

LA SAGESSE DES PROPHÈTES

IBN 'ARABÎ



Spiritualités vivantes

Albin Michel

LA SAGESSE DES PROPHÈTES



« Spiritualités vivantes »

Albin Michel

■ Spiritualités ■

*Collection « Spiritualités vivantes »
dirigée par Jean Mouttapa et Marc de Smedt*



© 1995 by Jean Herbert

© Éditions Albin Michel, 1974, 2008

MUHYI-D-DIN IBN'ARABI

La Sagesse des Prophètes

(FUÇUÇ AL-HIKAM)

Traduction et notes par
Titus Burckhardt

Préface de
Jean Herbert

Albin Michel

Préface

Quelque part dans Damas, il y a une mosquée d'aspect assez banal, où les musulmans n'aiment guère emmener les étrangers. L'intérieur en est le plus souvent désert, et cependant un legs royal en a récemment presque fait doubler la superficie couverte. Quel en est donc l'intérêt ?

Ceux qui sont admis dans le secret sont invités à descendre par un long escalier dans une sorte de crypte où soudain se révèle à leurs yeux un spectacle inattendu : une autre mosquée, très luxueuse et fréquentée, celle-là, se cache sous la première. Les murs en sont recouverts, presque jusqu'en haut, de ces magnifiques tuiles vernissées bleues qui sont une des gloires de Damas. A la lueur des vieilles lampes en verre qui descendent du plafond, une atmosphère de silence et de recueillement.

Au milieu, un tombeau qu'entoure une haute grille d'argent admirablement ciselée, et au-dessus duquel pendent, enveloppés dans des linges blancs, des Corans apportés en offrande. Tout autour, des hommes et des femmes en méditation. C'est là que repose le « Grand Sheikh » par excellence, Muhyi-d-din ibn 'Arabi, dont M. Titus Burckhardt nous esquisse ici l'enseignement et nous décrit l'influence considérable.

Il y a aussi quelques autres tombes, beaucoup plus simples. Deux de ses fils sont là, et deux ou trois grands personnages. Légèrement à l'écart, une tombe assez imposante, d'un style tout différent. « Qui est enterré là ? — C'est quelqu'un que vous autres Français connaissez bien. — Qui donc ? — L'émir Abd-el-Kader, l'Algérien. — Celui qui a défendu son pays contre l'armée française, il y a plus d'un siècle ? — Bien sûr. » Exilé à Damas par Napoléon III (qui s'acquittait ainsi d'une promesse faite six ans auparavant et jamais tenue), le redoutable adversaire du Général Bugeaud, dégagé de ses responsabilités politiques, s'est en effet tout naturellement consacré à la vie spirituelle. Soufi ardent, il a passé le reste de sa vie à éditer en arabe l'œuvre de son maître Muhyi-d-dîn.

Les collections « Spiritualités vivantes », comme leur nom l'indique, sont destinées à présenter les mouvements spirituels par la bouche de leurs représentants les plus qualifiés à notre époque, et nous semblons déroger à cette règle en ouvrant la série « Islam » par une œuvre du XIII^e siècle. Mais le livre d'Abd-el-Kader lui-même, que nous publierons prochainement, et qui constitue l'une des œuvres maîtresses du soufisme moderne, serait inintelligible sans une connaissance de ce qui en est la base — et malheureusement nous n'avons jusqu'ici aucun texte important de Muhyi-d-dîn dans une langue européenne.

Après ces deux ouvrages consacrés au Soufisme, la série « Islam » publiera des textes relevant d'autres écoles musulmanes ayant conservé de nos jours une grande importance.

Vandœuvres, 1955.

Jean HERBERT.

Introduction

Le Soufi Abu Bakr Muhammad ibn al-'Arabî ⁽¹⁾, de la tribu arabe de Hâtim at-Tâ'î, est né en l'an 560 de l'hégire (l'an 1165 de l'ère chrétienne) à Murcie en Andalousie ; il mourut en 638 (A. D. 1240) à Damas. Dans les milieux ésotéristes de l'Islam on le surnomme *muhyi-d-dîn*, « le vivificateur de la religion », et *ash-sheïkh al-akbar*, « le plus grand maître ». Son œuvre doctrinale s'imposa par sa profondeur et par sa synthèse, de même que par la force incisive de certaines formulations, qui se réfèrent aux aspects les plus élevés du Soufisme. Les livres et les traités du maître furent très nombreux ; la plupart d'entre eux semblent définitivement perdus ; parmi ceux qui subsistent, les *Futûhât al-Makkiyah* (« Les Révélations Mecquoises ») et les *Fuçûç al-Hikam* (« La Sagesse des Prophètes ») sont les plus célèbres. Le premier de ces deux ouvrages constitue une sorte de somme des sciences ésotériques ; le second, dont nous présen-

(1) L'orthographe Ibn al-'Arabî est plus correcte ; cependant on emploie couramment la forme Ibn 'Arabî, afin de distinguer le célèbre Soufi du cadî andalou Abu Bakr ibn al-'Arabî.

tons ici une traduction limitée aux chapitres les plus importants, est souvent considéré comme le testament spirituel du maître, qui le rédigea en l'an 627 de l'hégire (A. D. 1229) à Damas.

Précisons que le titre « La Sagesse des Prophètes » n'est qu'une paraphrase, désormais consacrée par l'usage, du titre arabe *Fuṣūḥ al-Hikam*, qui signifie littéralement « les chatons des sagesse ». Cette expression définit moins le contenu du livre qu'elle ne le résume symboliquement, et ne saurait être comprise sans connaissance préalable du symbolisme dont il s'agit : *al-faṣḥ* — singulier de *fuṣūḥ* — est le chaton qui sertit la pierre ou le sceau (*al-khatam*) d'une bague ; par « les sagesse » (*al-hikam*), il faut ici comprendre les aspects de la Sagesse divine. Les « chatons » qui sertissent les pierres précieuses de la Sagesse (*al-hikmah*) éternelle sont les « formes » spirituelles des différents prophètes, leurs natures respectives, à la fois humaines et spirituelles, qui véhiculent tel ou tel aspect de la Connaissance divine. Le caractère incorruptible de la pierre précieuse correspond à la nature immuable de la Sagesse.

La métaphore du chaton qui enferme la pierre précieuse de la Sagesse et en épouse la taille concerne la nature humaine d'un prophète en tant que récipient de la Sagesse divine ; toutefois, cet aspect du symbolisme, qui correspond à l'apparence humaine des choses, se trouve compensé et comme élargi par la formule qu'Ibn 'Arabî adopte pour les titres des diverses parties de son livre : « le chaton de la Sagesse divine dans le Verbe adamique », « le chaton de la Sagesse de l'Inspiration divine dans le Verbe de Seth », « le chaton de la Sagesse de la Transcendance dans le

Verbe de Noé », etc. Selon ces expressions, le chaton, c'est-à-dire la forme individuelle du prophète, est à son tour contenu dans le verbe (*al-kalimah*), qui est la réalité essentielle et divine de ce même prophète ; en effet, par son identification « active » avec la Sagesse divine, tout prophète est une détermination immédiate du Verbe éternel, qui est l'« énonciation » primordiale de Dieu. Ce sont les « verbes » qui contiennent les « chatons », car c'est l'individuel qui est contenu par l'universel et non inversement, malgré les apparences humaines. Tout prophète, en tant qu'homme parfait, se « contient » donc lui-même, puisqu'il « contient » la Sagesse divine et que, sous le rapport de sa réalité intérieure et supra-individuelle, il « est » cette Sagesse ; or celle-ci contient l'humanité parfaite de l'Homme-Dieu, et c'est cet aspect des choses qui correspond à la réalité ontologique, sans annuler toutefois la « réalité » apparente du point de vue humain. Enfin, il ne faut pas oublier d'ajouter que l'humanité des prophètes qui, par définition, est parfaite et « hors série », reflète dans sa particularité — le « chaton » (*façç*) qui a telle ou telle forme — tel aspect ou Nom divin, ce qui revient à dire que le prophète s'identifie en dernière analyse à ce Nom, celui-ci « ouvrant la voie » à l'Essence divine indifférenciée.

Cette complexité d'aspects apparemment contradictoires, intégrés en une synthèse suprarationnelle, est caractéristique dans l'enseignement d'Ibn 'Arabî.

Le rapport entre le « chaton » et la sagesse qu'il contient, et dont il est à son tour le contenu, préfigure le thème fondamental des *Fuṣūḥ al-Hikam*, thème qui peut se résumer de la manière suivante :

la révélation divine se conforme à la réceptivité du cœur, de même que la lumière, incolore en elle-même, se colore selon le cristal qui la réfracte ; l'aspect que la Divinité assume dépend donc de son « récipient ». D'autre part, la Réalité divine étant active et créatrice, tandis que le « récipient » est passif, toute qualité positive par laquelle Dieu Se manifeste doit émaner de Lui ; ce sont donc les contenus réels de l'Essence divine qui déterminent la qualité d'un état contemplatif. Enfin, selon une vue plus vaste, le réceptacle, c'est-à-dire le cœur de l'homme, ou plus exactement son être intégral et essentiel, est lui-même une possibilité divine : c'est cette possibilité permanente et informelle, l'archétype, qui « reçoit » le plus immédiatement la « Lumière » infinie.

La Réalité divine englobe donc à la fois le récipient de la révélation et son contenu ; on ne La connaît qu'en connaissant la loi même de Sa manifestation, de sorte qu'on La distingue de Ses réceptacles sans pourtant séparer essentiellement et sous tous rapports les réceptacles et la Réalité.

L'homme, qui est le réceptacle par excellence de la révélation divine, doit pour connaître Dieu se connaître lui-même, dans sa possibilité permanente. Or, il ne se connaîtra que par Dieu : en tant qu'il est lui-même l'objet de la connaissance, Dieu en est le « sujet », le Témoin transcendant ; en tant que Dieu est l'« objet » de la connaissance, Il Se « colore » en fonction du sujet qui Le contemple.

S'il y a dans l'enseignement doctrinal d'Ibn 'Arabî un système quelconque, c'est la permutation de termes opposés et complémentaires. Cet emploi méthodique du paradoxe ne laisse aucune

trêve à l'esprit du lecteur, naturellement enclin à se fixer sur une notion définie, « dogmatique » si l'on veut, et le pousse vers ce qu'Ibn 'Arabî appelle lui-même *al-hayrah*, c'est-à-dire la « perplexité » ou l'« étonnement » devant ce qui dépasse l'ordre rationnel ; cette *hayrah*, dit-il, doit devenir un constant mouvement circulaire autour d'un point mentalement insaisissable, image qui rappelle les derniers versets de la Divine Comédie : « ... Tel étais-je lors de cette nouvelle vision : je voulus voir comment l'image (humaine) convenait au cercle (divin) et comment elle s'y intègre. Mais à cela mes propres ailes ne suffirent pas. Mon esprit fut frappé par un éclair, et aussitôt ma volonté s'accomplit. A la haute imagination [spirituelle] manquaient ici les forces ; mais déjà mon désir et mon vouloir tournèrent, comme une roue qui est uniformément mue, par l'Amour qui meut le soleil et les autres étoiles. »

Certains exposés d'Ibn 'Arabî peuvent paraître incohérents non seulement pour la raison que nous venons d'indiquer, mais aussi parce que l'inspiration intellectuelle, évoquant à la fois d'innombrables vérités solidaires les unes des autres, exerce une sorte de pression sur le récipient trop étroit qu'est la pensée discursive et tend à en briser la continuité « horizontale » ; pour une raison analogue, les épîtres d'un saint Paul peuvent sembler incohérentes. La plénitude intrinsèque de l'aperçu contemplatif, sans commune mesure avec le raisonnement, produira des formules saturées de significations, tandis qu'elle empêche d'une certaine manière la construction homogène et définitive d'un système, qui serait en tout cas trop limité pour « épuiser » un aspect de la Vérité

divine. Plus les exposés d'Ibn 'Arabî sont essentiels, plus ils sont discontinus ; le caractère foncièrement nomade de l'esprit arabe, son pouvoir moins plastique qu'incisif, y semble être mis à profit par l'inspiration.

Nous ne reviendrons pas ici sur la terminologie dont ce maître fait usage, car nous en avons parlé dans notre étude sur le Soufisme (1), qu'on peut à cet égard considérer comme une introduction aux *Fuṣūḥ al-Hikam*. Nous pouvons aussi nous référer à notre traduction partielle de *al-Insân al-kâmil* de Jilî (2), qui se présente comme un exposé, plus constructif et plus explicite, de certaines idées fondamentales contenues dans les *Fuṣūḥ al-Hikam*. Il y a d'ailleurs entre le langage d'Ibn 'Arabî et celui de Jilî la différence qui caractérise généralement l'écart mental entre le XII^e et le XIV^e siècle : ce que le premier exprime implicitement, le deuxième le précise d'une manière plus articulée, au prix d'une certaine délimitation des réalités.

* * *

Comme nous venons de le voir, chaque chapitre des *Fuṣūḥ al-Hikam* est dédié à un prophète, c'est-à-dire à l'un des prophètes mentionnés dans le Coran, en commençant par Adam — considéré en Islam comme prophète — jusqu'à Muhammed qui « scelle » la prophétie universelle. La chaîne coranique des prophètes comprend aussi le Christ et certains prophètes des anciens peuples d'Arabie, comme *Salih* et *Hûd*, que les écritures judéo-chré-

(1) Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam (Lyon, Derain, et Alger, Messerschmitt, 1955).

(2) De l'homme universel, *ibid.*, 1953.

tiennes ne connaissent pas. La base et le point de départ de chaque chapitre est un passage de l'écriture, le plus souvent une parole que le Coran prête à l'un des prophètes.

Parmi les 27 chapitres de l'ouvrage, nous avons choisi ceux qui, par leur contenu doctrinal, nous paraissent les plus importants. Nous avons omis les chapitres ou les parties de chapitres dont le contenu est plus particulier, ou qui comportent des exégèses par trop difficiles à rendre en une langue européenne ; car l'interprétation soufique du Coran se fonde souvent sur un symbolisme verbal propre à la langue arabe. En un certain sens les deux premiers chapitres, sur Adam et sur Seth, résument à eux seuls toute la doctrine métaphysique d'Ibn 'Arabî sous le double rapport de la manifestation universelle de Dieu et de la réalisation spirituelle.



Parmi les livres qui ont été écrits sur Muhyi-d-dîn Ibn 'Arabî en langues européennes, le plus important et même le seul ouvrage de marque est *El Islam christianizado* de Miguel Asin Palacios (1). Cet ouvrage passe sous silence la métaphysique d'Ibn 'Arabî, mais il décrit en revanche sa vie et sa méthode spirituelle, dont il donne des aperçus très précieux, malgré la tendance générale qui s'annonce dans le titre même du livre et qui est à la base d'assimilations abusives : frappé par la sainteté de certains soufis, Palacios veut les justifier devant le dogme chrétien en les considé-

(1) Madrid, Plutarco 1931.

rant comme les représentants d'un courant chrétien dans le cadre de l'Islam. A cette fin il fait dériver leur méthode des traditions monastiques de la chrétienté d'Orient. Or, s'il y eut certainement des contacts entre les premiers Soufis et des contemplatifs chrétiens — certains témoignages islamiques le confirment, — la plupart des analogies que Palacios invoque en faveur de sa thèse sont de celles qu'on retrouve dans les civilisations les plus diverses. Quant au rôle fondamental que joue le Coran dans le Soufisme, Palacios est d'avis que les « éléments judéo-chrétiens » contenus dans le Coran en compensaient le manque d'authenticité, comme si la vérité pouvait être véhiculée par un mensonge, ou comme si une voie spirituelle n'était pas un ensemble organique, où tout se tient, en sorte que le moindre élément peut avoir des conséquences incalculables. Quoi qu'il en soit, l'ouvrage en question donne un aspect de la spiritualité d'Ibn 'Arabî qu'une œuvre purement métaphysique comme les *Fuṣūḥ al-Hikam* pourrait faire perdre de vue ; nous tenons donc à souligner que notre livre ne saurait donner une idée complète de la voie de notre Soufi. Ibn 'Arabî observe lui-même que la perfection des vertus spirituelles peut provoquer l'illumination du cœur, sans même que l'homme ait une connaissance théorique dépassant les vérités élémentaires de la doctrine, tandis que la compréhension de la théorie métaphysique ne garantit pas sa réalisation effective. Ajoutons qu'il y a eu des Soufis qui n'enseignaient que le « polissage du miroir du cœur » et qui se taisaient sur les Vérités transcendantes (*al-haqāiq*), un peu comme certains maîtres bouddhistes se bornaient à enseigner le rejet des limitations psychologiques.

M. Asin Palacios a publié également une traduction espagnole de la *Risâlat al-Quds* (« l'Épître de la Sainteté ») d'Ibn 'Arabî sous le titre de *Vidas de Santones Andaluces* ⁽¹⁾; ce livre décrit les vies des Soufis qu'Ibn 'Arabî connut en Espagne et qui furent pour la plupart ses propres maîtres spirituels.

Il n'est pas étonnant — vu l'obscurité de notre auteur — que le nombre de ses écrits traduits en langues européennes soit fort restreint. Mentionnons la traduction anglaise — par Reynold A. Nicholson — du *Tarjumân al-ashwâq* (« l'Interprète des Désirs »), un recueil de poésies d'amour avec commentaires ésotériques ⁽²⁾. Une excellente traduction du « Traité de l'Unité » (*Risâlat al-Ahadiyah*), attribué à Muhyi-d-dîn Ibn 'Arabî, a été publiée par Abdul Hadi dans la revue *Le Voile d'Isis* ⁽³⁾. Le texte arabe de trois traités mineurs d'Ibn 'Arabî, sous le titre *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî*, a été édité par Nyberg, qui en donna un résumé en allemand ⁽⁴⁾. Quant au livre de Khaja Khan : *The Wisdom of the Prophets* ⁽⁵⁾, il ne représente qu'une très libre paraphrase des *Fuûç al-Hikam*.

Pour notre traduction nous avons utilisé l'édition lithographiée du Caire, de l'an 1309 de l'hégire (1891 A. D.), faite par Muhammad al-Bârûnî, avec le commentaire de 'Abd ar-Razzâq al-Qashânî, et l'édition typographique de 1304 (1887), faite par

⁽¹⁾ *Publicaciones de las Escuelas de estudios arabes de Madrid y Granada*, série B.

⁽²⁾ Dans *Oriental Translation Fund* de la *Royal Asiatic Society*, new series, vol. XX H. S.

⁽³⁾ Paris, février 1933.

⁽⁴⁾ Leiden, E. J. Brill, 1919.

⁽⁵⁾ Madras, 1929.

Jalâl ad-dîn Uskûbî, avec les commentaires de 'Abd al-Ghanî an-Nâbulusî et de 'Abd ar-Rahmân al-Jâmî. Ces trois commentateurs sont des Soufis bien connus ; an-Nâbulusî vécut à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle, al-Qashânî au XIII^e et al-Jâmî au XV^e siècle de l'ère chrétienne. Nous n'avons pas jugé utile de traduire ces commentaires, car les exigences du lecteur européen à l'égard d'un commentaire diffèrent beaucoup de celles d'un lecteur oriental ; en revanche, nous avons complété la traduction par quelques notes et parfois par des interpolations — données entre crochets — là où elles nous ont semblé indispensables ; toute traduction moderne d'un texte arabe écrit dans le langage elliptique du XII^e siècle nécessite un certain travail d'exégèse.

De la Sagesse Divine
(*al-hikmat al-ilâhiyah*)
dans le Verbe adamique

Dieu (*al-haqq*) voulut voir les essences (*a'yân*)⁽¹⁾ de Ses Noms très parfaits (*al-asmâ al-husnâ*), que le nombre ne saurait épuiser, — et si tu veux, tu peux également dire : Dieu voulut voir Sa propre essence (*'ayn*)⁽²⁾ — en un objet (*kawn*) global qui, étant doué de l'existence (*al-wujûd*)⁽³⁾,

(1) Nous traduisons ici *a'yân* par « essences », puisqu'il s'agit des essences des Noms par opposition avec leurs formes verbales ou idéelles. L'objet de la « vision » divine réside dans les possibilités essentielles qui correspondent aux « Noms très parfaits », à savoir les « aspects » universels et permanents de l'Être. Quand on parle de l'Essence *une* et seule de tous les Noms ou Qualités divines, on emploie le terme *adh-dhât*.

(2) Le mot *al-'ayn* (singulier de *a'yân*) comporte les significations de « détermination essentielle », « essence personnelle », « archétype », « œil », « source ». Cette phrase signifie donc que Dieu voulut Se voir Lui-même, avec cette restriction que Sa « vision » ne se rapporte pas à Son Essence absolue (*adh-dhât*), qui transcende toute détermination, même principielle, mais à Sa détermination immédiate (*'aynah*), Son « aspect personnel », qui est précisément caractérisé par les Qualités parfaites dont les Noms sont l'expression.

(3) Ou de l'Être, le terme *al-wujûd* ayant les deux sens. — Quelques manuscrits présentent la variante : « ... étant doué de faces (*al-wujûh*)... », c'est-à-dire de multiples « plans de réflexion » différenciant l'irradiation (*al-tajallî*) divine.

résume tout l'ordre divin (*al-amr*)⁽¹⁾, afin de manifester par là Son mystère (*sirr*) à Lui-même ⁽²⁾. Car la vision (*ru'yâ*) ⁽³⁾ qu'a l'être ⁽⁴⁾ de lui-même en lui-même n'est pas pareille à celle que lui procure une autre réalité dont il se sert comme d'un miroir : il s'y manifeste à lui-même sous la forme qui résulte du « lieu » de la vision ; celle-ci n'existerait pas sans ce « plan de réflexion » et le rayon qui s'y reflète. Dieu a d'abord créé le monde entier comme une chose amorphe ⁽⁵⁾ et dépourvue de grâce ⁽⁶⁾, et semblable à un miroir qui n'a pas encore été poli ⁽⁷⁾ ; or, c'est une règle de l'Activité divine de ne préparer aucun « lieu » sans que celui-ci ne reçoive un esprit divin, ce qui est exprimé [dans le Coran] par l'insufflation de l'Esprit divin en Adam ⁽⁸⁾ ;

(1) L'Ordre divin est symbolisé par la parole « sois ! » (*kun*) ; il s'identifie donc au principe de l'Existence.

(2) Allusion à la parole divine (*hadith qudst*) révélée par la bouche du Prophète : « J'étais un trésor caché ; J'ai voulu être connu (ou : connaître), et J'ai créé le monde. »

(3) L'acte visuel est ici pris comme le symbole de la Connaissance dans sa nature universelle.

(4) Littéralement : « la chose » (*ash-shay'*). Ibn 'Arabî emploie parfois ce terme de « chose » pour désigner une réalité qu'il ne veut définir en aucune manière ; il ne dit pas « l'Essence » (*adh-dhât*), pour ne pas affirmer la transcendance et la non-manifestation de ce dont il s'agit, et il ne dit pas non plus « l'Être » ou « l'Existence » (*al-wujûd*), pour ne pas en souligner l'immanence et la manifestation.

(5) Ou « homogène » (*musawwî*), c'est-à-dire ne portant pas encore l'empreinte qualitative et différenciée de l'Esprit.

(6) *Rawh* : « grâce », « liberté » ; certains lisent *râh*, « esprit ».

(7) C'est le chaos primordial, où les possibilités de manifestation, encore virtuelles, se confondent dans l'indifférenciation de leur *materia*.

(8) « Lorsque Je l'aurai formé et que J'aurai soufflé dans lui de Mon Esprit... » (Coran, XV, 29).

et ceci n'est autre chose [d'un point de vue complémentaire du premier] que l'actualisation de l'aptitude (*al-isti'dâd*) que possède telle forme, préalablement disposée, à recevoir l'effusion (*al-fayd*)⁽¹⁾ inépuisable de la révélation (*al-tajallî*)⁽²⁾ essentielle. Il n'y a donc [hors de la Réalité divine] qu'un pur réceptacle (*qâbil*)⁽³⁾; mais ce réceptacle provient lui-même de « l'Effusion très-sainte » (*al-fayd al-aqdas*) [c'est-à-dire de la manifestation principielle, métacosmique, où les « essences immuables » sont divinement « conçues », avant leur apparente projection dans l'existence relative]⁽⁴⁾. Car la réalité (*al-*

(1) L'image d'une « effusion », d'un « débordement » ou d'une « émanation » de l'Être (*al-wujûd*) ou de la Lumière divine (*an-nûr*) dans les « formes » réceptives du monde ne doit pas s'entendre comme une émanation substantielle, car l'Être — ou la Lumière divine incréée — ne procède pas hors de Lui-même. Cette image exprime au contraire la souveraine surabondance de la Réalité divine, qui déploie et illumine les possibilités relatives du monde, bien qu'Elle soit « riche en Elle-même » (*ghant binafsih*) et que l'existence du monde n'ajoute rien à Son infinité. — Le symbolisme de l'« effusion » (*al-fayd*) divine se réfère à cette parole du Prophète : « Dieu a créé le monde dans des ténèbres, puis Il versa (*afâda*) sur lui de Sa Lumière. »

(2) *Al-tajallî* signifie « révélation » (en un sens général), « dévoilement » et « irradiation » : quand le soleil, couvert de nuages, se « dévoile », sa lumière « irradie » sur terre.

(3) Du point de vue cosmologique, ce réceptacle correspond à la substance passive, la *materia prima* ou principe plastique d'un monde ou d'un être. Du point de vue purement métaphysique, le réceptacle qui s'oppose — d'une manière toute principielle et logique — à l'« effusion » incessante de l'Être, se réduit à la possibilité principielle, l'archétype ou l'« essence immuable » (*al-a'yn al-thâbitah*) d'un monde ou d'un être.

(4) Ce passage, le soufi persan Nûr ad-dîn 'Abd ar-Rahmân Jâmi l'explique ainsi : « La Majesté de Dieu (*al-haqq*) se révèle de deux manières ; l'une d'elles, qui correspond à la révélation intérieure, purement intelli-

amr) (1) tout entière, de son commencement à sa fin, vient de Dieu seul, et c'est vers Lui qu'elle retourne (2). Ainsi donc l'Ordre divin (*al-amr*) exigeait la clarification du miroir du monde; et Adam devint la clarté même de ce miroir et l'esprit de cette forme (3).

Quant aux Anges [dont il est question dans le récit coranique de la création d'Adam] (4), ils repré-

gible, que les Soufis appellent l'Effusion très-sainte, consiste dans l'auto-révélation de Dieu se manifestant de toute éternité à Lui-même sous la forme des archétypes et de ce qu'ils impliquent de caractères et de capacités; la seconde révélation est la manifestation extérieure, objective, qu'on appelle l'Effusion sainte (*al-fayd al-muqaddas*); elle consiste dans la manifestation de Dieu moyennant l'empreinte des mêmes archétypes. Cette seconde révélation est consécutive à la première; elle est le théâtre où apparaissent les perfections qui, selon la première révélation, sont virtuellement contenues dans les caractères et capacités des archétypes » (*Lawdih*, ch. XXX; édition du texte persan et traduction anglaise par E. H. Whinfield et Mirzâ Muhammad Kazvini; Oriental Translation Fund, New Series. Vol. XVI. Royal Asiatic Society). Dans ce texte, les expressions « formes » ou « caractères », qui se réfèrent aux archétypes, doivent être comprises comme de simples « allusions », car les archétypes ou « essences immuables » sont évidemment au-delà de toute individuation ou distinction formelle.

(1) Le mot *amr* signifie en première ligne « ordre », « commandement », mais comporte aussi le sens de « réalité » et d'« acte ». L'Ordre divin « sois! » correspond à l'Acte pur.

(2) « A Lui est le royaume des cieus et de la terre. A Dieu retourneront les réalités » (*al-umûr*, c'est-à-dire les réalités créées des créatures) (Coran, LVII, 5).

(3) Dans le texte original, tout le début du chapitre, jusqu'à la parole ci-dessus, forme une seule phrase avec plusieurs propositions incidentes; c'est un ensemble logique décrivant tous les aspects essentiels de la Manifestation divine.

(4) « Et lorsque ton Seigneur dit aux Anges : En vérité, Je placerai un vicaire sur terre, ils répondirent : Y mettras-Tu quelqu'un qui y sème la corruption et versera le sang,

sentent certaines facultés de cette « forme » ⁽¹⁾ du monde, que les Soufis appellent le « Grand Homme » (*al-insân al-kabîr*), en sorte que les Anges sont à celle-ci ce que les facultés spirituelles et physiques sont à l'organisme humain ⁽²⁾. Chacune de ces facultés [cosmiques] se trouve comme voilée par sa propre nature ; elle ne conçoit rien qui soit supérieur à son essence [relative] ; car il y a en elle quelque chose qui prétend être digne de haut rang et de toute demeure élevée auprès de Dieu. Il en est ainsi parce qu'elle participe [d'une certaine manière] à la synthèse divine (*al-jam'iyat al-ilâhiyah*) ⁽³⁾ qui régit ce qui tient, soit au

alors que nous célébrons Tes louanges et Te proclamons Saint ? Il dit : En vérité, Je sais ce que vous ne savez pas. Et il enseigna à Adam tous les noms, puis Il les montra aux Anges et leur dit : Annoncez-Moi les noms de ceux-ci, si vous êtes véridiques ! Ils répondirent : exalté sois-tu, nous n'avons pas de science hormis celle que Tu nous as enseignée, car c'est Toi le Connaisseur, le Sage ! Il dit : O Adam, fais-leur connaître leurs noms ! Et lorsqu'il leur eut fait connaître leurs noms, Il dit : ne vous avais-je pas dit que Je connais le secret des cieus et de la terre et que Je sais ce que vous montrez et ce que vous cachez ? Et lorsque Nous dîmes aux Anges : prosternez-vous devant Adam, ils se prosternèrent tous sauf Iblis (le diable), qui refusa, s'enorgueillit et devint infidèle... » (Coran, II, 28 sqq.).

⁽¹⁾ L'expression de « forme » (*çûrah*) est une de celles dont les auteurs soufis usent d'une manière très libre, car elle est susceptible de diverses transpositions au-delà de sa signification la plus proche, celle de « délimitation » ; la forme d'une chose comporte un aspect purement qualitatif, la qualité étant de nature essentielle ; d'autre part, en tant que la forme d'un être s'oppose à son esprit, elle se ramène symboliquement à la fonction réceptive de la *materia*.

⁽²⁾ Selon l'adage soufique : « L'homme est un petit cosmos, et le cosmos est comme un grand homme. »

⁽³⁾ L'Unicité divine, en vertu de laquelle tout être est unique.

côté divin (*al-janâb al-ilâhî*) (1), soit au côté de la Réalité des réalités (*haqlqat al-haqâiq*) (2), soit encore — de par cet organisme, support de toutes les facultés — à la Nature universelle (*tabî'at al-kull*) (3); celle-ci englobe tous les réceptacles (*qawâbil*) du monde, de sa cime à son fond (4). Mais ceci, la raison discursive ne le comprendra pas, car cet ordre de connaissance relève uniquement de l'intuition divine (*al-kashf al-ilâhî*); c'est par elle seulement que l'on connaîtra la racine des formes du monde, en tant qu'elles sont ré-

(1) Le « Côté divin » est la somme des Qualités divines, la Divinité en tant qu'Elle produit et domine le monde (le « côté créaturiel »).

(2) La « Réalité des réalités » ou « Vérité des vérités » correspond au Verbe (Logos) en tant que « lieu » de toutes les possibilités de manifestation. Elle est le médiateur éternel, la « Réalité Mohammédienne » (*al-haqiqat al-muhammadiyah*), l'« isthme » (*barzakh*) entre l'Être pur et l'existence relative, de même qu'entre la non-manifestation et la manifestation. Elle est le prototype de toute chose; il n'y a rien qui ne porte son empreinte.

(3) La Nature universelle est le pouvoir réceptif universel, la « matrice » du cosmos. Selon les cosmologues hellénisants, la Nature se réduit au principe plastique du monde formel, à la racine des quatre éléments et des quatre qualités sensibles, qui régissent tous les changements d'ordre physique. Ibn 'Arabi, transposant les éléments dans l'ordre cosmique total, attribue à la Nature une fonction beaucoup plus vaste, coextensive de toute la manifestation, y compris les états angéliques. Elle est ainsi l'analogie de ce que les hindous désignent comme *Mâyâ* ou comme la *Shakti* universelle, aspect maternel et dynamique de *Prakriti*, la Substance ou *Materia prima*. Ajoutons toutefois que ce principe ne joue pas, dans l'enseignement d'Ibn 'Arabi, le même rôle fondamental qu'il assume dans la doctrine advaïtîque, dès lors que l'Islam considère les fonctions productrices de l'univers d'une manière éminemment « théocentrique ».

(4) La créature « prétend » donc à la totalité en vertu à la fois de son origine divine, de son prototype universel et de sa racine naturelle.

ceptives à l'égard des esprits qui le régissent (1).

Ainsi cet être [adamique] fut appelé Homme (*insân*) et Représentant (*khalîfah*) de Dieu. Quant à sa qualité d'homme, elle désigne sa nature synthétique [contenant virtuellement toutes les autres natures créées] et son aptitude à embrasser toutes les Vérités essentielles. L'homme est à Dieu (*al-haqq*) ce qu'est la pupille à l'œil [la pupille s'appelle en arabe « l'homme dans l'œil »], la pupille étant ce par quoi le regard s'effectue ; car par lui [c'est-à-dire par l'Homme universel] Dieu contemple Sa création et lui dispense Sa miséricorde. Tel est l'homme à la fois éphémère et éternel, être créé perpétuel et immortel, Verbe discriminant [par sa connaissance distinctive] et unissant [par son essence divine] (2). Par son existence, le monde fut achevé. Il est au monde ce qu'est le chaton à l'anneau : le chaton porte le sceau que le roi applique sur les coffres de son trésor ; et c'est pour cela que l'homme [universel] est appelé le représentant de Dieu, dont il sauvegarde la création, comme on sauvegarde des trésors par un sceau : aussi longtemps que le sceau du roi se trouve posé sur les coffres du trésor, personne n'ose les ouvrir sans sa permission ; ainsi l'homme se voit confier la sauvegarde divine du monde, et le monde ne cessera pas d'être sauve-

(1) 'Abd ar-Razzâq al-Qashânî précise que la raison, qui est elle-même engendrée par la polarité de l'actif et du passif, de l'Ordre divin (*al-amr*) et de la Nature (*al-tabl'ah*), ne peut pas dépasser cette polarité et la comprendre « d'en haut ».

(2) Ce sont là deux aspects de toute parole révélée, et auxquels se rapportent les deux désignations du Coran comme « Récitation » (*al-qur'ân*) et comme « Discrimination » (*al-furqân*).

gardé aussi longtemps que cet Homme Universel (*al-insân al-kâmil*) demeurera en lui. Ne vois-tu donc pas que lorsqu'il disparaîtra et qu'il sera enlevé des coffres de ce bas monde, rien de ce que Dieu y conservait n'y restera, et tout ce qu'ils contenaient en sortira, chaque partie rejoignant sa partie [correspondante]; le tout se transportera dans l'autre monde, et [l'Homme universel] sera le sceau sur les coffres de l'autre monde perpétuellement.

Tout ce qu'implique la « Forme divine », c'est-à-dire tout l'ensemble des Noms [ou Qualités universelles], se manifeste dans cette constitution humaine, qui, de ce fait, se distingue [des autres créatures] par l'intégration [symbolique] de toute l'existence. De là l'argument divin condamnant les Anges [qui ne voyaient pas la raison d'être ni la supériorité intrinsèque d'Adam]; retiens cela, car Dieu t'exhorte par l'exemple d'autrui et regarde par où le jugement frappe celui qu'il frappe. Les anges ne réalisaient pas ce qu'implique la constitution de ce représentant [de Dieu sur terre], et ne réalisaient pas non plus ce qu'implique l'adoration essentielle (*dhâtiyah*) de Dieu; car chacun ne connaît de Dieu que ce qu'il infère de lui-même. Or, les Anges n'ont pas la nature intégrale d'Adam; ils ne réalisaient donc pas les Noms divins dont la connaissance est le privilège de cette nature et par lesquels celle-ci Le « loue » [affirmant Ses aspects de Beauté et de Bonté] et Le « proclame Saint » [en attestant Sa Transcendance essentielle]; ils ne savaient pas que Dieu possède des Noms qui se soustraient à leur connaissance et par lesquels ils ne sauraient donc Le « louer » ni Le « proclamer Saint ».

Ils furent victimes de leur propre limitation quand ils dirent, à l'égard de la création [d'Adam sur terre] : « Veux-tu donc y créer quelqu'un qui sème la corruption ? » Or, cette corruption, qu'est-elle sinon la révolte, donc précisément ce qu'ils manifestaient eux-mêmes ? Ce qu'ils disaient d'Adam s'applique à leur propre attitude envers Dieu. D'ailleurs, si telle possibilité [de révolte] n'était pas dans leur nature, ils ne l'auraient pas inconsciemment affirmée à propos d'Adam ; s'ils avaient eu la connaissance d'eux-mêmes, ils eussent été exempts, de par cette connaissance, des limites qu'ils subirent ; ils n'auraient pas insisté [dans leur accusation d'Adam] jusqu'à tirer vanité de leur propre « louange » de Dieu et de ce par quoi ils Le « proclamaient Saint », alors qu'Adam réalisait des Noms divins que les Anges ignoraient, de sorte que ni leur « louange » (*tasbîh*) ni leur « proclamation de la Sainteté divine » (*taqdîs*) n'étaient pareilles à celles d'Adam.

Ceci, Dieu nous le décrit pour que nous soyons sur nos gardes et que nous apprenions la juste attitude envers Lui — exalté soit-Il ! — libres de prétention au sujet de ce que nous avons réalisé ou embrassé par notre science individuelle ; d'ailleurs, comment pourrions-nous prétendre posséder quelque chose qui nous dépasse [dans sa réalité universelle] et que nous ne connaissons pas [essentiellement] ? Sois donc attentif à cette instruction divine sur la façon dont Dieu châtie les plus obéissants et les plus fidèles de Ses serviteurs, Ses plus proches représentants [selon la hiérarchie générale des êtres].

Mais revenons maintenant à la Sagesse [divine en Adam]. Nous pouvons dire à son sujet que les

Idées universelles (*al-umûr al-kulliyah*) ⁽¹⁾, qui n'ont évidemment pas d'existence individuelle comme telles, n'en sont pas moins présentes, intelligiblement et distinctement, dans le mental : elles restent toujours intérieures par rapport à l'existence individuelle, mais déterminent tout ce qui appartient à celle-ci. Bien plus, ce qui existe individuellement n'est autre que [l'expression de] ces Idées universelles, sans que ces dernières cessent pour autant d'être en elles-mêmes purement intelligibles. Elles sont donc extérieures en tant que déterminations impliquées dans l'existence individuelle et, d'autre part, intérieures en tant que réalités intelligibles. Tout ce qui existe individuellement relève de ces Idées, qui demeurent cependant inséparablement unies à l'intellect et ne sauraient être individuellement manifestées de manière à sortir de leur existence purement intelligible, qu'il s'agisse de manifestation individuelle dans le temps ou bien hors du temps ⁽²⁾ ; car la relation entre l'être individuel et l'Idée universelle est toujours la même, que cet être soit ou non soumis à la condition temporelle. Seulement, l'Idée universelle assume à son tour certaines conditions propres aux existences individuelles, suivant les réalités (*haqâiq*) qui définissent ces mêmes existences. Ainsi en est-il, par

(1) Les « universaux », selon la terminologie scolastique.

(2) Selon le langage dont se sert Ibn 'Arabi ici, l'idée d'« existence individuelle » (*wujûd 'ayni*) peut être symboliquement transposée au-delà de la condition formelle, qui est le domaine de l'individuation proprement dite. Ainsi par exemple, un Ange n'est pas un « individu », parce qu'il ne représente pas une variante à l'intérieur d'une espèce ; cependant, l'argument énoncé ci-dessus s'applique également aux Anges.

exemple, de la relation qui unit la connaissance et le connaissant ou la vie et le vivant : la connaissance et la vie sont des réalités intelligibles, distinctes l'une de l'autre ; or, nous affirmons de Dieu qu'Il est connaissant et vivant, et nous affirmons également de l'Ange qu'il est connaissant et vivant, et nous en disons autant de l'homme ; dans tous ces cas, la réalité intelligible de la connaissance ou celle de la vie reste la même, et sa relation au connaissant ou au vivant est chaque fois identique ; et pourtant, on dit de la connaissance divine qu'elle est éternelle et de la connaissance de l'homme qu'elle est éphémère ; il y a donc quelque chose dans cette réalité intelligible qui est éphémère par sa dépendance à l'égard d'une condition [limitative]. Or, considère cette dépendance réciproque des réalités idéelles et des réalités individuelles (1) : de même que la connaissance détermine celui qui y participe, — car on l'appelle connaissant, — de même, ce qui est qualifié par la connaissance détermine à son tour la connaissance, en sorte qu'elle est éphémère en connexion avec l'éphémère et éternelle en connexion avec l'éternel ; et chacun des deux côtés est, par rapport à l'autre, à la fois déterminant et déterminé. Il est certain que ces Idées universelles, en dépit de leur intelligibilité, n'ont, comme telles, pas d'existence [propre], mais seulement une existence principielle ; de même, lorsqu'elles s'appliquent aux individus, elles en acceptent la condition (*hukm*) sans toutefois en assumer la distinction ni la divisibilité ; elles sont intégralement présentes en chaque chose qualifiée

(1) *Al-mawjûddât al-'ayniyah* : les existences — ou réalités — individuelles ou substantielles ; voir la note précédente.

par elles, comme l'humanité (la qualité d'homme), par exemple, est présente intégralement dans chaque être particulier de cette espèce sans subir la distinction ni le nombre qui affectent les individus, et sans cesser d'être en elle-même une réalité purement intellectuelle.

Or, comme il y a dépendance mutuelle entre ce qui a une existence individuelle [ou substantielle] et ce qui n'en a pas et n'est, à vrai dire, qu'une relation non-existante⁽¹⁾ comme telle, il est facile de concevoir que les êtres sont reliés entre eux ; car dans ce cas, il y a toujours un terme moyen, à savoir l'existence comme telle, alors que dans le premier cas la relation mutuelle existe malgré l'absence d'un terme moyen.

Sans doute, l'éphémère n'est concevable comme tel, c'est-à-dire dans sa nature éphémère et relative, qu'en relation avec un principe dont il tient sa propre possibilité, de sorte qu'il n'a pas l'être en lui-même, mais le tient d'un autre auquel il est lié par sa dépendance. Et il est certain que ce principe est en lui-même nécessaire, qu'il est subsistant par lui-même et indépendant, dans son être, de toute autre chose. C'est ce principe qui, par son essence même, confère l'être à l'éphémère qui en dépend.

Mais puisque [le principe] exige de par lui-même [l'existence] de [l'être] éphémère, celui-ci s'avère, sous ce rapport, [non seulement « possible » mais aussi] « nécessaire ». Et puisque l'éphémère dépend essentiellement de son principe, il faut aussi qu'il apparaisse sous la « forme » [qualitative] de ce dernier, dans tout ce qu'il tient de lui, comme les

(1) C'est-à-dire non manifestée.

« noms » et les qualités, à l'exception toutefois de l'autonomie principielle qui, elle, n'est pas applicable à l'être éphémère, bien que celui-ci soit « nécessaire » ; c'est qu'il est nécessaire en vertu d'un autre, non de lui-même.

Étant donné que l'être éphémère manifeste la « forme » de l'éternel, c'est par la contemplation de l'éphémère que Dieu nous communique la connaissance de Lui-même ; Il nous dit [dans le Coran] qu'Il nous montre Ses « signes » dans l'éphémère (« Nous leur montrerons Nos signes aux horizons et en eux-mêmes...^[1] »). C'est à partir de nous-même que nous concluons à Lui ; nous ne Lui attribuons aucune qualité sans être nous-même cette qualité, à l'exception de l'autonomie principielle. Dès lors que nous Le connaissons par nous et à partir de nous, nous Lui attribuons tout ce que nous attribuons à nous-même et c'est pour cela, d'autre part, que la révélation nous fut donnée par la bouche des interprètes [c'est-à-dire des prophètes] et que Dieu Se décrit à nous au moyen de nous. En Le contemplant, nous nous contemplons, et en nous contemplant, Il Se contemple, bien que nous soyons évidemment nombreux quant aux individus et aux genres ; nous sommes unis, il est vrai, dans une seule et même réalité essentielle, mais il n'en existe pas moins une distinction des individus, sans quoi, d'ailleurs, il n'y aurait pas de multiplicité dans l'unité.

De même, bien que nous soyons qualifiés, sous tous les rapports, par les qualités qui reviennent à Dieu même, il y a [entre Lui et nous] une différence certaine, à savoir notre dépendance à Son

(¹) XLI, 53.

égard, pour ce qui est de l'Être, et notre conformité essentielle à Lui, en raison de notre possibilité même ; mais Lui est indépendant de tout ce qui fait notre indigence. C'est en ce sens qu'il faut entendre l'éternité sans commencement (*al-azal*) et l'ancienneté (*al-qidam*) de Dieu, qui abolissent d'ailleurs la primauté (*al-awwaliyah*) divine signifiant le passage de la non-existence à l'existence bien que Dieu soit le Premier (*al-awwal*) et le Dernier (*al-âkhir*), Il ne peut pas être appelé le Premier au sens temporel, car Il serait alors le Dernier selon ce même sens ; or les possibilités de manifestation n'ont pas de fin : elles sont inépuisables. Si Dieu est appelé le Dernier, c'est que toute réalité revient finalement à Lui, après avoir été rapportée à nous : Sa qualité de Dernier est ainsi essentiellement Sa qualité de Premier, et inversement.

Nous savons aussi que Dieu S'est décrit Lui-même comme l'« Extérieur » (*al-zâhir*) et comme l'« Intérieur » (*al-bâtin*), et qu'Il a manifesté le monde à la fois comme intérieur et comme extérieur, afin que nous connaissions l'aspect « intérieur » [de Dieu] par notre propre intérieur, et l'« extérieur » par notre extérieur. De même, Il S'est décrit par les qualités de la clémence et de la colère, et Il a manifesté le monde comme un lieu de crainte et d'espoir, pour que nous craignions Sa colère et espérons Sa clémence. Il S'est décrit par la beauté et la majesté et nous a doués de crainte révérentielle (*al-haybah*) et d'intimité (*al-uns*). Il en va de même de tout ce qui se rapporte à Lui et par quoi Il S'est désigné. Il a symbolisé ces couples de qualités [complémentaires] par les deux mains qu'Il tendit vers la création de

l'Homme universel ; celui-ci réunit en lui toutes les réalités essentielles (*haqâiq*) du monde, dans son ensemble comme dans chacun de ses individus. Le monde est l'apparent, et le représentant [de Dieu en lui] est le caché. C'est à l'instar de cela que le sultan reste invisible, et c'est en ce sens que Dieu dit de Lui-même qu'Il Se cache derrière des voiles de ténèbres — qui sont les corps naturels — et des voiles de lumière — qui sont les esprits subtils ⁽¹⁾ — ; car le monde est fait de substance grossière (*kâthif*) et de substance subtile (*latif*).

[Le monde] est à lui-même son propre voile, en sorte qu'il ne peut pas voir Dieu du fait même qu'il se voit ; il ne peut jamais se défaire par lui-même de son voile, tout en sachant qu'il se rattache, par sa dépendance, à son Créateur. C'est que le monde ne participe pas à l'autonomie de l'Être essentiel, si bien qu'il ne Le conçoit jamais. Sous ce rapport, Dieu reste toujours inconnu, à l'intuition comme à la contemplation, car l'éphémère n'a pas de prise sur cela [c'est-à-dire sur l'éternel].

Lorsque Dieu dit à Ibiis : « Qu'est-ce qui t'empêche de te prosterner devant celui que J'ai créé avec Mes deux Mains ? » ⁽²⁾, la mention des deux Mains indique une distinction pour Adam ; Dieu fait ainsi allusion à l'union en Adam des deux formes, à savoir de la forme du monde [analogue aux Qualités divines passives] et de la « forme » divine [analogue aux Qualités divines actives], qui sont

⁽¹⁾ Selon la parole du Prophète : « Dieu Se cache par soixante-dix mille voiles de lumière et de ténèbres ; s'Il les enlevait, les fulgurations de Sa Face consumerait quiconque Le regarde. »

⁽²⁾ Coran, XXXVIII, 75.

les deux Mains de Dieu ⁽¹⁾. Quant à Iblis, il n'est qu'un fragment du monde ; il ne reçut pas la nature synthétique en vertu de laquelle Adam est le représentant de Dieu. Si Adam n'était pas manifesté dans la « Forme » de Celui qui lui confia Sa représentation envers les autres, il ne serait pas Son représentant ; et s'il ne contenait pas tout ce dont a besoin le troupeau qu'il doit garder — c'est de lui que ce troupeau dépend, et il doit suffire à tous ses besoins, — il ne représenterait pas Dieu pour les autres [créatures].

La représentation de Dieu ne revient qu'à l'Homme universel, dont la forme extérieure est créée des réalités (*haqâiq*) et des formes du monde, et dont la forme intérieure correspond à la « Forme de » Dieu [c'est-à-dire à la « somme » des Noms et des Qualités divins]. A cause de cela Dieu a dit de lui : « Je suis son ouïe et sa vue » ; Il n'a pas dit : « son œil et son oreille », mais distingua les deux « formes » l'une de l'autre ⁽²⁾.

Il en va de même pour tout être de ce monde sous le rapport de sa propre réalité [transcendante] ; cependant, aucun être ne renferme une synthèse pareille à celle qui distingue le Représentant ;

⁽¹⁾ Le symbolisme des deux Mains de Dieu se retrouve dans la Qabbale, notamment dans le Zohar, où elles sont comparées au Ciel et à la Terre en tant que principes actif et passif de la manifestation.

⁽²⁾ Selon la parole divine révélée par la bouche du Prophète (*hadîth qudsî*) : « Mon serviteur ne peut s'approcher de Moi avec quelque chose qui Me plaît mieux que ce que Je lui impose. Mon serviteur s'approche sans cesse de Moi par des œuvres gratuites jusqu'à ce que Je l'aime ; et quand Je l'aime, Je suis l'ouïe avec laquelle il entend, la vue par laquelle il voit, la main avec laquelle il saisit et le pied avec lequel il marche ; s'il Me prie, Je lui donne certainement, et s'il recherche Mon aide, Je le secours certainement » (Cité par al-Bukhârî d'après Abu Hurayrah).

et ce n'est que par cette synthèse que celui-ci dépasse les autres.

Si Dieu ne pénétrait pas de Sa « Forme » ⁽¹⁾ l'existence, le monde ne serait pas ; de même que les individus ne seraient pas déterminés s'il n'y avait pas les Idées universelles. Selon cette vérité, l'existence du monde réside dans sa dépendance à l'égard de Dieu. En réalité chacun dépend [de l'autre : la « Forme divine » de celle du monde, et inversement] ; aucun n'est indépendant [de l'autre] ; c'est la pure vérité ; nous ne nous exprimons pas en métaphores. D'autre part, lorsque je parle de ce qui est absolument indépendant, tu sauras ce que j'entends par là [c'est-à-dire, l'Essence infinie et inconditionnée]. Chacun [la « Forme divine » comme le monde] est donc lié à l'autre, et aucun ne peut être séparé de l'autre ; saisissez bien ce que je vous dis !

Or, tu connais maintenant le sens spirituel de la création du corps d'Adam, c'est-à-dire de sa forme apparente, et de la « création » de son esprit, qui est sa « forme » intérieure. Adam est donc à la fois Dieu et créature. Et tu as compris quel est son rang [cosmique], à savoir celui de la synthèse [de toutes les qualités cosmiques], synthèse en vertu de laquelle il est le représentant de Dieu.

Adam est l' « Ame unique » (*an-nafs al-wâhidah*) dont fut créé le genre humain, selon la parole divine

(1) L'expression de « forme » est ici analogue à la notion péripatéticienne de *forma (eidos)*, c'est-à-dire de marque qualitative ; nous rappelons que la qualité peut être transposée dans l'universel pur. Par référence à la parole du Prophète : « Dieu créa Adam dans Sa forme (*çûrah*) », le Soufisme appelle « Forme divine » l'ensemble des Qualités parfaites par lesquelles Dieu Se révèle dans l'univers.

[dans le Coran] : « O vous, hommes, craignez votre Seigneur qui vous a créés d'une âme unique, qui a créé d'elle son épouse, et qui a déployé de ce couple beaucoup d'hommes et de femmes (1). » Les mots « craignez votre Seigneur » signifient : faites de votre forme apparente une sauvegarde de votre Seigneur, et faites de votre intérieur — c'est-à-dire de votre Seigneur — une sauvegarde de vous-mêmes ; tout acte [ou tout ordre divin] consiste en blâme et en louange [en négation et en affirmation] ; soyez donc Sa sauvegarde dans le blâme [c'est-à-dire en tant que créatures limitées] et prenez-Le pour sauvegarde dans la louange (2), pour que vous ayez, entre tous les êtres, l'attitude la plus juste [envers Dieu].

Après l'avoir créé, Dieu fit voir à Adam tout ce qu'Il avait mis en lui ; et Il tint le tout dans Ses deux Mains : l'une contenait le monde, l'autre Adam et ses descendants, puis Il montra à ceux-ci les rangs qu'ils occupent à l'intérieur d'Adam (3).

Puisque Dieu me fit voir ce qu'Il mit dans le générateur primordial, j'en ai transcrit en ce livre la portion qui m'avait été assignée, et non pas tout ce que j'ai réalisé ; car cela, aucun livre ni le monde actuel ne saurait le contenir. Or, parmi les choses

(1) IV, 1.

(2) Selon al-Qashâni : « Prenez-le pour sauvegarde dans la louange en attribuant les limitations à vous et toutes les qualités positives à Dieu, conformément à la parole coranique : « Tout bien qui t'échoit vient de Dieu, et tout mal qui te frappe vient de toi-même » (Coran, IV, 81).

(3) Selon le récit coranique : « Et lorsque ton Seigneur tira des reins des fils d'Adam leur semence et les prit comme témoins sur eux-mêmes : ne suis-Je pas votre Seigneur? ils répondirent : oui, nous l'attestons ; ceci, pour que vous disiez au jour de la résurrection : en vérité, nous l'avons négligé » (VII, 171).

que j'ai contemplées et qui purent être transcrites dans ce livre, dans la mesure que m'assigna l'Envoyé de Dieu — sur lui la bénédiction et la paix! — était la Sagesse divine dans le Verbe adamique; c'est d'elle que traite ce chapitre.

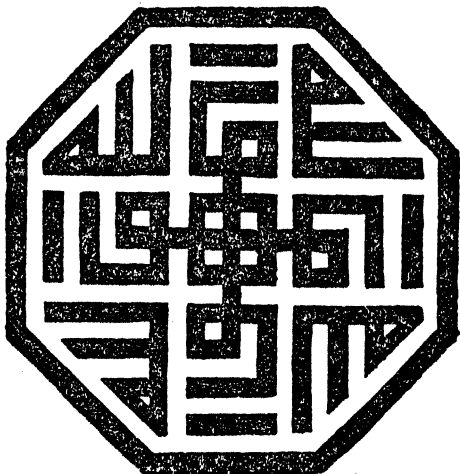


Fig. 2. — « Sceau » (*khalam*) en lettres koufiques monumentales, composé de la formule *huwa-Allâh* : « Lui [est] Dieu », répétée quatre fois en guise de *swastika* et encadrée d'un octogone. Les quatre *hâ* du pronom *huwa* forment le carré central, avec la croix inscrite dans le carré. Les quatre *waw* du même pronom constituent les branches enroulées du *swastika*. Le nom *Allâh*, répété quatre fois, remplit les espaces intermédiaires.

La lettre *hâ* correspond à la non-manifestation ou à la contradiction, la lettre *waw* à la manifestation ou à l'expansion. Le pronom *huwa* (Lui) est le symbole de l'Aséité divine, et toute la formule exprime l'identité de l'Essence et des Qualités divines et universelles; elle est donc l'analogue de l'équation de *Atman* et de *Brahman* dans l'Hindouisme. La disposition des quatre *huwa* en forme de *swastika* suggère aussi l'« Expir divin ». L'octogone est le symbole du Trône divin (*al-'arsh*) qui n'est autre que l'Esprit universel (*ar-rûh*).

De la Sagesse de l'Inspiration divine
(*al-hikmat an-nafathiyah*)
dans le Verbe de Seth

Sache que les dons et les faveurs [de Dieu] ⁽¹⁾, qui se prodiguent en ce monde par l'entremise des créatures ou sans leur entremise, se distinguent, pour les hommes de goût spirituel (*adh-dhawq*), en dons essentiels [comme la Connaissance immédiate] et en dons qui découlent des Noms divins [c'est-à-dire des aspects divins tels que la Beauté, la Bonté, la Vie, etc.]. D'autre part, ils diffèrent selon qu'ils sont reçus à la suite d'une demande déterminée, ou qu'ils correspondent à des demandes non déterminées, ou encore qu'ils sont reçus sans demande du tout, et cela indépen-

(1) Seth était le don de Dieu pour Adam. Par sa naissance, le meurtre d'Abel fut compensé et l'ordre brisé rétabli. Comme premier prophète parmi les descendants d'Adam, il fut le vrai fils, corporel et spirituel, de son père. Or, comme écrit Ibn' Arabi dans le chapitre sur Enoch, « le fils est le secret de son père », c'est-à-dire qu'il en symbolise l'aspect intérieur. Conformément à ce symbolisme, ce chapitre implique une perspective spirituelle inverse de celle que représente le chapitre précédent. Alors que le chapitre sur Adam décrit la manifestation universelle de Dieu, ou la « vision » qu'a Dieu de Lui-même dans l'Homme universel, le chapitre sur Seth a pour sujet la révélation intérieure de Dieu ou la connaissance qu'a l'homme de lui-même dans le « miroir » divin.

damment de leur distinction en dons essentiels et dons conformes aux Noms divins. Il y a demande déterminée si quelqu'un dit : « Ô Seigneur, donne-moi telle ou telle chose », et s'il ne vise que cette chose. Une demande non déterminée, par contre, est celle d'un homme qui prie : « Ô Seigneur, donne-moi ce qui est pour mon bien, en toutes les parties, subtiles et corporelles, de mon être », sans qu'il vise une chose particulière.

Quant à ceux qui demandent, ils se divisent en deux groupes : les uns obéissant à l'impulsion naturelle de hâter l'obtention [d'une chose désirée], — car « l'homme fut créé hâtif » (1) — et les autres demandant parce qu'ils savent qu'il y a auprès de Dieu des choses qui, selon la Prescience divine, ne peuvent être atteintes qu'en vertu d'une demande ; ils se disent donc : « Peut-être ce que je demande à Dieu est-il de cette espèce. » Leur demande tient compte, d'une manière globale, des modes possibles de l'Ordre divin ; ils ne savent pas ce que la Science divine implique, ni ce qui résulte de leur prédisposition (*isti'dâd*) à recevoir ; car c'est une des choses les plus difficiles à connaître que la prédisposition d'un être en chaque instant singulier [de sa vie] ; d'ailleurs, s'il n'avait pas été prédisposé à telle demande, il ne demanderait pas. Quant aux contemplatifs qui ne connaissent pas leur prédisposition, ils la reconnaissent, dans le meilleur des cas, à l'instant même qu'ils vivent ; car par leur état de présence (*hudûr*) [avec Dieu] ils savent ce que Dieu leur donne à l'instant, et savent qu'ils ne le reçoivent qu'en raison de leur prédisposition. Ils se divisent, à leur tour, en deux

(1) Coran, XVII, 12.

catégories : les uns connaissent leur prédisposition par ce qu'ils ont reçu ; les autres savent ce qu'ils recevront en raison de leur prédisposition ; et c'est cette dernière connaissance qui est la plus parfaite à l'intérieur de ce groupe.

Fait partie de cette catégorie celui qui demande, non pas pour accélérer l'obtention d'un don, ni pour tenir compte de modes possibles [de la faveur divine], mais pour se conformer à l'ordre divin, exprimé par la Parole : « Demandez-Moi et Je vous répondrai ! » C'est l'adorateur (*al-'abd*) par excellence ; quand il demande, son désir ne s'attache pas à la chose demandée, qu'elle soit déterminée ou non, mais ne vise que la conformité à l'ordre de son Seigneur. Lorsque son état spirituel exige l'abandon et la tranquillité, il se tait ; ainsi, Job et d'autres furent éprouvés et n'ont pas demandé à Dieu de les soulager dans leur épreuve, jusqu'à ce que leur état spirituel exigeât, à un moment donné, qu'ils demandassent que celle-ci leur fût enlevée ; alors ils demandèrent et Dieu les soulagea.

Que l'exaucement d'une demande soit immédiat ou qu'il soit différé, cela relève de sa mesure (*qadr*) prédestinée par Dieu ; si la demande est faite au moment prédestiné à la réponse, celle-ci est immédiate, et si l'exaucement est prévu pour un temps ultérieur, soit en ce monde-ci soit dans l'au-delà, la réponse sera ajournée ; j'entends l'exaucement effectif de la demande, non pas la réponse divine : « Je suis présent » [qui est toujours immédiate] ; comprends-moi bien !

Pour ce qui est de la deuxième catégorie des dons, dont nous disions qu'ils sont reçus sans demande, il nous faut préciser que nous entendons

par demande la prière énoncée en paroles ; car en principe il doit toujours y avoir demande, qu'elle soit articulée, qu'elle consiste en un état spirituel (*hâl*) ou qu'elle résulte simplement de la prédisposition [intime] de l'être. De même, louer Dieu signifie, à la rigueur, prononcer une louange à Son égard ; mais au sens spirituel, cette louange est nécessairement déterminée par un état spirituel, car ce qui t'incite à louer Dieu est [l'assentiment] d'un Nom divin, exprimant une activité de Dieu ou un aspect de Sa transcendance. Quant à sa prédisposition, l'être individuel n'en est pas conscient ; ce qu'il ressent, c'est l'état (*al-hâl*), car il connaît ce qui l'incite [à la louange ou à la demande] ; la prédisposition reste la chose la plus cachée.

Ce qui empêche certains de demander, c'est de savoir que Dieu a décidé leur destin de toute éternité ; ils ont préparé leur demeure [c'est-à-dire leur âme] pour accueillir ce qui descendra de chez Lui, et ils se sont dépouillés de leur ego (*an-nafs*) et de leur existence individuelle. Parmi ceux-ci, il y a celui qui sait que la Science que Dieu a de lui, dans chacun de ses états, s'identifie à ce qu'il est lui-même dans son état d'immutabilité [principielle] avant sa manifestation ; et il sait que Dieu ne lui donnera aucune chose qui ne résulte pas de cette essence (*al-'ayn*), qu'il est lui-même dans son état de permanence principielle. Il sait donc d'où résulte la Connaissance divine à son égard. Aucune catégorie des connaissants de Dieu n'est supérieure à celle des hommes qui réalisent ainsi le mystère de la prédisposition. Ils se divisent à leur tour en deux groupes : il en est qui connaissent cela d'une manière globale, d'autres d'une

manière distincte ; les seconds occupent un rang supérieur ; car celui qui a une connaissance distincte de ce dont il s'agit reconnaît ce que la Connaissance divine implique à son égard, soit que Dieu lui révèle ce qui, en fait de connaissance, résulte de sa propre essence (*'aynuh*), soit qu'Il lui dévoile directement son essence immuable (*al-'ayn ath-thâbitah*) et le déroulement sans fin des états qui en dérivent. C'est ce dernier connaissant qui occupe le rang supérieur, car dans sa connaissance de lui-même il adopte le point de vue divin, l'objet de sa connaissance étant le même [que l'objet de la Connaissance divine]. Cependant, quand on considère cette identification [de la connaissance du contemplatif à la Connaissance divine] du côté individuel, elle se présente comme une aide divine prédestinée à cet individu en vertu d'un certain contenu de son essence immuable, contenu que cet être reconnaîtra dès que Dieu le lui fera voir ; car, lorsque Dieu lui montre les contenus de son essence immuable, qui, elle, reçoit directement l'Être ⁽¹⁾, cela dépasse évidemment les facultés de la créature comme telle ; car elle est incapable de s'approprier la Connaissance divine qui s'applique à ces archétypes (*al-a'yân aththâbitah*) dans leur état de non-existence (*'udum*), ces archétypes n'étant que de pures relations essentielles (*nisab dhâtiyah*) sans formes propres. C'est sous ce rapport [c'est-à-dire, en raison de l'incom-

(1) L'essence immuable ou l'archétype n'a pas d'être comme tel, car il n'est qu'une possibilité non-manifestée contenue dans l'Essence divine. C'est d'une manière toute symbolique que l'archétype peut être considéré comme un réceptacle (*qâbil*) ou un « moule » s' « opposant » à l'Être divin. Voir aussi le début du chapitre sur Adam.

mesurabilité de la Connaissance divine et de la connaissance individuelle] que nous disons de cette identification [à la Connaissance divine] qu'elle représente une aide divine prédestinée à tel individu.

C'est sous le même rapport qu'il faut comprendre la parole divine : « [Nous vous éprouverons] jusqu'à ce que Nous sachions... » (1), [comme si Dieu ne savait pas par avance ce que feront les créatures] ce qui est une expression rigoureusement adéquate, contrairement à ce que pensent ceux qui ne boivent pas de cette source ; car la transcendance de Dieu s'affirme le plus parfaitement par le fait que la Connaissance apparaît temporelle par sa relation [à quelque chose de temporel, de même qu'elle s'avère éternelle dans sa connexion avec un objet éternel]. C'est là l'aspect le plus universel qu'un théologien puisse logiquement concevoir en cette matière, à moins qu'il considère la Science divine comme distincte de l'Essence et attribue la relativité à la Science en tant qu'elle diffère de l'Essence. Par [cette dernière perspective], il se distingue d'ailleurs du vrai connaissant de Dieu, doué d'intuition (*kashf*) et réalisant l'Être (*al-wujûd*).

Mais revenons maintenant à la distinction des dons [divins] en dons essentiels et en dons conformes aux Noms. Pour ce qui est des faveurs et dons essentiels, ils ne sont prodigués qu'en vertu d'une révélation (ou irradiation : *tajallî*) divine ; or, l'Essence ne se révèle que sous la « forme » de la prédisposition de l'individu qui reçoit cette révélation ; et jamais il ne se produit autre chose. Dès

(1) Coran, XLVII, 31.

lors, le sujet recevant la révélation essentielle ne verra que sa propre « forme » dans le miroir de Dieu ; il ne verra pas Dieu — il est impossible qu'il Le voie, — tout en sachant qu'il ne voit sa propre « forme » qu'en vertu de ce miroir divin. Ceci est tout à fait analogue à ce qui a lieu dans un miroir corporel : en y contemplant des formes, tu ne vois pas le miroir, tout en sachant que tu ne vois ces formes — ou ta propre forme — qu'en vertu du miroir (1). Ce phénomène, Dieu l'a manifesté comme symbole particulièrement approprié à Sa révélation essentielle, pour que celui à qui Il Se révèle sache qu'il ne Le voit pas ; il n'existe pas de symbole plus direct et plus conforme à la contemplation et à la révélation dont il s'agit (2). Tâche donc toi-même de voir le corps du miroir tout en regardant la forme qui s'y reflète ; tu ne le verras jamais en même temps. Cela est si vrai que certains, observant cette loi des formes réfléchies dans des miroirs [corporels ou spirituels], ont pré-

(1) Selon la terminologie advaïtîque, Dieu est le Sujet — ou le Témoin (*sâkshin*) — absolu qui ne deviendra jamais « objet » de connaissance. C'est en Lui ou par Lui que toute chose est perçue, alors qu'il en reste toujours l'arrière-plan insaisissable. — « Les regards ne L'atteignent pas, mais c'est Lui qui atteint les regards », dit le Coran (VI, 103).

(2) Dans sa « Divine Comédie », Dante fait dire à Adam, qui lui explique sa vision intemporelle de la nature des êtres en Dieu :

« Perch'io la veggio nel verace specchio
Che fa di sè pareglio all'altre cose,
E nulla face lui di sè pareglio. »

Paradiso, XXVI, 106 ss.

(Parce que je la vois dans le véridique miroir
Qui fait de lui-même le parèdre des autres choses,
Et que nulle chose ne fait de soi le parèdre.)

tendu que la forme réfléchie s'interpose entre la vue du contemplant et le miroir même ; c'est là ce qu'ils ont saisi de plus haut dans le domaine de la connaissance spirituelle ; mais en réalité la chose est telle que nous venons de le dire, [à savoir que la forme réfléchie ne cache pas essentiellement le miroir, mais que celui-ci la manifeste]. Du reste, nous avons déjà expliqué ce point dans notre livre des « Révélations Mecquoises » (*al-Futûhât al-Makkiyah*). Si tu savoures cela, tu savoures l'extrême limite que la créature comme telle puisse atteindre [dans sa connaissance « objective »] ; n'aspire donc pas au-delà et ne fatigue pas ton âme à dépasser ce degré, car il n'y a là, en principe et en définitive, que pure non-existence [l'Essence étant non-manifestée].

Dieu est donc le Miroir dans lequel tu te vois toi-même, comme tu es Son miroir dans lequel Il contemple Ses Noms ⁽¹⁾. Or, ceux-ci ne sont rien d'autre que Lui-même, en sorte que la réalité s'inverse et devient ambiguë. Certains de nous impliquent dans leur connaissance [de Dieu] l'ignorance et citent à cet égard la parole [du calife Abu Bakr] : « Saisir qu'on est impuissant à connaître la Connaissance est une connaissance. » Mais il y a parmi nous quelqu'un qui connaît [vraiment], et ne prononce pas ces mots ; sa connaissance n'implique pas une impuissance à connaître, elle implique l'inexprimable ; et c'est ce dernier qui réalise la connaissance la plus parfaite de Dieu.

Or, cette connaissance n'est donnée qu'au Sceau

(1) Certaines éditions du texte ajoutent : « et leurs principes ».

des envoyés de Dieu (*khâtim ar-rusul*) ⁽¹⁾, et au Sceau des saints (*khâtim al-awliyâ*) ⁽²⁾ ; aucun des prophètes et des envoyés ⁽³⁾ ne la puise ailleurs que dans le tabernacle (*mishkât*) ⁽⁴⁾ de l'envoyé qui est leur sceau. D'autre part, aucun des saints ne la puise ailleurs que dans le tabernacle du saint qui est leur sceau ; de sorte que les envoyés aussi puisent cette connaissance, dans la mesure où ils la puisent, dans le tabernacle du Sceau des saints, car la fonction d'envoyé de Dieu et celle de prophète — j'entends la fonction prophétique en tant qu'elle comporte la promulgation d'une loi sacrée — cessent, alors que la sainteté ne cesse jamais ; de ce fait, les envoyés ne reçoivent cette connaissance, en tant qu'ils sont eux aussi des saints, que du tabernacle du Sceau des saints ⁽⁵⁾

(1) Titre du prophète Muhammed en tant que dernier des législateurs inspirés par Dieu.

(2) Le rôle de « Sceau des prophètes » correspond à une fonction cyclique apparente, tandis que la fonction de « Sceau des saints » est nécessairement intemporelle et cachée ; elle représente le prototype de la spiritualité, indépendamment de toute « mission » (*risâlah*).

(3) Tout « envoyé » (*rasûl*) est prophète (*nabî*) par son degré d'inspiration ; cependant, n'est appelé « envoyé » que le prophète qui promulgue une nouvelle loi sacrée.

(4) Le symbolisme du tabernacle (*al-mishkât*) ou de la « Niche des Lumières » se réfère au passage coranique suivant : « Allâh est la Lumière des cieux et de la terre ; le symbole de Sa Lumière est comme un tabernacle [ou niche], dans lequel se trouve une lampe ; la lampe est dans un verre ; le verre est comme une étoile brillante. Elle est allumée [avec l'huile] d'un olivier béni, qui n'est ni d'Orient ni d'Occident, et dont l'huile est presque lumineuse, même alors que le feu ne la touche point. Lumière sur lumière. Allâh conduit vers Sa Lumière qui Il veut ; et Allâh propose aux hommes des paraboles ; et Allâh connaît toute chose » (XXIV, 35). En Soufisme, la « Niche des Lumières » est identifiée au for intérieur de l'Homme universel.

(5) Dans ses *Futûhât al-Makkiyah*, Ibn 'Arabî parle aussi du « Sceau de la sainteté des prophètes et des

Dès lors qu'il en est ainsi [pour les envoyés et pour les prophètes], comment en serait-il autrement pour les autres saints? Et ceci est vrai, bien que le Sceau des saints se conforme à la loi sacrée donnée par le Sceau des prophètes; cela ne porte pas préjudice à son rang spirituel et n'enlève rien à ce que nous venons de dire; car il est possible qu'il soit inférieur à un certain point de vue, tout en lui étant supérieur à un autre point de vue. Ce que nous entendons par là se trouve d'ailleurs confirmé, dans l'histoire de notre religion, par la préférence [due à une révélation ultérieure] du

envoyés » (IV, 57); il entend par là le Christ lors de sa seconde venue avant la fin des temps. Cette fonction, qui peut sembler contradictoire en elle-même, s'explique de la manière suivante: l'« envoyé » qui « scellera » le présent grand cycle de l'humanité et qui sauvera les élus en les faisant passer dans le cycle futur, ne peut évidemment pas apporter de nouvelle loi sacrée, qui n'aurait de sens que pour une collectivité devant subsister comme telle, mais fera par contre ressortir les vérités intrinsèques communes à toutes les formes traditionnelles; il s'adressera donc à l'humanité entière, ce qu'il ne pourra faire qu'en se situant en quelque sorte sur le plan ésotérique, qui est celui du saint contemplatif (*al-walî*); il sera toutefois prophète et envoyé, d'une manière implicite, à cause de sa fonction éminemment cyclique, mais il sera explicitement un « saint », tandis que l'inverse a lieu pour presque tous les prophètes précédents. Remarquons ici que le Christ, dont le Coran parle comme d'un « envoyé » (*rasûl*), manifesta déjà lors de sa première venue une telle « extraversion » de la « sainteté » (*wilâyd*) et de l'ésotérisme, ce qui en fait d'ailleurs dans les yeux des Soufis le modèle du saint par excellence; et il faut bien qu'il en soit ainsi pour qu'il y ait, en dehors de toute question d'ordre cosmologique, une véritable identité spirituelle entre le Christ précédant Muhammed et le Christ « redescendu » à la fin des temps. — Dans le même passage des *Futûhât*, Ibn 'Arabî parle du « Sceau de la sainteté mohamédiennne », qu'il distingue du « Sceau de la sainteté des prophètes et envoyés »; c'est le premier qui est aussi le « Sceau de la sainteté universelle ».

jugement d'Omar [sur celui du Prophète] en ce qui concerne le traitement des prisonniers lors de la bataille de Badr, [le prophète ayant voulu accepter une rançon pour eux, tandis qu'Omar conseilla de les libérer ou de les condamner] ; de même, elle se manifeste dans l'épisode concernant la fertilisation du palmier dattier [où le conseil du Prophète échoua, ce qui lui fit dire : « Vous êtes plus experts que moi dans les affaires de votre monde d'ici-bas »]. Il n'est pas nécessaire que le parfait dépasse les autres sous tous les rapports ; mais les hommes spirituels considèrent seulement la supériorité sous le rapport de la connaissance de Dieu ; quant aux existences éphémères, leur esprit ne s'y attache point. — Réalise-donc ce que nous venons d'exposer !

Lorsque le Prophète compara la fonction prophétique à un mur de briques presque terminé et où il ne manquait qu'une seule brique, il s'identifia lui-même à cette dernière brique ⁽¹⁾. Il ne vit donc, comme il le dit, que l'endroit d'une seule brique à remplir. Or, le Sceau des saints aura une vision analogue ; seulement, il apercevra, dans ce que le Prophète symbolisa par un mur inachevé, la place de deux briques à remplir ; les briques dont est bâti le mur lui apparaîtront d'or et d'argent, et les deux briques manquant encore pour achever la construction seront une brique d'or et une brique d'argent ; et le Sceau des saints se verra lui-même correspondre à la place que devront remplir ces deux briques pour achever le mur. La

(1) « Ma figure parmi les prophètes est ainsi : un homme a construit un mur, il l'a fini, sauf qu'il y manque une seule brique ; c'est moi cette brique ; après moi il n'y aura plus d'envoyé (*rasûl*) ni de prophète (*nabl*). » (*Hadîth*).

raison pour laquelle il se voit sous la forme de deux briques est qu'il adhère extérieurement à la loi donnée par le sceau des envoyés — ce qui correspond à la brique d'argent — et qu'il puise intérieurement en Dieu cela même qui, selon sa forme apparente, se présente comme une adhésion à la loi qui le précéda ; car il voit nécessairement l'ordre divin (*al-amr*) tel qu'il est — et c'est ce qui correspond à la brique d'or, symbole de sa nature intérieure — puisque le Sceau des saints puise à la même source où puisa l'Ange qui inspira l'envoyé de Dieu (1). — Si tu comprends ce à quoi je fais allusion, tu as atteint la science pleinement efficace.

Tout prophète, sans exception, depuis Adam jusqu'au dernier, puise donc [ses lumières] dans le tabernacle du Sceau des prophètes ; si l'argile de ce dernier n'a été formée qu'après celle des autres, il n'en était pas moins présent par sa réalité spirituelle, conformément à la parole [de Muhammed] : « J'étais prophète alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile. » Tout autre prophète ne devint tel que lorsqu'il fut éveillé à sa fonction. De même, le Sceau des saints était saint, « alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile », tandis que les autres saints ne devinrent saints qu'après avoir réalisé les conditions de la sainteté, qui sont l'assimilation des Qualités divines découlant de l'aspect de Dieu qui s'exprime par Ses Noms le Saint, le Loué [*al-wall, al-hamîd*, ce dernier désignant le prototype des qualités positives du créé]. Le Sceau des envoyés se rattache donc, sous le rapport de sa sainteté, au Sceau des saints, de la même manière dont les

(1) Cf. la parole du Christ : « Avant qu'Abraham ne fût, j'étais » (Saint Jean, VIII, 58).

autres envoyés et prophètes se rattachent à lui. Car il est lui-même simultanément le saint (*al-wall*), l'envoyé (*ar-rasûl*) et le prophète (*an-nabl*). Quant au Sceau des saints, il est le saint, l'héritier (*al-wârith*) qui puise dans l'origine, celui qui contemple tous les rangs...

Venons-en maintenant aux dons qui découlent des Noms divins : la miséricorde (*rahmah*) que Dieu prodigue à Ses créatures découle tout entière des Noms divins ; elle est, soit de la miséricorde pure, comme tout ce qui est licite des nourritures et jouissances naturelles et qui n'est pas entaché de blâme au jour de la résurrection [conformément à la parole coranique : « Dis : qui donc rendrait illicite la beauté que Dieu manifesta par Ses serviteurs et les choses licites des nourritures ; dis : elles sont pour ceux qui croient, dans ce monde-ci, et elles ne seront pas sujettes à reproche au jour de la résurrection.. »] — et ce sont ces dons-là qui découlent du nom *ar-rahmân*, — soit de la miséricorde mélangée [de châtement], comme la médecine désagréable à prendre, mais qui soulage par la suite. Tels sont les dons divins, car Dieu [dans son aspect personnel ou qualifié] ne donne jamais que par l'intermédiaire d'un de ces gardiens du temple que sont Ses Noms. Ainsi, Dieu gratifie parfois le serviteur par l'entremise du nom Le Clément (*ar-rahmân*), et c'est alors que le don est libre de tout mélange qui serait momentanément contraire à la nature de celui qui le reçoit, ou qui contredirait l'intention ou autre chose [chez le requérant] ; parfois, Il donne par l'entremise du nom Le Vaste (*al-wâsi'*), prodiguant Ses dons d'une manière globale, ou bien Il donne par l'entremise du nom Le Sage (*al-hakm*), visant ce qui est

salutaire [pour le serviteur] au moment donné, ou par l'entremise du nom de Celui qui donne gratuitement (*al-wahhâb*), donnant du bien sans que celui qui le reçoit en vertu de ce nom doive le compenser par des actions de grâce ou de mérite ; ou bien Il donne par le nom de Celui qui rétablit l'ordre (*al-jabbâr*), considérant le milieu cosmique et ce qu'il lui faut, ou par le nom Le Pardonnant (*al-ghaffâr*), considérant l'état de celui qui recevra le pardon : s'il se trouve dans un état qui mérite le châtiment, Il le protège de ce châtiment, et s'il se trouve dans un état qui ne mérite pas de châtiment, Il le protège d'un état qui le mériterait, et c'est en ce sens que le Serviteur [saint] est appelé sauvegardé ou protégé du pêché. Le donateur est toujours Dieu, en ce sens que c'est Lui le trésorier de toutes les possibilités et qu'Il n'en produit que selon une mesure prédestinée et par la main d'un Nom concernant telle possibilité. Ainsi, Il donne à toute chose sa constitution propre en vertu de Son nom Le Juste (*al-'adl*) et de ses frères [comme l'Arbitre : *al-hakam*, Celui qui régit : *al-wâlt*, Le Vainqueur : *al-qahhâr*, etc.].

Bien que les Noms divins soient indéfinis quant à leur multitude, — car on les connaît par ce qui en découle et qui est également indéfini, — ils n'en sont pas moins réductibles à un nombre défini de « racines », qui sont les « mères » des Noms divins ou les Présences [divines] intégrant les Noms. En vérité, il n'y a qu'une seule et même Réalité essentielle (*haqlqah*) qui assume toutes ces relations et rapports que l'on désigne par les Noms divins. Or, cette Réalité essentielle fait que chacun de ces Noms qui se manifestent indéfiniment comporte une vérité essentielle par laquelle

il se distingue des autres Noms ; c'est cette vérité distinctive et non pas ce qu'il a de commun avec les autres, qui est la détermination propre du Nom. De même que les dons divins se distinguent les uns des autres par leur nature personnelle, quoiqu'ils découlent tous d'une seule source — il est d'ailleurs évident que celui-ci n'est pas celui-là ; — la raison en étant précisément la distinction des Noms divins. A cause de Son infinité, il n'y a dans la Présence divine absolument aucune chose qui se répète — et c'est là une vérité fondamentale.

Ceci est la science de Seth, sur lui la Paix ! Son esprit la communique à tout esprit qui en profère quelque chose, à l'exception pourtant de l'esprit du Sceau qui reçoit cette science directement de Dieu et non pas par l'entremise d'un esprit quelconque ; bien plus, c'est du propre esprit du Sceau que cette connaissance afflue à tous les esprits, bien qu'il n'en soit pas conscient pendant qu'il subsiste en une forme corporelle. Dans sa réalité essentielle et dans sa fonction purement spirituelle, il connaît donc directement tout ce qu'il ignore de par sa constitution corporelle. Il est donc à la fois le connaissant et l'ignorant, et l'on peut lui attribuer des qualités apparemment contraires, de même que son principe [divin], qui est son essence même (*'aynuh*), est à la fois terrible et généreux, le Premier et le Dernier. Il connaît donc et il ne connaît pas en même temps, il perçoit et il ne perçoit pas, il contemple et il ne contemple pourtant pas.

C'est en vertu de cette science que Seth reçut son nom qui signifie le cadeau, c'est-à-dire le cadeau de Dieu, car il détient la clef du don divin selon tous ses différents modes et sous tous les

rapports. Il en est ainsi parce que Dieu fit de Seth un cadeau pour Adam ; il fut le premier cadeau gratuit que Dieu fit [c'est-à-dire le premier cadeau qui n'exigea pas, du côté de celui qui le reçut, une compensation quelconque], et c'est d'Adam même qu'il vint, car le fils est la réalité secrète de son générateur ; c'est de lui qu'il provient et à lui qu'il retourne, il ne lui échoit donc pas comme une chose étrangère à lui-même. C'est ce que comprendra celui qui voit les choses du point de vue divin. D'ailleurs, tout don, dans l'univers entier, se manifeste selon cette loi : personne ne reçoit quelque chose de Dieu, [c'est-à-dire] personne ne reçoit quelque chose qui ne viendrait pas de lui-même, quelle que puisse être la variation imprévue des formes. Mais peu savent cela, quelques-uns seulement des initiés connaissent cette loi spirituelle. Si tu rencontres donc quelqu'un qui la connaît, tu peux avoir confiance en lui, car un tel homme est la quintessence pure et l'élu d'entre les élus des hommes spirituels.

Chaque fois qu'un intuitif contemple une forme qui lui communique une nouvelle connaissance qu'il n'avait pu saisir auparavant, cette forme sera une expression de sa propre essence (*'ayn*) et rien qui soit étranger à lui. C'est de l'arbre de sa propre âme qu'il cueille le fruit de sa culture, de même que son image réfléchiée par une surface polie n'est rien d'autre que lui, bien que le lieu de la réflexion — ou la Présence divine — qui lui rend sa propre forme, provoque des inversions suivant la Vérité essentielle inhérente à telle Présence [divine] ⁽¹⁾. C'est ainsi que, dans le cas d'un miroir

(1) Les états contemplatifs peuvent être conçus comme des « Présences » (*hadardt*) divines, ou comme des moda-

concret, il arrive qu'il reflète les choses selon leurs vraies proportions, le grand comme grand, le petit comme petit, l'allongé comme allongé et le mouvant en mouvement, mais aussi [suivant sa constitution ou suivant la perspective] il peut renverser les proportions ; de même il est possible qu'un miroir reflète les choses sans l'inversion habituelle, montrant le côté droit du contemplant de son côté droit, alors qu'en général le côté droit de l'image réfléchie se trouve en face du côté gauche de celui qui s'y mire ; il peut donc y avoir des exceptions à la règle, comme dans le cas où les proportions se renversent ; et tout cela s'applique également aux divers modes de la Présence [divine] dans laquelle a lieu la révélation [de la « forme » essentielle du contemplant], et que nous avons comparée au miroir.

lités diverses de la seule Présence de Dieu. Il y a un nombre indéfini de Présences divines ; cependant, on distingue généralement cinq Présences fondamentales, et ceci selon divers schémas dont nous mentionnerons ici le suivant : A la « Présence de la non-manifestation absolue » (*hadarat al-ghayb al-mutlaq*) s'oppose — non pas dans la Réalité divine mais selon un point de vue strictement humain et provisoire — la « Présence de la manifestation achevée » (*hadarat ash-shahâdat al-mutlaqah*), c'est-à-dire le monde « objectif ». Entre ces deux Présences se situe la « Présence de la non-manifestation relative » (*hadarat al-ghayb al-mudâft*) qui se subdivise à son tour à l'égard de deux régions cosmiques distinctes, dont l'une, celle de l'existence supraformelle (*al-jabarût*), est plus proche de la « non-manifestation absolue », tandis que l'autre, celle du monde des formes subtiles (*âlam al-mithâl*) se rapproche de la « manifestation achevée ». Ces quatre Présences sont toutes englobées par une cinquième, la « Présence totale » (*al-hadarat al-jâm'iyah*) qui s'identifie à l'Homme universel (*al-insân al-kâmil*). — Nous ajouterons que cette distinction des « Présences » est solidaire d'une perspective en quelque sorte « pratique », c'est-à-dire connexe de la voie contemplative et non pas de la pure doctrine métaphysique.

Celui qui connaît sa prédisposition, connaît par là même ce qu'il recevra. Par contre, celui qui connaît ce qu'il reçoit ne connaît pas nécessairement sa prédisposition, à moins qu'il ne la connaisse après avoir reçu, ne serait-ce que d'une manière globale.

Certains penseurs intellectuellement faibles, partant du dogme que Dieu fait tout ce qu'Il veut, ont déclaré admissible que Dieu agisse contrairement aux principes et contrairement à ce qu'est la réalité (*al-amr*) en elle-même [c'est-à-dire, dans son état principiel — comme si la manifestation de Dieu ne procédait pas de possibilités éternellement présentes dans l'Être divin et dans l'Intellect universel]. De ce fait, ils sont allés jusqu'à nier la possibilité comme telle et à n'accepter [comme catégories logiques et ontologiques] que la nécessité absolue [à savoir celle de l'« existence » de Dieu même] et la nécessité par autrui [c'est-à-dire la nécessité relative]. Mais le sage admet la possibilité, dont il connaît le rang ontologique ; évidemment, la possibilité [comme telle] n'est pas le possible [au sens de ce qui pourrait exister ou ne pas exister], et d'où le serait-elle, puisqu'elle est essentiellement nécessaire en raison d'un [principe] autre qu'elle. Mais enfin, d'où vient donc cette distinction entre elle et son principe qui la rend nécessaire [et dont elle constitue précisément une possibilité de manifestation] ? Mais personne ne connaît la distinction dont il s'agit sauf les connaissants de Dieu.

C'est sur les traces de Seth que se manifestera le dernier-né de ce genre humain ; il héritera des mystères de Seth ; il n'y aura plus d'autre être engendré après lui, de sorte qu'il sera le sceau des

engendrés [comme Seth en avait été le premier saint]. Avec lui naîtra une sœur ; elle sortira avant lui [alors que la première femme fut manifestée après le premier homme] ; et il la suivra ayant sa tête aux pieds de sa sœur. Son lieu de naissance sera en Chine [le pays le plus éloigné vers l'orient] ; et il parlera la langue de son pays natal. Ces jours-là, la stérilité se répandra chez les femmes et chez les hommes ; de sorte qu'il y aura beaucoup de cohabitation sans génération. Il appellera les gens vers Dieu, mais il n'aura pas de réponse. Lorsque Dieu aura enlevé son esprit et qu'Il aura enlevé le dernier croyant de ce temps-là, ceux qui survivront seront comme des brutes, ils ne distingueront pas le licite de l'illicite ; ils agiront selon les purs penchants naturels, suivant le désir indépendant de la raison et de la loi ; et c'est sur eux que se lèvera l'heure dernière.

Extrait du chapitre :
De la Sagesse de la Transcendance
(*al-hikmat as-subûhiyah*)
dans le Verbe de Noé

Pour les connaissant des Vérités divines (*ahl al-haqâiq*), affirmer [unilatéralement] que Dieu est incomparable aux choses, c'est précisément limiter et rendre conditionnelle la conception de la Réalité divine [car on en exclut ainsi les qualités des choses] ; celui qui nie toute similitude à l'égard de Dieu, sans se départir de ce point de vue exclusif, manifeste soit une ignorance, soit un manque de « tact » (*adab*). L'exotériste qui insiste uniquement sur la transcendance divine (*at-tanzîh*) [à l'exclusion de l'immanence (*at-tashbîh*)] calomnie Dieu et Ses envoyés — sur eux la Bénédiction divine! — sans s'en apercevoir ; s'imaginant qu'il atteint la cible, il frappe tout à côté ; car il est de ceux qui n'acceptent qu'une partie de la révélation divine et en rejettent l'autre ⁽¹⁾.

(1) La théologie islamique, comme celle des pères grecs, distingue deux manières d'envisager la nature divine : l'« exaltation » ou l'« éloignement » (*at-tanzîh*), qui nie toute similitude de Dieu avec les choses et affirme ainsi Sa transcendance, et la « comparaison » ou l'« analogie » (*at-tashbîh*), qui décrit au contraire Dieu au moyen de symboles et manifeste par là même Son immanence aux choses. Les deux perspectives sont en réalité complémentaires, et l'erreur doctrinale par excellence consiste à

On sait que les Écritures révélées comme loi commune (*shari'ah*) s'expriment, en parlant de Dieu, de manière que la majorité des hommes en saisit le sens le plus proche, tandis que l'élite en comprend tous les sens, à savoir toute signification incluse en chaque parole conformément aux règles de la langue employée (1).

Car Dieu Se manifeste en toute créature d'une manière particulière. C'est Lui qui Se révèle en toute signification, et c'est Lui qui reste caché à toute compréhension, sauf pour celui qui reconnaît dans le monde la « forme » (2) et l'aséité (*huwiyah*) de Dieu, et [qui voit le monde comme] le Nom divin L'Apparent (*az-zâhir*). De même, on conçoit Dieu idéellement comme l'esprit inhérent à toute manifestation, de sorte qu'Il est l'Intérieur (*al-bâtin*) sous ce rapport, et qu'Il est à toute forme manifestée en ce monde ce qu'est l'esprit régissant la forme corporelle qui en dépend. La définition logique de l'homme, par exemple, comprend son extérieur comme son intérieur ; et il en va de même pour toute chose définissable. Quant à Dieu, Il Se « définit » par la somme de toutes

maintenir l'une d'elles à l'exclusion de l'autre ; l'« éloignement » est supérieur à la « comparaison » en ce sens que la négation de toute détermination limitative, donc la négation de toute négation, est l'affirmation la plus universelle ; cependant, l'« éloignement » unilatéral parvient à exclure le monde de la nature divine et par suite à limiter celle-ci en opposant Dieu et le monde ; quant au point de vue de la « comparaison », il est théoriquement inférieur au premier, mais supérieur dans sa réalisation contemplative, puisqu'il correspond à l'assentiment direct de l'incrédé dans le créé ; il implique à son tour le danger de limiter la nature divine.

(1) Les langues archaïques, telles que l'arabe, comportent une pluralité de sens en une seule expression.

(2) C'est-à-dire l'ensemble des Qualités divines.

les « définitions » possibles ⁽¹⁾ ; or, les « formes » du monde sont indéfinies, on ne saurait les comprendre toutes ni connaître la définition logique de chacune, sauf dans la mesure où elles rentrent dans la définition de tel monde [ou microcosme] donné. De ce fait, on ignore la « forme » logique de Dieu, puisqu'on ne la connaîtrait qu'en connaissant la définition de toutes « formes », ce qui est une impossibilité ; « définir » Dieu n'est donc pas possible.

De même, celui qui compare Dieu sans affirmer en même temps son incomparabilité, Lui attribue des limites et ne Le reconnaît pas. Mais celui qui unit en sa connaissance de Dieu le point de vue de la transcendance avec celui de l'immanence, et qui attribue à Dieu les deux « aspects » globalement — car il est impossible de les concevoir en détail, par là même qu'on ne saurait embrasser toutes les « formes » de l'univers — Le connaît vraiment, c'est-à-dire qu'il Le connaît globalement, non pas distinctivement, de même que l'homme se connaît soi-même globalement et non pas distinctivement ; et c'est pour cela, d'ailleurs, que le Prophète rattache la connaissance de Dieu à celle de soi-même, disant : « Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur. » D'autre part, Dieu dit dans le Coran : « Nous leur montrerons Nos signes aux horizons » — à savoir dans le monde extérieur — « et en eux-mêmes » — dans ton essence — « jusqu'à ce qu'il leur devienne

(1) Cette manière de s'exprimer est intentionnellement paradoxale ; en effet, les Qualités divines ne sauraient être « définies » au sens propre de ce terme, pas plus qu'elles ne sauraient être délimitées. De même, l'expression de « forme », dans les passages suivants, doit être transposée.

évident que [tout] est Dieu (*al-haqq*) » (XLI, 53) — en ce sens que tu es Sa forme et que Lui est ton esprit, en sorte que tu es [dans ta totalité] pour Lui ce qu'est la forme corporelle pour toi, et qu'Il est à toi ce qu'est l'esprit qui régit la forme de ton corps.

Ta définition implique à la fois ton extérieur et ta réalité intérieure ; car la forme [corporelle] qui reste, quand l'esprit qui la régissait l'a quittée, n'est plus un homme ; on en parle comme d'une forme ayant une apparence humaine, mais qui ne se distingue pas [essentiellement] d'une forme faite de bois ou de pierre, et qui ne porte le nom d'homme que par extension du terme et non pas au sens propre. Or, des formes du monde, Dieu ne peut jamais S'abstraire [car elles cesseraient dès lors d'exister], de sorte qu'elles sont nécessairement comprises dans la « définition » de la Divinité (*ulûhiyah*), alors que la forme extérieure de l'homme ne le définit qu'accidentellement, tant qu'il est dans cette vie. De même que la forme extérieure de l'homme « loue par sa langue » son esprit et son âme qui la régissent, de même les formes du monde « glorifient » Dieu, bien que nous ne comprenions pas leur louange [selon le Coran : « Il n'y a pas de chose qui ne Le glorifie pas, mais vous ne comprenez pas leur louange »] (XVII, 44), et cela parce que nous n'embrassons pas toute forme de ce monde. Chacune d'elles est une langue qui prononce la louange de Dieu ; et c'est pourquoi [le Coran] dit : « Louange à Dieu, le Maître des mondes » (I, 2), ce qui signifie que toute louange se réfère finalement à Lui. En sorte qu'Il est à la fois Celui qui loue et Celui qui est loué.

Si tu affirmes la transcendance divine, tu conditionnes [ta conception de Dieu], et si tu affirmes

Son immanence, tu la délimites ; mais si tu affirmes simultanément l'un et l'autre point de vue, tu seras exempt d'erreur et modèle de connaissance.

Celui qui affirme la dualité [de Dieu et du monde] tombe dans l'erreur d'associer quelque chose à Dieu ; et celui qui affirme la singularité de Dieu [en excluant de Sa réalité tout ce qui se manifeste comme multiple] commet la faute de l'enfermer dans une unité [rationnelle]. Garde-toi de la comparaison lorsque tu envisages la dualité ; et garde-toi d'abstraire la Divinité lorsque tu envisages l'Unité!

Tu n'es pas Lui ; et tu es pourtant Lui ; tu Le verras dans les essences des choses, souverain et conditionné à la fois... (1)

(1) Nous n'avons traduit ici que la première partie du chapitre sur Noé, car la suite, une exégèse des passages coraniques ayant trait à l'histoire de ce patriarche, s'appuie sur un symbolisme verbal qu'on ne saurait transposer dans une autre langue. Résumons toutefois quelques aspects de ce chapitre. D'après le Coran, Noé révéla l'unité et la transcendance divines à un peuple idolâtre. L'idolâtrie résulte d'une affirmation unilatérale du point de vue de la « comparaison », ou de l'immanence, au détriment de la transcendance divine. Selon Ibn 'Arabî, les idoles adorées par le peuple qui périt dans le déluge n'étaient autres que des personnifications de Noms divins — d'« aspects » de l'Être suprême — dont ce peuple avait finalement oublié la réalité transcendante et par suite l'unité essentielle. L'erreur des idolâtres suscita la prédication de Noé, en ce sens qu'il dut affirmer la transcendance et fut empêché d'affirmer explicitement l'immanence de Dieu, car la fonction cosmique de la prophétie comporte la compensation des déséquilibres et se trouve en quelque sorte liée par cette loi. De leur côté, les idolâtres demeuraient déterminés par la vérité que déformait leur erreur, en sorte que la prédication de Noé les refoula d'autant plus dans leur attitude. Toute révélation prophétique produit ainsi, par ce qu'elle nie et par ce qu'elle affirme, des oppositions sur le plan terrestre et appelle finalement, dans l'économie des formes traditionnelles, des affirmations et des négations complémentaires.

Extrait du chapitre :
De la Sagesse Sainte
(*al-hikmat al-quddûsiyah*)
dans le Verbe d'Enoch (*Idrîs*)

... Un des Noms de perfection de Dieu est l'Élevé (*al-'alî*). Mais par rapport à quoi est-Il donc élevé, puisqu'il n'y a là que Lui seul? [Les existences relatives ne pouvant pas être prises comme terme de comparaison avec l'Être suprême.] Est-Il essentiellement l'Élevé ou l'est-Il à l'égard de quelque chose? Or, tout n'est que Lui. Il est donc élevé en Lui-même. D'autre part, puisqu'Il est l'Être de tout ce qui existe, les existences éphémères sont, elles aussi, élevées dans leur essence, car elles sont essentiellement identiques à Lui.

Dieu est L'Élevé sans relativité ; car les essences [des êtres] (*al-a'yân*) qui ne sont [en elles-mêmes] que non-existence (*'adam*), et qui sont immuables dans cet état, n'ont pas même senti l'odeur de l'existence (*al-wujûd*) ⁽¹⁾ ; elles restent telles qu'elles étaient, en dépit de la multiplicité

(1) An-Nâbulust commente : « ... parce qu'elles ne sont que des possibilités pures, qui comme telles ne passeront jamais à l'état d'être nécessaire. »

des formes dans les réalités manifestées. Quant à la détermination essentielle (*al'-ayn*) de l'Être, elle est unique entre toutes et en toutes. La multiplicité n'existe que dans les Noms, qui ne sont que relations et réalités non-existantes (*umûrun 'adamiyah*). Il n'y a que la détermination unique de l'Essence, qui Elle est L'Élevé en Lui-même, sans relation envers quoi que ce soit. Et sous ce rapport il n'y a pas d'élévation relative ; mais puisque les aspects de l'Être comportent une hiérarchie entre eux l'élévation relative se trouve impliquée dans la détermination unique [de l'Être] en vertu de ses aspects multiples. Pour cette raison nous disons du relatif qu'il est Lui [c'est-à-dire Dieu] et qu'il n'est pas Lui, et que tu es toi et pas toi.

Abu Sa'id al-Kharrâz, qui est lui-même un des multiples aspects de Dieu et l'une de Ses langues, dit que Dieu ne peut être connu ⁽¹⁾ que par la synthèse d'affirmations antinomiques ; car Il est le Premier et le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur ; Il est l'essence de ce qui se manifeste et l'essence de ce qui reste caché lors de Sa manifestation. Il n'y a personne hormis Lui qui puisse Le voir, et personne à qui Il puisse se cacher ; c'est Lui qui Se manifeste à Lui-même, et c'est Lui qui Se cache à Lui-même. C'est Lui qui S'appelle Abu Sa'id al-Kharrâz et par d'autres noms d'êtres éphémères. L'Intérieur dit « non », quand l'Extérieur dit « Moi » ; et l'Extérieur dit « non » quand l'Intérieur dit « Moi ». Il en va de même pour toute antinomie ; cependant, il n'y en a qu'un seul qui parle, et Il est Lui-même Son auditeur.

(1) Ou : « défini ».

Ainsi, les réalités se mélangent : l'unité produit les nombres selon leur série connue ; et les nombres à leur tour subdivisent l'unité. Le nombre n'est pas manifesté sans ce qui est compté ; et ce qui est sujet au nombre comporte d'une part la non-existence et d'autre part l'existence ; car une chose peut être absente sur le plan sensible et existante d'une manière intelligible. Il y a nécessairement polarité du nombre et de ce qui est sujet au nombre ; et il y a nécessairement une production des nombres à partir de l'unité, bien que chaque nombre représente une idée unique. Chaque nombre, en effet, en deçà de la dizaine aussi bien qu'au-delà, jusqu'à l'indéfini, est en lui-même unique ; sa réalité essentielle (*haqīqah*) n'est pas concevable quantitativement, par l'addition des unités ; le binaire, par exemple, est une idée unique, de même que le ternaire, et ainsi toute la série indéfinie des nombres ; or, si chaque nombre représente une vérité unique, aucun d'eux ne peut essentiellement comprendre les autres, mais l'addition les saisit tous par leur ordre et les affirme tous en vertu de cet ordre, qui comporte vingt degrés [les unités et les dizaines] qui se combinent. Ainsi, tu ne cesses pas d'affirmer cela même que tu nies à priori [c'est-à-dire, tu affirmes continuellement la composition successive de la série des nombres tout en partant de l'idée unique et indivisible que chaque nombre comporte]. Celui qui comprend ce que nous disions des nombres, et que leur négation est en même temps leur affirmation, sait que Dieu, qui est transcendant au sens du *tanzīh*, est [aussi] créature « comparable » au sens du *tashbīh*, — bien que la créature soit distincte du Créateur.

La Réalité est Créateur créé ⁽¹⁾ ; — ou bien, la Réalité est créature créatrice ⁽²⁾. Tout cela n'est que l'expression d'une seule essence ; — non, c'est à la fois l'essence (*al-'ayn*) unique et les essences (*al-a'yân*) multiples. — Considère donc ce que tu vois!

[Isaac dit à son père Abraham qui s'apprêtait à le sacrifier :] « Ô mon père, fais ce qui t'a été ordonné. » Or, l'enfant est [symboliquement] l'essence de son générateur. Lorsque Abraham vit dans un songe [inspiré] qu'il immolait son fils, il se vit en réalité se sacrifier lui-même. Et quand il racheta son fils par l'immolation du bélier, il vit la réalité qui s'était manifestée sous la forme humaine, se manifester sous l'aspect du bélier. C'est donc ainsi que l'essence du générateur se manifesta sous la forme de l'enfant, ou plus exactement sous le rapport de l'enfant.

« [C'est Lui qui vous a créés d'une seule âme,] et qui en créa sa compagne... ⁽³⁾. » En d'autres termes, Adam épousa sa propre âme ; de lui sont issus et sa compagne et son enfant. C'est ainsi que l'Ordre [divin] est unique dans le multiple.

Il en va de même de la Nature (*at-tabî'ah*) et de ce qui en procède ⁽⁴⁾. Jamais la Nature ne diminue à cause de ses productions ni n'augmente par leur résorption. Ce qu'elle produit n'est pas autre chose qu'elle-même, bien qu'elle ne soit pas, comme telle, identique à ses productions aux formes variées. Celle-ci, par exemple, est froide et sèche,

⁽¹⁾ C'est-à-dire le Créateur immanent à la créature.

⁽²⁾ Dieu ne Se manifestant qu'en vue de la créature.

⁽³⁾ Coran, IV, 1.

⁽⁴⁾ Production qui est inversement analogue de la manifestation de l'Essence.

celle-là chaude et sèche ⁽¹⁾ ; elles sont donc homogènes par la sécheresse, mais distinctes par une autre qualité. C'est la qualité commune qui est la Nature, — ou plutôt : la détermination primordiale [de toutes ces qualités]. Le monde de la Nature consiste en formes [variées se reflétant] dans un miroir unique ; — ou mieux : c'est une seule forme [se reflétant] en des miroirs divers.

C'est ainsi qu'il n'y a que perplexité (*hayrah*) du fait des perspectives contradictoires. Mais celui qui comprend ce que nous avons dit ne tombe pas dans la perplexité, même quand il passe d'un état de connaissance à un autre ; car [le changement de perspective] ne provient que de la condition inhérente au « lieu » [*mahall*, signifiant la halte spirituelle l'état réceptif intérieur] ; et le « lieu » [dans ce sens] n'est qu'une détermination immédiate de l'essence (*al-'ayn ath-thâbitah*) [de l'être qui contemple Dieu]. C'est en vertu de celle-ci [c'est-à-dire en vertu de cette détermination] que Dieu Se différencie dans le « théâtre » de Sa révélation, en sorte qu'Il assume tour à tour des conditions diverses ; ce qui Le détermine [apparemment] n'est que la détermination essentielle dans laquelle Il Se révèle. Il n'existe rien d'autre. Sous tel rapport, Dieu est créature — donc, interprétez ! — Et Il n'est pas créature sous tel autre rapport — donc, souvenez-vous !

Quant à l'Élevé en Lui-même, Il est celui qui possède la perfection (ou l'infinité : *al-kamâl*) dans laquelle se « noient » toutes les réalités existentielles

(1) La Nature a quatre déterminations fondamentales qui s'expriment dans l'ordre sensible par la chaleur, le froid, la sécheresse et l'humidité, qualités qu'on pourrait appeler les « agents » de tous les changements naturels.

ainsi que toutes les relations non-existantes [en elles-mêmes], en ce sens qu'aucun de ces « attributs » ne Lui fait défaut, que l'attribut soit positif, logiquement ou moralement, ou qu'il soit négatif, selon la coutume, la raison ou la morale. Or, cette infinité n'appartient qu'à Celui que désigne le nom Allâh [qui est le nom de l'Essence] exclusivement ; quant à ce qui est désigné par un autre nom, c'est, soit un de Ses « lieux de révélation » (*majlâ*), soit une « forme » qui Lui est inhérente ; si c'est un « lieu de révélation », il comporte un degré hiérarchique, par là même qu'il y a distinction de celui qui se révèle d'avec ce en quoi il se révèle ; par contre, s'il s'agit d'une « forme » [au sens d'une synthèse de Qualités, contenue] en Dieu, cette « forme » sera l'expression immédiate de l'Infini, puisqu'elle est essentiellement identique à ce qui se révèle en elle ⁽¹⁾. Tout ce qui appartient à Allâh, appartient donc également à cette « forme » [qualitative]. Cependant, on ne dit pas de cette forme qu'elle est Lui ; mais on ne dit pas non plus qu'elle est autre que Lui.

C'est à cela que l'imâm Abu-l-Qâsim ibn Fâsi a fait allusion dans son livre de « l'Enlèvement des Sandales » [de Moïse devant le buisson ardent] en disant : « En vérité, chaque Nom divin est qualifié par tous les Noms divins. » Il en est bien ainsi ; chaque Nom, en effet, affirme les essences en même temps que l'Essence, suivant sa signification : en tant qu'il démontre l'Essence, tous les autres Noms y sont impliqués, et en tant qu'il affirme une signification particulière, il se distingue des autres,

(1) En sorte que toute distinction hiérarchique provient, de ce point de vue, de la substance réceptive (*al-qâbil*).

comme « Le Créateur » se distingue de « Celui qui donne la forme » et ainsi de suite. Le Nom est donc d'une part essentiellement identique au Nommé et, d'autre part, distinct de Lui par sa signification particulière.

De la Sagesse de l'Amour éperdu
(*al-hikmat al-muhaymiyah*)
dans le Verbe d'Abraham

Abraham est appelé [dans le Coran] l' « Ami intime » [de Dieu : *khalil Allâh*] (1) parce qu'il a « pénétré » et s'est assimilé les Qualités de l'Essence divine, à l'instar de la couleur qui pénètre un objet coloré, en sorte que l'accident se confond avec sa substance, et non pas comme quelque chose d'étendu qui remplit un espace donné; ou encore, son nom signifie que Dieu (*al-haqq*) a pénétré essentiellement la forme d'Abraham. Chacune de ces deux affirmations est juste, car chacune vise un certain aspect [de l'état dont il s'agit], sans que ces deux aspects se cumulent.

Ne vois-tu pas que Dieu Se manifeste dans les qualités des êtres éphémères, comme Il l'affirme d'ailleurs Lui-même [dans les paroles divines] (2), qu'Il Se manifeste même dans les qualités de l'imperfection et dans les qualités blâmables [ou qui sont telles quand on les rapporte à l'homme, comme

(1) Le mot *khalil* comporte l'idée de pénétration.

(2) Le commentateur an-Nâbulusi cite comme exemple la parole, transmise comme *hadith qudsi* (« parole divine »): « J'ai été affamé, et tu ne m'as pas nourri ; J'ai été malade, et tu ne m'as pas soigné, etc. »

la jalousie et la colère, par exemple] ? D'autre part, la créature se manifeste avec les Qualités divines, s'attribuant celles-ci de la première à la dernière ; elles appartiennent vraiment à la créature ; de même que les qualités des êtres éphémères appartiennent vraiment à Dieu. « La louange est à Dieu » (1) : c'est-à-dire qu'en définitive toute gloire, de tout ce qui loue et de tout ce qui est loué, revient à Dieu seul. « A Dieu retourne toute réalité (*amr*) » (2) : cette parole comprend aussi bien le blâmable que le louable ; et il n'existe que l'un et l'autre (3).

Lorsqu'une chose pénètre une autre, la première est contenue par la seconde ; car le pénétrant se cache dans le pénétré, en sorte que ce dernier est l'apparent et le premier l'intérieur, le latent ; le pénétrant est aussi comme la nourriture du pénétré, à la manière de l'eau qui se répand dans la laine et la rend plus pesante et plus volumineuse. Si c'est la Divinité qui apparaît et que la créature s'y trouve cachée, celle-ci est assimilée à tous les Noms de Dieu, à Son ouïe, à Sa vue, à tous Ses attributs et Ses modes de connaissance ; en revanche, si c'est la créature qui apparaît et que la Divinité lui soit immanente et se trouve cachée en elle, Dieu est l'ouïe de l'être créé, sa vue, sa main, son pied et toutes ses facultés, comme il est dit dans cette parole divine sûrement transmise (« Mon serviteur

(1) Coran, I, 2.

(2) Coran, XI, 123.

(3) Al-Qashânî explique que le mal n'est qu'une relative privation d'Être, donc de bien, le mal n'ayant pas d'existence en lui-même. Saint Denys l'Aréopagite avait déjà exposé la même vérité. Comme exemple particulièrement frappant, al-Qashânî mentionne la mauvaise passion amoureuse, qui est blâmable non pas dans son essence, qui est amour, mais comme accident, c'est-à-dire en tant qu'elle contredit sa propre essence, l'amour intégral.

ne peut s'approcher de Moi avec quelque chose qui Me plairait mieux que ce que Je lui ai imposé. Et Mon serviteur s'approche sans cesse de Moi par des œuvres surrogatoires jusqu'à ce que Je l'aime ; et quand Je l'aime, Je suis l'ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il voit, la main avec laquelle il saisit et le pied avec lequel il marche... »).

Si l'Essence était exempte de ces relations [universelles, qui sont les Noms et les Qualités divins], Elle ne serait pas divinité [*ilâh* ; c'est-à-dire, Elle ne serait pas Créateur]. Or, ces relations s'actualisent en vertu de nos propres déterminations [qui en sont en quelque sorte les objets ou les contenus patients], de sorte que nous rendons la Divinité telle par notre dépendance à Son égard. Dieu n'est donc pas connu comme tel [c'est-à-dire comme Créateur et Seigneur] avant que nous ne soyons connus ; ce qui correspond à la parole du Prophète : « Celui qui se connaît soi-même [ou : qui connaît son âme], — connaît son Seigneur » ; et le Prophète était certainement celui qui connaissait le mieux la créature par Dieu. Car certains sages, et parmi eux Abu Hâmid [al-Ghazzâli], prétendirent que Dieu peut être connu abstraction faite du monde ; mais cela est faux ⁽¹⁾. Certes, l'Essence éternelle Se connaît ; mais Elle n'est pas connue comme Divinité avant qu'on ne connaisse ce qui en dépend, et qui est ainsi le symbole qui La démontre. Ensuite seulement, dans un second état de connaissance, tu auras l'intuition que Dieu Lui-même est le symbole de Lui-même et de Sa nature divine, que le monde n'est que Sa propre

(1) Il s'agit là d'une différence de perspectives, donc d'une incompatibilité extrinsèque de points de vue, car les sages ne se trompent pas.

révélation dans les formes des essences immuables, qui n'existent d'aucune façon en dehors de Lui, et qu'Il assume divers modes et formes suivant les réalités qu'impliquent ces essences, et selon leurs états. Mais nous ne recevons cette intuition qu'après avoir reconnu par Dieu que nous dépendons d'une Divinité. Après [ces deux états de connaissance consécutifs] s'ouvre encore une dernière intuition, selon laquelle nos formes t'apparaissent en Dieu, en sorte que les êtres se manifestent les uns aux autres en Dieu, s'y reconnaissent les uns les autres et s'y distinguent l'un de l'autre. Certains de nous savent cette connaissance réciproque en Dieu, et d'autres ignorent la Présence divine dans laquelle se révèle cette connaissance de nous-mêmes. Que Dieu me protège de l'ignorance!

De l'une comme de l'autre de ces deux intuitions [succédant à la première], il s'ensuit que Dieu ne nous juge que par nous-mêmes, ou plus exactement que c'est nous-mêmes qui nous jugeons, mais en Lui. Et c'est pour cela qu'Il dit dans le Coran : « A Dieu est l'argument décisif » (VI, 150), à savoir contre les illusionnés, quand ils diront à Dieu : « Pourquoi as-Tu fait avec nous ceci ou cela », [en pensant à] ce qui était contraire à leurs intérêts ; « alors une jambe leur sera dévoilée »⁽¹⁾, ce qui signifie précisément la réalité qui est dévoilée aux connaissant de Dieu dès cette vie. Et ils verront que ce n'est pas Dieu qui fit avec eux ce qu'ils prétendirent qu'Il fit, mais que cela vint d'eux-mêmes ; car Il leur fera simplement connaître ce qu'ils sont en eux-mêmes [dans leurs possibilités perma-

(1) Expression arabe qui signifie que la réalité d'une chose est mise à nu (Coran, LXVIII, 41).

nentes]. Dès lors, leur argument se dissoudra, et il ne subsistera que l'« argument décisif » de Dieu.

Tu diras peut-être : quel est donc le sens de la parole divine : « S'Il avait voulu, Il vous aurait tous guidés » (1) ? A quoi nous répondrons : la proposition *law* [qui se traduit par « si », dans la phrase « s'Il avait voulu, etc. »] a le sens de l'abolition imaginaire d'un empêchement [« s'Il n'avait pas voulu... »], donc, qu'Il n'a voulu que ce qui est réellement arrivé. Selon sa définition logique, une possibilité est ce qui peut s'actualiser ou ne pas s'actualiser ; mais en réalité, la solution effective de cette alternative purement rationnelle se trouve déjà impliquée dans ce qu'est cette possibilité dans son état d'immutabilité principielle. Quant à l'expression « ...Il vous aurait tous guidés », elle signifie : Il vous aurait démontré à tous [votre illusion] ; seulement, il n'entre pas dans la possibilité de chaque être en ce monde que Dieu lui ouvre l'œil de son intelligence [intuitive] pour qu'il voie la réalité telle qu'elle est ; il y en a qui connaissent et d'autres qui ignorent. Donc, Dieu n'a pas voulu les guider tous et ne les a pas guidés tous, et Il ne voudra pas le faire ; de même : s'Il le voulait — mais comment donc voudrait-Il quelque chose qui n'a pas lieu ?

Le vouloir divin est un dans ses rapports [avec ses objets] (2). Comme relation essentielle, il dépend de la connaissance [de même que l'homme conçoit d'abord ce qu'il veut] ; et la connaissance dépend de son objet ; or, cet objet c'est toi et tes états. Ce n'est pas la connaissance qui agit sur le connu,

(1) Coran, LXVIII, 41.

(2) Son apparente diversité provient de celle des possibilités qu'il embrasse.

mais bien celui-ci qui agit sur la connaissance, en ce sens qu'il se communique à elle tout seul, selon ce qu'il est dans son essence propre (1).

Quant au discours divin [révélé dans le Coran et dans d'autres livres sacrés, où Dieu Se manifeste comme une Personne], il a été révélé en conformité avec la compréhension de ceux auxquels il s'adresse et en conformité avec le raisonnement, et non pas selon les modes de l'intuition ; c'est pour cela, d'ailleurs, qu'il y a beaucoup de croyants et peu de connaissant intuitifs. Mais « chacun de nous a sa

(1) Dans son livre *De l'homme universel*, le soufi 'Abd al-Karim al-Jili écrit à ce sujet : « ... il n'est pas exact de dire que les objets de la connaissance s'affirment dans celle-ci par eux-mêmes, parce qu'il en résulterait que Dieu puise quelque chose dans autre que Lui. L'imâm Muhyidin ibn 'Arabî s'est exprimé d'une manière défectueuse en disant que les objets de la Connaissance divine se communiquent par eux-mêmes à celle-ci. Nous l'excuserons et ne dirons pas que c'est là tout ce qu'il a connu. Quant à nous, nous avons trouvé que Dieu connaît tout en principe, sans que Sa connaissance résulte de la nature de ces objets comme tels ; seulement, ces objets impliquent comme tels ce que Dieu connaît déjà d'eux principalement, et sous ce second rapport ils affirment leurs essences propres en Lui... » (chapitre sur la Connaissance). — La divergence des deux points de vue s'explique ainsi : pour Ibn 'Arabî, les objets de la Connaissance divine sont les « essences immuables » (*al-a'yân ath-thâbitah*) qui n'ont pas d'existence propre, mais qui ne sont que des possibilités inhérentes à l'Essence infinie. L'équivoque, dans l'expression d'Ibn 'Arabî, vient donc de ce qu'il parle de ces essences comme de réalités distinctes, et en ce sens Jili a raison de le contredire. Mais la « vision » intellectuelle d'Ibn 'Arabî comporte la synthèse suivante : la Connaissance divine puise dans les possibilités essentielles, qui ne sont pas autres que Dieu ; elle « conçoit » à la fois ces essences comme telles et tout ce qu'elles impliquent en fait de développements relatifs, et, par là même qu'elle est absolue dans son identification avec l'absolu, elle apparaît comme relative dans son identification avec le relatif.

station déterminée » (1) ce qui veut dire: tel que tu es dans ton état de permanence [c'est-à-dire comme possibilité pure] tu te manifesteras dans ton existence [relative], à supposer que tu existes; en revanche, si l'existence est attribuable à Dieu seul, et non pas à toi, alors c'est toi, sans doute, qui te juges toi-même [ou qui te détermine] dans l'Existence divine [parce que tu es alors tout entier détermination, et rien de plus]; mais si l'on admet que c'est toi l'existant [et que tu n'es pas seulement détermination pure], le jugement appartient encore à toi [en vertu de ce que tu es], même si le Juge est Dieu. De Dieu ne vient que l'effusion de l'Être sur toi [qui n'es que pure possibilité]; tandis que ton propre jugement [ou ta détermination] vient de toi.

Ne loue donc que toi-même, et ne blâme que toi-même. A Dieu n'est due que la louange pour Son effusion de l'Être [ou de l'Existence], car cela ne vient que de Lui seul et non pas de toi [qui es non-existant comme tel]. Dès lors, tu es Sa nourriture parce que tu Lui prêtes tes conditions; et Lui est ta nourriture par l'Existence (*al-wujûd*) qu'Il te communique, de sorte qu'Il est déterminé par cela même qui te détermine. L'Ordre (*al-amr*) va de Lui vers toi et de toi vers Lui, bien que tu sois l'« obligé » [par la Loi révélée], et bien que Lui ne soit pas « obligé » [par Sa propre Loi]; et d'ailleurs, Il ne te l'imposa [l'Ordre] que parce que tu le Lui as demandé, par ton état même et par ce que tu es.

Il me loue, et je Le loue;
Il me sert, et je Le sers.

(1) Coran, XXXVII, 164.

Par mon existence je L'affirme ;
 Et par ma détermination je Le nie ;
 C'est Lui qui me connaît, alors que je Le nie,
 Puis je Le reconnais et je Le contemple.
 Où est donc Son indépendance, alors que je
 Le glorifie et je L'aide ? (1)

De même, dès que Dieu me manifeste,
 Je Lui prête une science et je Le manifeste
 C'est ce que nous apprend le message divin.
 Et c'est en moi que Son vouloir s'accomplit.

Dès lors qu'Abraham a atteint ce degré de la connaissance en raison duquel il fut appelé l' « Ami intime » [de Dieu], il fit de l'hospitalité une coutume sacrée (2) ; aussi Ibn Masarra (3) l'associe-t-il [dans sa fonction cosmologique] à Michel, l'ange qui pourvoit à la nourriture [physique et spirituelle des êtres] (4). Car la nourriture pénètre le corps entier de celui qui s'en nourrit, jusqu'à ce qu'elle soit assimilée par les moindres parties du corps. Certes, il n'y a pas de parties dans la Divinité [à laquelle s'applique le symbole du corps pénétré] ; ce qui est pénétré, dans ce cas, ce sont les « stations » (*maqâmât*) divines qu'on appelle les Noms (5) et par lesquels l'Essence divine se manifeste.

(1) Il s'agit toujours de Dieu (*al-haqq*) dans son aspect « personnel », corrélatif de la création, et non pas de l'Essence absolue, en face de laquelle la créature est nulle.

(2) Son hospitalité envers les trois Anges du Seigneur étant comme le modèle de toute hospitalité.

(3) Soufi andalou qui enseigna la cosmologie.

(4) La cosmologie soufique est rattachée à l'angélogologie, de même que le monde « naturel » est rattaché au monde spirituel.

(5) Dès lors que les Noms ou les Qualités divins comportent nécessairement un ordre hiérarchique, on peut aussi les appeler des « degrés » ou des « stations » de la manifestation principielle de Dieu.

Nous sommes à Lui, comme l'établissent nos
preuves,

Et nous sommes à nous ;

Il n'est à Lui que mon existence,

De sorte que nous sommes à Lui comme nous
sommes par nous-mêmes.

J'ai deux faces : Lui et moi ;

Et Il n'est pas Son Moi en moi,

Mais Il y trouve Son lieu de manifestation.

Nous sommes donc pour Lui comme des
récipients.

Dieu dit la vérité et guide sur le droit chemin (1).

(1) Ce qu'Ibn 'Arabî enseigne dans ce chapitre, maître Eckhart l'exprime dans ces paroles : « Dans le principe, j'ai été, je me suis pensé moi-même, j'ai voulu moi-même produire cet homme que je suis, je suis ma propre cause d'après mon essence qui est éternelle, comme d'après mon apparition dans le temps. Ce que j'ai été dans l'éternité, je le suis maintenant, et je le demeurerai à jamais, tandis que ce que je suis dans le temps passera et sera anéanti avec le temps lui-même. Dans l'acte de ma naissance éternelle, toutes choses ont été engendrées avec moi, et je suis devenu la cause de moi-même et de tout le reste, et si je le voulais, je ne serais pas encore ni moi, ni tout ; si je n'étais pas, Dieu ne serait pas » (cf. Emmanuel Aegerter : *Le Mysticisme*, Paris, 1952, p. 78).

De la Sagesse de la Vérité
(*al-hikmat al-haqqiyah*)
dans le Verbe d'Isaac

Le rachat d'un prophète [Isaac ayant été prophète]
par l'immolation d'un animal comme offrande :
Comment donc le bêlement du mouton et la parole
humaine se valent-ils ?
Dieu le Magnifique [disant dans le Coran : « Et nous
l'avons racheté par une grande immolation »]
magnifia le bélier,
L'aidant par nous ou nous aidant par lui ⁽¹⁾, — je ne
vois pas en vertu de quelle balance... ⁽²⁾
Le chameau et les bovins sont sans doute plus
grands corporellement,
Et cependant, ils cèdent leur rang à un bélier
immolé comme offrande.
Que ne puis-je savoir comment un bélier remplaçait

⁽¹⁾ En remplaçant la victime humaine, l'animal sacrifié « aide » l'homme dans sa réconciliation avec le Ciel. D'autre part, le sacrificateur favorise l'animal en le faisant participer à la fonction sacerdotale de l'homme, médiatrice entre le « Ciel » et la « Terre ». Comme le Judaïsme, l'Islam perpétue rituellement le sacrifice d'Abraham par l'immolation d'un bélier. Pour les chrétiens, le sacrifice d'Abraham préfigure le sacrifice du Christ, à son tour perpétué dans le rite eucharistique.

⁽²⁾ L'objet à sacrifier ne peut être remplacé que par ce qui le contient essentiellement.

De sa petite personne le représentant du Clément
 sur la terre?
 Mais ne vois-tu pas que le commandement [d'im-
 moler le bélier à la place d'Isaac] implique un
 ordre logique,
 Assurant le gain et compensant la perte ⁽¹⁾?
 Car il n'y a pas de créature [terrestre] supérieure
 au minéral,
 Puis au végétal, selon ses degrés et ses rangs;
 Et c'est après la plante que vient dans cette
 hiérarchie l'animal ⁽²⁾;
 Chacun [des êtres de ces trois règnes] connaît son

(1) Si l'homme est supérieur à l'animal par sa participa-
 tion active à l'Intelligence, l'animal est de son côté supé-
 rieur à l'homme de par sa nature primordiale, c'est-à-dire
 par sa fidélité à sa norme cosmique; c'est dans ce sens
 que l'animal noble révèle un aspect intérieur et supra-
 rationnel de l'essence même de l'homme, et c'est cela qui
 constitue l'« ordre logique » du sacrifice, assurant le gain
 pour l'homme et « compensant la perte » chez l'animal.

(2) Cette affirmation paraît contredire la doctrine révé-
 lée selon laquelle l'homme est le représentant de Dieu sur
 terre, tous les autres êtres terrestres lui étant soumis.
 Cependant, s'il en est ainsi selon une certaine perspective,
 à savoir celle qui envisage les possibilités spirituelles des
 êtres, l'ordre inverse est également réel selon un certain
 point de vue, car la perfection « substantielle » des êtres est
 en quelque sorte à l'opposé de leurs virtualités essentielles;
 le monde — dit Ibn'Arabi dans le chapitre sur Seth — est
 comme un miroir « où les réalités s'inversent et deviennent
 ambiguës ». C'est en vertu de cette loi d'inversion que le
 diamant, par exemple, est l'image la plus parfaite de
 l'Esprit — ou Intellect, — bien que celui-ci soit acte pur
 et que le minéral soit ce qu'il y a de plus passif dans notre
 monde. La supériorité de l'homme sur les autres êtres
 terrestres — qui ont été créés avant lui, — est de nature
 relativement « intérieure », tandis que la supériorité de
 l'animal sur l'homme, ou de la plante sur l'animal, ou du
 minéral sur la plante, consiste dans une plus grande
 « extériorisation » des perfections essentielles. Voir à ce
 sujet : Frithjof Schuon, *De l'Unité transcendante des Reli-
 gions*, p. 68 sqq.

créateur par intuition directe (*kashf*) et par signes évidents ⁽¹⁾ ;
 Tandis que l'homme est conditionné [dans sa connaissance de Dieu] par la raison, la pensée et le dogme de sa croyance.
 C'est ce qu'affirma Sahl [at-Tostarî] et le connaisseur de la réalité ⁽²⁾, comme nous,
 Car tous — nous et vous — nous sommes dans la station de la vertu contemplative (*al-ihsân*).
 Chacun qui contemple la réalité que j'ai contemplée,
 Dira de même, en secret et ouvertement.
 Ne te tourne donc pas vers ceux qui nous contredisent,
 Et ne sème pas le grain dans la terre des aveugles!
 Car ce sont eux les sourds et les muets dont parla — pour nos oreilles —
 L'exempt de péchés [le Prophète] dans le Coran.

Sache — que Dieu nous aide, toi et nous! — qu'Abraham, l'Ami de Dieu, dit à son fils : « En vérité, j'ai vu dans un songe [prophétique] que je t'immolais ⁽³⁾. » Or, le songe relève de la Présence imaginative [*hadarat al-khayâl*, c'est-à-dire de la Présence divine dans les formes ou images subtiles] ; cependant, Abraham ne transposa pas son songe [du symbole à la réalité symbolisée, comme il convient de le faire pour ce qui se manifeste dans cet état] : c'était un bélier qui apparut en songe sous la forme du fils d'Abraham, et Abraham crut à ce songe ; mais Dieu racheta l'enfant de l'illu-

(1) C'est-à-dire par une contemplation en quelque sorte naturelle, qui se confond avec la « forme » essentielle de l'espèce.

(2) Le soufi Abu Yazîd al-Bustâmi.

(3) Coran, XXXVII, 102.

sion (*wahm*) d'Abraham par la « grande immolation » [du bélier], qui était la transposition divine de sa vision, transposition dont Abraham n'avait pas été conscient ⁽¹⁾.

Car la révélation formelle dans la Présence imaginative ne peut être comprise qu'avec l'aide d'une autre science qui permet de discerner ce que Dieu veut nous donner à entendre par telle forme déterminée. — Te souviens-tu comment l'Envoyé de Dieu — sur lui la bénédiction et la paix! — dit à Abu Bakr, lorsque celui-ci interpréta certain songe : « Tu as deviné juste en partie, et tu as manqué le sens d'une partie »? Alors Abu Bakr demanda au Prophète de lui faire savoir ce qu'il avait dit juste et en quoi il s'était trompé ; mais le Prophète ne lui répondit pas ⁽²⁾.

⁽¹⁾ Dans le chapitre sur Énoch, Ibn 'Arabî indique un autre aspect de ce sacrifice, d'un ordre encore plus « intérieur : » l'enfant est le symbole de l'âme — ou de la réalité intérieure — de son générateur ; dès lors, l'immolation du propre enfant signifie le sacrifice de soi-même ; ainsi le bélier est le symbole de l'âme d'Abraham. Celui-ci vit son âme d'une part, dans sa vision intérieure, sous la forme de son fils ; elle lui apparut d'autre part, dans le monde extérieur, sous la forme du bélier. — Il faut ici préciser que le Coran parle d'une vision (*rûyâ*) ou d'un songe prophétique qui avait déterminé Abraham à immoler son fils.

L'épisode commenté montre la double réfraction des réalités éternelles dans le monde des formes, qui se distingue en un domaine « subjectif » et un domaine « objectif », englobés l'un et l'autre dans l'« imagination » (*al-khayâl*) cosmique : l'apparition de l'âme sous la forme du fils relève d'une projection « subjective », tandis que la transposition de l'enfant au bélier ressort du complémentarisme du microcosme et du macrocosme : dans ce dernier l'animal sacrificiel occupe le rang qui revient symboliquement au « fils de l'homme ».

⁽²⁾ L'épisode dont il s'agit est le suivant : « Un homme vint auprès du Prophète et lui dit : cette nuit j'ai vu en songe une nuée dont pleuvaient de la graisse et du miel.

Dieu dit à Abraham, lorsqu'Il l'interpella : « En vérité, ô Abraham, tu as cru en la vision! » (1), ce qui ne veut pas dire qu'Abraham, croyant qu'il devait immoler son fils, avait été fidèle à l'inspiration divine ; car il avait pris sa vision à la lettre, alors que tout songe exige une transposition ou interprétation. C'est pourquoi le maître de Joseph en Égypte dit : « ...si vous savez interpréter les rêves... » (2) ; interpréter signifie transposer la forme perçue à une autre réalité ; [dans le cas mentionné] les vaches signifiaient des années fertiles ou mai-

Et je vis les gens qui en recueillaient dans leurs mains ; certains en recevaient beaucoup et certains peu. Et je vis une corde qui descendait du ciel en terre ; tu la saisis et en fus élevé au ciel ; un homme la saisit après toi et fut également élevé ; puis un autre homme la saisit et fut aussi élevé ; puis un autre la saisit et en fut retranché ; ensuite elle lui parvint de nouveau et il fut élevé. — Alors Abu Bakr dit : ô envoyé de Dieu, par mon père, par toi et par Dieu, si tu me le permets je vais l'interpréter. L'envoyé de Dieu dit : interprète-le. Abu Bakr dit : Pour ce qui est de la nuée, elle est la nuée de l'Islam ; Quant à ce qui en pleut de graisse et de miel, cela signifie la douceur et l'onction du Coran, dont les gens recueillent plus ou moins. La corde qui descend du ciel sur terre est la vérité que tu tiens ; tu la saisis et Dieu t'élève par elle ; puis un homme la saisit après toi et en est élevé ; puis un autre homme la saisit et en est élevé, puis un autre la saisit et en est retranché ; ensuite elle lui parvient à nouveau et l'élève également. Dis-moi maintenant, ô envoyé de Dieu, par mon père, ai-je dit vrai ou faux ? L'envoyé de Dieu répondit : tu as deviné juste en partie et tu as manqué le sens d'une partie. Il dit : par Dieu, ô envoyé de Dieu, raconte-moi ce dont j'ai manqué le sens. Il répondit : ne m'oblige pas ! » — An-Nâbulusî, qui raconte cette histoire d'après Muslim, fait remarquer que la vision des trois hommes qui saisirent la corde après le Prophète a probablement trait à l'histoire des trois califes dont le premier fut Abu Bakr lui-même et le troisième Othmân, contre lequel d'autres musulmans se soulevèrent, qui fut assassiné par des révoltés et reconnu saint après sa mort.

(1) Coran, XXXVII, 105.

(2) Coran, XII, 42.

gres. Si Dieu louait Abraham d'avoir été fidèle à la vision, il aurait fallu qu'il eût tué son fils réellement, car il avait cru qu'elle indiquait l'immolation de son enfant, tandis qu'elle symbolisait, du point de vue divin, la « grande immolation » [du bélier] (1). L'enfant fut donc racheté dans la pensée d'Abraham seulement, non pas en réalité et du point de vue divin.

Il y a donc analogie entre la forme corporelle du bélier et la forme imaginaire du fils d'Abraham. Si Abraham avait vu un bélier en songe, il l'aurait interprété comme signifiant son fils ou autre chose. Dieu dit ensuite à Abraham : « En vérité, ceci est l'épreuve [rendue] évidente (2) », ce qui veut dire que Dieu le mit à l'épreuve dans sa connaissance, éprouvant s'il savait ou non ce que la perspective propre à la vision imaginative exige d'interprétation (3). Car Abraham savait bien que l'état cos-

(1) Ainsi, la vision d'Abraham indiquait bien l'immolation rituelle du bélier, sans quoi elle n'eût d'ailleurs pas été prophétique. Ajoutons qu'il s'agissait d'une « grande immolation » parce qu'elle devait dorénavant remplacer l'immolation rituelle de victimes humaines. Voir à ce sujet : Frithjof Schuon : *L'Œil du Cœur*, chap. *Du Sacrifice*.

(2) Coran, XXXVII, 106.

(3) Selon l'interprétation commune de l'histoire sacrée dont il s'agit, Dieu éprouva Abraham dans sa fidélité, non pas dans sa connaissance, et ce sens paraît s'imposer comme le plus religieux ; cependant, toute « épreuve » divine se ramène en définitive à une limitation de la connaissance de celui qui la subit, cette limitation pouvant être substantielle, comme chez la majorité des mortels, ou bien accidentelle en même temps que providentielle, comme il arrive pour les prophètes : l'épreuve résulte toujours d'une apparente contradiction des promesses divines ou plus généralement des révélations divines ; celui qui se situe intellectuellement au-dessus du plan relatif où ces contradictions apparaissent, ne les subit plus. D'autre part, l'épreuve a précisément pour

mique de l'imagination exige une interprétation, mais il n'en tint pas compte, ne considérant pas la condition inhérente à l'état [dont il s'agit]; il crut à la vision telle qu'elle se présentait ⁽¹⁾, comme le fit Taqî ibn Mukhallad, le transmetteur de traditions orales, qui apprit par voie certaine que le Prophète avait dit : « Qui me voit en rêve, me voit comme dans l'état de veille, car Satan ne revêt pas ma forme » ; or, Taqî ibn Mukhallad vit en rêve le Prophète qui lui donna une coupe de lait à boire ; il crut à sa vision, mais se força à vomir [pour la vérifier], sur quoi il rejeta du lait à remplir une coupe. S'il avait interprété son rêve, il aurait su que le lait signifie la connaissance ; [mais agissant de la sorte], il se frustra d'une grande connaissance, en mesure de ce qu'il en but. Ne vois-tu pas comment l'Envoyé de Dieu — sur lui la bénédiction et la paix ! — reçut en rêve une bassine de lait et qu'il raconta qu'il le but « jusqu'à ce que la satiété sortit de mes ongles ; et c'est ainsi

but de faire dépasser le domaine des contrastes « imaginaires ». Dans le cas d'Abraham, l'apparent ordre d'immoler son fils contredisait la promesse de postérité que Dieu lui avait faite avant la naissance de l'enfant. D'un autre point de vue, la résignation d'Abraham au sacrifice de sa postérité était la condition intrinsèque pour la « sacralisation » de celle-ci. Du point de vue chrétien, l'on dira que le sacrifice intentionnel d'Abraham préparait la venue du Christ. — L'on remarquera ainsi que la foi dans les promesses divines, malgré leur apparente obscurité, remplace provisoirement la connaissance de ce qu'elles impliquent, et en appelle finalement le dénouement.

(1) Car il y a certaines apparitions dans le monde du rêve qu'il faut prendre à la lettre, sans appliquer à elles la loi de l'analogie inverse, comme on verra par la suite. Ces apparitions sont en quelque sorte souverainement symboliques, et non pas accidentellement soumises aux conditions de l'état imaginatif ; tel est le cas, pour l'Islam, des apparitions du Prophète.

qu'il me fut donné ce dont j'ai comblé Omar ». On lui dit : « Et pour quelle chose le prends-tu [ce lait], ô Envoyé de Dieu ? » Il répondit : « Pour de la connaissance. » Il ne le prit donc pas simplement pour du lait, sachant que l'état dans lequel eut lieu la vision exige une transposition.

Or, l'on sait que la forme corporelle du Prophète — que Dieu le bénisse et lui donne la Paix! — est enseveli à Médine, et que sa forme spirituelle — de même que sa réalité subtile — n'a jamais été vue par personne ; puisque nous ne pouvons même pas voir notre propre forme spirituelle, et il en va de même pour tout esprit. Mais l'esprit du Prophète revêt, lorsqu'il apparaît dans le rêve de quelqu'un, la forme de son corps tel qu'il était avant la mort, sans qu'il y manque rien ⁽¹⁾, en sorte qu'il est vraiment Muhammed — sur lui la Paix! — apparaissant de par son esprit dans un corps subtil (*jasad*) ressemblant à son corps enseveli, car Satan ne peut pas revêtir la forme subtile du Prophète, Dieu sauvegardant ainsi celui qui la voit. Que celui qui voit le Prophète dans

(1) Dès lors que le Prophète est lui-même le symbole par excellence, son apparition dans le rêve ne peut pas subir de réfraction qui en inverserait la forme. Et nous dirons que dans le monde chrétien, les apparitions de la Vierge ont un caractère pareillement direct, tandis que celles du Christ ne rentrent pas nécessairement dans cette loi, parce que le Christ s'identifie pour le chrétien à la Divinité qui, Elle, se manifeste sous tous les rapports possibles. Les grands maîtres de l'hésychasme, par exemple, n'ont jamais manqué de mettre en garde contre les apparitions sataniques imitant l'image du Christ ; il va sans dire que de telles apparitions comporteront toujours quelque signe de leur fausseté. La personne du Prophète — comme celle de la Vierge — comporte une « qualité de serviteur » (*'ubûdiyah*) parfaite, que Satan ne saurait imiter.

cette forme reçoive donc les ordres que le Prophète pourra lui donner ou les nouvelles qu'il lui communiquera, de même qu'on reçut les enseignements du Prophète de son vivant, conformément au sens immédiat, figuré ou implicite des paroles, ou quelle que soit la forme de l'expression. Mais s'il lui donne quelque chose [en rêve], c'est cette chose qui sera sujette à la transposition, à moins que la chose se manifeste dans l'état de veille telle qu'elle était dans le rêve, car dans ce cas il n'y a pas de transposition à faire à son égard. C'est à cet aspect du songe que se fia Abraham, l'Ami de Dieu, de même que Taqî ibn Mukhallad.

Dès lors que la vision [en rêve] comporte ces deux aspects [un aspect direct et un aspect sujet à l'interprétation], et que Dieu nous enseigne quelle doit être notre attitude, par ce qu'Il fit avec Abraham et par ce qu'Il lui dit — [cet enseignement] ressortant précisément de la fonction prophétique [d'Abraham] — nous savons qu'en voyant Dieu — exalté soit-Il! — en une forme que le raisonnement réfute [comme étant Dieu, car c'est la raison qui conclut à la transcendance], nous devons interpréter cette forme comme étant la Divinité conditionnée, soit par l'état de celui qui La voit, soit par le « lieu » cosmique (*al-makân*) où elle est vue, ou encore par les deux choses à la fois. Par contre, si le raisonnement ne la réfute pas, nous la prenons directement pour ce qu'elle est comme lorsque nous verrons Dieu dans l'au-delà... A L'Unique, Le Clément (*ar-rahmân*) appartient, en chaque état d'existence, toutes les formes cachées ou manifestes. Si tu dis : ceci est Dieu! tu dis vrai ; mais quand tu affirmes autre chose, c'est alors que tu interprètes. Son principe [de mani-

festation] ne change pas d'un état d'existence à l'autre ; mais Il produit la Vérité envers les créatures. Lorsqu'Il Se révèle aux yeux, les raisons Le réfutent par des preuves insistantes ; par contre, Il est accepté dans Sa révélation intellectuelle et dans celle qu'on appelle imagination (*khayâl*) ; mais la vraie [vision] est la « vision » directe.

Abu Yazîd (al-Bustâmî) dit de cette dernière station spirituelle : « Même si le Trône divin et tout ce qu'il contient étaient contenus cent millions de fois dans un des coins du cœur du connaissant [de Dieu], il ne le sentirait pas. » — C'est là l'ampleur d'Abu Yazîd dans le monde des formes « corporelles » [car le Trône est ici symboliquement conçu comme une forme étendue] ; mais moi je dis : même si l'indéfini de tout ce qui existe pouvait se concevoir comme étant défini et qu'il fût contenu, avec l'essence (*al-'ayn*) qui l'unit, dans un des coins du cœur du connaissant [de Dieu], celui-ci n'en serait pas conscient ; car il est dit que le cœur contient Dieu — exalté soit-Il ! — et cependant il n'atteint pas la satiété ; et s'il était rempli, il serait saturé. — Et ceci Abu Yazîd le dit également (1).

Nous avons déjà fait allusion à cette station spirituelle en disant : ô Toi, qui crées les choses en Toi-même, Tu englobes tout ce que Tu crées ; or, Tu crées ce dont l'existence n'a pas de fin en Toi, en sorte que Tu es l'Étroit, le Vaste ! Si ce que Dieu créa était en mon cœur, Son aube resplen-

(1) Sahl at-Tostarî lui ayant envoyé le message : « Voici un homme qui but une boisson qui le laisse à tout jamais désaltéré », Abu Yazîd répondit : « Voilà un homme qui but toutes les existences, mais dont la bouche est sèche et qui brûle de soif. »

dissante n'y brillerait pas ; or, celui qui contient Dieu n'exclut aucune créature ; comment donc cela se fait-il, ô Toi qui entends ?

Tout homme crée par conjecture (*wahm*), dans sa faculté imaginative, ce qui n'a pas d'existence en dehors d'elle. C'est là une chose commune. Mais le connaissant [de Dieu] crée par sa volonté spirituelle (*al-himmah*) ce qui acquiert une existence en dehors du siège de cette faculté ⁽¹⁾. Cependant, la volonté spirituelle ne cessera pas de conserver en existence ce qu'elle a créé, sans qu'elle soit altérée par cette conservation ; chaque fois que le connaissant oublie de maintenir ainsi en existence ce qu'il créa par sa volonté spirituelle, sa créature cesse d'exister ; à moins que le connaissant ait réalisé toutes les Présences [divines] et qu'il n'en oublie aucune ; certes, sa conscience se portera nécessairement sur une des Présences [et non sur toutes à la fois, car il cesserait alors d'exister lui-même] ; mais si le connaissant a créé par sa volonté spirituelle ce qu'il a créé, et qu'il possède cette connaissance totale [englobant en principe toutes les Présences divines], sa créature manifesterà sa « forme » [à savoir la « forme » du connaissant] dans chacune des Présences, en sorte que les « for-

(1) C'est-à-dire que la forme ainsi créée n'a pas seulement une réalité subjective, alors même qu'elle est de nature subtile. Pour cette « création », la faculté imaginative (*al-khayâl*) ne jouera que le rôle de la substance passive ; la forme qualitative de la « créature » sera déterminée par *al-himmah*, c'est-à-dire la « volonté spirituelle » ou « force de décision spirituelle », qui, elle, n'est pas d'impulsion purement individuelle, mais correspond au rayon de l'activité divine dans l'homme. On remarquera l'antinomie entre la conjecture (*al-wham*, mot qui signifie aussi l'opinion et le soupçon) et la volonté spirituelle (*al-himmah*).

mes » [analogues, apparaissant en les différents états] se maintiennent en existence les unes les autres ⁽¹⁾ ; si le connaissant devient inconscient d'une quelconque des Présences — ou de plusieurs Présences —, tout en soutenant, dans la Présence [divine] qu'il continue à contempler, l'existence de la « forme » qu'il a créée, toutes les « formes » [analogues] seront conservées par le maintien de cette « forme » particulière dans la Présence dont il reste conscient. Car l'inconscience n'est jamais totale, ni chez les hommes du commun ni chez les hommes d'élite. — Par ceci, je viens d'exposer un secret de la nature de ce que les initiés ont toujours

(1) Du fait que cette « créature » est l'objet d'une incessante concentration spirituelle, elle ne peut être que le symbole de l'Essence. Il faut donc rapprocher ce passage de ce qu'Ibn 'Arabî dit ailleurs, dans le chapitre sur Muhammed, de l'impossibilité de « contempler » l'Essence sans un support. — 'Abd al-Karîm al-Jîlî écrit dans son livre *Al-Insân al-kâmil* : « Si l'imagination façonne une forme quelconque dans le mental, cette forme imaginaire est créée ; or, en toute créature le Créateur est présent ; d'autre part, cette imagination est en toi, en sorte que tu es, par rapport à elle, comme Dieu (*al-haqq*). Le façonnement des formes [mentales] revient nécessairement à toi, mais en Dieu, et Dieu (*al-haqq*) y est présent » (chapitre sur *ar-rahmâniyah*). La Présence divine dans les formes mentales, telle que la considère 'Abd al-Karîm al-Jîlî, est purement principielle ; mais si la forme mentale correspond à un symbole révélé, la Présence y sera virtuelle, et si l'acte intégral de l'homme, *al-himmah*, coïncide avec le symbole, la Présence divine sera actuelle ; c'est ce dernier cas qu'envisage Ibn 'Arabî. Par son actualisation spirituelle, le symbole acquiert une réalité indépendante de la sphère individuelle du contemplatif, et puisqu'il implique réellement ce qu'il exprime, il résume toutes les modalités de la Présence divine ou tous les états de l'Être ; d'autre part, comme le contemplatif s'identifie lui-même, par son acte intégral, à cette forme symbolique, celle-ci le « déploie » à son tour dans tous les états de l'Être. Voir aussi à ce sujet : Frithjof Schuon, *L'Œil du Cœur*, chap. *Microcosme et Symbole*.

gardé jalousement caché, parce qu'il comporte une réfutation de leur prétention à l'identité avec Dieu ; car Dieu — exalté soit-Il! — n'est jamais inconscient de rien, tandis que le serviteur est nécessairement inconscient de telle chose en faveur de telle autre ; or, en tant que ce serviteur maintient lui-même en existence ce qu'il créa, il peut dire : je suis Dieu ; seulement, il ne le maintient pas au sens de la conservation divine ; nous venons d'en expliquer la différence. En tant que le serviteur reste conscient de l'une des « formes » dans telle présence particulière, il se distingue de Dieu ; il s'en distingue nécessairement, bien que toutes les « formes » [analogues] soient maintenues en existence par le maintien d'une seule d'entre elles apparaissant dans la Présence dont le connaissant reste conscient — ce qui est une conservation par garantie implicite, — car la conservation divine à l'égard du créé n'est pas ainsi, mais Dieu conserve chaque « forme » en particulier. Cette question que je viens d'exposer, personne ne l'a mentionnée jusqu'à présent par écrit, ni moi, ni d'autres ; sa mention est donc unique en son temps, sans précédents ; prends garde de ne pas l'oublier!

Or, cette Présence [divine], dont tu restes conscient en même temps que de la « forme » qui lui correspond, se compare au Livre où Dieu inscrit toute chose : « Nous n'avons négligé aucune chose dans le livre ⁽¹⁾ » ; en sorte qu'il intègre à la fois ce qui est manifesté et ce qui ne l'est pas ⁽²⁾. Mais

(1) Coran, VI, 38.

(2) C'est-à-dire que la « Présence réelle », qui a pour support la forme du symbole, actualisé par la concentration spirituelle, implique toute réalité d'une manière globale et indifférenciée.

personne ne comprendra ce que nous venons de dire excepté celui qui est lui-même Coran ⁽¹⁾. D'autre part, celui qui « craint » Dieu sera doué de la « discrimination » (*al-furqân*) ⁽²⁾ [qui distingue l'absolu du conditionné], selon la parole divine [: « O vous qui croyez, si vous craignez Dieu, Il vous douera d'une discrimination ⁽³⁾ »]. Or, cette discrimination s'applique précisément à ce que nous disions de la manière dont le serviteur se distingue du Seigneur. C'est là la « discrimination » la plus haute que l'on puisse concevoir.

A tel moment le serviteur sera seigneur [par
l'union], sans doute ;
Et à tel moment le serviteur sera serviteur
[par la discrimination], certainement.
S'il est serviteur, il est vaste par Dieu ;
Et s'il est seigneur, il est dans une vie serrée.

En tant qu'il est serviteur, il voit sa propre essence, et ses espoirs s'élargissent à partir de lui ; mais en tant qu'il est seigneur [par l'extinction de son individualité dans la pure lumière intellectuelle], il voit tout le cosmos, de la terre jusqu'aux anges, qui le demande, et il se voit impuissant de

(1) Celui qui se trouve lui-même dans un état de connaissance globale. *Al-qur'ân*, littéralement : « la lecture » ou « la récitation », désigne l'aspect unitif de la révélation et par suite la connaissance unitive en général, c'est-à-dire la connaissance de l'unité essentielle de l'incrédé et du créé.

(2) *Al-furqân*, « la discrimination », désigne l'aspect législatif de la révélation et par suite la connaissance distinctive, ou plus exactement la discrimination de l'incrédé et du créé. La connaissance unitive se reflète dans l'amour, tandis que la discrimination a pour corollaire psychique la crainte. Dans la voie spirituelle, ces deux aspects de la connaissance doivent s'équilibrer.

(3) VIII, 29.

satisfaire à leurs demandes par lui-même [en tant qu'il reste serviteur malgré sa résorption dans la Lumière divine]. C'est pour cela que tu verras certains contemplatifs pleurer. Sois donc serviteur [par ta conscience manifeste, tout en étant] seigneur [par ton identification essentielle avec Dieu] et ne sois pas [dans ta conscience distinctive] seigneur du propre serviteur, pour que tu ne deviennes pas la proie du feu [de la Rigueur divine], et que tu ne sois pas livré à la fusion (1).

(1) Tout ce passage se réfère à l'économie spirituelle régie par les deux aspects, unitif et discriminant, de la Connaissance.

Extrait du chapitre :
De la Sagesse Élevée
(*al-hikmat al-'aliyah*)
dans le Verbe d'Ismaël

« Sache que Celui qui est nommé *Allâh* est un dans l'Essence et tout par Ses noms, et que tout être conditionné ne se rattache [comme tel] à Dieu que par son propre Seigneur (*rabb*) exclusivement ; car il est impossible que la totalité [des Noms ou des aspects divins] se rapporte à l'être particulier. Pour ce qui est de l'Unité (*al-ahadiyah*) divine, aucun n'en participe, car on ne peut pas en désigner des aspects ; elle n'est pas sujette à la distinction. L'unité de Dieu intègre la totalité [des Noms ou des Qualités] dans l'indifférenciation principielle.

Le « bienheureux » (*as-sa'id*) est celui dont « le Seigneur est content » ⁽¹⁾ ; or, il n'existe personne dont le propre Seigneur ne soit pas content, car c'est par lui [à savoir par cet être relatif] que sa seigneurie subsiste ; tout être est donc « agréé » par son Seigneur et [sous ce rapport] chacun est « bienheureux ». C'est en raison de ceci que Sahl at-Tostari dit : « La Seigneurie (divine, *ar-rubûbiyah*) comporte un secret, et ce secret c'est

(1) Coran, XIX, 55.

toi-même » — il s'adresse à tout individu —, « s'il pouvait se manifester [c'est-à-dire, s'il pouvait être connu par autrui], la Seigneurie serait abolie » (1) ; il dit : « S'il pouvait se manifester... » parce qu'en fait il ne se manifeste jamais, en sorte que la Seigneurie ne sera pas abolie. Car aucun individu n'existe indépendamment de son Seigneur [qui est la « polarisation » de l'Acte divin à son égard] ; d'autre part cet individu existe perpétuellement [c'est-à-dire à travers toutes les existences formelles, à l'indéfini, mais non pas éternellement], en sorte que la Seigneurie [qui se fonde sur lui] subsiste également à perpétuité.

Celui qui est [en principe] agréé par son seigneur est aimé de lui ; et tout ce que fait l'aimé est également aimé ; tout est donc agréé par le Seigneur ; car l'individu ne saurait agir sans que l'action appartienne au Seigneur qui agit en lui. C'est pour cela que l'individu [connaissant son Seigneur] « s'apaise », confiant qu'aucune action ne lui soit attribuée, et qu'il est content de ce qui apparaît en lui des actions de son Seigneur (2) qui, Lui, agrée ces actions, car tout auteur est content de son œuvre, puisqu'il parfait son œuvre selon ce qu'elle exige de par sa nature ; [ainsi qu'il est dit dans le Coran] : « Celui qui donne à toute chose sa nature, puis Il guide » (3), c'est-à-dire : puis Il révèle que c'est Lui qui donna à toute chose sa nature, en sorte qu'elle ne sau-

(1) Le « seigneur » de tel individu n'est donc autre chose que la « personne », selon le sens du terme scolastique *persona*, c'est-à-dire la réalité essentielle dont cet individu est l'expression éphémère.

(2) Ce qui revient à dire que la béatitude de l'âme consiste dans sa conformité consciente à son essence.

(3) XX, 50.

rait être ni plus ni moins [que ce qu'elle est].

« Ismaël était agréé par son Seigneur » (1), parce qu'il avait reconnu ce que nous venons d'expliquer. De même, tout être existant est [en principe] agréé par son Seigneur, sans que cela implique nécessairement que chacun soit agréé par le Seigneur de l'autre, car la Seigneurie ne se définit qu'à l'égard de chacun en particulier, [puisqu'elle est la relation « personnelle » de l'individu envers Dieu], en sorte qu'elle ne concerne Dieu que selon un de Ses aspects, qui correspond à la prédisposition (*isti'dâd*) de l'individu ; c'est là le « Seigneur » de cet individu particulier. Aucun [être particulier] ne se rattache [comme tel] à Dieu en vertu de Son Unité [suprême]. C'est à cause de cela que les hommes de Dieu ne peuvent pas recevoir de « révélation » (*tajallî*) dans l'Unité (*al-ahadiyah*) ; car si tu Le contemples par Lui-même, c'est Lui qui Se contemple Lui-même ; Il ne cesse donc pas d'être Lui-même Se contemplant par Lui-même ; si tu Le contemples par toi, l'Unité cesse d'être l'Unité, de par toi ; et si tu Le contemples par Lui et par toi, l'Unité cesse également d'être ce qu'elle est, parce que le pronom de la deuxième personne suppose qu'il y ait autre chose que le seul contemplé ; il y aura nécessairement une relation quelconque et par suite une dualité du contemplant et du contemplé, d'où la cessation de l'Unité, bien qu'il n'existe [en principe] que Lui qui Se contemple Lui-même, car tu sais bien que ni le contemplant ni le contemplé n'est « autre que Lui ».

De ce fait, il n'est pas possible que l'individu « agréé par son Seigneur » soit agréé [par Dieu]

(1) Coran, XIX, 55.

absolument (1), à moins que tout ce qu'il manifeste provienne du Seigneur agréant, qui agit en lui (2).

C'est ainsi qu'Ismaël est distingué d'autres individus parce qu'il est dit de lui qu'il « était agréé par son Seigneur ».

Il en va de même pour toute âme « apaisée » à laquelle s'adresse la parole [coranique] : « Reviens à ton Seigneur ! » : « O toi, âme apaisée ! reviens à ton Seigneur, contente, agréée ; entre parmi Mes serviteurs, et entre dans Mon paradis ! » (3), c'est-à-dire : reviens au Seigneur qui t'appela jadis et que tu as reconnu d'entre la totalité [des aspects divins] — « contente, agréée ; entre parmi Mes serviteurs » — M'adorant dans cette station spirituelle ; car au nombre des serviteurs dont il est parlé ici est quiconque a reconnu son Seigneur, se suffit de Lui et ne se tourne pas vers le Seigneur d'un autre serviteur (4), tout en reconnaissant éminemment l'Unité essentielle [de tous les êtres] ; — « et entre dans Mon paradis (*jannah*) », — c'est-à-dire dans Mon voile [le mot *jannah*, qui signifie « jardin » et « paradis » impliquant le sens de « cacher »], ce

(1) Puisqu'il n'existe qu'en vertu d'une « relation » divine particulière, qui est sa raison d'être comme individu ; aussi le terme humain de cette relation est-il nié par d'autres « relations » divines, de même que le fini comme tel est nié par l'infini.

(2) En sorte qu'il soit tout intégré dans sa qualité essentielle qui, elle, ne peut pas être en contradiction avec les autres Qualités divines, car les Qualités divines ne se contredisent que dans leurs effets. Al-Qashâni explique que l'individu ainsi conforme à son seigneur est par là même conforme au Seigneur universel et identifié à l'Homme parfait.

(3) LXXXIX, 27.

(4) Parce que la Seigneurie divine suppose une relation personnelle unique, qui par définition se situe hors toute comparaison « horizontale » avec d'autres êtres.

paradis n'étant autre que toi-même, car c'est toi qui Me voiles par cette nature humaine ; Je ne suis connu que de toi, comme tu n'existes que par Moi ; qui te connaît Me connaît, bien que personne [hors Moi] ne Me connaisse [essentiellement], en sorte que toi aussi, tu n'es connu de personne. Or, si tu entres dans Son paradis, tu entres en toi-même, et tu te connaîtras toi-même par une autre connaissance, différente de celle qui te fit connaître ton Seigneur [en connaissant ton âme], en sorte que tu possèderas deux connaissances : tu connaîtras Dieu à ton égard, et tu Le connaîtras par toi-même en tant qu'Il est Lui, non pas en tant que tu existes.

De la Sagesse lumineuse
(*al-hikmat an-nûriyah*)
dans le Verbe de Joseph

La sagesse lumineuse répand sa lumière dans la Présence imaginative (*hadrat al-khayâl*), et c'est là le premier commencement de l'inspiration (*al-wahî*) chez les hommes de l'Assistance divine [c'est-à-dire chez les envoyés et les prophètes]. 'Aïshah [la femme du Prophète] — que Dieu soit satisfait d'elle! — a dit : « Le premier indice de l'inspiration divine chez l'Envoyé de Dieu fut le songe véridique ; dès lors, tout songe qu'il eut s'avéra comme le jour qui se lève, rien n'y était obscur » ; et cet état, ajouta-t-elle, dura six mois ; ensuite vint l'Ange [qui lui révéla le Coran]. C'est là tout ce qu'elle comprit par sa science ; elle ne savait pas que l'Envoyé de Dieu avait dit : « Les gens dorment, et lorsqu'ils meurent ils se réveillent », et que tout ce qu'il vit dans l'état de veille était de cette nature, malgré la différence des états [de rêve et de veille]. Elle parlait de six mois ; mais en réalité, toute l'existence terrestre du Prophète se passa ainsi, comme un rêve dans un rêve ⁽¹⁾. Or tout ce qui

(1) Ses rêves proprement dits se superposaient au rêve macrocosmique qu'est l'état de veille. Ou bien, sa vie se déroulait comme un rêve prophétique dans le cadre du rêve collectif qu'est le monde.

se révèle de cette manière constitue le monde imaginaire (*'âlam al-khayâl*) ; et c'est pour cela qu'il y a du symbolisme : la réalité (*al-amr*) qui possède en elle-même telle « forme » (1) apparaît sous une autre forme ; et l'interprète opère à son tour une transposition de la forme perçue par le rêveur à la « forme » propre de la réalité impliquée, — en supposant qu'il la devine ; ainsi, par exemple, la connaissance se manifeste sous l'apparence du lait ; car selon ce qu'on rapporta, le Prophète considérait le lait comme le symbole de la connaissance (2).

(1) Ici comme ailleurs, le terme de « forme » est susceptible d'une transposition au delà du monde proprement « formel » ou individuel.

(2) Quand les maîtres soufis affirment que « le monde est imagination » (*al-kawnu khayâl*), ils entendent par là qu'il est illusoire, qu'il n'a pas de réalité propre, mais aussi, qu'il est constitué d'« images » ou de reflets des réalités éternelles ; car l'imagination (*khayâl*) considérée comme une fonction cosmique correspond au milieu formel ; le « monde des analogies » (*'âlam al-mithâl*), qui comprend la manifestation subtile et la manifestation corporelle, est aussi appelé « le monde de l'imagination » (*'âlam al-khayâl*).

Dire que le monde est imagination ne signifie donc pas, selon l'esprit du Soufisme, que sa réalité se réduit à celle du sujet individuel, dont il serait comme une projection, mais il faut au contraire comprendre que l'imagination, qui se manifeste « subjectivement » dans l'âme individuelle, possède, sinon dans son assignation, du moins dans sa structure, un caractère cosmique, donc en quelque sorte « objectif ». Et il faut bien qu'il en soit ainsi pour que l'imagination « subjective » puisse reproduire la continuité du « grand monde » ; car c'est par l'imagination que nous réalisons ce monde comme une ambiance continue. Seulement lorsqu'on aura reconnu ce caractère cosmique de l'imagination, on verra du même coup que tout le monde formel est « tissé de la même étoffe », et par conséquent qu'il est illusoire par égard à l'Intellect qui transcende l'« imagination » macrocosmique comme il transcende l'imagination « subjective ».

Quand le Prophète recevait l'inspiration divine, il devenait inconscient du monde sensible ordinaire ; on le couvrait [d'une étoffe], et [son esprit] s'absentait de ceux qui étaient présents ; puis, quand cela cessait, il revenait à ce monde. Il recevait donc l'inspiration divine dans la Présence imaginative, sans qu'on pût dire de lui qu'il dormait (1). De même, lorsque l'Ange lui apparut sous la forme d'un homme, cette apparition relevait également de la Présence imaginative, car il n'y avait en réalité pas d'homme mais un ange revêtu de forme humaine, et le spectateur qui possédait la connaissance passait outre cette forme jusqu'à percevoir la « forme » réelle. Ainsi, le Prophète dit [d'un mystérieux étranger, qui était venu le questionner devant ses compagnons] : « C'était Gabriel qui est venu pour vous apprendre votre religion » ; d'autre part, il avait dit : « Répondez à la salutation de cet homme ! » Il l'appela « homme » à cause de sa forme apparente, puis il dit de lui : « C'était Gabriel », transposant la forme de cet homme imaginaire à son original ; il disait vrai dans un cas comme dans

(1) Abu Hâmid al-Ghazzâli affirme que les prophètes possèdent une faculté imaginative incomparablement plus puissante que celle d'autres hommes, ce qui ne veut évidemment pas dire qu'ils soient particulièrement sujets à l'illusion, mais que leur imagination est à la mesure de la fonction intellectuelle et spirituelle qui les qualifie comme prophètes : la révélation se « fixe » dans l'ordre sensible et plus exactement dans l'imagination qui y correspond intérieurement. Il faut savoir que la révélation (*nuzûl*) proprement dite comporte un aspect « cosmique » qui la distingue de la « révélation » (*tajallî*) au sens d'un état de connaissance : celui-ci est une pure « enstase », alors que la révélation d'un texte sacré, par exemple, est une « descente » (*nuzûl*) dont le mode est en quelque sorte « objectif » et analogue à la création d'un monde.

l'autre, car l'apparition était visuellement vraie et c'était vraiment Gabriel.

Joseph — que la paix soit sur lui! — dit [à son père] : « J'ai vu onze étoiles avec le soleil et la lune se prosterner devant moi » (1); il avait vu ses frères sous la forme d'étoiles et son père et sa belle-mère sous les formes du soleil et de la lune ; c'est ainsi qu'ils apparurent du point de vue de Joseph ; car si l'apparition avait été réelle du point de vue des personnes apparaissant sous la forme d'étoiles, du soleil et de la lune, il aurait fallu qu'elle fût volontaire de leur côté ; mais puisqu'ils n'en avaient pas conscience, la vision de Joseph n'eut lieu que dans le seul domaine de son imagination ; c'est pourquoi son père Jacob — sur lui la paix! — lui dit, lorsque Joseph lui raconta sa vision « Ô mon fils, ne raconte pas ta vision à tes frères pour qu'ils n'usent pas de ruse contre toi... » (2) ; puis, absolvant ses fils de cette ruse, il la rapporta à Satan — qui n'est autre que l'essence même de la ruse — en disant : « En vérité, Satan est l'ennemi déclaré de l'homme (3). » Ensuite, à la fin de l'histoire, Joseph dit [en recevant ses parents et ses frères en Égypte] : « Ceci est l'interprétation de mon songe de jadis, que mon Seigneur a rendu réel » (4), c'est-à-dire : qu'il manifesta dans l'ordre sensible après qu'il apparut sous forme imaginative. Or, à ceci le Prophète lui répond : « Les gens dorment [et quand ils meurent ils se réveillent]... » Joseph parla donc comme quelqu'un qui rêve qu'il vient de se réveiller d'un songe et qui l'interprète sans être conscient

(1) Coran, XII, 3.

(2) Coran, XII, 4.

(3) *Ibid.*

(4) Coran, XII, 99.

qu'il se trouve lui-même encore en rêve, en sorte qu'il dira ensuite, lorsqu'il se réveillera vraiment : j'ai rêvé telle et telle chose, puis, croyant me réveiller, je rêvai que j'interprétais mon rêve de telle manière... C'est l'analogie de ce que dit Joseph ; remarque donc la différence entre la compréhension de Muhammed et celle de Joseph, quand celui-ci dit, à la fin de son aventure : « Ceci est l'interprétation de mon songe de jadis que mon Seigneur a rendu réel... » c'est-à-dire sensible ; or, il avait toujours été sensible, car l'imagination ne concerne que des objets sensibles et rien d'autre (1). Vois-donc combien la connaissance et le rang de Muhammed sont excellents !

Je dirais encore davantage sur la Présence [imaginative] selon l'esprit de Joseph — sur lui la Paix ! — conçu dans l'esprit mohammédien, ainsi que tu verras tout à l'heure, si Dieu veut. Sache que la réalité soi-disant non-divine, à savoir le monde, se rapporte à Dieu comme l'ombre à la personne. Le monde est donc l'ombre de Dieu ; c'est là proprement la manière dont l'Être (*al-wujûd*) s'attribue au monde ; car l'ombre existe incontestablement dans l'ordre sensible, à condition toutefois qu'il y ait quelque chose sur quoi cette ombre se projette ; en sorte que, si l'on pouvait enlever tout support de l'ombre, elle ne serait plus sensiblement existante, mais seulement intelligible ; c'est-à-dire, elle serait potentiellement contenue dans la personne dont elle dépend. Le lieu de manifestation de cette ombre divine que

(1) Selon la psychologie arabe, le monde imaginaire fait partie de l'ordre sensible, parce qu'il est conçu selon les assignations subtiles des cinq sens et des éléments correspondants.

l'on appelle le monde est les essences permanentes (*a'yân*) des possibilités (*mumkinât*) ; c'est sur elles que l'ombre se projette. L'ombre est connue dans la mesure où l'Être divin projette [son ombre] sur ces essences permanentes des possibilités, et c'est par le Nom divin La Lumière (*an-nûr*) que la perception de l'ombre a lieu. L'ombre qui se projette sur les essences immuables des possibilités est « à l'image » du Mystère inconnu ; ne vois-tu pas que les ombres tendent vers le noir, ce qui indique le caractère insondable qui leur est propre selon une certaine correspondance entre l'ombre et la personne qui la projette ⁽¹⁾ ? Même si la personne est blanche, son ombre est telle [que je viens de le dire]. Ne vois-tu pas que les montagnes très éloignées du spectateur lui apparaissent sombres, rien que par l'éloignement, en dépit de la couleur qui leur est propre ⁽²⁾ ? ou bien, que le ciel apparaît bleu ? Tout ceci n'est que l'effet de l'éloignement sur les

(1) Cette description de l' « ombre de Dieu » rappelle celle de *Mâyâ* selon les commentateurs du Vedânta, *Mâyâ* étant également ce qui manifeste l'Absolu comme multiple en même temps qu'elle en cache la vraie nature ; « on ne peut dire d'elle [de *Mâyâ*], ni qu'elle est ni qu'elle n'est pas » (Shankarâchârya), car elle est insondable et connue seulement par ses effets. — « Considérée sous l'aspect *ajñâna* (ignorance), elle a pour support *Atmâ* (le Soi suprême), en même temps qu'elle le cache, ainsi qu'une chambre obscure est cachée par l'obscurité dont elle est le support... Ce qui est caché, c'est le caractère d'unique réalité et de béatitude suprême d'*Atmâ*. Seul son caractère de pure lumière intellectuelle demeure, pour nous faire percevoir *ajñâna* lui-même... » (G. Dandoy, dans : *L'Ontologie du Vedânta*). L'on remarquera qu'ici comme dans le symbolisme exposé par Ibn 'Arabî, l' « Ombre » précède logiquement la Lumière (*an-nûr*).

(2) Selon la conception arabe, la couleur bleue se rapproche du noir ; elle est en effet, de par sa qualité cosmique, la couleur de la profondeur insondable.

corps non lumineux. Pareillement les essences des possibilités ne sont pas lumineuses, puisqu'elles sont non existantes ; elles sont immuables, mais elles ne sont pas qualifiées de l'être ou de l'existence car l'être est lumière. Quant aux corps lumineux, l'éloignement spatial les fait apparaître plus petits ; en sorte que l'œil voit les astres comme des corps très petits, bien qu'ils soient immensément grands en réalité ; ainsi par exemple, l'on sait par des preuves que le soleil est d'un volume 166 fois et un quart et un huitième plus grand que le volume de la terre ⁽¹⁾, alors qu'il apparaît à l'œil de la grandeur d'un bouclier environ ; c'est là un autre effet de l'éloignement [analogue à la nature à la fois existante et inexistante de l'ombre].

Tu ne connais le monde que dans la mesure où l'on peut connaître les ombres ; et tu ignores Dieu dans la mesure où tu ignores la personne dont dépend cette ombre [qu'est le monde] ; en tant qu'Il a une ombre, on Le connaît ; et en tant qu'on ignore ce que cette ombre occulte de la « forme » de la personne qui la projette, l'on ignore Dieu — exalté soit-Il ! — D'où nous dirons que Dieu nous est connu sous un certain rapport, et qu'Il nous est inconnu sous un autre rapport. — « Ne vois-tu pas Ton Seigneur, comment Il projette l'ombre ? S'Il voulait, Il la rendrait permanente... » ⁽²⁾ c'est-à-dire potentielle en Lui-même ⁽³⁾ ; c'est comme s'Il

⁽¹⁾ Selon l'astronomie moderne, le volume du soleil est 1 300 000 fois plus grand que celui de la terre. L'argument d'Ibn'Arabi n'en est pas moins vrai.

⁽²⁾ Coran, XXV, 47.

⁽³⁾ A vrai dire, il n'y a pas de « potentialité » dans l'Essence, vu que la potentialité possède un caractère à la fois passif et inintelligible ; il s'agit donc ici de l'indifférenciation principielle dont la potentialité est comme l'image inversée et « matérielle ».

disait : Dieu ne Se révéla pas aux possibilités avant qu'Il n'ait projeté Son ombre, en sorte qu'il en était d'elles ce qui reste toujours vrai [en principe] pour elles, à savoir qu'elles n'apparaissent pas comme telles dans l'existence ; « ... Puis Nous fîmes du soleil ce qui la démontre [à savoir l'ombre]... » ⁽¹⁾ ; c'est lui le Nom divin La Lumière (*an-nûr*) dont nous parlions, et c'est ce qui s'avère dans l'ordre visuel, car les ombres n'existent pas en l'absence de la lumière ; « ... Puis Nous la rétractons vers Nous d'une facile prise » ⁽²⁾ ; Dieu rétracte l'ombre vers Lui, parce qu'elle se manifeste de Lui et que « toute réalité retourne vers Lui ». Elle est donc Lui, et elle est autre-que-Lui — exalté soit-Il ! Tout ce que tu perçois n'est que l'Être de Dieu dans les essences permanentes des possibilités ; en tant que l'ipséité (*huwiyah*) [de ce que tu vois] est Dieu, c'est Lui qui en est l'être, et en tant qu'il y a différenciation des formes, ce sont les essences des possibilités ; de même qu'il reste toujours « ombre », en vertu de la différenciation des formes, il reste toujours, par cette même différenciation, « monde » ou « autre-que-Dieu ». De par son unité existentielle, l'ombre est Dieu même, car Dieu est l'Unique (*al-wâhid*), l'Un (*al-ahad*) ; et sous le rapport de la multiplicité des formes sensibles, elle est le monde ; — comprends donc et réalise ce que je t'explique ! — Puisque la réalité est telle que je viens de le dire, le monde est illusoire (*mutawahham*), il n'a pas d'existence véritable ; et c'est ce qu'on entend par l'imagination [englobant le monde entier] : c'est-à-dire que tu t'imagines que [le monde]

⁽¹⁾ Coran, XXV, 47.

⁽²⁾ Coran, XXV, 48.

est une réalité autonome, séparée de Dieu et surajoutée, alors qu'il n'en est rien en soi ⁽¹⁾. Ne vois-tu pas que dans l'ordre sensible l'ombre est rattachée à la personne dont elle se projette et qu'il est impossible qu'elle s'en détache? Car il est inconcevable qu'une chose se sépare de sa propre essence (*dhât*). Reconnais donc ta propre essence (*'ayn*), qui tu es, ce qu'est ton ipséité, quelle est ta relation envers Dieu — exalté soit-Il! — par quoi tu es Dieu et par quoi tu es « monde » ou l' « autre », ou ce qui correspond à ces expressions, — car telle est ta nature. C'est à l'égard de ceci [à savoir de cette connaissance de soi-même] que les sages sont supérieurs les uns aux autres.

Dieu est en Sa relation envers une ombre particulière, petite ou grande et plus ou moins pure, comme la lumière par rapport à un filtre de verre coloré qui teint la lumière de sa propre couleur, alors qu'elle est incolore en elle-même; c'est ainsi que tu vois la Lumière divine; et c'est là le symbole de ta réalité par rapport à Ton Seigneur. Or, si tu dis en Le voyant: « C'est une lumière verte », parce que le filtre est vert, tu auras raison, ainsi que le prouve l'expérience visuelle; mais si tu dis qu'Il n'est pas vert et qu'Il n'a pas de couleur [en Lui-

(1) Ici Ibn 'Arabi étend le sens de *al-khayâl* au-delà du monde imaginaire au sens cosmique rigoureux, car il dit de tout le cosmos qu'il est « imagination » (*khayâl*), pour signifier qu'il est « illusoire » (*mutawahham*), qu'il n'est rien qui soit réellement en dehors de Dieu. Dans ce cas, le sens des deux termes *khayâl* et *wahm* correspond très exactement à ce que les védantins désignent comme *Mâyâ*, « l'imagination » correspondant à l'idée d' « art divin » que *Mâyâ* implique et le « pouvoir conjectural » (*al-wahm*) à son aspect d'*avidyâ*, c'est-à-dire d' « ignorance » ou d'*adhyâsâ*, de fausse « superposition ».

même], comme le prouve le raisonnement ⁽¹⁾, tu diras la vérité, et l'argument [tiré de l'expérience sensible] la confirmera ⁽²⁾.

C'est ainsi que la lumière se projette à travers l'ombre, qui n'est autre que le filtre, et qui est lumineuse par sa transparence. Tel est aussi l'homme ayant réalisé Dieu : la « forme » de Dieu se manifeste en lui plus directement qu'elle ne se manifeste en d'autres. Car il existe entre nous quelqu'un pour qui Dieu est son ouïe, sa vue, ses facultés et ses organes, selon les signes qu'en donna le Prophète dans son message provenant de Dieu ; et malgré cela, la détermination de l'ombre subsiste, puisque le pronom possessif de l'ouïe [et des autres facultés] s'y rapporte [selon le message sacré : « ... Je serai son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il voit, etc. »]. Les autres serviteurs de Dieu ne sont pas ainsi ; le serviteur dont il s'agit a une relation plus immédiate envers l'Être de Dieu que n'ont les autres.

Or, comme la Réalité est telle que nous l'affirmons, sache que tu es imagination et que tout ce que tu perçois, et que tu désignes comme « non-moi » est imagination ; car toute l'existence est imagination en imagination [c'est-à-dire une imagination « subjective » ou microcosmique dans une imagination « objective », collective ou macrocosmique] ; tandis que l'Être véritable est Dieu seul et exclusi-

(1) On remarquera que la perception sensible correspond au point de vue de l'analogie ou du symbolisme (*tashbih*), tandis que le raisonnement correspond au point de vue de la transcendance (*tanzih*).

(2) Ce symbolisme correspond exactement à la théorie advaïtine de la lumière pure (*bimba*) du Soi (*Atmā*) décomposée par le filtre de *Māyā* en lumière diversement colorée (*pratibimba*).

vement, sous le rapport de Son Essence (*dhât*) et de Sa détermination essentielle (*'ayn*), non pas sous le rapport de Ses noms, car Ses noms ont une double signification : d'une part ils comportent une signification unique, à savoir la détermination essentielle de Dieu, qui est le « nommé », et d'autre part leurs significations font que chaque Nom se distingue des autres, Le Pardonnant de L'Apparent, L'Apparent de L'Intérieur, et ainsi de suite ; or, quel est donc le rapport d'un Nom à l'autre ? car tu auras compris que chaque Nom est la détermination essentielle de chaque autre ; en tant qu'un Nom est la détermination essentielle de l'autre, il est Dieu, et en tant qu'il en diffère, il est le Dieu « imaginaire », ainsi que nous l'avons exposé. Exalté soit Celui qui n'est démontré que par Lui-même et qui ne subsiste que par Sa propre essence immuable ! Il n'y a dans l'existence que ce que désigne l'Unité ; et il n'y a dans l'imagination que ce que désigne la multiplicité. Donc, qui se tient à la multiplicité, est dans le monde, avec les Noms divins et avec les noms du monde ; et qui se tient à l'Unité, est avec Dieu sous le rapport de Son Essence « indépendante des mondes ». Si l'Essence est « indépendante des mondes », il faut que Dieu soit essentiellement indépendant des « relations nominales, car les Noms ne désignent pas seulement l'Essence, ils désignent en même temps d'autres réalités, qui en définissent la manifestation. « Dis : Lui, Dieu, est un (*ahad*) » — dans Son Essence — « Dieu est absolu » — l'indépendant dont tout dépend, — « Il n'engendre pas » — ni dans Son aséité, ni dans Sa relation envers nous [c'est-à-dire envers notre non-existence principielle], — « et Il n'est pas engendré », — sous le même rapport — « et

il n'y a rien qui soit semblable à Lui », — sous ce rapport ⁽¹⁾. C'est là Sa qualité propre; par Sa parole : « Dis : Lui, Dieu est un... » Il abstrait Son Essence de toute multiplicité; d'autre part, celle-ci se manifeste en vertu des attributs divins bien connus. C'est nous qui engendrons et qui sommes engendrés, et c'est nous qui dépendons de Lui — exalté soit-Il! — ; aussi sommes-nous semblables les uns aux autres, tandis que l'Unique, le Transcendant est indépendant à l'égard de ces attributs comme il est indépendant de nous. Il n'y a pas d'autre description adéquate de Dieu que cette sourate, la sourate de la Pureté (*al-ikhhlâç*), et c'est comme telle qu'elle fut révélée [c'est-à-dire comme réponse à la question des juifs : « Décris-nous ton Seigneur, comment Il est! »].

L'Unité de Dieu qui se révèle sous le rapport des Noms divins postulant notre existence est l'unité du multiple (*ahadiyat al-kuthrah*), et l'Unité de Dieu par laquelle Il est indépendant de nous et des Noms est l'Unité essentielle; l'une et l'autre sont comprises dans le Nom L'Un (*al-ahad*).

Sache donc que si Dieu a manifesté les ombres, et qu'Il les fit « se prosterner et s'incliner vers la droite et vers la gauche » [« N'observent-ils pas toute chose que Dieu créa, comme son ombre s'incline vers la droite et vers la gauche, se prosternant devant Dieu... ⁽²⁾ », c'est qu'il voulut te donner des signes à l'égard de toi-même et de Lui-même, pour que tu connaisses qui tu es, quelle est ta relation envers Lui et Sa relation envers toi, afin que tu saches par quoi ou en vertu de

⁽¹⁾ Coran, sourate de la Pureté, CXII.

⁽²⁾ Coran, XVI, 48.

quelle réalité divine ce qui est « autre que Dieu » est qualifié de complète indigence (*faqr*) envers Dieu comme aussi d'indigence relative, c'est-à-dire d'une mutuelle dépendance de ses propres parties, et pour que tu saches par quoi et en vertu de quelle réalité essentielle Dieu Se qualifie d'indépendance à l'égard des hommes et d'indépendance à l'égard des mondes, alors que le monde est qualifié d'indépendance relative, c'est-à-dire que chacune de ses parties est dans un certain sens indépendante de l'autre, comme elle est aussi, selon un sens différent de celui-ci, dépendante de l'autre ; car le monde dépend incontestablement de causes, sa cause suprême étant sa causalité divine ; et il n'y a d'autre causalité divine dont dépendrait le monde que les Noms divins ; le monde dépend de chacun des Noms divins, à la fois en vertu de ce qui est analogue à tel Nom dans le monde, et parce que tout Nom est compris dans la détermination essentielle de Dieu, car il est Dieu et rien d'autre. Pour cela Il dit : « Vous êtes les indigents (*fuqarâ*) envers Dieu, et c'est Lui, Dieu, le Riche, le Glorieux (1). » D'autre part, il est évident que nous dépendons les uns des autres.

Nos propres « noms » ne sont en réalité que des Noms divins, puisque tout dépend de Lui. Quant à nos propres essences (*a'yân*), elles sont en réalité Son « ombre », rien d'autre. Car Il est notre ipsité, comme Il n'est pas notre ipsité. — Voici, nous venons de te préparer le chemin !

(1) Coran, XXXV, 15.

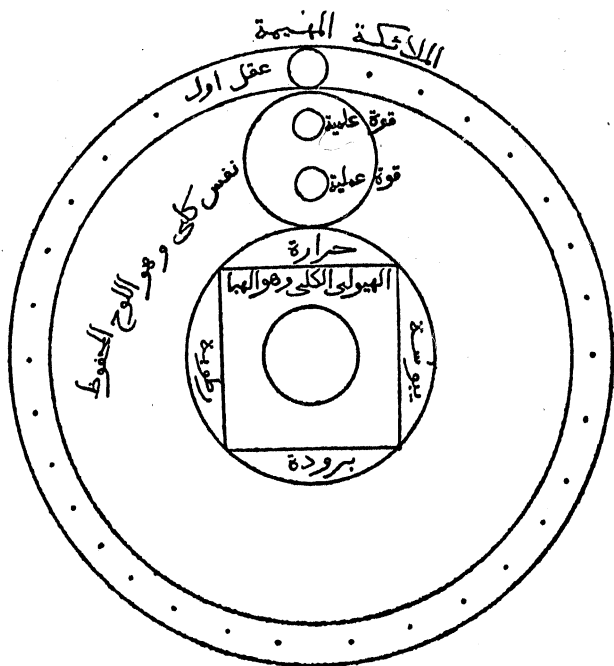


Fig. 3. — Graphique de Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî dans ses *Futûhât al-Makkiyah*. Le carré inscrit dans un cercle porte la légende : « la hylé universelle, qui est la *materia prima* (*al-habâ*) » ; ses quatre côtés sont désignés comme « chaleur, sécheresse, froid et humidité » ; ce sont les expressions sensibles des quatre tendances fondamentales de la Nature ou de la *materia prima*. Le petit cercle au-dessus du cercle moyen est désigné comme « l'Âme universelle (*an-nafs al-kulliyah*), qui est la Table gardée (*al-lawh al-mahfûz*) ». Les deux cercles mineurs contenus dans ce cercle symbolisent la « faculté de connaissance » et la « faculté d'action ». La zone extérieure, marquée par une série de points, porte la légende : « les Anges éperdus d'amour » (*al-malâikat al-muhaymiyah*). Le petit cercle contenu dans cette zone représente « l'Intellect premier » (*al-'aql al-awwal*). — Remarquons que les « Anges éperdus d'amour », au rang desquels figure l'Intellect premier, se situent en dehors du domaine de la Nature universelle (*al-tabl'ah*), c'est-à-dire en dehors de toute dualité.

De la Sagesse de la Prophétie
(*al-hikmat an-nubûwiyah*)
dans le Verbe de Jésus (*'Aïssâ*)

L'Esprit (*ar-rûh*, c'est-à-dire le Christ) fut manifesté de l'eau de Marie et du souffle de Gabriel, Sous la forme de l'homme fait d'argile, Dans un corps épuré de la nature [corruptible], qu'il appelle « prison » (*sijtn*). En sorte qu'il y demeure depuis plus de mille ans ⁽¹⁾. Un « esprit de Dieu » ⁽²⁾, de nul autre : C'est pour cela qu'il ressuscitait les morts et créa l'oiseau d'argile ⁽³⁾. Sa relation envers son Seigneur est telle, Qu'il agit par elle dans les mondes supérieurs et inférieurs. Dieu purifia son corps et l'éleva en esprit, Et en fit le symbole de Son acte créateur ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ C'est-à-dire le temps écoulé depuis l'ascension du Christ jusqu'au moment où ce livre fut écrit ; il y demeurera jusqu'à sa « redescente » à la fin du cycle.

⁽²⁾ « ... Le Messie, Jésus, fils de Marie, est l'envoyé de Dieu et Son Verbe qu'Il projeta sur Marie, et esprit de Lui... » (Coran, IV, 170).

⁽³⁾ « [Jésus leur dira] : Je viens vous montrer des signes de votre Seigneur ; je formerai d'argile la figure d'un oiseau, et je soufflerai sur lui, et ce sera un oiseau [vivant] par la permission de Dieu... » (Coran, III, 43). L'histoire de l'enfant Jésus donnant la vie à un oiseau d'argile se trouve aussi dans les évangiles apocryphes.

⁽⁴⁾ Puisque le Christ ressuscita des morts.

Sache que les esprits ont la vertu de communiquer la vie à tout ce qu'ils touchent. C'est pour cette raison qu'*as-Sâmîrî* ⁽¹⁾ [dont il est dit dans le Coran qu'il fit le veau d'or qu'adorèrent les Israélites en l'absence de Moïse ⁽²⁾], saisit de la poussière sur les traces de l'envoyé [divin], qui était [l'archange] Gabriel ; car *as-Sâmîrî* connaissait cette vertu des esprits, et lorsqu'il apprit que l'envoyé était Gabriel, il sut que la vie s'était communiquée à l'endroit qu'il avait frappé de son pied ; il y ramassa donc une prise de poussière ⁽³⁾ et la jeta dans le veau [d'or], qui « mugit » aussitôt à la façon des bovidés ; — la statue aurait émis la voix de n'importe quel autre animal, y compris l'homme, si elle en avait eu la forme. — Ce pouvoir vient de la vie infuse aux choses, vie qu'on appelle *lâhût* (nature divine), tandis que le récipient que l'esprit vivifie est appelé *nâsût* (nature humaine) ; et ce *nâsût* [qui comprend la forme corporelle] est à son tour considéré comme un esprit à cause de ce qui le maintient en existence ⁽⁴⁾.

Quand l' « Esprit fidèle » (*ar-rûh al-âmin*), qui

(1) La signification de ce nom coranique n'est pas claire ; certains l'ont traduit par « le Samaritain », ce qui est un anachronisme par trop évident.

(2) « [Les Israélites dirent à Moïse] : Nous n'avons point violé nos promesses de notre propre mouvement, mais on nous a commandé de réunir des charges de nos ornements... *As-Sâmîrî* les jeta [dans le feu] et en retira pour le peuple un veau corporel, mugissant... » (Coran, XX, 90).

(3) « [Moïse dit] : Et toi, ô *as-Sâmîrî* ! quel a été ton dessein ? Il répondit : j'ai vu ce qu'ils ne voyaient pas. J'ai pris une poignée de poussière sur les traces de l'envoyé et je l'ai jetée dans le veau fondu ; mon âme m'avait suggéré cela » (Coran, XX, 96).

(4) Ce passage semble faire allusion aux deux natures du Christ. Celles-ci peuvent être considérées comme deux aspects de son Esprit ou de son Essence.

est Gabriel, apparut à Marie « sous la forme d'un homme harmonieux », elle s'imagina que c'était un homme qui cherchait à la connaître charnellement, et sachant que cela n'était pas permis, elle « chercha refuge en Dieu contre lui » (1) de tout son être, et de ce fait, elle fut envahie par un état parfait de Présence divine, état qui s'identifiait à l'esprit intellectuel (*ar-rûh al-manâwl*). Si Gabriel lui avait transmis son souffle à l'heure même, tant qu'elle se trouvait dans cet état, Jésus serait né tel que personne ne l'aurait pu supporter à cause de sa nature tranchante, conforme à l'état de sa mère lors de sa conception; Mais dès que Gabriel dit à Marie : « En vérité, je suis l'envoyé de ton Seigneur, et je suis venu pour te donner un fils pur » (2), elle se détendit de son état de contraction et sa poitrine s'élargit; et c'est alors que Gabriel lui insuffla [l'esprit de] Jésus. Gabriel — sur lui la paix! — était donc le véhicule de la Parole divine transmise à Marie, de la même manière que l'envoyé (*ar-rasûl*) transmet les paroles de Dieu à son peuple, selon la parole coranique : « [Jésus était] Sa parole qu'Il projeta sur Marie et esprit de Lui (3). » Dès l'instant, le désir amoureux envahit Marie, de sorte que le corps de Jésus fut créé de la véritable « eau »

(1) « ... Nous envoyâmes vers elle notre Esprit, et il revêtit pour elle la forme d'un homme harmonieux. Elle dit : Je cherche refuge en Dieu contre Toi; si tu Le crains... » (Coran, XIX, 17, 18).

(2) « Il répondit : Je suis l'envoyé de ton Seigneur, et je suis venu pour te donner un fils pur. — Comment, répondit-elle, aurais-je un fils? Car aucun homme ne m'a touchée, et je ne suis pas transgressante. Il répondit : C'est ainsi que dit ton Seigneur : Ceci est facile pour Moi. Il sera Notre symbole pour les hommes, et une miséricorde de Notre part. L'arrêt est prononcé... » (Coran, XIX, 19-21).

(3) Coran, IV, 170.

(ou semence) de Marie et de l' « eau » (ou semence) purement imaginaire de Gabriel, transmise par l'humidité principalement inhérente au souffle — car le souffle des êtres animés contient l'élément eau. Ainsi le corps de Jésus fut constitué d' « eau » imaginaire et d' « eau » véritable, et il fut enfanté sous forme humaine à cause de sa mère et à cause de l'apparition de Gabriel sous forme d'homme ; puisqu'il n'y a pas de génération dans cette espèce humaine en dehors de la loi commune (1).

De même, Jésus ressuscita les morts parce qu'il est Esprit divin — Dieu seul donne la vie ; tandis que le souffle [qui transmet la vie] était de Jésus ; de même que le souffle inspiré à Marie était le souffle de Gabriel, tandis que le Verbe venait de Dieu. De ce fait, la ressuscitation des morts est vraiment une action de Jésus puisqu'elle émanait de son souffle, comme lui-même émanait de la forme de sa mère ; d'autre part, ce n'est qu'en apparence que la ressuscitation fut opérée par lui, vu qu'elle est essentiellement un acte divin. Jésus unissait en lui ces deux réalités, en vertu de sa constitution, dont nous disions qu'elle est issue à la fois d'une semence imaginaire [ou créée par le pouvoir de suggestion : *al-wahm*] et d'une semence réelle ; en sorte que l'action de ressusciter les morts

(1) C'est-à-dire que le miracle n'abolit pas l'ordre naturel mais le résume incidemment dans son principe supérieur ; ici, la puissance spirituelle de Gabriel résume l'ordre corporel dans son principe subtil, sans que la polarité de la génération spécifique soit par là détruite. — Toute cette explication cosmologique de la conception de Jésus n'est pas donnée dans le but de relativiser l'intervention divine ; elle doit faire comprendre la constitution même du Christ, le rapport exceptionnel qui relie son élément « paternel » à sa substance « maternelle », ainsi que le démontre la suite du texte.

relève de lui d'une manière effective, d'une part, et d'une manière supposée d'autre part. Selon le premier de ces aspects, il est dit de lui : « Il vivifie les morts » (1), et selon le deuxième aspect : « Il souffle en lui [c'est-à-dire, dans l'oiseau formé d'argile] et il devient un oiseau, par la permission de Dieu » (2), l'agent, dans ce cas, étant logiquement rattaché à l'expression : « par la permission de Dieu » ; — c'est-à-dire que la transformation de l'oiseau d'argile en oiseau réel se fit par l'intervention de Dieu ; cependant, l'on peut aussi rapporter la permission divine à l'action de souffler et non pas à la transformation [de la forme d'argile] en oiseau, [dont l'âme spécifique] serait alors simplement due à la forme apparente [de l'objet qui reçut le souffle vivifiant]. Il en va de même pour la guérison de l'aveugle-né et du lépreux et pour toute autre action miraculeuse attribuée [selon le Coran] à Jésus d'une part, et à la permission de Dieu, d'autre part, permission rapportée à la première ou à la deuxième personne, selon les paroles coraniques : « par Ma permission » ou « par la permission de Dieu » (3). Donc, si la permission de Dieu se rapporte à l'insufflement, l'oiseau fut créé, avec la permission divine, par celui qui souffla dans [l'objet d'argile]. Par contre, si l'action de souffler ne dépend pas [directement] de la permission divine, c'est la transformation de l'oiseau [d'argile] en oiseau [réel] qui en dépendra, et l'agent de cette transformation est alors impliqué dans le terme : « il devient ». Si l'acte dont il s'agit ne comportait pas en lui-même quelque chose d'effectif et quelque

(1) Coran, III, 48.

(2) Coran, III, 48.

(3) Coran, V, 110.

chose d'imaginaire, l'événement ne pourrait pas assumer indifféremment les deux aspects ; et il en est ainsi parce que la constitution de Jésus comporte elle-même l'un et l'autre aspects.

Jésus manifesta de l'humilité jusqu'à ordonner à sa communauté qu'ils donnent la dîme en s'humiliant, et que si quelqu'un est frappé sur sa joue, il tende l'autre à celui qui l'a frappé et ne se révolte pas contre lui ni ne cherche vengeance. Ceci Jésus le tint du côté de sa mère, car c'est à la femme de se soumettre tout naturellement, puisque la femme est légalement et physiquement sujette à l'homme. Son pouvoir vivifiant et guérissant, par contre, lui parvint du souffle de Gabriel revêtu de forme humaine. C'est pour cela que Jésus put vivifier les morts tout en ayant la forme de l'homme. Si Gabriel n'était pas apparu [à Marie] sous forme humaine mais sous n'importe quelle autre forme sensible, animale, végétale ou minérale, Jésus n'aurait pas ressuscité des morts sans avoir, en ce moment-là, revêtu cette forme non humaine, et s'être manifesté en elle ; de même, si Gabriel était apparu en une forme de lumière [spirituelle] exempte des éléments et des qualités sensibles — quoique comprise dans la Nature universelle (*at-tabl'ah*), — Jésus n'aurait pas ressuscité des morts sans apparaître lui-même, lors de son action, dans cette forme de lumière suprasensible, tout en revêtant en même temps la forme humaine qu'il reçut du côté de sa mère. A cause de cela [c'est-à-dire, à cause de son identification avec Gabriel, lors de l'action miraculeuse], on disait de lui, lorsqu'il ressuscitait les morts, que c'était lui et pourtant pas lui, et les spectateurs furent consternés en le regardant, de même que celui qui réfléchit sur cette

action est consterné qu'une personne humaine vivifie les morts, alors que c'est une propriété divine de vivifier les êtres doués de la parole — non pas les autres animaux [ceux-ci participant en quelque sorte de la vie de l'homme parfait]; le penseur est confus de voir une action divine émanant d'une forme humaine. C'est ce qui poussa certains à postuler la « localisation » (*hulûl*) de Dieu [dans la nature humaine de Jésus], et d'autres à dire que Jésus était Dieu en tant qu'il ressuscitait les morts, et pour cela le Coran leur attribue le *kuf*r (la mécréance), mot qui signifie littéralement le voile (*sitr*), parce qu'ils « voilent » Dieu qui, Lui, ressuscite réellement les morts, par la forme humaine de Jésus. Dieu dit [dans le Coran] : « Ceux-là sont mécréants qui dirent : en vérité, Dieu est Lui-même le Messie, fils de Marie »⁽¹⁾, car ils cumulèrent la déviation et la mécréance dans leur affirmation, non pas parce qu'ils disaient que le Messie était Dieu, ni en le nommant le fils de Marie, mais puisqu'ils identifiaient Dieu, en tant qu'Il vivifie les morts, avec la forme humaine terrestre désignée expressément comme le fils de Marie. Certes, Jésus était le fils de Marie; et celui qui entend la phrase dont il s'agit pourrait croire qu'ils attribuaient la Nature divine (*al-ulûhiyah*) à la forme de Jésus en ce sens que la Divinité est l'essence de cette forme; mais il n'en est rien, puisqu'ils firent de l'Ipséité (*al-huwiyah*) divine le sujet de la forme humaine désignée comme le fils de Marie [par l'expression : « Dieu est Lui-même, etc. »]; ils distinguaient donc la forme [humaine] comme telle d'avec le principe [dont elle est une manifestation]

(1) Coran, V, 19.

et n'identifiaient pas la forme [christique] essentiellement à ce principe [qui se manifeste par la vivification des morts] (1), de même que l'on distingue la forme humaine que revêtit Gabriel d'avec le souffle qu'il inspira à Marie ; car bien que le souffle émane de cette forme, il n'en découle pas essentiellement.

De ce fait, les différentes communautés religieuses se contredirent au sujet de l'identité de Jésus — sur lui la paix ! — certains, le considérant en vertu de sa forme humaine terrestre, affirmaient qu'il était le fils de Marie (2) ; d'autres, envisageant en lui la forme apparemment humaine, le rattachaient à Gabriel ; et d'autres encore, en raison de ce que la vivification des morts émanait de lui, le rattachaient à Dieu par l'Esprit, disant de lui qu'il était l'Esprit de Dieu, à savoir que c'est lui qui communiquait la vie à celui qui recevait son souffle. Ainsi, à tour de rôle, l'on suppose en lui ou Dieu ou l'Ange ou la nature humaine ; de sorte qu'il est pour chaque spectateur ce qui s'impose à ce spectateur : il est le Verbe de Dieu, il est l'Esprit de Dieu, et il est le serviteur [c'est-à-dire la créature] de Dieu. C'est là quelque chose qui n'a lieu pour aucun autre homme, en tant qu'on considère sa forme apparente. Car toute personne se rattache naturel-

(1) C'est-à-dire, ils définissaient la forme de Jésus comme forme humaine terrestre, par les mots : « fils de Marie », tout en identifiant Dieu à cette forme. Il s'agit évidemment de la confusion des deux natures, divine et humaine, du Christ.

(2) Ibn 'Arabi ne considère pas Marie sous son aspect de *Theotokos* « Mère de Dieu » ; cette expression même serait tout à fait inintelligible du point de vue de l'Islam, qui distingue toujours nettement entre le créé et l'incréé ; l'idée du « Dieu manifesté », au sens direct et « concret » de ce terme, se retrouve cependant dans le Soufisme, à savoir dans l'identification du Nom de Dieu à Dieu-même.

lement à son père formel et non pas à celui qui insuffla son esprit à la forme humaine. Car lorsque Dieu « forme », comme Il le dit, le corps humain, et qu'Il y « souffle » ensuite de Son Esprit ⁽¹⁾, cet Esprit se rattache, de par son existence comme de par son essence, à Dieu seul. Or, pour Jésus, il n'en est pas ainsi, la préparation de son corps et de sa forme étant impliquée dans le souffle spirituel [que Gabriel projeta sur Marie]. Tel n'est pas le cas pour les autres êtres humains, [mais la préparation du corps précède l'inspiration de l'esprit], comme nous venons de le dire.

Toutes les existences sont « les Paroles de Dieu qui ne s'épuisent jamais » ⁽²⁾; car toutes ne sont que la parole « sois! » (*kun*) qui est le Verbe de Dieu. Or, faut-il croire que la Parole se rattache immédiatement à Dieu dans Son état principiel? S'il en est ainsi, il nous est impossible de connaître sa quiddité; ou bien, est-ce que Dieu « descend » vers la forme de celui qui dit : « sois », de sorte que cette parole « sois » est la réalité essentielle (*al-haqîqah*) de la forme vers laquelle Dieu « descend », ou dans laquelle Il Se manifeste. Certains connaissant de Dieu affirment la première chose, et d'autres la deuxième, et d'autres encore sont consternés par l'ambiguïté des aspects. Cette question ne peut être sondée que par l'intuition. Abu Yazîd qui souffla sur la fourmi qu'il avait tuée [par mégarde], et la fit revivre, sut bien par qui il

(1) « Lorsque Je l'aurai formé et que J'aurai soufflé dans lui de Mon Esprit... » (Coran, XV, 29).

(2) « Dis : Si l'Océan était de l'encre pour les paroles de mon Seigneur, l'Océan s'épuiserait avant que ne s'épuisent les paroles de mon Seigneur, même si Nous produisions encore une fois autant d'encre » (Coran, XVIII, 109).

soufflait et que c'était par Lui qu'il soufflait ; sa contemplation était christique.

Quant à la vivification par la connaissance, elle est la Vie divine, essentielle, supérieure, lumineuse, dont Dieu dit [dans le Coran] : « ...ou bien celui qui était mort et que Nous avons vivifié, lui donnant une lumière par laquelle il marche parmi les gens... » (1). Quiconque vivifie une âme morte par la vie de la connaissance dans n'importe quel domaine rattaché à la connaissance de Dieu, la vivifie vraiment, cette connaissance particulière étant pour cette âme comme une lumière avec laquelle elle marche parmi les gens, c'est-à-dire entre ceux qui lui sont pareils par la forme.

Sans lui [comme principe actif] et sans nous [comme réceptacles de Son acte] rien n'existerait.

Je L'adore en vérité ;

Et Dieu est notre Maître.

Mais je suis Lui-même (*'aynuh*)

Pour autant que tu considères [en moi] l'Homme
[universel].

Ne te laisse donc pas aveugler par le voile de
l'homme individuel,

Et il sera pour toi un symbole évident.

Sois à la fois Dieu [en ton essence] et créature [par
ta forme],

Et tu seras par Dieu le dispensateur de Sa miséri-
corde.

Nourris Sa création par Lui.

Tu seras un « repos délivrant et un parfum de vie »
(*rawhân wa raihânâ*) (2).

(1) VI, 122.

(2) Coran, LVI, 88.

[Comme déterminations] nous Lui donnons ce par
 quoi Il se manifeste en nous ;
 Tandis que Lui nous donne l'Être
 En sorte que l'Acte (*al-amr*) tient à la fois de Lui
 et de nous.

Celui qui connaît par mon cœur, à l'heure où Il
 nous donne la vie, le vivifie [par la connaissance] ⁽¹⁾.
 Nous étions en Lui des existences, des détermina-
 tions et des relations de temps.
 Cet état [de la contemplation de nos possibilités
 permanentes en Dieu] ne persiste pas en nous,
 Mais c'est ce qui nous vivifia.

Ce que nous disions du Souffle spirituel agissant à travers la forme humaine terrestre se trouve corroboré par le fait que Dieu s'attribue Lui-même « l'Expir de Clémence » (*an-nafas ar-rahmâni*). Or, l'attribution d'une qualité entraîne nécessairement tout ce que comporte [le symbolisme de] cette qualité ; dans le cas présent, tu sais bien ce que l'expir [animal] comporte [de caractères élémentaires, tels que le dilatement, la propagation, la production du son, etc.]. C'est pourquoi l'on dit que l'Expir divin englobe toutes les formes du monde ; en effet, il est pour elles comme la *Materia prima* (*al-jawhar al-hayûlâni*), qui, elle, n'est autre que la détermination première de la Nature universelle (*at-tabî'ah*). Les quatre éléments ⁽²⁾ ne sont que des formes, parmi d'autres, de toutes celles qu'elle contient ; ce qui est au-

(1) Ce verset peut aussi se traduire de la manière suivante : Celui qui Le reconnut par mon cœur, à l'heure où Il nous donna la vie, Lui prêta la vie individuelle.

(2) Considérés comme quatre fondements « naturels » à la fois du monde subtil et du monde corporel.

dessus des éléments et au-dessus de tout ce qui est constitué par les éléments fait également partie, en tant que « formes », de la Nature universelle ; c'est-à-dire que non seulement les esprits et les essences des sept sphères célestes ⁽¹⁾, mais aussi les « esprits supérieurs » (*al-malâ al-a'lâ*) sont issus de la Nature universelle ; c'est à cause de cela, d'ailleurs, que Dieu les décrit comme rivalisant les uns avec les autres ; car la Nature comporte la polarisation ; l'opposition des Noms divins — qui sont les relations [universelles] — les uns aux autres vient précisément de « l'Expir de Clémence » ; tandis que l'Essence (*adh-dhât*), qui ne subit pas cette condition [polarisante], est « indépendante des mondes ». Quant au monde, il fut produit « dans la forme » de son principe manifestant, qui lui n'est autre que l'Expir divin ⁽²⁾.

L'Expir divin s' « élève » en vertu de la chaleur qui lui est inhérente, il « descend » en vertu du froid et de l'humidité, et se « fixe » et se « solidifie » en vertu de la sécheresse. La « précipitation » [du monde grossier] vient donc du froid et de l'humidité [c'est-à-dire de ce qui correspond à ces qualités dans l'ordre universel] ; ainsi que l'on peut le constater en médecine : pour administrer une médecine accélérant la digestion, le médecin attend jusqu'à ce qu'il observe une précipitation dans l'eau du malade, précipitation qui se produira par une prédominance, dans l'organisme, du froid et de l'humidité naturels.

⁽¹⁾ Qui sont « élémentaires » parce qu'ils participent des modalités subtiles des quatre éléments.

⁽²⁾ Selon cette conception, la Nature universelle — ou l'Expir divin — est analogue à ce que la doctrine hindoue désigne comme la *Shakti* ou comme *Mâyâ*.

D'ailleurs, [la polarisation primordiale qui qualifie la Nature universelle se trouve symbolisée par le fait que Dieu] pétrit l'argile de l'homme « avec Ses deux mains » qui sont évidemment opposées l'une à l'autre ; bien que chacune d'elles soit en un certain sens, comme on l'a dit, une « main droite », leur distinction est néanmoins réelle, ne serait-ce que parce qu'elles sont deux. Car la Nature, qui comporte l'opposition, n'est régie que par ce qui lui correspond. Du reste, c'est à cause de ce pétrissement par Ses deux mains que Dieu appela l'homme *bashar* ⁽¹⁾, ce mot faisant allusion à la « tendresse » (*almubâsharah*) qui fut prodiguée à l'homme par les deux Mains divines qui le façonnèrent ; ce qui signifie une faveur divine particulière pour le genre humain, car [selon le Coran] Dieu dit à celui qui refusa de se prosterner devant Adam : « Qu'est-ce qui t'empêche de te prosterner devant ce que J'ai créé avec Mes deux mains ? Es-tu orgueilleux (envers celui qui est ton pareil, c'est-à-dire, qui est fait des éléments comme toi), ou es-tu un des êtres supérieurs (*al-'âlin*) ⁽²⁾ — qui, eux, dépassent le domaine des éléments, ce qui n'est pourtant pas ton cas ! » — Nous entendons donc par esprits supérieurs ceux qui, par leur essence et dans leur nature lumineuse, s'élèvent au-dessus des éléments, tout en dépendant de la Nature universelle. L'homme ne dépasse les autres espèces du domaine élémentaire que parce qu'il est « pétri » par les « deux Mains » divines ; c'est par cela que son espèce est plus noble que toute autre espèce formée des éléments sans ce double

(1) Coran, XV, 28.

(2) Coran, XXXVIII, 75.

attouchement divin [qui correspond à la nature « centrale » de l'homme] ; c'est-à-dire que l'homme possède une dignité supérieure à celle des anges terrestres [dont font partie les génies] comme aussi des anges célestes [peuplant les sept sphères célestes, formées des modalités subtiles des éléments], tandis que les Anges supérieurs sont meilleurs que le genre humain, selon le texte sacré [puisqu'ils ne durent pas se prosterner devant Adam].

Celui qui veut connaître l'Expir (*nafas*) divin, qu'il considère le monde ; car, [selon la parole du Prophète] « celui qui connaît son âme (*nafsahu*), connaît son Seigneur » qui se manifeste en lui ; j'entends que le monde se manifeste dans l'Expir du Clément, par lequel Dieu « dilata » (*naffasa*) les possibilités impliquées dans les Noms divins, les soulageant (*naffasa*) pour ainsi dire de la contraction de leur état de non-manifestation ; et ce faisant, Il fut généreux envers Lui-même (*nafsahu*) par ce qu'Il manifeste en Lui-même (*fi nafsihi*) ; de sorte que c'est de ce côté-là que s'affirme la première action de l'Expir (*an-nafas*) divin. Par la suite, l'Acte divin ne cesse pas de descendre graduellement par le « soulagement (*tanfis*) des angoisses » ⁽¹⁾ jusqu'à la dernière des manifestations.

Tout est contenu dans l'Expir divin

Comme le jour dans le crépuscule du matin.

La Connaissance transmise par démonstration
est comme l'aube pour celui qui somnole ;

(1) Selon la doctrine des Pères grecs, le monde fut créé « par le Fils (le Verbe) dans le Saint Esprit » qui, lui, est aussi appelé le « consolateur ».

De sorte qu'il voit ce que j'ai dit, comme un songe,
 symbole de l'Expir divin,
 Qui, après les ténèbres, le soulage de toute détresse.
 Il S'est jadis révélé à celui qui vint pour chercher
 un tison,
 Et qui le vit comme un feu, alors qu'Il est une
 lumière dans les rois [spirituels] et dans les « voya-
 geurs ».
 Si tu comprends mes paroles, tu sais que tu as
 besoin [de la forme apparente] :
 Si [Moïse] avait cherché autre chose [que du feu],
 Il L'aurait vu en elle, et non pas inversement.

Quant aux paroles que Jésus répondit [selon le Coran] à certaine question que Dieu lui posa (sous le même rapport qui Lui fait dire ailleurs : « Nous les éprouverons jusqu'à ce que nous sachions », — j'entends, comme s'il voulait savoir si telle chose que l'on attribuait à Jésus était vraiment arrivée ou non, et cela bien qu'Il le sût de toute éternité), en lui disant : « Est-ce que tu as dit aux gens qu'ils prennent toi et ta mère pour divinités à côté de Dieu ? » (1), il fallait bien que la réponse

(1) « Et lorsque Dieu dit à Jésus : As-tu jamais dit aux hommes : Prenez-moi et ma mère pour divinités en dehors de Dieu ? Il répondit : Exalté sois-Tu ! Il n'est pas à moi de dire ce que je n'ai pas le droit de dire [ou : ce qui n'est pas à moi selon la vérité]. Si je l'ai dit, Tu l'as su ; Tu sais ce qui est en moi, et je ne sais pas ce qui est en Toi, car c'est Toi le Connaisseur des secrets. Je ne leur ai dit que ce que Tu m'as ordonné de leur dire : Adorez Dieu, mon Seigneur et votre Seigneur. Tant que je demeurai parmi eux, j'étais leur témoin, mais lorsque Tu m'as recueilli chez Toi, Tu étais leur observateur, car Tu es le témoin de toutes choses. Si Tu les punis, ils sont Tes serviteurs ; et si Tu leur pardones, Tu es le Puissant, le Sage. — Dieu dit : Ce jour-ci est un jour où les justes gagneront à leur justice ; les jardins arrosés par des fleuves seront leur séjour perpétuel. Dieu sera satisfait d'eux

fût conforme au rapport et à l'aspect sous lesquels se révéla l'interlocuteur ; or, la Sagesse exigeait, dans ce cas, que la réponse respectât la dualité essentiellement contenue dans l'Unité ; et c'est pour cela que Jésus dit — exaltant d'abord Dieu au-dessus des formes et Le définissant en même temps par le pronom de la deuxième personne, qui indique la confrontation — : « Exalté sois-Tu, il n'est pas à moi » — c'est-à-dire, à mon ego, qui se distingue de Toi — « de dire ce qui n'est pas à moi selon la vérité » — de par mon identité ou de par mon essence individuelle —, « si je l'ai dit, Tu l'as su » ; — car c'est en réalité Toi qui parlas, et celui qui parle sait ce qu'il dit ; Tu es la langue par laquelle je parle ; (comme nous l'apprit l'Envoyé de Dieu — sur lui la Paix! — en rapportant le message divin : « ... et Je suis la langue par laquelle il parle, etc. », Dieu S'identifiant ainsi essentiellement à la langue de l'élu qui parle, la parole venant de l'individu). Par suite, le serviteur saint [Jésus] dit en continuant sa réponse : « Tu sais ce qui est en moi », — et c'est [implicitement] Dieu qui parle, — « et moi je ne sais pas ce qui est en Toi » ; — c'est-à-dire, je ne sais pas ce qui est

et ils seront satisfaits de Dieu. Ceci est la béatitude immense » (Coran, V, 115-118). — Il est à remarquer que l'expression « divinités *en dehors* en Dieu », au début de ce passage coranique, définit très exactement l'erreur qui, sans être justifiée par la doctrine chrétienne, peut pratiquement s'introduire dans le culte du « Fils de Dieu » et de la « Mère de Dieu ». En raison de l'abus survenu dans le sein de la Chrétienté, le Coran affirme la transcendance divine. Le symbolisme de la *Theotokos* est cependant implicitement affirmé dans le passage coranique suivant : « Nous fîmes du fils de Marie et de sa mère [c'est-à-dire de la mère de Jésus] un symbole. Nous leur donnâmes comme demeure un lieu élevé, tranquille [ou : immuable] et abondant en sources » (XXIII, 49).

dans le Soi : cette parole nie seulement la connaissance de l'*aséité* (*al-huwiyah*) comme telle [dans son infinité] et non pas en tant qu'elle est l'auteur des paroles et des actes [de Jésus]. « En vérité, c'est Toi [le connaissant des secrets] » ; par le pronom Toi il souligna la distinction, Dieu seul [dans Son infinité] connaissant tous les secrets. C'est ainsi qu'il sépara [l'individu de son Essence divine] et unit [les deux, en disant : « Si je l'ai dit, Tu l'as su... »] ; il affirma l'unicité de Dieu et la multiplicité [qu'elle implique] ; il envisagea l'universel et le particulier en même temps.

Il dit en terminant sa réponse : « Je ne leur ai dit que ce que Tu m'as ordonné de leur dire » ; il commença par la négation, faisant allusion à ce qu'il n'avait pas d'existence [propre] ; ensuite, il compensa cette négation par son affirmation à l'égard de son interlocuteur ; s'il n'avait pas agi de la sorte, c'est qu'il aurait ignoré les Vérités divines — et loin de lui une telle ignorance ! — Il dit donc : « que ce Tu m'as ordonné », puisque c'est Toi qui parles avec ma langue, puisque Tu es ma langue même ! Remarque cette considération de la polarité spirituelle et divine [de l'Acte divin et de ce qui le reçoit] ; que pourrait-il y avoir de plus subtil ! — « [Je ne leur ai dit que ce que Tu m'as ordonné de leur dire :] adorez Dieu » ; il employa le nom Dieu (*Allâh*) à cause des différents points de vue des adorateurs et à cause de la différence des cultes, ce nom [*Allâh*] comprenant tous les aspects divins sans affirmer aucun d'eux en particulier ; et il ajouta : « mon Seigneur et votre Seigneur », car il est certain que le rapport qui fait de la Divinité le seigneur de tel être manifesté est quelque chose d'exclusif ; et c'est pour cela qu'il

distingua entre « mon Seigneur » et « votre Seigneur » par les pronoms respectifs. Par les paroles : « ... que ce que Tu m'as ordonné » il se décrit comme celui qui subit l'Ordre (*al-amr*), ce qui correspond à son état de serviteur [parfait], car personne ne reçoit d'ordres qui n'est pas censé les exécuter, même s'il n'arrive pas à le faire.

Puisque l'Ordre [ou l'Acte] divin se révèle conformément à la hiérarchie de l'Existence, tout ce qui en apparaît à un degré quelconque de cette hiérarchie se colore selon la réalité propre de ce degré. Le degré de ce qui subit l'Ordre [ou l'Acte] implique certaine condition qui apparaît en tout ce qui reçoit un ordre ; de même, le degré de l'Ordre [ou de l'Acte] implique une condition apparaissant en tout ce qui ordonne [ou agit]. Ainsi, Dieu dit : « Accomplissez l'oraison ! » En quoi Il est l'ordonnant, alors que l'obligé au culte reçoit l'ordre ; d'autre part, l'adorateur dit : « Seigneur, pardonne-moi ! » Et cette fois-ci c'est lui l'ordonnant, tandis que Dieu reçoit l'ordre. Or, ce que Dieu exige par son ordre de la part de l'adorateur n'est autre que ce que l'adorateur demande par son ordre de la part de Dieu ; et c'est pour cela, d'ailleurs, que toute prière est exaucée, même si la réponse est retardée. De même, il arrive que certains adorateurs, qui ont reçu l'ordre divin d'accomplir l'oraison à telle heure, la retardent et l'accomplissent à l'heure seulement où ils le peuvent ; dans ce cas également, l'obéissance à l'ordre est différée, bien qu'elle doive certainement avoir lieu [de la part de l'adorateur véritable], ne serait-ce que par la seule intention [d'accomplir le rite ordonné].

Par suite, Jésus dit : « J'étais leur témoin » — il

ne s'implique pas lui-même, comme il le fit en disant : « mon Seigneur » et « votre Seigneur » — « Tant que je demeurai parmi eux » ; car les prophètes sont les témoins de leurs communautés tant qu'ils y vivent : « mais lorsque Tu me recueillis », — c'est-à-dire, lorsque Tu m'élevas auprès de Toi et Tu me cachas d'eux et me les cachas, — « Tu étais leur observateur », — non plus à travers ma substance, mais dans leurs propres substances, puisque Tu étais leur propre regard intérieur qui les observa ; car la conscience qu'a l'homme de lui-même est la conscience de Dieu à son égard. Jésus désigna Dieu par le nom d'observateur (*ar-raqlb*), après s'être désigné lui-même comme le témoin (*ash-shahid*), pour marquer la différence entre lui et son Seigneur, afin que l'on sût qu'il se considérait lui-même comme serviteur et Dieu comme son propre Seigneur. Or, sache qu'à Dieu, l'Observateur, appartient aussi le nom que Jésus, selon sa parole : « j'étais leur témoin », s'attribue à lui-même, car Jésus dit aussi : « Et c'est Toi qui es le témoin de toutes choses » ; il dit « chose » (*shay'*) au sens d'une négation des négations, de sorte que l'expression « toutes choses » comprend absolument tout ; et il employa le Nom divin Le Témoin en ce sens que Dieu contemple la réalité propre et essentielle de toutes choses. Par là, il indiqua que Dieu Lui-même était le Témoin de la communauté de Jésus, dont il avait dit : « j'étais leur témoin, tant que je demeurai parmi eux » ; il s'agit du Témoin divin dans la substance de Jésus, selon le sens du message divin bien connu, qui affirme que Dieu est la langue et l'ouïe et la vue [de l'élu]. Puis il prononça une parole qui est à la fois de Jésus et de Muhammed ;

elle est de Jésus, parce que c'est à lui qu'elle est attribuée par l'Écriture divine ; et elle est de Muhammed parce que celui-ci la prononça en une certaine occasion et qu'il la récita une nuit entière, sans passer à autre chose, jusqu'au lever de l'aube : « Si tu les châties, ils sont Tes serviteurs ; et si Tu leur pardones, c'est Toi le Puissant, le Sage. » Le pronom « ils », comme le pronom « lui », exprime l'absence actuelle de celui dont on parle ; et dans ce cas, l'absence de ceux dont Jésus dit : « Si Tu les châties, etc. » est comme le voile qui leur cacha Dieu. C'est ainsi que Jésus les rappelle à Dieu avant qu'ils ne paraissent devant Lui, pour que le levain ait agi sur leur pâte, à l'heure où ils paraîtront devant Dieu, et que la pâte [leur substance réceptive] soit alors devenue pareille au levain [leur conscience spirituelle]. En disant : « ils sont Tes serviteurs », il affirme que c'est Dieu seul qu'ils adoraient ; en même temps, il démontre leur extrême état d'humiliation, car personne n'est plus humilié que le serviteur ou esclave (*al-'abd*) qui ne dispose pas de lui-même mais dépend entièrement de la loi que lui impose son seigneur unique. En les appelant « Tes serviteurs » (ou esclaves), il exprime l'exclusive Seigneurie [de Dieu sur eux] ; or, le châtiment signifie humiliation ; mais ils sont déjà humiliés à l'extrême parce qu'ils sont des esclaves ; leur nature même implique l'humiliation ; [c'est comme s'il disait :] Tu ne les humilies pas plus que par le fait qu'ils sont Tes esclaves. « Et si Tu leur pardones », — c'est-à-dire, si Tu les couvres et les protèges du châtiment qu'ils s'étaient attiré, — « c'est Toi le Puissant (*al-'aziz*) » — à savoir, le protecteur. (Lorsque Dieu confère ce nom *al-*

'azîz [qui signifie aussi « l'aimé », « le cher », « le précieux »] à l'un de Ses serviteurs, Dieu devient Lui-même l'amant à l'égard de ce serviteur et le préserve de l'interférence du Nom Le Vengeur, d'où provient le châtement.)

D'autre part, Jésus distingua la Divinité de la créature, récapitulant d'ailleurs cette distinction par des affirmations analogues, comme : « car c'est Toi le Connaisseur des secrets », « c'est Toi qui étais leur observateur... », et : « c'est Toi le Puissant, le Sage ».

La parole : « Si Tu les châties, etc. », devint, sur les lèvres du Prophète, une demande instante, car il la répéta à son Seigneur pendant toute une nuit, jusqu'au lever de l'aube, implorant une réponse. S'il avait entendu la réponse dès la première demande, il n'aurait pas insisté ; mais Dieu lui montra au fur et à mesure les raisons pour lesquelles ils méritaient le châtement, et le Prophète Lui dit chaque fois : « Si Tu les châties, ils sont Tes serviteurs ; et si Tu leur pardonnes, c'est Toi le Puissant, le Sage » ; s'il avait pu reconnaître vers quel côté penchait la décision divine, il aurait demandé le pardon pour eux dans le sens indiqué ; cependant, Dieu ne lui montra, conformément au verset cité, que leur dépendance du pardon divin. Selon le dire du Prophète, Dieu, lorsqu'Il aime la voix de Son serviteur qui Le prie, diffère l'exaucement de la prière, pour que le serviteur répète sa prière, et Il agit ainsi par amour et non pas parce qu'Il se serait détourné de lui. Pour cette raison, Jésus mentionna le nom : le Sage (*al-hakîm*) car ce nom désigne celui qui met chaque chose à sa place et ne reste pas indifférent à ce qu'exige la réalité de chaque chose en vertu de ses qualités

[particulières] ; le sage est donc celui qui connaît l'ordre des choses.

En répétant ce verset du Coran, le Prophète contemplait une connaissance immense que Dieu lui avait donnée ; que quiconque récite ce verset en soit conscient, ou qu'il se taise ! Lorsque Dieu oblige quelqu'un à persister dans une prière, Il ne le fait qu'en vue de l'exaucer et de satisfaire son besoin. Que personne ne se relâche donc dans la prière qui lui fut assignée, mais qu'il persiste avec l'endurance qu'avait l'Envoyé de Dieu en récitant ce verset, dans tous les états, jusqu'à ce qu'il entende la réponse avec son oreille ou avec son ouïe, — comme tu voudras, ou comme Dieu le lui fera comprendre. Si Dieu t'accorde la prière de la langue, Il te fera entendre Sa réponse par l'oreille ; et s'Il t'accorde la prière de l'esprit, Il te fera entendre Sa réponse par ton ouïe.

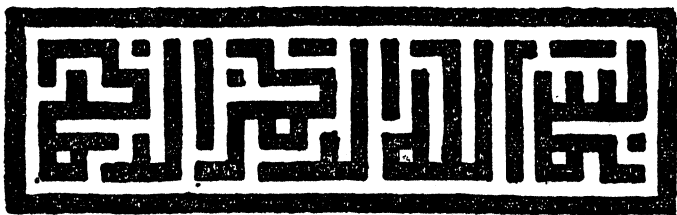


Fig. 4. — La formule *bismillāhi-r-rahmāni-r-raḥīm* : « Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux. » Inscription en lettres koufiques monumentales.

De la Sagesse
de la Béatitude miséricordieuse
(*al-hikmat ar-rahmâniyah*)
dans le Verbe de Salomon

[Bilqîs dit :] « En vérité, elle est de Salomon, et elle est au nom de Dieu, le Clément (*ar-rahmân*), le Miséricordieux (*ar-rahîm*) ⁽¹⁾ » ; cela signifie : « En vérité, cette lettre est de Salomon, et son contenu est : au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux... » Certaines gens ont voulu déduire [de ce passage coranique] que Salomon aurait placé

(1) Ceci se réfère au récit coranique sur Salomon et la reine de Saba, dont le nom arabe est *Bilqîs* : Lorsque Salomon passa en revue l'armée des oiseaux, la huppe lui apporta des nouvelles sur Saba : « J'y ai trouvé une femme régnant sur les hommes, elle a reçu abondance de toutes choses, et elle possède un grand trône. J'ai vu qu'elle et son peuple adoraient le soleil à côté de Dieu : Satan a embelli leurs œuvres à leurs yeux, il les a détournés de la vraie route, en sorte qu'ils ne sont pas dirigés, et qu'ils n'adorent point Dieu qui produit au grand jour les secrets des cieux et de la terre, qui connaît ce que vous cachez et ce que vous manifestez ; Dieu hors de qui il n'y a point de divinité, le Seigneur du grand trône. — Nous verrons, dit Salomon, si tu as dit vrai ou si tu as menti. Va-t'en avec cette lettre de ma part ; remets-la-leur, et place-toi à l'écart, tu verras quelle sera leur réponse. [La huppe s'étant acquittée de sa mission, la reine] dit aux grands de son royaume : Seigneurs, une lettre noble vient de m'être remise. En vérité, elle est de Salomon, et elle est : Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux, ne vous élevez pas contre moi ; venez plutôt à moi, abandonnés [à la volonté de Dieu]... » (Coran, XXVII, 23-31).

son propre nom devant le nom de Dieu ; mais il n'en est rien, car ce serait inconciliable avec la connaissance que Salomon avait de son Seigneur ; et comment en serait-il ainsi, alors que Bilqîs dit elle-même : « une lettre noble (ou : généreuse) vient de m'être remise... », c'est-à-dire une lettre qui l'honorait ? Peut-être ces gens furent-ils portés à leur interprétation par l'histoire de Chosroès qui déchira la lettre de l'Envoyé de Dieu [parce que Muhammed aurait écrit son nom avant celui de l'empereur] ; cependant, il ne fit cela qu'après avoir lu la lettre entière et pris connaissance de son contenu. De même Bilqîs : si elle n'avait pas accepté [la grâce] qui lui était destinée, le respect de l'auteur ne l'aurait pas empêchée de rejeter la lettre, que son nom ait été mentionné avant ou après le nom de Dieu.

[Au début de sa lettre], Salomon mentionna les deux miséricordes divines : la miséricorde inconditionnée qui correspond au nom *ar-rahmân*, et la miséricorde conditionnée, qui correspond au nom *ar-rahîm* ⁽¹⁾. Selon le premier de ces noms, Dieu prodigue Sa miséricorde sans restriction [aux créatures] ; selon le deuxième, Il se l'impose comme devoir [envers ceux qui la méritent]. Or, ce devoir découle également de Sa miséricorde inconditionnée, de sorte que le sens du nom *ar-rahîm* est contenu dans le nom *ar-rahmân*. Car « Dieu Se prescrit à Lui-même la miséricorde » ⁽²⁾ la destinant

(1) Ces deux noms dérivent de *ar-rahmah* : la miséricorde.

(2) Coran, VI, 12 : *katab-Allâhu 'alâ nafsîhi-r-rahmah*. — Ce verset peut aussi se traduire par : « Dieu Se prescrit pour Lui-même la miséricorde », ce qui signifie que la miséricorde, qui est l'aspect « béatifique » de l'Infinité divine, n'a d'autre objet que Dieu.

à Son adorateur en récompense des œuvres qu'Il mentionna [dans l'Écriture sainte] et par lesquelles l'adorateur acquiert un droit sur Dieu qui, Lui, se fit une loi d'être miséricordieux envers l'auteur de ces œuvres. Mais quiconque d'entre les serviteurs de Dieu possède cet état [qui lui garantit la miséricorde divine] sait par là même qui est réellement l'auteur de ses œuvres. Car on divise les œuvres [d'adoration] en raison des huit « organes » de l'homme [qui sont : les mains, les pieds, les yeux, les oreilles, la langue, le cœur, le ventre et le sexe] ; or, Dieu nous fit savoir [par la parole souvent mentionnée] qu'Il est Lui-même le « Soi » (*al-huwiyah*) de chacun de ces « organes » ; donc, Dieu seul est auteur de tous les actes ; ce n'est que la forme qui appartient au serviteur en propre, le « Soi » divin lui étant principiellement inhérent — c'est-à-dire à son « nom » [qui est sa « forme personnelle »]. — Car Dieu est l'essence de tout ce qui se manifeste et qui est appelé créature. C'est en ce sens qu'on peut attribuer les noms « L'Extérieur » (*az-zâhir*) et « Le Dernier » (*al-âkhir*) [noms qui sont par ailleurs des attributs divins] au serviteur ; le deuxième de ces noms lui appartient d'ailleurs parce que le serviteur vient de la non-existence à l'existence. Selon cette même signification, les noms « l'Intérieur » (*al-bâtin*) et « le Premier » (*al-awwal*) reviennent à Dieu, parce que c'est de Lui que dépendent et la manifestation du serviteur et celle de ses actes. Donc, lorsque tu vois la créature, tu contemples le Premier et le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur.

Cette connaissance n'était point cachée à Salomon ; au contraire, car elle fait partie d'un « royaume

qui n'appartiendra à nul autre » après lui ⁽¹⁾, c'est-à-dire que personne après lui ne pourra manifester dans l'ordre sensible. Muhammed reçut tout ce qu'avait reçu Salomon, mais il ne le manifesta pas. C'est ainsi que Dieu lui avait livré en son pouvoir l'Afrit ⁽²⁾ qui était venu de nuit pour lui faire du mal ; mais lorsqu'il voulut le capter et le lier à l'une des colonnes de la mosquée jusqu'au matin, pour que les enfants de la Médine jouent avec lui, il se souvint de la prière de Salomon [qui avait prié Dieu qu'Il lui accorde un royaume dont personne après lui ne disposerait] et se vit par là même empêché de manifester son pouvoir comme Salomon l'avait manifesté. Or, Salomon parle d' « un royaume », sans généraliser, d'où nous apprenons qu'il s'agit d'un royaume particulier. Cependant nous savons qu'il partage chaque partie de ce royaume avec d'autres [prophètes et saints], d'où l'on déduira que son privilège consiste en ce qu'il possédait ce royaume dans toute son étendue. D'autre part, il résulte de l'histoire de l'Afrit que seule la manifestation extérieure de ce royaume était le privilège exclusif de Salomon. A vrai dire, lui appartenait en propre à la fois la synthèse et la manifestation extérieure [du royaume dont il s'agit]. Si le Prophète, dans son récit de la rencontre avec l'Afrit, n'avait pas dit : « et Dieu le livra en mon pouvoir », on aurait pu croire que Dieu lui rappela la prière de Salomon dans le seul but de lui faire savoir qu'il n'aurait pas le pouvoir de saisir l'Afrit ; mais puisqu'il dit : « et Dieu le livra en mon pouvoir », nous savons qu'il reçut le pou-

(1) Coran, XXXVIII, 34. Salomon commandait aux génies, aux vents et aux animaux.

(2) *'Ifrit* : nom d'une catégorie de génies malfaisants.

voir d'en disposer, et qu'ensuite seulement il se souvint de la prière de Salomon et en respecta le privilège. Donc, ce dont aucune créature après Salomon ne disposera, c'est la manifestation de ce royaume [cosmique] dans toute son étendue.

Dans tout cela nous n'avons en vue que les deux miséricordes divines que Salomon exprima par les deux noms qui, en langue arabe, sont *ar-rahmân* et *ar-rahîm*. Dieu conditionna la miséricorde qu'Il S'imposa comme loi et étendit l'autre au-delà de toute limite, conformément à sa parole : « Ma miséricorde embrasse toutes choses » (1) ; c'est-à-dire qu'elle embrasse même les noms divins — j'entends les relations essentielles, car Il Se montra miséricordieux envers elles en nous manifestant : nous sommes le fruit de la générosité divine inconditionnée envers les noms divins [qui exigent la création comme leur complément logique], de même qu'envers les relations dominicales [qui exigent le serviteur comme objet]. Ensuite, Dieu Se prescrit Sa miséricorde à Lui-même [ou : pour Lui-même] en nous manifestant à nous-mêmes ; Il nous fait connaître notre « Soi » (*huwiyah*), afin que nous sachions qu'Il ne destina Sa miséricorde qu'à Lui-même, de sorte qu'elle ne sorte jamais hors de Lui ; — et envers qui donc, en dehors de Lui, serait-Il miséricordieux, puisqu'il n'y a que Lui ? Quoique l'on puisse certainement distinguer des degrés de dignité [à recevoir Sa miséricorde], dès lors que les créatures ont plus ou moins de connaissance, bien que l'Essence soit une. Au fond, cet ordre hiérarchique des créatures dans la connaissance est analogue à celui qui existe entre la Connaissance

(1) Coran, VII, 155.

et la Volonté divines, c'est-à-dire qu'il se réduit à la hiérarchie des Qualités divines : la Volonté est inférieure, dans ses rapports avec ses objets, à la Connaissance [dont elle dépend], comme elle est, d'autre part, supérieure, dans ses rapports, à la Puissance. Pareillement, l'Ouïe et la Vue divines, de même que tous les Noms divins, constituent une hiérarchie, à laquelle correspond celle du manifesté, de sorte qu'on peut dire : celui-ci est plus sage que celui-là, bien que l'Essence soit une. De même que chacun des Noms divins auquel on attribuera une dignité supérieure à celles des autres, implique par là même les significations de tous les autres, chaque créature comporte en elle la dignité de tout ce qui lui est hiérarchiquement subordonné. — [Au fond] toute particule du monde est le monde entier, en ce sens qu'elle reçoit en elle toutes les différentes réalités essentielles (*haqâiq*) qui constituent le monde. Ainsi notre affirmation qu'un tel est inférieur à tel autre dans sa connaissance ne contredit pas la vérité que l'Aséité (*al-huwiyah*) divine est l'essence à la fois de celui-ci et de celui-là, ni que cette essence est plus parfaite et plus connaissante dans le second qu'elle ne l'est dans le premier, de la même manière que se distinguent les Noms divins, qui ne sont cependant rien d'autre que Dieu : dans Sa qualité cognitive, Dieu possède une relation plus universelle [envers les possibilités] qu'Il ne possède dans Sa qualité volitive ou de puissance, et cependant Il est toujours identique à Lui-même et ne devient jamais autre que Lui. Ne Le reconnais-donc pas seulement d'un côté, ô saint homme, en L'ignorant de l'autre, ne L'affirme pas ici, tout en Le niant là! — à moins que tu ne L'affirmes sous l'aspect qu'Il affirme

Lui-même, et que tu Le nies également sous l'aspect qu'Il nie Lui-même, selon le verset coranique qui synthétise la négation et l'affirmation à l'égard de Dieu : « Rien n'est semblable à Lui, mais c'est Lui celui qui entend et celui qui voit »⁽¹⁾ ; dans la première partie de ce verset, Dieu nie [toute qualité à son égard], et dans sa deuxième partie Il affirme [Son Être] sous le rapport de la qualité qui englobe tout être vivant doué d'ouïe ou de vue ; or, il n'existe que des êtres vivants, bien que cette vérité soit cachée en ce bas monde à l'intelligence de beaucoup de gens et qu'elle n'apparaisse à tous que dans l'au-delà, qui est le séjour des vivants, comme l'est du reste ce monde-ci bien que sa vie [répandue en toute chose] reste voilée pour certains serviteurs [de Dieu], afin que les degrés d'élection et la hiérarchie des serviteurs de Dieu se manifestent en ce qu'ils connaissent des réalités essentielles du monde.

Dans l'être dont l'intelligence est plus vaste, le principe divin est plus apparent que dans tel autre dont la connaissance est plus limitée. Ne te laisse donc pas confondre par les différences des êtres, et ne dis pas qu'il soit faux d'affirmer que la créature est essentiellement Dieu, alors que nous t'avons montré la hiérarchie des Noms divins, dont tu ne doutes pourtant pas qu'ils sont Dieu et que leur signification-implicite n'est autre chose que leur sujet, c'est-à-dire Dieu.

Mais revenons à Salomon : comment aurait-il pu placer son nom devant celui de Dieu, ainsi que le prétendent certains, alors que lui-même fait partie de ce qui reçut son existence de la Miséri-

(1) XLII, 9.

corde divine? Il fallait qu'il mentionnât d'abord le Clément, le Miséricordieux, afin que le rapport de Celui qui dispense la Miséricorde à celui qui la reçoit fût indiqué avec justesse, car il est contraire à l'ordre des réalités qu'on fasse précéder ce qui doit suivre, ou inversement.

La sagesse de Bilqis et sa grande science apparaissent en ce qu'elle ne mentionne pas le messenger qui lui transmet la lettre ; elle agit ainsi pour que ses suivants remarquent qu'elle avait des sources d'information qu'ils ignoraient. C'est là une disposition divine dans l'art de régner. Car si la voie par où les nouvelles parviennent au roi reste inconnue, les gens du gouvernement seront prudents et ne se permettront pas des actions qui leur vaudraient la colère de leur prince, si elles parvenaient à sa connaissance. Par contre, s'ils s'apercevaient par quel intermédiaire les nouvelles atteignent leur roi, ils chercheraient à corrompre cet intermédiaire, pour qu'ils puissent faire ce qu'ils veulent sans que le roi en sache rien. Le fait qu'elle dit simplement : « une lettre vient de m'être transmise... », sans nommer le messenger, est donc un acte de sa politique qui lui assurait le respect de ses sujets et des dignitaires du royaume, et qui justifiait sa supériorité sur eux (1).

Quant à la supériorité du sage humain sur le sage d'entre les génies (*al-jinn*) (2), elle consiste en ce que le premier connaît les secrets des trans-

(1) Remarquons à ce propos qu'Ibn 'Arabi a été lui-même conseiller de plusieurs princes.

(2) Les génies sont des êtres subtils appartenant au même monde individuel que l'homme. Alors que l'homme a été créé « d'argile », les génies furent créés « de feu », c'est-à-dire que leur milieu vital n'est pas l'état corporel mais l'état psychique.

formations et les vertus essentielles des choses. C'est là ce qui est exprimé [dans le Coran] par le laps de temps [nécessaire, à l'un et à l'autre, pour opérer le transport du trône de Bilqîs] ⁽¹⁾, car « le retour du regard » envers celui qui regarde est évidemment plus rapide que le geste de se lever de son siège, puisque le « mouvement » du regard dans sa perception d'un objet est plus rapide que le déplacement du corps ; le « mouvement » du regard est identique à l'acte de sa perception d'une chose, et cet acte ne dépend pas de la distance qui sépare le spectateur de son objet : à l'instant même où l'œil s'ouvre, son regard atteint déjà le ciel des étoiles fixes. Quant au temps que nécessite le « retour du regard » envers le spectateur, il se réduit simplement à la cessation de la vision. L'acte d'un homme se levant de son siège n'est pas de cette nature, il n'a pas cette rapidité. Açaïf ibn Barkhiyâ ⁽²⁾ était donc supérieur aux génies par sa manière d'agir : à l'instant même où Açaïf ibn

(1) Ceci se rapporte à la continuation de l'histoire de Salomon et de la reine de Saba, racontée dans le Coran : « ...[Salomon dit aux siens :] O Seigneurs! qui d'entre vous m'approchera le trône [de la reine de Saba] avant qu'ils viennent eux-mêmes s'abandonnant à la volonté [de Dieu]? — Ce sera moi, répondit un Afrit d'entre les génies, je te l'apporterai avant que tu te sois levé de ta place. Je suis assez fort pour cela, et fidèle. — Celui qui avait la science du Livre [dit à Salomon] : Je te l'apporterai avant que ton regard retourne à toi. Et lorsque Salomon vit le trône placé devant lui, il dit : C'est une marque de la faveur de Dieu, Il m'éprouve pour savoir si je serai reconnaissant ou ingrat. Quiconque est reconnaissant l'est à son avantage ; quiconque est ingrat, Dieu [peut s'en passer, car Il] est riche et généreux... » (XXVII, 38-40).

(2) C'est le nom du compagnon de Salomon qui opéra le transfert miraculeux du trône ; ce nom n'est pas mentionné dans le Coran.

Barkhiyâ parlait de la chose, son opération s'accomplit et Salomon vit le trône de Bilqîs « placé devant lui » ; — [le Coran le précise dans ces mots], pour qu'on ne s'imagine pas qu'il vit le trône à sa place [dans le royaume de Saba] sans qu'il eût été transféré. Or, il n'existe pas, dans ce monde-ci, de déplacement dans l'instantanéité, mais la disparition du trône et sa remanifestation s'opéra d'une manière dont n'est conscient que celui qui la connaît. Elle se trouve indiquée dans la parole coranique : « Ils sont illusionnés par une création nouvelle » (1), ce qui signifie : il ne s'écoule pas un instant pour eux sans qu'ils perçoivent ce qu'ils voient (2). Puisqu'il en est ainsi, la coïncidence de la disparition du trône à sa première place avec sa réapparition auprès de Salomon était due au renouvellement de la création « par chaque souffle (*nafas*) » (3). Personne ne connaît le pouvoir dont il s'agit ; car l'homme ne se rend pas compte spontanément de ce qu'il n'est pas et qu'il est à nouveau (*lam yakun thumma kâna*) à chaque « souffle ». Et si je dis « à nouveau », je ne suppose aucun intervalle temporel, mais une succession purement

(1) « Sommes-Nous donc épuisé par la première création ? Assurément, ils sont illusionnés par une création nouvelle » (Coran, L, 14).

(2) La perception du monde est continue malgré son incessant renouvellement. Voir *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, chapitre « Du Renouvellement de la Création ».

(3) Ou : « à chaque souffle ». Le souffle ou expir (*nafas*) est ici l'image du principe expansif, le pouvoir divin qui « dilate » les mondes à partir de leur état de non-manifestation. Dans le chapitre sur Jésus, Ibn 'Arabî identifie l' « Expir du Clément » (*nafas ar-rahmân*) à la Miséricorde divine qui « dilate » (*naffasa*) le monde. C'est par là que ces considérations sur le miracle du Trône de Bilqîs se rattachent au sujet initial du chapitre.

logique. Dans le « renouvellement de la création à chaque souffle », l'instant de l'anéantissement coïncide avec l'instant de la manifestation du semblable (*mathal*) (1). C'est comme l'incessant renouvellement des accidents selon la théorie des Asharites (2). L'histoire de l'enlèvement du trône de Bilqîs est une des histoires les plus troublantes [du Coran], excepté pour ceux qui connaissent la réalité à laquelle nous faisons allusion. Açaïf n'avait d'autre mérite que celui d'avoir transposé le renouvellement [incessant de la forme du trône] dans la proximité de Salomon. Le trône ne fut donc pas transporté à travers l'espace, et sa dislocation n'abolit pas la condition spatiale, si l'on comprend bien ce que nous disions (3). [Le

(1) Les manifestations successives d'un seul et même archétype sont semblables ou analogues entre elles ; c'est pourquoi le monde des formes est appelé le « monde des semblables » (*a'lâm al-amthâl*).

(2) L'école théologique des Asharites affirmait une discontinuité quasi absolue du monde.

(3) Le commentateur al-Qashâni écrit au sujet de ce passage : « Le flux surabondant de l'Être ou l'Expir du Clément (*nafas ar-rahmân*) traverse continuellement les existences, comme l'eau d'un fleuve, en se renouvelant sans cesse. De même, l'individuation de l'Être, reçu par les essences immuables (*al-a'yân ath-thâbitah*) contenues dans la Connaissance éternelle, ne cesse pas de se renouveler, sans discontinuité. De ce fait, il est possible que l'individuation primordiale de l'Être soit abstraite de sa détermination spatiale et qu'elle se reproduise en un autre lieu, c'est-à-dire que l'Essence se manifeste en un nouveau lieu, après avoir disparu, quant à sa manifestation, au premier lieu, et cela tout en restant rigoureusement identique dans la Connaissance divine et dans l'état de non-manifestation. C'est cette vérité qu'Açaïf ibn Barkhiyâ connaissait par grâce divine. En même temps il était qualifié d'en disposer par un pouvoir supraformel (*quwwatun malakûtiyah*)... Il n'y a pas d'intervalle temporel entre l'anéantissement et la remanifestation, en sorte qu'on ne perçoit pas

transfert dont il s'agit] fut opéré par l'un des compagnons de Salomon pour que celui-ci en eût l'honneur aux yeux de Bilqis et de sa suite, qui en furent témoins. La raison [profonde de ce miracle] réside dans le fait que Salomon était le don de Dieu pour David, selon la parole : « Et Nous donnâmes à David Salomon » (1) ; or, un don est ce qui provient de la pure générosité du donateur, non pas ce qu'on reçoit en récompense ou parce qu'on l'a mérité, et en ce sens Salomon était lui-même « la grâce surabondante, la preuve évidente et le coup tranchant » (2).

Quant à la science de Salomon, Dieu dit à son sujet : « Nous donnâmes à Salomon l'intelligence de cette affaire » (3) — où le jugement [de son père

d'interruption entre deux créations analogues et successives, et l'existence paraît ainsi homogène... En tant que l'homme est une possibilité de manifestation, mais qu'il ne voit pas ce qui le manifeste, il est pure absence (*'udum*) ; par contre, en tant qu'il reçoit son être de l'irradiation (*tajallt*) perpétuelle de l'Essence, il est. L'incessante révélation des Activités divines découlant des Noms divins le renouvelle après chaque anéantissement, dans l'instantanéité, sans succession temporelle perceptible, mais suivant une succession purement logique car il n'y a là qu'une non-existence permanente, qui est celle de la pure possibilité, et il y a un Être permanent, la révélation de l'Essence une, puis des activités et des individuations se succédant avec les souffles qui découlent des Noms divins, puisque les individus se renouvellent à chaque instant présent... »

(1) Coran, XXXVIII, 29.

(2) Locutions arabes.

(3) « Souviens-toi aussi de David et de Salomon quand ils prononçaient une sentence concernant un champ où les troupeaux d'une famille avaient causé des dégâts. Nous étions présent à leur jugement. Nous donnâmes à Salomon l'intelligence de cette affaire, et à tous deux un pouvoir de jugement et une science... » (Coran, XXI, 78-79). Voici l'explication de ce passage : quelques brebis avaient fait des dégâts dans le champ d'un cultivateur ;

David] avait failli, cependant, Dieu donna « à tous deux un pouvoir de jugement (*hukm*) et une science (*'ilm*)... » Cela signifie que la science de David était une science reçue [c'est-à-dire une connaissance réfléchie, devenue humaine], tandis que la science de Salomon était la connaissance divine à l'égard de telle chose, en ce sens que Salomon s'identifiait directement au Juge divin, car il était l'interprète de Dieu en état de parfaite véracité. [La différence entre la connaissance de Salomon et celle de David] est analogue à ce qui fait qu'un homme qui veut connaître le jugement divin en une certaine affaire et qui le trouve de par lui-même ou grâce à ce qui fut révélé à l'un des prophètes, en a double mérite, tandis qu'un autre, qui a également cherché mais qui se trompe dans sa conclusion, n'a que le seul mérite de son effort : le premier a reçu un « jugement », alors que le deuxième n'a que la « science » [qui le rend capable de recherche]...

Lorsque Bilqis aperçut son trône, convaincue qu'elle était de l'impossibilité de l'apporter de si loin et en si peu de temps, elle dit : « c'est comme si c'était lui-même »⁽¹⁾ ; en quoi elle eut raison si

celui-ci fit comparaître le propriétaire du troupeau devant David, qui décida que le cultivateur avait à prendre les brebis comme compensation des dommages qu'elles avaient causés. Salomon présent à ce jugement et âgé alors de onze ans fut d'avis qu'il était plus raisonnable de donner au cultivateur l'usufruit seulement des brebis, c'est-à-dire que la laine, le lait et les petits des brebis lui appartiendraient pendant le temps suffisant pour compenser ses pertes. David approuva le jugement de son fils (d'après M. Kasimirski : *Le Koran*).

⁽¹⁾ «... Rendez-lui méconnaissable ce trône [dit Salomon]. Nous verrons si elle est sur la voie droite, ou bien du nombre de ceux qui ne sauraient être dirigés. Et lorsque [la reine] vint, on lui demanda : Est-ce comme cela

l'on considère ce que nous avons dit sur le renouvellement incessant de la création en des formes semblables ; certes, c'était bien lui, et elle dit vrai dans ce sens où toi-même tu es essentiellement identique, au moment de ton renouvellement, à ce que tu étais dans le passé.

La perfection [spirituelle] de Salomon se manifeste aussi dans l'avertissement qu'il donna à Bilqis lorsqu'il la fit entrer dans le palais pavé de cristal ⁽¹⁾ qu'elle prit pour un étang d'eau, de sorte qu'elle découvrit ses jambes pour ne pas mouiller ses robes. Salomon lui indiqua par là que l'apparition du trône qu'elle venait de lui montrer était de même nature ⁽²⁾. C'est ainsi que Salomon lui rendit pleine justice, lui faisant comprendre de cette manière qu'elle avait eu raison de dire : « c'est comme si c'était lui-même » ; sur quoi elle dit : « mon Seigneur, j'ai fait du tort à mon âme, je me sou mets avec Salomon » — c'est-à-dire avec la soumission de Salomon — « à Dieu, le Maître des mondes ». En s'exprimant ainsi, Bilqis ne fit pas dépendre sa soumission de Salomon mais bien du Maître des mondes, alors que Salomon fait partie des mondes. La définition qu'elle donne de sa foi ne diffère donc pas de celle que donnèrent

ton trône ? elle répondit : c'est comme si c'était lui-même (*ka'annahu huwa*)... » (Coran, XXVII, 41, 42).

(1) « ... On lui dit : Entrez dans ce palais. Et quand elle le vit, elle croyait que c'était une pièce d'eau, et elle découvrit ses jambes. C'est un palais pavé de cristal, lui dit Salomon. Elle dit : mon Seigneur, j'ai fait du tort à mon âme ; je me sou mets avec Salomon à la volonté de Dieu, le maître des mondes » (Coran, XXVII, 44, 45).

(2) Le commentateur an-Nâbulusi ajoute : « c'est-à-dire, il lui fit comprendre que tout ce qu'elle prenait pour réel n'était qu'une illusion — ou suggestion, — de même que le cristal du palais lui avait suggéré de l'eau... ».

certains envoyés de Dieu de la leur, contrairement à ce que fit Pharaon qui, sur le point de se noyer dans la Mer Rouge, se référa au Seigneur de Moïse et d'Aaron ⁽¹⁾, bien que le sens de son credo coïncide sous un certain rapport avec celui de Bilqîs, sans être aussi direct. Elle était donc plus sage que Pharaon en définissant son rattachement à Dieu. Il est vrai que Pharaon était sous l'emprise du moment, lorsqu'il dit : « Je crois en Celui en qui croient les enfants d'Israël » ; disant cela, il rattachait sa foi à quelque chose de particulier ; mais il fit cela parce qu'il avait entendu les magiciens [vaincus] dire, en affirmant leur foi en Dieu : « Le Seigneur de Moïse et d'Aaron » ⁽²⁾. Quant à la soumission (*islâm*) de Bilqîs, elle l'identifiait avec celle de Salomon en ce sens qu'elle suivait Salomon dans tout ce qu'impliquait la foi de ce dernier.

C'est ainsi que nous marchons sur la Voie droite (*aççirât al-mustaqîm*) sur laquelle se trouve le Seigneur même, puisqu'Il tient notre « mèche de l'occiput » dans sa main, de sorte que nous ne pouvons pas être séparés de Lui ⁽³⁾. Nous sommes

⁽¹⁾ « Nous franchîmes la mer avec les enfants d'Israël. Pharaon, insolent et hostile, les suivit avec son armée, jusqu'au moment où, débordé par les flots, il s'écria : Je crois qu'il n'y a point d'autre dieu que Celui en qui croient les enfants d'Israël. Je suis de ceux qui s'abandonnent à lui. — Oui à l'heure qu'il est, mais naguère tu t'es montré rebelle, et tu étais du nombre des transgressants... » (Coran, X, 90, 91).

⁽²⁾ Ceci se réfère à la victoire emportée par Moïse sur les magiciens de Pharaon : «... Les magiciens se prosternèrent adorant Dieu, en disant : Nous croyons en Dieu, le maître des mondes, le Seigneur de Moïse et d'Aaron... » (Coran, VII, 117 sqq.).

⁽³⁾ « Il n'y a pas d'être animé qu'Il ne tient pas par la mèche de l'occiput ; en vérité, mon Seigneur est sur une voie droite... » (Coran, XI, 56).

donc avec Lui implicitement, et Lui est avec nous souverainement. Car Il dit : « Dieu est avec vous où que vous soyez » (Coran, LVII, 3) alors que nous sommes avec Lui parce qu'Il saisit notre « mèche ». En réalité, Il est avec Lui-même partout où Il s'en va avec nous par Sa voie, et dans ce sens, il n'y a personne dans le monde qui ne soit pas sur une voie droite qui, elle, n'est autre que la Voie du Seigneur — exalté soit-Il! — C'est là ce que Bilqîs apprit de Salomon, et c'est pourquoi elle dit : « [je me soumets avec Salomon] à Dieu, le maître des mondes », sans se référer à tel monde en particulier.

Pour ce qui est de la domination cosmique qui était le privilège de Salomon et qui lui avait été donnée par Dieu comme « un royaume dont ne disposerait personne après lui », il s'agit du pouvoir du commandement (*al-amr*) direct. Car Dieu dit : « Nous lui avons rendu serviable le vent, pour qu'il souffle sur son ordre » ⁽¹⁾. Son privilège ne consistait donc pas en ce que [les forces cosmiques] lui étaient serviables [comme telles], puisque Dieu dit à l'égard de chacun de nous, sans exception : « Il vous a rendu serviable ce qui est dans les cieux et sur terre, le tout de Lui » ⁽²⁾, de même qu'il mentionne les vents, les étoiles et autres choses comme nous servant non pas sur notre ordre mais sur l'ordre de Dieu. Si donc tu veux bien y réfléchir, tu trouveras que le privilège de Salomon consiste dans l'ordre [ou commandement] agissant directement, sans qu'il soit dans un état de concentration de son âme et sans qu'il

⁽¹⁾ Coran, XXI, 81.

⁽²⁾ Coran, XLV, 12.

projette sa volonté spirituelle (*himmah*); nous ajoutons ceci parce que nous savons que les corps de ce monde obéissent à la projection volontaire de l'âme lorsque celle-ci se trouve dans un état d'union [spirituelle], car nous en avons fait l'expérience dans cette voie spirituelle. Celui qui recherche le pouvoir de Salomon, [qu'il sache donc] qu'est propre à Salomon seulement l'action par la pure énonciation de l'ordre, sans aspiration spirituelle ni concentration de l'âme. Apprends aussi — et que Dieu nous aide nous et toi, par un esprit émanant de Lui! — que lorsqu'un tel don échoit à un serviteur [de Dieu], quel qu'il soit, il ne lui en sera pas tenu compte dans l'au-delà, c'est-à-dire, ce don ne sera pas déduit de ce qu'il y doit recevoir. Ceci est vrai pour Salomon, bien qu'il ait demandé ce don de son Seigneur, et bien que, selon l'intuition des hommes de cette voie spirituelle, le Seigneur lui ait accordé par avance ce qu'Il réserve pour d'autres [dans l'au-delà], et que, par conséquent, Il le déduirait de sa récompense s'Il le voulait. Mais Dieu lui avait dit : « Ceci est Notre don » ⁽¹⁾ sans ajouter : pour toi, ou : pour un tel, « donc prodigue ou gardes-en sans compter » ; d'où nous savons par l'intuition inhérente à cette voie spirituelle, que Salomon avait demandé ce don sur l'ordre de son Seigneur, car si la demande se fait par obéissance à l'ordre divin, le demandant en reçoit une pleine récompense, c'est-à-dire pour avoir demandé ; quant au Créateur [*al-bârî*], Il exauce la demande, s'Il veut, ou ne l'exauce pas, le serviteur ayant en tout cas accompli ce qu'exigeait de lui l'ordre de son Seigneur, puisqu'il

(1) Coran, XXXVIII, 38.

Lui adressa la prière voulue. Par contre, si le serviteur adresse sa demande de sa propre initiative, sans en avoir reçu l'ordre du Seigneur, le don, s'il lui échoit, sera déduit de sa récompense dans l'au-delà. Cette loi s'applique à toute chose que l'on demande de Dieu — exalté soit-Il! — En ce sens, Dieu dit à son prophète Muhammed : « Dis : mon Seigneur, augmente ma connaissance! » Le Prophète obéit à cet ordre de son Seigneur, et demanda tant que sa connaissance fût augmentée, que chaque fois qu'on lui donnait du lait, il l'interpréta comme signifiant de la connaissance. C'est ainsi d'ailleurs qu'il interpréta un rêve dans lequel il reçut une coupe de lait dont il passa le superflu à 'Omar ibn al-Khattâb ; lorsque ses compagnons le questionnèrent : « Et pour quoi le prends-tu? » il répondit : « Pour de la connaissance. » De même, quand Dieu l'emporta [lors du « voyage nocturne »], l'Ange lui présenta un vase rempli de lait et un vase rempli de vin ⁽¹⁾, et il but le lait, sur quoi l'Ange lui dit : « Tu as su choisir la vraie nature primordiale (*al-fitrah*) ; Dieu sauvegardera par toi ta communauté. » Le lait est toujours la forme apparente de la connaissance, quel que soit l'état d'existence où il appa-

(1) Selon une autre version de cette même tradition, l'Ange présenta au Prophète trois coupes : une de lait, une autre de vin et une troisième d'eau. Ces différentes boissons correspondent à trois tendances spirituelles : le lait symbolise l'essence intellectuelle de l'âme, donc la connaissance ou la sagesse, le vin correspond à l'amour et à l'ivresse spirituelle, et l'eau représente la pureté réceptive de l'âme ; c'est pourquoi l'Ange dit au Prophète : « Si tu avais choisi le vin, Ta communauté se serait égarée, et si tu avais choisi l'eau, elle eût été dispersée. »

rait ; à vrai dire, il *est* la connaissance se manifestant sous la forme du lait, comme Gabriel se montra à Marie sous la forme d'un homme harmonieux. Lorsque le Prophète dit : « Les hommes dorment, et quand ils meurent, ils se réveillent », il entendait par là que tout ce que l'homme perçoit durant sa vie terrestre correspond aux visions de quelqu'un qui rêve, de sorte que toute chose exige une interprétation. — En vérité, l'univers est imagination, et il est Dieu selon sa réalité essentielle. Celui qui comprend cela, saisit les secrets de la voie spirituelle. — De ce fait, lorsqu'on apporta au Prophète du lait, il dit : « O Dieu, bénis-nous en ceci et donne-nous-en davantage! » parce qu'il le vit comme la forme apparente de la connaissance, et parce que Dieu lui avait ordonné de demander l'augmentation de sa connaissance. Et lorsqu'on lui apportait autre chose que du lait, il disait : « O Dieu, bénis-nous en ceci et nourris-nous par ce qui est meilleur! »

Si Dieu donne à quelqu'un une chose en vertu d'une prière enjointe par un ordre divin, ce don ne sera pas déduit de ceux qu'on doit recevoir dans le séjour de l'au-delà. Par contre, s'Il donne à quelqu'un une chose en vertu d'une prière qui n'a pas été enjointe par un ordre divin, de sorte que l'ordre de Dieu n'y est pas [nécessairement] impliqué, Dieu compensera ce don, s'Il le veut, ou ne le compensera pas, s'Il veut. Espérez donc en particulier que Dieu ne compte pas Ses dons de connaissance, puisque Son ordre au Prophète — sur lui la Bénédiction et la Paix! — de demander l'augmentation de sa connaissance est en même temps un ordre adressé à toute sa communauté. Ne dit-Il pas : « Vous avez dans l'Envoyé de Dieu

un modèle parfait » ⁽¹⁾? Quel modèle pourrait être meilleur que celui-là, si on le comprend par Dieu [c'est-à-dire, par une connaissance divine]?

Si nous t'exposions l'état spirituel de Salomon dans toute sa plénitude, tu serais frappé de terreur. La plupart des savants de cette voie spirituelle ignorent quel était vraiment l'état de Salomon et son rang; la réalité n'est pas telle qu'ils la supposent.

(1) Coran, XXXIII, 21.

De la Sagesse Sublime
(*al-hikmat al'-uluwiyah*)
dans le Verbe de Moïse

Selon sa signification spirituelle (*hikmah*), le meurtre des enfants mâles [des Israélites, meurtre ordonné par Pharaon] dans le but de détruire le prophète [dont la naissance lui avait été prédite] ⁽¹⁾, eut lieu pour que la vie de chaque enfant tué dans cette intention affluât à Moïse; car ce fut en supposant qu'il était Moïse que chacun de ces enfants fut tué; or, il n'y a pas d'ignorance [dans l'ordre cosmique], de sorte que la vie [c'est-à-dire l'esprit vital] ⁽²⁾ de chacune de ces victimes dut nécessaire-

(1) Selon une certaine tradition, les astrologues égyptiens avaient prédit à Pharaon la naissance d'un prophète israélite qui le détruirait.

(2) L'esprit vital (*ar-râh*) est intermédiaire entre l'âme immortelle et l'organisme physique. Il se dissout généralement après la mort; dans certaines conditions, il peut se transférer tout ou partiellement sur un homme vivant, comme un ensemble de forces portant l'empreinte de l'âme du défunt; c'est là ce qui a lieu dans la succession des hiérarches lamaïstes appelés *Tulku*. Al-Qashâni ajoute que Pharaon, qui avait voulu faire échec à la prédestination divine en tuant les enfants mâles des Israélites, favorisa par là même la manifestation du prophète, qui devait être comme la synthèse des âmes de son peuple. On remarquera la relation réciproque entre sacrifice et descente salvatrice.

ment revenir à Moïse. C'était de la vie pure, primordiale, n'ayant pas été souillée par des désirs égoïstes. Moïse était donc [de par sa constitution psychique] la somme des vies de ceux qui avaient été tués dans l'intention de le détruire. Dès lors, tout ce qui était préfiguré dans la prédisposition psychique de chaque enfant tué se retrouvait en Moïse, ce qui représente une faveur divine exceptionnelle que personne avant lui n'avait reçue (1.)

[Conformément à sa constitution psychique] les sagesse de Moïse (2) sont nombreuses. Si Dieu le veut, j'en exposerai quelques-unes dans ce chapitre, au fur et à mesure que le Commandement divin m'en inspire. Or, la première chose de cet ordre qui me fut apprise est celle que je viens de mentionner.

Moïse est donc né comme une synthèse de beaucoup d'esprits vitaux, qui étaient autant de forces actives ; car le jeune agit sur l'adulte. Ne vois-tu pas comme le petit enfant influence l'adulte par le pouvoir attractif qui lui est inné, de sorte que l'adulte dépose sa dignité pour amuser l'enfant, pour le faire rire, et qu'il se met au niveau de l'intelligence enfantine. C'est qu'il obéit inconsciemment au pouvoir de fascination de l'enfant, qui l'oblige ainsi à s'occuper de lui, à le protéger, et à lui procurer ce dont il a besoin, à le consoler aussi, pour qu'il ne sente pas d'angoisse. Tout cela fait partie de l'influence qu'exerce le jeune sur l'adulte ; la cause en est la puissance de l'état, car le jeune est

(1) Selon le Zohar, Moïse n'était pas seulement le représentant du peuple d'Israël, mais ce peuple même au regard de Dieu.

(2) C'est-à-dire les sagesse divines qui se manifestent dans les paroles, les actes et dans le destin même de Moïse.

plus directement rattaché à son Seigneur, à cause de sa primordialité, tandis que l'adulte en est plus éloigné. Or, celui qui est plus proche de Dieu se fait servir par celui qui en est plus éloigné, comme les anges les plus proches de Dieu sont servis par les autres. L'Envoyé de Dieu avait coutume de s'exposer tête nue à la pluie, lorsqu'elle commençait à tomber, et il disait de la pluie qu'elle venait toute fraîche de son Seigneur. Considère donc cette connaissance de Dieu [manifestée par ce geste] du Prophète ; y a-t-il quelque chose de plus lumineux, de plus sublime et de plus clair ? C'est ainsi que la pluie fascinait le plus noble des hommes par sa proximité envers son Seigneur ; elle était comme l'envoyé céleste qui lui apportait l'inspiration divine. Elle attirait le Prophète spontanément, en vertu de sa nature essentielle, de sorte qu'il dût s'offrir à elle pour recevoir ce qu'elle lui apportait de divin ; car il ne se serait pas exposé à la pluie si elle ne lui avait pas transmis un bienfait divin. C'est là la fonction médiatrice (*risâlah*) de l'eau, dont Dieu « a créé toute chose vivante » (1) — comprends-la bien !

Pour ce qui est de la sagesse impliquée dans le fait que Moïse a été mis dans une arche et abandonné au Nil, nous dirons que l'arche (*al-tâbût*) correspond à son réceptacle humain (*an-nâsût*) et le Nil à la connaissance qu'il dut assimiler par l'entremise de ce corps, c'est-à-dire par le moyen de la pensée et des facultés de sensation et d'imagination, facultés qui ne sauraient transmettre quelque chose à l'âme humaine sans l'existence préalable de ce corps composé des éléments. Seulement quand

(1) Coran, XXI, 31.

l'âme arrive dans ce corps et qu'elle en dispose par ordre divin et le gouverne, elle est douée des facultés correspondantes, qui lui permettent de réaliser ce que Dieu veut qu'elle réalise par le gouvernement de cette arche, où habite la Paix (*as-sakīnah*) du Seigneur ⁽¹⁾. C'est ainsi que Moïse fut exposé dans son arche au Nil, afin qu'il réalise par ces facultés les domaines respectifs de la connaissance. Dieu lui apprend par là que si l'esprit est bien le roi [de l'organisme humain], il ne le régit cependant que par lui, c'est-à-dire par l'intermédiaire des facultés rattachées à ce réceptacle humain (*an-nāsūt*) dont le symbole est l'arche ⁽²⁾. De même, Dieu ne régit le monde que par le monde lui-même, ou par sa « forme » [qualitative]. Il le régit par lui-même, selon la loi qui fait que l'existence du généré dépend de celle du générateur, les finalités de leurs fins, le conditionné de ses conditions, les effets de leurs causes, les conclusions de leurs preuves, et toute chose vraie des vérités qui la définissent. Car tout cela [les uns et les autres de ces termes] fait partie du monde ⁽³⁾, de sorte que Dieu [coordonnant

(1) *As-sakīnah* correspond à l'hébreu *ha shekhīna*, désignant la Présence de Dieu dans l'arche d'alliance. C'est le corps qui est le support de la « Présence réelle » et non pas le mental.

(2) En sorte que, là aussi, la manifestation de la réalité essentielle dépend formellement de son support : l'esprit (*ar-rūh*) régit le corps par l'intermédiaire du mental et des facultés de sensation et d'action, dont l'existence, comme facultés différenciées, dépend de celle du corps.

(3) Dieu n'est donc ni une vérité ni une cause au sens cosmologique du terme, ni une fin. Ou bien, si Dieu est la cause du monde, en ce sens qu'Il le contient essentiellement, la causalité cosmique ne sera qu'un symbole de ce rapport principiel, dès lors que la cause cosmique ne contient pas son effet sous tous les rapports ; ainsi, par exemple, l'âme a besoin du corps pour manifester certaines de ses virtualités.

ces complémentaires] gouverne le monde par le monde ; — nous avons ajouté : « ou par la forme du monde » ; par là nous entendions la forme essentielle du monde, à savoir les Noms divins et les Qualités transcendantes de Dieu. En effet, nous n'avons appris de Nom divin dont nous ne trouvions la signification et l'esprit dans le monde, de sorte que, sous ce rapport, Dieu ne gouverne le monde que par la « forme » du monde. C'est pour cela que [le Prophète] dit au sujet de la création d'Adam, qui est le prototype synthétisant toutes les catégories de la Présence divine — l'Essence (*adh-dhât*), les Qualités (*aç-cîfât*) et les Activités (*al-af'âl*) —, que « Dieu créa Adam en Sa forme ». Or, sa « forme » n'est autre que la Présence divine Elle-même, de sorte que Dieu manifesta dans ce noble « résumé » qu'est l'homme parfait (ou l'homme universel : *al-insân al-kâmil*) tous les Noms divins et les Réalités essentielles (*al-haqâiq*) de tout ce qui existe en dehors de lui, dans le macrocosme, en mode « détaillé ». Il fit de l'homme parfait l'esprit du monde et lui en asservit le haut et le bas ⁽¹⁾ à cause de la perfection (ou universalité : *kamâl*) de sa « forme ». De même qu'il n'y a « nulle chose » dans le monde « qui n'exalte pas Dieu par sa louange » ⁽²⁾, il n'y a aucune chose dans le monde qui ne sert pas cet homme, à cause de l'essence de sa forme : « Dieu vous a rendu serviable ce qui est dans les cieux et sur terre, le tout de Lui » ⁽³⁾ ; tout ce que le monde contient est sujet à l'homme. Ceci est connu par celui qui connaît, à savoir par l'homme universel,

(1) Le monde des esprits actifs et celui des matières réceptives.

(2) Coran, XVII, 46.

(3) Coran, XXII, 64.

et ignoré par celui qui ignore, à savoir par l'homme animal (1).

Selon les apparences, le fait que Moïse fut mis dans l'arche et abandonné au Nil signifiait sa perte; en réalité c'est par là qu'il fut sauvé et qu'il vécut, de même que l'âme est vivifiée par la connaissance après sa mort dans l'ignorance, selon la parole coranique : « ... ou celui qui était mort » dans l'ignorance, « et que Nous avons vivifié » par la connaissance, « en lui donnant une lumière avec laquelle il marche entre les hommes », — cette lumière étant la direction divine, « est-il comme celui qui, en parabole, se trouve dans les ténèbres » de l'erreur « ne sortant jamais d'elles » (2), — l'état de l'ignorance étant en lui-même indéfini, sans terme d'arrêt.

La guidance divine consiste en ce que l'homme soit amené à la perplexité (*al-hayrah*) [en face de la Réalité suprarationnelle], pour qu'il sache que l'existence est tout entière perplexité [à savoir oscillation entre deux aspects divins apparemment contradictoires]; or, la perplexité est instabilité [au sens de non-inertie] et mouvement, et le mouvement est vie, de sorte qu'il n'y a pas d'inertie ni de mort, mais pure existence, sans absence.

Telle est aussi la nature de l'eau, qui communique la vie à la terre et en provoque le mouvement, selon la parole coranique : « Et tu vois la terre déserte, et quand Nous descendons sur elle de l'eau, elle frémit et conçoit et produit » — ou enfante — « toutes sortes de couples en beauté » (3),

(1) C'est-à-dire que cette souveraineté de l'homme ne peut être connue que dans le pur Esprit, essentiellement identique au prototype de l'univers, tandis que les facultés psychiques et sensibles ne la saisissent pas.

(2) Coran, VI, 122.

(3) Coran, XXII, 5.

c'et-à-dire qu'elle n'enfante que ce qui est conforme à sa propre nature qui, elle, est sujette à la dualité, qui est polarité (1). De même, l'Être divin assume la multiplicité [des aspects] et des Noms, qui Le désignent comme tel ou tel, en vue du monde, qui présuppose de par sa nature les multiples essences des Noms qui s'y affirment. Inversement, la multiplicité du monde est unité sous le rapport de son essence. De même que la Hylé est multiple en vertu des formes qui apparaissent en elle, et dont elle est le support substantiel, Dieu apparaît comme multiple en vertu des formes de Sa propre révélation, de sorte qu'Il est le « lieu de révélation » (*majlâ*), où les formes du monde se révèlent les unes aux autres, tout en restant essentiellement un (2). — Considère donc la beauté de cet enseignement divin, dont Dieu accorde la compréhension à ceux qu'Il choisit d'entre Ses serviteurs!

Lorsque la famille de Pharaon trouva Moïse sur le Nil auprès d'un arbre, Pharaon l'appela *Mûsâ*, *mû* signifiant en langue égyptienne « eau » et *sâ* « arbre », — parce que l'arche s'était arrêtée contre un arbre dans le fleuve en crue. D'abord Pharaon voulut le tuer, mais sa femme s'y opposa, en parlant par inspiration divine, puisqu'elle avait été créée pour la perfection spirituelle, selon la parole du Prophète qui dit qu'elle et Marie atteignirent la perfection des parfaits parmi les hommes (3). Elle dit donc à Pharaon au sujet de Moïse : « Il sera une

(1) La polarité est le caractère propre de la Nature universelle dont la terre est le symbole.

(2) L'unité substantielle, passive, de la Nature ou de la Hylé est l'image inverse de l'Unité essentielle.

(3) « D'entre les hommes, beaucoup ont atteint à la perfection (*al-kamâl*), mais parmi les femmes n'ont été parfaites que Aasiyah, la femme de Pharaon, et Marie... »

consolation pour moi et pour toi » ⁽¹⁾, et, en effet, c'est par lui qu'elle fut consolée en recevant la perfection spirituelle, comme nous venons de le dire. D'autre part, il fut une consolation pour Pharaon aussi, à cause de la foi que Dieu lui donna [avant qu'il ne fût noyé dans la Mer Rouge], en sorte que Dieu saisit l'esprit de Pharaon dans un état purifié, sans souillure, puisqu'Il le saisit dans sa foi [toute nouvelle], avant qu'il ait pu la souiller par un péché ; car la soumission à Dieu efface tout péché qui la précède. Aussi fit-Il de lui un signe de Son aide librement accordée à quiconque Il veut [selon la parole coranique : « pour que tu sois un signe pour ceux qui vivront après toi » ⁽²⁾] afin que personne ne désespère de la miséricorde divine car : « ne désespère de l'Esprit de Dieu que le peuple des mécréants » ⁽³⁾. Si Pharaon avait été de ceux qui désespèrent, il ne se fût pas soudainement soumis à Dieu ⁽⁴⁾. Donc, Moïse fut, comme le dit la femme de Pharaon : « une consolation pour moi et pour toi ; ne le tuez pas, il se peut qu'il nous soit utile » ⁽⁵⁾. C'est bien ce qui arriva, car Dieu leur fit du bien à cause de Moïse, bien qu'ils ne se fussent pas doutés qu'il était le prophète qui devait détruire le règne de Pharaon et sa famille.

⁽¹⁾ Coran, XXVIII, 9.

⁽²⁾ X, 91.

⁽³⁾ Coran, XII, 87.

⁽⁴⁾ « Nous conduisîmes les enfants d'Israël à travers la mer. Pharaon, insolent et hostile, les suivit avec son armée. Mais lorsque la mer menaça de l'engloutir, il dit : Je crois qu'il n'y a pas de dieu hors Celui en qui croient les enfants d'Israël ; je me soumetts à Lui. Maintenant tu crois, alors que tu étais rebelle jadis et transgressant. Ce jour-ci Nous sauverons ton corps pour que tu sois un signe pour ceux qui vivront après toi. En vérité, beaucoup de gens négligent Nos signes » (Coran, X, 89-91).

⁽⁵⁾ Coran, XXVIII, 10.

Lorsque Dieu le protégea ainsi de Pharaon, le cœur de sa mère fut délivré du chagrin qui l'avait opprimé. Ensuite, Dieu empêcha l'enfant d'accepter de nourrice jusqu'à ce qu'il reçût le sein de sa mère, qui le nourrit ensuite, et par là Dieu lui rendit sa joie parfaite (1). Ceci est analogue à la connaissance des différentes voies sacrées (*sharâ'i*), selon la parole divine : « A chacun de vous Nous avons donné une voie (*shir'atan*) et une direction (*minhâjâ*) » (2) ; ce dernier terme signifie [lorsqu'on le décompose en *minhâ* et *jâ*] (3) la provenance d'un être ; or, celle-ci correspond à la nutrition par le lait maternel, de même qu'une plante se nourrit de sa racine. [Conformément à ce principe, qui veut qu'un être ne se nourrisse que de sa racine], une chose peut être illicite, selon telle voie sacrée et licite selon telle autre, — j'entends selon les apparences, car, en réalité, il ne s'agit pas d'une seule et même chose, dans ce cas-ci comme dans l'autre, dès lors que l'ordre divin [c'est-à-dire l'Existence] est fait d'un renouvellement continu de la création, sans répétition aucune. Or, cette divergence

(1) « Le cœur de la mère de Moïse fut accablé de douleur ; peu s'en fallut qu'elle ne découvrit son origine ; [elle l'aurait fait] si Nous n'avions pas affermi son cœur afin qu'elle fût croyante. Elle dit à sa sœur : suivez l'enfant. Elle l'observait de loin sans qu'on l'eût remarquée.

« Nous lui avons interdit le sein des nourrices étrangères, jusqu'au moment [où la sœur de sa mère, arrivant] dit à la famille de Pharaon : Voulez-vous que je vous enseigne une maison où l'on s'en chargera pour votre compte, et où on lui voudra du bien ?

« Ainsi Nous l'avons rendu à sa mère, afin que ses yeux attristés se consolassent, qu'elle ne s'affligeât plus et qu'elle apprît que les promesses de Dieu sont infaillibles. Mais la plupart des hommes ne le savent pas » (Coran, XXVIII, 9-12).

(2) Coran, V, 52.

(3) *Minhâ* = d'elle ; *jâ* = est venu.

des voies sacrées est symbolisée, dans l'histoire de Moïse, par son aversion contre les nourrices.

La vraie mère d'un enfant est celle qui l'allaita et non pas celle qui en accoucha seulement, car cette dernière porta l'enfant comme une chose qui lui était confiée, qui croît en elle et qui se nourrit de son sang matriciel sans que la volonté de la mère y soit impliquée, ni sa générosité, car l'embryon ne se nourrit que du sang qui rendrait la mère malade et la tuerait, si l'enfant ne s'en nourrissait et que le sang ne puisse pas sortir d'elle. C'est donc l'embryon qui est un bienfait pour la mère, parce qu'il se nourrit du sang matriciel et qu'il la protège ainsi du mal que la rétention lui causerait. Tel n'est pas le cas de la femme qui allaite, car en donnant son lait elle veut conserver la vie de l'enfant. Or, Dieu destina à Moïse comme nourrice la mère qui l'enfanta pour qu'aucune autre femme hors sa mère n'eût un droit sur lui, et aussi pour qu'elle en fût consolée en l'élevant et en le voyant grandir sur son sein.

Ainsi, Dieu sauva Moïse de l'angoisse de l'arche ; et parce que Dieu lui donna de la connaissance, il perça les ténèbres de la nature [physique], sans toutefois en sortir. Il fut éprouvé « par beaucoup d'épreuves » (1), c'est-à-dire que Dieu l'instruisit sous beaucoup d'apparences, pour qu'il acquit la patience dans les épreuves divines. La première de ces épreuves fut le meurtre de l'Égyptien (2), acte

(1) Coran, XX, 41.

(2) « Un jour il entra dans la ville sans qu'on l'eût remarqué, et il vit deux hommes qui se battaient ; l'un était de sa nation, l'autre était son ennemi. L'homme de sa nation lui demanda du secours contre l'homme de la nation ennemie. Moïse le frappa du poing et le tua ; mais [revenu de son emportement], il dit : c'est une œuvre

qu'il commit par impulsion divine et avec l'approbation de Dieu dans son for intime, sans toutefois qu'il s'en aperçût ; cependant, il ne constata dans son âme aucune affliction de ce qu'il avait tué l'Égyptien, bien qu'il ne s'en fût pas acquitté lui-même jusqu'à ce qu'il eût reçu une révélation divine à ce sujet. Car tout prophète est intérieurement préservé du péché sans qu'il en soit conscient avant même qu'il n'en soit averti par une inspiration. C'est pour cela qu'al-Khidr lui montra la mise à mort du garçon, action que Moïse lui reprocha, sans se rappeler son meurtre de l'Égyptien, sur quoi al-Khidr lui dit : « Je ne l'ai pas fait de ma propre initiative », rappelant ainsi à Moïse l'état où celui-ci se trouvait quand il ne savait pas encore qu'il était essentiellement préservé de tout mouvement contraire à l'ordre divin (1).

de Satan ; c'est un ennemi qui évidemment nous égare. Seigneur, j'ai mal agi envers moi-même, pardonne-moi. Et Dieu lui pardonna, car il est indulgent et miséricordieux. » (Coran, XXVIII, 14, 15.)

(1) Ceci se réfère au récit coranique de la rencontre de Moïse avec al-Khidr, le mystérieux personnage dont Dieu affirme qu'il lui donna de la science qui est « auprès de Moi » (*ladunnt*). Le nom d'al-Khidr, qui signifie « le Vert », n'est pas mentionné dans le Coran ; il a été conservé par une tradition orale. Pour l'ésotérisme islamique, ce personnage joue le même rôle qu'Élie dans l'ésotérisme judaïque. Moïse voulut suivre al-Khidr, pour que celui-ci lui enseignât sa connaissance de la « voie droite ». Mais al-Khidr insinue que Moïse n'aura jamais assez de patience avec lui ; il accepte toutefois sa compagnie, à la condition que Moïse ne l'interroge sur aucune de ses actions avant qu'il ne lui en mentionne quelque chose ; « ... alors ils voyagèrent tous les deux et lorsqu'ils montèrent sur une barque, il la perfora. [Moïse] dit : l'as-tu perforée pour que son équipage se noie ? vraiment, tu as commis là un acte étrange ! — Il lui répondit : Ne t'ai-je pas dit que tu n'auras pas de patience avec moi ? [Moïse] dit : ne me saisis pas pour un oubli, mais ne me charge pas d'un ordre trop difficile. Ils voyagèrent jus-

Il lui montra aussi la perforation de la barque, apparemment faite pour détruire les gens, mais qui a cependant le sens caché de les sauver de la main d'un « violent ». Il lui présenta cela comme une analogie de l'arche qui enfermait Moïse lorsqu'il fut jeté dans le Nil ; selon les apparences, cet acte était également fait pour le détruire, mais selon le sens caché, cela devait le sauver. Aussi sa mère l'avait-elle fait par crainte du « violent », qui est Pharaon, pour qu'il ne tuât pas l'enfant cruellement. Et elle le regardait, rassurée par l'inspiration divine dont elle ne se rendait pas compte, trouvant en elle-

qu'à ce qu'ils rencontrent un garçon, qu'il tua. [Moïse] lui dit : comment, tu as tué un homme innocent, sans qu'il eût tué personne ? vraiment, tu as fait là une chose dure à supporter ! Il lui répondit : Ne t'ai-je pas dit que tu n'auras pas de patience avec moi ? [Moïse] dit : Si je t'interroge encore une fois sur quelque chose, alors tu ne me tiendras plus compagnie, je t'ai offert mon excuse. Ils voyagèrent jusqu'à ce qu'ils arrivent auprès du peuple d'une ville. Ils demandèrent à manger à ses habitants, mais ceux-ci refusèrent de leur donner l'hospitalité. Ils y trouvèrent un mur qui était sur le point de s'écrouler, et il le releva. [Moïse] dit alors : Si tu avais voulu, tu aurais pu avoir une récompense pour cela. Il lui répondit : ceci est notre séparation, je te donnerai l'explication que tu n'as pas eu la patience d'attendre. Quant à la barque, elle appartenait à des pauvres gens qui travaillent sur la mer. J'ai voulu l'endommager parce que derrière eux il y avait un roi qui prend toute barque par violence. Quant au garçon, ses parents étaient des croyants et nous craignons qu'il ne les opprimât par la perversité et la mécréance. Nous voulions que leur Seigneur leur donnât en échange un fils meilleur que lui en pureté et plus digne de miséricorde. Quant au mur, il appartenait à deux jeunes orphelins de la ville, et sous ce mur il y avait un trésor qui leur appartenait. Leur père était un homme saint, et ton Seigneur a voulu qu'ils atteignent l'âge de leur force et qu'ils fissent sortir du sol leur trésor, comme une miséricorde de leur Seigneur. Je n'ai pas fait cela de ma propre initiative. Telle est l'explication que tu n'as pas eu la patience d'attendre » (Coran, XVIII, 64-82).

même la certitude qu'elle le nourrirait ; mais craignant pour lui, elle le jeta dans le Nil, comme si elle se disait [selon le proverbe] : « Ce que l'œil ne voit pas, n'afflige pas le cœur », et qu'elle ne craindrait pas pour lui comme si elle devait assister [à sa mort] ; mais la pensée que Dieu le lui rendrait peut-être [s'imposa à elle] à cause de sa confiance en Dieu, et c'est de cette pensée qu'elle vivait, son espoir compensant sa peur et son désespoir. Lorsqu'elle eut l'inspiration de l'exposer sur le Nil, elle se dit : peut-être est-ce celui-ci le prophète par lequel Pharaon et les Égyptiens seront détruits ; et elle vivait de cette imagination, qui était en soi connaissance (1).

Ensuite, lorsqu'on chercha Moïse [après qu'il eut tué l'Égyptien] il « sortit de la ville, fuyant par crainte » [du châtement] (2), selon les apparences, mais en vérité il s'enfuit par amour du salut, car l'impulsion du mouvement est toujours l'amour, bien que l'observateur puisse être confondu par l'apparence de causes secondaires. Mais il n'existe pas telle ou telle cause [véritable] du mouvement, car le principe du mouvement est le passage du monde de son état de non-manifestation, où il est en repos [en tant que pure possibilité], à la manifestation. Dès lors on dit que l'ordre (*al-amr*) [divin] est mouvement se dégageant du repos. Or, le mouvement qui est l'existence même du monde est un mouvement d'amour, comme l'indique la parole

(1) « Voici ce que Nous inspirâmes à la mère de Moïse : Allaitte-le, et si tu crains pour lui, jette-le dans le Nil et cesse de craindre ; ne t'afflige pas, car Nous te le restituons un jour, et Nous en ferons un de nos envoyés » (Coran, XXVIII, 6).

(2) Coran, XXVIII, 21.

du Prophète [prononcée au nom de Dieu] : « J'étais un trésor caché. Je voulus être connu, et J'ai créé le monde ⁽¹⁾ » ; s'il n'y avait pas cet amour divin, le monde n'eût pas été manifesté. Le mouvement du monde de la non-existence à l'existence est donc [en réalité] le mouvement de l'amour se manifestant. D'autre part, le « monde » aussi aime se contempler lui-même comme existant, de même qu'il s'était contemplé lui-même dans son état d'immobilité principielle. Sous quelque face qu'on le considère, le mouvement du monde de son état de non-existence permanente vers son existence sera un mouvement d'amour, du côté divin comme du côté du monde.

Car l'Essence aime la perfection (*al-kamâl*) ; or, la connaissance qu'a Dieu de Lui-même en tant qu'Il est indépendant des mondes, ne se rapporte qu'à Lui seul ; pour que la connaissance soit parfaite à tous les degrés, il faut que la connaissance de l'éphémère, connaissance qui résulte précisément de ces déterminations, — à savoir des déterminations du monde en tant qu'elles existent — se réalise également. La perfection [ou l'Infinité] divine s'exprime donc en ce qu'elle manifeste la connaissance relative aussi bien que la connaissance éternelle, de sorte que la dignité divine de la Connaissance soit parfaite sous l'un et l'autre aspects [bien que la connaissance relative n'ajoute rien à la Connaissance absolue].

De la même manière se parfait l'Être. Car l'Être (*al-wujûd*) est d'une part éternel et d'autre part non-éternel ou devenir. L'Être éternel est l'être de Dieu en Lui-même ; l'être non-éternel est l'Être

(1) *hadith qudsi*.

divin [se reflétant] dans les « formes » du monde immuable [c'est-à-dire dans les archétypes] ; c'est ce qu'on appelle devenir (ou événement : *hudûth*) parce que l'Être s'y manifeste par une partie à l'autre. Il se manifeste donc à Lui-même dans les formes du monde, afin que l'Être soit parfait [sous tous les rapports bien que le relatif ne puisse rien ajouter à l'éternel] (1).

Le mouvement du monde est donc né de l'amour de la perfection [ou de l'infinité]. Ne vois-tu pas que [Dieu] soulagea [*naffasa*, mot qui comporte une allusion à l'Expir du Clément : *nafas ar-rahmân*] les Noms divins de leur état [de contraction, où ils se trouvaient] avant la manifestation de leurs effets dans cette substance appelée monde ? Il aime le repos [ou la détente : *ar-râhah*], et il ne l'atteint que par l'existence formelle, ni plus ni moins. De là résulte que le mouvement est motivé par l'amour, et qu'il n'y a pas de mouvement dans le cosmos qui ne soit un mouvement d'amour.

Il y a des sages qui savent cela, et d'autres qui sont illusionnés par l'existence de causes secondaires, plus apparentes au moment donné et plus conscientes à l'âme. Ainsi, la crainte était plus consciente à l'âme de Moïse, à cause de l'occision de l'Égyptien, mais cette crainte impliquait l'amour de son propre salut ; il s'enfuit donc « par crainte », ce qui signifie qu'il s'enfuit parce qu'il désirait se sauver de Pharaon et du châtement qu'il lui ferait subir ; il ne mentionna lui-même [dans son dia-

(1) La même idée, un maître soufi de nos jours l'exprima dans ces termes : « Dieu est si grand qu'Il peut même assumer des limites sans qu'Il en soit limité. »

logue avec Pharaon] ⁽¹⁾ que la cause immédiate [de sa fuite d'Égypte], celle qui lui était consciente au moment donné, comme le propre corps est immédiatement conscient à l'homme, alors que l'amour du salut était implicite, comme l'esprit est immanent au corps.

Les prophètes se servent d'un langage concret parce qu'ils s'adressent à la collectivité et qu'ils se fient à la compréhension du sage qui les entendrait. S'ils parlent au figuré, c'est à cause du commun et parce qu'ils connaissent le degré d'intuition de ceux qui comprennent vraiment. C'est ainsi que le Prophète dit, en parlant de la libéralité, qu'il ne donnait rien à certains qui lui étaient plus chers que d'autres, de peur que Dieu ne les jette dans le feu infernal. Il s'exprimait ainsi pour le faible d'esprit qui est esclave de l'avidité et des penchants naturels.

De même, tout ce que les prophètes apportèrent de sciences est revêtu de formes accessibles aux plus communes capacités intellectuelles, afin que celui qui ne va pas au fond des choses s'arrête à ce vêtement et le prenne pour ce qu'il y a de plus beau, tandis que l'homme de compréhension subtile, le plongeur qui pêche les perles de la Sagesse, sait indiquer pour quelle raison telle Vérité divine se revêtait de telle forme terrestre ; il évalue le vêtement et l'étoffe dont il est fait et reconnaît par lui

(1) « [Pharaon dit à Moïse] : Ne t'avons-nous pas élevé parmi nous dans ton enfance ? Tu as passé des années de vie au milieu de nous. Puis tu as commis l'action que tu sais ; tu es un ingrat. Il répondit : Oui, j'ai commis cette action ; mais alors j'étais dans l'égarément. Et j'ai fui du milieu de vous par crainte. Ensuite, Dieu m'a investi du pouvoir de jugement et m'a mis au nombre des envoyés » (Coran, XXVI, 17-20).

tout ce qu'il recouvre, atteignant ainsi une science qui reste inaccessible à ceux qui n'ont pas de connaissance de cet ordre.

Dès lors que les prophètes, les envoyés et leurs héritiers savent qu'il y a dans le monde et dans leurs communautés des hommes possédant cette intuition, ils s'appuient en leurs démonstrations sur un langage concret, également accessible à l'élite comme à l'homme du commun, en sorte que l'homme d'élite en tire à la fois ce qu'en tire l'homme du commun et davantage, selon la mesure où le terme d' « élu » (*khaçç*) s'applique réellement à lui et le distingue de l'aveugle ; et c'est par là [par cette compréhension intuitive] que les savants se distinguent les uns des autres. Telle est donc la signification de l'expression de Moïse : « et je m'enfuis du milieu de vous par crainte », au lieu de dire : « je m'enfuis du milieu de vous par amour du salut ».

Il arriva donc à Midian, y rencontra les deux filles et puisa pour elles l'eau du puits, sans leur demander le salaire ⁽¹⁾. Ensuite, il se « retira à l'ombre », c'est-à-dire à l'ombre divine, et dit : « ô mon Seigneur, je suis pauvre à l'égard du bien dont Tu me doues » ; il attribua donc à Dieu seul l'essence du bien qu'il fit et se qualifia lui-même

(1) « Il se dirigea du côté de Midian. Peut-être Dieu, dit-il, me dirigera dans le droit chemin. Lorsqu'il arriva à l'eau de Midian, il y trouva une tribu d'hommes qui abreuvaient leurs troupeaux. A côté d'eux il aperçut deux femmes qui écartaient leur troupeau. Il leur demanda : De quoi avez-vous besoin ? Elles répondirent : Nous ne pourrions abreuver notre troupeau que lorsque les bergers seront partis ; notre père est un vieillard très âgé. Moïse fit boire leur troupeau puis, s'étant retiré à l'ombre, il dit : Mon Seigneur ! je suis pauvre à l'égard du bien dont Tu me doues » (Coran, XXVIII, 21-24).

de pauvre (*faqîr*) envers Dieu. C'est pour cela qu'al-Khidr reconstruit devant lui le mur écroulé sans demander de salaire pour son travail, ce dont Moïse le réprimanda, jusqu'à ce qu'al-Khidr lui eût rappelé son action de puiser de l'eau sans demander de récompense, et d'autres choses encore, dont il n'est pas fait mention dans le Coran ; de sorte que l'Envoyé de Dieu — que Dieu le bénisse et lui donne la Paix! — regretta que Moïse ne se fût pas tu et qu'il ne fût resté avec al-Khidr, afin que Dieu lui racontât encore de leurs actions.

Par là on reconnaît l'état auquel Moïse fut élevé sans qu'il en fût conscient ; car s'il en avait été conscient, il n'aurait pas nié la même chose chez al-Khidr, dont Dieu même avait cependant témoigné devant Moïse qu'il était pur et juste ; malgré cela, Moïse oublia la justification divine de même que la condition à laquelle il lui avait été permis de suivre al-Khidr, ce qui arriva par miséricorde divine envers nous, pour le cas où nous oublierions le commandement de Dieu. Si Moïse avait été conscient [de l'état spirituel qui le fit agir de la sorte envers les deux filles de Midian], al-Khidr ne lui aurait pas dit : « [Dieu m'a donné une connaissance] que tu n'as pas apprise », c'est-à-dire, je possède une connaissance dont tu n'as pas l'intuition, de même que tu possèdes une connaissance que je ne possède pas. Il était donc juste. Quant à sa décision de se séparer de Moïse, Dieu lui-même dit : « Ce que l'envoyé vous apporte, saisissez-le, et ce qu'il vous défend, fuyez-le » ⁽¹⁾, et par cette parole Dieu oblige les sages qui connaissent la portée de la fonction de l'envoyé divin. Or, al-Khidr savait que Moïse

(1) Coran, LIX, 7.

était envoyé de Dieu ; il fit donc attention à ce qui émanait de lui, pour ne pas manquer de respect envers l'envoyé de Dieu. Moïse lui avait dit : « Si je t'interroge encore une fois sur quelque chose, alors tu ne me tiendras plus compagnie », et par là même il l'empêcha de rester avec lui ; lorsque Moïse l'interrogea pour la troisième fois, al-Khidr lui dit : « Ceci est notre séparation », et Moïse ne lui répondit pas : non, et ne le pria pas de lui tenir compagnie, car il connaissait la portée de sa propre dignité d'envoyé, qui lui avait fait prononcer la défense de l'accompagner plus loin ; il se tut donc et ils se séparèrent. Considère la perfection de ces deux hommes dans leur connaissance et dans leur tact à l'égard de la Réalité divine, de même que l'impartialité d'al-Khidr — sur lui la Paix! — lorsqu'il dit à Moïse : « Je possède une science que Dieu m'apprit et que tu ne connais pas ; et tu possèdes une science que Dieu t'apprit et que je ne connais pas ⁽¹⁾. » Cette parole fut comme un baume sur la blessure qu'il lui avait faite en disant : « ... et comment auras-tu de la patience à l'égard de [choses] que ta science n'englobe pas ? » ⁽²⁾ ; disant cela, il savait que Moïse avait reçu la dignité d'envoyé de Dieu, alors que lui-même n'avait pas cette fonction. La même [distinction des sciences] apparaît, au sein de la communauté mohammédienne, dans le récit de la fertilisation du palmier, où le Prophète dit [à ses compagnons] : « Vous êtes plus savants que moi dans les choses de votre monde. » Or, il n'y a pas de doute que la connaissance d'une

(1) Selon une parole du Prophète, citée par al-Bukhârî et d'autres.

(2) Coran, XVIII, 67.

chose vaut mieux que l'ignorance à son égard ; aussi Dieu Se loue-t-Il Lui-même en affirmant Son omniscience ; le Prophète reconnut donc que ses compagnons étaient plus savants que lui dans les choses utiles en ce monde, puisqu'il ne les avait pas apprises, parce qu'il s'agissait de science empirique et qu'il n'avait pas été libre de l'acquérir, occupé qu'il était de l'inspiration divine. Je viens de te montrer une politesse suprême qui te sera très utile, si tu la prends à cœur.

Quant à la parole de Moïse [adressée à Pharaon] ⁽¹⁾ : « ... et Dieu m'a investi du pouvoir de jugement (*hukm*) », elle indique la fonction de représentant (*khalîfah*) de Dieu sur terre, tandis que la suite : « et Il me mit au nombre des envoyés », indique la mission divine (*ar-risâlah*) ; car chaque envoyé n'est pas représentant de Dieu sur terre ; le représentant de Dieu juge par l'épée, il destitue du pouvoir et il institue, tandis que l'envoyé ne fait que transmettre la mission dont il a été chargé ; s'il combat pour sa mission et la défend par l'épée, il est représentant de Dieu sur terre et envoyé de Dieu à la fois. De même que tout prophète n'est pas envoyé ⁽²⁾, tout envoyé n'est pas représentant de Dieu sur terre, disposant du règne et du pouvoir de jugement temporel ⁽³⁾.

Quant à la question de Pharaon sur la quiddité (*mâhiyah*) ⁽⁴⁾ divine [« Qu'est-ce (*mâ*) que le

⁽¹⁾ Coran, XXVI, 20.

⁽²⁾ La prophétie se caractérise par l'inspiration divine, mais seule la mission divine (*ar-risâlah*) implique la promulgation d'une nouvelle loi sacrée.

⁽³⁾ On se souviendra de la parole du Christ : « Mon règne n'est pas de ce monde » (Saint Jean, XVIII, 36).

⁽⁴⁾ De *mâ* : « que », latin : *quid* ; *al-mâhiyah* est donc la nature d'une chose.

Seigneur des mondes? »] (1), elle ne fut pas posée par ignorance mais dans l'intention d'éprouver Moïse, qui s'était déclaré l'envoyé du Seigneur. Car Pharaon savait très bien quel devait être l'état de connaissance d'un envoyé, aussi voulut-il éprouver Moïse par sa question, pour savoir s'il était sincère. D'autre part, c'est à cause de ceux qui étaient présents qu'il posa une question imaginaire, afin de leur faire voir ce qu'il pressentait en posant sa question, sans qu'ils s'aperçussent [de sa ruse] ; car si Moïse lui répondait comme devait répondre le connaissant de la Réalité, Pharaon pouvait démontrer, en faveur de sa propre dignité, que Moïse ne lui avait pas répondu conformément à la question, en sorte que les [courtisans] présents devaient croire, dans leur étroitesse de vue, que Pharaon était plus sage que Moïse. Ainsi, lorsque Moïse lui donna la réponse qui convenait à une pareille question [il répondit : « Le Seigneur des Cieux et de la terre et de ce qui est entre les deux, si vous avez la certitude »] (2) mais qui paraissait ne pas correspondre à ce qui avait été demandé — et Pharaon savait très bien qu'il lui répondrait de cette manière — Pharaon put dire à sa suite : « en vérité, votre envoyé » — celui qui vous a été envoyé — « est possédé » (3), c'est-à-dire son intelligence est voilée, il n'est pas capable de voir ce sur quoi je l'ai questionné, comme il n'est d'ailleurs pas convenable que l'on connaisse ce dont il s'agit [ou : qu'il le connaisse].

La question [de Pharaon] était valable comme telle, car la question sur la quiddité se réfère à la réa-

(1) Coran, XXVI, 22.

(2) Coran, XXVI, 23.

(3) Coran, XXVI, 26.

lité (*haqlqah*) de ce dont on s'informe ; or, il n'y a pas de doute que l'objet de la question est en lui-même réel. Quant à ceux qui disent que la définition [répondant à la question : « quid est ? »] doit être composée de genre et d'espèce, ils ont raison pour tout ce qui peut être associé à autre chose [et qui est donc compris dans une catégorie] ; mais ce qui dépasse le genre n'est pas nécessairement dépourvu de réalité en soi-même, car cette réalité peut ne pas appartenir à autre chose [comme c'est le cas pour la réalité de Dieu]. La question était donc valable selon l'usage des connaisseurs, des savants et des hommes raisonnables ; de même, on ne pouvait y répondre autrement que ne le fit Moïse.

Il y a là un grand secret : Moïse répondit en démontrant l'action, alors qu'il avait été questionné sur la définition essentielle de ce dont il s'agit ; il fit donc de la relation de Dieu envers les formes qui se manifestent par Lui — ou en Lui — la définition essentielle [de Dieu], comme s'il disait, en répondant à celui qui voulait savoir ce qu'est le Seigneur du monde : « C'est celui en qui se manifestent les formes du monde, de leur degré suprême — le Ciel — jusqu'à leur degré le plus bas — la terre —, si vous avez la certitude » ; ou bien : « Celui qui se manifeste par les formes des mondes, etc. » Lorsque Pharaon dit ensuite à sa cour que Moïse était possédé — selon le sens que nous avons expliqué — celui-ci ajouta une autre démonstration, pour faire connaître à Pharaon son degré de connaissance divine ; car Moïse savait que Pharaon était instruit en ces choses ; il dit donc : « Le Seigneur de l'orient et de l'occident » — mentionnant ce d'où [le soleil] apparaît et ce par quoi il se voile, car Dieu est à la fois l'Apparent (*az-zâhir*) et le Caché

(*al-bâtin*) — « et de ce qui est entre les deux » — Dieu connaissant toute chose « si vous raisonnez »⁽¹⁾, c'est-à-dire, si vous tenez à la raison discursive, qui délimite les choses.

La première réponse s'adressait donc à ceux qui possèdent la certitude (*yaqîn*), à savoir l'intuition (*kashf*) et l'identification à l'Être (*al-wujûd*), car il dit : « si vous avez la certitude » — vous, hommes de l'intuition et de l'identification, car je vous fais savoir ce dont vous avez déjà une connaissance directe dans votre conscience et par votre état d'être ; mais si vous n'êtes pas de cette catégorie d'hommes, alors je vous réponds par ma deuxième réponse, puisque vous êtes liés à la raison (*'aql*) et aux limitations formelles, en sorte que vous enfermez la Vérité dans des arguments discursifs. De cette manière Moïse manifesta les deux faces [de la connaissance] pour que Pharaon reconnaisse sa supériorité et sa sincérité ; car Moïse savait bien que Pharaon connaissait tout cela, puisque celui-ci l'avait interrogé sur la quiddité [de Dieu], et que Moïse reconnut que Pharaon ne posa pas cette question selon la coutume des philosophes, qui attendent une définition ; c'est pour cela d'ailleurs qu'il lui répondit ; car s'il avait compris la question de Pharaon autrement, sa réponse eut été fautive. Moïse ayant affirmé que la réalité à laquelle se référait la question était l'essence du monde, Pharaon se servit à son tour de cette manière de s'exprimer, sans que le peuple s'en aperçût ; il dit à Moïse : « En vérité, si tu prends un autre que moi pour divinité, nous allons te mettre en prison »⁽²⁾ ;

(1) Coran, XXVI, 27.

(2) Coran, XXVI, 28.

or, dans le mot prison (*sijn*) [composé des lettres *sîn*, *jîm* et *nûn*], le *sîn* fait partie des lettres accessoires [en sorte que la signification subtile du mot réside dans le groupe *jîmnûn*, qui comporte l'idée de « cacher », « occulter » ou « voiler »]; il lui fit donc comprendre qu'il allait le confondre comme s'il lui disait : « Par ce que tu m'as répondu [à savoir que la Réalité divine est l'essence même du monde], tu m'autorises à te dire autant [en affirmant que cette même essence divine est présente en ma personne]; et si tu me réponds en langage couvert : j'ignore, ô Pharaon, ta prétention à mon égard, puisque l'essence est une [et qu'elle est présente en moi comme en toi], comment donc la séparas-tu? — je répondrai : je ne sépare pas l'essence, je ne sépare que les degrés de la manifestation de l'essence ; certes, l'essence est indivisible, inséparable comme telle, mais le degré de sa manifestation actuelle en moi-même est celui du pouvoir sur toi, ô Moïse ; je suis toi par l'essence, mais je suis autre que toi par la dignité. » Dès lors que Moïse comprit cette pensée de Pharaon, il lui rendit justice sur son propre plan et lui fit comprendre que Pharaon n'aurait pas le pouvoir [de le confondre]. La dignité [que s'attribuait Pharaon] se prouve par le pouvoir et la faculté d'agir sur l'autre, car dans cette assemblée [où se trouvaient Moïse et Pharaon] la Réalité divine se manifestant extérieurement dans la dignité de Pharaon dominait la dignité que revêtait Moïse. De ce fait, Moïse mit une barrière à l'hostilité de Pharaon et lui dit : « Et si je te produis une chose évidente ⁽¹⁾ ? » Alors Pharaon ne put pas éviter de dire : « Produis-la donc si tu es

(1) Coran, XXVI, 29.

sincère » (1), pour ne pas paraître injuste aux yeux des faibles d'esprit de sa propre suite. Car ils avaient déjà des doutes sur lui ; c'était là la secte des gens que Pharaon tenait sous sa domination en leur inspirant de la légèreté, et qui lui obéissaient parce qu'ils étaient « un peuple corrompu » (2), c'est-à-dire parce qu'ils ne se tenaient pas dans le cadre de la raison saine, qui doit nécessairement rejeter une prétention comme celle de Pharaon [se proclamant Dieu] selon la lettre ; car la raison s'arrête à une certaine limite, que ne dépassent que l'intuition et la certitude [contemplative]. C'est pour cela que Moïse s'adressait dans ses réponses à ceux qui possèdent la certitude, d'une part, et à ceux qui ont la raison, d'autre part.

« Moïse jeta son bâton (*'açâ*) », celui-ci étant la forme apparente de ce par quoi Pharaon avait « désobéi » (*'açâ*) à Moïse en rejetant sa demande, — « et voilà qu'il devint un dragon évident » (3), c'est-à-dire un serpent visible ; la désobéissance, qui est vice, se transforma ainsi en obéissance, qui est vertu, selon la parole divine : « Dieu change leurs vices en vertus » (4), c'est-à-dire selon le jugement [divin]. Le jugement apparaît ici comme essences diverses dans une substance unique, car il s'agit à la fois d'un bâton et d'un serpent ou « dragon évident ». Comme serpent, il avala les autres serpents, et comme bâton les bâtons [des magiciens]. C'est ainsi que la preuve de Moïse

(1) Coran, XXVI, 30.

(2) « Pharaon inspira de la légèreté à son peuple, et ils lui obéirent, parce qu'ils étaient corrompus » (Coran, XLIII, 54).

(3) Coran, XXVI, 31.

(4) Coran, XXV, 70.

vainquit les preuves de Pharaon sous forme de bâtons, de serpents et de cordes... Lorsque les magiciens virent cela, ils connurent le degré de connaissance de Moïse, car ce qu'ils voyaient dépassait la mesure de l'homme ; cela n'était à la portée de l'homme qu'en vertu d'une connaissance qui distingue entre la réalité et l'imagination ou l'illusion. Dès lors, ils crurent au « Seigneur des mondes, le Seigneur de Moïse et d'Aaron » (1), c'est-à-dire le Seigneur vers lequel Moïse et Aaron appelaient les hommes ; [et ils s'exprimèrent ainsi] à cause du peuple qui savait bien que Moïse ne l'appelait pas vers Pharaon. Cependant, comme Pharaon avait la fonction de l'autorité, comme il était le seigneur de son temps et qu'il représentait Dieu par l'épée, tout en transgressant contre la Loi sacrée, il dit : « Je suis votre Seigneur suprême » (2) — c'est-à-dire, bien que vous soyez tous des seigneurs sous quelque rapport, moi je suis le seigneur suprême à cause de l'autorité apparente qui m'a été donnée. Les magiciens, sachant qu'il disait vrai, ne le contredirent pas, mais le confirmèrent en disant : « Tu ne régis que cette vie terrestre, décide donc ce que tu veux (Coran, XX, 75), le règne est à toi » ; — c'est là le sens de la parole : « Je suis votre seigneur suprême. » Car, si [le seigneur suprême] n'est autre que l'essence divine, la forme individuelle qu'assumait cette essence était celle de Pharaon. Dès lors, l'action de couper les mains et les pieds et de crucifier (3) fut accomplie par l'essence divine revêtue d'une

(1) Coran, XXV, 46-7.

(2) Coran, LXXIX, 24.

(3) « Pharaon dit : je vous ferai couper les mains et les pieds alternativement, et je vous ferai crucifier tous » (Coran, XXVI, 49).

forme vaine afin de réaliser des degrés d'être (1) qui ne sauraient être réalisés que par cet acte. L'enchaînement des causes ne saurait être aboli, déterminé qu'il est par les essences immuables (*al-a'yân ath-thâbitah*) ; car celles-ci ne se manifestent dans l'existence que selon les « formes » qu'elles impliquent dans leur état de permanence : « Il n'y a pas de changement pour les paroles de Dieu » (2) ; or, les paroles de Dieu ne sont autres que les essences des choses existantes ; elles sont éternelles dans leur état d'immuabilité, et elles sont dans le devenir (*hudûth*) en tant qu'elles apparaissent dans l'existence (3).

Quant à la parole divine : « Et quand ils virent Notre châtiment, leur foi ne leur servit pas. Telle est la coutume divine qui se perpétua parmi Ses serviteurs » (4) et l'exception faite pour le peuple de Jonas (5), cela ne signifie pas que la foi de ceux qui virent le châtiment ne leur servit pas [dans l'au-delà], exception faite du peuple de Jonas, mais que leur foi tardive n'empêcha pas que le châtiment les saisisse sur terre. Pour cette raison Pharaon fut détruit malgré sa foi, soit qu'il soit venu à la foi tout

(1) Ceux que les magiciens condamnés devaient réaliser après leur mort.

(2) Coran, X, 65.

(3) Nous omettons ici un exemple que l'auteur mentionne à l'appui de cette pensée, exemple qui est uniquement fondé sur des arabismes.

(4) Coran, XL, 85.

(5) « Ceux contre lesquels la parole de Ton Seigneur a été prononcée ne croiront pas, quand même tout signe leur serait donné, jusqu'à ce qu'ils voient le châtiment douloureux. S'il en était autrement, une ville qui aurait cru aurait trouvé en cela son salut. Sauf le peuple de Jonas : lorsqu'ils crurent, Nous les délivrâmes du châtiment d'opprobre dans ce monde, et Nous les laissâmes subsister jusqu'à un certain terme » (Coran, X, 96-98).

en ayant la certitude de sa destruction imminente, soit qu'il ait cru pouvoir se sauver ; or, la situation immédiate, au moment où il témoigna de sa foi, prouve qu'il n'était pas certain de sa mort, puisqu'il voyait les croyants marcher sur la voie sèche qui s'était ouverte dans la mer frappée par le bâton de Moïse. Pharaon n'eut donc pas la certitude de sa destruction jusqu'à ce qu'il en fût atteint. Il crut en celui en qui croyaient les enfants d'Israël (« Je crois qu'il n'y a de divinité hors celle en qui croient les enfants d'Israël [1] »), tout en ayant la certitude de son salut ; aussi arriva-t-il ce qu'il croyait, bien que d'une manière différente de celle qu'il avait espérée, car Dieu le sauva du châtement infernal dans son âme et sauva son cadavre [des vagues], ainsi qu'il est dit dans le Coran : « Ce jour-là Nous te sauverons quant à ton corps, pour que tu sois un signe pour ceux qui vivront après toi » (2), car si sa forme corporelle avait disparu, son peuple aurait pu dire qu'il leur avait été caché [par son ascension au ciel]. Son corps mort réapparut donc et fut reconnu par son peuple. C'est ainsi que le salut l'atteint dans l'âme et pour le corps.

Quant à celui qui est frappé par le décret divin du châtement dans l'au-delà, il ne croit pas, même si tout signe divin lui est donné : [« Ceux contre lesquels la parole de Ton Seigneur a été prononcée ne croient pas, même si tout signe leur est donné, jusqu'à ce qu'ils voient le châtement douloureux (3) »], c'est-à-dire jusqu'à ce qu'ils en fassent l'expérience. Pharaon n'était pas de cette catégorie ; c'est ce qui résulte avec évidence du texte révélé.

(1) Coran, X, 89.

(2) X, 92.

(3) Coran, X, 96.

Nous dirons encore, en nous référant en ceci à Dieu, que la croyance générale en la condamnation de Pharaon ne repose sur aucun texte sacré. Quant à son peuple, il subit une autre loi ; mais ce n'est pas ici le lieu d'en parler.

Sache que Dieu ne saisit pas l'âme d'un homme sans que celui-ci croie, c'est-à-dire sans messages divins ; j'entends ceux qui sont conscients de la mort ; et, pour cette raison, on abhorre la mort subite et l'occision de l'inconscient. Quant à la mort subite, elle se définit par ce qu'elle atteint l'homme lors d'une seule phase respiratoire, le souffle expiré n'étant plus aspiré. Dans cette condition, l'homme n'est pas présent d'esprit. De même, l'occision de l'inconscient consiste en ce qu'on lui frappe la nuque par-derrière, sans qu'il s'en aperçoive, de sorte que son âme est saisie dans l'état où elle se trouvait à l'instant même, dans sa foi ou dans son incroyance, d'où le Prophète dit : « L'homme est convoqué [au jugement dernier] dans l'état où il mourut », de même que son âme est saisie dans l'état où elle se trouvait lors de la mort. Par contre, celui qui est conscient de la mort est nécessairement témoin [de la Réalité divine qui se manifeste à lui dans l'instant du trépas] ; il croit donc à ce dont il est témoin, et son âme sera saisie dans cet état ; car il est une lettre (*harf*) existentielle qui n'est pas reliée au temps sauf par l'enchaînement logique des états ⁽¹⁾ ; son âme est donc saisie telle quelle. Pour cette raison on fait une distinction entre le mécréant qui est conscient de sa mort imminente

(1) De même que le temps, dans une phrase, ne conditionne pas les mots comme tels mais seulement leur enchaînement occasionnel.

et le mécréant tué dans son inconscience ou mort d'une mort subite, selon le sens que nous avons défini plus haut.

Dieu parlant à Moïse du buisson ardent lui apparut sous cette forme ignée parce que Moïse avait cherché du feu (1) ; Dieu lui apparut donc dans l'objet de son désir pour qu'il s'orientât vers Lui et ne s'en détournât pas ; car si Dieu S'était révélé à lui sous quelque autre forme, non désirée par lui, il s'en serait détourné à cause de sa concentration sur tel but particulier. Or, si Moïse s'était éloigné de Dieu, son action serait retombée sur lui, et Dieu Se serait à son tour éloigné de lui. Mais Moïse était élu et proche de Dieu, et si Dieu rapproche quelqu'un de Lui, il se révèle à lui dans l'objet de son désir, sans qu'il le sache :

Comme le feu de Moïse, qu'il vit par l'œil de son besoin,

Et qui est la Divinité qu'il ne reconnut pas.

(1) « As-tu entendu raconter l'histoire de Moïse ? Lorsqu'il aperçut un feu, il dit à sa famille : Restez ici, je viens d'apercevoir du feu. Peut-être vous en apporterai-je un tison, ou bien je pourrai, à l'aide du feu, me diriger sur la route. Et lorsqu'il s'en approcha, une voix lui cria : O Moïse ! En Vérité, Je suis ton Seigneur : ôte tes sandales, tu es dans la vallée sainte de Tuwâ... » (Coran, XX, 8 sqq.).

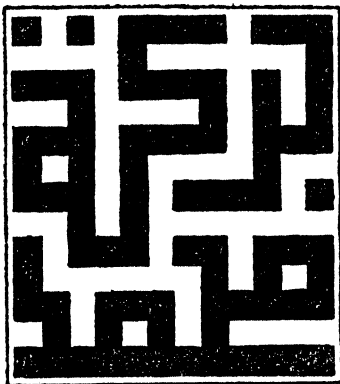


Fig. 5. — La formule *Barakatu Muhammed* : « la bénédiction (ou : l'influence spirituelle) de Muhammed », en lettres kousiques monumentales formant un « sceau » (*khatam*).

De la Sagesse de la Singularité
(*al-hikmat al-fardiyah*)
dans le Verbe de Muhammed

[L'essence de] sa sagesse est singularité [ou « incomparabilité »], parce qu'il a été l'individu le plus parfait du genre humain ⁽¹⁾. C'est pour cela que l'acte créateur (*al-amr*) commença avec lui [en tant que prototype permanent] et s'acheva avec lui ; car, d'une part, il était « prophète, alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile » ⁽²⁾, et, d'autre part, il fut, dans son existence terrestre, le « sceau » (*khâtim*) de tous les prophètes ⁽³⁾.

(1) Ceci ne signifie pas, dans la perspective d'Ibn 'Arabi, que Jésus ait été moins parfait que Muhammed ; seulement la perfection du premier se situe en quelque sorte hors de la série des êtres humains, le Christ n'ayant pas eu de père humain. Le Prophète, par contre, était entièrement homme, du côté paternel comme du côté maternel. Il va sans dire que ces considérations ne comportent aucune ingérence dans le sens du dogme chrétien, qui affirme l'humanité parfaite du Christ.

(2) Parole du Prophète.

(3) Il est appelé « Sceau des prophètes », parce qu'il n'y a plus de prophètes après lui, jusqu'à la fin du cycle présent de l'humanité. Le rôle de « sceau » implique la synthèse de ce qui précède : le message de Muhammed confirme et résume ceux des prophètes précédents. Par sa réalité spirituelle, donc « intérieure », Muhammed s'identifie nécessairement au Verbe éternel ; d'autre

Le premier nombre singulier, dont dérivent tous les autres, est le ternaire (1). Or, Muhammed était le premier symbole de son Seigneur, car il avait reçu les « paroles universelles », qui sont les contenus des noms que Dieu apprit à Adam ; aussi avait-il la nature triple du symbole, celui-ci étant [en réalité] le symbole de lui-même (2). C'est parce que la réalité essentielle (*haqlqah*) de Muhammed comporte la singularité primordiale — manifeste dans tout ce qui est naturellement triple — qu'il dit, en parlant de l'amour, source de l'existence : « Trois choses de votre monde, parmi tout ce qu'il contient de triple, me furent rendues dignes d'amour », à savoir les femmes, les parfums et l'oraison, où il trouvait « la fraîcheur de ses yeux » (3).

Il mentionna les femmes en premier lieu et l'oraison en dernier lieu, parce que la femme est une partie de l'homme de par son origine, qui la

part, son rôle cyclique « achève » la manifestation terrestre du Verbe. Cette polarité des deux aspects principal et temporel du Prophète se situe dans une autre « dimension » cosmique que celle des deux « descentes » du Christ, dont la première annonça la fin du cycle présent, tandis que la seconde ouvrira le cycle futur.

(1) *Fard* signifie à la fois « singulier » et « impair ». Le premier nombre impair est trois, l'unité n'étant pas un nombre mais le principe même de la série des nombres. Le premier ternaire métaphysique est celui du Connaisseur (*al-'âqil*), du Connu (*al-ma'qûl*) et de la Connaissance (*al-'aql*), le premier ternaire cosmique celui du Calame (l'essence active), de la Table gardée (la substance passive) et du Livre universel (leur produit commun).

(2) De sorte que le symbole comporte une essence, une forme apparente et ce qui relie celle-ci à celle-là. La signification logique du symbole coïncide avec son essence ontologique.

(3) Métaphore arabe qui signifie « la consolation ».

manifesta (1), et que l'homme doit d'abord connaître sa propre âme avant de pouvoir connaître son Seigneur ; car sa connaissance du Seigneur est comme le fruit de sa connaissance de lui-même, d'où la parole du Prophète : « Qui se connaît lui-même, connaît son Seigneur (*man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbah*). » De ceci on peut déduire, soit que Dieu ne peut pas être connu et qu'on ne saurait L'atteindre — ce qui est parfaitement valable, — soit que Dieu peut être connu. Il faut que tu saches, d'abord que tu ne te connais pas toi-même, et ensuite que tu te connais et que, par conséquent, tu connais ton Seigneur.

Muhammed était le symbole le plus évident de son Seigneur, de même que chaque partie de l'univers [dont Muhammed représente la synthèse qualitative] est le symbole de son origine, qui est son seigneur. Les femmes lui « furent rendues dignes d'amour » en ce sens qu'il se pencha sur elles avec l'affection qu'a le tout pour ses parties. C'est ce qu'exprime, dans sa réalité intime et du point de vue divin, la parole de Dieu sur la création de l'homme : « Et lorsque j'eus déployé sa forme, et que Je lui insufflai de Mon esprit (2). » D'autre part, Dieu parle de Son intense désir de rencontrer l'homme, car il dit à David au sujet de ceux qui Le désirent : « O David, c'est Moi qui les désire encore plus intensément (3). » Ce qu'Il désire, c'est une rencontre particulière, celle dont il est dit

(1) Ce n'est pas dans son essence que la femme est une partie de l'homme, son essence étant indépendante de la polarité des sexes, mais dans sa détermination cosmique, qui est hiérarchiquement inférieure à celle de l'homme.

(2) Coran, XV, 29.

(3) Selon une parole du Prophète.

dans le *hadith* sur l'Antéchrist : « Aucun de vous ne verra son Seigneur avant qu'il ne meure. » Il faut donc que le désir de rencontrer Dieu, chez ceux qui ont cette qualité, soit vraiment intense. Quant au désir de Dieu envers ceux qui Lui sont proches, — et qu'Il voit pourtant déjà, comme Il voit tous les êtres, mais dont Il veut qu'ils Le voient également, ce qu'empêche leur état, — quant à ce désir, disions-nous, il est analogue au sens de la parole divine : « Nous les éprouverons jusqu'à ce que Nous sachions » ⁽¹⁾ ; et cependant Dieu sait tout. C'est qu'Il désire que se manifeste cette qualité [divine] particulière qui ne peut se manifester qu'à la mort [de ceux qui L'aiment]. Par cette qualité, Il met à l'épreuve le désir qu'ils ont de Lui, comme Il le dit dans le *hadith* sur l'hésitation divine, parole qui se réfère également à ce dont nous parlons ici : « En aucune chose que Je fais, Je n'hésite autant que pour enlever l'âme de mon serviteur croyant, qui a horreur de la mort ; et J'ai horreur de lui faire du mal ; pourtant il faut qu'il Me rencontre. » En s'exprimant ainsi, Dieu console le serviteur ; Il ne dit pas : « et pourtant il faut qu'il meure », pour ne pas l'affliger par l'idée de la mort ; mais puisque l'homme ne peut rencontrer Dieu qu'après la mort, — selon la parole du Prophète : « Aucun de vous ne verra son Seigneur avant qu'il meure », — Il dit : « et pourtant il faut qu'il Me rencontre ». Or, Dieu nous fit savoir qu'Il insuffla à l'homme de Son Esprit, en sorte que c'est Lui-même qu'Il désire ; car n'a-t-il pas créé l'homme dans Sa « forme », ce qui signifie qu'il est issu de Son Esprit ?

(1) Coran, XLVII, 33.

Du fait que l'homme, dans sa constitution naturelle, est composé des quatre éléments, qu'on appelle aussi « humeurs » sous le rapport de leur manifestation [organique] dans le corps, le Souffle divin, s'allumant par contraste avec l'humidité contenue dans le corps humain, conféra à l'esprit humain sa nature ignée (1). Pour cette raison Dieu s'adressa à Moïse sous les apparences du feu, après avoir provoqué en lui le désir d'en chercher (2). Si la constitution humaine participait directement à la Nature universelle [qui englobe aussi les anges], l'Esprit insufflé en elle serait [pure] lumière. D'autre part, si Dieu symbolisa [Son acte créateur] par l'insufflement, c'est qu'Il fit allusion à l'Expir du Clément [*nafas ar-rahmân*, c'est-à-dire l'expansion miséricordieuse des possibilités de manifestation à partir de leur état latent dans le principe] (3). Par l'Expir divin, la détermination essentielle de l'homme fut rendue manifeste ; et à cause du réceptacle prédisposé, l'Esprit apparut, non pas comme lumière (*nûr*), mais comme feu (*nâr*). Le Souffle divin est donc inhérent à ce par quoi l'homme est homme [au sens de sa qualité humaine primordiale]. De cette nature [primordiale de l'homme] Dieu fit dériver une deuxième « personne », créée dans sa forme, et l'appela femme. Dès

(1) C'est ce qui constitue la différence entre l'esprit transcendant et l'esprit vital, la qualité ignée étant coextensive à la vie individuelle, subtile et physique.

(2) Coran, XX, 8-10.

(3) « Le Clément (*ar-rahmân*) s'assit sur le trône » (Coran, XX, 4) ; or, le trône symbolise la manifestation intégrale ; c'est donc sous Son aspect de béatitude-miséricorde (*ar-rahmâniyah*) que Dieu « déploie » la manifestation universelle. Sur la théorie de l'Expir divin voir *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Is-lam*, p. 69.

que celle-ci apparut dans la forme de l'homme [ou comme une image de sa « forme » essentielle], celui-ci se pencha sur elle, parce qu'un être s'aime lui-même, et elle se tourna vers lui comme vers son pays natal.

Ainsi, les femmes lui « furent rendues dignes d'amour », de même que Dieu aime celui qu'Il créa « dans Sa forme », en sorte qu'Il ordonna aux anges de lumière, dans toute leur puissance et leur hauteur de rang et de nature, de se prosterner devant lui ⁽¹⁾. De là vient cette parenté [intime entre Dieu et l'homme]. C'est la forme [dans le sens purement qualitatif du terme] qui constitue la plus haute, la plus éclatante et la plus parfaite des parentés, car elle est en quelque sorte le « double » de l'Existence divine, de même que, par son existence, la femme dédouble l'homme et fait de lui un des pôles d'un couple. Il y a donc un ternaire : Dieu, l'homme et la femme ; l'homme tend vers son Seigneur, qui est son origine, comme la femme tend vers l'homme.

Dieu « lui rendit les femmes dignes d'amour » par là même qu'Il aime celui qu'Il créa « dans Sa forme ». L'amour [divin] n'a pour objet que ce qui est issu de l'être aimant ; et l'amour du Prophète ne provint que de ce dont il était issu lui-même, à savoir de Dieu ; c'est à cause de cela qu'il dit : « elles me furent rendues dignes d'amour » et non pas qu'il les aima de par lui-même ; car son amour était rattaché à son Seigneur, dont il reçut sa « forme » — même son amour pour sa femme, qu'il aima en vertu de l'amour de Dieu pour lui, par identification avec l'Amour divin.

(1) Coran, II, 30-34.

Quand l'homme aime la femme, il désire l'union, c'est-à-dire l'union la plus complète qui soit possible dans l'amour ; et dans la forme composée d'éléments, il n'existe pas d'union plus intense que celle de l'acte conjugal. De ce fait, la volupté envahit toutes les parties du corps et pour la même raison la loi sacrée prescrit l'ablution totale [du corps après l'acte conjugal], la purification devant être totale, comme l'extinction de l'homme dans la femme avait été totale lors du ravissement par la volupté [de l'union sexuelle]. Car Dieu est jaloux de Son serviteur, Il ne tolère pas que celui-ci croie jouir d'autre chose que de Lui. Il le purifie donc [par le rite prescrit], afin qu'il se retourne, dans sa vision, vers Celui en qui il s'est éteint en réalité, — puisqu'il n'y a pas autre chose que cela.

Lorsque l'homme contemple Dieu dans la femme, sa contemplation porte sur ce qui est passif ; s'il Le contemple en lui-même, en vue de ce que la femme provient de l'homme, il Le contemple en ce qui est actif ; et lorsqu'il Le contemple seul, sans la présence d'une forme quelconque issue de lui, sa contemplation correspond à un état de passivité à l'égard de Dieu, sans intermédiaire. Dès lors, sa contemplation de Dieu dans la femme est la plus parfaite, car c'est alors Dieu en tant qu'Il est à la fois actif et passif qu'il contemple, tandis que dans la contemplation purement intérieure, il ne Le contemple qu'en mode passif. Aussi le Prophète — sur lui la bénédiction et la paix ! — dut-il aimer les femmes à cause de la parfaite contemplation de Dieu en elles. On ne saurait jamais contempler Dieu directement en l'absence de tout support [sensible ou spirituel], car Dieu,

dans Son Essence absolue, est indépendant des mondes ⁽¹⁾. Or, comme la réalité [divine] est inabordable sous ce rapport [de l'Essence], et qu'il n'y a de contemplation (*shahâdah*) que dans une substance, la contemplation de Dieu dans les femmes est la plus intense et la plus parfaite ; et l'union la plus intense [dans l'ordre sensible, qui sert de support à cette contemplation] est l'acte conjugal.

Cet acte correspond à la projection de la Volonté divine sur celui qu'Il « créa dans Sa forme », au moment même où Il le créa, pour s'y reconnaître Lui-même, et Il le déploya, le façonna harmonieusement et lui insuffla de Son Esprit, qui n'est autre que Lui-même, si bien que l'extérieur [de l'homme primordial] est créature et que son intérieur est Dieu. Ceci étant, Dieu doua l'homme de la [faculté de disposer de ce temple [le corps humain], de même que Dieu « dispose de l'ordre, du ciel » — qui est le degré suprême de l'existence — « jusqu'à la terre » — qui est ce qu'il y a de plus bas, l'élément terre occupant la base de la hiérarchie des éléments ⁽²⁾.

Parlant des femmes, le Prophète les appelle *an-nisâ*, pluriel auquel ne correspond pas de singulier ⁽³⁾ ; car il dit : « Trois choses de votre monde me furent rendues dignes d'amour, les femmes (*an-nisâ*), etc. », et non : « la femme » (*al-*

⁽¹⁾ La contemplation (*shahâdah* ou *mushâhadah*) implique une certaine polarité de sujet et objet ; polarité que seule la Connaissance essentielle peut dépasser ; mais dans ce cas, il n'existe plus ni sujet individuel ni monde objectif.

⁽²⁾ Coran, XXXII, 4.

⁽³⁾ D'après le commentateur *an-Nâbulusi*, la forme collective exprime toujours la passivité.

mar'ah), faisant ainsi allusion au fait que les femmes occupent un rang ontologique postérieur au sien ; la racine du mot *nisâ*, en effet, signifie venir plus tard, être le dernier. Or, le Prophète aima les femmes précisément en raison de leur rang ontologique, parce qu'elles étaient comme le réceptacle passif de son acte, et qu'elles se situent par rapport à lui comme la Nature universelle (*at-tabl'ah*) par rapport à Dieu ; c'est bien dans la Nature universelle que Dieu fait éclore les formes du monde par projection de Sa volonté et par le Commandement [ou l'Acte : *al-amr*] divin, lequel se manifeste comme acte sexuel dans le monde des formes constituées par les éléments, comme volonté spirituelle (*al-himmah*) dans le monde des esprits de lumière et comme conclusion logique ⁽¹⁾ dans l'ordre discursif, le tout n'étant que l'acte d'amour du ternaire primordial se reflétant dans chacun de tous ces aspects.

Celui qui aime les femmes de cette manière, les aime par amour divin ; mais celui qui ne les aime qu'en vertu de l'attraction naturelle, se prive lui-même de la connaissance inhérente à cette contemplation. L'acte sexuel sera pour lui une forme sans esprit ; bien entendu, l'esprit reste toujours immanent à la forme comme telle, seulement, il demeure imperceptible à celui qui s'approche de son épouse — ou d'une femme quelconque — pour la seule volupté, sans connaître l'objet véritable de son désir. Cet homme est aussi ignorant à l'égard de lui-même que le serait un étranger auquel il ne s'est jamais découvert.

(1) C'est-à-dire comme l'« accouplement » des prémisses, qui engendre la conclusion.

Les gens savent bien que je suis amoureux ;
Seulement, ils ne savent pas de qui...

Ceci s'applique bien à celui qui aime pour la seule volupté, c'est-à-dire qui aime le support de la volupté, la femme, mais reste inconscient du sens spirituel de ce dont il s'agit. S'il le connaissait, il saurait en vertu de quoi il jouit, et qui jouit [réellement] de cette volupté (1) ; dès lors, il serait [spirituellement] parfait (2).

De même que la femme [dans sa condition naturelle, non pas dans son essence intelligente] occupe un degré inférieur à celui de l'homme (3), — conformément à la parole coranique : « Quant aux hommes, ils précèdent [dans leur dignité légale] les femmes d'un degré » (4), — l'être créé « dans la forme de Dieu » occupe un degré hiérarchiquement inférieur à Celui qui le créa « dans Sa forme », malgré l'identité de la forme de l'Un et de l'autre. C'est précisément par ce degré, qui distingue le Créateur de Sa création, que Dieu est « indépendant des mondes », et le premier agent ; car le deuxième agent est la « forme », bien qu'elle n'ait évidemment pas le rôle de principe autonome. C'est ainsi que les déterminations essentielles

(1) La Réalité divine étant à la fois le sujet et l'objet véritables de tout acte primordial.

(2) Par l'union, dans sa conscience spirituelle, des complémentaires primordiaux.

(3) Dans ses *Futûhât*, Ibn 'Arabî précise que la femme est virtuellement capable des mêmes perfections spirituelles que l'homme, ce qui est prouvé par l'existence de femmes « parfaites comme la mère du Christ, la femme de Pharaon et la fille du Prophète » ; c'est la condition cosmique des femmes qui est inférieure à celle de l'homme ; aussi les femmes spirituellement parfaites sont-elles plus rares que les hommes ayant atteint cette perfection.

(4) Coran, II, 228.

(*al-a'yân*) se distinguent les unes des autres en vertu de leurs rangs [ontologiques], et c'est à l'instar de cela que tout connaissant [de Dieu] accorde à chaque chose réelle son degré de réalité ; aussi Muhammed — sur lui la bénédiction et la paix ! — dut-il aimer les femmes par amour divin. Quant à Dieu, Il « donne à chaque chose sa nature propre » (1), donc sa réalité propre ; ce qui revient à dire qu'Il ne donne à chaque chose que ce qui lui est dû essentiellement, par cela même qu'elle représente [comme possibilité].

Le Prophète mentionna les femmes en premier lieu, parce qu'elles représentent le principe passif et que la Nature universelle [qui est le principe plastique universel] précède ce qui se manifeste à partir d'elle par [l'action de] la « forme ». Or, la Nature universelle n'est autre, en réalité, que l'Expir miséricordieux (*an-nafas ar-rahmâni*) dans lequel se déploient les formes du monde, de la plus haute à la plus basse, par l'infusion (*suryân*) du Souffle divin dans la *materia prima* (*al-jawhar al-hayûlânt*) ; c'est ce qui a lieu pour le monde des corps [terrestres et célestes] ; quant à l'infusion du Souffle divin [dans la Nature totale] lors de la manifestation des esprits de lumière et des conditions [générales d'existence], elle est d'un autre ordre (2).

Dans sa sentence [« trois choses de votre monde... »], le Prophète fit prévaloir le féminin sur le

(1) Coran, XX, 52.

(2) De ceci il résulte que pour Ibn 'Arabî la Nature universelle (*tabl'at al-kull*) est analogue à ce que les Hindous désignent comme *Prakriti*, tandis que la *materia prima* (*al-jawhar al-hayûlânt*) ne correspond qu'à la substance plastique du monde formel, ainsi que l'entendent aussi les cosmologues hellénisants.

masculin, insistant par là sur le rôle des femmes ; car il dit *thalâthun* pour « trois », mot qui ne s'emploie en arabe que pour une collectivité féminine ; cependant, des trois choses énumérées [à savoir les femmes, les parfums et l'oraison], il en est une qui est masculine, le parfum ; et les Arabes font toujours prévaloir le masculin ; par exemple, ils disent : « les filles et le garçon sont présents », et non pas : « présentes », sans égard à la prééminence numérique de l'élément féminin dans un collectif. Or, le Prophète était expert en langue arabe [il était donc parfaitement conscient de l'emploi inusité du terme], et il voulut faire allusion à la signification spirituelle de cet amour, qui lui avait été inspiré sans qu'il l'eût choisi volontairement ; c'est ainsi, d'ailleurs, que Dieu lui « enseigna » ce qu'il « ne savait pas » auparavant ⁽¹⁾ et que la faveur divine à son égard fut immense. Il fit donc prévaloir le féminin sur le masculin en s'exprimant de cette manière ; et qui donc connaîtrait mieux que lui les vérités principielles et serait plus perspicace à l'égard des lois ? Au surplus, il fit de la dernière des trois choses mentionnées le pendant de la première par le genre féminin et inséra la réalité mâle entre les deux, car il commença par la mention des femmes et termina par celle de l'oraison, l'une et l'autre notions ayant le genre féminin ; quant au parfum, il se trouve mentionné entre ces deux, par analogie avec la situation ontologique du Prophète lui-même : l'homme se trouve [en effet] placé comme intermédiaire entre l'Essence (*dhât*), dont il émane, et la femme, qui émane de lui ; il se situe donc

(1) Coran, XCVI, 4.

entre deux entités féminines, dont l'une, l'Essence, est féminine par notion, et l'autre est réellement féminine, de même que les femmes, dans la phrase énoncée par le Prophète, sont réellement féminines, alors que l'oraison n'est féminine que verbalement; le parfum, lui, est situé entre les deux comme Adam se situe entre l'Essence qui le manifeste et Ève qui se manifeste à partir de lui. Du reste, si tu préfères, tu peux remplacer « Essence » par « Qualité » ou par « Puissance »; quel que soit le terme que tu choisisses pour la première entité, il sera toujours féminin, même lorsque tu suis la coutume de certains [cosmologues] qui font de Dieu « la cause » de l'univers, car « la cause » est également un terme féminin (1).

* * *

Quant à la signification spirituelle du parfum, que le Prophète mentionna après les femmes, — à cause des parfums de l'existence (2) qui se trouvent dans les femmes, ce qui fait dire couramment : le meilleur parfum est l'étreinte de la bien-aimée, — cette signification est la suivante : le Prophète fut créé comme l'adorateur (*al-'abd*) par excellence, qui ne haussa jamais sa tête pour s'attribuer la

(1) Al-Qashâni fait remarquer que le mâle correspond à la détermination, tandis que la nature féminine est relativement indéterminée, dès lors qu'elle s'apparente à la substance réceptive non formée; c'est cet aspect de la nature féminine que le symbolisme verbal transpose par analogie inverse à la Nature principielle, dont la réalité dépasse toute détermination ou forme.

(2) Littéralement : de l'« existention » (*takwin*); il s'agit des « expirs » (*anfâs*) de la Miséricorde divine qui « dilate » (*naffasa*) les possibilités susceptibles d'existence.

seigneurie ⁽¹⁾, mais qui ne cessa de se prosterner et de se tenir debout devant Dieu, dans l'état de [parfaite] réceptivité, jusqu'à ce que Dieu tirât de lui ce qu'Il en créa, et lui conférât la fonction active dans le monde des émanations (*anfâs*) spirituelles qui sont les parfums de l'existence [se renouvelant sans cesse à partir des archétypes]. C'est pour cela que le parfum lui fut rendu digne d'amour et qu'il en fit mention après les femmes.

Par cet ordre [allant des femmes aux parfums et à l'oraison], le Prophète respecta l'ordre ascendant de la manifestation divine [qui, du point de vue relatif, procède de la potentialité indistincte de la substance passive vers l'actualisation complète de tous ses contenus virtuels], ordre auquel fait allusion la parole coranique : « Celui qui élève par degrés, le Seigneur du Trône... » ⁽²⁾; Dieu y est appelé « Seigneur du Trône » à cause de Son « intronisation » [lors de Sa manifestation intégrale] en Son nom Le Clément [*ar-rahmân*, selon la parole : « Le Clément s'assit sur le Trône » ⁽³⁾]; tout ce qu'englobe le Trône est atteint par la Miséricorde (*rahmah*) divine, conformément à la parole (*hadith qudsî*) : « Ma miséricorde englobe toutes choses », de même que le Trône englobe toutes choses ⁽⁴⁾. C'est par le principe de cette révélation

⁽¹⁾ Selon la parole du prophète : « Dites de moi : le serviteur (*'abd*) de Dieu et Son envoyé, pour que vous ne tombiez pas dans l'exagération que les gens manifestent à l'égard de mon frère Jésus. »

⁽²⁾ Coran, XL., 15.

⁽³⁾ Coran, XX, 4.

⁽⁴⁾ Le Trône (*al-'arsh*) « englobe toutes choses » ; il symbolise la manifestation universelle prise dans son épanouissement total, qui comporte l'équilibre et l'harmonie ; il est le support de la manifestation glorieuse de Dieu, de la Miséricorde-Béatitude (*ar-rahmâniyah*).

du *rahmân* sur le Trône qui englobe tout (*al-'arsh al-muhîtt*) que la Miséricorde divine se répand à l'intérieur du monde, comme nous l'avons déjà expliqué dans ce livre et dans nos *Futûhât*.

Le parfum est mis en rapport avec l'union sexuelle dans le passage coranique attestant l'innocence de 'Aïshah [la femme du Prophète que certains avaient calomniée à tort]. Dieu dit à ce propos : « Que les femmes impures soient aux impurs, et les hommes impurs aux impures, et que les femmes pures soient aux purs, et les hommes purs aux pures ; ceux-ci sont exempts de ce que disent [les calomniateurs]...⁽¹⁾ », [passage qui peut aussi se traduire ainsi : « Que les femmes malodorantes soient aux malodorants, et les hommes malodorants aux malodorantes ; et que les femmes bienodorantes soient aux bienodorants, et les hommes bienodorants aux bienodorantes... »] ; les purs sont donc décrits comme exhalant une bonne odeur [de même que la parole bonne est appelée dans le Coran *tayibah*, c'est-à-dire « bonne » ou « bienodorante »], parce que la parole est essen-

Bien qu'intemporel du point de vue divin, l'épanouissement total du cosmos se présente relativement comme son accomplissement final. Le trône divin est « sur l'eau » (Coran, XI, 9), c'est-à-dire qu'il domine l'ensemble des potentialités cosmiques ou l'océan de la substance primordiale ; ceci rappelle le symbole hindou et bouddhique du lotus qui s'épanouit à la surface de l'eau et qui est à la fois l'image de l'univers et le siège de la Divinité révélée. Essentiellement, le Trône s'identifie à l'Esprit universel.

Selon le point de vue souflique, chaque chose, considérée dans sa nature primordiale, est le Trône de Dieu. En particulier, c'est le cœur du contemplatif qui s'identifie au Trône, de même que le lotus, selon le symbolisme hindou-bouddhique, s'identifie au cœur.

(1) Coran, XXIV, 26.

tiellement souffle, comme l'odeur est essentiellement exhalaison ; la parole peut donc être dite bienodorante ou malodorante suivant ce qu'elle manifeste par son contenu verbal. En tant que la parole [ou le souffle] est principalement divine, dans sa réalité essentielle, toute énonciation est bonne [ou bienodorante] ; mais dès qu'on y applique la distinction du bien et du mal ⁽¹⁾, elle est soit bonne [ou bienodorante] soit mauvaise [ou malodorante]. C'est ainsi que le Prophète dit de l'ail : « C'est une plante dont je déteste l'odeur », il ne dit pas : « que je déteste », car l'essence même d'une chose n'est jamais détestable ⁽²⁾ ; on n'en déteste qu'une certaine manifestation, cette aversion pouvant d'ailleurs relever d'une coutume, de la non-affinité des natures, d'une tendance individuelle, d'une loi sacrée, d'un manque de perfection requise ou d'autres facteurs encore.

Dès lors que l'ordre (*al-amr*) divin se divise en bien et en mal, comme nous venons de l'établir, le Prophète fut doué de l'amour du bien [ou de la bonne odeur] à l'exclusion du mal [ou de la mauvaise odeur]. Le Prophète dit des anges qu'ils sont offensés par les mauvaises odeurs ; et puisque l'homme fut créé d' « argile de vase fermentée » ⁽³⁾, c'est-à-dire putréfiée, les anges le détestent par nature. Le scarabée, par contre, ne supporte pas le parfum de la rose, pourtant l'un des meilleurs ; mais pour le scarabée, il est mauvais. De même,

(1) C'est-à-dire : dès qu'on la considère dans sa particularité distinctive, qui est soit conforme, soit contraire aux perfections de l'Être.

(2) Parce que cette essence relève d'une nécessité cosmique, d'une « idée » platonicienne.

(3) Coran, XV, 26.

tout homme qui a le tempérament du scarabée, mentalement et formellement, ne supporte pas la vérité quand il l'entend, mais goûte en revanche la vanité, selon la parole coranique : « Ceux qui croient à la vanité et ne croient pas en Dieu... » (1), et plus loin : « ... ce sont eux les perdus », qui se perdent eux-mêmes, car celui qui ne distingue pas le bien du mal [ou la bonne odeur de la mauvaise] n'a pas d'intelligence.

Dieu n'inspira au Prophète que l'amour du bien en toute chose, et il n'y a, essentiellement, que du bien. Or, est-il concevable qu'il existe dans le monde une constitution qui n'éprouve que le bien en toute chose et en ignore le mal ? Nous dirons que cela n'est pas possible, car, dans le principe même dont émane ce monde, c'est-à-dire en Dieu, nous trouvons le refus et l'amour ; or, le mal n'est autre que ce qu'on déteste, et le bien ce qu'on aime (2) ; le monde est créé « dans la forme de Dieu » [donc selon l'amour et le refus] ; quant à l'homme, il est créé selon deux formes [celle de Dieu et celle du monde]. Il ne peut donc pas exister de constitution qui ne perçoive qu'un seul aspect de la réalité ; par contre, il peut bien exister une constitution qui distingue le bien du mal [ou le bien-odorant du malodorant] tout en sachant par ailleurs que ce qui est mauvais de par sa saveur est

(1) XXIX, 52.

(2) Ibn 'Arabi pense ici au sens qu'on donne « en fait » au mot « mal », et non à celui qu'on devrait « en principe » lui donner. Il est toutefois étonnant qu'Ibn 'Arabi ne précise pas cette nuance, ou ne la précise qu'implicitement en disant que celui qui ne distingue pas le bien du mal est dépourvu d'intelligence. Si les anges ont une aversion pour l'homme, c'est pour une raison objective, la « lumière » dont ils sont créés étant plus conforme à l'Être pur que l'« argile putréfiée ».

bon en soi-même, abstraction faite de telle saveur. Que cet être soit distrait, par sa concentration sur le bien, de la sensation du mauvais, certes, cela existe ; mais quant à dire que le mal puisse disparaître du monde, c'est-à-dire du cosmos, c'est là quelque chose d'impossible. La Miséricorde divine, il est vrai, se manifeste dans le mal comme dans le bien ; [car il n'y a pas de mal absolu, tout mal présente donc des aspects de bien, fussent-ils infimes] ; un être mauvais est bon en lui-même [dans l'homogénéité du système clos qu'il représente], et c'est à lui que le bon apparaît comme mauvais ; il n'existe rien de bon qui ne soit pas mauvais sous quelque rapport et pour une certaine constitution, et inversement, comme nous venons de le démontrer (1).



Quant au troisième terme, qui achève [le ternaire exprimant] la singularité primordiale [la sagesse mohammédienne], c'est l'oraison (*aç-çalâh*), dont le Prophète dit : « La fraîcheur de mes yeux m'est donnée dans l'oraison » [c'est-à-dire qu'il y trouve sa consolation] (2) ; car l'oraison est une contemplation et un appel secret échangé entre Dieu et Son serviteur, conformément à la parole divine : « Souvenez-vous de Moi, Je Me souviendrai de vous » (ou : « mentionnez-Moi, Je vous mention-

(1) Le mal est « bon », non en tant qu'il s'oppose à un bien, mais par son fondement ontologique, qui est forcément positif, puis dans sa causalité qui implique nécessairement des facteurs positifs, et enfin dans sa nécessité cosmique.

(2) Selon la métaphore arabe, les yeux se rafraîchissent quand l'amertume et la brûlure des larmes cessent.

nerai » : *adhkurunt adhkurkum*) (1). D'après la parole divine fidèlement transmise depuis le Prophète, l'oraison est un culte dont le sens est partagé entre Dieu et Son serviteur et qui se rapporte donc d'une part à Dieu et d'autre part à l'individu : « J'ai partagé l'oraison entre Moi et Mon serviteur en deux moitiés, l'une étant due à Moi, l'autre à Mon serviteur ; et Mon serviteur recevra ce qu'il demande. » Ainsi [dans la récitation de la sourate *al-fâtihah* (2) qui constitue le texte principal de l'oraison rituelle], le serviteur dit : « Au Nom de Dieu, le Clément (*ar-rahmân*), le Miséricordieux (*ar-rahîm*) », et Dieu répond : « Mon serviteur Me mentionne (ou : se souvient de Moi) » ; le serviteur dit ensuite : « Louange à Dieu, le Maître des mondes », et Dieu dit à Son tour : « Mon serviteur Me rend grâces » ; le serviteur continue : « Le Clément, Le Miséricordieux », et Dieu dit : « Mon serviteur Me loue » ; le serviteur récite : « Le Roi du jour du jugement », et Dieu dit : « Mon serviteur Me glorifie, il se remet à Moi. » Voilà la première moitié de l'oraison, celle qui se rapporte à Dieu — exalté soit-Il — exclusivement. Ensuite, le serviteur prononce : « C'est Toi que nous adorons, et c'est de Toi que nous implorons le secours » ; et Dieu dit : « Ceci est partagé entre Moi et Mon serviteur, et Mon serviteur recevra ce qu'il demande » ; ce verset exprime donc une participation mutuelle. Lorsque le serviteur dit ensuite : « Conduis-nous sur la voie droite, la voie de ceux sur qui est Ta grâce, non de ceux qui subissent Ta colère, ni de ceux qui errent », Dieu dit : « Tout cela

(1) Coran, II, 147.

(2) Coran, I.

revient à Mon serviteur, et Mon serviteur recevra ce qu'il demande. » La deuxième moitié de l'oraison se rapporte donc exclusivement à l'individu, de même que la première moitié se rapporte à Dieu seulement. Cela fait comprendre la nécessité [rituelle] de réciter cette sourate [dans l'oraison]; celui qui ne la récite pas n'accomplit pas d'oraison partagée entre Dieu et Son serviteur.

L'oraison est un appel secret échangé entre Dieu et l'adorateur; elle est donc aussi une invocation (*dhikr*) [ce terme signifiant indifféremment : invocation, mention, rappel, réminiscence]. Or, qui invoque Dieu, se trouve dans la présence de Dieu, selon la parole divine (*hadîth qudsî*) transmise fidèlement depuis le Prophète : « J'assiste à l'invocation de celui qui M'invoque » (*anâ jâlisu man dhakarânî*); et celui qui se trouve dans la présence de Celui qu'il invoque, Le contemple, s'il est doué de la vue intellectuelle. C'est là la contemplation (*mushâhadah*) et la vision (*ru'yah*); mais celui qui n'a pas de vue intellectuelle (*baçar*) ne Le contemple pas. C'est par cette actualité ou absence de vision dans l'oraison que l'adorateur peut juger de son propre degré spirituel. S'il ne Le voit pas, qu'il L'adore donc par la foi « comme s'il Le voyait » [selon la définition que le Prophète donna de l'*ihsân*, la vertu spirituelle : « C'est adorer Dieu comme si tu Le voyais, et si tu ne Le vois pas, Lui pourtant te voit »]; et qu'il se L' imagine en face de lui [littéralement : dans sa *qiblah*, l'orientation rituelle] quand il Lui adresse son appel (1), et qu'il « prête l'ouïe » à ce que Dieu lui

(1) Conformément à la parole du Prophète : « En vérité, Dieu est présent dans la *qiblah* de chacun de vous »; le commentateur an-Nâbulusî ajoute : « Cette concen-

répondra. S'il est l'*imâm* [c'est-à-dire celui qui guide la prière en commun] de son propre microcosme et des anges qui prient avec lui — et chacun qui accomplit l'oraison est *imâm*, sans aucun doute, puisque les anges prient derrière l'adorateur qui prie seul, ainsi que l'atteste la parole prophétique, — il réalise par là même la fonction de l'envoyé divin dans l'oraison, en ce sens qu'il est le représentant de Dieu ; lorsqu'il récite [en se relevant de l'inclinaison] : « Dieu entend celui qui Le loue ; » il annonce à lui-même et à ceux qui prient à sa suite que Dieu l'a entendu ; et les anges et les autres assistants répondent : « Notre Seigneur, à Toi la louange ! » Car c'est Dieu qui dit par la bouche de Son adorateur : « Dieu entend celui qui Le loue » [cette énonciation, de même que la réponse, étant de règle dans l'oraison rituelle]. Regarde donc à quelle fonction sublime correspond l'oraison et à quel but elle mène. Celui qui n'atteint pas le degré de la vision spirituelle (*ar-rû'yah*) dans l'oraison ne l'a pas réalisée pleinement et n'y trouve pas encore « la fraîcheur des yeux » ; car il ne voit pas Celui à qui il s'adresse. S'il n'entend pas ce que Dieu lui répond dans l'oraison, il n'est pas de ceux qui « prêtent l'ouïe » : celui qui n'est pas présent devant son Seigneur lorsqu'il prie, et ne L'entend ni Le voit, n'est pas foncièrement en état de prière, et la parole coranique : « qui prête l'ouïe et qui est témoin » ne s'applique pas à lui. Ce qui distingue l'oraison de tout autre

tration imaginative n'est pas contraire à la foi quand on l'exerce consciemment, sachant qu'on est impuissant à comprendre Dieu par l'imagination ; car il est dit dans le Coran : Nous n'imposons à chaque âme que l'obligation dont elle est capable » (II, 286 ; VI, 153 ; VII, 40).

rite [d'obligation commune], c'est qu'elle exclut, aussi longtemps qu'elle dure, toute autre occupation (rituelle ou profane) ; mais ce qu'il y a de plus grand dans tout ce qu'elle comporte en paroles et en gestes, c'est la mention de Dieu [ou l'invocation de Dieu : *dhikr-ullâh*]. Nous avons d'ailleurs déjà expliqué dans les *Futûhât* l'état de l'homme parfaitement viril lors de l'oraison. Car Dieu dit [dans le Coran] : « L'oraison empêche les transgressions passionnelles et le péché grave » (1), précisément, parce que l'adorateur est tenu à ne pas s'occuper d'autre chose que de l'oraison, tant qu'elle dure ; « mais certes, l'invocation de Dieu (*dhikr-ullâh*) est plus grande... » (2). Ce qui, appliqué à l'oraison, doit s'entendre en ce sens que l'invocation [ou l'appel] adressée par Dieu à Son serviteur, lors de la réponse divine à la demande et à la louange, est plus grande que celle qu'adresse l'adorateur à Dieu ; car la grandeur n'est attribuable qu'à Dieu seul — exalté soit-Il ! — C'est pourquoi Il dit : « Dieu connaît ce que vous faites » (3), et Il dit : « ... ou qui prête l'ouïe et qui est témoin... » (4) c'est-à-dire, qui prête l'ouïe à l'appel (*dhikr*) que Dieu lui adressera dans l'oraison.

Dans cet ordre d'idées nous dirons aussi : du fait que l'existence découle d'un mouvement intelligible, de celui-là même qui produit le monde à partir de son état de non-manifestation jusqu'à sa manifestation, l'oraison rituelle synthétise tous les mouvements, qui sont [essentiellement] trois,

(1) XXIX, 44.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

(4) « En ceci il y a vraiment un avertissement pour celui qui a un cœur, ou qui prête l'ouïe et qui est témoin (ou : conscient) » (Coran, XL, 36).

à savoir : un mouvement ascendant, qui correspond à la position debout de l'adorateur, un mouvement horizontal, analogue à la position inclinée, et un mouvement descendant, indiqué par la prosternation rituelle. Le mouvement ascendant correspond d'ailleurs à l'attitude par excellence de l'homme, tandis que la tendance de l'animal est horizontale, et la tendance des plantes est descendante [leurs organes nutritifs étant les racines]. Quant aux minéraux, ils n'ont pas de mouvement propre ; quand une pierre se meut, elle obéit à une impulsion étrangère ⁽¹⁾.

Pour ce qui est de la parole du Prophète : « La fraîcheur de mes yeux m'est donnée dans l'oraison », sa forme indique expressément que l'état dont il s'agit n'est pas le résultat d'une tendance individuelle, puisque la révélation (*tajalli*) de Dieu dans l'oraison est un acte divin et non pas un acte de celui qui prie. Si le Prophète n'avait pas mentionné cet état de choses le concernant, cela signifierait qu'il avait reçu l'ordre d'accomplir l'oraison sans que Dieu S'y fût révélé à lui. Mais puisque cet ordre était l'expression d'une faveur divine à son égard, le Prophète dit : « La fraîcheur de mes yeux m'a été donnée dans l'oraison ». Or,

(1) Selon le commentateur al-Qashâni, les trois mouvements « existentiels », que retracent les gestes du fidèle et les tendances naturelles des trois catégories d'êtres organiques, sont principalement : le mouvement créateur descendant, qui s'éloigne pour ainsi dire du Principe pour établir les fondements de l'univers, puis le mouvement créateur ascendant, qui fait éclore les degrés de la manifestation à partir de leur base « matérielle », et enfin le mouvement de l'expansion « horizontale » de la manifestation à ses divers niveaux d'actualité. Ceci correspond rigoureusement aux trois tendances universelles que les hindous appellent *gunas*.

cette « fraîcheur des yeux » n'est autre que la contemplation du Bien-aimé, contemplation qui [selon les significations de « repos » et d' « immobilité » impliquées dans le terme *qurrah*, « fraîcheur »] repose l'œil de l'amant et fait qu'il s'immobilise dans sa vision, de sorte qu'il ne vise aucune autre chose en même temps, volontairement ou involontairement. C'est pour cela qu'il est défendu de se détourner [de l'orientation rituelle] pendant l'oraison, car tout détournement est un vol de Satan sur l'adoration, par quoi il empêche l'adorateur de contempler son Bien-aimé. Si c'était vraiment son Bien-aimé [qu'il cherche à contempler], cet adorateur qui détourne son visage de son orientation rituelle, ne se retournerait certes pas ; mais tout homme est conscient de son propre état d'âme, et il sait bien quelle est son attitude spirituelle pendant l'adoration, car : « l'homme est témoin de lui-même, quelle que soit l'excuse qu'il profère »⁽¹⁾ ; c'est-à-dire qu'il distingue bien le mensonge de la sincérité dans son âme puisqu'il est impossible qu'un être ignore son propre état, objet de son assentiment (*dhawq*) direct.

Ce que l'on désigne par le terme « oraison » (*çalâh*) comporte encore d'autres distinctions ; car, selon le texte coranique, Dieu nous ordonne d'une part de Lui adresser l'oraison, et, d'autre part, Il nous fait savoir que Lui-même nous dispense la grâce de Sa propre « oraison » (*çalâh*), qu'Il « prie » sur nous⁽²⁾, de sorte que l'oraison va de nous vers Lui et de Lui vers nous. Lorsque c'est Lui qui « prie », Il le fait en vertu de Son nom Le

(1) Coran, LXXV, 14-15.

(2) C'est-à-dire qu'il nous bénit, le verbe *çalla* ayant le double sens de « prier » et de « bénir ».

Dernier (*al-âkhir*), car sous ce rapport Sa manifestation suppose la manifestation préalable de l'être créé. Or, elle [cette révélation divine selon le sens du Nom Le Dernier] n'est autre que la détermination de Dieu que l'adorateur « crée » dans son orientation rituelle, soit par sa vision intellectuelle, soit par sa croyance dogmatique. C'est la conformation de la Divinité à la croyance : la Divinité varie selon la capacité de son « lieu » [ou réceptacle] de révélation ; ainsi que l'exprima Junayd lorsqu'il répondit à la question [sur le rapport qui existe entre la connaissance de Dieu et le connaissant] : « La couleur de l'eau est la couleur de son récipient » ; ceci est bien une réponse magistrale, touchant la nature de ce dont il s'agit ; c'est là [à savoir cette détermination divine « créée » lors de l'oraison] Dieu en tant qu'Il « prie » sur nous. En revanche, si c'est nous qui prions, c'est à nous que se rapporte le Nom Le Dernier, en ce sens que nous sommes alors impliqués dans ce Nom, en raison de ce que nous expliquions tout à l'heure sur la condition divine correspondant à ce Nom ⁽¹⁾ ; nous sommes alors auprès de Lui, dans la mesure de notre propre état [spirituel], en sorte qu'Il ne nous regarde qu'en vertu de la forme [spirituelle] que nous manifestons nous-même ; car c'est bien celui qui prie qui reste toujours en arrière ⁽²⁾. Il est dit dans le Coran : [« Ne vois-tu pas que tous exaltent Dieu, ceux qui sont dans les cieus et sur la terre, et les oiseaux qui volent en rangs?]

(1) C'est-à-dire : nous venons « après », puisque notre prière présuppose quelqu'un à qui elle s'adresse, à savoir Dieu.

(2) C'est-à-dire : qui limite ou qui restreint, qui détermine le contenu en fonction du réceptacle.

Chacun connaît son oraison et sa louange » (1) ; c'est-à-dire qu'il connaît son propre degré de « retard » [ou d'infériorité] dans l'adoration [par rapport à ce que serait une adoration pleinement adéquate] de son Seigneur, et [qu'il connaît] sa louange qui est [conforme à] ce que sa capacité [spirituelle : *al-isti'dâd*] peut affirmer de la transcendance divine. « Y a-t-il une chose qui n'exalte pas Sa louange ? » (2), c'est-à-dire la louange de son Seigneur, le Sage, Celui qui pardonne ; [« mais vous ne comprenez pas leur louange »] : nous ne saurions comprendre la louange [les modes de louange] de tout l'univers distinctement, chaque chose prise à part.

Selon un certain point de vue, le pronom, dans la phrase : « Y a-t-il chose qui n'exalte pas Sa louange », se réfère à la chose elle-même, c'est-à-dire que la créature loue par ce qu'elle est. Ceci est analogue à ce que nous disions du croyant, à savoir qu'il loue la Divinité qui est conforme à sa propre croyance et s'y rattache ainsi lui-même ; or, tout acte revient à son auteur, de sorte que le croyant se loue lui-même, comme l'œuvre loue son artiste, toute perfection et tout manque qu'elle manifeste retombant sur son auteur. De même, la Divinité [en tant que] conforme à la croyance est créée par celui qui se concentre sur elle, et Elle est son œuvre. En louant ce qu'il croit, le croyant loue sa propre âme, et c'est à cause de cela qu'il condamne une autre croyance que la sienne ; s'il était équitable, il ne le ferait pas ; seulement, celui qui est fixé sur telle adoration particulière ignore

(1) Coran, XXIV, 41.

(2) Coran, XVII, 46.

nécessairement [la vérité intrinsèque d'autres croyances], par là même que sa croyance en Dieu implique une négation d'autres formes de croyance. S'il connaissait le sens de la parole de Junayd : « La couleur de l'eau, c'est la couleur de son récipient », il admettrait la validité de toute croyance, et il reconnaîtrait Dieu en toute forme et en tout objet de foi. C'est qu'il n'a pas la connaissance [de Dieu] mais se fonde uniquement sur l'opinion (*zann*), dont parle la parole divine : « Je Me conforme à l'opinion que Mon serviteur se fait de Moi », ce qui veut dire : Je ne Me manifeste à Mon adorateur que sous la forme de sa croyance ; donc, qu'il généralise, s'il veut, ou qu'il détermine. La Divinité conforme à la croyance est celle qui peut être définie, et c'est Elle le Dieu que le cœur peut contenir [selon la parole divine : « Ni Mes cieux ni Ma terre ne peuvent Me contenir, mais le cœur de Mon serviteur fidèle Me contient »]. Car la Divinité absolue ne peut être contenue par aucune chose, puisqu'Elle est l'essence même des choses et Sa propre essence ; on ne dit pas d'un être quelconque qu'il se contient lui-même ; d'autre part, on ne dit non plus qu'il ne se contienne pas. Comprends donc ! Dieu — exalté soit-il ! — dit 'a vérité, et c'est Lui qui conduit sur le droit chemin.

Glossaire des termes arabes cités dans le texte

(Après la translittération simplifiée, telle que nous l'avons adoptée dans le texte du livre, nous donnons entre parenthèses, lorsqu'elle est différente, la translittération scientifique des mots selon le système du Journal asiatique.)

al-'abd (al-'abd) : le serviteur, l'esclave; désigne en langage religieux l'adorateur, et plus généralement la créature en tant qu'elle dépend de son Seigneur (*rabb*). Cf. pages 140, 207.

'*Abd al-Karīm al-Jīlī, ibn Ibrāhīm ('Abd al-Karīm al-Jīlī, ibn 'Ibrāhīm)* : ca. 1365—ca. 1417; Soufi. Il écrit entre autres le célèbre livre *Al-Insān al-Kāmil* : « L'Homme universel ». Cf. pages 14, 80.

'*Abd ar-Razzāq al-Qashānī ('Abd ar-Razzāq al-Kašānī)* : Soufi du XIII^e siècle, commentateur d'Ibn 'Arabī. Cf. page 17.

Abu Sa'īd al-Kharrāz (Abu Sa'īd al-Ḥarrāz) : célèbre Soufi de Bagdad, mort au Caire en 899. Cf. page 68.

'*aḥd ('aḥā)* : bâton; passé défini de « désobéir ». Cf. page 187.

Aḥaf ibn Barkhiyā (Aḥaf ibn Barḥiyā) : nom propre d'un sage, compagnon de Salomon. Cf. page 151 sq.

adab : éducation, politesse, tact. Cf. page 61.

'*adam ('adam)* : voir 'udum.

adhkurunī 'adhkurkum (aḍkurunī 'aḍkurkum) : « Souvenez-vous de Moi, Je Me souviendrai de vous »;

- ou : « Mentionnez-Moi, Je vous mentionnerai » (Coran, II, 147). Cf. page 213.
- al-'adl (al-'adl)* : la justice, l'équité ; nom divin. Cf. page 54.
- afāda (afāda)* : déborder, émaner ; voir : *ḥayd*.
- al-af'āl (al-'af'āl)* pluriel de *al-fi'l* : l'action, l'activité ;
al-af'āl al-ilāhiyah : les Activités divines. Cf. page 167.
- ahad ('ahad)* : un ; voir : *ahadiyah*. Cf. pages 114, 117 sq.
- ahādith (ahādīṭ)* : pluriel de *hadīth*.
- al-ahadiyah (al-'ahadiya)* : l'unité ; en Soufisme : l'Unité suprême qui ne fait l'objet d'aucune connaissance distinctive, qui n'est donc pas accessible à la créature comme telle ; ce n'est que Dieu Lui-même qui Se connaît dans Son Unité. Comme état spirituel, l'Unité comporte l'extinction de toute trace du créé. Cf. pages 101, 103.
- ahadiyat al-kuthrah ('ahadiyat al-kuṭra)* : l'unité du multiple. Cf. page 118.
- ahl al-haqāiq (ahl al-ḥaqā'iq)* : « la famille des Réalités essentielles » : les hommes qui contemplant les Réalités essentielles ; voir : *haqīqah*. Cf. page 61.
- 'Aīssā ('Ayssā)* : Jésus. Cf. page 121.
- al-ākhir (al-ākhir)* : le dernier ; nom divin. Cf. pages 34, 145, 219.
- 'ālam al-amthāl ('ālam al-amṭāl)* : synonyme de *'ālam al-mithāl*.
- 'ālam al-jabarūt ('ālam al-jabarūt)* : « le monde de la Toute-Puissance », identifié parfois à *'ālam al-arwāh* : « le monde des (purs) esprits » ; la manifestation informelle ; voir aussi : *hāhūt*.
- 'ālam al-khayāl ('ālam al-ḥayāl)* : le monde de l'imagination ; voir : *'ālam al-mithāl*. Cf. page 108.
- 'ālam al-mithāl ('ālam al-miṭāl)* ou *'ālam al-amthāl* : « le monde des analogies », le monde formel, tant psychique que corporel ; il correspond à *'ālam al-khayāl* : « le monde de l'imagination ». Cf. page 57.
- al-'alī (al-'alī)* : l'élevé ; nom divin. Cf. page 67.

al-'ālin (al-'ālin) : les (esprits) supérieurs : les anges les plus proches de Dieu. Cf. page 133.

al-amr (al-'amr) : l'ordre, le commandement ; en théologie : le Commandement divin, symbolisé par la parole créatrice *kun*, « sois » : « Son commandement (*amruhu*), lorsqu'Il veut une chose, c'est qu'Il lui dise : sois! et elle est » (Coran, XXXVI, 81). Le Commandement correspond donc au Verbe, le mot *amr* ayant du reste ce dernier sens en araméen. Les deux passages suivants du Coran affirment implicitement l'identité du Commandement et de la Parole (*kalimah*) divine ou Verbe : « Jésus est aux yeux de Dieu ce qu'est Adam. Dieu le forma de poussière, puis Il lui dit : sois (*kun*)! et il fut » (III, 54). « Le Messie, Jésus, fils de Marie, est l'envoyé de Dieu et Sa parole (*kalimatuhu*) qu'Il projeta sur Marie, et esprit de Lui... » (IV, 170). Sur la relation Verbe-Esprit voir sous *rūh*. *Al-amr* prend souvent le sens de « réalité », « acte », « chose actuelle » ; le Commandement divin correspond à l'Acte pur et s'oppose comme tel à la passivité pure de la Nature (*al-tabī'ah*). Le pluriel de *amr*, *umūr*, signifie « réalités », par exemple dans l'expression coranique : « A Lui retourneront les réalités (*umūr*). » Il s'agit évidemment des réalités essentielles des choses, qui retourneront à Dieu ; or, celles-ci correspondent aux multiples « aspects » du Commandement ou du Verbe divin. Cf. pages 22, 23 sq., 27, 52, 58, 76, 81, 108, 131, 138, 158, 175, 195, 203, 210.

anā jālisu man dhakarani (anā jālisu man dakarani) : « Je suis le compagnon de celui qui m'invoque » (*hadīth qudsī*). Cf. page 214.

anfās ('anfās) : pluriel de *nafas*.

al-'āqil (al-'āqil) : le connaissant, l'intelligent. Le ternaire : *al-'āqil* (le connaissant), *al-ma'qūl* (le connu), *al-'aql* (l'intellect, la connaissance) joue un rôle important en métaphysique. Cf. page 196.

al-'aql (al-'aql) : l'intellect ; *al-'aql al-awwal* : l'Intellect

premier, analogue au Calame suprême (*al-qalam*) et à *ar-rûh* ; il correspond au *Noûs* plotinien. Cf. pages 120, 185.

al-'arsh (*al-'arš*) : le Trône (divin). Cf. pages 39, 208.

al-'arsh al-muḥīt (*al-'arš al-muḥīt*) : le Trône (divin) qui englobe toute chose. Cf. page 209.

asmâ ('*asmā'*) pluriel de *ism* : nom ; *al-asmâ al-ilâhiyah* sont les Noms divins, qui se subdivisent en *asmâ dhâtiyah*, « noms essentiels », c'est-à-dire noms qui expriment la transcendance pure de l'Essence, et *asmâ ḡifâtiyah*, « noms qualitatifs », qui expriment les Qualités universelles ; ces derniers comprennent également les *asmâ af'âliyah*, les noms exprimant des Activités divines.

asmâ al-husnâ ('*asmā' al-ḡusnā*) : « les plus beaux noms » ou « les noms de Beauté » ; expression coranique qui désigne les Noms divins. Cf. page 21.

al-awwaliyah al-awwaliya : la primordialité. Cf. page 34.

al-awwal al-awwal : le premier ; nom divin. Cf. pages 34, 145.

al-a'yân (*al-'a'yân*) : ; pluriel de '*ayn* : les essences ou déterminations premières des choses ; *al-a'yân ath-thâbitah* : les « essences immuables » ou possibilités principielles, les archétypes.

al-'ayn (*al-'ayn*) : l'essence, la détermination première, l'œil, la source ; *al-'ayn ath-thâbitah* (*al-'ayn at-tâbita*), parfois aussi simplement *al-'ayn* : l'essence immuable, l'archétype, la possibilité principielle d'un être ou d'une chose. Cf. pages 21, 23, 45, 56, 67 sq., 70 sq., 80, 94, 112, 115, 117, 119, 153, 189, 205.

'*aynah* ('*aynah*) : son essence (acc.) ; forme possessive de '*ayn*.

'*aynuh* ('*aynuh*) : son essence (nomin.) ; forme possessive de '*ayn*.

al-azal (*al-'azal*) : l'éternité sans commencement ; voir aussi : *al-qidam*. Cf. page 34.

al-'azîz (*al-'azîz*) : le puissant, le précieux, le cher ; nom divin. Cf. page 140.

- baṣar* (*baṣar*) : vue ; vue intellectuelle. Cf. page 214.
- barakah* (*baraka*) : bénédiction, influence spirituelle. Cf. page 193.
- al-bāri* (*al-bārī'*) : le Producteur (aspect du Créateur) ; nom divin. Cf. page 159.
- al-barzakh* (*al-barzah*) : l'isthme ; au figuré : l'intermédiaire entre deux degrés d'existence. Cf. page 26.
- al-bashar* (*al-baṣar*) : l'homme ; l'homme fait de chair. Cf. page 133.
- bālin* (*bā'in*) : intérieur, caché ; contraire de *zāhir* : extérieur, apparent. On distingue la « science intérieure » (*al-'ilm al-bālin*), à savoir la science ésotérique, soufique, de la « science extérieure » (*al-'ilm az-zāhir*) des docteurs de la Loi. *Al-bālin*, « l'Intérieur », est un des noms coraniques de Dieu. Cf. pages 34, 62, 145, 185.
- Bilqis* (*Bilqīs*) : nom arabe de la reine de Saba. Cf. page 143.
- aṣ-ṣalāh* (*aṣ-ṣalā*) : la prière (rituelle). Cf. pages 212, 218.
- aṣ-ṣifāt* (*aṣ-ṣifāt*) : les qualités ou attributs ; *aṣ-ṣifāt al-ilāhiyah* : les Qualités ou Attributs divins. Voir aussi : *dhāt*. Cf. page 167.
- aṣ-ṣirāt al-mustaqīm* (*aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm*) : la Voie droite. Cf. page 157.
- aṣ-ṣūrah* (*aṣ-ṣūra*) : la forme ; *aṣ-ṣūrah al-ilāhiyah* : la Forme divine. Cf. pages 25, 37.
- adh-dhāt* (*aḍ-ḍāt*) : l'Essence, la Quiddité. La *dhāt* d'un être est le sujet auquel se réfèrent toutes ses qualités (*ṣifāt*) ; les qualités diffèrent entre elles mais non pas dans leur rattachement au même sujet. Cf. pages 21, 22, 115, 117, 132, 167, 206.
- dhāliyah* : essentielle(s) ; voir *adh-dhāt*. Cf. page 28.
- adh-dhawq* (*aḍ-ḍawq*) : la saveur ; au figuré : l'intuition. Cf. pages 41, 218.
- dhikr* (*ḍikr*) : souvenir, mention ; comme rite : invocation. Cf. pages 214, 216.
- dhikr-ullāh* (*ḍikr-ullāh*) : invocation de Dieu, souvenir de Dieu, mention de Dieu. Cf. page 216.

- al-façç (al-faşş)* : le chaton. Cf. pages 10 sq.
- al-faqīr ilā-Llāh (al-fakīr 'ilā-Llāh)* : « le pauvre envers Dieu », selon l'expression coranique : « O vous hommes, vous êtes les pauvres (*fuqarā*) envers Dieu, et Dieu est le Riche, le Glorieux » (XXXV, 16) ; en particulier, tout homme suivant une voie contemplative est appelé *faqīr ilā-Llāh* ou simplement *faqīr* ; l'équivalent persan est « derviche » (*derwīsh*). L'application du nom de « fakir » à certains ascètes de basse catégorie s'exhibant sur des places publiques aux Indes provient d'une corruption du sens original du terme. Cf. page 180.
- al-faqr (al-fakr)* : l'indigence, la pauvreté ; la pauvreté spirituelle. Cf. page 119.
- al-fard* : le singulier. Cf. page 196.
- al-fātihah (al-fātiḥa)* : « Celle qui ouvre », la première sourate du Coran, oraison rituelle de l'Islam. Cf. page 213.
- al-fayd (al-fayḍ)* : le débordement, le flux, l'effusion, l'émanation ; en métaphysique, celle-ci ne doit pas être conçue comme une émanation substantielle : « le débordement » de l'Être infini sur les possibilités relatives n'est évidemment pas une sortie de l'Être hors de lui-même. Cf. page 23.
- al-fayd al-aqdas (al-fayḍ al-aḳdas)* : « l'Effusion très sainte », la manifestation principielle, supraformelle. Cf. page 23.
- al-fayd al-muqaddas (al-fayḍ al-muḳaddas)* : « l'Effusion sainte », la manifestation de Dieu dans les formes. Cf. page 24.
- al-fitrah (al-fiṭra)* : la nature primordiale, non-corrompue. Cf. page 160.
- fuṣṭiḥ (fuṣūṣ)* : chatons ; pluriel de *façç*.
- al-fuqarā (al-fuḳarā)* : les indigents, les pauvres ; les pauvres dans l'Esprit. Cf. page 119.
- al-furqān (al-furḳān)* : la discrimination ; nom coranique du Livre révélé — ou de la révélation en général — sous son aspect de loi. Voir aussi : *al-qur'ān*. Cf. pages 27, 98.

al-ghaffâr (al-ġaffâr) : le Pardonnant ; nom divin. Cf. page 54.

ghanî binafsihi (ġanî binafsihi) : litt. riche par lui-même, c'est-à-dire : indépendant. Cf. page 23.

al-ghayb (al-ġayb) : le mystère, le non-manifesté. Cf. page 57.

al-ghayb al-mullaq (al-ġayb al-muṭlaq) : le Mystère absolu, la non-manifestation pure. Cf. page 57.

al-Ghazzālī, Abū Hāmid Muhammed (al-Gazzālī, Abū Hāmid Muḥammad) ; 1058-1111, grand théologien et vivificateur des sciences religieuses de l'Islam. Cf. page 77.

al-habā (al-habā) : la substance plastique universelle, la *materia prima*. Cf. page 120.

al-hadarāt (al-ḥadarāt), pluriel de *hadarah* : les Présences (divines), ou les modalités de la Présence divine dans la contemplation. On distingue les principales « Présences » suivantes :

1. *hadarat al-ghayb al-mullaq (ḥadarat al-ġayb-al-muṭlaq)* : la Présence (divine) dans la non-manifestation absolue.

2. *hadarat al-ghayb-al-mudāfi (ḥadarat al-ġayb-al-muḍāfi)* : la Présence (divine) dans la non-manifestation relative.

3. *hadarat ash-shahādāt-al-mullaqah (ḥadarat aš-šahādāt-al-muṭlaqa)* : la Présence (divine) dans la manifestation absolue.

4. *al-hadarat al-jam'iyah (al-ḥadarat al-jam'iyā)* : la Présence (divine) intégrale. Cf. page 57.

hadarat al-khayūl (ḥadarat al-ḥayāl) : la Présence (divine) dans le monde de l'imagination ; voir aussi : *'alam al-mithāl*. Cf. page 87.

hadīth (hadīt) : sentence, parole du Prophète transmise en dehors du Coran par une chaîne d'intermédiaires connus, il y a deux sortes d'*ahādīth* : *hadīth qudsī* (sentence sacrée) désigne une révélation directe, où Dieu parle à la première personne par la bouche du Prophète ; *hadīth nabawī* (sentence prophétique)

désigne une révélation indirecte, où le Prophète parle en sa propre personne. Cf. pages 36, 75, 208, 214.

al-hâhût : la Nature essentielle de Dieu ; dérivé du Nom divin *huwa*, « Lui », et formé par analogie avec les termes suivants, que nous citons selon leur ordre hiérarchique descendant :

al-lâhût : la Nature divine (créatrice),

al-jabarût : la Puissance, l'Immensité divine, le monde informel,

al-malakût : le Règne angélique, le monde spirituel,

an-nâsût : la nature humaine, notamment la forme corporelle de l'homme. Cf. pages 122, 165 sq.

al-hakam (*al-ḥakam*) : le juge ; nom divin. Cf. page 54.

al-hakîm (*al-ḥakîm*) : le sage ; nom divin. Cf. pages 53, 141.

al-hâl (*al-ḥâl*) pluriel : *ahwâl* : l'état, l'état spirituel ; on oppose parfois *hâl* (état) à *maqâm* (station spirituelle) ; dans ce cas, le premier est considéré comme passager, le second comme stable. Cf. pages 44.

al-hamîd (*al-ḥamîd*) : le Glorieux, digne de louanges ; nom divin. Cf. page 52.

al-ḥaqâiq (*al-ḥaqā'iq*) : pluriel de *ḥaqiqah*. Cf. pages 16, 30, 35, 148, 167.

al-ḥaqiqah (*al-ḥaqīka*) : la vérité, la réalité ; en Soufisme : la Vérité ou Réalité divine, la réalité essentielle d'une chose. Cf. la parole du Prophète : *likulli dhi ḥaqiqin ḥaqiqah*, « à toute chose réelle correspond une Réalité (ou Vérité) divine ». Cf. pages 54, 69, 129, 181, 196.

ḥaqiqat al-ḥaqâiq (*ḥaqīkat al-ḥaqā'iq*) : « La Vérité des vérités » ou « Réalité des réalités », analogue au Logos ; elle est considérée comme un « isthme » (*barzakh*) insaisissable, intermédiaire entre l'Être divin et le cosmos. Cf. page 26.

al-ḥaqq (*al-ḥaqḥ*) : la Vérité ou la Réalité ; en Soufisme, *al-ḥaqq* désigne la Divinité en tant qu'elle se distingue de la créature (*al-khalq*). Voir aussi : *ḥaqiqah*. Cf. pages 21, 23, 27, 64, 75, 82, 96.

al-ḥarf (*al-ḥarf*) singulier de *hurûf*. Cf. page 191.

al-haybah (al-hayba) : la crainte révérentielle, la crainte de la Majesté divine. Cf. page 34.

al-hayrah (al-hayra) : la consternation, la perplexité. Cf. pages 13, 71, 168.

al-hikam (al-ḥikam) : pluriel de *hikmah (ḥikma)*, sagesse.

al-hikmah (al-ḥikma) : la sagesse. Cf. pages, 10, 163.

al-hikmat al-'aliyah (al-ḥikmat al-'aliya) : la Sagesse élevée ; ...*al-fardiyah (... al-fardiya)* : la S. de la singularité ; ... *al-haqqiyah (... ḥaḳḳiya)* : la S. de la Vérité (divine) ; ... *al-ilāhiyah (... al-'ilāhiya)* : la S. divine ; ... *al-muḥaymiyah (... al-muḥaymiya)* : la S. de l'amour éperdu ; ... *an-nafathiyah (... an-nafatiya)* : la S. de l'inspiration divine ; ... *an-nubūwiyah (... an-nubūwiya)* : la S. de la prophétie ; ... *an-nūriyah (an-nūriyah)* : la S. lumineuse ; ... *al-quddūsiyah (... al-ḳuddūsiya)* : la S. sainte, la S. de la sainteté ; ... *ar-raḥmāniyah (... ar-raḥmāniya)* : la S. miséricordieuse, la S. de la miséricorde (divine) ; ... *as-subūhiyah (... as-subūhiya)* : la S. de la transcendance, la S. de l'exaltation (de Dieu) ; ... *al-'ulūhiyah (... al-'ulūhiya)* : la S. sublime, la S. de la sublimité (divine). Cf. pages 21, 41, 61, 67, 75, 85, 101, 107, 121, 143, 163, 195.

al-himmah (al-himma) : la volonté spirituelle, la force de décision, l'aspiration vers Dieu. Cf. pages 95 sq., 159, 203.

al-hudūr (al-ḥudūr) : la présence, l'état de concentration spirituelle. Cf. page 42.

al-hudūth (al-ḥudūṯ) : l'éphémérité ; opposé à *al-qidam* (l'éternité). Cf. pages 177, 189.

al-hukm (al-ḥukm) : le principe, le jugement. Cf. pages 31 155, 182.

hulūl (ḥulūl) : localisation, immanence localisée de Dieu : hétérodoxie. Cf. page 127.

al-hurūf (al-ḥurūf) : les lettres de l'alphabet et par suite les sons qu'ils représentent.

huwa : « Lui », nom divin. Cf. page 39.

al-huwiyah ; dérivé du pronom *huwa*, « Lui » : l'Ipséité,

- l'Aséité divine, le « Soi » suprême. Cf. pages 62, 127, 137, 147 sq.
- Idris* (*Ydris*) : Énoch. Cf. page 67.
- 'ifrit* (*'ifrīt*) : Afrit, espèce de génie. Cf. pages 146, 151.
- al-ihsân* (*al-'ihsān*) : la vertu spirituelle, la beauté intérieure. Selon le Prophète, elle consiste en ce que « tu adores Dieu comme si tu Le voyais ; si tu ne Le vois pas, pourtant Lui te voit » (*hadīth Jibrāil*). Notons ce ternaire fondamental, commenté par le Prophète : *al-islām*, l'abandon à la Volonté divine, *al-imān*, la foi et *al-ihsân*, la vertu sanctifiante. Cf. pages 87, 214.
- al-ikhhlāç* (*al-ihlāç*) : la pureté, la sincérité. Cf. page 118.
- ilāh* (*'ilāh*) : divinité. Cf. page 77.
- al-'ilm* (*al-'ilm*) : la connaissance, la science. Cf. page 155.
- imām* (*imām*) : modèle, prototype ; rituellement : celui qui préside à la prière en commun ; chef d'une communauté religieuse. Cf. page 215.
- insân* (*'insān*) : homme. Cf. page 27
- al-insân al-kābir* (*al-'insān al-kābir*) : « le Grand Homme, le macrocosme, selon l'adage : « Le cosmos est un grand homme, et l'homme est un petit cosmos. » Cf. page 25.
- al-insân al-kāmil* : « l'homme parfait » ou « l'homme universel » ; terme soufique pour celui qui a réalisé tous les degrés de l'Être ; désigne aussi le prototype permanent de l'homme. Cf. pages 28, 57, 167.
- al-islām* (*al-'islām*) : la soumission, l'abandon à la Volonté divine ; voir sous : *al-ihsân*. Cf. page 157.
- al-isti'dād* (*al-isti'dād*) : la prédisposition, l'aptitude, la préparation à recevoir, la virtualité. Cf. pages 23, 42, 103, 220.
- al-jabarūt* (*al-jabarūt*) : le monde de la Toute-Puissance ou l'Immensité divine ; voir aussi *hāhūl*. Cf. page 57.
- al-jabbār* (*al-jabbār*) : le Tout-Puissant ; nom divin. Cf. page 54.
- al-jam'iyat al-ilāhiyah* (*al-jam'iyat al-'ilāhiya*) : la synthèse divine. Cf. page 25.
- al-janāb al-ilāhī* (*al-janāb al-'ilāhī*) : le côté divin. Cf. page 26.

- al-jannah (al-janna)* : le paradis. Cf. page 104.
- al-jasad* : le corps concret ou subtil. Cf. page 92.
- al-jawhar al-hayûlânî (al-jawhar al-hayûlânî)* : la substance première, la *materia prima*; litt. « le joyau substantiel ». Cf. page 205.
- al-jinn* : les génies, êtres appartenant au monde psychique. Cf. page 150.
- al-Junayd, Abu-l-Qâsim (al-Junayd, Abu-l-Kâşim)*, mort en 910, célèbre maître du Soufisme, surnommé « le chef de la troupe ». Cf. page 219.
- al-kalimah (al-kalima)* : la parole, le Verbe, Cf. page 11.
- al-kamâl (al-kamâl)* : la perfection, la plénitude, l'infinité. Cf. pages 71, 167, 176.
- kashf (kaşf)* : intuition, litt. l'enlèvement d'un voile ou d'un rideau. Cf. page 87, 185.
- al-kashf al-ilâhî (al-kaşf al-'ilâhî)* : l'intuition divine, la connaissance des possibilités essentielles par Dieu. Cf. pages 26, 46.
- katab-Allâhu 'alâ nafsîhi-r-rahmah (katab-Allâhu 'alâ nafsîhi-r-raḥma)* : « Dieu se prescrit à Lui-même la miséricorde » (Coran, VI, 12). Cf. page 144.
- kathîf (kaţîf)* : grossier, concret, corporel. Cf. page 35.
- al-kawn* : le cosmos, l'univers. Cf. pages 21, 108.
- al-khaçç (al-ḥaşş)* : le particulier, l'homme d'élite. Cf. page 179.
- khalâqa (ḥalaqa)* : créer ; voir aussi *khalq*.
- al-khalîfah (al-ḥalîfa)* : le représentant. Cf. pages 27, 182.
- al-khalîl (al-ḥalîl)* : l'ami intime ; *khalîl-Allâh* : l'Ami de Dieu, surnom d'Abraham. Cf. page 75.
- al-khâlam (al-ḥâlam)* : le sceau ; voir aussi *khâtîm*. Cf. pages, 10, 39.
- khâtîm (ḥâtîm)* ou *khatam* : sceau ; *khâtîm al-wilâyâ* : « Le Sceau de la Sainteté » ; *khâtîm an-nubuwwâ* : « Le Sceau de la Prophétie » ; la première expression est souvent rapportée au Christ lors de sa seconde venue, la deuxième toujours à Muhammed. Cf. page 195.
- khâtîm al-awliyâ (ḥâtîm al-awliyâ)* : « Le Sceau des Saints » synonyme de *khâtîm al-wilâyâ*. Cf. page 49.

- khâtim ar-rusul* (*hâtim ar-rusul*) : « Le Sceau des Envoyés (divins) » Cf. page 49.
- al-khayâl* (*al-hayâl*) : la faculté imaginative ; elle est purement passive, soit à l'égard de la faculté conjecturale (*al-wahm*), qui lui confère le caractère d'illusion, soit à l'égard de l'intellect (*al-'aql*) ou de l'Esprit (*ar-rûh*), qui peut lui imprimer des visions prophétiques. Cf. page 88, 94 sq.
- al-Khidr* (*al-Hidr*) : nom d'un mystérieux personnage que Moïse rencontra près de la source de vie. Cf. page 173.
- al-kufr* : la mécréance. Cf. page 127.
- kun* : sois ! le fiat, l'ordre créateur ; voir aussi *al-amr*. Cf. pages 22, 129.
- ladunnî* (*ladunnî*) : « près de Moi » ; adjectif qui sert à désigner l'inspiration divine immédiate. Cf. page 173.
- al-lâhût* (*al-lâhût*) : la Nature divine (créatrice) ; voir : *al-hâhût*. Cf. page 122.
- lam yakun thumma kâna* (*lam yakun tumma kâna*) : « il ne fut pas, puis il était ». Cf. page 152.
- latîf* (*laṭîf*) : fin, subtil, non-apparent. Cf. page 35.
- al-lawh al-mahfûz* (*al-lawḥ al-mahfûz*) : la Table gardée. Cf. page 120.
- mâ* (*mâ*) : voir : *mâhiya*. Cf. page 182.
- mahall* (*maḥall*) : lieu, station, halte, demeure. Cf. page 71.
- mâhiyah* (*mâhiya*) : mot dérivé du pronom relatif et interrogatif *mâ*, « que », « quoi », et signifiant la quiddité d'une chose. Cf. page 182.
- majlâ* (*majlâ*) : lieu d'irradiation, de révélation, plan de réflexion du *tajallî* divin, théâtre. Cf. pages 72, 169.
- al-makân* (*al-makân*) : le lieu. Cf. page 93.
- al-malâ al-a'lâ* (*al-malâ'ul-a'lâ*) : l'assemblée suprême, les archanges et les êtres les plus proches de Dieu. Cf. page 132.
- al-malâikat al-muhaymiyah* (*al-malâ'ikat al-muhaymiya*) : « les Anges éperdus d'amour » ; les Anges suprêmes absorbés dans l'Être divin. Cf. page 120.

- al-malakût* : la Souveraineté permanente, le Règne céleste et angélique ; cf. le verset coranique : « C'est Lui qui tient dans Sa Main la Souveraineté (*malakût*) de toute chose... » (XXXVI, 83). Voir aussi *hâhût*. Cf. page 153.
- man 'arafa nafsahu 'arafa rabbah* (*man 'arafa nafsahu 'arafa rabbah*) : « Qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur » (*hadith*). Cf. page 197.
- maqamât* (*maḳmât*) : stations ; pluriel de *maqam*. Cf. page 82.
- al-mar'âh* (*al-mar'â*) : la femme. Cf. page 202 sq.
- mathal* (*maṭal*) : analogue, semblable ; voir : *'âlam al-mithâl*. Cf. page 153.
- al-mawjûdât al-'ayniyah* (*al-mawjûdât al-'ayniya*) : les existences individuelles ; voir : *wujûd 'aynî*. Cf. page 31.
- minhâj* (*minhâj*) : voie, règle. Cf. page 171.
- mishkât* (*miškât*) : niche, tabernacle. Cf. la sourate de la « Lumière » : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre. Le symbole de Sa lumière est comme un tabernacle (*mishkât*) ; dans le tabernacle il y a une lampe ; la lampe est dans un verre ; le verre est comme une étoile brillante... » (XXIV, 35). Cf. page 49.
- al-mubâsharah* (*al-mubâšara*) : la tendresse, l'action de réjouir quelqu'un. Cf. page 133.
- muhyi-d-dîn* (*muḥyi-d-dîn*) : vivificateur de la religion. Cf. page 9.
- al-mumkinât* (*al-mumkinât*), pluriel de *mumkin* : les possibilités ; on distingue en logique entre *mumkin* (possible), *wâjib* (nécessaire) et *jâiz* (contingent) ; du point de vue métaphysique, le possible se ramène principiellement au nécessaire, dès lors que toute possibilité a nécessairement la réalité qu'elle comporte de par sa nature. Cf. page 112.
- Mûsâ* (*Mûsâ*) : nom arabe de Moïse. Cf. page 170.
- musawwî* (*musawwî*) : droit, égal, homogène. Cf. page 22.
- mushâhadah* (*mušâhada*) : contemplation ; voir aussi *shahâdah*. Cf. page 214.

mutawahham (mutawahham) : illusionnaire, imaginaire ; mot dérivé de la même racine que *wahm*. Cf. page 114.

nabī (nabī) : prophète ; voir aussi : *rasūl*. Cf. pages 49, 51, 53.

nafas ar-rahmān (nafas ar-rahmān) : l'« Expir du Clément », appelé aussi *an-nafas ar-rahmānī* : l'« Expir miséricordieux » ; la Miséricorde divine considérée comme principe manifestant et partant comme puissance quasiment maternelle de Dieu. Voir aussi *rahmah*. Cf. pages 131, 134, 152 sq., 177, 199, 205.

naffasa : souffler, expirer, dilater, consoler ; voir aussi *nafas*. Cf. pages 134, 152, 177, 207.

an-nafs : l'âme, la psyché, c'est-à-dire la réalité subtile de l'individu ; le « moi ». Dans son opposition à l'esprit (*rūh*) ou à l'intellect (*'aql*), la *nafs* apparaît sous un aspect négatif, parce que constituée par l'ensemble des tendances individuelles ou égocentriques. L'on distingue cependant entre :

1. *an-nafs al-haywāniyah* : l'âme animale, c'est-à-dire l'âme en tant qu'elle obéit passivement aux impulsions naturelles,

2. *an-nafs al-ammārah* : « l'âme qui commande », c'est-à-dire l'âme passionnelle et égoïste,

3. *an-nafs al-lawwāmah* : « l'âme qui blâme », c'est-à-dire l'âme consciente de ses imperfections,

4. *an-nafs al-mulma'innah* : « l'âme apaisée », c'est-à-dire l'âme réintégrée dans l'Esprit, reposant dans la certitude.

Les trois dernières expressions sont coraniques. Cf. pages 44, 134.

an-nafs al-kulliyah : l'Âme universelle, qui englobe toutes les âmes individuelles ; elle correspond à la Table Gardée (*al-lawh al-mahfūz*) et s'oppose à l'Esprit (*ar-rūh*) ou Intellect premier (*al-'aql al-awwal*) ; elle est analogue à la psyché de Plotin. Cf. page 120.

an-nafs al-wāhidah (an-nafs al-wāhida) : « l'âme unique », dont furent créées toutes les âmes individuelles ; voir : *an-nafs al-kulliyah*. Cf. page 37.

- an-nâr (an-nâr)* : le feu. Cf. page 199.
- al-nâsût (an-nâsût)* : la nature humaine ; voir : *al-hâhât*.
Cf. pages 122, 165 sq.
- an-nisâ (an-nisâ')* : les femmes ; collectif. Cf. page 202.
- nisab dhâliyah (nisab dhâliya)* : relations essentielles, relations inhérentes à l'Essence divine (*adh-dhât*).
Cf. page 45.
- an-nûr (an-nûr)* : la lumière ; en métaphysique : la Lumière divine, source de l'existence. Cf. pages 23, 112, 114, 199.
- nuzûl (nuzûl)* : litt. descente ; la révélation au sens particulier du terme. Cf. page 109.
- Omar ibn al-Khattâb ('Umar ibn al-Hattâb)* : nom d'un compagnon du Prophète, qui fut le deuxième calife.
- al-qâbil (al-ḡâbil)* : le réceptacle, la substance passive et réceptive, dérivé de la racine QBL qui signifie « recevoir », « se situer en face de ». Cf. pages 23, 26, 45, 72.
- al-qadr (al-ḡadr)* : la puissance, la prédestination, la mesure de la puissance inhérente à une chose. Cf. page 43.
- al-qahhâr (al-ḡahhâr)* : le dompteur, le victorieux ; nom divin. Cf. page 54.
- al-qalb (al-ḡalb)* : le cœur ; l'organe de l'intuition supra-rationnelle, qui correspond au cœur comme la pensée correspond au cerveau. Le fait que les modernes localisent dans le cœur non pas l'intuition intellectuelle mais le sentiment prouve que celui-ci occupe chez eux le centre de l'individualité.
- al-qawâbil (al-ḡawâbil)* : pluriel de *qâbil*.
- qawwâtur malakûtiyah (ḡawwâtur malakûtiya)* : « une force céleste » ou « une force angélique ». Cf. page 153.
- qiblah (ḡibla)* : orientation rituelle. Cf. page 214.
- al-qidam (al-ḡidam)* : l'éternité, l'ancienneté. Cf. page 34.
- al-qur'ân (al-ḡur'ân)* : le Coran, litt. « la récitation » ou « la lecture » ; dans le symbolisme soufique, ce terme envisage la révélation sous son aspect de connaissance,

- immédiate, non-différenciée. Voir aussi : *al-furqân*. Cf. pages 27, 98.
- qurrah* (*ḵurra*) : repos, fraîcheur, consolation. Cf. page 218.
- ar-râhah* (*ar-râḥa*) : le repos, la détente. Cf. page 177.
- ar-rabb* : le seigneur ; nom divin. Cf. page 101.
- ar-raḥīm* (*ar-raḥīm*) : Celui qui est miséricordieux (envers les êtres) ; forme active de la racine RHM ; voir aussi : *ar-rahmah*. Cf. pages 143 sq., 147, 213.
- ar-rahmah* (*ar-raḥma*) : la Miséricorde (divine) ; la même racine RHM se retrouve dans les deux Noms divins : *ar-rahmân* (Le Clément, Celui dont la Miséricorde englobe toute chose) et *ar-raḥīm* (Le Miséricordieux, Celui qui sauve par Sa grâce) ; le mot le plus simple de la même racine est *rahīm* : matrice, d'où l'aspect maternel de ces Noms divins. Cf. pages 53, 144, 208.
- ar-rahmân* (*ar-raḥmân*) : le Clément ; voir *ar-rahmah*. Cf. pages 53, 93, 143, 147, 199, 208, 213.
- ar-rahmâniyah* (*ar-raḥmâniya*) : la Qualité divine intégrale, correspondant au nom divin *ar-rahmân* ; la Béatitude miséricordieuse. Cf. pages 96, 143, 199.
- rasûl* (*rasûl*) : envoyé, messenger ; en théologie : envoyé divin. C'est en tant que messenger (*rasûl*) qu'un prophète (*nabî*) promulgue une nouvelle loi sacrée ; tout prophète n'est pas nécessairement *rasûl*, bien que jouissant de l'inspiration divine, mais tout *rasûl* est implicitement *nabî*. Cf. pages 49 sq., 51, 53, 123.
- ar-raḳîb* (*ar-raḳîb*) : l'observateur ; nom divin. Cf. page 130.
- rawh* (*rawḥ*) : repos, joie, grâce, justice. Cf. pages 22, 130.
- rayhân* (*rayḥân*) : myrrhe ; toute plante parfumée. Cf. page 130.
- risâlah* (*risâla*) : la fonction de *rasûl*, d'envoyé de Dieu. Cf. pages 163, 182.
- ar-rubûbiyah* (*ar-rubûbiya*) : la seigneurie ; la Qualité divine correspondant au nom divin *ar-rabb*, le Seigneur. Cf. page 101.

ar-rûh (ar-rûh) : l'esprit ; en Soufisme, ce mot comporte les principales significations suivantes :

1. L'Esprit divin, donc incréé (*ar-rûh al-ilâhi*), appelé aussi *ar-rûh al-qudus*, l'Esprit saint ;
2. L'Esprit universel, créé (*ar-rûh al-kullî*) ;
3. L'esprit individuel ou plus exactement polarisé à l'égard d'un individu ;
4. L'esprit vital, intermédiaire entre l'âme et le corps.

Cf. le Coran : « Ils te questionneront au sujet de l'esprit ; dis-leur : l'esprit [provient] du commandement (*amr*) de mon Seigneur... » (XVII, 84). Le Christ est appelé *Rûh Allâh*, « Esprit de Dieu ». Voir aussi *amr*. Cf. pages 39, 121, 163, 166.

ar-rûh al-âmîn (ar-rûh al-âmîn) : « l'Esprit fidèle », nom de l'archange Gabriel. Cf. page 122.

ar-rûh al-manâwî (ar-rûh al-manâwî) : l'esprit intellectuel. Cf. page 123.

rusul : pluriel de *rasûl*.

ru'yâ (ru'yâ) : vue, vision, action d'apercevoir. Cf. pages 22, 214.

rûyâ (rûyâ) : vision, songe. Cf. page 88.

Sahl at-Tustarî, Abu Muhammed, 818-896, célèbre théologien et Soufi, de Tustar dans l'Ahwâz ; ses « Mille Sentences » ont été recueillies par ses disciples.

as-sa'id (as-sa'id) : le bienheureux. Cf. page 101.

as-sakînah (as-sakîna) : la Paix divine qui demeure dans un sanctuaire ou dans le cœur. La racine *SKN* comporte les significations d' « immobilité » (*sukûn*) et d' « habitation ». C'est l'analogue de l'hébreu *shekhîna*, la Gloire divine qui habite dans l'arche d'alliance. Cf. le verset coranique : « C'est Lui qui fait descendre la *sakînah* dans le cœur des croyants, afin qu'ils acquièrent une nouvelle foi par-dessus leur foi... » (XLVIII, 4). Cf. page 166.

as-Sâmirî (as-Sâmirî) : nom propre de l'Hébreu qui induisit les Enfants d'Israël à faire le veau d'or. Parfois, ce nom est traduit par « le Samaritain », ce qui

- est un anachronisme par trop évident. Cf. page 122.
- shahādah* (*šahāda*) : témoignage, contemplation, perception objective. Cf. page 202.
- shahīd* (*šahīd*) : témoin ; voir aussi *shuhūd* et *shahādah*. Cf. page 139.
- ash-sharā'i* (*aš-šarā'i*) : les diverses lois révélées ; pluriel de *ash-sharī'ah*. Cf. page 171.
- sharī'ah* (*šarī'a*) : loi sacrée, révélée. Chaque Messenger (*rasūl*) divin apporte une nouvelle *sharī'ah* en conformité avec les conditions du cycle cosmique et humain. On oppose *sharī'ah* à *haqīqah*, Loi sacrée à Vérité ou Réalité divines ; les Lois sacrées diffèrent, tandis que leur Réalité divine est la même. Cf. page 62.
- ash-shay'* (*aš-šay'*) : la chose. Cf. pages 22, 139.
- sijīn* (*sijīn*) : prison ; désignation coranique des mondes inférieurs. Cf. page 121.
- sijn* (*sijn*) : prison. Cf. page 186.
- sirr* : secret, mystère. En Soufisme, *as-sirr* désigne aussi le centre intime et ineffable de la conscience, le « point de contact » entre l'individu et son principe divin. Cf. page 22.
- as-sitr* : le voile, la couverture. Cf. page 127.
- as-suryān* (*as-suryān*) : le processus, la propagation. Cf. page 205.
- at-tabī'ah* (*aṭ-ṭabī'a*) : la Nature ; *Tabī'at al-kull* : la Nature universelle. Elle est un aspect du principe passif et « plastique », de la Substance universelle (*al-habā*) ; elle est cette substance en tant que génératrice du monde, d'où sa nature maternelle. Ibn 'Arabī lui attribue une réalité coextensive de toute la manifestation universelle et l'identifie à l'« Expir du Clément ». Cf. pages 26, 70, 120, 126, 131.
- at-tābūt* (*aṭ-ṭābūt*) : l'arche (dans laquelle Moïse fut exposé sur le Nil). Cf. page 165.
- at-tajallī* (*aṭ-ṭajallī*) : le dévoilement, la révélation, l'irradiation. Cf. pages 21, 23, 103, 109, 154, 217.
- tajalliyāt* : pluriel de *tajallī*.
- takwīn* (*takwīn*) : « existention », création. Cf. page 207.

- tanfis (tanfīs)* : soulagement. Cf. page 134.
- at-tanzīh (at-tanzīh)* : éloignement, exaltation, affirmation de la transcendance divine ; contraire : *tashbīh* : comparaison, similitude, affirmation du symbolisme. Les deux affirmations se trouvent réunies dans des paroles coraniques comme celle-ci : « Rien n'est semblable à Lui (= *tanzīh*), et c'est Lui celui qui entend et qui voit (= *tashbīh*). » Cf. pages 61, 69, 116.
- tashbīh (tashbīh)* : louange ; action d'attribuer à Dieu toute perfection. Cf. page 29.
- at-tashbīh (at-tashbīh)* : la ressemblance, l'analogie, le symbolisme ; voir *at-tanzīh*. Cf. pages 61, 69, 116.
- taqdis (taqdis)* : sanctification ; action de proclamer Dieu saint, c'est-à-dire exempt de toute imperfection ou limite. Cf. page 29.
- tayibah (ṭayiba)* : bonne, bien odorante. Cf. page 195.
- Thalathatun (ṭalaṭatun)*, fem. *thalāthun* : trois. Cf. page 206.
- al-'ubūdiyyah (al-'ubūdiyya)* : la qualité de serviteur, d'adorateur parfait. Cf. page 92.
- al-'udum (al-'udum)*, parfois aussi vocalisé 'adam : la non-existence, l'absence, le Non-Être, le néant. En Soufisme, cette expression comporte d'une part un sens positif, celui de non-manifestation, d'état principal se situant au-delà de l'existence ou même au-delà de l'Être, et d'autre part un sens négatif, celui de privation, de néant relatif. Cf. pages 45, 67, 154.
- al-ulūhiyah (al-'ulūhiya)* : mot dérivé de *ilāh*, « divinité », et signifiant la « Qualité-Dieu » ou « Qualité de Divinité », non pas dans le sens d'une Qualité divine particulière mais comme Nature divine totale. Cf. pages 64, 127.
- al-umūr (al-'umūr)* : pluriel de *al-amr* ; les commandements (divins).
- al-umūr al-kulliyah (al-'umūr al-kulliyah)* : les réalités universelles ; les « universaux ». Cf. page 30.
- umūrun 'adamiyah ('umūrun 'adamiya)* : réalités non-existantes, c'est-à-dire non-manifestées. Cf. page 68.

- al-uns (al-'uns)* : l'intimité confiante ; opposé à *al-haybah*. Cf. page 34.
- al-wahhâb (al-wahhâb)* : le donateur ; nom divin. Cf. page 51.
- al-wahî (al-wahî)* : l'inspiration (divine). Cf. page 95.
- wâhid (wâhid)* : unique, seul ; voir : *wâdhiyah*. Cf. page 114.
- al-wâhidiyah (al-wâhidiya)* : l'Unicité (divine) ; elle se distingue de l'Unité (*ahadiyah*) divine qui se soustrait à toute connaissance distinctive, tandis que l'Unicité apparaît dans le différencié, de même que les distinctions principielles apparaissent en elle.
- al-wahm* : la faculté conjecturale, l'opinion ; voir aussi : *al-khayâl*. Cf. pages 89, 95, 114, 124.
- al-wâli (al-wâli)* : le Seigneur ; nom divin. Cf. page 54.
- al-walî (al-walî)* : le saint, l'homme de Dieu. Cf. pages 50, 52 sq.
- al-wârith (al-wârith)* : l'héritier ; nom divin. Cf. page 53.
- al-wâsi' (al-wâsi')* : le vaste ; nom divin. Cf. page 53.
- al-wilâyâ (al-wilâyâ)* : la sainteté. Cf. page 50.
- al-wujûd (al-wujûd)* : l'Être, l'existence. Cf. pages 21, 46, 67, 81, 111, 176, 185.
- wujûd 'aynî (wujûd 'aynî)* : existence déterminée, individuelle, douée de substance. Cf. page 30.
- al-wujûh (al-wujûh)* : les faces, les aspects ; pluriel de *wajh*.
- al-yaqîn (al-yaqîn)* : la certitude. Cf. page 185.
- zâhir (zâhir)* : extérieur, apparent ; contraire de *bâtin* ; voir sous ce mot. *Az-zâhir*, « l'Extérieur » ou « l'Apparent », est un des noms coraniques de Dieu. Cf. pages 34, 62, 184.
- az-zann (az-zann)* : la pensée, l'opinion. Cf. page 221.

Table des matières

PRÉFACE	7
INTRODUCTION	9
De la Sagesse divine dans le Verbe adamique	21
De la Sagesse de l'Inspiration divine dans le Verbe de Seth	41
De la Sagesse de la Transcendance dans le Verbe de Noé	61
De la Sagesse sainte dans le Verbe d'Énoch.....	67
De la Sagesse de l'Amour éperdu dans le Verbe d'Abraham	75
De la Sagesse de la Vérité dans le Verbe d'Isaac.....	85
De la Sagesse élevée dans le Verbe d'Ismaël .	101
De la Sagesse lumineuse dans le Verbe de Joseph	107
De la Sagesse de la Prophétie dans le Verbe de Jésus	121
De la Sagesse de la Béatitude miséricordieuse dans le Verbe de Salomon	143
De la Sagesse sublime dans le Verbe de Moïse	163
De la Sagesse de la Singularité dans le Verbe de Muhammed.....	195
Glossaire des expressions arabes citées dans le texte	223



*Numérisation et impression en février 2015
par CPI Bussière
Éditions Albin Michel
22, rue Huyghens, 75014 Paris
www.albin-michel.fr*



ISBN : 978-2-226-17295-2

ISSN : 0755-1835

N° d'édition : 02461/10. – N° d'impression : 2014587.

Dépôt légal : octobre 2008.

Imprimé en France.

LA SAGESSE DES PROPHÈTES

IBN 'ARABÎ

Ce n'est pas sans raison qu'Ibn 'Arabî est appelé en Islam *al-Sheykh al-akbar*, « le plus grand des maîtres spirituels ». Soufi andalou du XIII^e siècle, il a produit une œuvre qui couvre toutes les dimensions de la spiritualité musulmane. Avec *Les Illuminations de la Mecque*, *La Sagesse des prophètes* (en arabe *Fusus al-Hikam*, « les chatons des sagesse ») est un de ses textes majeurs. D'Adam à Muhammad en passant par Noé, Énoch, Abraham, Moïse, Salomon ou encore Jésus, il montre comment chaque « prophète » de la tradition musulmane manifeste l'un des aspects de la sagesse divine. En retour, chacun des chapitres constitue une étape sur la voie qui mène toute personne à réaliser « l'homme parfait », ainsi qu'à percevoir l'Unité divine dans toute la Création. Ce classique du soufisme s'adresse, par-delà les barrières confessionnelles, à tous les authentiques chercheurs de vérité.



Histoire du Coran ou Histoire des prophètes et des rois du passé.
Suppl. Persan 1313, Folio 79v.
© Bibliothèque nationale de France.

61 2070 3
ISBN 978-2-226-17295-2
VOLUME D