perfection à laquelle était parvenue le Prophète – que le salut soit sur lui! –, disant de lui-même: «Il lui a été donné toute parole».¹³

III - La pensée de Mowlavī: le récit de Moïse et du berger

La discussion d'Ibn 'Arabī au sujet de la transcendance et de l'anthropomorphisme et la solution qu'il en propose, relèvent, comme nous l'avons vu, de la mystique, et diffèrent de celles des théologiens. Mais la manière dont Ibn 'Arabī présente le problème et lui répond ne diffère pas tellement de celle des théologiens et des philosophes, bien qu'on ne puisse l'appeler théologien ou philosophe, au sens courant de ces termes. C'est un mystique, et ses réflexions se situent dans le cadre de la mystique théorique. Mais sa méthode diffère totalement de celle de Shams-e Tabrīzī. Shams aussi est un mystique et résout le problème en termes de mystique, proches de ceux d'Ibn 'Arabī, bien que la manière dont il le fait diffère de celle d'Ibn 'Arabī, tout comme des théologiens et des philosophes. Il aborde le sujet

12- *Ibid.*

13- *Ibid.*

à la manière des hommes de lettres, au fil d'un récit plaisant, au cours duquel il propose une solution. La manière adoptée par Mowlānā Djalāl al-Dīn, disciple de Shams al-Dīn, pour exposer la question, est la même que celle de son maître: il recourt, dans le *Mathnavī*, à un récit délicat et plein de vie, bien connu.

Pour traiter la question de l'anthropomorphisme et de la transcendance, Mowlavī choisit deux personnages complètement différents. Ibn 'Arabī avait confié les deux positions à Noé et à son peuple. Au lieu de recourir au récit coranique du peuple de Noé, Mowlavī dans son *Mathnavī*, choisit un récit plus ou moins populaire emprunté au folklore. Il attribue l'anthropomorphisme à un simple berger anonyme, et l'affirmation de la transcendance à un prophète qui, lui aussi, dans la littérature religieuse, est un type de la rationalité. Ces deux personnages, au début du récit, tiennent tous deux une position imparfaite, ne manifestant chacun qu'un aspect de la vérité. Mais après avoir été tancés, ils rejoignent la vérité tout entière et parviennent finalement à la perfection de celle-ci, c'est-à-dire l'union de la transcendance et de l'anthropomorphisme.

L'histoire commence par un épanchement spirituel du berger avec Dieu:

Moïse aperçut en chemin un berger
 Qui disait: «Ô Dieu bon,
 Où es-tu pour que je me fasse ton serviteur,
 Que je recouse tes sandales et te passe le peigne dans les
 cheveux,
 Que je lave tes vêtements et t'écrase les poux,
 Que je t'apporte du lait, Ô Très-Noble.
 Que je baise tes petites mains et masse tes petits pieds,
 Et lorsque viendra l'heure de dormir, que je balaie ta petite
 place.
 Ô toi à qui je sacrifie toutes mes chèvres,
 Toi dont font mémoire mes cris et mes chants.»

L'expression du berger, on le voit, est très familière, exempte de tout artifice verbal ou logique. Elle respire tout entière la sincérité, l'absence de toute hypocrisie. Que le berger soit

croyant, cela ne fait aucun doute. Moïse le surprend précisément en cet instant d'épanchement spirituel avec Dieu, un Dieu qu'il pense pouvoir voir, sans cependant savoir où Il est, peut-être, précisément parce qu'il croit que son Dieu n'est pas localisé. Mais ce Dieu, à l'instar de l'homme, a des pieds qui nécessitent des sandales, une chevelure qui doit être peignée, un corps qu'il faut vêtir. Ce corps, comme celui du berger, est même couvert de poux! Comme les hommes, Dieu a envie de manger et de boire du lait. Il a des mains et des pieds qui se fatiguent, comme ceux des hommes, et se laissent délasser par massage. Enfin, comme les hommes, ce Dieu a besoin de dormir et d'une place pour s'étendre. Tout cela est pur anthropomorphisme. Le berger, tel un incarnationniste, attribue à Dieu, tous les attributs proprement humains.

En entendant ces paroles du berger, Moïse n'y tient plus et s'empresse d'accomplir son devoir de prophète:

Le berger disait des choses absurdes

«Eh, l'homme! A qui parles-tu?» lui dit Moïse.

On comprend parfaitement la question de Moïse. Elle ne porte bien sûr pas sur l'identification de l'interlocuteur du berger: Moïse sait bien que c'est Dieu. Ce qu'il veut, c'est nier les attributs que le berger prête à Dieu. Le berger, cependant, dans sa simplicité, prend la question de Moïse au pied de la lettre, et lui répond:

«Avec celui qui nous créa,

Grâce auquel cette terre et ce ciel sont apparus».

Dans ce court dialogue, Mowlavī veut bien marquer que le berger, malgré sa simplicité et sa naïveté, croit au Dieu créateur. De ce point de vue, son Dieu, créateur de l'homme, de la terre et du ciel et de tout ce qui est en eux, ne diffère point de celui de Moïse. Mais les qualités qu'il prête à Dieu ne sont pas celles du Dieu de Moïse.

«Te voilà devenu bien habile, lui dit Moïse.

Pas même encore croyant, te voilà déjà impie!

Que sont ces sornettes, ces hérésies, ces outrances?

Bouche-toi la bouche avec un chiffon!

La puanteur de ton hérésie infeste le monde.
Elle transforme la soie de la religion en haillon».

Pour Moïse, donner ces qualités à Dieu est hérétique. C'est donc l'anthropomorphisme qui est hérétique: tous ceux qui attribuent à Dieu la corporéité, à savoir des membres, une tête, un corps, et l'imaginent ayant besoin de vêtements, de nourriture et de sommeil, s'écartent de la voie droite de l'Islam et de la foi authentique. Une tête, un corps, des sandales et des chaussures conviennent à la créature, non au créateur. Un tel zèle pour Dieu non seulement n'est pas de la dilection, c'est de la malveillance, puisque Dieu n'a nul besoin de ces témoignages déplacés d'affection.

Sandales et pieds sont dignes de toi,
Comment ces chose conviendraient-elles à un soleil?
Si tu n'arrêtes pas ce discours,
Un feu viendra fondre sur l'humanité pour la consumer.
Sans feu, que signifie donc cette fumée?
Cette âme noircie, cet esprit égaré?...
Sachant que Dieu est Juge,
Comment peux-tu admettre tes balivernes, ton audace?
L'amitié d'un insensé¹⁴ est en réalité inimitié,
Le Dieu Très-Haut se passe de tels empressements.
Avec qui parles-tu, toi? Avec ton oncle, ta tante?
Comment oser attribuer un corps et des nécessités au Très
Glorieux?
Celui-là boit du lait qui a besoin de grandir,
Celui-là chausse des sandales qui a besoin de pieds.

Ces qualités, propres aux créatures, ne doivent pas être attribuées à Dieu, mais pas non plus à ses saints, les proches de Dieu qui se sont anéantis en Lui.

14- «L'amitié d'un insensé» fait probablement allusion ici à l'anthropomorphisme sans affirmation de la transcendance, puisque le berger pratique le premier et que la seconde est une oeuvre de raison et de sagesse. Cf. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, p. 181.

Et si ce discours s'adresse à l'un des serviteurs de Dieu,
 Dont Il a dit: «Il est Moi, et Je suis lui»,
 A celui qui a dit: «Je suis tombé malade, Lui seul est resté
 sain»,

...

Celui qui n'entend et ne voit plus rien [en dehors de Dieu],
 Pour lui non plus ce discours ne convient point.

Bref, que ce discours s'adresse à Dieu ou à ses saints, comme l'estimait Ibn 'Arabī, il n'est que manque de tact et insolence, autant dire, privation de la bienveillance divine, feu qui consume l'univers entier et noircit le coeur de l'homme.

Parler de manière inconvenante avec les familiers de Dieu,
 Que le coeur en meure, que le Livre de vie s'en noircisse!
 Si tu appelles un homme du nom de «Fāṭeme»,
 Bien qu'il soit de même race que la femme,
 Il s'en prendra à ta vie, tant qu'il le pourra,
 Même s'il est de caractère affable, doux et paisible.
 Fāṭeme est un nom qui fait honneur à la femme,
 Si tu l'adresses à un homme, celui-ci se transformera en
 plaie ouverte par une lance.

Après ces préambules, Moïse s'explique plus directement sur l'apophatisme qu'il convient d'observer en parlant du Dieu Très-Haut. Voici comment, par la bouche de Moïse, Mowlavī exprime l'opinion de ceux qui exaltent la transcendance:

«Mains et pieds nous honorent,
 Mais ils déshonorent Dieu,
 Attester qu' «Il n'est pas engendré ni n'a engendré»,
 C'est cela qui lui convient,
 Il est, lui, le Créateur du père et de l'enfant.
 A tout ce qui est corporel, convient la naissance.
 Tout ce qui est engendré se trouve de ce côté du ruisseau
 Il appartient au bas monde de la génération et de
 la corruption,
 Il est apparu à l'être: il lui faut, c'est certain, un fondateur.»

A l'écoute de ce discours plein de reproches, le berger se repent de son anthropomorphisme.

«Ô Moïse, dit-il, tu m'as fermé la bouche,
Et me consumes de remord.»
Déchirant ses vêtements, il poussa un profond soupir,
Se dirigea vers le désert et disparut.

Jusqu'à ce moment, Moïse a réussi à conduire le berger dans sa propre voie, celle de l'exaltation de la transcendance. A présent, c'est Dieu qui intervient pour guider. Et avant même que le héros principal de l'histoire, le berger, ne parvienne à la vérité, c'est Moïse, le prophète de Dieu, qui doit se laisser guider par Dieu pour apprendre celle-ci. Dieu commence par lui adresser un blâme: «Pourquoi as-tu éloigné de moi mon serviteur? Autre est l'apparence du discours du berger, et autre sa signification véritable, et l'amour qui est au coeur de cet homme.

Nous ne prêtons pas attention à la langue, au discours,
Mais à l'intérieur, à la disposition du coeur.
Nous observons le coeur, pour voir s'il est humble,
Même si la parole extérieure paraît intrépide.
Allume donc un feu d'amour dans les âmes!
Consumes donc cette inquiétude pour les idées et les mots!
Ô Moïse! Tels ne sont pas ceux qui connaissent mes
moeurs,
Qui ont l'âme et l'esprit pleins d'ardeur;
Pour les amoureux, chaque respiration est un embrasement.
On ne prélève pas l'impôt ou la dîme sur un village en ruine.
S'il parle à tort, ne l'appelle pas pécheur pour autant,
Ne lave pas le martyr couvert de sang.
Le sang, pour les martyrs, est plus pur que l'eau,
Cette faute est plus précieuse que cent mérites!

Mowlavī souligne ici ce point important, que Dieu transcende à la fois toute exaltation et tout anthropomorphisme. Dans le langage d'Ibn 'Arabī on dirait qu'anthropomorphisme et transcendance n'ont de sens qu'en relation avec la sainte Divinité et

Seigneurie; c'est à ces deux niveaux que l'on peut parler de Dieu et de créature, de Seigneur et de serviteur, de Créateur et de créé. Mais dans la divine Essence, dans la déité elle-même, n'existe aucune dualité, ni analogie ni transcendance¹⁵. Aucune ne convient à Dieu, au niveau de son Essence: aucun terme ne peut exprimer convenablement sa Réalité. Là, les mots deviennent tous conventionnels.

J'ai déposé en chacun un certain comportement,
 A chacun j'ai donné sa manière de s'exprimer.
 Au berger l'honneur, à toi le blâme,
 A lui le miel, à toi le poison.
 Je suis entièrement pur de toute pureté ou impureté,
 Exempt de toute lenteur ou précipitation!¹⁶
 ...
 Leurs louanges ne me rendent point pur,
 C'est eux qu'elles purifient, leur faisant verser les perles de
 l'adoration.

Si Dieu n'est pas rendu plus pur par la louange et l'exaltation de sa transcendance, dont il n'a nul besoin, sa Grandeur n'en est pas pour autant souillée par l'anthropomorphisme. Mais ceci ne signifie pas que chacun puisse dire ce qu'il veut. Le berger s'était réellement égaré, et Moïse ne s'est pas trompé en le blâmant.

15- Mowlavî également souligne à un autre endroit de son *Mathnavî* que Dieu, au niveau de son Essence est exempt aussi bien des attributs connus par analogie que de ceux connus par affirmation de la transcendance:

Tantôt tu prends la forme du soleil, tantôt celle de la mer,
 Tantôt celle du mont d'Aquilon, tantôt celle du phénix.
 En ton Essence, pourtant, tu n'es ni ceci ni cela,
 Ô toi qui dépasses toute imagination, par-delà les choses les plus élevées.
 L'esprit accompagne la science, il est ami de la raison,
 L'esprit qu'a-t-il à voir avec l'Arabe ou le Turc?
 Ô toi qui, sans forme, aux multiples visages,
 Laisse perplexe aussi bien l'anthropomorphiste que le pur monothéiste.

Mathnavî, II, vers 54 et ss.

16- Ce vers est un commentaire du verset coranique: «Gloire à ton Seigneur! Le Seigneur de la Toute-Puissance, très éloigné de ce qu'ils imaginent!» (XXXVII, 180). Comparer avec Ibn 'Arabî, *Fuṣūṣ*, p. 182.

Mais d'un autre point de vue, Moïse se trompait aussi en défendant la seule transcendance. C'est pourquoi Dieu l'interpelle et lui fait des reproches.

Alors tout s'éclaire pour Moïse. Mowlavî cependant ne décrit pas cette révélation. C'est un secret entre Dieu et son prophète.

C'est alors qu'au plus secret de Moïse, Dieu vint déposer
Des mystères ineffables.

Sa parole se répandit dans le coeur de Moïse,
Dont la vue et la parole se mêlèrent.

Tombé un moment en extase, il revint ensuite à lui,
S'envola en un instant de la prééternité à l'éternité.

Si j'en dis plus, ce sera sottise,

Car décrire ces choses dépasse tout entendement.

Ayant pris connaissance de la réalité au plus intime de lui-même, Moïse se repent de son erreur, d'avoir peiné le berger et interrompu sa prière; il se met donc à le chercher. Moïse s'est éloigné de l'erreur et s'est rendu à la vérité. Lui qui d'abord exaltait la seule transcendance, grâce aux reproches de Dieu, confirme à présent également l'anthropomorphisme: les deux positions se joignent en lui. Mais il ignore encore une chose: que le berger doit lui aussi les unir. Il croit encore qu'il doit faire revenir le berger à sa position première, l'anthropomorphisme. Il le trouve finalement au désert, et lui annonce la bonne nouvelle qu'un ordre lui a été donné par Dieu:

Ne poursuis aucune convention, aucune règle,

Dis tout ce que voudra ton coeur en peine.

Ton hérésie est religion, et ta religion, lumière de l'âme.

Tu reposes en sécurité, et, à cause de toi, un monde est en
paix.

Pour toi ne vaut pas la parole: «Dieu fait ce qu'il veut».

Va sans crainte, parle en toute liberté!

Mais à nouveau Moïse se trompe. Il n'a pas encore compris que le blâme de Dieu visait sa perfection spirituelle à lui: le reproche qu'il avait adressé au berger était juste et fondé, puisque c'est ce

reproche qui fit renoncer le berger au pur anthropomorphisme pour lui faire adopter l'accord entre anthropomorphisme et transcendance. Plus même, il le fit dépasser l'exaltation de la seule transcendance¹⁷ pour rejoindre un état que Muḥyi al-Dīn appelle «l'Unicité essentielle», et que Mowlānā, utilisant la terminologie coranique, déclare se trouver au-delà du «Cèdre de la Limite». De cet état, on ne peut rien dire. Parler d'anthropomorphisme et de transcendance ne convient que pour les niveaux inférieurs. Le gnostique, parvenu à l'Unicité de L'Essence, par-delà le Cèdre de la Limite, ne peut que se taire. C'est pourquoi le berger dit implicitement dans sa réponse qu'il ne peut plus parler de ressemblance (ou de transcendance):

Ô Moïse, dit-il, j'ai renoncé à cela,
 Je suis, à présent, trempé dans le sang de mon coeur.
 J'ai dépassé le Cèdre de la Limite,
 Et des centaines de milliers d'années suis allé au-delà.
 Tu as frappé mon cheval de ton fouet et il s'en est retourné.
 Il a parcouru le Ciel, puis est allé au-delà
 Afin d'être familier de ce monde et de l'Autre,
 Que vivent ta main et ton bras!
 Mon état à présent est indicible,
 Que dis-je? Ce n'est plus mon état à moi.¹⁸

17- Comparer avec la manière dont Ibn 'Arabī s'adresse à celui qui pratique le *tanzih*, dans '*Ankā' maghrīb*: «Ta connaissance de Dieu atteint sa perfection lorsque tu Le privas des attributs imparfaits créés. Mais si quelqu'un prive Dieu d'attributs qui ne Lui conviennent pas, cet acte, en fait, le concerne lui. A ce propos, on a dit: «Je suis pur, sans défaillance». N'est-il pas vrai que l'on ne peut dépouiller d'un vêtement que celui qui est habillé, et qu'on ne peut prendre une chose de quelqu'un que s'il la possède? Dieu a-t-il jamais possédé des attributs imparfaits que tu puisses les lui soustraire ou l'en purifier? Je jure par Dieu que la transcendance (*tanzih*) n'est pas cela. Ainsi donc, l'exaltation de la transcendance consiste à purifier ton propre esprit et non pas l'Essence du Dieu Très-Haut. Ceci est un de ses bienfaits à ton égard. Dieu dépasse ton affirmation de sa transcendance. Combien plus alors dépassera-t-il ton anthropomorphisme.» Cf. *Nuṣūṣ al-khusūs*, pp. 202-203.

18- *Mathnavī*, II, vers 1734 et ss. Nous traduisons le *Mathnavī* d'après l'édition de Nicholson.

L'histoire de Moïse et du berger se termine ici. Avrai dire, Mowlavī entraîne le lecteur à l'apogée de l'itinéraire spirituel du berger, au Ciel qui dépasse analogie et transcendance. Dans ce récit, il semble que Moïse soit le maître et le guide du berger, et en un sens il l'est vraiment, et pourtant il reste constamment en arrière par rapport au berger. Certes, dans ce récit, Moïse aussi apprend quelque chose: il renonce à la seule affirmation de la transcendance pour admettre, à côté, l'anthropomorphisme, mais c'est encore de la bouche du berger qu'il apprend le degré supérieur que Mowlānā appelle l' «au-delà du Cèdre de la Limite».

Résumé et conclusion

Notre analyse de l'opinion de Muḥyi al-Dīn sur l'anthropomorphisme, et l'affirmation de la transcendance, d'une part, et de celle de Shams-e Tabrīzī et surtout de Mowlānā d'autre part, manifeste leur accord commun sur un point: anthropomorphisme seul ou transcendance seule ne suffisent pas. L'apprenti mystique ne doit s'arrêter à aucun d'eux pris isolément. Pour Muḥyi al-Dīn, aussi bien Noé que le berger, au début du récit du *Mathnavī*, ont une connaissance imparfaite de Dieu. Mais l'attestation unilatérale de la transcendance, la voie purement négative, n'est pas non plus parfaite. Bien que le blâme adressé par Noé et Moïse à leur peuple était mérité par celui-ci, il était, quant à eux, une erreur. La voie parfaite, comme le précise Muḥyi al-Dīn, est celle de Moḥammad qui a uni les deux pour parvenir, dans leur rayonnement, à l'Unicité de l'Essence divine. Dans l'histoire de Moïse et du berger, ce dernier est en fait guidé vers la voie de Moḥammad. A la fin du récit, le berger devient comme le symbole de la communauté moḥammadienne.

La différence entre Ibn 'Arabī, Mowlānā et Shams tient surtout dans leur mode d'expression, leur logique et le moyen par lequel ils parviennent à la vérité. Ibn 'Arabī traite la question de sa manière habituelle, de manière théorique, alors que Shams et Mowlavī présentent le problème et sa solution sous la forme d'un récit proche de la vie de tous les jours et dans une langue accessible à tous. L'art de Mowlavī et de Shams ne réside

toutefois pas uniquement dans leur simplicité d'expression. Celle-ci contient en fait tout un enseignement. La manière dont Muḥyi al-Dīn s'exprime est celle d'un gnostique rationnel, jusqu'à un certain point influencé par le mode d'expression philosophique et théologique, alors que le style de Shams et de Mowlānā est étranger à la philosophie et à la théologie. Leur récit trace l'itinéraire spirituel du mystique. La voie dont ils parlent aboutit à un état extatique délectable.

Cette manière de s'exprimer n'est pas propre à Mowlānā et Shams, ni limitée à ce sujet. Elle était habituelle aux maîtres spirituels iraniens qui ont écrit en persan, surtout les grands maîtres du Khorāsān tels que Sanā'ī, Aḥmad Ghazālī ou 'Aṭṭār: les questions théologiques, mystiques ou religieuses sont traitées dans leurs oeuvres sous une forme poétique ou narrative, relativement affranchie de toute expression philosophique, théologique, ou logique grecque¹⁹. Leur langage est celui de la

19 - Pour la commodité, on peut appeler l'école de ces poètes et écrivains, l'école du Khorāsān ou de la mystique iranienne, sans vouloir cependant attacher à ces mots une valeur raciste ou nationaliste, ni utiliser le nom d'Iran pour verser dans les divisions politiques à l'intérieur de la communauté islamique. Il est bon de signaler ici que les odes mystiques de poètes tels que 'Aṭṭār, Mowlāvī, 'Arākī, Sa'dī, et avant tout Hāfiz, appartiennent à cette école, alors que les odes de poètes comme Shams Maghrebi et Shāh Ne'matollāh Valī, influencés par la gnose d'Ibn 'Arabī, lui sont étrangères. Faute de prendre en considération cette différence entre la manière de s'exprimer, la langue et les expressions des tenants des deux écoles, certains contemporains ont été induits en erreur. Puisque, estiment-ils, les odes de Hāfiz ne ressemblent pas à celles de Shāh Ne'matollāh Valī, et qu'elles ne recourent pas à des expressions purement mystiques (comme le fait la gnose d'Ibn 'Arabī), il faut considérer qu'au moins un certain nombre d'entre elles ne sont pas mystiques. Ce genre d'erreur provient d'une enquête insuffisante et de notre ignorance générale par rapport à la mystique qui s'est développée en Iran. Tant que nous ne nous serons pas fait une représentation complète de cette doctrine, et que nous n'aurons pas compris le secret des expressions mystiques de nos poètes, c'est en vain que nous prétendrons connaître le sens de ces poèmes mystiques: nos commentaires et nos opinions resteront gratuits, parfois très superficiels. Le vers de Hāfiz cité en tête de cet article exprime la même chose que dit Ibn 'Arabī au sujet de l'anthropomorphisme et de la transcendance, et de leur union; or, combien se contentent d'un commentaire tout extérieur de ce vers: «Hāfiz a voulu dire dans ce vers qu'il

poésie, leur logique est celle de l'intuition, conforme aux exigences de l'itinéraire spirituel mystique.

La question de la transcendance et de l'anthropomorphisme et sa solution est l'une des nombreuses questions abordées par les mystiques. Comme nous venons de le voir, celle-ci est traitée et solutionnée de deux manières différentes, par l'école d'Ibn 'Arabī et celle des poètes et écrivains persans. Leurs réponses, du fait qu'elles s'inspirent des enseignements coraniques et de la tradition moḥammadienne, concordent dans leur signification, même si leur mode d'expression et leur logique diffèrent. On constate la même chose à propos des autres questions traitées. La gnose d'Ibn 'Arabī, bien qu'issue des enseignements islamiques et conforme à la révélation moḥammadienne, est, jusqu'à un certain point, tributaire, dans son expression, d'une logique particulière et de la philosophie. Par contre, la gnose et la mystique des écrivains et poètes persans d'Iran, qui, elles aussi, proviennent des enseignements islamiques et sont strictement conformes à la révélation moḥammadienne, recourent au langage poétique et à la logique de l'intuition affective.

(Traduction de l'article *Mas'ale-ye tashbīh va tanzīh...* paru dans *Ma'ārif*, n° 2, *mordād-ābān* 1363/1984, pp. 3-23, par M. C.)



faut être à la fois idolâtre et monothéiste». D'autres, plus soucieux de justice et de ne pas attribuer d'hérésie à Ḥāfīz diront: «Il faut appartenir à ce monde, en adoptant la voie de l'amour métaphorique, sans cesser pour autant d'adorer Dieu», ou d'autres choses similaires, concernant la bien-aimée métaphorique ou véritable, le vin provenant de la vigne ou le vin du monothéisme...