

**Des Ténèbres à la Lumière
dans la religion musulmane, la médecine du Prophète et le soufisme**

**“From Darkness to Light
in the Muslim religion, the medicine of the Prophet and Sufism”**

Natália Maria Lopes NUNES
Enseignant-chercheur
Faculté de Sciences Sociales et Humaines,
Université Nouvelle de Lisbonne, Portugal

Abstract

The theme of light is present in several mythologies, religions, arts, philosophy, literature, etc. But it is above all the monotheistic religions that will further develop this theme of light. In the Muslim religion, the theme of light is really fundamental and it is found in the Koranic texts, but also in some hadiths, in the medicine of the Prophet and in Sufism. In addition, symbolically, either the Prophet Mohammed or his daughter Fatima are also related to the light.

La question de départ qui constitue notre problématique d'étude est comment est représentée la lumière dans la religion musulmane, dans la médecine du Prophète et dans le soufisme ? Alors, après une introduction où on peut voir l'importance de la lumière dans la mythologie, dans la religion en général et dans la philosophie, notamment dans l'Allégorie de la Caverne de Platon, nous proposons une analyse sur la thématique de la lumière dans la religion musulmane, dans la médecine du Prophète et dans le soufisme à travers les textes sacrés du Coran, quelques hadiths, la médecine Prophétique et dans quelques textes du mysticisme musulman, c'est-à-dire du soufisme.

Le thème de la lumière est présent dans plusieurs mythologies, religions, arts, philosophie, littérature, etc., soit dans le plan profane, soit dans le plan sacré. Platon, dans l'Allégorie de la Caverne, démontre bien l'importance de la lumière, mais ce sont surtout les religions monothéistes qui iront développer encore plus cette thématique de la lumière où Dieu va être Lui-même une lumière pour tous les êtres humains contre les ténèbres qui rendent les hommes aveugles.

Pour bien comprendre le symbolisme du mot lumière, il faut voir son contraire, c'est-à-dire l'ombre ou les ténèbres. Cette antithèse est devenue universelle et on peut la trouver dans les

civilisations plus anciennes jusqu'à l'actualité. Il faut encore se rappeler de la découverte du feu qui a permis à l'homme de cuire les aliments, mais aussi de se réchauffer et de bien connaître la différence entre être dans les ténèbres et être dans la lumière dans le sens littéral du mot. Alors, avec cette connaissance, l'humanité a commencé à développer des moyens pour avoir de la lumière quand elle avait besoin. Comme exemple, on peut faire référence aux torches allumées, les lucernes romaines, les bougies, etc., jusqu'à maintenant avec l'électricité.

Depuis l'existence humaine, que les mots lumière et ténèbres sont liés à l'homme à travers les astres, surtout le soleil, la lune et les étoiles en faisant partie des mythes de quelques civilisations. Par exemple, le soleil et la lune ont exercé une énorme fascination sur les hommes. Dans de nombreuses civilisations (selon les études de Joseph Azize et Mircea Eliade), comme la Chaldée, l'Égypte, la Phénicie, la Perse, l'Inde, la Grèce, le soleil et la lune ont été considérés comme une représentation de la divinité, parmi lesquels les dieux Baal, Apollon, Osiris, Mithra et les déesses Inanna, Ishtar, Cybèle, Tanit, Isis et Astarté. En plus, le soleil, tout en étant l'une des représentations d'Osiris, est aussi le symbole de la vie humaine qui naît (lever du soleil) et meurt (coucher de soleil), renaître et mourir de nouveau¹. Comme exemple, on peut citer Léo Dubal et Monique Larrey à propos d'une stèle dédiée à la déesse Tanit et au dieu Baal-Hammon, connus comme le couple Lune-Soleil :

« Le Couple Lune-Soleil

Tanit porteuse de son œil, image d'elle-même, composé intime de son attribut astral (le croissant de lune) et celui de son parèdre Baal-Hammon (le disque solaire), qu'elle domine. » (Dubal ; Larrey, 78)

Mithra, dans son caractère solaire, et comme le Christ, s'appelait Sol Invictus. Il faut ajouter que les Mystères Mithra ont été divisés en sept étapes liées aux planètes, un aspect qui valorise l'importance de ces planètes, à savoir le soleil et la lune. Le culte de Sol Invictus est devenu universel, ainsi que les cultes solaires surtout d'Apollo-Hélio, Mithra et Baal.

Mais associé à la lumière et aux ténèbres, il faut aussi faire référence aux rituels des solstices, surtout le solstice d'été, considérés comme une manifestation du sacré et également lié au culte chrétien de Saint-Jean. Le moment du solstice d'été était considéré comme une hiérophanie à laquelle étaient associées plusieurs croyances populaires et rituels d'origine païenne, à savoir le culte de Saint-Jean avec les feux de Saint-Jean, quelques plantes et fleurs, les eaux des

¹ Cf. Azize Joseph, *The Phoenician Solar Theology – an investigation into the Phoenician opinion of the sun found in Julian's Hymn to King Helios*, Piscataway, N.J: Gorgias Press, 2005; Ribeiro Cardim, "Soli Aeterno Lunae. O Santuário", in Raposo, Luís (coord.), *Religiões da Lusitânia – Loquuntur Saxa*, Museu Nacional de Arqueologia, Lisboa, 2002 ; Lipinski, Edwarad, *Dictionnaire de la Civilisation Phénicienne et Punique*, ed. Lipinski, Brepols, Turnhout, 1992.

sources et des fontaines, les chants, les danses, c'est-à-dire, des cultes païens magico-religieux du solstice d'été, donc associés à l'antithèse lumière/ténèbres dont on a déjà fait référence.

La thématique de la lumière en opposition aux ténèbres a été aussi reprise par les philosophes. On peut citer Platon, dans l'Allégorie de la Caverne, qui est inclus dans le livre VII de *La République*, démontre bien l'importance de la lumière qui devient, là aussi, un symbole universel. La caverne, comme symbole des ténèbres, ou les prisonniers ne voient qu'une lueur d'un feu qui était derrière eux et, conséquemment, les ombres des objets :

« [514 a] Il faut se figurer des hommes dans une demeure souterraine en forme de caverne attachés depuis leur enfance.

[514 b] Ils sont attachés de façon à ne pas pouvoir bouger ni le corps, ni la tête. Par conséquent, ils ne peuvent regarder ailleurs que droit devant eux. Derrière eux, il y a un feu. Entre le feu et les prisonniers, il y a une route ascendante bordée par un mur, tel que celui qu'utilisent les montreurs de marionnettes.

[515 a] Le long de ce mur, donc derrière les prisonniers, des hommes portent des ustensiles qui dépassent : des figures d'homme et d'animaux ; parmi ces hommes certains parlent et d'autres non. Ces prisonniers nous ressemblent. Ils n'ont pas pu voir autre chose que les ombres de ces figures projetées par le feu sur la partie de la caverne leur faisant face. » (Platon, 514 a et b ; 515 a)

C'est-à-dire qu'ils ne pouvaient pas regarder la lumière du jour, ils étaient comme des aveugles privés de connaissance et de la réalité ou vérité :

« [515 c] Pour eux, la seule réalité est faite de ces ombres. Si on les détache et qu'on les guérit de leur ignorance en les forçant à se lever brutalement et à marcher les yeux levés vers la lumière, les mouvements qu'ils feront seront douloureux et leurs yeux seront éblouis. » (Platon, 515 c)

Quand ils sortent de la caverne et quittent ce monde des ombres et des ténèbres, ils acquièrent la connaissance et même la sagesse. Symboliquement, ils ont passé des ténèbres à la lumière, ils ont eu une nouvelle naissance, celle-ci, comme un procès initiatique de mort (dans l'ombre de la caverne) à la vie (dans la lumière de la terre, hors de la caverne).

1. Des ténèbres à la lumière dans la religion musulmane : références du Coran et de quelques hadiths

La théorie philosophique de Platon sur la réalité/vérité va se développer avec d'autres philosophes, dans d'autres croyances, surtout religieuses, comme dans le monothéisme chrétien et musulman. À ce propos, en ce qui concerne la religion musulmane, et en connexion avec le mythe de la caverne de Platon, il est apparu un récit connu par le nom « Les Sept Dormants d'Éphèse » pour les chrétiens, ou « Les Gens de la Caverne » (*Ahl- al-Kahf*), référés dans le Coran¹, dans la sourate 18, *al-Kahf*, la sourate La Caverne), pour les musulmans. Ce dernier récit est un texte adapté au contexte arabo-musulman et où les personnages ne sont plus de

¹ Toutes les références coraniques ont été citées à partir de *Le Coran*, nouvelle traduction française par Mohammed Chiadmi, 3^{ème} éd., Éditions Tawid, 2007.

chrétiens, mais des musulmans. Cette histoire est, de certaine façon, problématique en ce qui concerne son origine et beaucoup considèrent que les jeunes qui sont restés dans la caverne sont des musulmans. Mais notre propos n'est pas de discuter sur l'origine du récit, mais seulement de mettre en rapport avec la thématique des ténèbres vers la lumière, comme l'a fait Platon.

Dans le cas du texte coranique, ces gens de la caverne sont restés 309 ans pour ressusciter après. Ce texte a comme objectif de remettre les personnes dans la bonne voie, celle de Dieu, Lequel est capable de toute chose :

« 10. Lorsque ces jeunes gens se réfugièrent dans cette caverne, ils firent cette prière : Seigneur ! Assiste-nous par un effet de Ta grâce et fais que notre conduite soit conforme à la rectitude ! 11. Nous les plongâmes alors dans un profond sommeil, dans la caverne, de longues années durant. 12. Puis Nous les réveillâmes pour savoir lequel des deux partis, afin de savoir lequel des deux groupes saurait évaluer le mieux la durée exacte de leur séjour. 13. Nous allons te raconter leur récit en toute vérité. C'étaient des jeunes gens qui croyaient en leur Seigneur et que Nous avions fortifiés dans la bonne voie. 14. Nous avons raffermi leurs cœurs lorsqu'ils s'étaient levés pour proclamer : Notre Dieu est le Seigneur des Cieux et de la Terre ! Jamais nous n'invoquerons une autre divinité que Lui, sans quoi nous commettrions la pire des iniquités ! 15. Ces gens-là, qui sont des nôtres, ont adopté des divinités en dehors de Dieu. Si seulement ils pouvaient justifier ce culte par une preuve évidente ! Qui donc est plus injuste que celui qui invente des mensonges contre Dieu ? 16. Maintenant, se dirent-ils, que vous les avez fuis, eux et ce qu'ils adorent en dehors de Dieu, réfugiez-vous dans la caverne. Dieu étendra sur vous les effets de Sa miséricorde et apportera une amélioration à votre sort. 17. Tu auras vu alors le soleil à son lever, obliquer à droite de leur caverne, et passer à gauche au moment de se coucher, tandis qu'ils dormaient dans un endroit spacieux de la caverne. C'est là un des signes de la puissance de Dieu. Seul celui que Dieu dirige est dans la bonne voie ; mais celui qu'il égare, tu ne trouveras personne pour le protéger ni guider. 18. Et à les voir, tu les aurais cru qu'ils étaient éveillés, alors qu'en réalité ils dormaient. Nous les retournions tantôt à droite, tantôt à gauche, pendant que leur chien était couché à l'entrée, les pattes allongées. Si tu les avais vus dans cet état, tu aurais certainement pris la fuite, le cœur rempli de crainte [...] 25. Or, ils demeurèrent dans leur caverne trois cent ans et en ajoutèrent neuf (années). » (Coran, 18 :10-18 ; 25)

Encore dans le Coran, il y a la sourate 24, *an-Nūr*, la sourate de la Lumière, qui devient très importante parce qu'elle contribue pour la conception de Dieu et de Sa manifestation dans la Création, dans la nature humaine et aussi dans la Révélation :

« 35. Dieu est la lumière des Cieux et de la Terre, et le symbole de Sa lumière serait un foyer où se trouverait une lampe qui elle-même serait nichée dans un récipient de cristal ayant l'éclat d'un astre brillant qui tirerait sa luminosité d'un arbre béni, un olivier qui n'est de l'Orient ni de l'Occident et dont l'huile jetterait sa clarté presque d'elle-même, sans avoir été touchée par aucune étincelle donnant ainsi lumière sur lumière. Dieu guide vers Sa lumière qui Il veut et propose des paraboles aux hommes, car Sa science n'a point de limite. [...] 36. C'est cette lumière qui éclaire les temples que Dieu a permis d'élever afin que Son Nom soit invoqué, et où le glorifient, matin et soir. » (Coran, 24 : 35-36)

La lumière qui existe en chacun de nous vient de Dieu et le Coran, comme Révélation, est lui-même une Lumière pour guider les hommes dans son chemin sur terre. Mais la vraie lumière c'est Dieu, Il est la lumière des cieux et de la terre. Cependant, Dieu guide dans Sa lumière qui Il veut et ceux qui n'auront pas cette lumière seront égarés et n'atteindront jamais le Paradis. Ils resteront pour toujours dans les ténèbres comme des aveugles, semblables aux hommes de la caverne avant leur sortie, selon Platon, ou alors semblables aux gens de la caverne, selon l'histoire qui est racontée dans le Coran dans la sourate La Caverne. Alors, le Jour Dernier,

Dieu verra quelles sont les personnes de lumière en opposition à celles qui resteront pour toujours dans les ténèbres. En conclusion et selon la sourate 2, *al-Baqara*, la sourate de la Vache :

« 17. Il en est d'eux comme des gens qui auraient allumé un feu ; mais à peine ce dernier jette-t-il sa clarté sur les alentours que Dieu en fait disparaître la lumière, les laissant comme aveugles, plongés dans les ténèbres. 18. Alors sourds, muets et aveugles, ils ne peuvent plus retrouver la Voie du Seigneur. » (Coran, 2 :17)

Mais la référence à la lumière en opposition aux ténèbres est aussi présente dans quelques hadiths, c'est-à-dire, les dits du Prophète Mohammed. Ces hadiths nous les avons consultés dans l'article « La Lumière dans les nobles hadiths »¹, et ils nous montrent l'importance de la lumière surtout en rapport avec quelques piliers de l'Islam, tels que la profession de foi (*sharada*) et la prière (*salat*), ou alors avec les piliers de la foi, tels que croire en Dieu unique, et la croyance au Jugement du Jour Dernier :

- « Celui qui lit la sourate Al Kahf le jour du vendredi, il est éclairé par une lumière entre les deux vendredis. » [Rapporté par al-Bayhaqi]

- « Allah créa la création dans les ténèbres. Puis, Il jeta sur eux de Sa Lumière. Celui qui prend de cette Lumière sera guidé. Celui qui n'en prend pas sera égaré. C'est pourquoi je dis : le Qalam est sec à propos de la Science d'Allah. » [Musnad Imam Ahmad] ;

- « Ils sont des gens (qawm) qui se sont aimés par la Lumière d'Allah sans liens de parenté ni de lignage. Leurs visages sont Lumière. Ils se tiennent sur des chaires de Lumière. Ils n'ont pas peur quand les gens ont peur et ne sont pas tristes quand les gens s'attristent. Ensuite il récita : Certes, les awliya d'Allah n'auront ni peur ni tristesse. » [an-Nasa'i dans al Kubra, Abu Ya'la dans son Musnad et Ibn Hibban dans son Sahih] ;

- « Tu dois te tenir à la lecture du Coran et au dhikr d'Allah car tu obtiendras par cela une Lumière dans les cieux et sur la terre. » [Rapporté par at-Tabarani, Abu Nu'aym et al-Bayhaqiy] ;

- « La prière est une lumière. » [Sahih Muslim] ;

- « La patience est une lumière ! » [Sahih Muslim] ;

Selon Ibn 'Abbas, pendant la nuit, le Prophète allait dans la mosquée pour dire une prière liée à la lumière et qui va être reprise dans la Médecine du Prophète et dans les ouvrages de quelques soufis, notamment d'Ibn 'Arabī:

- « O Allah, mets dans mon cœur de la Lumière, sur ma langue de la Lumière, dans mon ouïe de la Lumière, dans ma vue de la Lumière, dans mon âme de la Lumière, devant moi de la Lumière, au-dessus de moi de la Lumière, en dessous de moi de la Lumière. O Allah, grandis-moi cette Lumière ! » [Sahih Muslim]

2. La lumière dans la Médecine du Prophète

Le thème de la lumière est aussi présent dans la Médecine du Prophète (*tibb an-Nabi*), plus tard connue sous le nom de Médecine Prophétique (*tibb an-Nabawi*). Le premier traité de médecine prophétique a été attribué à Abu Haasan 'Ali Ibn Mousa (770-818), mais il a été

¹ Cf. Les hadiths présentés ont été consultés en <https://karkariya.fr/la-lumiere-selon-les-nobles-hadith/> (consulté le 23 avril 2021)

perdu, nous ne connaissons son existence que par les références qui y sont faites. D'un autre côté, alors que la médecine du Prophète est limitée au Coran et aux hadiths (ou paroles du Prophète), la soi-disant Médecine Prophétique a derrière elle toute la connaissance grecque, persane et byzantine. Le traité de médecine prophétique d'Ibn Qayyim Al-Jawziah est un exemple de cet héritage antérieur. D'autre part, les traités de médecine prophétique qui ont émergé étaient aussi le reflet de chaque région où ils ont été écrits, en tenant compte de l'expansion de l'Islam, par exemple, en envisageant également la connaissance des Berbères ou des Bédouins. Pour l'homme musulman, le remède ne vient que de Dieu et chaque maladie a son remède respectif. Ainsi, même en utilisant la médecine conventionnelle ou scientifique exercée par des médecins, la guérison n'est achevée que grâce à une intervention divine. Comme le fait remarquer Nasir al-Din Nasir Hunzai « (...) toutes les causes et méthodes curatives et médicinales sont créées par Dieu. Ceci doit néanmoins nous faire réaliser comment se souvenir de plus en plus de Dieu et quels sont les moyens de Sa reconnaissance. » (Hunzai, 19)

En revanche, dans la médecine prophétique et même pour les musulmans en général, le Coran est considéré comme un véritable médicament, ou remède (*shifa'*). Dans celui-ci, selon encore Nasir al-Din Nasir Hunzai, on trouve toutes les formes de remède pour les différentes maladies :

« La voix bénie du Coran renferme de la nourriture et des remèdes spirituels pour les musulmans de tous niveaux tout en étant le moyen de guérison de tous les peuples de foi (XVII : 82) et il est le dhikr aussi bien dans le sens d'exhortation que dans le sens de remémoration divine (XVI : 44). [...] C'est donc para la remémoration abondante de Dieu que toutes les maladies et faiblesses (LXII : 10) disparaissent. » (Hunzai, idem, 48)

Il y a aussi la prière de Lumière, très semblable à celle qu'on a citée avant comme référence à un des hadiths du Prophète et, comme affirme Nasir al-Din Nasir Hunzai, cette prière a été récitée par l'imam Ja'far al-Sadiq (702-765), un homme d'une grande sagesse et un grand modèle de spiritualité, ayant consacré sa vie à la jurisprudence et à la science des hadiths. Cette prière démontre clairement sa nature curative, se référant à la santé de tout le corps et, évidemment, de l'âme à travers la lumière. Avec cette lumière tout le corps de l'être humain sera en bonne santé et protégé contre tous les maux :

« O Allah ! Mets-moi une lumière dans le cœur, une lumière dans l'oreille, une lumière dans l'œil, une lumière sur la langue, une lumière dans mes cheveux, une lumière dans la peau, une lumière dans la chaire, une lumière dans le sang, une lumière dans les os, une lumière dans les nerfs, une lumière en face de moi, une lumière derrière moi, une lumière à ma droite, une lumière à ma gauche, une lumière au-dessus de moi et une lumière en dessous. » (Da'a im-al-Islam, vol. I, Dhikr al-du'a ba'da al-salah) (Hunzai, idem, 137)

3. Des ténèbres à la lumière dans le soufisme (mysticisme islamique)

La thématique liée aux ténèbres et à la lumière est très présente dans les textes des soufis. Dans leurs ouvrages, ces mots sont en rapport avec la purification du cœur que le soufi doit avoir quand il chemine vers Dieu. Le mysticisme islamique est connu sous le nom de soufisme (*taṣawwuf*), il est considéré comme une pratique ascétique à travers laquelle la vraie connaissance de l'entité divine est établie par l'illumination afin que l'âme puisse être absorbée en Dieu, l'objectif fondamental de la vision où le soufi voit son propre cœur purifié, lui permettant de voir le Visage du bien-aimé, c'est à dire Dieu. Cet aspect caractérise la théophanie à travers laquelle le mystique contemple le visage de la Beauté. Comme le dit Leili Anvar : « Le stade ultime de la vision consiste à voir Dieu en toute chose, que toute chose regardée devienne objet de contemplation et signe de la présence divine, de son immanence en même temps que de transcendance. » (Anvar, 51)

Le soufisme a pour objectif le chemin de l'amour ou du cœur et l'amour, la beauté et l'harmonie sont les mots-clés. Si dans la mystique soufie le bien-aimé est Dieu, l'idéologie est la même que celle de l'amour humain. Cette idéologie de l'amour est partagée par plusieurs mystiques, à savoir Ibn 'Arabī, un soufi d'al-Andalus. Il est né à Murcie en 1165 et est mort à Damas en 1140. Au cours de sa vie, il a voyagé à travers les terres de l'Occident et de l'Orient, un aspect qui l'a mis en contact avec de nombreux maîtres liés au soufisme. Dans le contact qu'il a eu avec ces soufis, à travers ses discours et ses modes de vie quotidienne, Ibn 'Arabī a appris le chemin qui conduit l'homme à la perfection, basé sur la vie solitaire, la contemplation, la piété, l'abnégation, l'angoisse, la mortification, la prière mentale, visions extatiques, poésie et chant, récitation du Coran, miracles, jeûne, concentration sur soi et sur Dieu. C'est en serviteur qu'Ibn 'Arabī se présente, désireux de suivre le chemin de la perfection, qui consistait en une série de saisons, ou étapes initiatiques, qui variaient d'un maître à l'autre. L'objectif final était de dépasser les limites de chaque saison, d'atteindre Dieu. Le but final de ce voyage initiatique avait pour archétype le voyage nocturne du Prophète à La Mecque, *isrā*. Le voyage nocturne du Prophète est symboliquement représenté par l'Arbre du Monde. À travers ce voyage, le Prophète est le prototype de la réalisation spirituelle dans laquelle, après un moment ascendant qui lui permet de monter vers l'Arbre Cosmique, il retourne dans le monde manifesté après avoir contemplé la Beauté Divine.

Selon Ibn 'Arabī, « Muḥammed fut donc l'être privilégié par rapprochement, l'élévation et la présence contemplative, lui qui devait être le but assigné à l'Existence universelle car celle-ci étant assimilée à un arbre, il fut le fruit et la substance. » (Ibn 'Arabī, 1990, 86) Alors Mohammed devient le prototype de l'Homme Parfait et la littérature qui circulait au Moyen Âge

a accentué son caractère de Messager de Dieu. Selon les savants et les mystiques, parmi eux Ibn ‘Arabī, ses qualités sont immenses, mettant en évidence la sincérité, l’humilité, la modestie, la gentillesse, la générosité, l’hospitalité, la patience, la persévérance et le courage. Le concept de l’homme parfait (*al-Insān al-Kāmil*) s’associe également à ce qu’on peut appeler microcosme et macrocosme, Mohammed étant la synthèse parfaite de l’homme parfait ou de l’homme universel, le prototype du microcosme et du macrocosme. En accord avec l’Homme Parfait, il y a aussi l’Unicité de l’Être, c’est là que se reflètent les Noms et les Qualités divines qui se trouvent dans les 99 Noms d’Allah. De plus, dans le soufisme (*taṣawwuf*), celui qui suit le chemin initiatique qui mène à Dieu doit garder ce concept à l’esprit, Mohammed étant le symbole ultime de l’homme parfait.

La lumière divine est encore liée au Prophète Mohammed, lui aussi connu par *nūr* (lumière) et à sa fille, Fatima, connue par le nom *Zahra* (l’éblouissante) ou Fatima Zahra¹. L’explication pour le nom *Zahra* (l’éblouissante) ou Fatima Zahra, est à cause de la lumière qu’elle éclatait d’elle-même, surtout quand elle était dans le *mihrab*, et qui était vue par tous. Selon quelques hadiths, le Prophète disait que sa fille était la reine des femmes du Paradis². Alors elle est devenue, telle que Maryam, un modèle à suivre car elle était pieuse, sincère, pure, noble, vertueuse, c’est-à-dire, la lumière (*Zahra*).

Le Prophète Mohammed devient alors le modèle à suivre et les musulmans font la pratique de la prière sur lui et ceci contribue pour l’illumination et surtout pour la connaissance spirituelle de Dieu qui fait sortir des ténèbres pour acquérir la lumière. Selon la sourate 33, *Aḥzāb*, sourate des Coalisés :

« 40. Non, Muḥammad n’est le père d’aucun homme d’entre vous, mais il est l’Envoyé de Dieu et le sceau des prophètes. Dieu est au courant de tout. 41. Ô croyants ! Invoquez souvent le Nom de Dieu ! 42. Glorifiez-Le matin et soir ! 43. C’est Lui qui prie pour vous, ainsi que Ses anges, afin de vous faire passer des ténèbres à la lumière, car Dieu est Plein de mansuétude pour les croyants. »

Alors, dans le soufisme, celui qui veut suivre Dieu est celui qui aura le Prophète Mohammed comme maître principal, il sera l’initiateur et le maître par excellence. Au XIII^e siècle, cette tradition mahométane a pris ses racines dans le mysticisme islamique, en faisant du Prophète le symbole de toute sainteté. Citant Nelly Amri :

« On sait l’importance que revêt, à partir du VII^e/XIII^e siècle, cette inscription des expériences de sainteté dans la réalité muhammadienne (*haqīqa muhammadiyya*) dont l’Homme parfait est l’héritier, ainsi que dans la sainteté (*walāya*) muhammadienne, Muhammad étant extérieurement le Sceau des prophètes, mais intérieurement, il est aussi le Sceau de la sainteté – universelle et muhammadienne. » (Amri, 88-89)

¹ Cf. Espírito Santo, Moisés, *Os Mouros Fatimidias e as Aparições de Fátima*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2006.

² Cf. Kooldude Khan, *Bihar Anwār (L’océan des lumières)*, t. 43, p. 36, in *Islamic Sources*, in [https://dl.islamic-sources.com/en/filebase/E-Books/History/Bihar-Al-Anwar-Vol-43-the-Life-of-Fatima-Zahra-\(sa\).pdf](https://dl.islamic-sources.com/en/filebase/E-Books/History/Bihar-Al-Anwar-Vol-43-the-Life-of-Fatima-Zahra-(sa).pdf)

Dans le mysticisme islamique ou soufisme, Ibn ‘Arabī, et plus tard ses disciples, ils ont suivi cet héritage de l’homme parfait basé sur l’archétype du prophète Mohammed, considéré comme le miroir parfait de la beauté divine, l’un des thèmes centraux de la prophétie mystique. La Lumière de Mohammed, *nūr Muḥammad*, sera précisément l’idéologie à partir de laquelle les théories sur l’homme parfait se développeront plus tard, développées par les adeptes d’Ibn ‘Arabī, à savoir ‘Abd al-Karīm ibn Ibrāhīm al-Jīlī (XIV^e siècle), avec son *The Perfect Man (al-Insānu l-Kamīl)*. Comme le dit Annemarie Schimmel :

« Muhammad, the prototype of the universe as well as of the individual “the pupil in the eye of humanity”, the Perfect Man who is necessary for God as the medium through which He can manifest Himself to be known and loved—all these ideas have been theologically elaborated after Ibn ‘Arabi by his followers, among whom ‘Abdul Karim al-Jili in the late fourteenth century occupies an important place because of his theories about the Perfect Man. » (Schimmel, 137)

Dans le soufisme, beaucoup de soufis dans ses œuvres ont fait référence à la lumière, en opposition aux ténèbres. Ibn ‘Arabī a écrit un grand ouvrage appelé *Les Illuminations de la Mecque*, une œuvre écrite à Mecque et qui contient tous les enseignements plus importants de ce grand maître du soufisme né en al-Andalus et qui concernent surtout l’Amour divin, la science mystérieuse des lettres, la Loi, entre autres thèmes. C’est à Mecque qu’il a contemplé la Ka’ba, la Maison de Dieu et à ce propos il démontre qu’elle est pleine de lumière et par cette lumière l’homme acquiert la sagesse divine :

« Contemple la Maison : pour les cœurs sanctifiés, sa lumière brille à découvert
Ils la regardent par Dieu, sans voile, et son auguste et sublime secret leur apparaît. » (Ibn ‘Arabī, 1997, 45)

C’est aussi à Mecque qu’Ibn ‘Arabī a connu Nizhām (Harmonie), la fille d’un *shykh*, qui avait comme prénom ‘Ayn ash-Shams wa-l Bahā, c’est-à-dire « la Source du Soleil et de la Splendeur », une fille très charmante et savante, un être de lumière dans la région de Mecque et de Médine, par laquelle il est resté fasciné de telle façon qu’il va écrire un ouvrage poétique *L’interprète des désirs*, avec des poèmes d’amour où la thématique de la lumière est aussi très présente. Cependant, comme il nous explique, cette fille, « la Source du Soleil et de la Splendeur », est une métaphore en rapport avec la lumière, pour qu’il puisse exprimer l’amour divin à travers l’amour humain. Selon Ibn ‘Arabī :

« Dans ces vers, j’ai fait allusion à des connaissances seigneuriales, à des lumières divines et à des secrets spirituels, à des sciences d’ordre intellectuel (*‘ulūm ‘aqliyya*) et à des instructions relevant de la Loi divine (*tanbīhāt shar’iyya*). Cet ensemble, je l’ai exprimé dans le langage de la poésie amoureuse (*ghazal*) et celui des vers galants (*tashīb*), afin que les âmes s’éprennent de ces modes d’expression et que les amateurs puissent apprécier leur audition. » (Ibn ‘Arabī, 1196, 52)

Dans cet ouvrage, Ibn ‘Arabī fait plusieurs références au mot lumière, notamment dans les poèmes XXXIX, « Soleil dans la nuit » et le poème XLI, « Traces de lumière ». Le premier poème démontre l’effet de la connaissance divine exprimée par la lumière qui atteint le soufi

Ibn ‘Arabī. À travers cette connaissance décrite aussi avec des métaphores allusives à la figure féminine, et où il est possible l’union des contraires, quand il est en état de contemplation de Dieu :

« Son teint lumineux évoque le soleil
E sa longue chevelure, la nuit.
Soleil et nuit réunis :
Quelle image insolite !

Près d’elle, la nuit
Nous voilà dans la clarté du jour,
Et en plein midi
Dans la nuit de sa chevelure. » (Ibn ‘Arabī, 1196, 352)

Le deuxième poème, par exemple, dans un petit extrait, fait allusion à la subordination du monde à Dieu, quand on veut trouver et suivre le chemin qui emmène vers le divin, c’est-à-dire Dieu. Ce chemin difficile est possible grâce au « souffle parfumé de l’amour » avec lequel la nuit devient illuminée par des traces de lumière permettant de continuer de cheminer même en ayant des obstacles :

« Je n’ai pas de guide
Pour repérer leurs traces,
Excepté le souffle parfumé,
Emanant de leur amour.

Elles soulevèrent le voile ;
La nuit opaque s’illumine,
Et les montures avançaient alors,
À la clarté de la lune. » (Ibn ‘Arabī, 1196, 360-361)

Dans ce sens, le chemin vers Dieu est seulement possible quand l’homme laisse son individualité (les *nafs*) qui voile les choses. Alors la connaissance de Dieu est une révélation qui permet d’enlever le voile, pour obtenir la réalité, la lumière. D’après al-Ghazālī, un des grands mystiques et philosophes de l’Islam, ceux qui sont dans les ténèbres ne croient pas en Dieu ni au Jour dernier, ils sont voilés, ils sont dans l’obscurité, comme les gens de la caverne dans le Coran, ou les hommes de la caverne dans *La République* de Platon. Dans son ouvrage *Michkāt al-Anwār, Le Tabernacle des Lumières*, Ghazālī essaye aussi d’expliquer le symbolisme lié au soleil, à la lune et aux étoiles surtout quand les mystiques ont des visions, car celles-ci sont considérées comme une partie de la prophétie :

« Or, précisément, le soleil vu en songe est interprété comme étant le souverain. Et ceci en raison de ce qu’il y a en eux de commun et de comparable du point de vue conceptuel, à savoir une domination totale et dont les effets se communiquent à tous. La lune, elle, serait alors le vizir, parce que le soleil répand sa lumière sur le monde par l’intermédiaire de la lune quand il disparaît, de la même façon que le souverain communique ses lumières à ceux qui ne sont pas en sa présence par l’intermédiaire du vizir. [...] Je continue donc : de même que les réalités supérieures de nature spirituelle sont symbolisées par le soleil, la lune et les étoiles, elles peuvent être aussi représentées par d’autres symboles, quand on les considère sous d’autres aspects que celui de luminosité. » (Ghazālī, 1981, 67-68.)

Les mystiques qui atteignent cet état de sainteté ont trouvé un grand trésor, ils sont des personnes de lumière, parce qu'ils sont atteints par la lumière de Dieu après le long et difficile chemin. Finalement, ils trouvent l'union avec Dieu et celle-ci peut être aussi symbolisée par la présence de la lumière divine :

« C'est le temps de l'union et de la vision, c'est le temps de la résurrection et de l'éternité ;
C'est le temps de la grâce et de la faveur, c'est l'océan de la pureté parfaite.

Le trésor des dons est advenu, l'éclat de la mer s'est manifesté, l'aurore de la bénédiction s'est levée. L'aurore ? Non, la lumière de Dieu. » (Rûmî, 1973, 179-180)

Rûzbehân de Shîrâz, au XII^e, dans *Le Jasmin des Fidèles d'Amour*, explique très bien la cause de la présence des lumières dans le soufisme. Ces lumières sont des signes de ceux qui vont cheminer vers Dieu et qui sont arrivés dans un état (station) élevé de son progrès spirituel. Ils ont des visions de lumière, surtout des lumières colorées où chaque couleur a aussi un sens dans la voie spirituelle (selon nous explique Henry Corbin). Les lumières sont donc un signe des élus que Dieu a choisi pour Le suivre, comme nous explique Henry Corbin, dans le prologue de l'ouvrage *Le Jasmin des Fidèles d'Amour*. Avec les visions de lumière, le mystique peut savoir qu'il est un des *Awliyâ*, c'est-à-dire un des Amis de Dieu :

« Au cours d'une vision où tout l'univers lui apparaît comme une lumière éclatante, foisonnante, immense, du centre de cette lumière, il entend une voix divine l'appelant à sept reprises en langue persane : Ô Rûzbehân ! Je t'ai choisi pour être un Initié, un « Ami » (*walâyat*), je t'ai choisi pour l'amour, tu es mon Ami. Ne cède pas à la crainte, ne cède pas à la tristesse, car je suis ton Dieu et je prends soin de toi dans tout ce que tu te proposes. » (Rûzbehân, 16).

Alors il s'opère une espèce de fusion entre l'amant et l'aimée, Dieu où la présence des lumières est fondamentale :

« 87. Enfin (en un moment), lorsque, émergeant de la bruine, la lumière de la Beauté incréée se lève sur la beauté d'une belle créature, la beauté-archétype s'offre enfin face à face au regard de l'amant. »

« Ces deux lumières, en formant quant à l'apparence extérieure deux réalités distinctes, bien qu'en leur vraie réalité elles forment un Tout indissociable, subissent une division qui les distingue. Lorsque la réalité idéale (de l'amant) symbolise avec la réalité idéale (de l'aimée), lorsqu'avec l'aptitude (de l'amant) la beauté (de l'aimée) symbolise avec l'aptitude (de l'amant), alors l'affinité se trouve conjointe à l'affinité, la sympathie naturelle est en synchronisme avec la beauté de la forme extérieure, la nature du cœur de l'amant devient co-naturelle à la nature du cœur de l'aimée. La lumière des yeux de l'esprit ne fait plus qu'une même lumière avec la lumière des yeux du corps ; le fond intime de l'amant fusionne avec le fond intime de l'aimée. Les qualifications de l'aimée, grâce à l'imagination active de l'amant, se manifestent par le moyen de sa beauté. Intérieurement et extérieurement il y a synchronisme parfait. » (Rûzbehân, 98)

Le mystique doit donc suivre un chemin avec plusieurs étapes pour aboutir au *tawhîd* (unicité) et à l'amour divin. Pour arriver à la dernière étape, il faut avoir ce qu'on peut appeler de théophanie et les lumières y sont inclus dans ce procès de transcendance :

« (Ce mystère) c'est magnificence (sur) magnificence, sublimation (sur) sublimation, angoisse d'être exposé à la sublimité, exultation dans l'enchantement de l'extase ; c'est gnose sur gnose, vénération sur vénération sacrée, crainte sur crainte révérencielle, devant la vision des sublimes lumières ; c'est ivresse sur ivresse mentale devant la soudaine irruption de la théophanie ; c'est détresse sur détresse, sur l'océan de la prééternité ; c'est stupeur sur

stupeur devant l'état d'individuation éternelle ; c'est conscience recouvrée devant la vision de la surexistence ; c'est être anéanti sous l'effet de l'assaut des lumières de l'Essence ; c'est être surexistencié par l'influx de la beauté sur l'âme du microcosme. À cette étape il n'y a ni part pour les créatures, ni trouble occasionné par l'âme sensuelle ; c'est de l'allégresse divine que fait éclosion l'allégresse dans (l'âme de) l'Unifique. » (Rûzbehân, 271)

Cette même idée apparaît dans les ouvrages d'autres mystiques musulmans, tels que Hallāj, ou Rûmī. On peut donc conclure que la présence des lumières dans le soufisme est surtout liée à la métaphore de l'homme pour atteindre Dieu. Il faut de l'effort pour combattre ses *nafs*, afin d'aboutir à la présence divine. Celle-ci se réalise par le cœur, l'organe principal de l'amour divin et, comme le souligne Henry Corbin :

« Les étapes de la métamorphose seront repérées au moyen des trois qualifications que le Qorân confère à l'âme ; à l'éclosion de la troisième, on pourra considérer qu'existe en acte le cœur (*qalb*) qui est le centre subtil de lumière, le Trône dans le microcosme, et par là même l'organe et le lieu de la conjonction du Trône. » (Corbin, 1971, 77)

Alors, à partir des textes cités, en Islam, le thème de la lumière est vraiment fondamental et on le trouve dans les textes coraniques, surtout dans la sourate 24 qui prend exactement le nom d'*an-Nûr* (la lumière). Dans ce sens, le Coran comme Révélation est une lumière pour guider l'homme dans le droit chemin. Mais il y a aussi quelques hadiths qui font référence à la lumière. L'importance de la lumière peut se trouver aussi associée à quelques noms dans la religion islamique, notamment au Prophète Mohammed, lui aussi connu par *nûr* (lumière) et à sa fille, Fatima, connue par le nom *zahra* (*l'éblouissante*) ou *Fatima Zahra*. L'importance de la lumière est encore présente dans la Médecine Prophétique comme une protection contre toutes les choses mauvaises qui peuvent nuire l'être humain.

Mais en Islam le thème de la lumière est aussi très répandu dans le soufisme, c'est-à-dire dans le mysticisme musulman, le *taṣawwuf*. Dans leurs textes, plusieurs soufis, comme par exemple Ibn 'Arābī et beaucoup d'autres, emploient souvent le terme lumière lié à la divinité et dont le sens devient très symbolique, comme nous avons souligné tout au long de cet article. Et nous le terminons avec une très belle citation de Rûzbehân à propos de la lumière :

« 288. [...] Ô mon Dieu ! illumine nos cœurs par la lumière de ta sagesse ; affermis nos cœurs par la constance de ton souvenir, par la douceur de tes entretiens confidentiels, et par la jouissance de ton verbe. Spiritualise nos esprits par ta grâce subtile ; illumine nos cœurs par la lumière de ton approche ; fixe nos regards par ton amour. » (Rûzbehân, 273)

On peut donc conclure, à partir de l'analyse que nous avons faite, que la thématique de la lumière en opposition aux ténèbres est présente depuis le début de l'humanité et surtout dans la philosophie et dans les religions, notamment en Islam, dans les sourates *an-Nûr* et *al-Kahf*, dans quelques hadiths, dans la médecine prophétique et encore dans quelques textes mystiques.

Selon le Coran, Dieu est la lumière des cieux et de la terre et, symboliquement, le Prophète Mohammed est la lampe, c'est à dire qu'il est le modèle à suivre. Alors les soufis, basés sur cette idéologie, pour suivre la voie qui emmène vers Dieu, vont parcourir un chemin plein d'épreuves. Nous pouvons même dire qu'il s'agit d'un parcours initiatique et la lumière est fondamentale dans ce procès. Pour les soufis, le Coran est aussi un guide dans ce voyage initiatique.

En ce sens, la lumière, dans la religion musulmane, dans la médecine du Prophète et pour les soufis est un symbole de connaissance, de guérison mais, en même temps, de métamorphose et de purification. Selon les textes analysés, nous voyons que la lumière est un symbole universel de salut, d'expérience mystique, en opposition aux ténèbres, celles-ci comme symbole de l'aveuglement, de malheur, du châtiment de l'enfer et même de la mort.

Bibliographie

AMRI Nelly, *La Sainte de Tunis. Présentation et Traduction de l'hagiographie de 'Áisha al-Mannûbiyya(m.665/1267)*, 1^{ère} éd., col. « La Bibliothèque de l'Islam », Arles, Sindbad, 2008.

ANVAR Leili, « "Si vos oreilles deviennent des yeux" – la vision mystique en islam », in *Religion & Histoire*, n° 26, mai-juin, 2009.

CORBIN Henry, *L'Homme de Lumière dans le Soufisme Iranien*, Paris, Saint Vincent sur-Jabron, Édition Présence, 1971.

DUBAL Léo, LARREY Monique, *Énigme des Stèles de la Carthage Africaine, Tanit plurielle*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1995.

GHAZÂLÎ Abu Hamid, *Le Tabernacle des Lumières (Mishkât al-Anwâr)*, trad. R. Deladrière, Paris, Le Seuil, 1981.

HUNZAI Allamah Nasâr al-Dân "Nasâr", *La guérison par le Coran (Qur'anâ Ilaj)*, trad. Abdur Rahman Rener, Noor Villa, Garden West, Karachi, Graphiques Yasmin Karim et Zahir Lalani, publié par Khanah-i Hikmat/Idarah-i Arif, 1986.

IBN 'ARABÎ, *L'Arbre du Monde*, introd. trad. et notes par Maurice Gloton, Paris, Deux Océans, 1990.

— *L'interprète des désirs*, présentation et trad. de Maurice Gloton, col. « Spiritualités Vivantes », Paris, Albin Michel, 1996.

— *Les Illuminations de la Mecque*, anthologie présentée par Michel Chodkiewicz, col. « Spiritualités vivantes », Paris, Albin Michel, 1997.

PLATON, *La République*, trad. E. Chambry, Paris, Les belles lettres, 1961.

RÛMÎ, *Odes Mystiques*, trad. Eva de Vitray-Meyerovich ; M. Mokri, Paris, Klincksiech éd., 1973.

RÛZBEHÂN Baqlî Shîrâzî, *Le Jasmin des Fidèles d'Amour (Kitâb-e 'Abhar al-'âshiqîn)*, trad. et prologue Henry Corbin, coll. « Islam Spirituel », Dijon-Quetigny, Éditions Verdier, 1991.

SCHIMMEL Annemarie, *And Muhammad is His Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, col. «Studies in Religion», Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1985.

Notice bio-bibliographique de l'auteur

Natália Maria Lopes Nunes, enseignante-chercheuse. Elle a un Doctorat en Littérature Portugaise Médiévale et Post-Doctorat sur la Littérature Profane et Mystique du Gharb al-Andalus à l'Université Nouvelle de Lisbonne, Faculté de Sciences Sociales et Humaines. Elle est chercheuse intégrée de l'Institut d'Études de Littérature Traditionnelle -patrimoine, arts et cultures et collaboratrice de l'Institut d'Études Médiévales et au Centre d'Histoire -Faculté de Lettres de l'Université de Lisbonne, où elle se dédie à l'étude de la littérature et de l'héritage arabe et islamique ainsi qu'à la création des Routes du Gharb al-Andalus. Natália Maria Lopes Nunes est auteur de plusieurs articles sur la littérature médiévale et celle d'al-Andalus, sur le soufisme et la mystique comparée et l'héritage arabo-musulman. nlunes@hotmail.com