



HAL
open science

Les Lumières de l’islam ou “ l’ignorance occidentale de l’islam ” : Voltaire et al-Nâbulusî

Bénédicte Letellier

► **To cite this version:**

Bénédicte Letellier. Les Lumières de l’islam ou “ l’ignorance occidentale de l’islam ” : Voltaire et al-Nâbulusî. Travaux & documents, 2022, Journée de l’Ancien Régime 2021, 58, pp.75-84. hal-04229604

HAL Id: hal-04229604

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-04229604>

Submitted on 5 Oct 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les Lumières de l'islam ou « P'ignorance occidentale de l'islam » : Voltaire et al-Nâbulusî

BÉNÉDICTE LETELLIER
DIRE, UNIVERSITÉ DE LA RÉUNION

Cet article est le fruit d'une réflexion comparatiste plus générale sur la notion de Lumières¹. Dans le cadre de l'Ancien Régime et de la période ottomane, il s'agissait de répondre à la critique de Voltaire sur « P'ignorance occidentale de l'islam » par un étonnement puis un soupçon. Comment les Lumières ont-elles vraiment pu occulter la dimension spirituelle de l'islam ? Était-ce là déjà une manière de valoriser une certaine philosophie et un certain type de société au détriment d'une autre pensée et d'une autre société ?

La période ottomane est généralement associée à un déclin de la civilisation arabo-musulmane. Si cette lecture a un sens au regard de son âge d'or, a-t-elle pour autant un sens au regard des choix épistémologiques et scientifiques qui ont été faits par les savants des XVII^e et XVIII^e siècles ? Dans quelle mesure un érudit et maître soufi comme al-Nâbulusî aurait toute légitimité à être l'une de ces figures intellectuelles que l'on pourrait appeler « Lumières de l'islam » ? L'expression est audacieuse. Il y a peu d'occurrences. En 2012, à l'occasion de la création du département des Arts de l'islam au musée du Louvre, Patrick Ladoucette réalise un film et l'intitule « Les Lumières de l'Islam »². L'appellation peut paraître choquante d'un point de vue historique, contrairement à l'expression inversée – « l'islam des Lumières » – que Malek Chebel a promue en 2004 à travers un manifeste en faveur d'une intégration de la philosophie des Lumières dans une réforme nécessaire de l'islam. Cela se comprend. Face à un islam obscurantiste, le projet vise un islam éclairé. Même si, à mes yeux, cette expression mérite toute notre attention car elle n'est pas sans poser tout un ensemble de questions similaires à celles déjà formulées dans les études sur les anti-Lumières et la rationalisation de la foi, depuis l'ouvrage d'Albert Monod (*De Pascal à Chateaubriand : les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, 1916) jusqu'aux actes du colloque de l'ENS de Lyon en 2000 sur « Les

¹ Je remercie Guilhem Armand pour ses remarques très pertinentes qui ont enrichi mon texte.

² Pour cet article, je reprends l'un des codes typographiques les plus courants, à savoir que l'islam avec une minuscule désigne la religion des musulmans tandis que l'Islam avec une majuscule désigne la civilisation islamique, le monde musulman. Si l'expression « islam des Lumières » s'écrit avec un i minuscule et désigne donc la religion, l'expression « Lumières de l'Islam » s'écrit avec une majuscule (dans le titre du film de Ladoucette) et désigne la civilisation islamique. Dans ma communication, il s'écrit avec un i minuscule et désigne avant tout la religion, même si, inévitablement, ce que recèlent les Lumières de l'islam a laissé traces dans la civilisation arabo-musulmane.

adversaires des Lumières à l'Institut de France » ou les nombreuses études de la revue *Dix-huitième siècle*, en passant par, dans les années 60-70, avec des spécialistes tels John Pappas, Jean Balcou ou Jean Deprun, lequel invitait à considérer les « anti-Lumières » comme pouvant briller d'elles-mêmes³.

C'est précisément le même appel qui se cache dans mon titre et l'expression « les Lumières de l'islam ». J'emprunte ici la même démarche que nos collègues dix-huitiémistes, Sylviane Albertan-Coppola et Anthony McKenna qui, dans le numéro 34 de la revue du *Dix-huitième siècle*, proposent de nuancer l'opposition radicale Lumières/anti-Lumières par le prisme des notions de conscience, raison et Lumières. J'aimerais donc que nous considérions l'islam dans ce que cette religion a intégré au cours de son évolution et que l'on pourrait comparer aux valeurs et aux progrès portés par la philosophie des Lumières.

L'ISLAM ET LES LUMIÈRES

Dans « la France de Voltaire », notamment du premier Voltaire des années 1730, l'islam est associé au fanatisme de Mahomet et s'avère, dans la tragédie de Voltaire, un magnifique exemple pour critiquer toute forme d'impérialisme à travers la figure d'un nouveau César et une manière détournée de critiquer l'Église. Malgré une apparente antipathie pour cette religion, il n'en reste pas moins vrai que les Lumières semblent paradoxalement, comme l'écrivit Grimm à propos de Voltaire, dans sa correspondance en 1754, « avoir un attachement secret pour la religion des Turcs »⁴. En effet, il est évident que Voltaire ne s'était pas contenté de lire des récits de fiction sur l'Orient pour écrire son article sur les « Mahométans »⁵. Ses arguments contre la prétendue « sensualité » de l'islam montrent une connaissance de la *shari'a* qu'il doit sans doute à sa lecture du Coran traduit par Sale. Sachant que cette traduction de l'arabe vers l'anglais a été publiée en 1734 soit deux ou trois ans avant l'écriture de la tragédie voltaïrienne, il est fort probable qu'il l'ait découverte en août 1738 comme le laisse penser sa correspondance avec Thieriot et, plus certainement, une lettre à Frederick II dans laquelle il salue la préface de Sale et sa traduction en précisant que Sale fait de Mahomet un Numa ou un Thésée. En effet, dans sa dédicace à Lord Carteret, il est clair que Sale en fait l'un des fondateurs d'une des plus grandes civilisations au monde. Plus qu'un roi conquérant et tyrannique, il affirme que Mahomet est surtout le législateur des Arabes, le fondateur d'un empire qui a servi (*to oblige*) son peuple en instituant des lois qui ont

³ Sylviane Albertan-Coppola et Anthony McKenna (dir.), « Christianisme et Lumières », Présentation, in *Dix-huitième siècle*, n°34, 2002, consulté le 20/09/2021 : https://www.persee.fr/issue/dhs_0070-6760_2002_num_34_1

⁴ F.M. Grimm, *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, éd. M. Tourneux, Paris : Garnier Frères, 1877 ; Nendeln, Liechtenstein : Kraus, 1968, vol. 2, p. 310.

⁵ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, vol. 20 des *Œuvres complètes*, éd/ L. Moland, Paris : Garnier, 1877-1885, p. 20-21. Voir aussi les *Questions sur l'Encyclopédie* (N. Cronk, C. Mervaud, G. Pink éd.), Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2019, p. 1310-1311 (l'article « Mahométans » est rajouté en 1774).

rendu cet empire prospère. Comparé à Moïse et Jésus qui ont bénéficié d'un réel respect, la traduction de Sale vise donc à rétablir l'image de Mahomet, celle d'un imposteur violent véhiculée par un Humphrey Prideaux⁶ (1648-1724, homme d'Église, théologien et orientaliste anglais).

Même si cette traduction anglaise a eu une réelle influence dans la critique de Voltaire à l'égard de l'islam au point qu'en écrivant *La philosophie de l'histoire* et *l'Essai sur les mœurs*, Voltaire change son regard et dénonce l'ignorance occidentale de l'islam, les points de détails qu'il aborde notamment sur le statut des femmes, sur le mariage et le divorce, montrent non seulement à quel point il connaît l'islam mais surtout à quel point il en fait un élément clé de sa rhétorique en faveur d'une histoire fondée sur les compétences et les succès du législateur. Une insistance voire une obsession qui dès lors éveille le soupçon. Dans quelle mesure cette ignorance occidentale ne lui est-elle pas bénéfique ? Le Mahomet de Voltaire devient un grand homme politique aux côtés d'un Alexandre le Grand, plutôt qu'un envoyé de Dieu, parole qui, selon lui, n'a de sens que pour les superstitieux qui le suivent. Dans l'œuvre de Voltaire, cette figure exemplaire sert donc une vision extrêmement matérialiste et politique du monde qui apparaît clairement dans ce passage de la tragédie à l'historiographie. Mahomet, l'efficace d'un grand homme. Du bon emploi de l'enthousiasme et de la perspicacité du législateur à des fins qui demeurent certes impérialistes mais louables dans la mesure où elles mènent le peuple à la prospérité. Éloge de Mahomet et non du Prophète.

Cette rhétorique s'appuie donc sur la distinction entre l'homme Mahomet et l'image plus ou moins fabulée qu'ont véhiculé ses suivants. Elle s'accompagne d'un dépeuplement de toute aura miraculeuse, spirituelle et théologique (réservée à ceux qui ne savent pas) sous prétexte que cela relève plus de la fable que du fait. Ou plus exactement, dans la même veine que celle de l'Abbé Banier, Voltaire recourt à la même astuce : « Il faut écarter d'une fable tout ce qui y paraît surnaturel »⁷. Idée dont Voltaire se fait l'écho dans son article « Histoire » de *l'Encyclopédie*. Et l'on sait à quel point Mahomet était véritablement au centre de sa nouvelle historiographie.

Ainsi Voltaire montre-t-il à travers la vie de Mahomet le parcours d'une incontestable figure politique pionnière qui, dans les faits, fonde les caractéristiques d'une grande « nation ».

Mais plus certainement, Voltaire ne voit en Mahomet que ce qu'il aimerait voir en lui-même. De toute évidence, le Mahomet « anti-Voltaire »⁸, comme le nomme René Pomeau dans son ouvrage sur *La religion de Voltaire*, devient l'alter-ego fantasmé de Voltaire qui au vice du fanatique préfère la vertu de l'enthousiaste

⁶ Humphrey Prideaux, *The True Nature of Imposture Fully Displayed in the Life of Mahomet*, 1697 : source aussi de ce jugement sur la volupté des mœurs des musulmans.

⁷ Abbé Banier, *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, volume 1, Paris : Briasson, 1738-1740, p. 19-20.

⁸ René Pomeau, *La Religion de Voltaire*, Paris, Librairie Nizet, 1969, p. 153.

de la même manière qu'il substitue le discours historiographique au discours théologique. Si la vision de l'islam a certes évolué, de *Mahomet* (1741) aux *Questions sur l'Encyclopédie* (1774), néanmoins, le plus fâcheux est que le fantasme du grand homme propre au philosophe français⁹ voile toute une part de l'histoire religieuse orthodoxe propre à l'islam. Par exemple, selon Voltaire, Mahomet est nécessairement poète et savant puisqu'il est l'auteur du Coran. Il ne peut donc être analphabète comme le Prophète lui-même le prétend. On comprend aisément que cela heurte le principe de vraisemblance. Autre exemple, l'étonnante expansion de l'islam « jusqu'à des nègres dans l'Afrique et à des insulaires dans l'Océan indien » (Voltaire) ne s'explique pas tant, comme il l'avance, par le dogme de « l'unité d'un Dieu, présenté sans mystère, et proportionné à l'intelligence humaine »¹⁰ qu'à tout ce que précisément Voltaire (et plus largement les Lumières) a occulté dans son approche historiographique et philosophique. Sur ces points comme sur beaucoup d'autres, Voltaire n'échappe donc pas au péché d'ignorance à l'égard de l'islam et plus précisément des vérités islamiques ou au péché du déni ou, pire encore, au péché de mensonge.

Le soupçon est d'autant plus légitime que, comme l'a très bien montré Yves Citton dans son article sur la vision altermoderniste de Boulainvilliers¹¹ à travers la vie de Mahomet, l'islam est bien une religion qui, dans sa Loi, se prête très bien à une articulation du politique et du théologique et présente des fondements proprement démocratiques. Il pourrait donc y avoir une forme de déni voltairien.

Mais quand bien même l'islam serait envisagé comme, pour reprendre la formulation d'Yves Citton, une pure « fonction de sociabilité, une source d'attachements réciproques et un opérateur de solidarité »¹², cruellement absents de la modernité anti-religieuse héritée de la philosophie des Lumières, il reste tout au plus l'islam des Lumières de l'altermodernité, vanté pour la place et le rôle de l'intelligence humaine dans le changement de la nature humaine. Soit une vision proprement européenne, éclairée par ce qu'elle veut bien voir. Une obsession occidentale : changer la nature humaine et beaucoup d'hypocrisies liées à cette visée éducatrice. Il est à noter qu'Yves Citton intitule sa dernière partie « les Lumières de l'Islam » (avec la majuscule) et cite Mohamed Iqbal comme exemple de réconci-

⁹ On ne reviendra pas ici sur le fait déjà admis depuis les travaux de René Pomeau, qu'il s'agit-là d'une élaboration voltairienne qui s'inscrit dans une défense du déisme, laquelle biaise (plus ou moins) nécessairement une vision des grands hommes religieux – à l'instar aussi de Confucius et de Zoroastre –, voire en fait de réelles constructions de l'esprit de l'auteur.

¹⁰ Voltaire, *Essai sur les mœurs*, éd. R. Pomeau, Paris : Garnier, 1963, vol. 1, p. 275.

¹¹ René Pomeau a bien montré que Voltaire puise une grande partie de ses données sur l'islam notamment deux sources souvent contradictoires, oscillant entre synthèse et choix de l'une ou de l'autre : Boulainvillier, *Histoire des Arabes avec la vie de Mahomet*, Amsterdam, P. Humbert, 1731 ; Gagnier, *La Vie de Mahomet*, Amsterdam, 1732. Il y a bien un débat, dans ces années-là, qui se relance à partir des arguments de Prideaux.

¹² Yves Citton, « Boulainvilliers et l'islam. Lumières théologico-politiques de l'altermodernité », in Pascale Pellerin (éd.), *La réception des Lumières dans le monde arabo-musulman*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 39-66.

liation altermoderne du théologique et du politique. Lui aussi dénonce l'ignorance occidentale de l'islam. Néanmoins, il ne parle toujours pas des Lumières de l'islam, celles que Mohamed Iqbal voulait justement légitimer philosophiquement dans son dialogue avec les intellectuels occidentaux. Ces Lumières de l'islam sur lesquelles se fonde la pensée d'Iqbal sont non seulement des savants de la tradition islamique *mu'tazilite*¹³ mais aussi et surtout des soufis.

L'ISLAM ET LE SOUFISME

Selon Henri Corbin, « le soufisme est une protestation éclatante, un témoignage irrémissible de l'islam spirituel contre toute tendance à réduire l'islam à la religion légale et littéraliste »¹⁴.

Les soufis comptent parmi les héritiers des prophètes, avec les juristes et les spécialistes de la tradition prophétique (exotériques). En réalité, tous ces savants n'appartiennent pas à des sphères distinctes même si leurs formations respectives nourrissent des échanges parfois très virulents. Au XIII^e siècle, la littérature soufie connaît son apogée, c'est notamment le siècle d'Ibn 'Arabî, Rûmî et d'Ibn al-Fârid. Le soufisme devient le courant dominant de la culture islamique et, selon Éric Geoffroy, « dynamise à lui seul la vie intellectuelle »¹⁵. Aux XV^e et XVI^e siècles, des scientifiques (les oulémas) donnent au soufisme ses lettres de noblesse. La science des soufis est considérée comme infaillible. Par exemple, Suyûtî (m. 1505) à qui l'on prête plus d'un millier d'ouvrages dans les différents domaines du savoir, l'un des auteurs les plus lus dans le monde musulman fait l'apologie du soufisme. Ou bien encore, Sha'rânî (m. 1565) avance que le soufisme fondé sur « l'intelligence inductive » (M. Iqbal) doit régner sur les disciplines fondées sur la déduction rationnelle. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, dans l'Empire ottoman, la pensée mystique fait indéniablement partie de la culture islamique. Les thèses d'Ibn 'Arabî sont imposées par les sultans ottomans comme doctrine d'État. Tous les sultans ottomans sont affiliés à une ou plusieurs confréries soufies (*tariqas*).

Bien que le phénomène du soufisme soit très complexe et très vaste, on peut dire que le *tasawwuf* sunnite se démarque de l'ésotérisme chiïte. Il est donc au cœur de la religion islamique et récuse la philosophie hellénistique (*falsafâ*) car elle fait concurrence à la Révélation. C'est ce que Mohamed Iqbal appelle « la révolte intellectuelle de l'islam contre la philosophie grecque »¹⁶. C'est là le point central de la divergence entre les Lumières françaises et les Lumières arabo-musulmanes de la période ottomane car l'islam comme le soufisme ainsi que la plupart des sciences

¹³ Penseurs musulmans formés dès la première moitié du II^e siècle de l'hégire à Basra, défenseurs de la justice et de la liberté humaine, ils se sont séparés pour garder la pureté du *tawhid* (l'un des cinq piliers de l'islam).

¹⁴ Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 264.

¹⁵ Éric Geoffroy, *Le soufisme*, Fayard, 2003, p. 180.

¹⁶ Mohamed Iqbal, « L'esprit de la culture musulmane », in *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, Paris : Éditions du Rocher, 1996, p. 143.

se fondent sur la Révélation (l'islam est une religion naturelle, universelle, ultime manifestation ou expression de la volonté divine pour notre humanité, c'est la synthèse des révélations antérieures. Le Coran est un rappel pour les mondes afin que l'humanité se souvienne de Dieu).

AL-NÂBULUSÎ (1641-1731)

C'est dans ce contexte qu'al-Nâbulusî (1641-1731) se fait connaître avec environ 280 ouvrages (des récits de voyage, des anthologies poétiques, des traités, des commentaires...) et notamment son recueil poétique intitulé *Diwan al-haqâ'iq wa majmu' al-raqâ'iq* (500 pages). À la fois soufi et savant de Damas, al-Nâbulusî gagne son autorité par les livres et son expérience personnelle. C'est un autodidacte à proprement parler, fait plutôt rare dans la formation des érudits arabo-musulmans autant que dans la réalisation d'un maître soufi. 'Abd al-Ghâni al-Nâbulusî bénéficia de la bonne réputation de son père et de sa richesse. Son père, juriste et poète, avait en effet rétabli la fortune familiale et avait réussi à se faire bien voir de l'aristocratie locale (dignitaires, chefs religieux, poètes et personnalités de Damas). Avant ses 12 ans (année où son père décéda), 'Abd al-Ghâni avait aussi été instruit par son père et acquis une formation très classique : les sciences de la langue arabe, le droit islamique, la récitation du Coran, la tradition prophétique et la science soufie. Fort de tous ces savoirs, al-Nâbulusî défend l'ouverture spirituelle face à toute forme de rigorisme dans l'esprit des lois. Comme le décrit Samer Akkach dans son article de l'*Encyclopédie de l'islam*, c'est un esprit autodidacte et indépendant qui croyait fermement au pouvoir lumineux des mots et de l'épistémologie. Il s'engage dans de grands débats théologico-politiques du XVIII^e siècle. Tous ses écrits de nature polémique mettent l'accent sur les rapports entre droit (*fiqh*) et soufisme (*tasawwuf*) afin de défendre une pratique ésotérique et spirituelle de l'islam face à un courant réformiste puritain, le mouvement des Qâdizâdelis. Après plusieurs oscillations de ce mouvement qui fit des soufis sa cible privilégiée, entre 1660 et 1680, les Qâdizâdelis parvinrent à instaurer dans l'Empire une politique de moralisation des musulmans et d'islamisation des non-musulmans et, à l'extérieur, une politique de conquête des terres infidèles qui prit fin avec l'échec de la campagne en Autriche (1683).

En bon juriste hanbalite, il se fera notamment connaître par ses traités qui défendent tantôt le *sama*¹⁷, tantôt le tabac, tantôt la danse et d'autres pratiques qui toutes furent l'objet de fatwas, propres à la tendance prohibitionniste des autorités ottomanes. Comme l'ont montré Samuela Pagani et Michael Cook¹⁸, la position

¹⁷ Le *sama* est une pratique spirituelle qui repose sur l'écoute de la musique et des chants mystiques. Lors de séances collectives, l'assistance écoute des poèmes mystiques déclamés avec ou sans instruments qui la transportent d'extase.

¹⁸ Samuela Pagani, « Défendre le soufisme par des temps difficiles : 'Abd al-Ghâni al-Nâbulusî, polémiste anti-puritain », in R. Chih, D. Gril, C. Mayeur-Jaouen (éd.), *Le soufisme en Égypte et dans le*

intellectuelle d'al-Nâbulusî est hautement éclairée dans la mesure où il fait preuve de discernement et de critique à l'égard des exigences d'uniformité et de codification de l'État au détriment du pluralisme juridique ou bien encore de la sauvegarde de l'ordre public au détriment de la protection des droits des particuliers. Face à la dimension de plus en plus punitive et restrictive de la *shari'a* présentée comme symbole de l'identité authentiquement islamique de l'État et de la société, al-Nâbulusî dénonce les dérives entre *shari'a* et *qanun*, entre le précepte du *amr* (commander le bien et interdire le mal) et l'institution de la censure (*hisba* pris comme synonyme de *amr*). Ses arguments sont percutants. Il jouit alors d'une réputation de « saint du peuple »¹⁹, « voire d'intercesseur pour « les pauvres et les victimes des injustices »²⁰. Si à bien des égards il ressemble à notre « Don Quichotte des malheureux » qui dénonce toute infamie, deux choses le différencient nettement de Voltaire : la science soufie et la poésie comme accès à la connaissance de la vérité.

LES SPHÈRES DE LA CONNAISSANCE DANS SES POÈMES MYSTIQUES

Il faut revenir aux maîtres soufis qui ont fortement influencé la pensée scientifique d'al-Nâbulusî et notamment celui que l'on appelle jusqu'à ce jour « Shaykh al-akbar », le plus grand maître, Ibn 'Arabî (1165-1240). Al-Nâbulusî est connu pour son commentaire de l'un des ouvrages les plus controversés d'Ibn 'Arabî, *Les chatons de la sagesse*. Lors de séances publiques, il vulgarise sa doctrine métaphysique de l'Être, exposée dans les *Illuminations de la Mecque* et *Les chatons de la sagesse*. Mais, c'est dans son *Divân al-baqâ'iq wa majmû' al-raqâ'iq* (*Vérités islamiques et raffinements poétiques*) qu'il donne à voir, dans toute son évidence, la preuve divine. Comme l'indique le titre, c'est le recueil des réalités ésotériques. Je ne parlerai ici que de la louange divine, texte seul qui correspond à nos préfaces et dédicaces, car ce texte marque son héritage akbarien. Quant aux poèmes de ce recueil, il faudrait plus d'un article pour les étudier sérieusement et voir notamment comment la langue poétique dévoile la présence divine. Dans la louange divine, al-Nâbulusî fait correspondre la structure de son discours à la cosmologie du Grand Maître. On peut ainsi aisément voir le paradigme épistémologique qui sous-tend cet ordre du monde.

Première mention est faite du « trésor caché » : « Louange à Dieu qui ouvrit le trésor des possibles avec la clé de la générosité et de la gratitude et a révélé son secret caché entre la lettre *kaf* et la lettre *noun*. » Il s'agit de la lettre *waw* qui, entre le *kaf* et le *noun*, forme le seul verbe qui désigne l'être, l'existence : *koun* (le commandement divin créateur). Ainsi, dès les premières lignes, la science des lettres renvoie

monde musulman à l'époque ottomane, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2020, p. 309-335. Elle cite Michael Cook.

¹⁹ Sirriyeh, *Sufi Visionary*, p. 131, citée par Samuela Pagani.

²⁰ Samuela Pagani, *Ibid.*, p. 326.

à ce qui est antérieur au discours rationnel, à des secrets qui pour être révélés exigent la connaissance intuitive liée au cœur (*al-qalb*) et non la spéculation rationnelle liée à l'intellect (*al-'aql*). D'emblée, al-Nâbulusî fait donc référence au traité d'Ibn 'Arabî sur la science des lettres et situe la réalité ésotérique comme la réalité divine ultime. À l'instar de son prédécesseur, il relègue l'intellect aux sciences légales exotériques qui nécessairement limitent la vision des réalités divines. En qualifiant son recueil poétique d'*al-ihsân*²¹, al-Nâbulusî associe donc la poésie à un exercice spirituel et une méthode initiatique. En développant l'œil du cœur (par le langage poétique), l'initié est alors doté de « la vision certaine » (*yaqîn*). C'est la raison pour laquelle il s'agit bien d'une science et pas simplement d'une connaissance, dans la hiérarchie épistémologique akbarienne.

La louange devient d'emblée très pragmatique et didactique : l'exemple à suivre sont ceux qui se fient à l'œil du cœur car ils sont parvenus à sortir des formes du sentiment et de l'imagination et à se détacher de l'intellect et de l'illusion, à éviter toute entrave à la connaissance de soi.

Deuxième filiation à la doctrine akbarienne : l'unicité divine. L'école d'Ibn 'Arabî donne une formulation métaphysique du *tawhîd* en le définissant comme l'unicité de l'Être (*wahdat al-wujûd*). À ce degré d'expérience du *tawhîd*, correspond l'extinction de l'ego dans l'unicité (*fana'*), évoqué par Ghazâlî et Junayd. Al-Nâbulusî reformule : « il n'a d'existence que lui-même ».

Par la filiation mystique à Ibn 'Arabî, le poète part du principe de l'unicité pour accéder à la connaissance, là où la philosophie des Lumières part du principe de séparation avec l'objet de la connaissance. Cette divergence trouve une explication dans l'évolution des sciences : si en France, et plus largement en Europe comme le montre Alexandre Koyré, on assiste aux XVI^e et XVII^e siècles à « une révolution spirituelle » qui s'engage dans un processus de mathématisation de l'univers, dans l'Empire ottoman, la pensée scientifique reste majoritairement fidèle à la cosmologie d'un Ibn 'Arabî, fondée sur le *tawhîd*, sans pour autant ignorer les découvertes scientifiques d'un Copernic (qui, soit dit en passant, s'appuie explicitement sur les travaux de deux savants arabes). Il est fort probable, qu'al-Nâbulusî, par ses voyages autant que par ses lectures, n'ignorait pas les travaux des scientifiques européens, du moins leurs thèses. C'est donc en toute conscience qu'il se fait le vulgarisateur et le commentateur de la doctrine akbarienne, fondée sur la Révélation.

Notons toutefois qu'à l'inverse de son contemporain et non moins lumineux collègue Voltaire, dans cette louange, il substitue la preuve de l'évidence à l'obsession rationnelle et invite « l'ignorant arrogant privé de son discernement à bénéficier de l'éclat de la lumière divine ». Pour le dire vite, la notion de lumière

²¹ Al-ihsân désigne le troisième degré d'entendement, après al-islâm (pratique extérieure de la religion) et al-îmân (la foi née dans le cœur). La notion énonce l'exigence « d'adorer Dieu comme si tu le voyais ».

divine – ainsi que toutes les notions qui lui sont liées dans la métaphysique mystique d'Ibn 'Arabî – n'est pas reléguée à une simple fable ou à un mythe. Cette louange n'est pas seulement un éloge du croyant et du fidèle musulman à son dieu et son Prophète. Elle est aussi un prêche sur l'éternité, un enseignement sur la cosmologie akbarienne et une défense de la puissance de la parole poétique (préférable à tout autre discours et toute autre démonstration). La structure de ce texte obéit à une logique des degrés de la connaissance observables dans le fonctionnement du monde. En lisant la louange à rebours, nous pouvons alors comprendre comment la poésie est révélatrice de la présence divine à travers les formes de la création humaine, de l'humanité, du Prophète et de Dieu.

Plus la conscience est proche de Dieu, moins elle nécessite d'outils et de méthodes propres aux sciences légales. Elle relève de la science dite évidente ou nécessaire. Elle est le fruit du dévoilement des réalités divines. Contrairement à ce qu'avancait Voltaire sur l'analphabétisme de Mahomet, la tradition soufie (au cœur de l'islam orthodoxe) et plus précisément la métaphysique d'Ibn 'Arabî exposée dans son livre sur les *Révélation de la Mecque*, expliquent le passage du Coran selon lequel le prophète est illettré (soit l'un de ses surnoms) par le fait qu'il a obtenu la révélation et les sciences contenues en elle par dictée divine sans recourt aux modalités liées à l'intellect et à la rationalité²². Il conclut : « L'illettré spirituel est celui dont la science émanant de Dieu n'est pas précédée par une science spéculative apparente »²³. La science des lettres à laquelle le musulman s'initie par l'intermédiaire de la poésie précède la science de l'illettrisme spirituel qui émane de Dieu et ouvre l'œil du regard intérieur. C'est donc une illumination divine (*fath ilâhî*) qui s'acquiert sans effort spéculatif ou volonté de raisonner et d'argumenter. Ainsi, dans la classification d'Ibn 'Arabî, les sciences auxquelles se réfèrent les Lumières européennes permettent seulement d'accéder à la connaissance des lois de la réalité physique et, au mieux, à la Loi divine, ou pour le dire autrement, à un certain fonctionnement du monde. Elles peuvent expliquer le comment mais non le pourquoi. La cosmologie française en est un bel exemple, elle qui, comme l'a montré Volny Fages dans sa thèse très riche d'informations²⁴, a su écarter toute recherche cosmogonique arguant le même prétexte que l'Abbé Banier et Voltaire. Ce n'est guère le cas de la cosmologie akbarienne et plus largement arabe jusqu'au XIX^e siècle.

²² Mais on comprend ici que le newtonien Voltaire n'aurait en aucun cas pu adhérer à une telle idée, qui évoquerait plutôt cette évidence du cœur ressentie par le « sauvage » de Diderot à l'égard de la religion naturelle et du code de la nature. Ce dernier insiste sur cette évidence du cœur, certes dans une perspective athée, mais il suggère bien mieux que Voltaire – qui ne le fait qu'à des fins argumentatives – le « bon sens », la sensibilité supérieure de certains de nos semblables analphabètes.

²³ Ibn 'Arabî, *Al-futûbât al-makkiyya*, 4 vol., Beyrouth : édition Sâdir, [s.d.], II, p. 645. Cité par Mohammed Chaouki Zine in *Ibn 'Arabî, gnoseologie et manifestation de l'être*, Alger : éditions El-Ikhtilaf, 2010, p. 146.

²⁴ Volny Fages, *Savantes nébuleuses. L'origine du monde entre marginalité et autorité scientifique (1860-1920)*, Paris : éditions EHESS, 2018.

C'est sans doute un début d'explication au fait que le soufisme, malgré les nombreuses tentatives de destruction à son encontre, soit longtemps resté au cœur de l'Islam – de la religion comme de la civilisation arabo-musulmane. Avec l'hégémonie européenne des XVIII^e et XIX^e siècles, on comprend comment la philosophie des Lumières a pu avoir raison de l'islam plus que de n'importe quelle autre religion et qu'au lieu de parler des Lumières de l'islam, aujourd'hui on trouve normal et nécessaire de parler de l'islam des Lumières.