

L'INTERPRETATION ÉSOTÉRIQUE DU CORAN

La place de la tradition islamique dans l'économie spirituelle de l'humanité n'est pas toujours reconnue en Occident à sa juste importance. Plus grave encore, c'est la nature même de la révélation coranique qui est généralement mal comprise, et sans doute faut-il voir là la cause la plus profonde de l'incompréhension manifestée à l'égard de cette révélation, aussi bien sur le plan exotérique que sur le plan ésotérique. Exotériquement, l'Islam se présente comme la récapitulation de toutes les révélations antérieures, le Prophète Muhammad étant le Sceau de la Prophétie et plus particulièrement de la Prophétie légiférante. A ce titre, l'Islam considère tous les Envoyés ayant précédé Muhammad, depuis Adam, premier homme et premier prophète, jusqu'à Jésus-Christ¹ qui est le Sceau de la Sainteté, comme des messagers de Dieu, et la *Torah*, les *Psaumes* et les *Évangiles* sont tenus par les musulmans pour des textes révélés, même si pour eux le *Coran* est naturellement la Parole de Dieu par excellence. Cette reconnaissance explicite de la validité de tous les messages prophétiques antérieurs confère à la tradition islamique un caractère d'universalité unique dont les conséquences, bien que moins évidentes, doivent également se marquer dans le domaine ésotérique. On peut immédiatement remarquer à cet égard que le rôle joué par l'Islam dans la synthèse des connaissances relevant de l'hermétisme avec la révélation coranique tout d'abord, et dans la transmission de ces connaissances à l'Occident moyennant une nécessaire réadaptation ensuite, doit se comprendre dans cet ordre d'idées. Plus généralement, il faut s'attendre à ce que l'ésotérisme

¹ Il n'est pas déplacé, dans un contexte islamique, d'appeler Jésus le *Christ* : ce mot signifie « oint » et est donc l'équivalent grec du mot « *Messie* ». Or, Jésus est désigné à sept reprises dans le Coran comme étant *le Messie* (*al-Masih*).

musulman ait assuré non seulement une fonction initiatique au sein de la tradition islamique elle-même, mais encore une fonction revivificatrice vis-à-vis des autres traditions, et en particulier de celles qui relèvent également de la tradition abrahamique ².

Il est un point sur lequel on n'insistera jamais assez, car c'est celui qui est peut-être le plus difficile à comprendre de l'extérieur : c'est l'importance absolument primordiale du *Coran* dans la tradition islamique. Certes, il est commun de dire que la vie du musulman est réglée jusque dans ses moindres détails par les prescriptions du Livre sacré (complétées, il est vrai, par les propos attribués au Prophète et rapportés par la tradition) ; mais ce n'est pas seulement de cela qu'il s'agit. Car le *Coran* est la Parole de Dieu, créée en son essence ; s'il est la Loi, au sens noble mais exotérique du terme, le *Coran* est aussi et surtout le Verbe même de Dieu descendu sous la forme du Livre – Livre non écrit, il faut le noter, mais parole vivante transmise par l'Ange Gabriel au Prophète Muhammad. Dès lors, le mystère de la descente du *Coran* est le mystère central de l'Islam ; à ce mystère correspond dans l'âme humaine le secret (*sirr*) qui est le lieu où cette Parole peut être entendue pour ce qu'elle est de toute éternité ; et à cette descente (*tanzîl*) du *Coran* dans le monde extérieur, correspond, par la récitation (*qur'ân*) et le souvenir, ou mention, de Dieu (*dhikr Allâh*), la remontée vers le centre spirituel de l'être. Or si ce mystère, qui s'identifie extérieurement avec la Révélation et intérieurement avec la réalisation spirituelle ³, ne peut s'exprimer par des mots (bien qu'en Islam les moyens traditionnels qui servent de support à cette réalisation soient avant tout verbaux, ce qui peut apparaître comme une conséquence du rôle fondamental qu'y joue, précisément, la Parole), il doit néanmoins être possible d'en parler d'une certaine façon qui, quoique théorique et non opérative par elle-même, sera encore fondée sur les versets du *Coran*. Il s'ensuit que ces versets – tout au moins certains d'entre eux – doivent posséder, outre le sens littéral et exotérique, d'autres sens, plus intérieurs, et être par conséquent justifiables d'une interprétation ésotérique. Plusieurs *hadiths* attestent d'ailleurs

² On connaît l'influence qu'a eue l'Islam (et plus particulièrement l'ésotérisme musulman) sur Dante par exemple, pour ne citer que ce seul nom.

³ On rapporte que l'Imâm Ja'far al-Sâdiq tomba évanoui pendant la prière. Comme on lui en demandait la raison, il dit : « Je ne cessais de répéter le même verset jusqu'à ce que j'arrive à l'entendre de la part de Celui qui parle par ce verset ».

Rapporté par al-Qâshânî dans la préface de son commentaire du *Coran*, édité sous le titre *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* et sous le nom d'Ibn 'Arabî, Beyrouth, 1978.

Sur ce commentaire d'al-Qâshânî, on pourra consulter les traductions partielles éditées par Michel Vâlsan dans les *Etudes traditionnelles* (1963, 1964, 1969, 1972, 1973), ainsi que le livre de Pierre Lory, *Les Commentaires ésotériques du Coran, selon al-Qâshânî*, Paris, les Deux Océans, 1980.

l'existence de ces sens cachés sous la lettre de la Révélation, et distinguent, symboliquement, quatre ou sept sens différents. Selon un *hadith* bien connu :

« Le Coran a une apparence extérieure et une profondeur cachée, un sens exotérique et un sens ésotérique ; à son tour, ce sens ésotérique recèle un sens ésotérique (cette profondeur a une profondeur, à l'image des Sphères célestes emboîtées les unes dans les autres) ; ainsi de suite, jusqu'à sept sens exotériques (sept profondeurs de profondeur cachée). »⁴

La distinction entre les quatre sens de l'Écriture est d'autre part bien connue et se retrouve également en Occident. Citons l'Imâm Ja'far al-Sâdiq :

« Le livre de Dieu comprend quatre choses : l'expression, l'allusion, les sens subtils (latâ'if), les réalités spirituelles (haqâ'iq). L'expression est pour le commun ; l'allusion pour l'élite ; les sens subtils pour les Amis de Dieu ; les réalités spirituelles pour les Prophètes. »^{5 6}

Selon un autre enseignement du Prophète :

« Aucun verset du Coran n'est descendu sans comporter un 'dos' (zahr, c'est-à-dire un extérieur, zâhir) et un 'ventre' (batn, c'est-à-dire un intérieur, bâtin) ; toute lettre a une 'limite' (hadd), et toute 'limite' a un 'haut-lieu' (muttala'). »

Dans la préface de son commentaire du *Coran*, al-Qâshâni cite ce *hadith* et ajoute :

⁴ Cf. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1968, p. 21.

⁵ Cf. Jean Canteins, *La Voie des lettres*, Paris, Albin Michel, 1981, pp. 75-76, et H. Corbin, *op.cit.* pp. 19-20.

⁶ On comparera avec ce passage de Dante (Banquet, II, édition de la Pléiade, pp. 313-315) : « Et pour ceci éclaircir, il faut savoir que les écritures se peuvent entendre et se doivent exposer principalement selon quatre sens. L'un s'appelle littéral...L'autre s'appelle allégorique... Le troisième s'appelle moral... Le quatrième sens s'appelle anagogique, c'est-à-dire sur-sens ; et c'est quand spirituellement on expose une écriture, laquelle, encore que vraie déjà au sens littéral, vient par les choses signifiées bailler signifiante des souveraines choses de la gloire éternelle... Et dans l'exposé de ces sens, toujours le littéral doit passer en avant, comme étant celui de la sentence duquel les autres sont enclos et sans lequel serait impossible et irrationnel de s'apenser aux autres, et surtout à l'allégorique. Cela est impossible, parce qu'en toute chose ayant dedans et dehors, est impossible que vienne la forme de l'or si la matière qui est son sujet n'est digérée et apprêtée... »

« Or je compris que le ‘dos’ est l’explication exotérique (tafsîr) et le ‘ventre’ l’interprétation ésotérique (ta’wîl), la ‘limite’ le lieu où cessent les compréhensions du sens verbal, et le ‘haut-lieu’ celui où l’on monte pour s’élever à la contemplation du Roi Très-Savant. »⁷

Le terme désignant généralement l’interprétation ésotérique du *Coran* est le mot *ta’wîl* qui apparaît ici, et c’est ce mot que nous nous proposons d’étudier plus particulièrement dans ce qui va suivre. Le *ta’wîl* ne s’oppose pas à proprement parler au *tafsîr* ; il se situe simplement sur un autre plan que ce dernier. Le *tafsîr* est le commentaire du *Coran* selon le point de vue exotérique et les moyens traditionnels en usage : recours à la grammaire, au *hadith*, aux circonstances entourant la révélation de tel verset, etc... Il s’agit donc en principe de l’explication du texte selon son sens littéral ; toutefois, le terme *tafsîr* est susceptible de désigner parfois des commentaires moraux, allégoriques ou même métaphysiques dont la portée dépasse le niveau, d’ailleurs indispensable, d’étude du sens obvie. Il n’en reste pas moins que le mot qui désigne proprement l’interprétation du *Coran* selon le point de vue ésotérique et initiatique est *ta’wîl*, nom d’action du verbe *awwala*, qui signifie ‘faire revenir à l’origine’ et est apparenté au mot *awwal*, ‘premier’. *Al-Awwal* est d’ailleurs un Nom divin, selon le verset :

« Il est le Premier (al-Awwal) et le Dernier (al-Akhir), l’Extérieur (al-Zâhir) et l’Intérieur (al-Bâtin). Il est informé de toute chose (LVII, 3). »

Par analogie avec ces couples de Noms divins, il est donc permis de dire que le *ta’wîl* est le passage du *zâhir* au *bâtin*, de l’apparent au caché, de l’exotérique à l’ésotérique. Le *ta’wîl* se présente donc comme un corrélatif du *tanzîl*, qui est inversement le passage de l’intérieur à l’extérieur :

« Le mot *ta’wîl* forme avec le mot *tanzîl* un couple de termes et de notions complémentaires et contrastantes. *Tanzîl* désigne en propre la religion positive, la lettre de la Révélation dictée par l’Ange au Prophète. C’est faire descendre cette Révélation depuis le monde supérieur. *Ta’wîl*, c’est inversement faire revenir, reconduire à l’origine, par conséquent revenir au sens vrai et originel d’un écrit. »⁸

⁷ Tome I, p. 4 de l’édition citée, et *Etudes traditionnelles*, 1963, pp. 77-78.

⁸ Cf. H. Corbin, op.cit., p. 27. Un célèbre commentaire du *Coran* dû à Baydawî s’intitule : *Les Lumières de la Révélation et les secrets du ta’wîl (anwâr al-tanzîl wa asrâr al-tawîl)*.

*
* *

Etant donné l'importance du *ta'wîl*, il ne nous paraît pas inutile d'étudier les occurrences de ce terme dans le *Coran* lui-même, où ce mot apparaît exactement *dix-sept fois*⁹. Ce nombre ne doit certainement rien au hasard, et nous y reviendrons un peu plus loin pour essayer d'en cerner la signification.

La nature ésotérique du *ta'wîl* est parfaitement mise en évidence dans le verset (III, 7) dont nous commençons par donner l'une des traductions possibles :

« C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre. Certains versets en sont fixés (muhkamât) ; ceux-là sont la Mère du Livre (umm al-kitâb). D'autres sont ambigus (mutashâbihât). Ceux qui dans leurs cœurs penchent vers l'erreur s'attachent à ce qui est ambigu ; ils recherchent la discorde et ils recherchent son interprétation (ta'wîl) ; mais nul n'en connaît l'interprétation (ta'wîl), sinon Dieu. Et ceux qui sont enracinés dans la Science disent : Nous y croyons. Tout vient de notre Seigneur. Mais seuls s'en souviennent les hommes doués d'intelligence. » (III, 7)

Or, il y a dans ce verset une de ces phrases amphibologiques que l'on rencontre assez souvent en arabe du fait de l'absence de ponctuation. On peut également lire en effet :

« ...nul n'en connaît l'interprétation, sinon Dieu et ceux qui sont enracinés dans la Science. Ils disent... »

C'est évidemment cette deuxième lecture que font les commentateurs qui, sans avoir pour cela la prétention de se ranger parmi les « *enracinés dans la Science* », ont du moins le désir – pur de toute intention de discorde – de parvenir à l'intelligence du *ta'wîl* véritable¹⁰. Ce verset est donc une sorte de miroir où chacun peut lire son intention propre : les tenants de l'exotérisme, dans leur souci d'ailleurs louable de maintenir pure de tout « associationnisme » l'idée de la transcendance divine, s'en tiendront au premier sens ; tandis que ceux qui recherchent la Science adopteront tout naturellement la seconde lecture.

Quant à ceux qui ne croient pas :

⁹ III, 7 deux fois ; IV, 59 ; VII, 53 deux fois ; X, 39 ; XII, 6 ; XII, 21 ; XII, 36 ; XII, 37 ; XII, 44 ; XII, 45 ; XII, 100 ; XII, 101 ; XVII, 35 ; XVIII, 78 ; XVIII, 82.

¹⁰ Cf. J. Canteins, *op.cit.*, p. 55.

« Ils traitent de mensonge ce dont ils n’embrassent pas la science et dont l’explication (ta’wîl) ne leur est pas encore parvenue. » (X, 39)

« Nous sommes venus à eux avec un Livre et Nous le leur avons expliqué (faççalnâhu) selon une science. C’est une direction et une miséricorde pour ceux qui croient. Qu’attendent-ils sinon son interprétation (ta’wîl) ? Le jour où viendra son interprétation (ta’wîl) ceux qui l’avaient oublié diront : Les Envoyés de notre Seigneur sont déjà venus avec la vérité. » (VII, 52-53)

Il y a donc ceux qui sont privés de la foi et pour qui le Livre, et *a fortiori* son *ta’wîl*, restent fermés ; ceux qui croient en Dieu, en ses Envoyés et en ses Livres, mais s’en tiennent à la lettre de la Révélation, estimant que Dieu seul détient le secret de son interprétation ; ceux enfin qui, en vertu d’une lecture tout aussi traditionnelle du verset (III, 7) considèrent qu’il est légitime – indispensable même à qui est engagé sur le chemin de la réalisation spirituelle – de méditer sur les sens ésotériques du *Coran*.

Quoi qu’il en soit, le *ta’wîl* n’est naturellement pas accessible à l’homme par ses propres forces. Une influence spirituelle, appelée en arabe *baraka* est nécessaire pour *ouvrir le Livre*, ou, si l’on préfère, pour que l’esprit s’ouvre à son sens intérieur. Cette influence spirituelle est généralement transmise par l’initiation au sens le plus courant du terme, c’est-à-dire de maître à disciple. Ce n’est toutefois pas là une nécessité absolue, en ce sens qu’il peut arriver que cette « initiation » ne soit pas conférée par un maître humain – nous y reviendrons. Le *ta’wîl* peut enfin être enseigné directement par Dieu. Ce cas est évidemment de manière éminente celui du Prophète Muhammad, mais non nécessairement au même degré celui de tous les prophètes¹¹.

Le *ta’wîl* du Livre n’est d’ailleurs en somme que le symbole d’un *ta’wîl* plus général qui peut s’appliquer à tout objet ou événement du monde manifesté : le mot *ayât* qui désigne les versets du *Coran* a également la signification de « signes ». Pour qui vit selon l’esprit, en effet, tout dans l’univers est signe demandant à être décrypté car symbole d’une Réalité qu’il exprime dans son ordre. Outre le *ta’wîl* par excellence qui est celui de l’Ecriture, on

¹¹ « Nous avons élevé certains prophètes au-dessus des autres ; il en est à qui Dieu a parlé, et il a élevé certains d’entre eux à des degrés (supérieurs). » (II, 253).

pourra donc parler de *ta'wīl* dès lors qu'il est question de la reconduction d'un symbole à la réalité qu'il symbolise.

C'est ainsi qu'il faut comprendre ce mot tout au long de la sourate de *Joseph*, où il apparaît à plusieurs reprises. Joseph, auquel cette sourate est tout entière consacrée, a reçu de Dieu le don du *ta'wīl* des événements (*ta'wīl al-ahādith*) et du *ta'wīl* des songes (*ta'wīl al-alhām*).

« Seigneur, tu m'as donné un certain pouvoir et tu m'as enseigné l'interprétation (ta'wīl) des événements. Créateur des cieux et de la terre, tu es mon protecteur dans ce monde et dans l'autre. Fais-moi mourir soumis à toi et accorde-moi une place parmi les purs. » (XII, 101)

Nous ne pouvons examiner ici en détail l'histoire de Joseph, qui demanderait à elle seule une étude spéciale. Mentionnons simplement que le *ta'wīl* exercé par Joseph s'applique aux songes de ses deux compagnons de prison ainsi qu'au songe de Pharaon : ces songes sont en substance ceux-là mêmes qui sont rapportés dans la *Genèse* ; nous les supposons donc connus du lecteur. Un commentaire approfondi de ces rêves nous ferait sortir de notre sujet ; mais il est bon de noter que l'interprétation donnée par Joseph, et qui consiste en la prédiction d'événements à venir, n'exclut pas une autre interprétation, ésotérique, de ces mêmes rêves, suggérée d'ailleurs par l'insistance avec laquelle le terme *ta'wīl* est utilisé en la circonstance.

Ce mot apparaît enfin à deux reprises dans un passage de la sourate de la Caverne, où est relatée la rencontre de Moïse avec un mystérieux personnage dont le nom n'est pas précisé dans le *Coran*, mais en lequel la tradition reconnaît *al-Khidr*, l'un des quatre prophètes que n'a pas atteint la mort corporelle¹². Ce personnage est « *l'un de Nos serviteurs auquel Nous avons accordé une miséricorde venant de Nous et à qui Nous avons enseigné une science de chez Nous* » (XVIII, 65). Moïse, malgré sa qualité de prophète, demande à pouvoir bénéficier de son enseignement :

« Moïse lui dit : Puis-je te suivre afin que tu m'enseignes ce qui t'a été enseigné concernant la direction juste ?

¹² Avec Idris (identifié avec Hénoc, mais aussi avec Hermès), Ilyâs (*Elie*) et 'Isâ (*Jésus*). Cf. M. Vâlsan, *Les hauts grades de l'Écossisme et la réalisation descendante, Etudes traditionnelles*, 1953, p. 167. La racine *KhDR* désigne ce qui est vert, verdoyant.

Il dit : Tu ne pourras pas être patient avec moi. Comment serais-tu patient au sujet de ce que tu ne comprends pas ? » (XVIII, 66-68)

Moïse ayant promis de ne pas poser de questions, l'inconnu accepte sa compagnie ; mais celui-ci commet diverses actions étranges que Moïse ne comprend pas et dont il se scandalise. Finalement, Moïse ayant enfreint sa promesse à trois reprises, le mystérieux personnage se sépare de lui :

« Ceci est la séparation entre moi et toi : je vais te donner l'explication (ta'wīl) de ce que tu n'as pu endurer avec patience. » (XVIII, 78)

Après avoir expliqué chacun de ses actes, le personnage dit encore :

« Je n'ai pas fait cela de ma propre initiative. Voilà l'explication de ce que tu n'as pu endurer avec patience. » (XVIII, 82)

Les explications données à Moïse consistent à montrer que des actes en apparence blâmables sont en réalité les meilleurs possibles. Elles restent donc somme toute d'ordre relativement extérieur ; on pourrait cependant faire ici la même remarque qu'au sujet de l'interprétation des songes par Joseph. Mais ce qu'il importe avant tout de noter, c'est que *Khidr* est l'initiateur et le maître spirituel des solitaires (*afrād*), dont l'initiation, voire la progression spirituelle, ne peut s'effectuer, pour une raison ou pour une autre, par le moyen d'intermédiaires humains. Étant donné les rapports étroits qui unissent donc *al-Khidr* avec la fonction initiatrice, il nous paraît particulièrement remarquable que ce soit précisément le mot *ta'wīl* qui soit employé dans le *Coran* pour désigner l'interprétation donnée par *al-Khidr* à Moïse ; cela montre qu'une science particulière est nécessaire pour accéder au *ta'wīl*, science dont le dispensateur par excellence est justement *al-Khidr*.

*
* *

Une question évidemment importante est de savoir s'il existe des moyens d'approche du texte sacré propres au *ta'wīl*. À vrai dire, il faut distinguer entre divers types d'interprétation ésotérique. Une telle interprétation, qu'elle soit d'ordre métaphysique, eschatologique, cosmologique ou psychologique (ces

deux derniers termes étant pris dans leur sens traditionnel), peut très bien être dégagée par simple transposition du texte d'un niveau à un autre, le sens littéral étant considéré comme le symbole d'un sens supérieur. Autrement dit, un mot donné (le mot « soleil », par exemple) sera pris pour le symbole d'un autre (disons « cœur »), qui est effectivement en rapport analogique, sur un autre plan de réalité, avec le mot rencontré dans le texte. Un tel type d'interprétation, s'il suppose naturellement un usage correct des règles du symbolisme, ne nécessite pas de méthode particulière à proprement parler, et peut même, parfois, avoir tendance à devenir quelque peu « systématique ». Il y a cependant lieu de penser qu'il existe, dans le cas du *Coran*, un mode d'interprétation plus spécialement fondé sur les particularités de la langue arabe, mode qui ne contredit pas les précédents, mais qui permet dans certains cas d'atteindre une « sphère » (une « profondeur ») que ceux-ci peuvent ne pas avoir mise en évidence. Il s'agit de l'application à la compréhension des versets coraniques de ce que l'ésotérisme musulman désigne sous le nom de « Science des Lettres » (*ilm al-hurûf*). Cette science possède évidemment un côté opératif, lié à la récitation de versets du *Coran* ou d'autres formules traditionnelles ; mais ceci est en-dehors de notre sujet, et seuls les aspects spéculatifs de cette « Science des Lettres » doivent présentement retenir notre attention.

Il importe de toujours se souvenir que l'arabe (de même que l'hébreu qui lui est apparenté) est une langue sacrée. Ce caractère sacré explique que chaque lettre de l'alphabet – et par conséquent chaque mot ou groupe de mots – possède un symbolisme propre qui en est véritablement constitutif. Ce symbolisme revêt trois aspects différents et complémentaires : spatial, lié à la forme graphique de la lettre ; sonore, qui apparaît surtout lors de la récitation orale et par là plus directement en rapport avec le côté opératif auquel il a été fait allusion plus haut, bien qu'il soit également possible de développer à ce sujet certaines considérations théoriques, à propos notamment des trois « voyelles » que connaît l'arabe ; numérique enfin, en rapport avec la signification de la lettre, chacune des 28 lettres de l'alphabet étant en correspondance avec un nombre, suivant un symbolisme également en usage dans la kabbale hébraïque. Il s'ensuit qu'un seul verset – l'exemple le plus connu est celui du verset qui ouvre la première sourate du *Coran* – un seul mot parfois, peut donner lieu à des commentaires approfondis et d'ailleurs généralement difficiles à traduire, car justement fondés sur des particularités symboliques propres à la langue. Un autre cas qui mérite d'être mentionné est celui des « sigles » coraniques, groupes de lettres que l'on rencontre en tête de certaines sourates ; et auxquelles le

ta'wīl doit s'appliquer de manière d'autant plus évidente qu'il n'y a, dans leur cas, aucun sens littéral qui vienne les expliquer.

Il n'est évidemment pas possible d'examiner ces diverses questions dans le cadre forcément restreint de la présente étude. Mais nous vous proposons tout de même d'exposer brièvement quelques réflexions se rapportant au *ta'wīl* lui-même : ce sera l'occasion de fournir une illustration de ce qui précède en relation directe avec le sujet qui nous occupe. Le mot *ta'wīl* présente en effet une particularité exceptionnelle : les trois lettres centrales de ce mot sont, dans cet ordre, *alif*, *wâw* et *yâ'*, qui sont les trois lettres dites « faibles » de l'alphabet arabe. Le rôle grammatical joué par ces lettres est assez complexe, car elles peuvent servir soit de voyelles de prolongation, soit de « consonnes », soit de support orthographique au *hamza*. Quoi qu'il en soit, ce sont les fonctions symboliques assumées par ces lettres qui nous intéressent ici : or Muhyî-d-dîn Ibn 'Arabî, le « très grand maître » (*al-shaykh al-akbar*) de l'ésotérisme musulman, met ces trois lettres respectivement en rapport avec l'Essence divine, les Attributs et les Actes divins, ainsi qu'avec le ternaire esprit-âme-corps¹³ ; et ailleurs, selon un symbolisme différent mais complémentaire, avec le Pôle et les deux Imâms de gauche et de droite¹⁴. Ces trois lettres sont encore dites « l'essence du souffle » (*'ayn al-nafas*), et procéder d'une « lettre » unique appelée « lettre expansive » (*al-harf al-hâwî*)¹⁵ expression tout à fait significative en l'occurrence, puisque le mot *hâwî*, apparenté à *hawâ*, air, est également formé des lettres *alif*, *wâw* et *yâ'* précédées d'un *hâ'* (initiale du pronom *huwa*, Lui, symbole de l'aséité divine)¹⁶. La présence de ces trois lettres au sein du mot *ta'wīl* est donc comme un gage de la validité d'une interprétation appelée à s'appliquer dans les trois mondes par une remontée le long de l'axe polaire qui les traverse. Toutes ces considérations mériteraient d'être développées davantage ; mais ce que nous voudrions faire observer ici, c'est que l'*alif* valant 1, le *wâw* 6 et le *yâ'* 10, le total obtenu en faisant la somme des nombres associés à ces lettres est 17. Nous avons déjà noté que le mot *ta'wīl* apparaît 17 fois dans le *Coran*, et ce n'est certainement pas par hasard que nous retrouvons ce nombre ici.

Le nombre 17 mériterait à lui seul toute une étude, mais nous nous contenterons de donner ici quelques indications relatives à la tradition islamique, de manière à ne pas nous écarter de notre

¹³ *Al-futûhât al-makkîya*, Beyrouth, Dâr çâdir, t. I, p. 106.

¹⁴ *Ibid.* t. I, p. 78.

¹⁵ *Ibid.* t. II, p. 39.

¹⁶ Sur tout ceci, cf. Charles-André Gilis, *Remarques complémentaires sur Om et le symbolisme polaire*, Etudes traditionnelles, 1975, pp. 101 sq.

sujet ¹⁷ : notons tout d'abord que ce nombre est profondément inscrit dans la vie traditionnelle de l'Islam, puisque c'est le nombre total de *rak'ât* que comprend l'ensemble des prières quotidiennes obligatoires (*farâ'id*) ; le musulman doit par conséquent réciter chaque jour au moins *dix-sept* fois les *sept* versets de la *Fâtiha*, première sourate du *Coran* ¹⁸.

En relation avec l'indication donnée par Ibn 'Arabî et selon laquelle les lettres *alif*, *wâw* et *yâ'* sont en rapport avec le Pôle et ses deux Imâms, indication qui implique que le nombre 17 est lié au pôle, on peut également remarquer que ce nombre est celui du mot *jadî*, qui désigne en arabe le signe du Capricorne, ainsi que l'*étoile polaire*¹⁹.

Relevons enfin que le nombre 17 revêt une certaine importance dans le shî'isme. L'encyclopédie des Frères de la Pureté (*rasâ'il ikhwân al-çafâ'*) comprend 51 traités (51 = 3 x 17), dont 17 traitent de la philosophie naturelle²⁰.

*
* *

Une application de la Science des Lettres aux sciences traditionnelles de nature cosmologique se trouve dans la Science de la Balance, telle qu'elle est exposée dans une partie des traités du vaste corpus attribué à l'alchimiste musulman Jâbir ibn Hayyân. Cette Science se fonde principalement – il s'agit alors de la

¹⁷ Indiquons cependant que le triangle de 17 (c'est-à-dire la somme des 17 premiers nombres entiers) est 153, premier nombre de Jean. Le deuxième nombre de *Jean*, 666, est le triangle de 36 ; il y aurait là matière à d'intéressantes considérations.

¹⁸ Parmi ces dix-sept *rak'ât*, sept sont récités après le coucher du soleil, dont trois immédiatement après le coucher de celui-ci et quatre à la nuit noire. Encore faut-il noter que ces quatre peuvent être complétés par des *rak'ât* non obligatoires (*çalât al-witr*), en nombre obligatoirement impair, et dont il est dit que le meilleur est trois, ce qui a encore pour effet de porter à sept le nombre de *rak'ât* récités pendant la nuit. Un *hadith* affirme que « Dieu est impair et aime l'impair ». Il existe de très étroits liens entre les nombres 7 et 17 (on a vu que 17 est en relation avec le cœur du mot *ta'uîl*, lui-même ouvrant à sept sens ésotériques) ; on en trouvera confirmation dans les notes suivantes.

¹⁹ Le *Coran* (XI, 44) rapporte que l'Arche de Noé s'arrêta à *al-Jûdî*. On peut considérer ce nom comme phonétiquement apparenté à *jadî* et l'on sait par ailleurs que le symbolisme de la montagne est essentiellement polaire. Il est dès lors intéressant de comparer avec la *Genèse* (VIII, 4) : « ... au septième mois, au dix-septième jour du mois, l'arche s'arrêta sur les monts d'Ararat ».

²⁰ Cf. H. Corbin, *op. cit.*, p. 191. Cette encyclopédie a vu le jour dans les milieux de l'ismaélisme fâtimide pour lequel le nombre 7 est absolument fondamental.

Balance des Lettres, la plus haute de toutes – sur le symbolisme numérique des Lettres ; elle est donc un *ta'wîl* appliqué à la philosophie naturelle, et particulièrement à l'Alchimie.

« *Le propos de la 'Science de la Balance', c'est de découvrir dans chaque corps le rapport qui existe entre le manifesté et le caché (le zâhir et le bâtin, l'exotérique et l'ésotérique). L'opération alchimique se présente ainsi... comme le cas par excellence du ta'wîl (l'exégèse spirituelle) : occulter l'apparent, faire apparaître l'occulté. »*²¹

Ceci nous amène, pour terminer, à considérer les liens qui existent entre *ta'wîl* et Alchimie. Pour poser crûment la question : peut-on trouver un symbolisme alchimique dans le *Coran* ? La réponse est sans conteste affirmative, mais ce point demande quelques éclaircissements afin d'être bien compris. Le *Coran*, en tant que Livre révélé, est par le fait même un symbole du *Liber Mundi* ; à moins que l'on ne préfère dire que le Livre de la Création est un symbole du *Coran* incréé. Les deux Livres, en tout état de cause, symbolisent l'un avec l'autre. (Nous avons déjà noté que le mot *ayât* désigne à la fois les versets du *Coran* et les signes de la puissance divine.) D'un autre côté, on sait que l'œuvre alchimique reproduit le processus de la création. Par conséquent, de même que certains alchimistes ont pu, et pour les mêmes raisons, mettre en parallèle les étapes du Grand-Œuvre avec certains passages de la *Genèse* ou du Nouveau Testament, de même doit-il être possible de lire certains versets du *Coran* selon un sens alchimique. Ce sens n'est naturellement jamais exclusif, et le *ta'wîl* alchimique ne peut être qu'une interprétation parmi d'autres. Néanmoins, le caractère véritablement central et universel du symbolisme alchimique permet en principe d'accéder à travers lui aux autres niveaux d'interprétation. Peut-être nous permettra-t-on de faire appel ici au symbolisme (cosmologique dans la tradition islamique) des sept ciels planétaires, dont nous avons vu qu'on peut le mettre en correspondance avec les sept sens ésotériques du *Coran*. L'ésotérisme musulman enseigne que chaque ciel est régi par un prophète qui en est le pôle ; or le pôle du ciel du soleil est *Idrîs*, qui est d'autre part traditionnellement identifié avec Hermès. La position centrale occupée par ce prophète dans le « ciel du *ta'wîl* » nous autorise donc à penser que l'interprétation hermétique du *Coran* est non seulement possible, mais doit même être d'une importance toute particulière. Ajoutons que la Science des Lettres doit jouer dans cette interprétation un rôle de premier plan ; ceci est indiqué par le fait que cette science est rapportée au prophète

²¹ Cf. H. Corbin, *op. cit.*, p. 186.

Jésus²², qui régit le ciel de Mercure, dont on aurait pu s'attendre à ce qu'*Idrîs* soit le pôle. Toutes ces indications convergent donc vers cette conclusion que le *Coran* peut être la source d'une méditation alchimique à laquelle permet d'accéder un *ta'wîl* principalement fondé sur la Science des Lettres. Que le mot *ta'wîl* contienne en quelque sorte symboliquement le ternaire esprit-âme-corps nous paraît être à cet égard tout à fait significatif de cette possibilité. A vrai dire, il semble que cette voie ait été relativement peu explorée par les alchimistes eux-mêmes. N'oublions pas cependant que le nombre de textes alchimiques étudiés à ce jour est extrêmement restreint. Le principe d'un tel *ta'wîl* nous semble néanmoins acquis ; nous ne pouvons que souhaiter que des études s'appuyant à la fois sur le *Coran*, sur les traités de l'ésotérisme musulman et sur les textes alchimiques eux-mêmes viennent en apporter une confirmation plus précise.

*

²² « Sache – que Dieu te vienne en aide – que la science qui se rapporte à Jésus est la Science des Lettres... » Ibn 'Arabî, *Futûhât*, t. I, p. 168.