

La philosophie islamique et la recherche de la Connaissance

Abd-aç-Çabour Turrini

Le mot « philosophie », dans son acception historique et académique, pourrait avoir une signification très réductrice, si on l'appliquait à la réalité islamique sans donner avant cela les précisions nécessaires. En effet, l'islam est, avant tout, une religion qui se situe dans le cadre du monothéisme abrahamique, comme troisième et dernière Révélation du même Dieu unique, après le judaïsme et le christianisme. La précision est fondamentale car, si l'islam, suivant les habitudes académiques occidentales, est appréhendé comme une culture, une réalité ethnique ou géographique, il est alors impossible de comprendre le rôle de la connaissance et de la recherche sapientielle, ainsi que la nature réelle de l'intérêt du monde islamique pour cette philosophie grecque, dite « *falsafah* », que l'islam a transmis à l'Occident médiéval.

Etymologiquement, *philosophia* signifie « amour de la connaissance » ; mais de quelle connaissance s'agit-il ? Dans sa *VII^e lettre*, Platon écrivait : « Cette science n'est pas comme toutes les autres : elle ne peut en aucune façon se communiquer, mais, telle une étincelle, elle jaillit du feu dansant, elle naît brusquement dans l'âme... et se nourrit d'elle-même. »¹ La connaissance que l'« on ne peut pas communiquer » n'est donc pas d'origine humaine, mais d'origine divine, et prend naissance dans la partie

¹ Platon, *VII^e lettre*.

la plus noble de l'âme, celle qui est semblable à la Réalité divine. Nous pouvons ainsi imaginer que, pour les commentateurs al-Farâbî (870-950), Ibn Sînâ (980-1037) ou Ibn Rushd (1126-1198), rien ne correspondait plus à la doctrine islamique, selon laquelle l'homme est créé *'alâ çûratiHi*, à l' « image de la forme divine »².

Dans la conception aristotélicienne, la philosophie première s'occupait des principes métaphysiques, des structures ontologiques générales, et donc de Dieu même. Dans ce sens, la philosophie s'intéressait à la totalité qualitative de l'être, tendant ainsi aux principes universels, à l'unité principielle d'où dérive la multiplicité des formes. Pour Platon, il était évident que l'on ne pouvait expliquer la réalité du monde manifesté sans recourir à un principe d'ordre supra-formel. Quant à Aristote, il écrivait, dans sa *Métaphysique* : « S'il n'y avait rien d'éternel, il ne pourrait pas non plus y avoir le devenir. »³ Au cours des siècles et jusqu'à nos jours, la philosophie occidentale a fait preuve d'une perte d'intérêt croissante pour ce type de connaissance unitaire et principielle. Elle a progressivement privilégié d'autres facettes, et différentes branches du savoir toujours plus spécialisées et de moins en moins dépendantes d'un cadre unitaire.

Pour parler de philosophie en islam, notamment entre 800 et 1200, c'est-à-dire durant une grande partie du Moyen Age, caractérisée par la traduction et le commentaire islamique des classiques de Platon et d'Aristote, nous devons nous souvenir que l'intérêt islamique pour la philosophie concernait cette connaissance dont l'objet est Dieu, Ses Attributs et les possibilités de se rattacher intellectuellement à la Réalité divine. Si Ibn Sînâ, Ibn Rushd et le monde islamique s'approchèrent de ces « compagnons de voyage », ce ne fut pas par une stérile propension à l'érudition, mais plutôt par une tension métaphysique visant à vivifier la

² Muslim, Bukhârî.

³ Aristote, *Métaphysique*.

philosophie aristotélicienne et néoplatonicienne, grâce à la contemplation des universaux à travers l'*unio mystica* ou *fanâ' bi-Llâh*, l'extinction permettant la connaissance de Dieu. La *falsafah*, traduction arabe du mot « philosophie », a donc, d'une part, servi de support à la réflexion spirituelle dont les paramètres se trouvaient dans les doctrines révélées. En effet, qu'ils soient juifs, chrétiens ou musulmans, les savants du Moyen Age trouvaient dans le commentaire de Platon et d'Aristote des modalités univoques d'expression, puisqu'ils étaient animés d'une même aspiration religieuse et sapientielle. D'autre part, elle a permis de rappeler la distinction entre la vraie nature de la Connaissance, c'est-à-dire la Sagesse divine (*al-hikmah al-ilâhiyyah*), et la science plus limitée, rationnelle et humaine, qu'est la *falsafah*. Celle-ci, devenue autonome par rapport au cadre unitaire de la doctrine religieuse et des principes métaphysiques, prétendait étudier la réalité en négligeant l'objet réel de sa recherche, Dieu.

Lorsqu'on examine le panorama de la philosophie, on se rend compte que l'opposition contenue dans les dialogues platoniciens entre la vraie philosophie et les sophistes, qui n'argumentaient que par la dialectique et les forces de la raison, revendiquant l'autonomie de celle-ci par rapport à la religion dans la recherche de la vérité, est un argument qui a beaucoup marqué les réflexions dans le milieu islamique. Le terme *kalâm*, qui signifie littéralement « mot », « discours », et d'où est tiré le terme *al-mutakallimûn*, « ceux qui s'occupent de la science du *kalâm* », désigne cette perspective que les spécialistes occidentaux définissent de façon impropre comme « spéculation théologique islamique ». Il est important de distinguer la science du *kalâm* comme réflexion et approfondissement cognitif de la Parole coranique, du *kalâm* synonyme de « rationalisme religieux » marqué, dans un cercle restreint de penseurs et dans une limite de temps tout aussi restreinte, par l'emploi de la dialectique rationnelle pour une défense apologétique des principes religieux. Al-Farâbî et Ibn

Rushd définissent les *mutakallimûn* comme étant des apologistes s’occupant moins de soutenir une vérité démontrée ou démontrable que de défendre, à travers une dialectique théologique rationnelle, les différents aspects de la religion et des dogmes. Les mu’tazilites, constitués d’un groupe de penseurs musulmans qui se forma vers la première moitié du II^e siècle de l’Hégire, dans la ville de Basra, et se développa à Bagdad, alors capitale de l’empire abbasside, sont considérés comme les plus anciens *mutakallimûn*. L’origine de ce groupe nous est indiquée par Shahrastâni (1076-1153), né en Iran et grand critique d’Avicenne : Wâçil ibn ‘Atâ’, fondateur de l’école mu’tazilite, était en désaccord avec son maître, Hasan al-Baçrî⁴ sur la conception des péchés graves. Wâçil exprima son opinion en public puis forma, avec ses disciples, un nouveau groupe autour de la colonne de la grande mosquée de Basra. Hasan al-Baçrî s’exclama alors : « Wâçil s’est séparé de nous (*i’tazala ‘annâ*). » Dès lors Wâçil et ses disciples furent appelés « les séparés » (*al-mu’tazilah*).

Au-delà de cet épisode, il est particulièrement significatif que Wâçil se soit séparé non seulement de son maître spirituel — ce qui dans la tradition islamique signifie se détacher des possibilités de connaissance et de réalisation spirituelle —, mais aussi que sa doctrine soit une conception scindée du *tawhîd*, l’Unicité divine, sur laquelle les mu’tazilites pensaient s’appuyer pour soutenir leur position doctrinale. Celle-ci se base sur une compréhension du *tawhîd*, limitée ontologiquement au plan de l’Être inconditionné sans s’étendre jusqu’au plan du conditionné, en opérant une fracture entre transcendance et immanence, dont la conséquence immédiate est la négation des Attributs divins. Le rejet, par les

⁴ Hasan al-Baçrî, né à Messine en 642 et mort à Basra en 728, fut un grand saint et un pôle spirituel de son époque. Il compte parmi les plus grands savants et témoins de l’islam. Il était aussi contemporain de Râbî’ah al-‘Adawiyah (713-801), célèbre figure de sainteté féminine, à qui il adressait plus particulièrement ses enseignements.

mu'tazilites, des conceptions anthropomorphiques naïves des littéralistes hanbalites, qui eux-mêmes, réagissaient aux rationalistes dans le domaine religieux, les avait conduits vers un « dépouillement » absolu et transcendant de la Nature divine. Ce dépouillement (*ta'tîl*), d'un côté, niait la possibilité accordée à l'homme de voir Dieu dans l'Au-delà, et de l'autre, supposait, de façon contradictoire, un lien causal entre le monde de la matière et la Cause des causes, Dieu.

La conception rationaliste, devenue spéculation théologique, perdait complètement la dimension symbolique qui permet de rattacher l'attribut immanent et conditionné tel que nous le connaissons en ce monde, à l'archétype divin où toutes les qualités ont leur seule réalité. Le plan divin reste ainsi scindé et sans rapport avec la réalité manifestée, et la dimension cognitive perd complètement sa raison d'être qui est la réalisation spirituelle et la conscience de la Réalité divine, pour ne devenir qu'une spéculation idéaliste et imaginaire. De même que s'effectue une fracture qui ne permet pas de relier la transcendance divine avec le plan du monde créé, le système mu'tazilite ne sait pas distinguer entre le plan de la liberté humaine et celui de la prédestination divine, et conçoit la justice divine en fonction de la seule volonté humaine. Cette vision, dans laquelle la volonté est libre de générer des actions positives ou négatives, néglige la valeur de la grâce divine en faisant tomber la religion dans une sorte de moralisme plat, privé d' « épaisseur verticale ». Al-Ash'arî (874-935), grand adversaire des mu'tazilites et des littéralistes hanbalites, dira en effet que les mu'tazilites détruisent la dimension du mystère, du supra-sensible (*al-ghayb*), en voulant substituer la raison à la foi. Dans la perspective islamique orthodoxe, cette destruction est le résultat d'une erreur dans l'ordre de la connaissance, advenant lorsque la faculté rationnelle est utilisée dans un domaine impropre, après s'être rebellée contre une dimension de servitude spirituelle qui est

la seule permettant l'accès à la véritable connaissance intellectuelle.

Dans le chapitre CLXVII des *Futûhât al-makkiyyah*, Ibn 'Arabî (1165-1240) traite justement d'un voyage cognitif à travers les cieux, voyage qu'accomplissent un initié conduit par son maître sur le véhicule de la religion, et un théoricien rationnel qui croit pouvoir obtenir la même connaissance avec ses propres forces. L'insuccès du théoricien devient de plus en plus évident, dans le parcours vers le Trône du Miséricordieux :

« Ce théoricien est aliéné sous l'empire de sa réflexion. Or, la réflexion n'a pas d'autre domaine où s'exercer que son champ d'investigation propre, et c'est un simple moyen de connaissance parmi bien d'autres. En effet, à chaque faculté chez l'homme correspond un champ d'investigation restreint qu'il ne saurait franchir. Aussitôt que cette faculté franchit les limites de son domaine spécifique, elle tombe dans l'erreur et se fourvoie. Ce faisant, elle dévie complètement de sa voie droite. La perception visionnaire détecte fort bien sur quel écueil trébuchent les preuves rationnelles. C'est tout simplement qu'elles sortent de leurs propres limites. Au vrai, les intellects ratiocinants qui se fourvoient sont égarés par leurs propres réflexions. Celles-ci les égarent pour qu'ils se donnent libre carrière hors de leurs limites, et c'est ce vagabondage qui amène les ratiocineurs à juger arbitrairement sans compétence et à s'employer hors de leur champ propre, cela afin de bien mettre en évidence la faveur de certains par rapport à d'autres. Car en vérité, la faveur se manifeste dans le monde pour que l'on sache que Dieu est plein de sollicitude à l'égard de certains de Ses serviteurs, tandis qu'Il en délaisse d'autres ; pour que l'on sache en outre que la possibilité de chacun a sa limite, et qu'enfin, la supériorité que Dieu accorde à qui Lui plaît est une distinction personnelle liée à telle faculté spirituelle

⁵ *Fî ma'rifat kimiyâ as-sa'âdah wa asrârihi*, trad. Stéphane Ruspoli, *L'alchimie du bonheur parfait*, Berg International, Paris.

agréable à Dieu, l'Omniscient, le Tout-Puissant. »⁵

La raison est donc valable uniquement dans la sphère humaine, et ne peut étudier ce qui est supérieur à la réalité contingente. La connaissance de la Vérité et des réalités principielles n'a pas pour objet l'homme, mais Dieu, qui Se rend connaissable grâce à la faculté spirituelle de Son serviteur. Cette faculté spirituelle est l'intellect (*al-'aql*), qui n'est pas d'ordre rationnel mais supra-rationnel. Ce n'est que sur ce plan qu'il peut y avoir syntonie entre religion et connaissance. A ce propos, la rencontre entre le jeune Ibn 'Arabî et Ibn Rushd, alors arrivé à la fin de sa vie, est instructive. Ayant eu connaissance de l'ouverture spirituelle et de la profondeur intellectuelle d'Ibn 'Arabî, Ibn Rushd demanda à pouvoir le rencontrer. Ibn 'Arabî rapporte ainsi cette rencontre :

« A mon entrée, le philosophe, de sa place, vint à ma rencontre en me prodiguant les marques démonstratives d'amitié et de considération, et finalement m'embrassa. Puis il me dit : "Oui." Et à mon tour, je lui dis : "Oui." Alors, sa joie s'accrut de constater que je l'avais compris. Mais ensuite, prenant moi-même conscience de ce qui avait provoqué sa joie, j'ajoutai : "Non." Aussitôt, Ibn Rushd se contracta, la couleur de ses traits s'altéra, et il sembla douter de ce qu'il pensait. Il me posa cette question : "Quelle sorte de solution as-tu trouvée par l'illumination et l'inspiration divine ? Est-elle identique à ce qui nous dispense, à nous, la réflexion spéculative ?" Je lui répondis : "Oui et non. Entre le oui et le non, les esprits prennent leur vol hors de leur matière, et les nuques se détachent de leur corps." Ibn Rushd pâlit, je le vis trembler ; il murmura la phrase rituelle : "il n'y a de force qu'en Dieu" car il avait compris ce à quoi je faisais allusion. »⁶

La faculté spéculative, ou raison, est liée à la dimension individuelle et ne peut s'élever au niveau de la « Vérité révélée »,

⁶ Traduction de Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Flammarion, Paris.

ou à celui de l'intuition intellectuelle dépendant de l'inspiration divine. Cette dernière peut aussi se servir de qualités propres à l'individualité humaine, comme la raison, et trouver des correspondances que nous pouvons appeler « rationnelles », sur lesquelles s'appuie une vérité dont la portée est bien différente. Mais ce que la raison ne peut pas faire, c'est parcourir la distance qui se trouve entre la logique spatio-temporelle qui régleme le savoir en ce monde, et le « dépôt révélé » inhérent à la Réalité divine. Ibn 'Arabî dit en effet qu' « entre le oui et le non les esprits prennent leur vol hors de leur matière et les nuques se détachent de leur corps. »

L'intellect, dans la conception aristotélicienne, et tel qu'al-Farâbî le commente et l'amplifie dans l'exposition et le développement de sa *Risâlah fî ma'ânî al-'aql*, ou dans ce qu'en disent Ibn Sînâ et Ibn Rushd (qui a marqué le Moyen Age latin jusqu'à être surnommé le « *Commentator* », le commentateur par excellence d'Aristote), est une réalité distincte de la *ratio* ou « raison ». De nature supra-individuelle et universelle, l'intellect est ainsi placé au-dessus de l'homme. Cet intellect contient les formes universelles et les principes archétypiques, que l' « intellect agent » ou Intelligence divine actualise et réalise. Mais comment ce processus de connaissance et d'identification entre connaissant et connu advient-il ?

La thématique de l'intellect « potentiel », « agent » et « acquis », les possibilités de connaissance humaine, la constitution ontologique de l'homme et le rapport possible entre intellect « potentiel » et « agent », ont constitué autant de grands débats, transmis par les commentateurs musulmans à l'Occident latin. Cela est advenu avec le support doctrinal que l'islam a donné aux expressions des classiques grecs, retrouvant cette revitalisation spirituelle due à la *sophia perennis* que l'Occident n'a pu recevoir que dans la mesure où les savants du Moyen Age étaient chrétiens, donc « religieux ». Car seule la perspective

sapientielle religieuse pouvait exprimer les structures des principes cognitifs universels. Nous pouvons en effet dire que l'islam, à travers le commentaire de Platon et d'Aristote, n'a pas seulement apporté sa contribution culturelle ou érudite à l'Occident ; il est entré en syntonie avec le monde chrétien, accomplissant une sorte de « miracle intellectuel » qui a amené le christianisme à s'exprimer, du moins jusqu'en 1300, selon ces catégories conceptuelles capables de formuler la même réalité métaphysique constituant l'axe unique des Révélations.

« L'intellect humain est seul et identique pour tous » ; « le monde est éternel » ; « l'âme qui forme l'homme en tant qu'homme se corrompt, et l'homme se corrompt » : ce sont là quelques-unes des thèses principales à travers lesquelles Ibn Rushd, devenu Averroès en Occident, et ses disciples sont évoqués dans un mémorial que Gilles de Lessines présente à Albert le Grand en 1270. Dans l'édit du 7 mars 1277, l'évêque de Paris, Etienne Tempier, à l'instigation du pape Jean XXI, recueille et condamne 219 propositions dont la plupart proviennent de Siger de Brabant, et qui contiennent une grande partie des thématiques métaphysiques et théologiques exposées et commentées par Averroès. Il est évident que de nombreuses propositions condamnées par Tempier n'ont rien à voir avec Aristote ni avec Averroès, mais elles sont devenues le prétexte d'altérations qui ont caractérisé soit le libertinage parisien soit l'intégrisme chrétien. Cependant, avec la mise au ban de ces propositions, en particulier celles de l'intellect « séparé », « unique » et « universel », l'Occident chrétien a pris le chemin du rationalisme et de la sécularisation. En éliminant la catégorie de l'intellect, d'une part, on supprime la dimension cognitive qui permet l'élévation à la réalité supra-formelle, et de l'autre, on dénature la réalité intrinsèque de la religion puisqu'on la prive de son but premier : la connaissance de Dieu. Méconnaître la réalité de l'intellect comporte de nombreuses autres conséquences qui ont poussé le monde occidental vers le

rationalisme athée et moderne, et le monde islamique vers les tendances intégristes et fondamentalistes.

Al-Farâbî et Ibn Sînâ, qui influenceront toute la pensée médiévale, s'arrêtent sur la différence entre essence (*dhât*), et existence (*wujûd*) : l'existence n'est pas contenue dans l'essence, c'est-à-dire qu'elle n'est qu'une possibilité. La réalité de l'essence ou de l'être transcende l'existence. Seule l'essence de Dieu contient Son existence. Cette distinction, ainsi que le concept d'intellect, est fondamentale puisqu'elle constitue la grille de principes qui permet de maintenir, dans la même réalité religieuse, une perspective transcendante et métaphysique. En effet, ce n'est pas un hasard si, dans le monde islamique, ceux qui se sont particulièrement acharnés contre l'étude de Platon et d'Aristote, surtout pour nier la validité des réalités principielles, comme l'intellect, les archétypes universels, la distinction entre essence et existence, sont ceux qui ont soutenu une approche littéraliste et idéologique de l'islam.

C'est le cas d'Ibn Taymiyyah (1263-1328), théologien hanbalite né à Harran, ville symbole de la philosophie à une certaine époque, et qui mourut en prison à Damas. Il critiquera Ibn Sînâ, Ibn Sab'în (m. 1270), ce savant de Murcie, chargé par Frédéric II Hohenstaufen de répondre aux fameuses « questions siciliennes », et, bien-sûr, Ibn 'Arabî. Ses critiques portent notamment sur l'explicitation des concepts d'essence et d'existence, considérant que seules les existences sont vraies. Les critiques envers Aristote et Platon concernent tout ce qui touche au Principe et à la métaphysique. Attiré par la logique aristotélicienne, et limitant son intérêt à la sphère logique et syllogistique, Ibn Taymiyyah néglige la réalité ontologique et principielle des universaux. Dans le *Livre de la réfutation des logiques*, il propose une logique de remplacement, non aristotélicienne, mais toujours basée sur l'emploi d'une science rationnelle. Il semble contradictoire qu'Ibn Taymiyyah puisse concilier un élan hyper-rationnel, comme les formulations de la syntaxe logique, et être en même temps un littéraliste intransigent

et un réformateur audacieux de l'islam. Sur le plan religieux, il s'attaque au soufisme et au culte des saints, c'est-à-dire à ce qui relève de la dimension verticale et transcendante de la religion. Cette contradiction n'est qu'apparente, puisque les mouvements wahhabite du XVIII^e siècle et salafite du XIX^e, empreints des mêmes conceptions réductionnistes que celles promues par Ibn Taymiyyah, font preuve d'une incompréhension similaire envers tout ce qui dépasse la lettre, reprenant la question de l'opposition au culte des saints, avec la même prétention de réforme et de purification. Eux aussi opèrent un réformisme religieux qui se base sur des critères pseudo-rationnels et scientifiques, à travers lesquels ils voudraient établir la légitimité de la religion. Ainsi les opposés se rejoignent : ceux-mêmes qui ont critiqué le *kalâm* et le rationalisme philosophique en lui opposant un littéralisme radical se trouvent ensuite être les premiers à vouloir réformer l'islam selon des critères purement mentaux.

Avec la pensée réformatrice de Jamâl-ad-dîn al-Afghânî (1838-1897), reprise en Egypte par Muhammad 'Abduh (1849-1905) et par son élève Muhammad Rashîd Ridâ (1865-1935), on arrivera à l'expression officielle du mouvement *salafîyyah* de la fin du XIX^e siècle, pour passer ensuite, dans le même sillage, à ce qui deviendra le mouvement des Frères Musulmans, né en Egypte en 1928, et les autres mouvements fondamentalistes actuels. Les conséquences de la perte d'une perspective métaphysique semblent donc évidentes. Cette perte ne concerne pas des « concepts » abstraits ou mentaux, mais des « réalités intellectuelles » qui permettent la correspondance entre réalisation spirituelle et connaissance. Le filon qui relie le mouvement mu'tazilite, Ibn Taymiyyah, les wahhabites, les salafites et les actuels mouvements fondamentalistes, malgré quelques divergences superficielles, repose sur une séparation ou scission entre dimension intérieure et dimension religieuse. Rappelons que Wâçil Ibn 'Atâ', que nous avons déjà cité, s'est séparé de son maître, Hasan al-Baqrî, qui était un réel pôle de référence spirituelle et

représentait la présence de cette connaissance spirituelle qui se transmet des prophètes aux vrais « intellectuels » et savants de l'islam.

Les rationalistes occidentaux ont connu un destin analogue. En se plaçant au point de vue d'un « agnosticisme » désenchanté à l'égard de la religion, de la transcendance et des formulations philosophiques archétypiques, ils ont perdu la possibilité de placer les principes doctrinaux et métaphysiques dans une vraie perspective cognitive, allant jusqu'à se demander, à l'instar du célèbre orientaliste français Ernest Renan (1823-1892) — que nous citons ici à simple titre d'exemple —, comment il était possible d'être averroïste, et d'imaginer un intellect transcendant, séparé et universel. Renan considérait les conceptions exprimées par Averroès comme une sorte d'anticipation maladroite de la prétendue universalité des principes de la raison pure de Kant. La réduction de l'ontologie et de l'universel à une dimension psychologique et humaine est une autre conséquence de la perte des « catégories intellectuelles ». Du reste, il est bien connu que Renan éprouvait une réelle aversion pour toute perspective transcendante et supra-individuelle, et qu'il nourrissait une confiance inconditionnelle dans la science et le positivisme qu'il voyait comme la religion de l'humanité.

Examinons maintenant ce que pouvait signifier la réalité de l'intellect dans la perspective islamique, et la raison pour laquelle Ibn Rushd et les savants musulmans y trouvaient tant d'intérêt. La doctrine islamique a une correspondance parfaite, puisque le terme *'aql* signifie justement « intellect », traduction du grec *noûs*, tout comme les termes « archétype », « essence », sont exprimés par les mots *'ayn* et *dhât*. En arabe, *al-'aql al-kullî* signifie étymologiquement « ce qui lie l'absolu à la création » et « ce qui lie l'homme à la vérité », et représente l'axe vertical qui permet à l'homme de se dépasser lui-même en maintenant la voie droite (*aç-çirât al-mustaqîm*). Dans le Coran, il est dit, à propos des fourvoyés, qu'« ils ne se servent pas de l'intellect » (*wa lâ ya'qilûn*).

Le terme *al-'aql al-kullî*, « l'intellect universel », ne doit pas être confondu avec *al-'aql al-juz'î*, qui signifie « raison » dans son acception individuelle et humaine. Symboliquement, la même différence existe entre le soleil et son reflet médiat. Jalâl-ad-dîn ar-Rûmî (1207-1273), de naissance persane, et maître fondateur de la confrérie Mawlawiyyah (*Mevlevî* en turc), disait que lorsque la raison s'élève de façon prométhéenne pour comparer la vérité à ses propres forces, elle ne fait rien moins que « diffamer l'intellect »⁷. Si l'intellect est intègre (*al-'aql as-salîm*), il s'unit avec le principe de la Révélation et effectue la correspondance entre la manifestation macrocosmique qu'est la Révélation et la manifestation microcosmique constitué par l'intellect.

Pour que cette union se réalise, l'âme (*an-nafs*) ne doit plus être ce voile qui cache Dieu à l'homme. Cette correspondance peut s'effectuer, pour reprendre un symbolisme traditionnel, uniquement quand les « eaux inférieures », c'est-à-dire les réalités psychiques et passionnelles, alors gouvernées et immobilisées, laissent filtrer la lumière de l'intellect. C'est la raison pour laquelle, du point de vue traditionnel, intellectualité et spiritualité sont synonymes, car seule la religion révélée peut donner l'ouverture intellectuelle grâce à la bénédiction (*barakah*) contenue dans le rite religieux, qui contrebalance les forces psychiques de l'âme.

Dans le mythe platonicien du char ailé⁸, où un cocher guide le long d'un parcours elliptique vers le ciel, deux chevaux, l'un excellent et l'autre indocile, c'est la tripartition de l'âme humaine qui est symbolisée : l'intellect doit guider l'âme dans son ascension cognitive en sachant gérer la partie noble et la partie passionnelle de l'âme. Le parcours vers le faite du ciel pour la contemplation des vérités éternelles ne sera rendu possible qu'à la condition que le

⁷ *Fîhi mâ fîhi*, trad. Eva de Vitray-Meyerovitch, *Le livre du Dedans*, Albin Michel, Paris.

⁸ Platon, *Phèdre*. La tripartition de l'âme apparaît dans d'autres dialogues platoniciens, dont la *République*.

cocher parvient à gouverner les chevaux. Pour Platon, l'intellect, par la vision et l'intuition, pouvait accéder au degré suprême de la connaissance. Ce concept de « vision » exprime la connaissance directe et immédiate, accessible par l'intuition intellectuelle, lorsque l'intellect s'est libéré et purifié des voiles ou illusions qui caractérisent la connaissance contingente et médiante liée aux lois de ce monde. Le mythe de la caverne, célèbre dialogue constituant le septième chapitre de la *République* de Platon, est tout aussi emblématique en ce qui concerne le symbolisme de la connaissance. L'image est celle d'une caverne dans laquelle se trouvent des hommes enchaînés. Ils ne peuvent regarder que devant eux, vers le fond de la caverne. Derrière eux brille la lueur d'un feu allumé au loin, sur une hauteur. Entre les hommes et le feu grimpe un chemin bordé d'un muret. Le long de ce muret passent des personnes qui parlent ou se taisent, et portent des objets de tous genres. Les habitants de la caverne ne voient que les ombres des personnes et des objets projetées sur le fond de la caverne et croient qu'elles sont la réalité. L'un d'eux, libéré et attiré par la lumière, découvre la réalité véritable des objets, des personnes, du feu et de la lumière solaire qui rend visible toute la réalité intelligible. Cette caverne symbolise le monde, et ces prisonniers les hommes. La montée vers le haut et la contemplation des choses vraies et réelles représentent l'ascension de l'âme jusqu'au monde intelligible, dans lequel l'idée du Bien, ou de la Réalité divine, est la plus difficile à percevoir à cause de son excellence et de sa luminosité. Elle est représentée par la lumière solaire, qui appelle à la vérité et à l'intelligence.

Le principe de base de la connaissance intellectuelle est un principe que nous pouvons définir comme absolument universel et de portée métaphysique : « Seul le semblable peut connaître le semblable. » Toute connaissance consiste donc en l'identification d'une modalité d'être avec un archétype supra-individuel et universel, identification par laquelle l'homme réalise sa vraie

nature essentielle. Dans la perspective islamique comme dans la perspective chrétienne médiévale, il était évident que l'homme pouvait connaître les vérités universelles et aspirer à la connaissance de Dieu parce qu'une partie de l'âme — la partie intellectuelle, et non la partie rationnelle — est de nature divine, *'alâ çûratiHi*, « selon Sa forme » ou, d'après l'expression biblique, faite « à Son image et à Sa ressemblance ». Saint Bernard attestait que cette « forme » divine est la condition nécessaire pour la connaissance de Dieu, puisque, continue saint Bernard : « L'œil ne voit pas le soleil tel qu'il est, mais de la façon dont il illumine les objets, que ce soit l'air, une montagne ou un mur. Il ne verrait pas ces objets s'il ne participait pas de la nature de la lumière par sa propre transparence et limpidité. De plus, transparent et limpide, il ne voit la lumière que proportionnellement à sa propre limpidité et transparence. »⁹ Seul le « symbole » dans le sens de *syballein* (« unir », « mettre ensemble », « réunir »), peut accomplir, par la mise en acte des instruments rituels d'origine divine, véritables « symboles agis », cette *noësis* ou « intellection » qui opère le processus de purification élevant une faculté individuelle comme la raison à la participation à une dimension supérieure, transcendante et inspirée de la Connaissance et de la Présence divine.

Ce qui poussait le monde islamique vers Platon et Aristote n'était pas un intérêt personnel pour des philosophes ou pour des systèmes philosophiques. Leur intérêt portait sur la vérité et sur les principes sapientiaux qui n'ont ni auteur ni temps, puisque derrière Platon se trouve Socrate, et derrière Socrate se trouve un antique savoir dont Socrate lui-même ignorait la provenance. Ce savoir universel ou cette *sophia perennis*, a pu être réactualisé grâce au support religieux de l'islam. Divers concepts permettant de dessiner un cadre précis sur la réalité de la connaissance ont ainsi pu émerger : d'abord, la connaissance n'est pas un processus humain mais « intellectif », synonyme de spirituel et de divin ; ensuite, la connaissance se fonde sur la partie la plus noble de l'âme humaine, de nature divine ; enfin,

⁹ Saint Bernard, *Cantica Canticorum*.

la connaissance porte sur ce qui est vrai, mais ce qui est vrai correspond à ce qui est réel, de sorte que les essences et les universaux sont plus réels que leur reflet exprimé dans le monde manifesté.

Nous voudrions maintenant souligner un dernier aspect spirituel que la réalité du soufisme a fait apparaître. La Connaissance est une réminiscence, un souvenir (*dhikr*) actualisé par la répétition des mots de la révélation coranique, par l'efficacité substantielle des mots archétypiques. Mais ce souvenir est une élévation de l'esprit (*ar-rûh*) au-dessus de l'âme et une transformation alchimique, dans laquelle le cœur de l'homme, réceptacle de la Connaissance et de l'identification divines, se tourne vers son Seigneur et permet à la lumière intellectuelle de l'illuminer. Toutefois, seul Dieu, qui est « Celui qui retourne les cœurs » (*Muqallib al-qulûb*), peut opérer ce retournement du cœur et réorienter le croyant vers la lumière de la Connaissance, comme l'illustre le hadîth : « Le cœur du croyant repose entre les mains du Miséricordieux. »¹⁰ Dans la perspective islamique, nous pouvons affirmer que c'était ce même retournement qu'al-Farâbî, Ibn Sînâ, et Ibn Rushd envisageaient, à travers le mythe platonicien de la caverne, lorsqu'ils lisaient que l'homme qui se libère de ses chaînes se tourne vers la lumière de l'intellect.

¹⁰ Tradition islamique reprise par Frédéric II Hohenstaufen dans les « questions siciliennes », où il demande à Ibn Sab'în de répondre à différentes questions, dont la dernière porte sur la signification de ce hadîth.