

LA PHRASE INAUGURALE DES *FUTŪḤĀT AL-MAKKIYYAH*

APPROCHE DOCTRINALE

Comme nous l'avons annoncé dans le précédent numéro de *Science sacrée*¹, nous proposons une première étude de synthèse récapitulant les grandes doctrines abordées. Ce travail s'inscrit dans le cadre de notre commentaire du prologue des *Futūḥāt* visant à illustrer, à partir des idées fondamentales de la métaphysique islamique, la correspondance naturelle existant entre les enseignements du Cheikh al-Akbar et de René Guénon, en nous aidant de ceux de l'Emir 'Abd al-Qâdir qui se présente comme l'intermédiaire par excellence entre ces deux maîtres. Nous rappellerons en quoi consistent les distinctions de l'Essence et de la Qualité de Divinité chez les maîtres du *Taşawwuf*, et de l'Infini et de la Toute Possibilité chez Guénon, tout en montrant, d'autre part, dans quelle mesure on peut identifier Essence et Infini, Qualité de Divinité et Toute-Possibilité.

Al-Ḥamdu li-Llâhi, la Louange est à Allâh, ouvre l'eulogie divine des *Futūḥāt*. Dans son commentaire², à propos du Nom de Majesté "Allâh", l'Emir souligne d'emblée l'importance de la distinction à opérer entre Ses deux "aspects" fondamentaux : l'Essence pure en soi, indifférenciée et inconnaissable, et la Qualité de Divinité qu'Elle

1. pp. 77-80.

2. *Mawqif* 366, traduit dans le précédent numéro de cette revue.

3. Nous nous référons ici plus précisément aux *Mawâqif* 24, 35, 90, 99, 173, 207, 239 et 348, ainsi qu'aux premiers chapitres du grand *Mawqif* 248, dont une traduction est prévue comme base d'étude sur la « Doctrine des états multiples de l'être en Islam ».

4. Cf. *Science sacrée*, n^{os} 1-2, p. 87.

5. *Mawqif* 239, Tome 2, p. 538.

6. *Mawqif* 35, Tome 1, p. 82.

7. *Mawqif* 99, Tome 1, pp. 215-216.

العقل و النقل

و ما انتشر الخلاف في الجلالة الا لعدم العلم بالفرق

بين الجلالتين

فمن نظر في قول المتكلمين الحق تعالى لا يكون

كذا و ليس هو كذا فلا يدري كلامهم أ هو في

مرتبة الذات البحث [...] أو كلامهم في [...]

الالوهية

و أكثر المتكلمين أو كلهم و العابدين من غير أهل

الله العارفين لا يفرقون بين الذات و المرتبة [...]

و وروده في القرآن يحتمل الوجهين

assume par rapport à la manifestation universelle, et qui permet aux êtres créés de La reconnaître dans la multiplicité de Ses aspects illimités. Cet aperçu renvoie à une doctrine akbarienne connue, objet de nombreux développements ; elle est reprise de manière plus concise dans certains autres *Mawâqif*³, et nous en résumerons ici les grandes lignes.

L'Emir précise que cette distinction est réalisée selon « l'intellect et la tradition » (*al-'aql wa al-naql*)⁴, c'est-à-dire dans une perspective qui s'appuie sur les données de la Révélation muhammadienne et de l'ésotérisme islamique au sens strict. Dans d'autres passages de son œuvre, il insiste encore plus précisément sur la raison et la nécessité de cette distinction technique, dont la négligence est à l'origine de multiples confusions doctrinales et d'oppositions conflictuelles entre savants : « Les dissensions ne se sont répandues à propos du Nom de Majesté qu'à cause d'une méconnaissance de la différence entre Ses deux aspects »⁵. « Quiconque considère le discours des théologiens lorsqu'ils affirment que le Très-Haut n'est pas ainsi et qu'Il ne peut être comme cela, ne sait s'ils parlent du degré de l'Essence pure [...] ou de celui de [...] la Qualité de Divinité »⁶. « La plupart des théologiens, sinon tous, et des dévots ne faisant pas partie des gens de Dieu que sont les Connaisseants, ne savent pas distinguer entre l'Essence et le Degré divin [...] Or l'incidence [du Nom Allâh] dans le Coran comporte les deux aspects »⁷, et les versets font aussi bien allusion à l'un qu'à l'autre. Aussi est-il nécessaire de les identifier soigneusement dans la perspective d'une juste interprétation initiatique du Livre sacré.

C'est dans le même esprit que procède René Guénon pour présenter son enseignement. Si la

conception de la Réalité suprême n'y est pas envisagée sous le rapport d'un Nom totalisateur unique, à vocation rituelle et opérative, elle comporte toutefois, sur le plan doctrinal, la même distinction initiale. En effet, il ouvre lui aussi son œuvre métaphysique par l'affirmation de la même particularité distinctive initiale, identique à celle de l'Essence et de la Qualité de Divinité, lorsqu'il affirme qu'« il est nécessaire de remonter, avant toute autre considération, jusqu'à la notion la plus primordiale de toutes, celle de l'Infini métaphysique, envisagé dans ses rapports avec la Possibilité universelle »⁸. Cette distinction préalable, lorsqu'elle est réellement comprise par ses lecteurs, devrait, elle aussi, les préserver de toute « confusion » et de toute « dissension », et leur permettre d'aborder en toute sécurité les développements ultérieurs de son enseignement en ce domaine. Si cette discrimination est opérée, là encore, « selon l'intellect », la tradition à laquelle se réfère à ce sujet René Guénon n'est pas de prime abord l'Islam : c'est à l'ensemble des diverses formes traditionnelles qu'il recourt dans une référence constante à la « Vérité essentielle » et à la « Doctrine unique » de la Tradition primordiale. Ainsi que le précise Michel Vâlsan, René Guénon « ne s'est jamais présenté spécialement au nom de l'Islam, mais au nom de la conscience traditionnelle et initiatique d'une façon universelle »⁹. Toutefois, ces caractéristiques propres à l'enseignement guénonien, et à son exposition, ne peuvent mettre en cause la parfaite orthodoxie au sein du *Taşawwuf* de ce maître de l'intellectualité islamique, la nature de son inspiration et le but final poursuivi restant fondamentalement semblables, pour ne pas dire identiques, à ceux du Cheikh al-Akbar et de l'Emir. Selon ses propres

8. *Les états multiples de l'être*, chap. 1, première phrase.

9. Michel Vâlsan, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, chap. 1, Paris, 1984.

paroles, « la Science sacrée à laquelle ces études se réfèrent exclusivement »¹⁰ n'est autre que la « connaissance divine » qui est la « connaissance par excellence », et dont la finalité est la « réalisation de l'être total »¹¹.

De la distinction primordiale entre ces deux aspects de la Réalité suprême, quelles qu'en soient les modalités d'expression particulières, découle nécessairement toute conception ultérieure, point de départ de tout exposé métaphysique, et point d'arrivée de toute réalisation spirituelle. La parfaite adéquation entre ces deux enseignements, liés aux fonctions spécifiques des maîtres qui les ont formulés, fera ressortir spontanément une perception directe de la Métaphysique universelle.

I – L'Essence (*ad-Dât*) et l'Infini.

Avant de présenter la doctrine islamique concernant l'Essence, nous commencerons par rappeler ce que René Guénon enseigne au sujet de l'Infini. L'Infini est « ce qui n'a pas de limites [...] (qui) ne peut admettre aucune restriction, ce qui suppose qu'il est absolument inconditionné et indéterminé [...] c'est ce dont on ne peut rien nier, donc ce qui contient tout, ce hors de quoi il n'y a rien ». Dans la mesure où « l'affirmation totale et absolue n'est aucune affirmation particulière à l'exclusion des autres, puisqu'elle les implique toutes également », cette idée de l'Infini est donc « la plus affirmative de toutes »; elle « n'est aucunement discutable ni contestable, car elle ne peut renfermer en soi aucune contradiction, par là même qu'il n'y a en elle rien de négatif ; elle est de plus nécessaire, au

10. Il s'agit de ses trois livres de métaphysique.

11. Ces citations sont tirées des *Avants-propos* de *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, du *Symbolisme de la Croix* et des *Etats multiples de l'être*.

sens logique de ce mot, car c'est la négation qui serait contradictoire »¹². Ce Principe suprême est également appelé par René Guénon : l' "Absolu", la "Réalité totale", le "Soi de toutes choses", le "Tout" qui est à proprement parler "sans parties", ou encore la "Perfection" ou le "Parfait". C'est aussi, simplement, d'une façon générale, "ce qui est", "cela", dans un sens identique à l'arabe *dât*, comme il le souligne par ailleurs dans *L'Homme et son devenir selon le Védānta*¹³.

Les précieuses données qu'il transmet au sujet de la métaphysique hindoue trouvent ici un écho immédiat dans leur formulation même : *Para-Brahma* est le Principe suprême, "sans dualité", « hors duquel il n'est rien, ni manifesté, ni non-manifesté. D'ailleurs, ce hors de quoi il y a quelque chose ne peut être infini, étant limité par cela même qu'il laisse en dehors [...] *Brahma* est le Tout absolu, par là même qu'Il est infini [...] indivisible et sans parties »¹⁴. C'est précisément dans ce contexte que, citant un traité attribué à Ibn 'Arabî, René Guénon relève la « parfaite concordance entre le *Védānta* et l'ésotérisme islamique »¹⁵. D'autre part, dans son dernier livre, et toujours à propos du Principe unique, il précise que, dans la tradition extrême-orientale, il est appelé *Wou-ki*, le Zéro métaphysique, et qu'il « correspond, dans la tradition hindoue, au *Brahma* neutre et suprême (*Para-Brahma*) »¹⁶.

En Islam, la doctrine akbarienne est présentée de manière identique, en référence directe à la Révélation coranique et à la *Sunnah*, ou "Enseignement prophétique". Sous le rapport de Son Essence, radicalement une, simple et absolue, « Allāh est indépendant des mondes » et « Aucune chose ne Lui

12. *Les états multiples de l'être*, chap. 1.

13. « *tat*, pronom neutre, [signifie en sanscrit] "cela", pris ici au sens de "quiddité", comme l'arabe *dhât* » et l'anglais *that* (chap. 8) ; plus loin, il précise que le mot *dhātu* désigne la racine verbale, c'est-à-dire « l'élément fixe et invariable du mot, qui représente sa nature fondamentale immuable », et la "semence" « dont le développement donne naissance au langage tout entier » (chap. 11).

14. *Ibid.*, chap. 10.

15. *Ibid.*, première note du chapitre 10.

16. *La Grande Triade*, chap. 2.

﴿ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴾

﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾

﴿ كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءٌ مَعَهُ ﴾

إن ذات الله عبارة عن نفسه التي هو بها موجود

و الله اسم للذات الالهية من حيث [...] هي على
 الاطلاق

حقيقته أنه دليل الذات لا غير

يعبر عنه السادة بغيب الهوية و بالغيب المطلق و
 بالغيب المصون و بالغيب المكنون و بالهو أي الذات
 الذي هو الكل في الكل [...] فليس هو موجوداً و
 لا معدوماً فليس بمعلوم [...] و لا هو مجهول

17. Coran, 3, 97 et 42, 11.

18. Parole prophétique régulièrement citée par les maîtres du Soufisme (cf. par exemple sa première occurrence dans les *Futûhât*, Vol. 1, p. 31).

19. Jilî, *Al-Insân al-Kâmil*, chap. 1 sur l'Essence. Nous avons ici l'exacte définition scolastique de l'Essence : « ce par quoi une chose est ce qu'elle est ».

20. Qâshânî, *Commentaire de la Fâtiḥah*, trad. M. Vâlsan, E.T., 1963, p. 52.

21. *Le Livre du Nom de Majesté*, trad. M. Vâlsan, E.T., 1948, p. 143. De nombreuses citations suivantes sont extraites de ce traité d'Ibn 'Arabî consacré

est semblable ¹⁷, puisqu' ﴿ Allâh est, et aucune chose avec Lui ¹⁸.

L'Essence divine, transcendant toute détermination, qualification, différenciation, et tout mode particulier de connaissance distinctive, est la Vérité suprême (*Ḥaqīqah*), la Réalité absolue (*Wujûd*) de toutes choses, hors de laquelle il n'est rien, conformément à l'interprétation métaphysique la plus haute de la formule du *Tawḥīd* qui nie toute réalité autre que celle du Principe suprême – y compris celle de "Divinité" –. Par « *Dât Allâh*, on entend Allâh Lui-même ou Son Soi (*Nafsu-Hu*), Ce par quoi Il est (*Huwa bi-ha mawjûd*) » ¹⁹, sans rapport avec autre que Lui-même. « Allâh désigne le Nom de l'Essence divine en tant que telle [...] considérée de façon absolue » ²⁰. « Son sens propre est qu'Il désigne l'Essence et rien d'autre » ²¹. En des termes similaires à ceux employés par René Guénon, « les maîtres spirituels désignent l'Essence comme "Mystère de l'Îpséité divine" (*Huwiyyah*), "Non-manifesté intégral", "Occultation préservée" ou encore "cachée", "le Soi divin" (*Huwa*, Lui), c'est-à-dire "l'Essence qui est le Tout dans le Tout" [...] Elle est ni existante ni non-existante, ni connaissable [...] ni non-connaissable » ²². Elle intègre tous les contraires de manière radicale et inconditionnée.

spécialement à ces divers aspects du Nom "Allâh".

22. *Mawqif* 248, chap. 3, Tome 2, p. 597. *Dât* désigne en arabe l'"être", la "personnalité", mais aussi l'"individu". Appliqué au Principe, ce mot désigne l'Essence divine, le Soi réel de toutes choses. Grammaticalement, selon une certaine dérivation, c'est la forme féminine du pronom *da*, "ceci", "celui-ci", "cela". On peut remarquer que les notions suprêmes de la métaphysique sont représentées par les termes les plus généraux et les plus indéterminés, ce qui se vérifiera plus tard pour d'autres concepts (*mâhiyyah*, *wujûd*, *ṣay*, etc...).

LA PHRASE INAUGURALE DES *FUTŪHĀT*

C'est à cet aspect suprême de totalité et de transcendance absolue de l'Essence que se rapporte la non-dérivation étymologique et la non-qualification du Nom "Allâh"²³. Il y a ici coïncidence parfaite entre la doctrine métaphysique et les aspects sémantiques et grammaticaux du Nom de Majesté, ce qui en fait un nom propre originel (*ism 'alam murtajal*)²⁴ ne pouvant dériver d'aucune racine connue et donc d'aucune idée particulière : « Le Nom de Majesté est ici originel et unique, il n'est pas dérivé, et rien en lui n'est susceptible de qualification ni de relation ; il désigne la Réalité pure de l'Essence (*Wujûd al-Dât*), hors de toute relation qui pourrait La qualifier [...] Il suggère directement l'Essence, sans contenir aucune indication relationnelle intelligible (*i'tibâr*) ; c'est le Nom de la Réalité (*Wujûd*), et la Réalité est l'Essence même »²⁵. En résumé, « le Nom Allâh est un nom propre originel sans qualité particulière, ni aucune dérivation, dans le sens où il indique l'Essence inqualifiable, inconnaissable, indéfinissable et indescriptible »²⁶.

فالجلالة هنا علم مرتجل و ليس بمشتق و لا رائحة
فيه للوصفية و لا اعتبار نسبة فهو دال على الوجود
الذات لا من حيث نسبة ما يوصف بها [...] فانه
علم على الذات من غير اعتبار معنى فيه يعني لانه
اسم الوجود و الوجود عين الذات
اسم الله انه علم مرتجل لا صفة و لا مشتق من
شيء حيث كان علما على الذات الذي لا يوصف
و لا علم و لا يحد و لا يرسم

23. Ce point est traité en particulier dans les *mawâqif* 99, 207 et 239. Cf. également à ce sujet le traité de Jilî *Al-Kahf wa al-Raqim* (partie finale), et les traductions de M. Gloton du *Traité sur les Noms divins* de l'Imâm Râzî, Vol. 1, 2^{ème} partie, chap. 2, Paris, 1986, et du *Traité sur le Nom Allâh* d'Ibn 'Atâ Allâh, chap. 2, Paris, 1981).

24. Dans ces citations, *al-ism al-murtajal*, traduit par "nom originel", désigne littéralement un nom qui n'a servi qu'à une seule personne ; *al-ism al-'alam* est le nom propre qui sert à identifier son objet (*'alama 'alā* ou *li*), comme le nom désigne l'individu. Rapporté ici à l'Essence non nommable et non qualifiable, il ne peut permettre

Sa connaissance réelle (*'ilm*), mais seulement L'indiquer, La désigner ou La suggérer, c'est-à-dire En donner des indices ou des indications (*dalla 'alā*). M. Vâlsan traduit également *dalil* dans ce contexte par "démonstration" (de l'Essence) et "assignation" (du Degré) (*Le Livre du Nom de Majesté*, p. 336, n. 1).

25. *Mawqif* 239, Tome 2, p. 538.

26. *Mawqif* 99, Tome 1, p. 215.

II – La Qualité de Divinité (*al-Ulûhiyyah*) et la Possibilité universelle

En métaphysique guénonienne, l'Infini est envisagé sous le point de vue de la Possibilité « véritablement universelle et totale, en dehors et au-delà de toutes les limitations »²⁷. En tant qu' "aspect de l'Infini", elle est également illimitée ; elle comporte les mêmes caractéristiques que l'Infini lui-même, et « comprend de la même façon toutes les possibilités particulières ». « La Possibilité est nécessairement illimitée, entendue comme la Possibilité universelle et totale, qui n'est ainsi que ce que nous pouvons appeler un aspect de l'Infini, dont elle n'est distincte en aucune façon ni aucune mesure [...] Quand nous disons que la Possibilité universelle est infinie ou illimitée, il faut entendre par-là qu'elle n'est autre chose que l'Infini même envisagé sous un certain aspect, dans la mesure où il est permis de dire qu'il y a des aspects de l'Infini. Puisque l'Infini est véritablement "sans parties", il ne saurait, en toute rigueur, être question non plus d'une multiplicité d'aspects existant réellement et "distinctivement" en lui ; c'est nous qui, à vrai dire, concevons l'Infini sous tel ou tel aspect, parce qu'il ne nous est pas possible de faire autrement ». Mais ces distinctions n'existent qu'en fonction de notre conception « et à vrai dire, ce n'est pas là une détermination, ou du moins c'est le minimum de détermination qui soit requis pour nous le rendre [le Tout universel] actuellement concevable, et surtout exprimable à quelque degré »²⁸.

27. *Le Symbolisme de la Croix*, chap. 1.

28. *Les états multiples de l'être*, chap. 1. Rappelons que dans le chap. 17 de ce livre, René Guénon écrit que « le Tout universel est l'Infini ».

En doctrine akbarienne, si l'Essence pure n'est susceptible en soi d'aucune distinction spéculative et reste inaccessible à toute modalité de

connaissance particularisée, la dimension complémentaires sous laquelle peut être envisagé le Nom de Majesté présente de très nombreux aspects et fait l'objet de maints développements. En effet, « le Nom Allâh désigne le Maître de cette Dignité suprême »²⁹, car Il est aussi le Nom propre de la *Ulûhiyyah*³⁰.

Conformément à la Révélation coranique, Allâh, par l'intermédiaire de Ses Noms et Qualités, restant en Lui-même (*Huwa*) Un (*Ahad*) de manière absolument transcendante, Se met en relation avec Ses créatures, pour “devenir” le “Soutien universel” de Sa manifestation intégrale (*Samad*)³¹, selon une interprétation que donne l'Emir de la sourate de la “Pureté” : le premier Nom de Majesté de l'énoncé coranique, en tant que “Nom propre” qualifié d’“Un”, désigne l'Essence pure ; le deuxième, en tant que “Nom dérivé” et qualifié de “Soutien universel”, désigne la Fonction divine, Degré des Qualités et des Relations³². Allâh apparaît alors Vivant, Savant, Il

﴿ انسب لنا ربك الذي تدعو الناس الى عبادته ﴾ [...] و زادت على بيان النسب بيان الحسب وهو ذكر الصفات الجمالية و الكمالات الجليلة [...] لان الحسب مأخوذ من الحسب وهو تعديد صفات الكمال

﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾

﴿ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴾

و الله اسم لرب هذه المرتبة

29. *Al-Insân al-Kâmil*, chap. 4 sur la *Ulûhiyyah*.

30. Cf. *Le Livre du Nom de Majesté*, p. 208.

31. Parmi les diverses traductions possibles de ce Nom divin, nous retenons dans ce contexte celle de Michel Vâlsan (cf. *E.T.*, 1969, p. 162) qui rend ici au mieux l'idée de “Support universel de la manifestation”, impliquant ultérieurement celles d'aspect “passif” et “substantiel”, sous lequel il peut être envisagé.

32. Cf. *Mawqif* 239, Tome 2, p. 536, commentaire de la sourate 112 de la “Quintessence” (*al-Ihlâs*) de la métaphysique coranique, à laquelle fait allusion la partie finale de notre traduction du *Mawqif* 366 (*Science sacrée*, n^{os} 1-2, pp. 79-80).

Cette sourate a été révélée suite à une question posée au Prophète sur la Lignée (*Nasab*) de son Seigneur : ﴿ donne-nous la lignée de ton Seigneur que tu invites les hommes à adorer ﴾, *Nasab* signifiant *asl*, “principe”, “origine fondamentale”. « L'explication au sujet de la Lignée [d'Allâh] est complétée [dans cette sourate] par une autre « explication relative à Sa Noblesse ou Valeur personnelle (*Hasab*), c'est-à-dire à la mention des Attributs de Beauté et des Perfections de Majesté [...] Ce terme ayant la même étymologie que *hisab*, “compte”, dans le sens d'énumération de la multiplicité des Attributs de Perfection ».

Ce premier verset ﴿ Dis : Lui, Allâh est Un ﴾ concerne l'Origine principale (*Nasab*) du Nom de Majesté, identifiée par la suite à l'Essence, le deuxième ﴿ Allâh est Support universel ﴾, Sa Nature personnelle (*Hasab*), identifiée à la Qualité de Divinité.

﴿ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾
 ﴿ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَوَجْهُ اللَّهِ ﴾
 ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴾

parle et Il répond aux besoins des créatures ; Il Se rapproche de Son serviteur ³³ jusqu'à devenir « plus près de lui que la veine jugulaire » ³⁴. Ainsi, tout en préservant la transcendance absolue du Principe, ces versets introduisent la notion d'immanence de la Divinité au sein de la manifestation, puisque « où que vous vous tourniez, là est la Face d'Allâh », car « Il est avec vous où que vous soyez » ³⁵. Le Nom Allâh présente cette excellence de rendre compte des deux possibilités d'interprétation et de permettre la synthèse entre ces deux dimensions fondamentales de la Réalité dans une conception la plus élevée de la métaphysique.

Dans son *Introduction* au chapitre 558 consacré à la “Dignité divine (*Haḍrah ilâhiyyah*) des Noms excellents”, le Cheikh al-Akbar précise que le Nom Allâh désigne en premier lieu l'Essence principielle (*Dât al-Haqq*) en soi, mais qu'Il peut être connu et atteint par tous les Noms de la *Ulûhah* lorsqu'Il est invoqué pour un besoin ou dans un but précis, c'est-à-dire lorsqu'Il est envisagé sous un aspect particulier : « Invoquez Allâh ou invoquez le Tout-Miséricordieux, quel que soit Celui que vous invoquez, à Lui sont les Noms excellents » ³⁶. En effet, tout en gardant chacun un sens spécifique, Ses Noms désignent fondamentalement l'Essence divine.

﴿ قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ
 الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ﴾

﴿ وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بِشَيْرٍ تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ
 ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا وَإِنْ أَتَانِي يَمْسِحُ أَيْتَهُ هَرُولَةً ﴾

33. Selon la Parole prophétique : « s'il s'approche de Moi d'un empan, Je M'approche de lui d'une coudée, s'il s'approche de Moi d'une coudée, Je M'approche de lui d'une brasse, et s'il vient à Moi en marchant, Je vais à lui en courant » (Bukhârî, *Tawhîd*, 15).

34. Coran, 50, 16.

35. Coran, 2, 16 et 57, 4.

36. Coran, 17, 110. Dans ce cas, la *Rahmâniyyah* présente une affinité particulière avec la *Ulûhiyyah*.

« Nous n'avons pas à notre disposition de nom propre plus synthétique à appliquer à l'Essence que ce Nom Allâh qui indique l'identité de l'Essence de manière parfaitement adéquate, comme les Noms indiquent ce qu'ils nomment »³⁷.

Dans ce cas, on peut reconnaître au Nom de Majesté une dérivation sémantique, en utilisant les diverses possibilités étymologiques de la racine du mot Allâh, l'interprétation dominante étant alors celle qui privilégie l'idée de Divinité (*Ilâh*)³⁸ : « Ceux qui affirment que le Nom Allâh est qualifié et dérivé de telle ou telle manière le considèrent comme le Degré de la *Ulûhiyyah* »³⁹.

Dans la terminologie du *Taşawwuf*, la *Ulûhiyyah* désigne ainsi la “qualification” du Nom de Majesté “dérivé” de la notion de Divinité, à savoir l'idée de “Fonction de Divinité” assumée par l'Essence envers la manifestation ; elle comprend également les sens de “Qualité de Divinité”, “Quiddité de l'Essence”, “Nature divine”, “Divinité universelle”,

37. *Futûhât*, chap. 558, Vol. 4, p. 197. L'expression *bi-aydinâ*, traduite de manière générale par “à notre disposition”, pourrait l'être plus directement et plus techniquement par “en mains” ou “entre nos mains”, avec également le sens de “devant nous”, ce qui fait allusion à l'usage de la main comme “symbole” ou “sceau” « mis dans la main de tout homme afin que tous puissent connaître Son œuvre ». Cette remarque de René Guénon concerne la chirologie qui « se rattache directement, sous sa forme islamique, à la science des Noms divins : la disposition des lignes principales trace dans la main gauche le nombre 81 [٨١], et dans la main droite le nombre 18 [١٨], soit au total 99, le nombre des Noms attributifs. Quant au Nom Allâh lui-même [que vise celui qui ouvre ses mains devant Lui pour faire ses demandes], il est formé par les doigts » ; (« La chirologie dans l'ésotérisme islamique », *V.I.*, mai 1932).

و ما بايدنا اسم مخلص علم للذات سوى هذا
الاسم الله فالاسم الله يدل على الذات بحكم
المطابقة كالاسماء الاعلام على مسمياتها

و اما من قال في اسم الله انه صفة أو مشتق من كذا
أو كذا فقد جعله لمرتبة الالوهية

38. Jilî précise que si l'on fait dériver ce Nom de *alaha* → *ilâh* sur le schème 'abada → 'ibâd, ce substantif en fait le “Nom de l'Adoré” (*Ism al-Ma'bûd*). Dans ce cas, le Nom Allâh résulte de la contraction de *al-ilâh* (la divinité), qui est sa racine étymologique et le principe fondamental (*asl*) sur lequel il est construit ; selon cette lecture, il est initialement composé de ces six lettres qui deviennent sept par l'adjonction du *wâw* final (الاله و) = *al-ilâhw* = *al-ilâhû*, et qui représentent les sept Qualités de la *Ulûhiyyah* (cf. *Al-Kahf wa al-Raqîm*, p. 29, Hyderabad). Cf. également les neuf dérivations possibles du mot *Allâh* dans le *Traité des Noms divins* de Râzî (trad. M. Gloton, p. 225).

39. *Mawqif* 99, Tome 1, p. 216.

40. Ces diverses expressions sont utilisées par M. Vâlsan dans ses traductions ; il emploie également celles d’“aspect Dieu de l’Essence” et d’“état ou nature de ce qui est divin”. En arabe, l’idée de Qualité de Divinité est rendue par les deux termes *Ulûhah* et *Ulûhiyyah*, qui peuvent être employés indifféremment dans certains cas, mais peuvent aussi comporter une nuance technique dans d’autres. Cette distinction est soulignée par Michel Vâlsan dans son commentaire du *Livre du Nom de Majesté* : « son aspect “hyostatique” est quelquefois plus marqué chez Ibn ‘Arabî lorsqu’il la désigne comme *Ulûhah* – forme substantive – dont l’autre terme, *Ulûhiyyah*, est la forme adjectivale ». Cette dernière, en tant que forme féminine des Noms de relations, présente un schéma de dérivation plus marqué, identique par exemple à celui de *‘ubûdah/‘ubûdiyyah*.

41. Plus exactement encore : “le quoi du cela”, c’est-à-dire ce qui répond à la question : “quoi ?” (*mâ ?*), dans un sens identique à la définition scolastique de la quiddité. On peut remarquer ici l’identité de sens entre l’arabe *mâhiyyah* et le français “quiddité”, ce dernier terme répondant à la question latine : « quid est ? ».

42. *Mawqif* 248, Tome 2, p. 613.

هي المسماة في التعيين الاول بالشؤون الذاتية جمع
 شأن بمعنى أمر مجمل غير مفصل

“Degré” ou “Dignité suprême”⁴⁰. Alors que l’Essence ne peut être définie par rien, étant seulement énoncée comme “cela”, “ce qui est en soi”..., Sa Qualité, ou Quiddité, signifie littéralement « ce de quoi est fait », conformément au sens du terme *mâhiyyah* utilisé pour qualifier toutes ces notions⁴¹. Selon sa définition générale, la *Ulûhiyyah* est le Degré de tous les Noms et Qualités divins se rapportant à l’Essence pure d’Allâh, par lesquels Ses serviteurs peuvent L’adorer en tant que “Divinité”. En d’autres termes, il s’agit de tous les aspects et relations conceptuels qui permettent à l’être créé de saisir la réalité du Principe. Cette définition est, somme toute, identique à celle que donne René Guénon de la Toute-Possibilité qui, en tant qu’“aspect de l’Infini”, embrasse tous les autres aspects et possibilités particulières par son caractère universel et primordial.

Quant à ces “aspects de l’Infini” par lesquels nous pouvons le concevoir, ils ne sont autres que les Noms divins de la tradition islamique, qui constituent le domaine propre de la Divinité. On trouve d’ailleurs dans le *Taşawwuf* une formulation identique, de type “sapiencial”, lorsque l’Emir affirme par exemple qu’« au niveau de la première Auto-détermination, toutes les réalités principielles sont dites “purs aspects de l’Essence” (*šū’ûn al-Dât*), ce terme (*šā’n/šū’ûn*) signifiant “réalité synthétique indifférenciée” (*amr mujmal rayr mufaṣṣal*) »⁴².

Tout en étant strictement identique à l’Essence et en partageant le même Nom, la Qualité de Divinité apparaît ainsi, pour l’être créé, comme le premier concept nécessaire permettant d’exprimer au plus haut degré le “conditionnement” global du Principe absolu eu égard à Sa manifestation univer-

selle, sous le rapport d'une "relativisation" minimum. En effet, pour saisir la réalité de ce Degré fonctionnel, il faut concevoir dans le Principe une "première Auto-détermination", (*al-Ta'ayyun al-awwal*)⁴³. Quels que soient les noms qu'on lui donne, celle-ci n'a, bien entendu, de valeur que pour l'être contingent, puisque le Principe divin est en Soi indépendant de toute qualification relative ; mais c'est là, très justement, le « minimum de détermination qui soit requis pour nous le rendre actuellement concevable, et surtout exprimable à quelque degré »⁴⁴, selon la formule guénonienne s'appliquant comme telle à la Possibilité universelle.

C'est sur cette même définition générale que repose la doctrine akbarienne de la *Ulūhiyyah*, qui implique par voie de conséquence immédiate, toutes les autres déterminations et distinctions ultérieures. Sans cette possibilité relationnelle établie entre le nom et le nommé, l'indicateur et l'indiqué, la démonstration et son objet, *etc...* par le jeu des modalités de relations intelligibles (*ta'alluqât*), il ne pourrait y avoir aucun rapport entre la Réalité essentielle nécessaire en soi et la Possibilité qui en dépend, ou entre le Principe divin et Sa manifestation. « La synthèse entre la Création et Dieu en un seul point de vue (*wajh*) est à jamais impossible sous le rapport de l'Essence ; elle ne peut se réaliser que sous celui de Sa qualification par la *Ulūhiyyah* »⁴⁵. Sans cette perspective intégrante (*wajh jāmi'*), tout resterait dans l'indistinction principielle, qu'il s'agisse des Noms, des degrés de la Réalité (*marâtib al-Wujūd*), des essences immuables (*a'yân al-tābitat*), c'est-à-dire de tous les objets de connaissance (*ma'lumât*). Toute cette multiplicité d'aspects, logiquement nécessaire à la manifestation effective du

43. Ce concept technique de "première Détermination" appliqué ici à la *Ulūhiyyah* dans ce contexte bien défini, peut qualifier bien d'autres notions ; ce point relatif au degré de "détermination" et de "qualification" de la *Ulūhiyyah* sera repris ultérieurement.

44. *Les états multiples de l'être*, chap. 1.

45. *Futūhāt, Muqaddimah*, Vol. 1, p. 41. Tout ce passage est un résumé partiel de la partie initiale de ce texte des *Futūhāt* (Vol. 1, pp. 41-47) qui clôt son *Introduction*, auquel nous nous référerons à plusieurs reprises. Il s'agit du troisième Credo, celui des "Gens de l'élite", dans lequel le Cheikh al-Akbar définit le couple Essence / Divinité d'un point de vue doctrinal se situant « entre la spéculation intellectuelle (*nazar*) et le dévoilement initiatique (*kašf*) ».

فلا يصح أن يجتمع الخلق و الحق في وجه أبدا من
حيث الذات لكن من حيث ان هذه الذات منعوتة
الالوهية

Principe, “se trouve” en mode non-manifesté dans le Mystère de l’Unité absolue, mais ne s’en distingue en aucune manière. Hors la fonction déterminante de la *Ulûhiyyah*, cette multiplicité d’ordre principiel n’a aucun effet, et aucune connaissance particulière ne peut lui être rapportée. C’est là l’excellence et le privilège du Degré divin, où Allâh, en tant qu’Essence, est envisagé en même temps que Ses Noms, de manière absolument positive, conformément à une autre interprétation de la *Šahâdah* qui reconnaît ainsi conjointement la réalité du Principe essentiel et de la Divinité⁴⁶. C’est aussi en ce sens que le Nom de Majesté est dit synthétique et englobant (*Ism jâmi ‘-Ism muhît*), dans la mesure où Il totalise les réalités de tous les Noms et Qualités divins, en laissant subsister leurs déterminations propres. Il est dit également “Nom parfait” (*Ism kâmil*), puisque seul Celui qui possède la Perfection absolue rassemble toutes les perfections particulières, existentielles ou non-existentielles. Nous rappellerons aussi que, pour le Cheikh al-Akbar, « Allâh ne peut être “intelligé” (ou “saisi”, *lâ yu‘qal*), en tant que divinité, que sous le rapport de Ses Noms excellents et non pas sous le rapport où Il serait dépouillé de Ses Noms. Il faut nécessairement l’Unité de Son Essence et la multiplicité de Ses Noms, et c’est par l’ensemble qu’Il est Dieu (*al-Ilâh*) »⁴⁷. Autrement dit, il faut dans ce cas concevoir l’Absolu ou le Tout universel comme Infini et Possibilité.

Par le caractère de synthèse principielle qu’elle détient de son identité avec l’Essence, la Fonction de Divinité intègre tous les aspects, même contraires entre eux, car, comprenant en principe toutes choses, il n’y a rien qui lui soit extérieur. Dans le quatrième chapitre de *L’Homme Universel* qui lui est consacré,

46. Cette interprétation se vérifie numériquement par la formule du *Tawhîd* si l’on considère que dans la première partie de la *Šahâdah* (= 165), Allâh (= 66) est accompagné de Ses 99 Noms.

Le *Livre du Nom de Majesté* mentionne l’interprétation suivante de cette formule : « Il n’y a pas de divinité (*ilâh*) si ce n’est la Divinité (Allâh) ». Dans ce cas, « n’est niée que la “divinité particulière” ou “aspect divin particulier”, et n’est affirmée que la Divinité universelle et absolue » (p. 212). A ce *Tawhîd* de la Divinité fait également allusion la valeur numérique du Nom *al-Šamad* dont il a été question plus haut, en relation directe avec la *Ulûhiyyah*, et qui est aussi de 165 ($a + l + š + m + d = 1 + 30 + 90 + 40 + 4$).

47. *Futûhât*, Vol. 4, p. 445, passage traduit dans *Science sacrée*, n^{os} 1-2, p. 18. Le Cheikh ajoute à la suite de cette citation : « Or la Main d’Allâh, c’est-à-dire la Force, est avec l’union ». Ceci est à rapprocher de la note 37 relative au symbolisme de la main en connexion avec la Science des Noms.

et que l'on pourrait très facilement transposer dans un contexte guénonien relatif à la Toute-Possibilité, cet aspect est clairement énoncé par Jîlî : « la *Ulûhiyyah* désigne le principe qui contient synthétiquement (*jâmi'*) tous les aspects de la Réalité (*Wujûd*), et qui les préserve dans leurs degrés respectifs [...] Telle est sa véritable signification : elle englobe l'ensemble des degrés divins et existentiels, et donne à tout degré de la Réalité (*martabah al-Wujûd*) ce qui lui revient de droit. Allâh est le Nom du Maître de cette Dignité ne pouvant appartenir qu'à l'Essence transcendante, nécessaire en soi – exaltée et sanctifiée soit-Elle! – C'est le lieu théophanique (*mazhar*) sublime de l'Essence, qui contient et intègre tous les réceptacles, et affirme son autorité souveraine sur toute Qualité et tout Nom [...] Ainsi le Nom Allâh (qui est celui de la *Ulûhiyyah*) est-il le plus élevé des Noms [...] et la *Ulûhiyyah*, l'hypostase par excellence de l'Essence pour Elle-même et pour autre qu'Elle-même [...] Elle unit les oppositions comme l'éternel et le contingent, Dieu et la créature, l'existence et la non-existence », ou, plus précisément encore, l'Être et le Non-Être, comme nous le verrons par la suite.

Principe immédiat de tous les aspects divins et créaturiels, la Qualité de Divinité apparaît donc comme l'origine de toute dualité et multiplicité, de tout degré et de toute hiérarchie, de toute complémentarité et opposition, de tout mouvement et de toute expansion, de toute distinction et de toute compréhension, et ceci en mode synthétique, indifférencié et non exclusif. Tout en étant principe de différenciation et de distinction, elle est en même temps principe de réintégration et de réunification ⁴⁸.

جميع حقائق الوجود و حفظها في مراتبها تسمى
الالهوية [...] فشمول المراتب الالهية و جميع المراتب
الكونية و إعطاء كل حقه من مرتبة الوجود هو
معنى الالهوية و الله اسم لرب هذه المرتبة و لا
يكون ذلك إلا لذات واجب الوجود تعالى و تقديس
فأعلى مظاهر الذات مظهر الالهوية إذ له الحيطه و
الشمول على كل مظهر و هيمنة على كل وصف
أو اسم [...] و لهذا كان اسمه الله أعلى الاسماء [...] و
الالهوية أفضل مظاهر الذات لنفسها و غيرها
[...] لان الالهوية محيط تجمع الضدين من القديم و
الحديث و الحق و الخلق و الوجود و العدم

48. Il y a ici application, par transposition à ce Degré suprême, de la formule maçonnique « répandre la lumière et rassembler ce qui est éparé », qui a été utilisée dans « Iqra' » à propos de la manifestation du Coran au degré de la *Wâhidîyyah* (*Science sacrée*, nos 1-2).

الالهوية ليست غير ذاته

Aussi, après avoir accompli sa fonction miséricordieuse de manifestation des réalités principielles contenues dans les Noms divins, elle retourne au Principe, dont elle n'est en réalité jamais sortie, parce que « la *Ulûhiyyah* n'est autre que Son Essence »⁴⁹. Tous les aspects distinctifs qu'elle englobe réintègrent également, par son intermédiaire, l'indistinction principielle, puisque, selon l'affirmation du *Tawhîd*, il n'y a rien en dehors d'Allâh. C'est de manière identique que l'on peut s'exprimer en langage guénonien : après avoir permis la conception de Ses multiples aspects, la Possibilité rejoint l'Infini, « dont elle n'est distincte en aucune façon », puisqu'« il ne peut rien y avoir qui soit en dehors de l'Infini »⁵⁰.

Ce double aspect unitif-séparatif, caractérisant la *Ulûhiyyah*, se résout également dans la conception de l'«Isthme» (*Barzah*), dont la Qualité de Divinité représente ici une transposition suprême. En effet, pour comprendre comment l'Essence «non qualifiée» «devient» la Divinité qualifiée, il faut envisager dans le Principe un «passage à la limite» initial, en mode descendant. Seule cette idée de discontinuité logique et nécessaire entre les deux aspects essentiel et fonctionnel du Nom de Majesté, avec toutes les réserves qu'impose une telle formulation, permet d'envisager une multiplicité d'aspects distinctifs au sein de la Réalité totale, sans mettre en cause Son Unité transcendante. «Entre Dieu (*al-Haqq*) et la Création (*al-Halq*), il n'y a aucune correspondance ou analogie (*munâsabah*) sous le rapport de l'Essence, mais seulement sous le rapport de la Fonction divine, *al-Ulûhah*, qui inclut tous les Attributs divins »⁵¹. Parmi les diverses manières de résoudre cette difficulté de conception et d'expression sans impliquer l'infinité de l'Essence absolue, celle d'un

49. *Futûhât*, Vol. 3, p. 314.

50. *Les états multiples de l'être*, chap. 1.

De même, en termes hindous, après avoir manifesté la toute-puissance du Principe, la *Shakti* se «ré-unit» avec *Brahma*, puisqu'elle n'est autre que «Lui-même en tant qu'Il est envisagé comme la Possibilité universelle » (*L'Homme et son devenir selon le Védânta*, chap. 10). Les rapprochements entre cette conception de la *Shakti*, «aspect du Principe», et la Qualité de Divinité, seront établis dans la suite de cet article.

51. Note de Michel Vâlsan accompagnant sa traduction du *Livre des instructions*, premier des «Textes sur la Connaissance suprême», publié dans les *E.T.*, 1952, p. 128. Ces traités, qui présentent aussi un intérêt majeur pour notre sujet, seront utilisés ultérieurement.

Degré totalisateur intermédiaire participant de la nature des deux domaines qu'il sépare et réunit simultanément apparaît donc comme particulièrement efficace : « le Dieu de Vérité (*al-Haqq*) se trouve entre la Création et Son Essence décrite comme “se passant des mondes”, et la *Ulûhah* se situe dans le monde de la Toute-Puissance intermédiaire, faisant doublement face à la Création et à l'Essence [...] Elle possède une face tournée vers la Création, par laquelle elle se révèle dans les formes créées, l'autre vers l'Essence, par laquelle elle se manifeste à Elle. Aussi l'être créé ne peut connaître l'Essence que par l'intermédiaire de ce *Barzah* qu'est la *Ulûhah*, et l'Essence ne peut également déterminer de statuts dans la Création que par elle »⁵².

Ce rôle de *Barzah* que joue la *Ulûhah* confirme cette même double fonction de distinction et de réunification inhérente à ce principe. Cette réalité peut s'énoncer en des termes semblables en ce qui concerne la Possibilité universelle, qui permet aussi bien de concevoir l'Infini par différenciation nécessaire de ses “aspects” intrinsèques, dans la mesure où elle se distingue de Lui, que d'intégrer l'ensemble de toutes les possibilités qu'elle englobe, dans la mesure où elle Lui est identique.

Ces divers aspects métaphysiques mettent en évidence une constante doctrinale ayant pour conséquence une orientation initiatique déjà énoncée dès le départ de cet exposé : l'indépendance de l'Essence implique en soi le “conditionnement” de la Divinité envers la manifestation, et on peut même dire que « pour les métaphysiciens véritables, la transcendance appliquée à Dieu – et plus précisément à Son Côté divin – est l'essence même de la

الحق بين الخلق و بين ذاته الموصوفة بالغنا عن العالمين فالالوهة في الجبروت البرزخي فتقابل الخلق بذاتها و تقابل الذات بذاتها [...] فلها إلى الخلق وجه به يتجلى في صور الخلق و لها إلى الذات وجه به تظهر للذات فلا يعلم المخلوق الذات الا من وراء هذا البرزخ وهو الالوهة و لا تحكم الذات في المخلوق بالخلق الا بهذا البرزخ و هو الالوهة

52. *Futûhât*, chap. 558, Vol. 4, p. 208.

التنزيه عند أهل الحقائق في الجناح الالهي عين
التحديد و التقييد

فتقيدها عين اطلاقها

دخوله في التقييد لعباده من كونه إلهاً لا من كونه
ذاتاً

إن الذات لو تعرت عن هذه النسب لم تكن إلهاً و
هذه النسب أحدثتها أعياننا فنحن جعلناه بمألوهيتنا
إلهاً

فلا يعرف حتى نعرف

limitation et du conditionnement»⁵³, comme le « conditionnement de la Divinité est l'essence même de son absoluté »⁵⁴. A son tour, ce “conditionnement” traduit le besoin fondamental de la créature envers la Divinité pour “re-connaître” l'Essence divine, sous un mode de connaissance lui aussi nécessairement relatif à sa nature contingente : « l'engagement du Très-Haut dans Son “conditionnement” vis-à-vis de Ses serviteurs est dû au fait qu'Il est “Dieu”, non “Essence” »⁵⁵. En effet, « si l'Essence est dépouillée de ces rapports conceptuels (*nisâb*), Elle n'est pas “Dieu”, car ce sont nos propres déterminations qui produisent ces relations. C'est donc nous qui, par notre qualité de *ma'lûh*, d'“être dépendant de la Fonction divine” ou d'“être créé et conditionné par le Dieu”⁵⁶, faisons de l'Essence une Divinité », de la même manière que nous concevons l'Infini comme Possibilité, « et ce Dieu ne peut être connu tant que nous ne nous connaissons pas nous-mêmes »⁵⁷. Dans une note de sa traduction du *Livre du Nom de Majesté*, Michel Vâlsan insiste sur ce point doctrinal, par un commentaire technique très précis : « la *Dât*, l'Essence absolue, n'implique par Elle-même aucun rapport avec autre qu'Elle-même. Mais la *Ulûhiyyah*, ou l'aspect “Dieu” de l'Essence, est aussi une fonction de Celle-ci en rapport avec les choses existenciées »⁵⁸. Elle implique l'existence d'un *ma'lûh*, c'est à dire d'un être qui la reconnaisse en tant que divinité. La condition spécifique du *ma'lûh* et de son mode particulier de saisie de la Réalité soulignent bien ici le rapport de dépendance de l'être face à la Fonction de Divinité, puis de celle-ci face à l'Essence : « la *Ulûhah* est le Degré de l'Essence qui ne peut appartenir qu'à Allâh. Elle revendique cette Dignité, alors que l'Essence ne la recherche pas.

53. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, chapitre sur Noë, trad. Ch.-A. Gilis, Vol. 1, p. 115, Beyrouth, 1997.

54. *Mawqif* 35, Tome 1, p. 82.

55. *Futūḥât*, chap. 319, Vol. 3, p. 72.

56. Selon les formules utilisées par Michel Vâlsan pour traduire ce terme.

57. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, chapitre sur Abraham. Ce passage est traduit par Michel Vâlsan en note du *Livre du Nom de Majesté* (*E.T.*, 1948, p. 208, n. 2) et par Ch.-A. Gilis (Vol. 1, p. 168).

58. P. 207 ; nous avons tenu compte ici d'un ajout fait par Michel Vâlsan après publication de sa traduction.

Quant au *ma'lûh*, il recherche la *Ulûhah*, de même qu' Elle a besoin de lui, alors que l'Essence Se passe de toute chose »⁵⁹.

En termes guénoniens, le *ma'lûh* est l'être qui s'efforce de concevoir et d'exprimer l'Infini par le « minimum de détermination », envisageant le Tout universel « sous le point de vue de la Possibilité ». C'est ainsi qu'il conçoit l'Infini « sous un certain aspect [...] parce qu'il ne (lui) est pas possible de faire autrement »⁶⁰.

La *Ulûhiyyah* n'est toutefois pas la seule notion du *Taşawwuf* qui permet de rendre compte de cet aspect fondamental de la Réalité universelle. D'autres doctrines parallèles, mettant en cause des concepts équivalents ou complémentaires, se rejoignent à ce degré, pour exprimer ce même principe sous des angles différents. La *Ulûhiyyah* apparaît comme centrale d'une façon générale, dans la mesure où elle exprime directement l'idée même de la Qualité de Divinité de l'Essence principielle, par sa participation intrinsèque au Nom de Majesté. C'est là ce qui fait son excellence et sa souveraineté. La *Ulûhiyyah* « consiste en ce qu'elle est le suprême des Noms, le plus synthétique, le plus noble et le plus élevé »⁶¹. Sa Toute-Puissance « sur les degrés des autres Noms divins est évidente et décisive. Aucun Nom ne saurait rivaliser avec elle »⁶². Dans ce cas, elle englobe tous les Noms, même ceux de l'Essence, comme celui de l'Unité transcendante (*al-Aḥadiyyah*), qui ne peuvent apparaître sans elle. D'autre part, dans le contexte plus particulier de cette étude, c'est elle qui est expressément envisagée par l'Emir dans sa relation immédiate avec l'Essence. Pour cette double raison, il apparaît naturel qu'elle doit servir de

الالهة مرتبة للذات لا يستحقها الا الله فطلبت
مستحقها ما هو طلبها و المألوه يطلبها و هي
تطلبه و الذات غنية عن كل شيء

فكانت اعلى الاسماء و اجمعها و اعزها و ارفعها
فعزة الالهية على سائر المراتب الاسمائية ظاهرة و
غالبة فلا مقاومة لاسم معها البتة

59. *Futûḥât*, Vol. 1, p. 42.

60. *Les états multiples de l'être*, chap. 1.

61. Jilî, *op. cit.*, chap. 6 sur l'Unité divine ; il s'agit dans cette citation du Nom Allâh, « qui est celui de la *Ulûhiyyah*... »

62. *Le Livre du Nom de Majesté*, p. 152.

référence majeure pour centraliser les diverses notions dans la perspective engagée de correspondance avec l'enseignement guénonien, en déterminant le cadre spéculatif à l'intérieur duquel s'articulent ces équivalences. Mais il est vrai qu'inversement on peut trouver des acceptions plus particularisées de cette notion qui l'identifient à des domaines plus déterminés et, dans ce cas, l'Unité absolue de la *Aḥadiyyah* lui est supérieure en tant qu'expression la plus directe de la Transcendance divine ⁶³.

Dans la suite de cette étude, nous proposerons quelques notions complémentaires sous lesquelles cette idée générale de *Ulūhiyyah*, dans ses rapports avec l'Essence divine, est exprimée dans le *Taşawwuf*. Certaines seront d'ailleurs envisagées dans le texte même de l'Emir ; les autres présentent des connexions intimes et des interférences directes qui les relient expressément à notre sujet. Nous ferons de même avec les idées empruntées par René Guénon aux diverses autres formes traditionnelles, et qui illustrent également dans son enseignement sa formulation personnelle de ces concepts fondamentaux. Du côté islamique, toutes ces indications doctrinales et symboliques expriment la richesse de la tradition muhammadienne vue "de l'intérieur", ainsi que la grande variété des points de vue de sa métaphysique, la précision de ses modes d'expression et de ses moyens initiatiques correspondants ; du côté guénonien, elles révèlent la diversité des formes traditionnelles, leur orthodoxie fondamentale à travers le lien explicite qu'elles entretiennent avec la Tradition primordiale, et par là même, leur correspondance avec l'Islam vu "de l'extérieur".

C'est dans cette perspective que nous envisa-

63. Cf. spécialement à ce sujet, *Mawqif* 248, sections 4 et 5.

geons ce commentaire du Nom de Majesté, point de départ de cette étude relative à la formule inaugurale des *Futûhât* : support de méditation doctrinale et des moyens de grâce correspondants propres à la forme islamique, il est aussi le Nom de la Vérité suprême et de la Divinité universelle, en lui-même comme dans ses révélations particulières. Ceci permet de le considérer comme intégrant en sa permanente actualité les significations des vérités essentielles de l'ensemble des formes traditionnelles, qui peuvent elles aussi L'énoncer sous des aspects positifs complémentaires : la transcendance du Dieu indépendant des mondes et l'immanence du Dieu miséricordieux, solidaire des créatures, sont les deux dimensions éternellement complémentaires de la Réalité principale, qui s'expriment dans le *Taşawwuf* par les notions d'Essence et de Fonction de Divinité, chez René Guénon par celles d'Infini et de Possibilité universelle, et dans les autres traditions par des concepts nécessairement similaires, conformes à leurs modalités particulières.

(à suivre)

JEAN-FRANÇOIS HOUBERDON



Al-Ĥamdu li-Llāhi, “La Louange est à Allāh”.
Li-Llāhi couronne *al-Ĥamd*
qui est en “effet miroir”.