

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LE CONCEPT DE SAGESSE « HIKMA »
CHEZ IBN 'ARABÎ**

THESE DE MASTER RECHERCHE

E. Burak ŞAMAN

Directeur de recherche : Doç. Dr. Paul BALLANFAT

OCTOBRE 2010

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier mon directeur de recherche Doç. Dr. Paul Ballanfat, pour m'avoir encouragé pour ce sujet et pour m'avoir appris tant de choses.

Je voudrais aussi remercier les membres de la faculté de philosophie de l'Université Galatasaray, qui m'ont appris à philosopher pendant des années.

Je voudrais spécialement remercier ma famille pour m'avoir supporté dans mon "chemin qui ne mène nulle part"; mon amie Ece pour m'avoir "rafraîchit" et ma femme Nazlı sachant que la sagesse est intimement liée à la féminité.

Nous avons suivi la voie du tasawwuf pour être à l'abri du makr [la ruse], et voici que cette voie est tout entière un makr, une duplicité.

Propos de SHIBLÎ (m.945)

TABLE DES MATIÈRES

ABRÉVIATIONS	v
RÉSUMÉ.....	vi
ABSTRACT	xiii
ÖZET.....	xx
INTRODUCTION.....	1
PREMIERE PARTIE	7
APERÇU DE LA DOCTRINE D'IBN 'ARABÎ	7
1.1. Une ontologie au-delà de « <i>ontos</i> » : la lumière et l'ombre	7
1.2. Dualité de réalité et l'imagination.....	8
1.3. Les niveaux de l'Etre	9
1.4. L'Unicité de l'Etre (<i>wahdat al-wujûd</i>).....	12
1.5. Le protecteur des Reliques : L'Homme	14
DEUXIEME PARTIE	16
LES CHATONS DES SAGESSES.....	16
2.1. Le sceau/Le chaton.....	16
2.2. Une Sagesse dans un Verbe d'un Prophète.....	18
2.3. Théophanie (<i>Tajallî</i>) et le Verbe (<i>Kalam</i>).....	20
2.4. Les Entités Immuables (' <i>ayân al-thâbita</i>) et L'Ordre Divin (<i>hukm ilâhî</i>).....	22
2.5. La Divinité dans le Verbe d'Adam	24
TROISIEME PARTIE	27
SAGESSE DANS SON RAPPORT AVEC LA LOI.....	27
3.1. La sagesse de donner à chaque chose son droit	27
3.1.1. Mettre toutes choses à sa propre place.....	27
3.1.2. Voir les Choses telles qu'elles sont	30
3.2. Les Noms Divins (<i>Esmâ</i>)	31
3.3. Courtoisie (<i>Adab</i>)	33
3.4. Causes Secondaires	34
3.5. L'Echelle de la Raison et de la Loi	40
3.6. Créateur et Créature	41
3.7.1. Cause et la Loi.....	42
3.7.2. Causalité et Rencontre avec Hallâj.....	44
3.8.1. La Loi (<i>Shar'</i>).....	46
3.8.2. La Loi et La Réalité.....	47
3.8.3. Le jugement (<i>Hukm</i>).....	48
3.8.4. La Justice (<i>Adl</i>)	50
3.9. Science/Connaissance, Gnose et la Sagesse (' <i>Ilm, Ma'rifa et Hikma</i>).....	51
CONCLUSION	55
BIBLIOGRAPHIE	62
CURRICULUM VITAE	64

ABRÉVIATIONS**IBN 'ARABÎ**

Fusûs	<i>Fusûs al-Hikam</i>
Fut.	<i>Futûhât al-Makkiyya</i>

RÉSUMÉ

Ce travail vise à accéder le concept de sagesse chez Ibn ‘Arabî qui était non seulement un des plus grands maîtres du soufisme mais un des plus grands mystiques de tous les temps, radicalement étranger à la religion de la lettre et du dogme. C’était en effet un penseur libre, peut être la plus libre des plumes d’Orient entouré par des puissants personnages et d’un cercle de disciples fidèles, tous marqués par un langage philosophique. Ce que nous apprécions le plus, c’est qu’il s’est libéré de tout engagement politique ou courant théologique, c’est pourquoi que nous voudrions traiter le concept de sagesse chez Ibn ‘Arabî. Nous voudrions saisir ce que le penseur et *Docteur Maximus* de la mystique musulmane entend par « sagesse », concept que nous pensons être au cœur de la philosophie.

Ibn ‘Arabî est né en Murcie, au sud-est de l’Espagne en 1165. Il acquit une science considérable par la lecture de différents maîtres, se formant initialement à la théologie. En 1196 à Fès, il a la révélation du *sceau de la sainteté mohammadienne*. Il prétend avoir reçu les *Chatons de la sagesse* d’un trait, réveillé une nuit par Mohammad. En 1203, il commence les conquêtes spirituelles mecquoises à la Mecque, son ouvrage métaphysique majeur : les *Illuminations de la Mecque (Futûhât al Makkiyya)*.

Au delà de sa création d’un système appréciable, nous trouvons dans l’œuvre d’Ibn Arabî un extraordinaire mélange des termes philosophiques et de la spiritualité. Ces deux traditions qui ne semblent pas se croiser aisément, l’une prenant la raison et la réflexion comme base, l’autre la méthode d’ascèse mystique et la révélation divine, se rencontrent chez Ibn ‘Arabî. Notre recherche sur la sagesse chez Ibn ‘Arabî laissera donc cette ambiguïté de la philosophie et du mysticisme. Nous n’essayerons pas de placer notre auteur dans une catégorie ; car si nous devons le mettre, nous le mettrions dans ces deux catégories en même temps. Nous proposons d’examiner ce qu’il a écrit, de saisir ce qu’il a pensé au lieu de l’enfermer dans une catégorie. Ainsi, nous le considérons comme un penseur libre d’une pensée universelle et non pas d’une tradition de pensée.

La sagesse semble être le sommet ou le but ultime de notre pratique académique comme l’indique la signification du mot philosophie : du grec ancien φιλοσοφία, composé de φιλεῖν, « aimer » et σοφία, « la sagesse, le savoir ». Sous le joug de l’étymologie, nous devons penser la philosophie comme « l’amour de la sagesse », une activité qui a pour but la sagesse. Nous voudrions traiter ce sujet autour d’un auteur de la tradition mystique musulmane, Ibn ‘Arabî, non pour faire une comparaison entre la tradition philosophique occidentale et la tradition mystique

orientale, mais pour traiter la sagesse telle qu'elle est prise par un penseur, génie libre et fécond, qui écrit avec d'autres termes (mystico-théologiques) à partir d'une autre tradition (spirituelle) et avec une autre langue (l'arabe dans le cas présent).

Nous traduisons en langues occidentales le mot arabe *hikma*, qui est la quête de notre mémoire, par la sagesse (*wisdom* en anglais, *weisshheit* en allemand). L'étymologie de cette sagesse dans toutes ces langues revient au savoir, le sens qui est certainement lié au *Sophia* grec.

Pourtant, le mot arabe *hikma* vient de la racine *h-k-m* qui veut dire originellement « prévenir, éviter, retenir de faire du mal ou de la corruption ». *Hikma* signifie donc « qui prévient du comportement ignorant », dans l'utilisation courante, la sagesse. En ce sens, cela est plus proche de la science qui englobe le savoir qui gouverne le monde.

Quand nous considérons *hikma* comme ce qui correspond à ce qu'on comprend par la « sagesse » et quand on la traduit par sagesse, il apparaît en effet quelques inconvénients. Il faut que nous soyons attentifs à la signification en langue arabe qui nous ramène au « jugement ». Car la racine *h-k-m* veut dire aussi juger, donner son jugement, d'où *hukm*, le jugement définitif, l'ordre. Dans ce sens, nous voyons que *hikma* est l'action de se conduire par rapport au jugement définitif. Ainsi elle est forcément liée à une Loi universelle, à la justice et à l'idée de juste et à la réalité, car le vrai jugement est de donner ce qui correspond le mieux à la nature ou à la réalité de la chose.

Contrairement à ce qu'on comprend du mot « sagesse » dans langues occidentales, chez Ibn 'Arabî la sagesse n'est pas quelque chose qu'on aspire à atteindre un jour, ce n'est pas une science ou un savoir. Il y a *hikma* en toute chose, ce qu'il faut faire est le dévoiler. Pour rendre plus claire cette différence dont nous parlons, nous allons d'abord consacrer la première partie de notre recherche à une brève explication de la doctrine d'Ibn 'Arabî afin de mettre plus au clair les termes spécifiques au langage de notre auteur.

Pour Ibn 'Arabî, le monde qui nous entoure tel qu'on le perçoit n'est rien d'autre qu'une imagination. Nous l'apercevons par notre sensibilité, mais notre sensibilité nous trompe. Les choses que nous voyons, dont nous faisons le témoignage (*shahâda*), ne nous donne pas la réalité des choses. Ibn 'Arabî signale la différence entre le Réel (*Haqq*) et l'Imagination (*khayâl*) qui est très important pour comprendre son système ontologique. Pour lui le monde est illusoire, il est dépourvu de toute réalité véritable. C'est ici qu'intervient l'imagination. Cette imagination n'est pas une chose sans valeur dont on doit s'abstenir ou à laquelle on doit échapper vers le Réel, car toute cette illusion et l'imagination ne sont que les symboles (*rumûz*) du Réel, qui ne sont eux-mêmes que des différents degrés de témoignage (*shahâda*) ou différents niveaux de l'Etre Absolu, l'Un.

Ce qui compose le point de départ du système d'Ibn 'Arabî, c'est que le monde aux conditions duquel nous sommes soumis n'est rien d'autre qu'un rêve (*khayal*) et la non-existence de la Réalité (*'adem-i haqîqa*). Mais cela ne veut pas dire que le

monde que nous apercevons n'est rien d'autre qu'une construction subjective de l'esprit humain. Cette imagination (*wahm*) n'est pas subjective mais objective. Pour expliquer ce point nous voudrions exposer le concept de « cinq niveaux de l'Être » (*Hazara al-khamsa*), duquel Ibn 'Arabî et ses successeurs font usage pour décrire leur système. Ibn 'Arabî, distingue cinq mondes (*âlam*) ; cinq niveaux de présence (*hazara*) de l'Être Absolu dans sa manifestation à Lui-même. Ces niveaux (*martaba*) ontologiques ne composent pas des mondes différents, mais une totalité avec différents degrés.

Le premier niveau est le lieu de *Ama'*, le lieu des ténèbres, de l'indétermination (*lâ ta'ayyun*). C'est le Réel en tant qu'Absolu, en tant que pur potentiel sans attributs, sans noms, sans qualités, sans déterminations, occulte et invisible, introuvable. C'est par la deuxième couche que le Réel apparaît avec Ses Noms et Ses attributs en tant qu'Allâh (étant donné qu'Allâh est le nom qui comprend tous les autres noms). Le troisième niveau est le niveau du Réel apparu comme Seigneur (*Rabb*), le lieu des actes. Le quatrième est demi-spirituel et demi-matériel, une limite entre subtilité (*latâfa*) et densité (*kesâfa*), un exemplaire qui sert de frontière. Et cinquièmement vient le Réel manifesté sous une forme sensible, touchable ; le monde dont nous faisons témoignage (*dunya*). Ces cinq niveaux de l'Être composent une totalité organique, dans la manière dont les niveaux plus bas sont les symboles (*remîz*) ou les formes (*sûra*) des niveaux plus hauts.

En ce sens, tout ce que nous voyons dans ce monde (*'âlam*) est la théophanie de Dieu. Mais entre le monde (*'âlam*) dans lequel Dieu se manifeste et l'essence de Dieu lui-même, il apparaît une coupure. Tous les Noms et Attributs infinis de Dieu ne se trouve qu'en tant que potentiel chez Dieu, mais c'est quand ils sont mis en actes que ces Noms et Attributs se réalisent. Les noms se trouvent dans la Conscience Divine comme des entités immuables (*a'yân al-thâbita*), mais il faut un autre élément qui va recevoir et réaliser leurs manifestations. C'est ainsi que l'homme apparaît comme le réceptacle des manifestations.

En effet, l'homme devient le miroir dans lequel Dieu sera reflété. Et la coupure entre l'Essence de Dieu et ses manifestations disparaissent. Dans la voie spirituelle (*sayr al-suluk*) l'homme (*bashar*) avance jusqu'à ce qu'il devienne l'homme parfait (*insân al-kâmil*) et qu'il anéantisse son ipséité animal et laisse sa place à Dieu. C'est ainsi que dans l'homme apparaît sa réalité qu'est la divinité. Enfin, il se connaît lui-même et connaît son Seigneur. Le but de l'existence humaine, dans la pensée d'Ibn 'Arabî, est pour l'âme humaine de réaliser ses propres origines divines par un retour progressif et croissant à Dieu par l'intermédiaire d'une série d'étapes spirituelles et des stations.

En deuxième partie, nous allons parler du maître livre d'Ibn 'Arabî « Les Chatons des Sagesses », d'où nous tirerons de nombreux repères pour comprendre la signification de la sagesse dans le corpus d'Ibn 'Arabî. Nous essayerons d'interpréter quelques passages du livre concernant les Sagesses (au pluriel) pour discuter de ce qu'il s'agit.

La question première est de savoir dans quel sens Ibn ‘Arabî utilise le terme « Chaton » (*Fass* en arabe, le singulier de *Fusûs*) et pourquoi il utilise la sagesse au pluriel. Vu que les niveaux de l’Être sont cycliques et que le cœur de l’homme parfait (insân al-kâmil) est un lieu où Dieu se reflète, Ibn ‘Arabî compare les niveaux à l’anneau de la bague et le cœur au chaton de la bague.

Ibn ‘Arabî dit qu’Allâh a fait descendre les Sagesse (*al-Hikam*, pluriel de *Hikma* qui est traduit par *sagesses*). Cette utilisation au pluriel fait référence aux différentes stations de la Science divine (*‘ilm al-ilâhî*). En outre, nous voudrions signaler que *Fusûs al-Hikam* est un livre composé de 27 chapitres et chaque chapitre est consacré à un prophète. Chaque chapitre est intitulé par une formule suivante : « une Sagesse de vérité dans un Verbe d’Ishâq », ou « une Sagesse du souffle incantatoire dans un Verbe de Shîth », etc. Les chapitres commencent par le Verbe d’Adam et finissent par Mohammad. Cela veut dire qu’en réalité chaque prophète est un lieu de manifestation, un chaton auquel une Sagesse correspond. Les manifestations (*zuhûr*) changent selon les lieux de manifestation (*mazhâr*). Cela confirme qu’il y a plusieurs sagesse comme l’indique le titre, et comme il y a plusieurs manifestations. Mais toutes ces Sagesse ne composent en effet qu’une seule Sagesse, comme Ibn ‘Arabî le dit dans le passage cité plus haut « en dépit de la différence des formes et des règles traditionnelles due à celle des communautés ». Comme nous savons que la sagesse (*hikma*), est liée intimement au jugement (*hukm*) et à la loi, cela explique pourquoi il y a plusieurs prophètes et plusieurs systèmes de religions. Chaque prophète donc apporte un *hukm*, un ordre spécial selon les différentes conditions. En effet, chaque prophète depuis Adam, le premier d’entre eux, ne représente qu’une réfraction partielle à un moment de l’histoire humaine. Le prophète Mohammad, étant le Sceau des prophètes englobe tous les autres, c’est ce qu’on appelle « la réalité mohammadien ».

Il s’agit ici de la question du sujet révélateur et du sujet récepteur. Car Dieu se manifeste selon la capacité de chacun et il ne se révèle pas sous la même forme à deux individus, ni n’apparaît sous une forme identique au même individu. Dieu est Un, et ses épiphanies sont uniques. Les entités immuables (*a’yân al-thâbita*) ou « archétypes intelligibles » reçoivent la détermination spécifique par les noms divins grâce au « souffle du Miséricordieux » (*nafas al-Rahmâni*) pour libérer le désir épiphanique de la Divinité. Celles-ci sont des connaissances cachées chez la science de Dieu, elles reflètent ce qui se cache en eux selon leurs capacités propres. Selon la théorie des entités immuables, Dieu connaît les choses immuablement et éternellement. Il donne la prépondérance à l’existence de l’entité et elle se trouve ainsi dans le monde. En effet cela reflète que la création de Dieu est de faire venir à l’existence une entité qui y est déjà fixée. En fait, c’est une manifestation de la chose qui n’était autrefois existante que dans la science de Dieu. La nature des entités est donc de se trouver entre la non-existence et l’existence, entre la Réalité (*haqq*) et le monde de témoignage (*shahâda*). Elles sont non-existantes, donc négatives, et leurs venues à l’existence est la négation de la négation.

Dernièrement nous nous consacrerons à la discussion des différents aspects de la sagesse. Nous prendrons le concept de *hikma* dans son rapport avec la loi et le droit comme indiquent sa racine et ses dérivés (*hukm*, jugement définitif et *hakîm*, le gouverneur). Nous essayerons de montrer cette relation en prenant pour base

l'œuvre d'Ibn 'Arabî, avec comme base ses différents écrits, notamment *Futûhat al-Makkiyya*. Dans cette partie nous tenterons de décrire les différentes relations entre la sagesse et la loi dans le sens très large du terme « Loi » qu'utilise Ibn 'Arabî. Nous essaierons également d'étudier d'autres questions relatives à ce contexte, soit la causalité, les causes secondaires, le jugement, la science et la gnose.

Hikma est définie en tant que connaissance adéquate des réalités des choses et d'action selon l'exigence de cette connaissance. Ainsi on sépare "la sagesse intellectuelle" et "la sagesse pratique". Dans ce sens, le savoir (*ma'rifa*) n'est pas comme *hikma*, le premier étant seulement l'acte de saisir les réalités comme il faut tandis que *hikma* consiste à les réaliser, à agir selon ces réalités.

Comme le fait d'avoir *hikma* est de placer les choses à leurs propres places, tout se joue sur l'arrangement (*tartib*), l'ordre et l'hierarchie. Cette sagesse qui se compose de l'association parfaite du savoir et de la pratique, consiste à arranger les choses selon leurs niveaux, suivant leurs mesures. Par rapport à quoi la place appropriée d'une chose est définie ? Simplement la place appropriée de la chose est définie suivant la « nature » de la chose. La nature de la chose est la connaissance que nous donne la chose même. Cette idée est liée aux entités immuables (*'âyan al-thâbita*) dont nous avons parlé ci-dessus. La nature de la chose est inscrite sur la chose même, même si celle-ci n'est pas sorti sur la scène de l'être. Même si cette chose n'est pas venue à l'existence, la connaissance de cette chose est fixe et immuable. Nous devons juger selon cette nature de la chose, selon sa capacité, car ce sont les choses elles-mêmes qui nous disent par rapport à quoi nous devons donner notre jugement. Dans le cas de sage, son jugement sera parfaitement adéquat à ce que dit la nature de la chose.

Un autre aspect à l'égard de la « nature » de la chose se trouve dans sa dimension éthique. Elle repose sur la notion de *haqq* (qui veut dire et « le droit » et « le réel ») qui est elle-même certainement liée à la notion de justice (*'adl*), à une justice universelle et originaire. En effet la nature et le droit d'une chose sont interdépendants. Le droit d'une chose ou d'une personne est ce que la chose ou cette personne mérite en fonction de sa nature, tout en étant en harmonie avec la Loi, le jugement définitif (*hukm al-ilâhî*).

Le sage place chaque chose à la place qui lui revient dans la position que réclame le nom qui les gouverne. Selon Ibn 'Arabî, la Présence Divine comprend l'Essence, les Attributs Divins et les Actes Divins. L'Essence de Dieu en soi est sans référence aux relations envisagées entre Lui et les choses existantes ou non-existantes. Les Actes sont les choses créées. Et les attributs ou les noms sont *barzakh* ou isthme entre l'Essence et le cosmos. Les noms comprennent les « Noms appelés » issus la Loi (*shar'*), « les relations » issues des facultés rationnelles et « les attributs » issues des facultés rationnelles imparfaites. Les noms sont donc le seul moyen pour connaître Dieu et le cosmos.

Celui qui donne à chaque chose son droit n'est pas seulement sage, mais aussi courtois (*adîb*). Ce concept de courtoisie qui est très important dans la formation de l'*éthos* musulman est défini comme l'action de placer toute chose à sa propre place ;

faire la chose appropriée au moment appropriée selon les requis de la sagesse divine. L'origine divine de la courtoisie se trouve dans l'idée que Dieu crée le monde pour manifester les propriétés de ses noms, et que chaque nom requiert des situations spécifiques. Ces situations regardées comme une totalité, peuvent être appelées le cosmos ou les étants. Parmi ces choses, certaines sont des « causes secondaires » (*asbâb*). Puisque Dieu a placé les causes pour une fin, l'homme de la courtoisie donne à chaque cause son propre droit.

Le mot cause (*sabab*, pl. *asbâb*) qui veut dire en arabe littéralement « la corde », est une notion utilisée pour se référer à la connexion entre les choses ou les facteurs et indique toujours un moyen pour accomplir un but. Ainsi, le terme peut être traduit par « occasion ». En effet la cause secondaire est utilisée pour se référer à tous les phénomènes ou à tout ce qui existe, car tous les étants sont les causes d'autres choses. Le terme indique la cause invisible, cachée en général. Un grand nombre de soufis a récusé la prise au sérieux des causes secondaires, en disant qu'elles nous éloigneront de « ce qui cause ». Mais Ibn 'Arabî attribue une grande importance aux causes secondaires, car il les prend pour les noms divins par lesquels nous connaissons Dieu. Les causes secondaires pour lui sont les étants, les créatures et les actes. C'est Dieu Lui-même qui a établi les causes secondaires et non pas sans but. Affirmer la cause secondaire signifie connaître Dieu, ainsi que se connaître soi-même. L'essence de Dieu qui n'a pas d'attributs ni de signes apparaît avec les causes secondaires.

Comment l'homme va-t-il mesurer le droit de chaque chose? Comment va-t-il connaître les droits appropriés? Pour cela Ibn 'Arabî, propose de suivre le chemin tracé par la Loi. Bien que la Loi (*shar'* ou *sharî'a*) est souvent utilisée pour référer à la Loi musulmane et qu'elle est codifiée par la science de jurisprudence (*fiqh*), pour Ibn 'Arabî cela a une signification plus large. Pour lui, c'est un chemin sur lequel toute chose existante dans le monde marche, même si elles en sont conscientes ou pas. La Loi ne consiste pas seulement en une dimension législatrice qui détermine la connaissance propre ou qui guide les principes moraux, mais elle signifie tous les principes et éléments d'un système pour que ce système puisse opérer proprement. La loi révélée n'est pas seulement la Loi de l'islam, car toutes les religions sont définies valides et toutes les religions envoyée par Dieu sont *shar'*. Tout est sur un droit chemin, puisque Dieu englobe tout et gouverne tout. Dans ce sens, *shar'* est Un, d'où l'unité (*tawhîd*).

Comme les autres soufis, Ibn 'Arabî utilise deux mots pour la science, soient *'ilm* et *ma'rifa*. Le Coran attribue seulement *'ilm* à Dieu, jamais *ma'rifa*. En discutant la connaissance comme attribut humain, beaucoup de soufis ont placé le *ma'rifa* à un niveau plus haut que *'ilm*. *Ma'rifa* est équivalent à la connaissance directe appelée dévoilement, témoignage, et goût (*dhawk*). Nous comprenons donc que la gnose est intimement liée à la réalisation de la science et qu'elle est liée au devenir de l'homme depuis l'homme au stade d'animal (*bashar*) jusqu'à l'homme parfait (*insân al-kâmil*) pour trouver sa vraie essence (*dhât*). L'importance de la pratique dans l'actualisation de certaines « sciences gnostiques » aide à expliquer pourquoi la connaissance sans pratique n'est pas la connaissance vraie. Quant à la sagesse, elle est la connaissance des réalités, des attributs et des propriétés des choses en tant qu'ils sont en eux-mêmes; et la connaissance des mots et des actes volitifs en quelque sorte qui exige

d'eux d'être appropriés aux circonstances. Le but universel et l'intention primaire dans la création du monde est la connaissance et vision des fils d'Adam. Le centre de toutes sortes de la connaissance et la perception est l'unité complète de la sa connaissance et perception.

Pour conclure, nous voudrions souligner que la sagesse chez Ibn 'Arabî consiste en effet à comprendre que l'homme est le substitut, le calife de Dieu en ce monde. Puisque Dieu a donné à chaque chose sa création, l'homme doit également rendre à chaque chose son droit. Ceci signifie que Dieu connaît en sa science tous les « noms » avec leurs réalités. La réalité d'une chose est indiquée par rapport à la nature de la chose qui y est fixée dans son entité. Dieu les connaît et il a indiqué les jugements définitifs (*hukm*) dans la Loi sur laquelle toute chose se trouve consciente ou inconsciente.

La sagesse de l'homme, celui-ci étant le lieutenant de Dieu en ce monde de témoignage, est de connaître les noms comme désignés dans la science de Dieu par '*ilm* et réaliser ce '*ilm* qui se trouve en potentiel en Dieu. En faisant ceci, il actualise les manifestations divines et obtient la gnose (*ma'rifa*). Par conséquent, l'homme se conduit par rapport à l'Echelle (*mîzan*) de la Loi divine (*shari'a*) par sa propre raison ('*aql*). Connaître tous les noms dans ce monde et se conduire par rapport à cette connaissance donne à l'homme le nom de « sage » (*hakîm*). Car la sagesse consiste à tenir ensemble à la fois la connaissance et la pratique. Avec le nom « connaissant » ('*âlim*), et avec la réalisation de la science ('*ilm*), pratiquant cette connaissance, il arrive à la gnose (*ma'rifa*). A ce moment il est comme le créateur en train de gouverner le monde comme sous le nom *mudabbir* (qui met en ordre) de Dieu. Il connaît les choses réellement telles qu'elles sont, il connaît leurs essences (*mâhiya*). Ainsi il connaît la réalité des choses, donc il donne à chaque chose son droit, car il reconnaît la sagesse de Dieu en chaque chose. Il respecte les causes secondaires avec courtoisie (*adab*) et il donne le jugement définitif (*hukm*) selon l'occasion, suivant les causes (*illa'*), selon le moment (*waqt*) et selon différentes situations (*hâl*) et différents niveaux (*martaba*). Enfin, il est comme un gouverneur (*hâkîm*) dans le monde et il mérite le nom de Sage (*hakîm*). Il obtient ainsi les sagesse (*hikam*) et la sagesse (*hikma*). Il devient le chaton et le sceau des « sagesse ».

ABSTRACT

This work aims to reach the concept of wisdom at Ibn ‘Arabî who was a genius spiritual and not only one of the great masters of the Sufism but one of the greatest mystics of all times, radically foreign to the religion of the letter and dogma. He was a free thinker, may be the most free pen in the East, surrounded by powerful characters and a circle of faithful disciples, all marked by a philosophical language. He is released from any theologico-political engagement; appreciating that we wanted to treat the concept of wisdom at Ibn ‘Arabî. Because we would like to seize what Doctor Maximus of the Muslim mystic addresses by the wisdom, the concept which we think the one that stands at the heart of philosophy.

Ibn ‘Arabî was born in Murcia, in the south-east of Spain in 1165. In 1179, he claimed to have received the *Bezels of Wisdom* awaked one night by Mohammad. In 1203, he began the spiritual conquests mecquoises in Mecca, his major metaphysical work: *Illuminations of Mecca (Futûhât al-Makkiyya)*.

As well as he created an appreciable system, we find in works of ‘Ibn Arabî an extraordinary mixture of the philosophical terms and spirituality. These two traditions do not seem to cross easily. First one, fascinating reason and the reflexion as a base, the other the method of mystical asceticism and the divine revelation, meet at Ibn ‘Arabî. Our research on wisdom at Ibn ‘Arabî will follow this ambiguity of philosophy and mysticism; we will not try to place our author under a category. Even if we were obliged to put, we would put him at these two categories at the same time. We propose to take what he writes, to seize what he had thought instead of subjecting him a category. Such, we will take him as a free thinker of a universal thought and not of a tradition of thought.

Wisdom seems to be the top or the ultimate goal of our academic practice as indicates the significance of the word philosophy (from the old Greek φιλοσοφία from φιλεῖν « love » and σοφία « wisdom, knowledge »). Under the yoke of etymology, we must think philosophy as the love of wisdom, thus, as an activity which has an object that is wisdom. We would like to cover this subject of wisdom around an author of the muslim mystical tradition; not into make a comparison between the Western philosophical tradition and the Eastern mystical tradition, but into treat wisdom such as it is taken by a free genius thinker genius, who writes in other terms (mystico-theological) from another tradition (spiritual) and with another language (arabic in this case).

We translate into Western languages, the Arabic word *hikma* by wisdom (*wisdom* in English, *weissheit* in German). Etymology of this wisdom in all these

languages returns to the knowledge, to the direction which is certainly related to the Greek *Sophia*. However the Arabic word *hikma* comes from the root *h-k-m* which means in first direction to “prevent, avoid, retain to make evil or corruption”. Where *hikma* means what prevent ignorant behavior which wants to say in common use “wisdom”. In this direction, that is closer with the science which includes the knowledge that is controlling the world.

When we consider *hikma* as what corresponds to what one understands by wisdom and when one translates it by “wisdom”, it appears some disadvantages indeed. It is necessary that we are attentive with the significance in Arabic language which brings us back to the judgment. Because the *h-k-m* root wants to say also “to judge, to give his judgement”, where *hukm* is the final judgment or order. In this direction, we see that *hikma* is to act according to the final judgment. Thus, it is strongly related to a universal Law, to justice and to the idea of “just” and “reality”. Because the true judgement is to give what corresponds best to the nature or reality of the thing.

Contrary to what one understands from the word “wisdom” in Western languages, at Ibn ‘Arabî wisdom is not something that one aspires to reach one day, this is not a science or knowledge. There is *hikma* in everything, what we have to do is to unveil that wisdom. To make clearer this difference of which we are speaking, we will devote the first part of our memory to a short explanation of the doctrine of Ibn ‘Arabî in order to put clearer the specific terms of his style and language.

For Ibn ‘Arabî, the world which surrounds us such as one perceives is nothing but an imagination. We see by our sensitivity, but our sensitivity misleads us. The things that we see, which we make testimony (*shahâda*), do not give us the reality (*haqiqâ*) of the things. Ibn ‘Arabî announces the difference between Reality (*Haqq*) and Imagination (*khayâl*) which is very important to understand his ontological system. For him the world is illusory, it is deprived of any true reality. There intervenes the imagination. This imagination is not a thing without value that one must abstain or that one must there escape from it towards Reality. Because all this illusion and imagination are the symbols (*rumûz*) of the Reality, which is to say they are only various degrees of testimony (*shahâda*) or levels of Absolute One.

What composes the starting point of Ibn ‘Arabî’s system is that the world in the conditions of which we are subjected, is nothing but a dream (*khayal*) and is the non-existence of Reality (*‘adem-i haqiqâ*). But that does not want to say that the world that we see is a subjective construction of the human spirit. This imagination (*wahm*) is not subjective but objective. To explain this point we would like to expose the concept of five levels of Being (*Hazara al-khamsa*), which Ibn ‘Arabî and his successors make use of them to describe their system. Ibn ‘Arabî distinguishes five worlds (*âlam*); five levels of Presence (*hazara*) of Absolute Being in His manifestation to Himself. These ontological levels (*martaba*) do not compose different worlds, but an organic totality with various degrees.

The first level is the place of *Ama’*, the place of darkness, indetermination (*lâ ta’ayyun*). This is Reality as Absolute, as a pure potential being without attributes,

names, qualities, without determinations; occult and invisible, untraceable. The second level is the one in which Real appears with His Names and His attributes as Allâh (being given that Allâh is the name which includes all the other names). Third level is the level of Reality appeared as Lord (*Rabb*), the place of acts (*ef'âl*). Fourth one is semi-spiritual semi-material, a limit between subtlety (*latâfa*) and density (*kesâfa*), a specimen which is useful as border. And fifthly comes Reality expressed in a significant, collectable form; it is the world which we make testimony (*dunya*). These five levels of Being compose an organic totality, in the way in which the lower levels are the symbols (*remîz*) or the forms (*sûra*) of higher levels.

The expression used in general to define the metaphysical doctrine of Ibn 'Arabî, Unicity of Being (*wahdat al-wujûd*) is quite adequate to indicate his thought. God is single in His principle, multiple in His manifestations. In this direction, all that we see in this world (*'âlam*) is the theophany of God. Besides, between the world in which God appears and the Essence (*dhât*) of God himself appears a cut. Man who is defined as the caliph of God on the world, while knowing himself, knows his Lord. But it is necessary that man appropriates himself the richness of the divine names and dresses himself with the attributes of God. Such, man becomes the mirror in which God will be reflected. And the cut between Essence of God and His manifestations disappears. In the spiritual way (*sayr al-suluk*) man (*bashar*) advances till he becomes perfect man (*insân al-kâmil*) and destroys his animal ipseity and leaves his place to God. Such, in man appears his own reality which is the divinity; finally, he knows himself and knows his Lord.

As a second part, we will speak about the master book of Ibn 'Arabî "Bezels of Wisdoms" (*Fusûs al-Hikam*), from which we will seize many points to understand better the significance of wisdom in the corpus of Ibn 'Arabî. We will try to interpret some passages of the book concerning Wisdoms (in plural). The first question is to understand in which direction Ibn 'Arabî uses the term Bezel (in arabic *Fass*, singular of *Fusûs*) and why he uses wisdom in plural. Considering the levels of Being are cyclic and that the perfect man (*insân al-kâmil*) is a place where God is reflected, Ibn 'Arabî compares the levels with the ring and the heart to the bezel of the ring.

By referring the title of the work, he says that Allâh "lowered" Wisdoms (*al-Hikam*, plural of *Hikma* which is translated by wisdom). This use of wisdom in plural refers to different the stations of the divine Science (*'ilm al-ilâhî*). We would like to announce that *Fusûs al-Hikam* is a book made up of 27 chapters and each chapter is devoted to a prophet. Each chapter is entitled in following formula: the Wisdom of Real in the Verb of Ishâq, or the Wisdom of the Breath of Angelic Inspiration in the Verb of Shîth, etc. The chapters start with the Verb of Adam and finishes by Mohammad. That wants to tell that actually each prophet is a place of manifestation, a bezel to which a "wisdom" corresponds. The manifestations (*zuhûr*) change according to the places of manifestation (*mazhâr*). This confirms that there are several wisdoms as indicates the title, as there are several manifestations. But all these Wisdoms indeed compose a unique Wisdom, as Ibn 'Arabî said in the passage: "in spite of the difference of the forms and the traditional rules due to that of the communities". Such, we let us know that wisdom (*hikma*), is closely related to the judgement (*hukm*) and to the law. That explains why there are several prophets and several systems of religions. For each prophet brings a *hukm*, a special order

according to the various conditions. Indeed, each prophet since Adam, first among them, does not represent but a partial refraction at one moment of human history. The prophet Mohammad, being the Seal of the prophets, includes all the others. This is what is called the “*mohammadan reality*”.

To understand better the meaning of bezel (*fass*), it is necessary to know that it is closely related to the question of theophany. The concept of theophany is very central and complex at Ibn ‘Arabî. God appears according to the capacity of each one and He does not appear in the same shape to two individuals, nor appears in an identical form to the same individual. God is One, and His epiphanies are unique. The immutable entities (*‘ayân al-thâbita*) receive the specific manifestation by the divine names thanks to the Breath of Merciful (*nafas al-Rahmâni*) to release the epiphanic desire of the Divinity. They are knowledge hidden at the science of God, they reflect what hides in them according to their self capacitance. According to the theory of the immutable entities, God knows the things immutably and eternally. He only gives preponderance to existence of the entity and it comes in the world. Indeed this reflects that the creation of God is only to make come an entity to existence which is already fixed there. In fact it is the manifestation of the things which were formerly existing only in the science of God. Thus the nature of the entities is to be between non-existence and existence, between Reality (*haqq*) and the world of testimony (*shahâda*); they are non-existent thus negative and their arrival to existence is the negation of the negation.

In conclusion, we will devote our final chapter to the discussion of various aspects of wisdom. We will take the concept of *hikma* in connection with the Law and the right, as indicate its root and its derivatives (*hukm*, final judgment and *hakîm*, the governor). We will try to show this relation in works of Ibn ‘Arabî, while taking bases his various writings, in particular *Futûhat Al-Makkiyya*. In this part we will try to describe the various relations between wisdom and the law in a very broad direction of the term Law that is used by Ibn ‘Arabî. We also will try to remove other questions which are related in this context, that is to say causality, the secondary causes, the judgment, science and the gnosis.

Hikma is defined as an adequate knowledge of realities of the things and acting according to the requirements of this knowledge. Thus, one distinguishes “intellectual wisdom ” and “practical wisdom”. In this direction, he says, the knowledge (*ma’rifa*) is not like *hikma*, the first being only seizing realities as it is necessary, while the second, *hikma* is to carry them out, to act according to these realities.

As having *hikma* means to place the things in their own places. This act is played on arrangement (*tartib*), order and hierarchy. This wisdom which is composed of perfect association of knowledge and praxis, is to arrange the things according to their levels, according to their measurements. But according to what the proper place of a thing is defined? Simply the proper place of the thing is defined according to the nature of the thing. The nature of the thing is the knowledge which the very thing gives us. This idea is related to the immutable entities (*‘âyan al-thâbita*) of which we spoke above. The nature of the thing is registered on the thing itself. Even if this thing has not yet come to existence, the knowledge of this thing is fixed and

immutable. We must judge according to this nature of the thing, according to its own capacity. Because they are the things themselves who tell us according to what we must give our judgment. In the case of Sage, his judgment will be perfectly adequate to what the nature of the thing tells.

Another aspect in regard of the nature of the thing is its ethical dimension. It depends on the concept of *haqq* (which wants to say either the right or the reality) which is certainly related to the concept of justice (*‘adl*), to a universal and originating justice. Indeed nature and right of a thing are interdependent; right of a thing or a person is those which it deserves in base of its nature, being in harmony with the Law (*shar’*) and the final judgment (*hukm al-ilâhî*).

The wise replace each thing in the proper place, to the position that claims the name which controls over it. According to Ibn ‘Arabî, the Divine Presence includes Essence, the Divine Attributes and the Divine Acts. Essence of God in Himself is without reference to the relations considered between Him and the existing or non-existing things. The Acts are the created things. And the attributes or the names are *barzakh* or isthmus between Essence and cosmos. The names are the “Names” called by the Law (*shar’*), “the relations” by rational faculties and “the attributes” by rational imperfect faculties. Thus the names are the only means to know God and cosmos.

The one who gives to each thing its right is not only wise, but also courteous (*adib*). This concept of courtesy which is very important in shaping the muslim *ethos* is also defined as placing everything in its proper place; to make the thing suitable for the proper moment according to the necessities of divine wisdom. Divine origin of the courtesy is found in the fact that God creates the world to express the properties of his names, and that each name requires specific situations. These situations, when looked as a totality, can be called cosmos or the existants, etc. Among these things are secondary causes (*asbâb*). As God placed the causes for an end, man of the courtesy gives to each cause its own right.

The word “cause” (*sabab*, pl. *asbâb*) which means literally “cord” in Arabic. It is a concept used to refer to the connection between the things or the factors. For it always indicates a means to achieve a goal, the term can be translated like occasion. Indeed the secondary cause is used to refer to all the phenomena or all that exist, because all the existants are the causes for other things. The term indicates the invisible, hidden cause in general. A great number of the sufis did not take serious the secondary causes, they defended that secondary causes would move us away from the exact cause that leads towards the secondary causes. But Ibn ‘Arabî attaches a great importance to the secondary causes, because he takes them as the divine names, by which we know God. The secondary causes for him are the existants, the creatures and the acts. Affirming a secondary cause is knowing God, thus knowing himself. Essence of God who does not have attributes is manifested by the secondary causes.

How would man measure the right of each thing? How would he know the suitable rights? For this, Ibn ‘Arabî proposes to follow the guidance of the Law.

Although the Law (*shar'* or *sharî'a*) is often used to refer to the Muslim Law codified by the science of jurisprudence (*fiqh*), for Ibn 'Arabî Law has a broader significance. For him it is a way on which all existing things in the world are marching, even they are conscious of it or not. Law is not only the legislative dimension which determines the true knowledge or which guides the moral principles; but it means all the necessary principles and elements of a system, so that this system can operate properly. Besides, revealed law is not only the Law of Islam, because all the religions are defined valid and all the religions sent by God is *shar'*. All is on a right way, since God includes all and controls all. In this direction *shar'* is one, the unity (*tawhîd*).

Like the others soufis, Ibn 'Arabî uses two words for science, that is to say *'ilm* and *ma'rifa*. Koran allots only *'ilm* with God, never *ma'rifa*. By discussing knowledge as human attribute, many sufis placed *ma'rifa* at a stage higher than *'ilm*. Then we understand that the gnosis is closely linked to the realization of science and it is related to voyage of man at the animal stage (*bashar*) towards the perfect man (*insân al-kâmil*), into find his true divine essence (*dhât*). The importance of the practice in actualization of "gnostic sciences" helps to explain why knowledge without practice is not the true knowledge.

As for wisdom, it is the knowledge of realities, the attributes and the properties of the things as they are in themselves; and the knowledge of the words and the volitive acts to some extent which requires them to be appropriate to the circumstances. The universal goal and primary intention in the creation of the world is the knowledge and contemplation of the sons of Adam. The center of all kinds of knowledge and perception is found in perfect unity of knowledge and perception.

To finish, we would like to stress that wisdom at Ibn 'Arabî indeed consists in understanding that man is the substitute, the caliph of God in this world. And since God gave to each thing his creation, man should return each thing its right. This means that God knows in his science all the names with their realities. Reality of a thing is indicated according to the nature of the thing which is fixed in its entity (*'ayn*). God knows the reality of the things and He indicated final judgments (*hukm*) in the Law, which each thing follows conscious or without conscious. Thus the wisdom of man, being the lieutenant of God in this world of testimony is to know the names as indicated in the science of God by *'ilm* and realize this *'ilm* which is found in potential at God. By doing this, man "actualize" the divine manifestations and obtains the gnosis (*ma'rifa*).

Consequently, man acts according to the Scale (*mîzan*) of the divine Law (*sharî'a*) by its own reason (*'aql*). Knowing all the names in this world and acting according to the knowledge of those names give man the name "wise" (*hakîm*). Because wisdom is holding together at the same time knowledge and the practice. With the name "knower" (*'âlim*), and with the realization of science (*'ilm*) by practicing this knowledge he arrives to gnosis (*ma'rifa*). In this situation he is like the creator controlling the world like the name "*mudabbir*" (who gives order) of God. He knows the things really such as they are, he knows their essence (*mâhiya*). Thus he knows the reality of the things. Therefore he gives to each thing its right, because he recognizes the wisdom of God in each thing. He respects the secondary

causes with courtesy (*adab*) and he gives the final judgment (*hukm*) according to the occasion and causes (*illa'*), according to the moment (*waqt*) and according to various situations (*hâl*) and different levels (*martaba*). Lastly, he becomes like a governor (*hâkîm*) in the world and he obtains the name sage (*hakîm*). He obtains wisdoms (*hikam*) and wisdom (*hikma*). He becomes the “bezel” and the “seal” of wisdoms.

ÖZET

Bu çalışma Ibn ‘Arabî’deki hikmet kavramına nüfuz etmeyi amaçlamaktadır. O, ruhani bir deha olduğu kadar en büyük tasavvuf mürşitlerinden biri ve kitabî-dogmatik dine tümüyle yabancı, bütün zamanların en önemli mistiklerinden biridir. Ibn ‘Arabî özgür bir düşündürdü; iktidar sahibi kişilerle ve hepsinde felsefî bir üslup bulunan sadık bir mürit grubuyla çevrili olarak belki de doğudaki en özgür kalemdi. Bizi Ibn ‘Arabî’de hikmet kavramını araştırmaya yönelten her türlü teolojik ve politik angajmandan uzak, serbest bir düşünür olmasıdır. Bu nedenle İslam mistisizminin *Docteur Maximus*’unun, felsefenin tam kalbinde durduğunu düşündüğümüz bir kavram olarak “hikmet”ten ne anladığını kavramak istiyoruz.

Ibn ‘Arabî, İspanya’nın güney-doğusundaki Murcia kentinde 1165 yılında doğdu. 1179’da Muhammed tarafından kendisine *Fusus’ul Hikem*’in verildiğini iddia etti. 1203’te Mekke’de ruhani fetihlerine, temel metafizik kitabı olan *Futûhât’ul Mekkiyye*’yi kaleme almaya başladı.

Takdire şayan bir sistem yaratmış olmakla birlikte, Ibn ‘Arabî’nin eserlerinde felsefî ve ruhsal terimlerin olağanüstü bir karışımını buluruz. Biri akıl ve düşünceyi, diğeri ise mistik çile yöntemi ile vahyi temel alan bu iki gelenek kolaylıkla kesişmez gibi gözükse de Ibn ‘Arabî’de bir arada bulunurlar. Bizim çalışmamız da bu felsefe ve mistisizm ikircikliğini takip edecek. Yazarımızı herhangi bir kategoriye sokmaya çalışmayacağız. Yine de bunu yapmak isteseydik onu her iki kategoriye birden koyardık. Oysa biz ona bir kategori dayatmak yerine ne yazdığını anlamaya çalışacağız ve onu herhangi bir düşünce geleneğinin değil evrensel bir düşüncenin düşünürü olarak ele alacağız.

Hikmet kelimesi, felsefe kelimesinin etimolojisinin (antik Yunanca sevmek anlamındaki φιλεῖν ve hikmet/bilgi anlamındaki σοφία’dan, φιλοσοφία) işaret ettiği üzere bizim akademik edimimizin nihai amacı gibi görünüyor. Etimolojinin de boyunduruğuyla felsefeyi hikmet sevgisi olarak düşünmek zorundayız, yani nesnesi hikmet olan bir eylem. Bu konuyu İslam tasavvuf geleneğinden bir yazar özelinde tartışmak istememizin nedeni, batı felsefe geleneğiyle doğudaki tasavvuf geleneği arasında bir karşılaştırma yapmak değildir. Amacımız başka bir gelenek içinden (ruhani), başka terimlerle (mistik-teolojik) ve başka bir dille (Arapça) yazan özgür ve velûd bir dâhi yazar tarafından hikmetin nasıl değerlendirildiğini ele almaktır.

Arapça hikmet kelimesini batı dillerinde İngilizce *wisdom*, Fransızca “*sagesse*” ve almanca “*weissheit*” olarak tercüme ediliyor. Bu kelimelerin etimolojisi hepsinde bilgiye, şüphesiz Yunanca *sophia*’ya uzanmakta. Oysa Arapçadaki hikmet kelimesi (*hikma*) *h-k-m* kökünden gelir ve ilk anlamı “önlemek, engellemek, kötülük ya da bozgunculuk yapmaktan alıkoymaktır”. Yani *hikma*, “cahil hareketten alıkoyan”, yani genel kullanımıyla hikmet olarak adlandırılır. Bu anlamda hikmet, dünyayı çekip çeviren, onu yöneten bilgiyi kapsar.

Arapça'daki *Hikma*'nın “*sagesse*” kelimesiyle kastedilene karşılık gelen şey olarak alıp “*sagesse*” olarak tercüme etmenin bazı uygunsuzlukları vardır. Arap dilinde hikmet kelimesinin, bizi “hükme” götüren anlamına dikkat etmeliyiz. Zira *h-k-m* kökü aynı zamanda hüküm vermek, yargı bildirmek anlamlarına uzanır, bu da bizi *hukm*'e, nihai yargı ve düzen fikrine götürür. Bu anlamda hikmetin bu nihai hüküm doğrultusunda hareket etmek olduğunu anlarız. Böylece hikmet, kesinlikle evrensel bir Yasa, adalet ve hakikat fikirleriyle de yakından ilişkilidir; zira doğru hüküm şeyin doğasına ve hakikatine uyan bir hüküm vermek demektir.

Batı dillerindeki « *sagesse* », vb. kelimelerden anladığımızın tersine İbn ‘Arabî’de *hikmet* bir gün ulaşmayı umduğumuz bir ilim ya da bilgi değildir. Her şeyde hikmet vardır, bize kalan örtüyü kaldırmaktır. (*kashf, dévoilement*). Bahsettiğimiz bu farklılığı daha açık hale getirmek için birinci bölümümüzü, yazarımızın diline has terimleri daha açık hale getirmek üzere, İbn ‘Arabî doktrininin kısa bir açıklamasını sunmaya ayıracağız.

İbn ‘Arabî için etrafımızı çevreleyen algıladığımız dünya bir hayalden başka bir şey değildir. Onu hislerimizle algılarız fakat hislerimiz bizi yanıltır. Gördüğümüz, müşahede ettiğimiz şeyler, bize şeylerin hakikatini vermez. İbn ‘Arabî onun ontolojik sistemini anlamamız için önemli olacak “Hakk” ve “Hayal” arasındaki farka dikkat çeker. Onun için dünya vehimdir, hakikatten yoksundur. Bu noktada hayal devreye girer, fakat bu hayal sakinmamız gereken ya da ondan Hakiki olana doğru geçmemizi gerektirecek bir şey değildir. Zira tüm vehim ve hayal, Hakikî'nin sembollerinden (*remîz*), Tek Mutlak Varlık'ın farklı müşahede derecelerinden başka bir şey değildir.

İbn ‘Arabî'nin sisteminin çıkış noktası koşullarına bağlı olduğumuz dünyanın bir rüyadan ve Hakikat yokluğundan (*‘adem-i haqîqa*) başka bir şey olmadığıdır. Fakat bu, etrafımızdaki dünyanın insan aklının öznel bir kurgusu olduğunu göstermez. Bu vehim öznel değil, nesnedir. Bu noktayı açıklayabilmek için, İbn ‘Arabî ve takipçilerinin sistemlerini açıklarken başvurdukları “beş varlık mertebesi”nden (*Hazara al-khamsa*) bahsetmek istiyoruz. İbn ‘Arabî beş âlem ayırt eder, bunlar Mutlak Varlık'ın kendi kendine tezahürlerinin beş huzûr (*présence*) mertebesidir. Bu ontolojik mertebeler farklı âlemler değil, farklı derecelerden tek bir bütünlük meydana getirirler.

İlk mertebe *Ama*, karanlıklar ve belirlenmemişlik (*lâ ta’ayyun*) mertebesidir. Bu, Mutlak olarak Hakiki, yani sıfatsız, isimsiz, niteliksiz, karanlık, görünmez ve ulaşılmaz olandır. İkinci mertebeye beraber Hakiki, İsimleri ve Sıfatlarıyla beraber Allâh olarak belirir (Allâh, diğer bütün isimleri içeren isimdir). Üçüncü mertebe Rabb olarak ortaya çıkan Hakiki'dir, yani fiil yeridir, *ef’âl* alemidir. Dördüncü olarak ise, yarı maddi, yarı ruhani, kesafetle letafet arasında bir sınır olarak, misal âlemi vardır. Beşinci olarak da hissedilir bir surette zuhur eden Hakikî vardır, yani müşahede ettiğimiz dünya. Bu beş varlık mertebesi daha aşağı mertebelerin yukarıdakilerin remiz ya da suretleri olduğu, organik bir bütün oluşturur.

İbn ‘Arabî'nin metafizik doktrinini tanımlamak için genel olarak kullanılan varlığın birliği (*wahdat- al-wujûd*) ifadesi onun düşüncesini işaret etmek için oldukça

yerindedir. Tanrı ilkesi itibariyle Tek, tezahürleri itibariyle çoktur. Bu manada, bu âlemde gördüğümüz her şey Tanrı'nın tecellicisidir. Fakat tanrının zuhur ettiği bu âlemle Tanrının kendisinin mahiyeti arasında bir kopuş meydana gelir. Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olarak tanımlanan insan ise kendini tanıyarak Rabbi'ni tanır. Fakat bunun için insanın tanrısal isimleri giyinmesi ve tanrısal sıfatlara bürünmesi gerekir. Bu noktadan sonra, insan Tanrı'nın yansıyacağı ayna haline gelir. Böylece Tanrı'nın mahiyetiyle tezahürleri arasındaki yarık da kaybolur. Ruhani yolda (*sayr al-suluk*) beşer olan insan, insan-ı kâmil oluncaya kadar ilerler; kendi hayvanî benliğini yok ederek yerini Tanrı'ya bırakır. Böylelikle insanda kendi özü olan tanrılık hakikati belirir, nihayetinde ise kendini ve rabbini tanımış olur.

İkinci bölümde, İbn 'Arabî'ye göre hikmet hakkında önemli ipuçları bulacağımız, onun en temel kitabı kabul edilen ve sıkça şerh edilen *Fususul Hikem*'den bahsedeceğiz. İlk mesele *Fass* kelimesini hangi manada kullandığını, ikinci olarak da hikmet kelimesini neden çoğul biçimde kullandığını anlamaktır. İbn 'Arabî varlık mertebeleri dairesel olduğu için ve insan-ı kâmilin kalbi Tanrı'nın yansıyacağı yer olduğu için, varlık mertebelerini yüzüğün halkasına ve insanın kalbini de yüzüğün kaşına benzetmiştir. Hikmetin bu çoğul kullanımı ise İlahi İlmin farklı duraklarına işaret eder.

Fususul Hikem'in 27 bölümden oluşan bir kitap olduğunu ve her bölüm başlığının “İshak Kelimesindeki Doğruluk Hikmeti” ya da “Şit Kelimesi'ndeki Hibe Hikmeti” olarak verildiğini ifade etmek gerekir. Bölümler Âdem Kelimesi ile başlar ve Muhammed'le biter. Bu, hakikatte her bir peygamberin bir zuhur mahalli olduğunu, bir Hikmet'in gelip üzerine oturduğu yüzük kaşı olduğunu belirtir. Zuhur, tezahür mahalline (*mazhar*) göre değişir. Bu, İbn 'Arabî'nin “ümmetlerin farklılığı nedeniyle dinler ve mezhepler farklı olsa da” diyerek anlattığı şeyi, yani kitabın başlığının gösterdiği gibi birçok hikmet, hikmetler (*hikam*) olduğunu teyit eder. Hikmetin hükümle ve yasayla yakından ilişkili olduğunu bildiğimiz gibi, birçok peygamber ve birçok din sistemi mevcuttur. Demek ki her bir peygamber bir hüküm, farklı şartlara göre değişen bir düzen getirir. Aslında Âdem'den beri her bir peygamber, insanlık tarihinin farklı momentlerinin parçalarıdır. Diğerlerinin *hatem*'i (sceau) olan son peygamber Muhammed ise onların tümünü kapsar ki buna “Hakikat-i Muhammediye” adı verilir.

Fass (yüzük kaşı) kelimesinin anlamını daha iyi kavrayabilmek için, onun tecelliyle yakından ilişkili olduğunu bilmek gerekir. Tecelli mefhumu İbn 'Arabî'de çok merkezi ve karmaşıktır. Zira Tanrı herkesin kabiliyeti oranında onlara zuhur eder; ne her iki kişiye aynı biçimde zuhur eder ne de aynı kişiye iki aynı surette zuhur eder. Tecelliler sonsuzdur ve her bir tecelli biriciktir. Zira, Tanrı Tek'tir ve tecellileri de tek'tir. “Ayân-ı Sâbite” (*entités immuables*), ya da akledilir arketipler, “Rahmani Nefes” sayesinde ilahi isimlerle aldıkları müşahhas belirlenimleri, Uluhiyet'in tecelli arzusunu serbest bırakmak üzere kabul ederler. Onlar, Tanrı'nın bilgisinde saklı olan bilgilerdir ve kendi kabiliyetlerine göre kendilerinde sakladıklarını yansıtırlar. Ayân-ı Sâbite teorisine göre Tanrı şeyleri sabit ve ezeli olarak bilir. “Ayn”ın (*entité*) varoluşa gelmesi için ona kuvvet verir, ve “ayn” da âlemde vücut bulur. Aslında, Tanrı'nın yaratması zaten orada sabit olan bir ayn'ı varoluşa getirmesidir. Bu, önceden sadece Tanrı'nın bilgisinde mevcut olan şeyin zuhur bulmasıdır. Demek ki ayân'ın doğası yoklukla varoluş arasında bulunmaktır, yani “Hakk” ile “şuhud” (*témoignage*) dünyası arasında, henüz

varolmamış yani menfi olanlardır ve onların varoluş bulmaları olumsuzlamanın olumsuzlamasıdır. (*négation de la négation*).

Son bölümümüzü ise hikmetin farklı veçhelerine ayıracağız. Hikmet kavramını kelimenin kökü ve bu kökten türemiş olan kelimelerin de işaret ettiği (ilahî hüküm, hâkim, hakîm) yasa ve hak kavramlarıyla ilişkisi içinde ele alacağız. Bu ilişkiyi İbn ‘Arabî’nin farklı yazılarını, özellikle de *Futûhât-ı Mekkiyye*’sini temel olarak göstermeye çalışacağız. Bu bölümde hikmetle “Yasa” (*shari’a*) arasındaki ilişkiyi İbn ‘Arabî’nin Yasa’yı çok geniş anlamda kullandığı biçimiyle ele alacağız. Bununla birlikte bu bağlamla ilişkili nedensellik, hüküm, ilim ve marifet gibi başka meseleleri de anlamaya çalışacağız.

Hikmet, şeylerin hakikatlerinin bilgisi ile bu bilginin gerektirdiği gibi davranmanın birlikteliği olarak tanımlanır. Böylece, “hikmet-i ilmiye” “hikmet-i ameliye”den ayırt edilir. Bu manada marifet ile hikmet de ayırt edilir; marifet hakikatleri olması gerektiği gibi kavramaktan ibaretken hikmet bu hakikatlerin gereklerine göre hareket etmektir.

Hikmet sahibi olmak şeyleri doğru yerlerine yerleştirmekse, bunun tertip (*arrangement*), düzen ve hiyerarşi ile irtibatı açıktır. Bilgi ve eylemin mükemmel ortaklığından ibaret olan hikmet, şeyleri mertebelerine ve ölçülerine göre düzenlemektir. Fakat bir şeyin doğru yeri neye göre tanımlanır? Bir şeyin doğru yeri, aslında şeyin “doğasına” göre tanımlanır. Şeyin doğası bize şeyin bizzat kendisinin verdiği bilgidir. Bu fikir yukarıda bahsettiğimiz ayân-ı sâbite fikriyle ilişkilidir. Şeyin doğası şeyin kendisinin üzerine yazılmıştır. Bu şey henüz varoluşa çıkmamış olsa bile, onun bilgisi sabittir ve değişmezdir. Hikmet sahibi kişi de bu şeyin bilgisine yani doğasına, onun kabiliyetine göre hüküm vermelidir. Zira bizim neye göre hüküm vereceğimizi bize bildiren, şeylerin kendileridir. Hekimin durumunda, onun verdiği hüküm şeyin doğasının haber verdiği eksiksiz biçimde uygun olacaktır. Tıpkı doktorun -eski kullanımıyla çok yerinde olarak, hekimin- hastanın hastalığının doğası hakkında hüküm vermesi gibi.

Şeyin doğasına ilişkin bir başka veçhe onun etik boyutuna ilişkindir. Bu boyut hem gerçeklik manasına hem de hukuki manadaki hak manasına gelen *Hakk* mefhumuna dayanır, bu da şüphesiz, evrensel ve kökensel bir adalet kavramıyla ilişkilidir. Aslında bir şeyin doğası ve onun hakkı birbirine bağlıdır; bir şeyin ve bir kimsenin hakkı, Yasa ile, yani ilâhi hükümle uyumlu olacak şekilde onun doğası sayesinde layık olduğu, kazandığı şeylerdir.

Hekim, şeyi onu yöneten ismin ifşa ettiği, ona uygun gelen yere yerleştirir. İbn ‘Arabî’ye göre, “İlahi Huzur” (*Présence Divine*) Zâtı, ilahi Sıfatları ve ilahi Fiilleri kapsar. Tanrının Zâtı Kendisiyle var olan veya var olmayan şeyler arasında bulunduğu düşünülen tüm bağlardan münezzehtir. Fiiller yaratılmış olanlardır. Sıfat veya İsimler ise Zât ve âlem arasında bir berzahdır. İsimler, Yasa tarafından “konulan isimler”, aklî melekeler tarafından kurulan “ilişkiler” ve kâmil olmayan aklî melekeler tarafından algılanan “sıfatlar”dan oluşur. Bu manada İsimler, Tanrı’yı ve evreni anlamının mümkün tek yoludur.

Her Őeye hakkını veren kiŐi yalnızca hekim deęil, ediptir de. Müslüman *ethos*'unu oluŐturmada önemli olan bu edep kavramı her Őeyi yerli yerine yerleŐtirmek olarak tanımlanır; doęru zamanda doęru Őeyi ilahi hikmetin gerekleri doęrultusunda yapmak. Edebin ilahi zemini Tanrı'nın, isimlerinin özelliklerini zuhur etmek üzere âlemi yaratmasında ve her bir ismin müŐahhas mertebeler gerektirmesinde yatar. Bu mertebeler bir bütün olarak alındığında, evren ya da varlık olarak adlandırılabilir. Bunlar arasında "sebepler"i (*causes*) sayabiliriz. Tanrı sebepleri bir amaç doęrultusunda yerleŐtirdiğine göre, edep sahibi insan da her Őeye ve her sebebe hakkını teslim eder.

Arapçadaki ilk anlamı ip, baę anlamına gelen "sebepe" kelimesi Őeyler ve etkenler arasındaki baęa iŐaret etmek için kullanılan bir mefhumdur. Zira her zaman bir amacı tamamlayacak olan yola iŐaret eder. Bu sebeple kelime "vesile" olarak da tercüme edilebilir. Aslında ikincil sebepler (*causes secondaires*) bütün fenomenleri ve varolanları (*étants*) iŐaret etmek için kullanılır, zira bütün varolanlar dięer Őeyler için bir sebep teŐkil eder. Sebep terimi genellikle görünmeyen, saklı sebebi belirtir. Mutasavvıfların çoęunluęu sebepleri ciddiye almayı eleŐtirmişlerdir, onların insanı "asıl sebep verenden" (*cause premiere*) ikincil sebeplere doęru uzaklaŐtıracaklarını düşünmüşlerdir. Fakat İbn 'Arabî, ikincil sebeplere büyük önem atfeder, zira onları kendileri sayesinde Tanrı'yı bildiğimiz ilahi isimler olarak ele alır. İkincil sebepler onun için varolanlar, yaratılmışlar ve fiillerdir. İkincil sebebi tanımak Tanrı'yı ve kendini tanımaktır. Zira hiçbir sıfat ve niŐana sahip olmayan Tanrının Zâtı kendini ikincil sebeplerle gösterir.

Peki insan her Őeyin hakkını neye göre ölçecektir? Uygun hukuku nasıl tanıyacaktır? Bunun için İbn 'Arabî Yasa'nın rehberlięini önerir. Yasa (*shar'*) her zaman İslam Yasası'na göndermede bulunup fıkıh ilmiyle sistemleŐtirilse de, İbn 'Arabî için daha geniş bir anlam taşımaktadır. Ona göre yasa, bilincinde olsun veya olmasın, dünya üzerindeki tüm varlıkların üzerinde yürüdükleri yoldur. Yasa, yalnızca doęru bilgiyi tarif eden veya ahlaki ilkeleri belirleyen yasa yapıcı boyut deęildir; sistemin iŐleyebilmesi için zorunlu olan tüm ilke ve öğeleri kapsar. Vahyedilen yasa ise sadece İslam'ın yasaı deęildir, zira Tanrı'nın gönderdięi tüm dinler geçerlidir, Őer'îdir. Her Őeyi çevreleyip yöneten, Tanrı olduęuna göre her Őey dosdoęru bir yol üzeredir. Bu manada yasa tektir ve birliktir.

Dięer mutasavvıflar gibi İbn 'Arabî de bilgiden bahsederken iki ayrı kelime kullanır; ilim ve marifet. Kur'an, ilmi yalnızca Allâh'a atfeder, marifeti ise hiçbir zaman Allâh için kullanmaz. Marifetten insani bir sıfat olarak bahsederken birçok mutasavvıf, marifeti ilimden daha üstün bir yere koymuşlardır. Buradan, marifetin ilmin tahkikiyle ilgili olduęunu ve hayvan mertebesindeki beŐerin kendi tanrısal zatına ulaşmak için insan-ı kâmil olma yolundaki dönüşümüyle alakalı olduęunu çıkarıyoruz. Bazı "maarif ilimlerin" tatbikindeki amelin önemi amelî olmayan ilmin, gerçek bilgi olmadıęını anlamamıza yardımcı olur.

Hikmet ise Őeylerin hakikatlerinin, sıfatlarının ve isimlerinin oldukları gibi (*kemâ hiya, tel quel*) bilinmesi ve koŐullara uygun olmalarını gerektirecek kelime ve iradî eylemlerin bilgisidir. Evrenin yaratılmasındaki evrensel ve temel amaç, Âdemoęlunun bilgi ve temaŐasıdır. Her tür bilgi ve kavrayıŐın kalbi bilgi ve kavrayıŐın kâmil birlięidir.

Bitirirken, Ibn ‘Arabî’ye göre hikmetin insanın Tanrı’nın bir halifesi, onun yeryüzünde yerini tutan varlık olduğunu anlamaktan ibaret olduğunu altını çizmek istiyoruz. Tanrı’nın her şeye yaratılışını vermesi gibi, insan da onun halifesi sıfatıyla her şeye hakkını teslim etmelidir. Bu, Tanrı’nın kendi ilmiyle her bir “ismin” hakikatini bildiği anlamına gelir. Bir şeyin hakikati şeyin “ayn”ında sabit olan doğasına uygunluğu olarak belirtilir. Tanrı onları bilir ve bilinçli veya bilinçsiz, tüm varlıkların üzerinde yürüdükleri Yasa’yla nihai hükümler koyar.

Demek ki insan için hikmet, Tanrı’nın müşahede dünyası olan yeryüzündeki halifesi olarak Tanrının bilgisinde ilim olarak tanımlanmış olan isimleri tanımak ve Tanrı’da kuvve halinde bulunan bu ilmi tahkik etmekle, hak hale getirmek demektir. Bunu yaparak, ilahi tezahürleri fiil haline çıkarır ve marifeti elde eder.

Bunun sonucunda, insan ilahi Yasa’nın tartısına (*mîzan*) göre aklıyla hareket eder. Tüm isimleri tanıyıp onların bilgisine göre hareket etmek insana “hekim” (*sage*) ismini bahşeder. Zira hikmet bilgi ile ameli bir arada tutmaktır. Âlim ismiyle ve ilmin tahkikiyle bu bilgiyi amel ederek marifete varır. Bu mertebede Tanrı’nın *mudabbir* (düzenleyici) ismiyle dünyaya hükmeden yaratıcı gibi olur. Şeyleri, oldukları gibi (mahiyetleriyle) tanır. Böylece şeylerin hakikatlerini bilerek her şeye hakkını verir. Zira hekim Tanrı’nın her şeydeki hikmetini tanır, ikincil sebeplere edeple riayet eder ve sebepleri takip ederek vesilelere, ân’a (*instant, waqt*) ve farklı mertebe ve hallere göre hüküm verir. Nihayetinde, dünyada yönetici (*hâkîm*) gibidir ve *hekîm* ismine layık olur, yani “hikmetleri” ve “hikmeti” elinde bulundurur. “Hikmetlerin” fass’ı (*chaton*) ve hatemi ve mührü (*sceau*) haline gelir.

INTRODUCTION

Abû Bakr Mohammad ibn al-‘Arabî (abrégé en Ibn ‘Arabî), est né en Murcie, au sud-est de l’Espagne en 1165. Il acquit une science considérable par la lecture de différents maîtres, se formant initialement à la théologie. *Il a mené une vie heureuse que sa famille, noble et aisée, pouvait lui assurer ; contracte un premier mariage avec une jeune fille dont il parle en termes d’une respectueuse dévotion, et qui semble bien en effet avoir exercé une influence réelle sur l’orientation de sa vie vers le soufisme.*¹ En 1179, il rencontre le philosophe Averroès qui était un ami de son père à Cordoue. Cette rencontre célèbre avec le vieux philosophe marque le jeune mystique.

Entre les années 1193 et 1200, il parcourt différentes régions de l’Andalousie ; plusieurs voyages le conduisent en Afrique du Nord. *Rencontres de saints personnages, conférences mystiques, séances d’enseignement marquent les étapes de ses itinéraires successifs ou répétés : Fès, Tlemcen, Bougie, Tunis, etc.*² En 1196 à Fès, à 31 ans, il a la révélation du *sceau de la sainteté mohammadienne*. Il prétend avoir reçu les *Chatons de la sagesse* d’un trait, réveillé une nuit par Mohammad. La sagesse est représentée par une pierre dont la forme représente la Tradition : alors que la pierre est la même pour tous, elle est taillée différemment selon les formes prophétiques dictées à Abraham, Jésus ou Mohammad.

En 1201 Ibn ‘Arabi est inspiré pour exécuter le pèlerinage à la Mecque. En 1203, il commence les conquêtes spirituelles mecquoises à la Mecque, son ouvrage métaphysique majeur : les *Illuminations de la Mecque (Futûhât al-Makkiyya)*. Il y décrit les aspects spirituels et métaphysiques du soufisme sans se soucier d’entrer dans les détails. Conjuguant une extrême rigueur dans la conception

¹ Henry Corbin, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabî*, Aubier, 1993, p. 37

² *Ibid.*

et un travail visionnaire, ces ouvrages dont la nombre est estimé d'être 846³, valent à Ibn 'Arabî plusieurs surnoms : *Muhyi'd-Din* (Vivificateur de la religion), *al-Shaykh al-Akbar* (Docteur Maximus), même *Ibn Aflâtûn* (le fils de Platon). D'autres voyages ont menèrent le mystique — qui a prétendu avoir reçu le *khirqa*⁴ du de Khidr — au Caire et à Konya, la capitale du Seldjoukides de Rum. Il visita Bagdad et s'est par la suite établi à Damas, où il est mort en 1240.

Ibn 'Arabî, un génie spirituel, non seulement un des plus grands maîtres du soufisme mais un des plus grands mystiques de tous les temps, radicalement étranger à la religion de la lettre et du dogme selon Corbin. Il faisait partie des esseulés (*afrâd*) à qui appartient le degré de la prophétie libre générale [non légiférant] et y joigna la possession de l'héritage mohammadien, par lui scellé, d'après Emir Abd-el Kader.⁵ *Qu'on le considère comme un philosophe ou comme un mystique, comme un hérétique ou comme un saint*, il a écrit des milliers de pages, dans lesquelles il traite d'ontologie, de cosmologie, de prophétologie, d'eschatologie, d'exégèse, jurisprudence, etc. *Ibn 'Arabî n'était rattaché à aucune école juridique ou théologique. C'est un penseur indépendant, au sens le plus fort de ce terme.*⁶ Et c'était en effet un penseur libre, peut être la plus libre des plumes d'Orient entouré par des puissants personnages et d'un cercle de disciples fidèles, tous marqués par un langage philosophique. Ce que nous apprécions le plus, c'est qu'il s'est libéré de tout engagement politique ou courant théologique, c'est pourquoi que nous avons voulu traiter le concept de sagesse chez Ibn 'Arabî. Nous voudrions saisir ce que le penseur et *Docteur Maximus* de la mystique musulmane entend par « sagesse », concept que nous pensons être au cœur de la philosophie.

Anne Marie Schimmel définit Ibn 'Arabî comme « un génie de la systématisation qu'un mystique ravie »⁷. Au delà de sa création d'un système appréciable, nous trouvons dans l'œuvre d'Ibn Arabî un extraordinaire mélange des termes philosophiques et de la spiritualité. Ces deux traditions qui ne semblent pas se

³ Répertoriés par O. Yahia dans son « **Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabi** »

⁴ Traditionnellement, la robe raccordée des derviches. Dans le soufisme tôt, le *khirqa* a été accordé sur un disciple par un maître de sufi, en tant qu'élément du déclenchement, comme identification de l'accomplissement d'une certaine station spirituelle (*maqâm*), à l'accomplissement de la formation du maître. Il signifie aussi une preuve de sélection comme successeur après la mort du maître.

⁵ Cf. Claude Addas, **Ibn 'Arabî et le voyage sans retour**, Seuil, 1996.

⁶ **Ibid.**, p. 10.

⁷ Annemarie Schimmel, **Mystical Dimensions of Islam**, The University of North Carolina Pres, 1975, p.263.

croiser aisément, l'une prenant la raison et la réflexion comme base, l'autre la méthode d'ascèse mystique et la révélation divine, se rencontrent chez Ibn 'Arabî. Le pourquoi de cette rencontre de deux voies peut être trouvé dans la rencontre de deux grandes figures, Ibn 'Arabî et Ibn Rushd. Suivons cette histoire de rencontre entre le maître aristotélicien intégriste et le jeune mystique, en laissant la parole à Ibn 'Arabî lui-même :

« Je me rendis donc un beau jour, à Cordoue, à la maison d'Abû'l-Wâlid Ibn Rushd (Averroès). Il avait exprimé le désir de me rencontrer personnellement, parce qu'il avait entendu parler des révélations que Dieu m'avait accordées au cours de ma retraite spirituelle, et il n'avait pas caché son étonnement devant ce qu'on lui avait appris. C'est pourquoi mon père, qui était un de ses amis intimes, m'envoya un jour chez lui sous prétexte d'une commission quelconque, en réalité pour permettre à Averroès d'avoir un entretien avec moi. J'étais encore à cette époque un adolescent imberbe. À mon entrée, le philosophe se leva de sa place, vint à ma rencontre en me prodiguant les marques démonstratives d'amitié et de considération, et finalement m'embrassa. Puis il me dit : « Oui. » Et moi à mon tour, je lui dis : « Oui. » Alors sa joie s'accrut de constater que je l'avais compris. Mais ensuite, prenant moi-même conscience de ce qui avait provoqué sa joie, j'ajoutai : « Non. » Aussitôt Averroès se contracta, la couleur de ses traits s'altéra, il sembla douter de ce qu'il pensait. Il me posa cette question : « Quelle sorte de solution as-tu trouvée par l'illumination et l'inspiration divine ? Est-ce identique à ce que nous dispense à nous la réflexion spéculative ? » Je lui répondis : « Oui et non. Entre le oui et le non les esprits prennent leur vol hors de leur matière, et les nuques se détachent de leur corps. » Averroès pâlit, je le vis trembler ; il murmura la phrase rituelle : il n'y a de force qu'en Dieu. – car il avait compris ce à quoi je faisais allusion. »⁸

Cette histoire célèbre nous donne une idée de ce que pense Ibn 'Arabî de la vraie méthode pour acquérir la science (*'ilm*) et la gnose (*ma'rifa*), et elle nous fait comprendre plus clairement son style à la fois philosophique, théologique et mystique. Car selon lui nous obtenons les vérités à la fois par la voie de la réflexion spéculative et par l'inspiration divine. Sa réponse à la question d'Averroès est « oui et non ». Il est vain de discuter pour savoir si Ibn 'Arabî était un philosophe ou un mystique. Il était un philosophe et il ne l'était pas. Il était un mystique et il ne l'était pas. Cette ambiguïté vient de celle du monde : ce monde est à la fois manifestation divine, et il ne l'est pas.

⁸ **Futûhat**, ed. Caire 1329, vol.I, pp.153-154; tiré du livre cité de Corbin.

Notre recherche sur la sagesse chez Ibn ‘Arabî laissera donc cette ambiguïté de la philosophie et du mysticisme. Nous n’essayerons pas de placer notre auteur dans une catégorie ; car si nous devions le mettre, nous le mettrions dans ces deux catégories en même temps. Nous proposons d’examiner ce qu’il a écrit, de saisir ce qu’il a pensé au lieu de l’enfermer dans une catégorie. Ainsi, nous le considérons comme un penseur libre d’une pensée universelle et non pas d’une tradition de pensée.

La sagesse semble être le sommet ou le but ultime de notre pratique académique comme l’indique la signification du mot philosophie : du grec ancien φιλοσοφία, composé de φιλεῖν, « aimer » et σοφία, « la sagesse, le savoir ». Sous le joug de l’étymologie, nous devons penser la philosophie comme « l’amour de la sagesse », une activité qui a pour but la sagesse. Si Socrate avait rencontré quelqu’un dans un dialogue écrit par Platon, il aurait certainement commencé par discuter de ce que son interlocuteur comprend de la philosophie, de l’amour et surtout de la sagesse et de l’amour de la sagesse. Mais en général, dans la pratique philosophique ce but nous échappe, et nous « philosophons » avec l’*a priori* que nous ne nous occupons pas de la recherche de la sagesse, qu’elle est hors de notre domaine académique. Notre tâche est devenue l’amour de la sagesse. Sans savoir ce qu’est la sagesse, nous nous occupons de l’amour de la sagesse. Nous pensons que Socrate ne l’admettrait pas.

C’est ainsi que notre curiosité « philosophique » de discuter ce qu’est la sagesse a commencé. Nous voudrions traiter ce sujet autour d’un auteur de la tradition mystique musulmane, Ibn ‘Arabî, non pour faire une comparaison entre la tradition philosophique occidentale et la tradition mystique orientale, mais pour traiter la sagesse telle qu’elle est prise par un penseur, génie libre et fécond, qui écrit avec d’autres termes (mystico-théologiques) à partir d’une autre tradition (spirituelle) et avec une autre langue (l’arabe dans le cas présent).

Nous traduisons en langues occidentales le mot arabe *hikma*, qui est la quête de notre mémoire, par la sagesse (*wisdom* en anglais, *weisshheit* en allemand). L’étymologie de cette sagesse dans toutes ces langues revient au savoir, le sens qui est certainement lié au *Sophia* grec.

Pourtant, le mot arabe *hikma* vient de la racine *h-k-m* qui veut dire originellement « prévenir, éviter, retenir de faire du mal ou de la corruption ».⁹ *Hikma* signifie donc « qui prévient du comportement ignorant », dans l'utilisation courante, la sagesse. En ce sens, cela est plus proche de la science qui englobe le savoir qui gouverne le monde.

Quand nous considérons *hikma* comme ce qui correspond à ce qu'on comprend par la « sagesse » et quand on la traduit par sagesse, il apparaît en effet quelques inconvénients. Il faut que nous soyons attentifs à la signification en langue arabe qui nous ramène au « jugement ». Car la racine *h-k-m* veut dire aussi juger, donner son jugement, d'où *hukm*, le jugement définitif, l'ordre. Dans ce sens, nous voyons que *hikma* est l'action de se conduire par rapport au jugement définitif. Ainsi elle est forcément liée à une Loi universelle, à la justice et à l'idée de juste et à la réalité, car le vrai jugement est de donner ce qui correspond le mieux à la nature ou à la réalité de la chose.

Cette dimension du concept de *hikma* nous ouvre un domaine éthico-ontologique chez Ibn 'Arabî, dans son utilisation spécifique du mot *hikma*. Chez lui, la dimension épistémologique qui se compose du connaître juste, gagne une vue plus large qui vise à l'équité de tout le système et qui s'ouvre à un domaine éthique. Quand notre objectif devient tout ce système, quand son fonctionnement effectue notre savoir, l'être/l'existence (*wujûd*) de ce système devient important, d'où l'ontologie.

Contrairement à ce qu'on comprend du mot « sagesse » dans langues occidentales, chez Ibn 'Arabî la sagesse n'est pas quelque chose qu'on aspire à atteindre un jour, ce n'est pas une science ou un savoir. Il y a *hikma* en toute chose, ce qu'il faut faire est le dévoiler. Pour rendre plus claire cette différence dont nous parlons, nous allons d'abord consacrer la première partie de notre recherche à une brève explication de la doctrine d'Ibn 'Arabî afin de mettre plus au clair les termes spécifique au langage de notre auteur, afin de comprendre ce dont nous allons parler par la suite.

⁹ Edward William Lane, **Arabic-English Lexicon**, 2ème vol, Librairie du Liban, 1968.

Dans la deuxième partie, nous allons parler du principal ouvrage d'Ibn 'Arabî « *Les Chatons des Sagesses* », d'où nous tirerons de nombreux repères pour comprendre la signification de la sagesse dans le corpus d'Ibn 'Arabî. Nous essayerons d'interpréter quelques passages du livre concernant les Sagesses (au pluriel) pour discuter de ce qu'il s'agit.

Dans la troisième partie, nous nous consacrerons à la discussion des différents aspects de la sagesse. Nous prendrons le concept de *hikma* dans son rapport avec la loi et le droit comme indiquent sa racine et ses dérivés (*hukm*, jugement définitif et *hakîm*, le gouverneur). Nous essayerons de montrer cette relation en prenant pour base l'œuvre d'Ibn 'Arabî, avec comme base ses différents écrits, notamment *Futûhat al-Makkiyya*. Dans cette partie nous tenterons de décrire les différentes relations entre la sagesse et la loi dans le sens très large du terme « Loi » qu'utilise Ibn 'Arabî. Nous essayerons également d'étudier d'autres questions relatives à ce contexte, soit la causalité, les causes secondaires, le jugement, la science et la gnose.

Pour *Fusûs al-Hikam* nous utiliserons la traduction française de Charles-André Gilis (*Le Livre des Chatons des Sagesse, 2 vol., Al-Bouraq, 1997*). Pour les références à *Fusûs* nous donnerons les numéros de pages de cet ouvrage par l'abréviation « *Fusûs* ». Quant à *Futûhât al-Makkiyya*, ce fut difficile, car il n'existe pas de traduction intégrale en français. Nous avons donc dû faire nous-mêmes la traduction française des passages cités en nous appuyant de la traduction anglaise de William Chittick dans son importante ouvrage « *The Sufi Path of Knowledge, Ibn al-Arabî's Metaphysics of Imagination* » (*State University of New York Press, 1989*). Lorsque nous avons utilisé une autre traduction, nous avons cité l'œuvre dont elle provient.

PREMIERE PARTIE

APERÇU DE LA DOCTRINE D'IBN 'ARABÎ

1.1. Une ontologie au-delà de « *ontos* » : la lumière et l'ombre

Pour Ibn 'Arabî, le monde qui nous entoure tel qu'on le perçoit n'est rien d'autre qu'une imagination. Nous l'apercevons par notre sensibilité, mais notre sensibilité nous trompe. Les choses que nous voyons, dont nous faisons le témoignage (*shahâda*), ne nous donne pas la réalité des choses. « Le monde est à Dieu ce que l'ombre est à la personne. Le monde est l'ombre d'Allâh. Elle est l'essence du lien qui rattache la réalité actuelle au monde. L'ombre est douée de réalité dans le monde sensible, indubitablement. À condition, toutefois, qu'il y ait un support sur lequel cette ombre puisse se manifester, sans quoi elle demeurerait virtuelle et ne pourrait s'actualiser ; elle demeurerait en puissance dans la personne qui la produit. Le réceptacle de la manifestation de cette ombre divine que l'on appelle le monde est constitué uniquement par les essences propres des possibilités contingentes ; c'est sur elles que cette ombre est étendue. Elle est perçue dans la mesure où s'étend la réalité actuelle de cette Essence (*dhât*) et ne l'est que par Son nom *la Lumière*. »¹⁰

Pourtant par cette analogie entre l'ombre et l'Essence dont cet ombre appartient, Ibn 'Arabî signale la différence entre le Réel (*Haqq*) et l'Imagination (*khayâl*) qui est très important pour comprendre son système ontologique. Pour lui le monde est illusoire, il est dépourvu de toute réalité véritable.¹¹ C'est ici qu'intervient l'imagination. « On te fait imaginer que le monde est une réalité surajoutée,

¹⁰ Ibn 'Arabî, *Le Livre des Chatons des Sagesses*, Charles-André Gilis, Beyrouth, El-Bouraq, 1997, p.247 (*Fusûs*)

¹¹ *Ibid.*, p. 249

autonome et extérieure à Dieu, alors qu'il n'en est pas ainsi véritablement. »¹² Mais cette imagination n'est pas une chose sans valeur dont on doit s'abstenir ou à laquelle on doit échapper vers le Réel, car toute cette illusion et l'imagination ne sont que les symboles (*rumûz*) du Réel, qui ne sont eux-mêmes que des différents degrés de témoignage (*shahâda*) ou différents niveaux de l'Etre Absolu, l'Un. « Considéré dans l'unité de son ombre, il s'agit de Dieu, car il est l'Unique Un, considéré dans la multiplicité de ses formes, il s'agit du monde... Les ombres ne peuvent être produites en l'absence de lumière... Il la contracte vers Lui parce qu'elle est Son Ombre ; c'est à partir de Lui qu'elle a été manifestée et c'est vers Lui qu'est ramené l'Ordre tout entier (Cor., 11 :123) : l'ombre est Lui, rien d'autre que Lui »¹³

1.2. Dualité de réalité et l'imagination

En effet, dans le domaine sensible, l'ombre reste attachée à la personne qui la produit, il est impossible de s'en détacher. Donc ces jeux de lumière ne sont pour Ibn 'Arabî que des différents aspects d'une seule Réalité. « Sache donc reconnaître ton être ; qui tu es ; ce qu'est ton « soi » ; ce qu'est ton affinité avec Dieu ; par quoi tu es « Dieu » et par quoi tu es « monde, différent, autre que Lui » et à quoi ces termes correspondent. »¹⁴ Cette dualité reste donc seulement, en tant que différents points de vue, une question de perception et de conscience (*idrâq*). L'imagination donne couleur au Réel qui est sans couleurs, pour qu'on puisse l'apercevoir. « Dieu, par rapport à telle ombre particulière, petite ou grande, pure ou plus pure, est comme la lumière qu'un verre voile au regard et colore de sa propre teinte ; incolore par elle-même, on te la fait voir colorée pour illustrer ce qu'est ta réalité (quand on l'envisage) avec ton Seigneur. »¹⁵

Or, en vérité, nous sommes imagination et tout ce que nous percevons et tout ce que nous disons « hors de moi » est imagination. La réalité actuelle toute entière est une imagination à l'intérieure d'une imagination.¹⁶ En effet, dans ce monde de témoignage (*dunya*, qui veut dire faire le témoignage) il s'agit est de ramener toute

¹² **Ibid.**

¹³ **Ibid.**

¹⁴ **Ibid.**, p. 250.

¹⁵ **Ibid.**

¹⁶ **Ibid** p.251.

chose à sa réalité. Car ici tout est sur un niveau de symboles, tout est reflet de la réalité sous une forme sombre et illusoire. Dans cette imagination tout est signes, qui signalent un autre signe. C'est comme un rêve qui reflète la réalité sous une autre forme, déformée. Dans le rêve, nous voyons des choses qui ne sont que des produits de notre imagination comme des réalités ; c'est quand on se réveille que l'on perçoit que rien n'était réel. Et comme nous interprétons nos rêves pour saisir la réalité qui se tient sous les symboles, nous devons également interpréter la chose imaginaire que nous voyons, qui n'est que le reflet du réel au niveau de l'imagination. C'est cette activité qu'Ibn 'Arabî appelle *ta'wil* (interprétation), ramener la chose à son état original.¹⁷

Cela est en accord avec le *hadith* dont Ibn 'Arabî mentionne dans *Fusûs*, qui dit que « les hommes sont en sommeil, ils se réveillent quand ils sont mort ». Ibn 'Arabî signale que ce qui est en question ici n'est pas de mourir ou de se réveiller biologiquement, mais d'enlever les jougs de la sensibilité et de la raison, et voir ce qui se trouve derrière le voile des éléments naturels, ce que l'on appelle annihilation de soi (*fanâ*). En effet, le but (*ghaya*) du soufisme par le chemin spirituel (*tarîqa*) et l'initiation (*tarbiya*) est l'annihilation de l'imagination (*khayal*) et du soi imaginaire (*wahmî*) jusqu'à ce que le Réel apparaisse. À propos de cette dualité du réel et de l'imagination Ibn 'Arabî écrit, « La Réalité, le Vrai est Allâh envisagé spécialement dans son Essence et dans son Etre, non pas au point de vue de Ses Noms. Ceux-ci comportent, en effet, une double désignation : la première se rapporte à Son Etre qui est l'essence de ce qui est nommé ; la seconde est celle qui sépare tel Nom de tel autre et qui l'en distingue. »¹⁸

1.3. Les niveaux de l'Etre

Ce qui compose le point de départ du système d'Ibn 'Arabî, c'est que le monde aux conditions duquel nous sommes soumis n'est rien d'autre qu'un rêve (*khayal*) et la non-existence de la Réalité (*'adem-i haqîqa*). Mais cela ne veut pas dire que le monde que nous apercevons n'est rien d'autre qu'une construction subjective de

¹⁷ Cf. Toshihiko Izutsu, trad. Ahmet Yüksel Özemre, **Ibn 'Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, Kaknûs, 2005, p.23

¹⁸ **Fusûs**, p.251

l'esprit humain. Cette imagination (*wahm*) n'est pas subjective mais objective.¹⁹ Pour expliquer ce point nous voudrions exposer le concept de « cinq niveaux de l'Être » (*Hazara al-khamsa*), duquel Ibn 'Arabî et ses successeurs font usage pour décrire leur système. Nous trouvons cette idée de différents niveaux de l'Être, dans le passage suivant :

« Dieu a créé le cosmos, nous voyons qu'il possède les niveaux divers (*marâtib*) et les réalités (*haqâiq*). Chacun de ces derniers exige un rapport spécifique avec le Vrai. »²⁰

Les soufis, y compris Ibn 'Arabî, distingue cinq mondes (*âlam*), cinq niveaux de présence (*hazara*) de l'Être Absolu dans sa manifestation à Lui-même. Ces niveaux (*martaba*) ontologiques ne composent pas des mondes différents, mais une totalité avec différents degrés.

1. Niveau de l'Essence (*Dhât*), dit aussi *Ghayb al-mutlaq* (*Invisible Absolu*) ou Secret des secrets (*Sirr al-sirr*),
2. Niveau des Attributs (*sifate*) et Noms (*Esma*), dit niveau de Divinité (*Uluhiyya*),
3. Niveau des Actes (*Ef'âl*), dit niveau de *Rubûbiyya*,
4. Niveau de Similitude (*Emsâl*) et Imagination (*Khayâl*), dit monde de *Mithâl*,
5. Niveaux de Sens et Témoignage (*shuhûd*), dit monde de témoignage (*'Âlam al-Shuhûd*)

Le premier niveau est le lieu de *Ama'*, le lieu des ténèbres, de l'indétermination (*lâ ta'ayyun*). C'est le Réel en tant qu'Absolu, en tant que pur potentiel sans attributs, sans noms, sans qualités, sans déterminations, occulte et invisible, introuvable. C'est par la deuxième couche que le Réel apparaît avec Ses Noms et Ses attributs en tant qu'Allâh (étant donné qu'Allâh est le nom qui comprend tous les autres noms). Le troisième niveau est le niveau du Réel apparu comme Seigneur (*Rabb*), le lieu des actes. Le quatrième est demi-spirituel et demi-matériel, une limite entre subtilité

¹⁹ Cf. Toshihiko Izutsu, trad. Ahmet Yüksel Özemre, **Ibn 'Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, Kaknûs, 2005, p.28

²⁰ **Fut.**, III 441.31

(*latâfa*) et densité (*kesâfa*), un exemplaire qui sert de frontière. Et cinquièmement vient le Réel manifesté sous une forme sensible, touchable ; le monde dont nous faisons témoignage (*dunya*).

Ces cinq niveaux de l'Être composent une totalité organique, dans la manière dont les niveaux plus bas sont les symboles (*remîz*) ou les formes (*sûra*) des niveaux plus hauts.²¹ Selon cette conception, ce qui importe c'est de ne pas rester au niveau du monde sensible, comme les ombres de l'allégorie de la caverne et de chercher la réalité des choses. Sinon nous tombons dans le piège qui consiste à prendre la forme pour l'essence de la chose. Ibn 'Arabî appelle cet acte de chercher à trouver l'essence qui se cache derrière la chose, le dévoilement (*kashf*).

Pourtant nous voudrions souligner une chose généralement mal comprise dans cette théorie. Un pareil malentendu apparaît aussi souvent dans l'analyse de « la théorie des idées » de Platon. Quand Ibn 'Arabî dit que c'est un dévoilement, cela ne veut pas dire que le voile lui-même est un obstacle. Au contraire, ce voile des sens et du sensible – pareil au tain du miroir, invisible mais qui sert à refléter la vision – est la chose la plus directe et immédiate par laquelle nous pouvons arriver au Réel. En effet, le monde sensible est « un lieu » très important, car c'est un lieu de manifestation (*zuhûr*) de l'Essence. Ainsi, la conception qui consiste à prendre l'Essence comme le plus haut, précieux et à considérer le sensible comme le plus bas, sans valeur est une erreur fatale qui nous conduira à mal comprendre l'Essence. Parce qu'en mettant l'Essence au plus haut nous la définissons comme la plus lointaine, intouchable, un but qu'on ne peut jamais atteindre. Le Réel est « plus proche de lui que sa veine jugulaire »²²

Or, ce dont il s'agit dans le système d'Ibn 'Arabî, c'est que nous devons voir en chaque chose la manifestation du Réel en présence. C'est pourquoi ces niveaux de l'Être sont appelés les Présences (*Hazarâ*). Chaque niveau est présent à soi même, et à chaque niveau l'invisible Essence (*Dhât*) est présent à Lui-même. En dernière analyse, le dévoilement n'est possible que par un voilement sous d'autres formes du

²¹ Cf. Toshihiko Izutsu, trad. Ahmet Yüksel Özemre, **Ibn 'Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, Kaknûs, 2005, p.29

²² Le **Coran** 50:16.

sensible. Le pur potentiel n'est pas visible, il faut le voir en acte. Ce dont il s'agit au fond, ce est uniquement d'une question de conscience (*idrâq*), un éveil sans cesse et toujours vivant, présent à lui-même pour ne pas tomber dans la banalité des étants, pour ne pas rester au niveau du monde sensible, mais arriver à l'Être ; contempler l'Invisible Absolu (*Ghayb al-mutlaq*) à travers ses symboles, ses formes visibles dans le monde sensible. Ainsi, le voile devient la condition et la seule possibilité du dévoilement et ce qu'il faut faire ce n'est qu'un acte de respect aux niveaux et de traduction les uns aux autres (*ta'wil*).

1.4. L'Unicité de l'Être (*wahdat al-wujûd*)

Utrum esse dicitur de Deo et suis creaturis univoce ? Le mot « être » attribué aussi à Dieu et aux créatures a-t-il le même sens ? Cette question d'Albert le Grand, le contemporain d'Ibn 'Arabî, est celle d'un problème métaphysique fondamental récurant depuis Aristote. Y-a-t-il deux significations pouvant être expliquée par l'univocité ? La réponse d'Ibn Arabî est différente de celle que l'on trouvera chez d'autres philosophes comme saint Thomas d'Aquin ou d'autres théologiens musulmans.

« Tout ce que nous percevons est l'Être de Dieu dans les essences possibles. Du point de vue de l'ipséité, c'est son Être ; du point de vue de la diversité des formes, ce sont les essences possibles [...] Sous le rapport de l'unicité de son existence [...], c'est Dieu, car Il est l'Un, l'Unique ; sous le rapport de la multiplicité de ses formes, c'est l'univers. »²³

« Être (*wujûd*) et quiddité (*mâhiyya*) sont deux concepts différents : le concept « cheval » n'implique pas nécessairement l'existence ou l'inexistence du cheval. Mais les étants (*al-mawjûdât*) ne sont pas tels en vertu d'un être qui s'associerait à leur quiddité. Si la quiddité ne possède l'être, elle n'est rien et ne peut s'associer à rien. »²⁴ En ce sens rien ne peut être ni intérieur ni être extérieur au *wujûd*, ce terme que nous utilisons à la fois pour Dieu et pour un cheval. La quiddité – ce qui fait qu'une chose est telle chose – n'est qu'une détermination de l'être.

²³ *Fusûs*, 1, pp. 101-103 dans Claude Addas, *Ibn 'Arabî et le voyage sans retour*, Seuil, 1996

²⁴ Claude Addas, *Ibn 'Arabî et le voyage sans retour*, Seuil, 1996, p.86

Pour dire autrement, ce qui définit tel étant particulier, *c'est la privation d'être qui lui est propre et en raison de laquelle il est un cheval, une fleur, un homme, etc.* Donc l'univers considéré comme une entité autonome distincte de l'Être Absolu, *il est une chimère, puisqu'il ne possède pas l'être en propre.* C'est en ce sens qu'Ibn 'Arabî écrit :

« L'univers est une illusion, il n'a pas d'Existence réelle, ce qui est le propre de l'imaginaire. Autrement dit, tu t'imagines qu'il est quelque chose distincte de Dieu, subsistant par lui-même, alors qu'il n'en est rien. »²⁵

Pourtant Ibn 'Arabî affirme aussi que « *l'existence tout entière est réalité* » ou « *qu'il n'y a rien d'illusoire dans l'existence.* »²⁶ Plusieurs passages des *Futûhât* soulignent cette propriété *bilatérale* de l'univers. Examinons-les dans les citations suivantes tirées de *Futûhât* :

L'univers n'est ni être pur ni pur néant. Il est tout entier magie : il te fait croire qu'il est Dieu et il n'est pas Dieu ; il te fait croire qu'il est création et il n'est pas création, car il n'est ni ceci ni cela sous tous les rapports.²⁷

Des réalités de l'univers, on ne peut dire ni qu'elles sont Dieu ni qu'elles sont autres que Lui.²⁸

Si tu dis [de l'univers] qu'il est réel, tu dis vrai ; si tu dis qu'il est illusoire, tu ne mens pas.²⁹

Ainsi, l'expression qu'on utilise en général pour définir la doctrine métaphysique d'Ibn 'Arabî, l'unicité de l'être (*wahdat al-wujûd*), est bien adéquate pour désigner sa pensée. Bien qu'il ne l'utilise qu'une fois dans ses écrits, l'unicité de l'être est cruciale dans la doctrine d'Ibn 'Arabî. Dieu est unique dans Son principe, multiple dans Ses manifestations. Cette idée ne doit guère nous conduire à en déduire que tout ce que nous voyons est Dieu. Car la distinction entre l'Être de Dieu et les étants est claire pour Ibn 'Arabî, il dit : « Il est Lui, et les choses sont les choses »³⁰ ou encore « Le Réel est le Réel, le créaturel est le créaturel »³¹ (*al-Haqq*

²⁵ *Fut.*, I, p.103, dans "Claude Addas, **Ibn 'Arabî et le voyage sans retour**, Seuil, 1996"

²⁶ *Ibid.*, p. 68

²⁷ *Fut.*, IV, p.151 dans Claude Addas, **Ibn 'Arabî et le voyage sans retour**, Seuil, 1996

²⁸ *Fut.*, III, p.419 dans Claude Addas, **op.cit.**

²⁹ *Fut.*, III, p.275 et II, p.438 dans Claude Addas, **op.cit**

³⁰ *Fut.*, II, p.484 dans Claude Addas, **op.cit.**

haqq wa-l khalq khalq). Les choses ne sont pas Dieu, bien qu'Il soit le *wujûd*. Les créatures sont dans le *barzakh* (isthme), dans un fond d'ambiguïté.

L'unité (ou l'unicité) de l'être d'Ibn 'Arabi n'est pas un panthéisme (bien qu'elle soit souvent appelée ainsi), mais plutôt une tentative par le Shaykh de réattribuer les origines et le statut ontique de toutes les choses à Dieu, en même temps préservant leurs individualités ontologiques.³²

1.5. Le protecteur des Reliques : L'Homme

Chez Ibn Arabî, la formule célèbre que nous connaissons depuis le temple de Delphoi, « Connais-toi toi-même » prend une autre forme. Jusque là, nous avons vu que le Réel ne se montre que sous les formes de ses manifestations. Le Réel lui-même reste invisible absolu (*ghayb al-mutlaq*) et ne peut être connu que sous les formes que ses théophanies prennent ; et Il peut être connu comme Allâh, au niveau de *Uluhiyya* (Divinité) et comme *Rabb* (Seigneur) au niveau de *Rububiyya*. Cela veut dire que Dieu peut être connu seulement par Ses noms et Ses attributs.

En ce sens, tout ce que nous voyons dans ce monde (*'alam*) est la théophanie de Dieu. Mais entre le monde (*'alam*) dans lequel Dieu se manifeste et l'essence de Dieu lui-même, il apparaît une coupure. Car Dieu dit dans un *hadith qudsî*³³ « J'étais un trésor caché et j'ai aimé [ou voulu] à être connu. Alors j'ai créé les créatures afin d'être connu par elles ». Cela revient à dire que tous les Noms et Attributs infinis de Dieu ne se trouve qu'en tant que potentiel chez Dieu, mais c'est quand ils sont mis en actes que ces Noms et Attributs se réalisent. Les noms se trouvent dans la Conscience Divine comme des entités immuables (*a'yân al-thâbita*), mais il faut un autre élément qui va recevoir et réaliser leurs manifestations. C'est ainsi que

³¹ **Fut.**, II, p.371 dans Claude Addas, **op.cit**

³² Ian Almond, **Soufism and Deconstruction, A Comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabî**, 2004, p. 14

³³ Littéralement le mot *hadith* signifie "conversation", "récit", "propos". Le *hadith qudsî* fait partie de ce que Dieu a révélé à son prophète qui en a formulé l'essence (le sens) avec ses propres mots. Le *hadith* prophétique (ou *Nabawi*) est relié au prophète que ce soit dans le mot à mot et le sens, il rapporte ses mots et ses habitudes ou pratiques (*Sunna*), il désigne la narration des actes ou des propos du prophète, apportée par ses compagnons.

l'homme apparaît comme le réceptacle des manifestations. « Qui se connaît lui-même, connaît son Seigneur », car Dieu a soufflé à l'homme de son souffle (*nafas*), et Il l'a créé selon l'image de Dieu. « Celui qui se connaît soi-même d'une telle connaissance connaît son Seigneur qui l'a créé selon Sa Forme ; ou plutôt, Il est l'essence de son ipséité et de sa réalité propre (*haqiqati-hî*) »³⁴

L'homme en se connaissant, (car Dieu lui a appris tous les noms d'après Coran, 2:31) connaît son Seigneur. Mais pour cela il faut que l'homme s'approprie la richesse des noms divins et se vêtisse avec les attributs de Dieu. Car tout homme connaît Dieu en mesure de sa propre réalité. Donc seulement le divin peut connaître la divinité. Ibn Arabî explique ainsi : « Aucun savant n'a accès à la connaissance de soi-même et de sa réalité véritable à l'exception des divins d'entre les envoyés et les Sufis ». ³⁵ Seulement les détenteurs de la Sagesse divine peuvent se connaître eux-mêmes, ainsi que Dieu.

En effet, l'homme devient le miroir dans lequel Dieu sera reflété. Et la coupure entre l'Essence de Dieu et ses manifestations disparaissent. Dans la voie spirituelle (*sayr al-suluk*) l'homme (*bashar*) avance jusqu'à ce qu'il devienne l'homme parfait (*insân al-kâmil*) et qu'il anéantisse son ipséité animal et laisse sa place à Dieu. C'est ainsi que dans l'homme apparaît sa réalité qu'est la divinité. Enfin, il se connaît lui-même et connaît son Seigneur. Le but de l'existence humaine, dans la pensée d'Ibn 'Arabî, est pour l'âme humaine de réaliser ses propres origines divines par un retour progressif et croissant à Dieu par l'intermédiaire d'une série d'étapes spirituelles et des stations.

S'il y a une sagesse, ce n'est rien d'autre que l'homme qui la réalise. Pour discuter cette sagesse et cet « homme » (dont le symbole est Adam, non pas au sens de masculin mais d'être humain, *insân*), le seul qui a accepté cette responsabilité de la divinité³⁶ et qui est le seul à pouvoir réaliser le jugement divin (*hukm*), nous proposons de regarder plus près dans la partie suivante, *Fusûs al Hikam* le grand livre d'Ibn 'Arabî.

³⁴ **Fusûs**, p. 323

³⁵ **Ibid.**, p. 323

³⁶ Le **Coran** 33:72 « Nous avons proposé aux cieux, à la terre et aux montagnes la responsabilité, ils ont refusé de la porter et en ont eu peur, alors que l'homme s'en est chargé. »

DEUXIEME PARTIE

LES CHATONS DES SAGESSES

2.1. Le sceau/Le chaton

L'ouvrage que nous prendrons comme pilier autour duquel nous tournerons pour discuter le concept de la sagesse dans cette partie, est un classique de l'histoire du soufisme. Cet ouvrage beaucoup commenté est un livre dans lequel nous pouvons trouver la quintessence de la *théosophie* d'Ibn 'Arabî.

Pour ceux qui ne sont pas habitués à penser avec la terminologie d'Ibn 'Arabî, le titre de l'ouvrage ne semble pas clair, mais pour ceux qui étudient le corpus d'Ibn 'Arabî la question demeure vague. Les commentateurs commencent par discuter la signification du titre du livre : Chatons des SagesSES (*Fusûs al-Hikam*). La question première est de savoir dans quel sens Ibn 'Arabî utilise le terme « Chaton » (*Fass* en arabe, le singulier de *Fusûs*) et pourquoi il utilise la sagesse au pluriel. Pour la première question, Davud Kayserî écrit : « Vu que les niveaux de l'Être sont cycliques et que le cœur de l'homme parfait (*insân al-kâmil*) est un lieu où Dieu se reflète, Ibn 'Arabî a comparé les niveaux à l'anneau de la bague et le cœur au chaton de la bague. »³⁷

En effet, le sens que nous trouvons dans les dictionnaires pour le mot « *fass* » est « le chaton » qui indique une bague ou un sceau (*muhr*). Pourtant, dans la manière dont l'utilise Ibn 'Arabî, nous remarquons différents sens. Dans un passage du livre, il utilise l'expression de « chaton de la question (*fass al-mathala*) » dans un sens de « l'essentiel du sujet »³⁸. Dans un autre passage, il emploie des analogies entre la bague et les chatons : « Dès lors que Dieu Se différencie théophaniquement

³⁷ Cf. Davud Kayserî, *Şerh-i Fusûsi'l Hikem*, p.142 dans « *Fusûsu'l-Hikem*, trad. Ekrem Demirli, Kabalci, 2006 » (Je me suis servi de la traduction en turc d'Ekrem Demirli)

³⁸ *Fusûs*, p.575 (Gilis le traduit par "joyau" et il suggère de prendre ce sens dans l'ensemble du livre)

dans les formes, le cœur s'élargit et se rétrécit nécessairement à la mesure de la forme dans laquelle la théophanie s'opère : il ne la dépasse en rien. Le cœur du Connaissant ou de l'Homme Parfait est comparable à l'emplacement du chaton d'une bague. Il ne le dépasse en rien, au contraire, il a (exactement) sa mesure et sa forme : ronde, si le chaton est rond ; carré, hexagonal, octogonal, etc., si le chaton a telle ou telle de ces formes. Son emplacement dans la bague n'a nulle autre forme que celle qui lui est semblable. »³⁹ Si nous pensons avec l'interprétation de Kayserî, le cœur de l'homme parfait est le lieu parfait pour les manifestations de Dieu et des niveaux de l'Être comme l'est le chaton pour la bague.⁴⁰

En effet, cet ouvrage d'Ibn 'Arabî est le livre d'un rêve mystique. Ibn 'Arabî expliquant comment il a rédigé ce livre, dit : « En vérité, j'ai vu l'Envoyé d'Allâh – qu'Allâh répande sur lui Sa Grace unitive et Sa Paix- au cours d'un rêve de bon augure que j'eus pendant la dernière décade de Muharram en l'an 627, dans l'enceinte de Damas. Il tenait dans sa main –sur lui la Grâce et la Paix ! – un livre. Il me dit : « Ceci est le Livre des Chatons des Sagesse ; prends-le et exprime-le pour les hommes, qu'ils puissent en tirer profit. »

Nous trouvons encore dans l'explication d'Ibn 'Arabî la question du Sceau. Mais cette fois, le Sceau des Saints comme décrit dans l'ouvrage de M. Chodkiewicz, qui explique la prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî. Dans ce passage l'exceptionnalité de l'ouvrage est décrite par le fait que ce livre est donné à Ibn 'Arabî par Mohammad lui-même. L'auteur apparent n'est qu'une apparence, mais c'est un ouvrage mohammadien, de la réalité mohammadienne (*haqîqa mohammadiyya*). Que veut dire cette réalité mohammadienne? La réalité musulmane soutient en soi le mot divin révélé qui dans ses conditions particulières par les différents prophètes et messagers jusqu'à ce qu'il atteigne, une fois de plus, sa plénitude dans le prophète de l'Islam.⁴¹ Cette réalité mohammadienne repose sur l'idée que même si elle n'était pas pleinement constituée avant que la personne nommée Mohammad apparaisse sur le monde. La réalité, c'est-à-dire l'essence ou le fond de Mohammad existait. En effet, «les prophètes ont été ses substituts dans le

³⁹ **Fusûs**, p.315

⁴⁰ Cf. Commentaire d'Ekrem Demirli dans *Fusûs'ul Hikem*, Kabalcı, 2006, p.253

⁴¹ Cf. Annemarie Schimmel, **Mystical Dimensions of Islam**, The University of North Carolina Press, 1975, p.272

monde de la création alors qu'il (Mohammad) était un pur esprit, conscient de cela, antérieurement à l'apparition de son corps de chair. Lorsqu'on lui demanda: « Quand fus-tu prophète? », il répondit : « J'étais prophète alors qu'Adam était entre l'eau et la boue », ce qui veut dire : alors qu'Adam n'était pas encore venu à l'existence. Et il en fut ainsi jusqu'au moment où apparut son corps très pur. À ce moment cessa l'autorité de ses substituts [...] c'est-à-dire des autres Envoyés et prophètes. »⁴² C'est ainsi qu'explique Ibn 'Arabî le fait que Mohammad soit le dernier prophète, et que la prophétie soit terminée, mais que demeure la sainteté. Le fait qu'Ibn 'Arabî reçoit ce livre (*Fusûs*) depuis la main de Mohammad dans le rêve confirme donc qu'il est le Sceau des Saints. Ce livre est une transmission de la sagesse, et dans cette transmission Ibn 'Arabî est le sceau (chaton) dans lequel la science du Sceau des prophètes (sagesses) s'installe.

Pour pouvoir la penser avec les termes d'Ibn 'Arabî et pour mieux comprendre le sens de « sagesse », nous voudrions expliquer quelques points qui vont nous aider. Pour cela nous essayerons d'exposer quelques passages de *Fusûs al-Hikam*, en se concentrant surtout sur le premier « chaton » dans lequel il est question de la sagesse divine et qui nous éclairera sur plusieurs points à l'égard de la sagesse selon Ibn 'Arabî.

2.2. Une Sagesse dans un Verbe d'un Prophète

Ibn 'Arabî commence le début du livre ainsi : « Louange à Allâh qui a fait descendre les Sagesses sur les cœurs des Verbes, dans l'unité de la Voie axiale, depuis la Station la plus ancienne, en dépit de la différence des formes et des règles traditionnelles due à celle des communautés »⁴³ Pour commencer avec la Louange (*hamd*), nous allons dire que cela tout au loin de reconnaître la gloire ou mérite de Dieu, « apparaît comme un privilège de l'Homme Universel, car la Louange, le Louangeur et le Louangé ne sont qu'un. »⁴⁴. Cette Louange est réservée à Allâh, qui est le nom de synthèse de tous les autres noms de Dieu, inclusif de la Réalité totale.

⁴² Fut., I, p.243, dans "Sceau des Saints".

⁴³ Fusûs, p.27

⁴⁴ Cf. Fusûs, commentaire, p.31

Ibn ‘Arabî utilise ici une formule coranique, la descente (*nuzûl*), en disant que Dieu a fait descendre les Sagesse. Cette descente désigne la révélation immédiate, soudaine et totale du Livre sacré de l’Islam.⁴⁵ En faisant allusion au titre de l’ouvrage, il dit qu’Allâh a fait descendre les Sagesse (*al-Hikam*, pluriel de *Hikma* qui est traduit par *sagesse*). Cette utilisation au pluriel fait référence aux différentes stations de la Science divine. « Les Sagesse sont les déterminations primordiales de la Science divine qui fondent les hiérarchies des vérités et des réalités principielles, chacune occupant le rang qui lui revient. Ces hiérarchies peuvent varier en fonction des prédispositions des réceptacles prophétiques, ainsi que des circonstances qui accompagnent la manifestation effective de ces derniers. »⁴⁶.

Les sagesse descendent sur un lieu spécial, sur les cœurs. Le cœur dans la tradition mystique musulmane est un organe spécial, car il est l’intermédiaire entre l’intelligence (*aql*) et l’âme (*rûh*). « Il apparaît ici avant tout comme l’organe ayant la capacité de percevoir l’unité synthétique des déterminations principielles et des épiphanies ».⁴⁷

Nous trouvons dans ce passage un mot très important pour l’ouvrage, les Verbes (*al-kalim*). Pour Ibn ‘Arabî, « l’univers entier n’est autre que la manifestation des Verbes, c’est-à-dire des Paroles d’Allâh. Cependant le terme *kalim* s’applique ici plus spécialement à des personnes, c’est-à-dire aux diversifications primordiales du Verbe universel qui sont à l’origine des manifestations particulières de l’Homme Parfait (*insân al-kâmil*). Par là, il désigne avant tout la perfection de la réalisation métaphysique des différents prophètes, selon le type spirituel propre de chacun d’eux. [...] À la fin du chapitre sur Adam, Ibn ‘Arabî précise que le chaton de toute Sagesse est le Verbe auquel il correspond. »⁴⁸

En outre, nous voudrions signaler que *Fusûs al-Hikam* est un livre composé de 27 chapitres et chaque chapitre est consacré à un prophète. Chaque chapitre est intitulé par une formule suivante : « une Sagesse de vérité dans un Verbe d’Ishâq », ou « une Sagesse du souffle incantatoire dans un Verbe de Shîth », etc. Les chapitres

⁴⁵ **Ibid.**

⁴⁶ **Ibid.**

⁴⁷ **Ibid.**

⁴⁸ **Ibid.**, p. 32.

commencent par le Verbe d'Adam et finissent par Mohammad. Cela veut dire qu'en réalité chaque prophète est un lieu de manifestation, un chaton auquel une Sagesse correspond. Les manifestations (*zuhûr*) changent selon les lieux de manifestation (*mazhâr*). Cela confirme qu'il y a plusieurs sagesse comme l'indique le titre, et comme il y a plusieurs manifestations. Mais toutes ces Sagesse ne composent en effet qu'une seule Sagesse, comme Ibn 'Arabî le dit dans le passage cité plus haut «en dépit de la différence des formes et des règles traditionnelles due à celle des communautés ». Comme nous savons que la sagesse (*hikma*), est liée intimement au jugement (*hukm*) et à la loi, cela explique pourquoi il y a plusieurs prophètes et plusieurs systèmes de religions. Chaque prophète donc apporte un *hukm*, un ordre spécial selon les différentes conditions. En effet, chaque prophète depuis Adam, le premier d'entre eux, ne représente qu'une réfraction partielle à un moment de l'histoire humaine⁴⁹.

Car chaque prophète étant le nom et le verbe de Dieu, chaque nom, bien que le nombre des noms divins soit infini, contient en même temps tous les autres noms, ainsi que les prophètes. De cette théorie des noms qui se distinguent des uns des autres mais qui portent en même temps tous les autres noms en eux-mêmes, Ibn Arabi écrit ainsi :

« Abu'l-Qâsim ibn Qassî y a fait allusion dans son ouvrage en disant : tout Nom divin peut être désigné et qualifié par l'ensemble des autres. Cela, parce que tout Nom désigne à la fois l'Essence et la signification (particulière) qu'il exprime ; sous le premier aspect, il possède l'ensemble des Noms, sous le second, il s'en distingue : le « Seigneur » est distinct du « Créateur », de « Celui qui forme les images », etc. Le Nom est identique à Celui qu'il nomme au point de vue de l'Essence, et il est autre que Lui au point de vue de sa signification particulière. »⁵⁰

2.3. Théophanie (*Tajallî*) et le Verbe (*Kalam*)

Pour mieux comprendre le sens de « chaton » (*fass*), il faut savoir qu'il est intimement lié à la question de la théophanie. La notion de théophanie est très

⁴⁹ Cf. Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints*, Gallimard, 1986, p.79

⁵⁰ *Fusûs*, p.159

centrale et complexe chez Ibn ‘Arabî. Car « le terme s’applique à toutes les formes d’inspiration et de dévoilement que recueille le *walî* (saint) au cours de sa progression dans la voie. Au sens premier, la théophanie est une manifestation du logos de révélation prophétique. C’est cet aspect essentiel que développe Ibn ‘Arabî dans son principal ouvrage *Fusûs*. On a déjà remarqué que la source de cette connaissance prophétique n’est autre que la Lumière Mohammadienne, dont chaque prophète, souligne le Shaykh, capte une dimension particulière dans l’économie de la Révélation. L’unicité foncière du Logos divin (*Kalâm ilahî*) se modalise et se diversifie en fonction de la multiplicité des théophanies selon l’instant et le lieu. Qu’elles relèvent du plan de l’essence, des attributs, ou des opérations divines, la nature, l’amplitude et la qualité intrinsèque de chaque théophanie dépendent de la capacité spirituelle de celui qui la reçoit. L’infinitude des théophanies est suggérée notamment par le hadith des soixante-dix mille voiles de lumière et de ténèbres qui cachent la Face, c’est-à-dire l’essence divine. »⁵¹

Les prophètes obtiennent cette sagesse émanant du Prône divin sous forme de révélation (*wahy*) et l’élite spirituelle des croyants sous forme d’inspiration (*ilhâm*). « Il faut tenir compte du rapport spécifique entre le sujet révélateur et le sujet récepteur d’une part, ainsi que des modes imprévisibles de la pédagogie divine. Il arrive que la théophanie se produise différemment de l’ordre requis par la sagesse. Cela tient notamment à la prédisposition variable des réceptacles humains. »⁵²

Il s’agit ici de la question du sujet révélateur et du sujet récepteur. Car Dieu se manifeste selon la capacité de chacun et il ne se révèle pas sous la même forme à deux individus, ni n’apparaît sous une forme identique au même individu. Dieu est Un, et ses épiphanies sont uniques. Les entités immuables (*a’yân al-thâbita*) ou « archétypes intelligibles » reçoivent la détermination spécifique par les noms divins grâce au « souffle du Miséricordieux » (*nafas al-Rahmâni*) pour libérer le désir épiphanique de la Divinité. Celles-ci sont des connaissances cachées chez la science de Dieu, elles reflètent ce qui se cache en eux selon leurs capacités propres. Grâce à la théorie des entités immuables, nous y reviendront, il apparaît deux faces de la théophanie, l’une suprasensible et l’autre visible. Dieu se révèle en tant que

⁵¹ Stéphane Ruspoli, *Le livre de Théophanie d’Ibn ‘Arabî*, Cerf, 2000, p.71

⁵² *Ibid.*, p. 72.

« théophanie essentielle » invisible. Cependant l'ipséité de la chose qui reçoit cette théophanie voit cette manifestation selon sa propre croyance, c'est-à-dire la théophanie visible (*shuhûdî*) dans le monde phénoménal, selon sa propre capacité, de la manière qui lui est indiquée. En effet « ni le cœur ni l'œil ne voient jamais que la forme conditionnée de leur croyance » en Dieu. Or, Dieu qui réside dans le nœud de la croyance est « Celui qui dilate le cœur recevant sa forme, et c'est Lui qui se révèle au serviteur de telle sorte qu'il puisse le reconnaître. » »⁵³

« Fondamentalement, toutes les théophanies procèdent de l'*abscondium* divin (*ghayb*). Elles assurent la translation entre la sphère apophatique de l'essence foncièrement inconnaissable et le plan créaturel. Dans la cosmogonie d'Ibn 'Arabî le monde résulte d'une théophanie d'effusion créatrice universelle, produite par le désir épiphanique du « Trésor caché » (*Kanz makhfî*). Il s'agit du hadith qudsî dans lequel Dieu, parlant de Lui-même, déclare : J'étais un Trésor caché, J'ai aimé à être connu, alors J'ai créé la création [tous les êtres] afin d'être connu. Loin de demeurer clos sur lui-même, l'être divin est une puissance expansive libérant ses propriétés lumineuses à la demande des noms divins qui ont besoin d'être investis *in concreto* dans les existants créaturels. »⁵⁴

2.4. Les Entités Immuables (*'ayân al-thâbita*) et L'Ordre Divin (*hukm ilâhî*)

Différent de l'Être (*wujûd*), les entités chez Ibn 'Arabî sont parfois « choses possibles », elles existent dans le monde. Parfois elles n'existent pas dans le monde mais n'existent que dans la science de Dieu. Donc les entités existent même si elles n'ont pas encore reçu l'Être. Dieu crée le monde avec Sa science éternelle sur ce qu'Il va créer. Il laisse toutes choses connues par Lui, c'est-à-dire qu'Il laisse connaître toute chose qui existe en potentiel dans sa science, en tant qu'entité fixe. Ainsi les entités fixes reçoivent l'Être quand l'acte de connaissance de Dieu est réalisé.

⁵³ *Ibid.*, p.74.

⁵⁴ *Ibid.*

En effet, l'ordre divin (*hukm ilâhî*, littéralement jugement divin) se joue sur ces entités. Ibn 'Arabî l'explique dans *Fusûs* :

« Dieu à existencié le monde dans sa totalité comme une ébauche harmonieuse, mais dépourvu d'esprit ; semblable à un miroir non poli. Il est dans la nature de l'Ordre divin de ne jamais disposer harmonieusement un réceptacle si ce n'est en vue d'accueillir un esprit divin, ce qui est évoqué par l'(idée) »insufflation « ; et ce n'est rien d'autre que le fruit de la prédisposition inhérente à cette forme ainsi disposé afin que l'Effluve (sanctissime des déterminations primordiales) puisse recevoir la théophanie permanente qui n'a jamais cessé et qui ne cessera jamais. En effet, il ne subsiste (en réalité) qu'un réceptacle, et il n'est pas de réceptacle qui ne précède de l'Effluve sanctissime ; l'Ordre (manifesté) tout entier fait partie de lui. »⁵⁵

Dans ce passage, il s'agit de la question des entités immuables qui accueillent l'esprit divin et qui sont rendues visibles par l'insufflation. Les entités immuables sont des choses qui existent par elles-mêmes, même si elles ne sont pas existantes dans le monde. Il n'y a pas de différence entre une chose qui n'existe que dans la science de Dieu et une chose qui existe dans le monde. L'entité existant (*'ayn mawjûda*) et l'entité immuable (*'ayn thâbita*) sont une seule réalité, à la différence près que la première existe dans le monde et la deuxième n'y existe pas. On peut distinguer ici la chose possible avant de venir à l'existence de cette même chose venue à l'existence.⁵⁶

Selon la théorie des entités immuables, Dieu connaît les choses immuablement et éternellement. Il donne la prépondérance à l'existence de l'entité et elle se trouve ainsi dans le monde. En effet cela reflète que la création de Dieu est de faire venir à l'existence une entité qui y est déjà fixée. En fait, c'est une manifestation de la chose qui n'était autrefois existante que dans la science de Dieu. La nature des entités est donc de se trouver entre la non-existence et l'existence, entre la Réalité (*haqq*) et le monde de témoignage (*shahâda*). Elles sont non-existantes, donc négatives, et leurs venues à l'existence est la négation de la négation.

Avec cette théorie des entités immuables, Ibn Arabî change une conception épistémologique très importante qui est formulée par « la science suit l'objet

⁵⁵ *Fusûs*, p.45

⁵⁶ Cf. William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge, Ibn al-Arabî's Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, 1989

connu ». Ce n'est pas uniquement avec la science que « nous » connaissons les choses mais les choses nous donnent leurs réalités, c'est elles qui nous les font connaître. Regardons cette idée dans le passage suivant de Fusûs :

« Dieu « n'a pas voulu » (verset 6 :149 du Coran cité dessus : ... S'Il avait voulu, Il vous aurait tous guidés ?) : Il ne les a donc pas « guidés tous ». Il ne veut pas. De même, « s'Il voulait », mais pourrait-Il vouloir (pareille chose) ? Cela ne peut pas être car la Volonté principielle est « une » dans ses applications : elle est une relation conceptuelle qui « suit » la science ; et la science est une relation conceptuelle qui « suit » l'objet connu ; et l'objet connu, c'est toi et tes états passagers. La science est sans effet sur son objet ; au contraire, c'est son objet qui a un effet sur elle et qui lui communique à partir de lui-même ce qui lui appartient en propre. »⁵⁷

Dans l'expression « ce qui lui appartient en propre », le mot qu'utilise Ibn 'Arabî est l'entité (*mâ huwa 'alayhi fî 'aynihî*). Dieu connaît une chose en prenant comme base le propre (*'ayn*) de la chose. Comme la science suit l'objet connu, Dieu doit suivre l'entité immuable de la chose. Dans ce sens il faut que Dieu donne à chaque chose un autre type d'être. Or, nous avons dit que Dieu ne fait que faire venir à l'existence l'entité immuable de la chose, et l'être que donne Dieu à la chose est le même. En résulte qu'en réalité Dieu donne à toutes choses le même et l'unique être mais chaque chose reçoit l'être selon sa propre nature, et reflète Dieu sous différentes formes. Il en va de même pour le nom « Juste » (*al-adl*) de Dieu, auquel nous y reviendrons.

2.5. La Divinité dans le Verbe d'Adam

Différent de tous les autres existants, Adam (l'homme) est unique dans le monde dans la mesure où il porte le nom de « Calife » de Dieu. En se référant encore à l'Ordre divin, Ibn 'Arabî écrit :

« ...l'Ordre impliquait le polissage du miroir du monde et Adam est l'essence de la pureté transparente de ce miroir, ainsi que l'esprit de cette forme. »⁵⁸

L'homme réalise donc le jugement (*hukm*) divin dans ce monde, car le miroir ne peut pas refléter l'image de Dieu sans être poli, et l'homme est essentiel pour polir ce miroir. Nous remarquons que la racine du mot théophanie (*tajallî*) est lié au mot

⁵⁷ Fusûs, p.171

⁵⁸ Fusûs, p.45

verni (*Jilâ*, ce qui poli). L'homme étant le regard de Dieu Lui-même sur le monde est ainsi le seul être à réaliser le jugement divin. C'est en ce sens qu'il peut être Sage ou Gouverneur (*hakîm*).

« Cet être que nous venons de mentionner porte les noms d'Homme et de Calife. Homme par l'universalité de sa constitution qui inclut toutes les vérités principales. Il est à Dieu ce que la pupille est à l'œil, qui est l'organe de regard. C'est parce que cette faculté est désignée comme étant « la vue », que la pupille porte (également) le nom d'homme : par lui, Dieu regarde les créatures et leur fait miséricorde. Le monde est achevé par son être qui en fait partie de la façon dont le chaton fait partie de l'anneau. Il est la gravure et le signe sur le sceau que le Roi appose sur Ses trésors. Le Très-Haut l'a appelé « calife » pour cette raison. Il préserve par lui Ses créatures, comme le sceau préserve les trésors. »⁵⁹

Tous les autres existants ne reflètent que le nom qui est écrit sur eux-mêmes. Mais l'homme se rapporte à la Nature comme le substitut, le lieutenant, le calife de Dieu. Dieu invisible au monde regarde le monde par les yeux de l'homme. De cette manière il est capable de porter tous les autres noms, comme Dieu qui possède tous les noms. Cela est souvent mentionné dans le Coran comme le montre ce verset : « Allâh apprit à Adam tous les noms. »⁶⁰ L'homme est le seul porteur des Reliques, du Trésor caché, car il est vivifié par le souffle divin. Nous sommes nous-mêmes les attributs par lesquels nous décrivons Dieu. Notre existence est simplement une objectivation de son existence. Dieu nous est nécessaire pour que nous puissions exister, alors que nous lui sommes nécessaires pour qu'il puisse être manifesté à Soi-même.

Ibn 'Arabî lie le Verbe d'Adam avec la divinité. Car *al-ilâhiyyah* (la Divinité ; ou Allâh) est le nom du niveau ontologique qui embrasse tous les niveaux des qualités et des noms divins. Ce qui est signifié par "Adam" est l'existence du microcosme humain. Allâh a réalisé le monde en tant que corps complété et fait d'Adam son esprit. Dieu a seulement enseigné à l'homme parfait (*insân al-kâmil*) ses plus beaux noms et les a placés chez lui. Parce que l'homme parfait est l'esprit du

⁵⁹ *Fusûs*, p.47

⁶⁰ Le *Coran*, 2:31

monde et le monde est son corps. L'esprit régit le corps, comme les noms sont les facultés spirituelles et corporelles qui régissent l'homme parfait. En tant qu'esprit l'homme régit le corps et lui commande par des facultés corporelles. De la même manière l'Homme Parfait régit les affaires du monde et les commande au moyen des Noms divins.

TROISIEME PARTIE

SAGESSE DANS SON RAPPORT AVEC LA LOI

3.1. La sagesse de donner à chaque chose son droit

3.1.1. Mettre toutes choses à sa propre place

Le grand commentateur de Fusûs, Ahmed Avni Konuk, tout au début de son célèbre commentaire, explique *hikma* en tant que connaissance adéquate des réalités des choses et d'action selon l'exigence de cette connaissance. Ainsi il sépare "la sagesse intellectuelle" et "la sagesse pratique". Dans ce sens, dit-il, le savoir (*ma'rifa*) n'est pas comme *hikma*, le premier étant seulement l'acte de saisir les réalités comme il faut ⁶¹ tandis que *hikma* consiste à les réaliser, à agir selon ces réalités.

Parallèlement William Chittick, dans son livre sur la métaphysique d'Ibn 'Arabî explique *hikma* de la même façon pareille. La justice atteinte par l'Echelle (*Mîzân*), est intimement liée à la sagesse. La justice est de mettre toute chose à sa propre place, alors que la sagesse est de se conduire proprement, suivant la dignité de chaque situation (*kemâ yanbaghi*)⁶².

Ibn 'Arabî définit le Sage (*Hakîm*), celui qui possède *hikma* (sagesse), que ce soit Dieu ou l'homme, ainsi :

« [Le Sage est] celui qui fait ce qui est approprié pour ce qui est approprié comme il est approprié. »⁶³

⁶¹ Cf. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi, 2005, p. 91

⁶² Cf. William Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press, 1989, p. 174

⁶³ *Fut.*, II 163.26

Comme le fait d'avoir *hikma* est de placer les choses à leurs propres places, tout se joue sur l'arrangement (*tartib*), l'ordre et l'hierarchie. Cette sagesse qui se compose de l'association parfaite du savoir et de la pratique, consiste à arranger les choses selon leurs niveaux, suivant leurs mesures.⁶⁴

Ibn 'Arabî dit que le nom Sage (*Hakîm*) a deux sens partageant les mêmes propriétés avec deux autres noms. Le nom Sage possède un aspect relatif au nom Savant (*al-âlim*) et un autre relatif au Gouverneur (*al-mudabbir*). En effet le sage détermine à la fois les propriétés des places des choses, et l'acte même de mettre les choses actuellement à leurs place.⁶⁵

Par rapport à quoi la place appropriée d'une chose est définie ? Simplement la place appropriée de la chose est définie suivant la « nature » de la chose. La nature de la chose est la connaissance que nous donne la chose même. Cette idée est liée aux entités immuables (*'âyan al-thâbita*) dont nous avons parlé ci-dessus. La nature de la chose est inscrite sur la chose même, même si celle-ci n'est pas sorti sur la scène de l'être. Même si cette chose n'est pas venue à l'existence, la connaissance de cette chose est fixe et immuable. Nous devons juger selon cette nature de la chose, selon sa capacité, car ce sont les choses elles-mêmes qui nous disent par rapport à quoi nous devons donner notre jugement. Dans le cas de sage, son jugement sera parfaitement adéquat à ce que dit la nature de la chose.

D'ailleurs, nous pouvons définir une chose comme *muhkam*. Le mot *muhkam* en arabe (venant toujours de la même racine que *h-k-m*, littéralement « jugé ») signifie « en harmonie parfaite, parfaitement cohérent », une harmonie qui soit de l'Ordre divin (*hukm*). Ainsi, nous voyons que même le jugement donné sur une chose est défini *muhkam* ou non, dans la mesure où il reflète le vrai *hukm* de cette chose ou non.

Un autre aspect à l'égard de la « nature » de la chose se trouve dans sa dimension éthique. Elle repose sur la notion de *haqq* (qui veut dire et « le droit » et « le réel ») qui est elle-même certainement liée à la notion de justice (*'adl*), à une

⁶⁴ Fut., II 435.15

⁶⁵ Cf. Fut., I 389.31

justice universelle et originaire. En effet la nature et le droit d'une chose sont interdépendants. Le droit d'une chose ou d'une personne est ce que la chose ou cette personne mérite en fonction de sa nature, tout en étant en harmonie avec la Loi, le jugement définitif (*hukm al-ilâhî*).

Parmi les choses dont une chose est due, se trouvent (comme prenant support le hadith de Mohammed) son Seigneur, les autres gens (soit l'invité, femme ou mari, l'ami) et les autres dimensions de l'homme (l'âme, le corps, l'œil).⁶⁶

L'origine de l'action « donner à chaque chose son droit » se trouve dans le verset Coranique « Notre Seigneur est celui qui a donné à chaque chose sa propre nature puis il l'a dirigée »⁶⁷ Voyons cette idée dans les écrits d'Ibn 'Arabî dans *Futûhât* :

« [Les Gnostiques] donnent à chaque chose son dû tout comme Dieu donne à chaque chose sa création. »⁶⁸

« Ce qui distingue les gnostiques est qu'ils vérifient ce qui distingue les réalités. Ceci appartient seulement à ceux qui savent l'ordre de la sagesse de Dieu dans les affaires et qui donnent à chaque chose son dû. »⁶⁹

Ici, vérifier ce qui distingue les réalités, c'est-à-dire connaître la vraie nature de la chose (*ma'rifa*) et se conduire par rapport à cette connaissance (*tahqiq*, qui veut dire rendre *haqq*, rendre réel) est la définition de la sagesse. Les gnostiques (*'arif*, celui qui connaît, celui qui a *ma'rifa*) se conduisent ainsi, car ils reconnaissent la sagesse dans les choses. Ainsi nous comprenons mieux pourquoi Ibn 'Arabî a donné à son livre le titre « Les Chatons des Sagesse » ; dans chaque chose il y a une sagesse, car la sagesse est dans la venue à l'existence de la chose.

« Le Réel se décrit Lui-même comme « administrant toute chose » (10:3) seulement de sorte que nous puissions savoir qu'Il ne fait rien excepté de l'existence (*hikmat al-wujud*). Il met tout dans son propre endroit, parce que s'Il ne le mettait pas là, Il ne donnerait pas à la sagesse son plein dû. Mais Il est celui qui « a donné à toute chose sa création. »⁷⁰

⁶⁶ Cf. William Chittick, **Sufi Path of Knowledge**, State University of New York Press, 1989, p. 174

⁶⁷ **Coran**, 20:50

⁶⁸ **Fut.**, III 106.18

⁶⁹ **Fut.**, II 480.31

⁷⁰ **Fut.**, III 163.19

« La perfection de chaque état se situe dans son existence, parce que Dieu dit, « qu'Il a donné à chaque chose sa création ». Quand une personne comprend et vérifie ce verset, il n'a aucune manière de plonger dans l'intervention (*fudûl*) [avec la sagesse de Dieu dans les affaires]. Cependant, l'ingérence est également l'une de créations de Dieu, ainsi Dieu a donné à « l'intervention sa création ; alors il a guidé ». Il a expliqué que celui qui commence à se mêler est appelé « celui qui s'occupe avec ce que ne le concerne pas » et celui qui est ignorant de celle qui en fait le concerne. »⁷¹

3.1.2. Voir les Choses telles qu'elles sont

La prière de Mohammad était de dire « Mon Seigneur, montre-moi les choses telles qu'elles sont. » Voir les choses telles qu'elles sont, c'est-à-dire voir la réalité des choses non pas depuis le point de vue de notre regard mais du point de vue de leurs réalités que nous ne sommes pas capables de voir tout le temps. Comment pouvons-nous voir les choses en leur réalité ? Ceci est une affaire de dévoilement. Cela consiste à voir la Réalité (*haqîqa*) quand nous regardons à toute chose. Car la réalité de toute chose prend sa source dans le Réel (*Haqq*). Voir la réalité d'une chose signifie donc enlever ses attributs et trouver son essence (*dhât*), sa réalité telle qu'elle est dans la science (*'ilm*) de Dieu. Celui qui réalisera ce dévoilement connaîtra la chose telle qu'elle est, et il sera le porteur du nom divin Tout-créateur (*khallâq*).

« Dieu dévoile ce mystère à celui qu'Il lui montrera dans son miroir la forme de la création divine et comment les choses émergent et deviennent manifestes en Son existence. Cette situation est indiquée par les mots d'Abû Bakr : « Je n'ai jamais vu quoi que ce soit sans y voir Dieu auparavant. » Par conséquent, il voyait d'où cette chose a émergé.

Le propriétaire de ce dévoilement est « Tout-créateur » (*khallâq*), et c'est ce que le Réel désire de lui par ce dévoilement. Ou plutôt, il se rend compte par ce dévoilement qu'Il est Tout-créateur et a toujours été tel, bien qu'il ne s'en soit pas aperçu avant. Son dévoilement lui donne la connaissance de la situation réelle. Il ne devient pas Tout-créateur par ce dévoilement.

Dieu commande à la personne qui a ce dévoilement de « donner à chaque chose son dû » sous sa forme, exactement comme Dieu « a donné à chaque chose sa création » sous sa forme. Alors aucune réclamation ne sera dirigée contre lui par n'importe quelle chose créée, tout comme aucune réclamation

⁷¹ Fut., II 654.20

n'est dirigée contre le Réel par n'importe quelle chose créée. C'est l'avantage de ce dévoilement. »⁷²

3.2. Les Noms Divins (*Esmâ*)

Le sage place chaque chose à la place qui lui revient dans la position que réclame le nom qui les gouverne. Les sages, « ils placent les occasions (ou motifs : *asbâb*) à leurs places et connaissent la sagesse qui y préside, si bien que tu les verras comme s'ils étaient celui qui crée toute chose lorsque tu les vois affirmer les occasions et les favoriser. »⁷³

Mais que veulent dire les noms divins qui gouvernent? Selon Ibn 'Arabî, la Présence Divine comprend l'Essence, les Attributs Divins et les Actes Divins. L'Essence de Dieu en soi est sans référence aux relations envisagées entre Lui et les choses existantes ou non-existantes. Les Actes sont les choses créées. Et les attributs ou les noms sont *barzakh* ou isthme entre l'Essence et le cosmos. Les noms comprennent les « Noms appelés » issus la Loi (*shar'*), « les relations » issues des facultés rationnelles et « les attributs » issues des facultés rationnelles imparfaites. Les noms sont donc le seul moyen pour connaître Dieu et le cosmos.⁷⁴

Il est écrit dans le Coran: “Invoquez Allâh ou invoquez le Tout Miséricordieux. Quel que soit le nom par lequel vous appelez, Il a les plus beaux noms.»⁷⁵ D'une part les noms sont les créatures ou manifestations des noms divins qui viennent du Souffle du Tout-Miséricordieux, d'autre part ce sont les noms qui nomment Dieu. Ibn 'Arabî écrit ainsi :

« Vous devriez savoir que les noms divins que nous avons sont les noms des noms divins. Dieu s'est nommé par eux du fait qu'Il est l'orateur (*al-mutakallim*) [qui révèle par le moyen de Sa Parole]. »⁷⁶

⁷² Fut., III 239.23; 240.25

⁷³ Fut, 21, fol.19b-20a, trad. par Paul Ballanfât dans “L'audace de l'unité, Le courant Melâmî-Hanzevî dans l'empire otoman”, à paraître.

⁷⁴ Cf. William Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press, 1989, p. 34

⁷⁵ Coran 17:110

⁷⁶ Fut., II 56.33

De ce fait, on désigne par « nom » deux éléments distincts. D'une part des réalités (ontologiques) qui gouvernent le monde, et d'autre part les noms des noms divins. Il existe un nom appelé et un nom qui est lié à une signification elle-même liée à la création. Ainsi, les noms ont deux « formes » selon Ibn 'Arabî. Une forme est avec nous, dans nos souffles et dans les lettres que nous combinons. Ce sont les noms par lesquels nous appelons Dieu. Ce sont les noms des noms divins. Par les formes de ces noms, par nos souffles nous appelons les noms divins. Les noms divins, eux, sont une autre sorte de forme par lequel du Souffle de Tout-Miséricordieux agit, puisque Dieu est défini par celui qui parle (*mutakallim*). Derrière ces formes se trouvent les significations qui sont comme les esprits de ces formes. Les formes de ces noms divins par lesquels Dieu s'invoque Lui-même dans sa parole, sont les existences de ces noms. C'est ainsi que les plus beaux noms appartiennent à Dieu. Mais les esprits de ces formes qui appartiennent au nom Allâh, qui est le nom comprenant tous les autres noms, est hors du contrôle du Souffle Divin. Ainsi, les esprits qui sont derrière ces noms sont comme la signification par rapport aux mots.⁷⁷

Pourtant, il ne faut pas confondre les noms avec les entités immuables. Car les entités immuables sont les choses qui existent soit dans le monde, soit hors du monde ; soit en tant qu'être possible ou impossible. Mais les noms ou les attributs, n'ont pas d'existence, ils sont comme « les qualités non-existantes » (*umûr 'adamiyya*). Ibn 'Arabî souligne cette différence ainsi :

« Une des caractéristiques d'un attribut est qu'il ne peut pas être conçu comme n'ayant aucune existence à part de ce à quoi il est attribué (*al-mawsûf*), puisqu'il ne subsiste pas en soi ... il n'a aucune existence dans sa propre entité, puisqu'il ne dénote que ce à quoi il est attribuée. »⁷⁸

Une autre propriété des noms est qu'ils sont comme des « supports » (*mustanad*) ou les origines (*asl*) de ce qui existe dans le cosmos. Tout ce qui existe dans le cosmos peut être ramené aux noms divins. Non seulement chacun des vingt-huit degrés d'émanation sont liés à un nom, mais chaque nom divin est le *rabb*, (Seigneur) d'une chose créée, qui est également son *marbub* (qui a reçu un Seigneur). Des noms peuvent être comparés aux archétypes, les moules avec lesquels

⁷⁷ Cf. *Fut.*, II 396.30

⁷⁸ *Fut.*, II 300.35

l'énergie créatrice a creusé des rigoles pour produire les êtres particuliers. Le *rabb*, dans sa manifestation, demeure seigneur, et le *marbub* demeure serviteur (*abd*), celui qui a un seigneur. Dieu devient le miroir en ce que l'homme spirituel contemple ses propres réalités et l'homme devient également le miroir en lequel Dieu contemple ses noms et qualités.⁷⁹

3.3. Courtoisie (*Adab*)

Celui qui donne à chaque chose son droit n'est pas seulement sage, mais aussi courtois (*adib*). Ce concept de courtoisie qui est très important dans la formation de l'*éthos* musulman est défini comme l'action de placer toute chose à sa propre place ; faire la chose appropriée au moment appropriée selon les requis de la sagesse divine.⁸⁰

L'origine divine de la courtoisie se trouve dans l'idée que Dieu crée le monde pour manifester les propriétés de ses noms, et que chaque nom requiert des situations spécifiques. Ces situations regardées comme une totalité, peuvent être appelées le cosmos ou les étants. Parmi ces choses, certaines sont des « causes secondaires » (*asbâb*). Puisque Dieu a placé les causes pour une fin, l'homme de la courtoisie donne à chaque cause son propre droit. Ibn 'Arabî écrit à ce sujet :

La personne qui supprime les causes secondaires s'est montrée impolie envers Dieu. Celui qui écarte ce que Dieu a nommé s'est montré impolie et a menti à Dieu en écartant ce qui est désigné.

[...]

Ainsi l'homme divin de la courtoisie (*al-adib al-ilâhî*) est celui qui affirme ce que Dieu a affirmé à l'endroit où Dieu l'a affirmé et de la façon par laquelle il l'a affirmée et celui qui nie ce que Dieu a nié à l'endroit où Dieu l'a nié et de la façon par laquelle Dieu l'a niée.⁸¹

L'homme courtois est celui qui respecte ce qui existe, car cela signifie que si une chose existe, elle est demandée par Dieu. Il évite de faire une chose, pour

⁷⁹ Cf. Annemarie Schimmel, **Mystical Dimensions of Islam**, The University of North Carolina Press, 1975, p.271

⁸⁰ Cf. William Chittick, **Sufi Path of Knowledge**, State University of New York Press, 1989, p. 175

⁸¹ **Fut.**, III 72.32

l'unique raison que si elle n'existe pas déjà, cela veut dire que Dieu n'a pas voulu l'introduire dans l'existence. Examinons cette idée dans le passage qui suit :

Cette manière d'éviter des actes (*tark*) qui relèvent de Dieu est qu'Il n'introduit pas dans l'existence une des deux choses possibles. Car l'autre chose, à laquelle on a donné la prépondérance (*al-murajjah*) à son existence, existe déjà. Par conséquent, étant donné le fait qu'Il ne l'a pas introduit dans l'existence, Dieu l'a évitée.⁸²

En outre, l'homme courtois fait toute chose au nom de Dieu, car au fond il reconnaît que c'est Dieu qui agit et c'est Lui qui fait tout. Ainsi, Ibn 'Arabî dit que le sage courtois en faisant toutes ses pratiques au nom de Dieu, est protégé de Satan.

[...] L'homme courtois n'est pas celui qui crée dans cette demeure par des pratiques (*'amal*) en disant « Soit ! » mais plutôt en disant « Au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux, le Tout-compatissant ». Il est de ce fait sûr que sa pratique ne peut pas être partagée par Satan.

[...] Quand nous appelons Dieu au-dessus de nos pratiques en les commençant, nous les exécutons seuls et sommes préservés du fait que Satan les partage, car il est le nom divin qui conduit le travail et vient entre nous et lui. Certaines des personnes de dévoilement sont témoins de cette répulsion de Satan par le nom divin quand le serviteur commence un travail. »⁸³

3.4. Causes Secondaires

Le mot cause (*sabab*, pl. *asbâb*) qui veut dire en arabe littéralement « la corde », est une notion utilisée pour se référer à la connexion entre les choses ou les facteurs et indique toujours un moyen pour accomplir un but. Ainsi, le terme peut être traduit par « occasion ». En effet, dans les sciences musulmanes la distinction entre la cause secondaire et la cause réelle d'une chose est gardée, mais dans les

⁸² Fut., III 239.23

⁸³ Ibid.

textes soufis la « cause secondaire » est devenue une expression courante, surtout au pluriel, pour indiquer les causes qui sont en train d'opérer dans le cosmos.⁸⁴

En effet la cause secondaire est utilisée pour se référer à tous les phénomènes ou à tout ce qui existe, car tous les étants sont les causes d'autres choses. Le terme indique la cause invisible, cachée en général. Un grand nombre de soufis a récusé la prise au sérieux des causes secondaires, en disant qu'elles nous éloigneront de « ce qui cause ». Mais Ibn 'Arabî attribue une grande importance aux causes secondaires, car il les prend pour les noms divins par lesquels nous connaissons Dieu. Les causes secondaires pour lui sont les étants, les créatures et les actes. C'est Dieu Lui-même qui a établi les causes secondaires et non pas sans but.⁸⁵

« Dieu a établi les causes secondaires et les a faites comme des voiles. Par conséquent, les causes secondaires ramènent à Lui, quiconque sait que ce sont des voiles. Mais elles bloquent quiconque les prend comme seigneurs (*arbâb*). »⁸⁶

Toutes les causes secondaires qui sont venues à l'existence sont les voiles ou les propriétés des noms divins. Prendre au sérieux les causes sera donc une question de sagesse, car elles sont établies par Dieu et derrière elles Dieu se cache. Ibn 'Arabî clarifie la relation entre la sagesse et les causes lors qu'il explique le terme « oblitération » (*mahw*), que les soufis utilisent pour « enlèvement des attributs de l'habitude et élimination des causes (*'illa*) »⁸⁷

« Dieu n'enlèverait jamais la sagesse dans les choses. Les causes secondaires sont des voiles établis par Dieu qui ne seront pas enlevés. Le plus grand de ces voiles est ton propre entité. Ton entité est la cause de l'existence de ta connaissance de Dieu, puisqu'une telle connaissance ne peut pas exister excepté dans ta propre entité. Ainsi il est impossible que tu sois enlevé, puisque Dieu veut que tu Le connaisses. Par conséquent, Il t'efface de toi-même. Alors tu ne t'arrêtes pas avec l'existence de ta propre entité et la manifestation de ses propriétés. Ainsi Dieu a effacé le Messenger de Dieu dans la propriété du lancement, bien que le lancement ait existé de lui. Dieu a dit, « tu n'as pas jeté », ainsi il l'a effacé ; « quand tu as jeté », ainsi il a établi la cause secondaire ; mais « Dieu a jeté » (8:17). Cependant, Dieu a seulement jeté avec la main de Son messenger. De la même manière, il dit dans *Sahih* « je suis son ouïe, sa vue et sa main ».

⁸⁴ Cf. William Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press, 1989, p. 44.

⁸⁵ Cf. *Ibid.*

⁸⁶ *Fut.*, III 416.19

⁸⁷ *Fut.*, II 552.32

L'élimination de la cause par l'oblitération se situe seulement dans la propriété, pas dans l'entité. Si la cause et la cause secondaire devait disparaître, le servant disparaîtrait, mais il ne disparaît pas. Ainsi la sagesse exige que les causes secondaires soient maintenues dans la subsistance, tandis que la confiance du servant en elles effacée. »⁸⁸

Pour comprendre les causes secondaires, il faut rendre compte de l'ambigüité originelle qui sous-tend l'Être. Tout est Dieu et tout n'est pas Dieu ; tout est Lui et tout n'est pas Lui. Cette dualité qui compose le cœur de la pensée d'Ibn 'Arabî se joue sur trois éléments : le créateur, la création et le créateur caché dans la créature. Ibn 'Arabî nous explique l'histoire racontée dans le Coran : quand Mohammad a lancé, ce n'est pas Lui qui a lancé mais Dieu ; pourtant c'est bien Mohammad qui a lancé. C'est ainsi que quand une chose est, c'est Dieu qui la fait apparaître, qui la crée, mais sa création n'est pas autre chose que laisser l'entité individuelle réaliser ce qui est en lui, c'est-à-dire ce qui est en Lui. Ce dont il s'agit par cette ambigüité est de même une question de « voile ». Dieu met des causes secondaires pour pouvoir manifester son Être dans le monde des étants. Et quand Ibn 'Arabî parle de l'oblitération, cela ne veut pas dire abolir sa propre entité, mais la ramener à son propriétaire originel. Comme il dit ci-dessus, si les causes et les causes secondaires n'étaient plus, l'homme ne serait plus. Ainsi, pour que cette chose se réalise l'homme doit garder son ipséité.

Donc, la sagesse qui rend nécessaire la subsistance des causes secondaires consiste à laisser chaque réalité jouer sa propre fonction. Ainsi, la sagesse de maintenir l'entité individuelle et de jamais l'effacer, proviens des attributs divins de miséricorde et de jalousie.⁸⁹

« Car Il t'a fait identique à Son rideau (*sitr*) au-dessus de toi. S'il n'y avait pour ce rideau, tu ne chercherais pas à augmenter ta connaissance... Regarde ta nature humaine (*bashariyya*). Tu la trouveras identique au rideau de toi-même derrière lequel Il te parle. Parce qu'Il dit, il n'appartient pas à aucun être humain que Dieu lui parle, excepté par révélation, ou de derrière un voile (42:51). Par conséquent, il peut te parler depuis toi-même, puisque tu es toi-même Son voile et Son rideau au-dessus de toi-même. Et il est impossible pour toi de cesser être humain, car tu es humain dans ton essence même. Bien que tu devrais devenir absent de toi-même ou être annihilé (*fanâ*) par un état

⁸⁸ Fut., II 553.5

⁸⁹ Cf. William Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press, 1989, p.176

qui te surpasse, ta nature humaine subsiste dans Son entité. Par conséquent, le rideau est abandonné, l'œil tombe sur rien d'autre qu'un rideau, puisqu'il tombe sur une forme.

Tout ceci est exigé par la divinité en ce qui concerne la jalousie (*ghayra*) et la pitié. Il est jaloux de peur que l'autre (*ghayr*) Le perçoive et qu'Il soit entouré par celui qui Le perçoit. Mais il « entoure tout » (4:126 de Coran), ainsi il n'est pas entouré par celui qu'Il entoure. Il est « miséricordieux » parce qu'Il sait que les choses originaires temporairement ne peuvent demeurer Aux côtés des « gloires de Son visage ». Au contraire, elles seraient brûlées par elles, ainsi à cause de la pitié envers elles Il les voile de sorte que leurs entités puissent subsister. »⁹⁰

D'où nous comprenons que seule la Miséricorde de Dieu permet aux choses de jouer leurs propres réalités. Sinon elles ne seraient pas subsister, car elles sont des êtres temporaires. Si Dieu n'avait pas la miséricorde pour les êtres temporaires, il n'y aurait rien que son Visage. Mais Dieu a fait de l'homme lui-même un voile pour que l'homme puisse subsister dans l'Être de Dieu qui englobe tout et Il l'a fait cela à cause de son nom « jaloux ». Car Dieu ne laisse aucune chose s'éloigner de Lui. Il est au-delà de toutes choses. Quand l'homme se perd dans son entité humaine il faut qu'il soit annihilé de soi par un long chemin spirituel, car Dieu est Jaloux et il ne permettrait pas que le voile qu'il a fait pour se contempler Lui-même soit éloigné de lui. C'est-à-dire que Dieu ne voudrait pas que la nature humaine dépasse ce en vue de quoi il est crée : sa Face.

« Le Réel a établi les causes secondaires dans le cosmos puisqu'Il a su qu'il ne pourrait y avoir aucun nom « Créateur », ni en existence ni dans la supposition sans la chose créée, en existence ou en supposition. De la même manière, les demandes divines de chaque nom divin ont engendré l'existence, telle que Celui qui pardonne, Propriétaire, Reconnaisant, Tout-compatissant, et ainsi de suite. Sur cette base Il a établi les causes secondaires, et le cosmos est devenu manifeste tels que des parties de lui sont liées à d'autres parties. Par conséquent aucun grain ne se développe sans un planteur, une terre et de la pluie. Dieu a ordonné de prier pour l'eau quand la pluie ne vient pas afin d'affirmer aux cœurs de ses serviteurs l'existence des causes secondaires. C'est pourquoi la loi ne demande à aucun serviteur de laisser de côté les causes secondaires, parce que sa réalité n'exige pas cela. Au contraire, Dieu a désigné pour lui une cause plutôt que d'autres. Il lui a dit : Je suis votre cause, ainsi dépendez de Moi. Mettez toute votre confiance en Dieu, si vous avez la foi (5:23 de Coran). »⁹¹

⁹⁰ Fut., II 554.3

⁹¹ Fut., III 72.32

Dans le passage cité ci-dessus, Ibn 'Arabî met en scène la relation entre les noms divins et les causes secondaires. Il explique que dans le monde tout ce qui se réalise est lié à un nom divin. Ce que nous apercevons donc comme la cause secondaire n'est en réalité qu'une apparition d'un nom divin. En ce sens, respecter les causes signifierait reconnaître le nom divin précis qui apparaît, d'où la sagesse. Comme une rose ne fleurit sans eau et sans quelqu'un qui la plante, les causes secondaires ne s'actualisent sans un nom divin qui les sous-tend. La sagesse est donc d'être capable de voir en chaque cause secondaire la cause première. C'est d'avoir confiance en une totalité des causes qui sont les manifestations des noms divins que nous ne sommes pas capable de voir tous en même temps. Au lieu de s'en occuper comme un maillon de chaîne sans savoir pourquoi il se trouve là, il faut prendre conscience de ces noms que nous voyons comme causes secondaires et il faut laisser l'événement se dérouler.

Affirmer la cause secondaire signifie connaître Dieu, ainsi que se connaître soi-même. L'essence de Dieu qui n'a pas d'attributs ni de signes apparaît avec les causes secondaires. Il s'agit ici aussi d'une ambivalence. Il faut reconnaître que les causes secondaires sont établies par Dieu, mais qu'elles ont une entité propre qui ne doit pas être négligée. Il faut aussi reconnaître les noms divins qui apparaissent aux endroits appropriés, mais il faut savoir que ces causes sont les attributs infinis de l'Essence qui n'a pas d'attributs. Nous examinons cette idée dans le passage ci-dessous :

« L'homme (*al-rajul*) est celui qui affirme des causes secondaires, parce que s'il devait les nier, il ne connaîtrait pas Dieu et ne se connaîtrait pas. Le prophète a dit, « Celui qui se connaît connaît son Seigneur. Il n'a pas dit, « connaît l'essence de son Seigneur. » puisque l'essence du Seigneur possède l'indépendance non-délimitée. Comment la chose délimitée a-t-elle pu connaître le Non-délimité ? Le Seigneur exige un vassal, sans doute. Ainsi dans le Seigneur il y a un parfum de délimitation. Par ceci la chose créée connaît son seigneur. C'est pourquoi Dieu lui a ordonné de savoir qu'« il n'y a d'autre Dieu que Lui » Puisqu'Il est un Dieu, car « Dieu » exige la servitude divine. Mais l'essence du Réel est indépendante de l'attribution, donc il n'y a aucune délimitation.

L'affirmation des causes secondaires est la preuve les plus manifestes que celui qui les affirme a la connaissance de son Seigneur. Celui qui les supprime a supprimé ce qui ne peut pas correctement être supprimé. Il est

seulement approprié pour Lui de soutenir la Cause Première, Lui qui est celui qui a créé et a établi ces causes secondaires. »⁹²

« Dieu n'a pas établi les causes secondaires sans but. Il a voulu que nous nous dressions pour elles et compte sur elles avec une confiance divine. La sagesse divine fait connaître ceci... Ainsi le sage divin et courtois est celui qui place les causes secondaires où Dieu les a placées. »⁹³

Ainsi, il faut rendre compte que ces causes secondaires sont placées selon un ordre, et non pas par hasard. Car elles sont soumises à un Ordre universel selon la science de Dieu. La sagesse est de respecter ces causes et de les mettre à leur propre lieu, puisqu'elles sont établies selon une hiérarchie divine.

« Le sage parmi les serviteurs de Dieu est celui qui met chaque chose dans son endroit et ne la prend pas au delà de son niveau. Il « donne à tout qui a un dû son dû » et ne juge rien selon son désir individuel (*gharad*) ou son caprice (*hawâ*). Les désirs fortuits n'ont aucun effet sur lui. Le sage considère la demeure où Dieu l'a placé pour une durée déterminée et il considère, sans augmentation ou diminution, la portée de l'activité dans cette demeure que Dieu a établie pour lui dans la loi. Alors il marche de la façon qui lui a été expliquée et il ne laisse jamais l'échelle qui a été installée pour lui dans cette demeure tomber de sa main. »⁹⁴

Dans la hiérarchie divine, chaque chose se trouve à sa propre place, dans son niveau. Le travail du sage est de le considérer et de se conduire non pas par rapport à ses envies ou désirs mais par rapport aux lois de ce système. Il existe une échelle de cette Loi. Le sage courtois suit cet Echelle de la Loi. De plus il suit aussi l'Echelle de la science de Dieu, par laquelle la Loi elle-même est établie.⁹⁵

Ibn 'Arabî accuse l'ignorance de celui qui ne croit pas dans les causes secondaires et qui maintient qu'elles doivent être abandonnées. Pour Ibn 'Arabî, celui qui abandonne ce que le Réel a établi est un compétiteur, pas un serviteur, un ignorant, pas un gnostique (*'arif*).

⁹² Fut., III 72.32

⁹³ Fut., II 471.25

⁹⁴ Fut., III 35.35

⁹⁵ Cf. William Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press, 1989, p.177

« Personne ne supprime les causes secondaires excepté celui qui est ignorant que Dieu les ait mises là. Personne n'affirme les causes secondaires excepté un grand maître instruit, un homme de la courtoisie dans la connaissance de Dieu. »⁹⁶

3.5. L'Echelle de la Raison et de la Loi

Nous avons dit que le sage doit donner le droit de chaque chose, mais comment l'homme va-t-il mesurer le droit de chaque chose? Comment va-t-il connaître les droits appropriés ? Pour cela Ibn 'Arabî, propose de suivre le chemin tracé par la Loi. La raison ne peut pas le saisir lui-même (*bi'l-istiqlâl*). Il critique constamment les penseurs rationnels d'utiliser les fausses sources pour arriver à la science au lieu de prendre la Loi comme source. L'homme est une créature et il a besoin d'un créateur. Il doit prendre en compte la Loi révélée et le chemin révélé par Dieu. Seule une rationalité qui suit la Loi peut être bien guidée et solide (*salîm*).⁹⁷ Car l'Essence de Dieu est incompréhensible, ce n'est d'ailleurs dans son Essence qu'une nuée. Ibn 'Arabî expose ainsi :

« Il y a une autre Echelle, en plus de l'Echelle de la Loi, que l'homme ne doit pas déposer et qui demeurera dans sa main dans ce monde et dans le monde prochain. C'est l'Echelle de la Science ; l'Echelle de la Loi est l'une des propriétés de cette Echelle de la Science. Cette Echelle est comme l'Echelle dans la main du Réel. Par elle l'homme est témoin du pesage du Réel. Son rapport avec l'Echelle du Réel est le rapport d'une personne qui a une échelle dans sa main à une autre personne qui a un miroir. La personne avec le miroir voit en lui l'échelle, le pesage, et le peseur. Il parvient à connaître la forme de la situation en étant témoin de sa propre existence...

L'invisible qui pèse, le pesage et l'échelle sont la Présence du Réel, alors que le miroir est la présence de l'homme (*hadhrat al-insân*). Le pesage appartient à Dieu, alors que le témoignage appartient à celui dont l'âme est un miroir. Il est homme véridique de félicité. »⁹⁸

⁹⁶ Fut., II 123.4

⁹⁷ Cf. William Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press, 1989, p.179

⁹⁸ Fut., III 239.23

3.6. Créateur et Créature

Ibn ‘Arabî fait référence à la distinction entre le créateur et la créature, mais cela est bien au-delà de ce que nous connaissons depuis la théologie qui prend le créateur comme « producteur » et la créature comme « produit ». Pour Ibn ‘Arabî, lorsque Dieu veut créer une chose, cela se réalise par le décret (*irâda*) de Dieu, mais le reste est l’affaire de la chose même. Il indique dans *Fusûs* :

« Le Très-Haut affirme que l’existenciation appartient à la chose elle-même, non à Lui ; ce qui Lui appartient (en ce domaine), c’est uniquement Son Commandement. Il a dit aussi à Son sujet : « Notre Commandement à une chose, lorsque Nous la voulons, est que nous lui disons « Sois ! » et elle est (Cor., 36:82) ». Ici encore l’existenciation est attribuée à la chose sur l’Ordre d’Allâh, et il est véridique dans Sa Parole. »⁹⁹

L’objet de cet acte performatif divin est ce qu’on appelle traditionnellement la création, mais par le passage ci-dessus, nous comprenons que cet acte n’a rien à voir avec la création. En quelque sorte, la chose se crée elle-même. La venue à l’existence de la chose dépend de son entité immuable, seulement elle la manifeste par le décret divin (*irâda*). En ce sens nous ne devons pas parler de création, ni d’ontologie mais peut être d’une « étantification » de l’être. Ainsi dans le passage ci-dessous, Ibn ‘Arabî explique le « chiasme » entre le Réel (traditionnellement appelé le Créateur) et les étantités (traditionnellement appelées créatures).

« Quand le Réel le met dans un de ses actes qu'on lui a ordonné ou défendu de faire, il cherche d’abord ce qu’il a du Réel (*al-haqq*). Alors il donne à cet acte son plein dû (*haqq*). S’il est l’une des affaires dont l’exécution est ordonnée, il lui donne son dû dans sa plénitude, pour qu’il se tienne sans fautes dans la création et équilibré dans la configuration. Par conséquent cet acte ne possède rien de plus que ce que lui devait son acteur. Ainsi à Dieu appartient la création (*al-khalq*) et au serviteur appartient le dû (*al-haqq*). Le Réel a donné à chaque chose son dû. Et la création donne à chaque chose son dû. Par conséquent, le Réel entre dans la création, et la création entre dans le Réel dans cette situation.

Si l’affaire devait être une de ces choses qui sont interdites, ce qui est dû pour le serviteur est de ne pas introduire dans l’existence et de ne pas rendre quelque entité manifeste. S’il n’agit pas de cette manière, il ne lui a pas donné son dû, et il dirige une réclamation contre lui. Par conséquent il n’a pas donné à toute chose son dû. Dans le dû il ne parvient pas à se tenir dans la station du

⁹⁹ *Fusûs*, p. 297

Réel dans la création. Par conséquent il y a un argument contre lui. De cette manière tu dois savoir les affaires et les commandements divins. [...]

Par le terme sagesse nous avons dit qu'Ibn 'Arabî indique l'acte de donner à toute chose son droit, sa réalité (*haqq*). Donc l'affaire du sage est de rendre la création à chaque chose, de la manière déterminée par le Réel dans les commandements divins. En ce sens, le sage devient comme le créateur.

3.7.1. Cause et la Loi

Ibn 'Arabî, quand il discute le « *lâm de cause* » (la lettre *lâm* qu'on peut traduire par « *pour* » indique une « cause » ou « l'appropriation » en langue arabe), le lie à la sagesse. Cela revient à dire que parfois les causes sont mises en ordre selon la Loi de Dieu, mais nous ne nous rendons pas compte, et qu'il y a une sagesse en chaque cause. Suivons le passage :

« Le *lâm* de la cause est inhérent aux deux côtés ; il est ce que la Loi appelle une « sagesse » (*hikma*) ou une « occasion » (*sabab*). Pour Dieu est Sage, et dans chaque chose Il a une sagesse manifeste. La propulsion du dévoilement et de la conclusion savent ce qu'est cette sagesse dans toutes les choses. Tandis que les autorités exotériques (*ahl al-rusûm*) la savent dans les prescriptions (*teklîfât*), qui peuvent seulement être connues en ce qui concerne la Loi, ainsi la sagesse des prescriptions peut seulement être connue à l'égard de la Loi ; comme par exemple Ses mots, « *dans le talion est la vie pour vous* » (2:179 de Coran). »¹⁰⁰

Dans le verset qu'Ibn 'Arabî a cité dans ce passage, l'expression « *pour vous* » (*lekum*) a le sens de cause (*sabab*) et de sagesse (*hikma*) en même temps. Cette sagesse qui se trouve en tant que cause peut être connue grâce à la Loi.

¹⁰⁰ Fut., 101. 27

Ibn al-‘Arabî la souligne dans quelques passages des *Futûhât* lorsqu’il discute la question de l’occasion, cause ou motif (*sabab*), par exemple en ce qui concerne le problème du rang de ce qui est causé par une cause. Le passage mérite d’être cité.¹⁰¹

« Chapitre quarante-deux sur le fait de compter sur et d’incliner vers ce qui est déficient. Ceci est le chapitre qui porte sur le fait de compter sur toutes les causes (occasions) hormis l’occasion qu’est l’homme parfait, car celui qui compte sur lui ne compte pas sur quelque chose de déficient du fait qu’Il Se manifeste par la forme. Ce qu’il omet parmi les causes est déficient par rapport à ce rang. Le féminin est déficient par rapport au masculin du point de vue du degré qui les distingue. Si le féminin atteint la perfection, sa perfection n’est pas celle du masculin du fait de ce degré. Par conséquent, à celui qui fait du degré le fait même qu’Eve existe à partir d’Adam et qu’elle ne puisse apparaître que par lui, si bien qu’il a au-dessus d’elle le degré de la cause, et qu’elle ne pourra jamais le rejoindre dans ce degré — et c’est ce qui se passe dans une essence — nous renverrons par le cas de Marie par rapport à l’existence de Jésus. Par conséquent, le degré n’est pas la cause de son apparition à partir de lui. C’est seulement que le féminin est le lieu de l’action subie et que le masculin n’est pas comme cela. Le lieu de l’action subie ne possède pas un degré par lequel il agit. Il a donc un défaut. Mais malgré le défaut, Il compte sur lui et Il incline vers lui du fait qu’il accepte de subir l’action en lui même (*fî-hâ*) et investie en lui (*‘inda-hâ*). Dieu n’a pas disposé les causes sans qu’elles aient d’autre finalité que de s’en servir et de compter sur elles d’une confiance divine. La sagesse divine accorde cela en même temps qu’il nous accorde de regarder vers la face en tout ce qui subit l’action, de la même façon, que la cause soit consciente de cette face ou qu’elle n’en soit pas consciente. Le sage divin de bonne éducation est celui qui place les causes où Dieu (Allâh) les a placées. Celui qui contemple la face particulière en chaque chose qui subit l’action dit que Dieu (Allâh) agit *en* (*‘inda-hâ*) elles, non *par* (*bi-hâ*) elles. Mais celui qui ne contemple pas la face particulière dit que Dieu (Allâh) fait les choses par elles (les causes). Il fait ainsi des causes comme des outils. Il les affirme mais ne leur attribue pourtant pas les choses. C’est comme le charpentier qui ne peut produire la forme d’une boîte ou d’une chaise sans outils : une herminette et une scie et d’autres outils. Sa production n’est achevée que *par* eux et non *en* eux. Il les affirme mais ne leur attribue pas son ouvrage qu’est la boîte. Cela n’est affirmé que du charpentier qui possède l’art et la science de ce qui vient à apparaître à partir de lui. Et Dieu dit la réalité, et Il guide sur la voie. » (*Futûhât*, XVII, 101b-102a).¹⁰²

Ce long passage nous donne une idée de comment cette totalité d’actions, de causes fonctionne et de quelles lois elles dépendent. Dieu, quand Il agit en respectant ses lois, agit *en* elles et Il n’utilise pas les causes comme un outil comme le fait le

¹⁰¹ Paul Ballanfât, *L’audace de l’unité, Le courant Melâmî-Hanzevî dans l’empire ottoman*, à paraître.

¹⁰² Trad. Paul Ballanfât, dans “*L’audace de l’unité, Le courant Melâmî-Hanzevî dans l’empire ottoman*”, à paraître.

charpentier. Car le charpentier n'attribue pas la production à ce qu'il a produit. En revanche dans Dieu n'agit pas par les causes avec un processus que nous pouvons appeler une « création ». Il agit *par* elles et non *en* elles. Et cela est bien expliqué par Ibn 'Arabî en termes de masculin et féminin qui correspond aux catégories d'« agent » et de « patient », la chose qui agit et la chose qui subit l'action. Dans ce cas-là, comprendre ce processus et comprendre les relations entre les éléments des actions, et voir les causes dans ce qui se passe et dans ce qui est établie par la Loi signifiera enlever la sagesse en toute chose. L'homme parfait, agissant par rapport à la Loi déterminée par Dieu, réalise en effet la sagesse dans cette chose qui n'apparaît que comme une cause simple.

3.7.2. Causalité et Rencontre avec Hallâj

Dans « Le Livre des Théophanies » (*Kitâb al-tajalliyât*) Ibn 'Arabi rapproche la question de causalité par une théophanie dans laquelle apparaît Hallâj al-Mansûr, à qui sont attribués différents propos sur la causalité, dont certains sont enregistrés dans les *Akhhâr al-Hallâj* (ed. P. Kraus et L. Massignon, Gleuthner).

Dans cette théophanie, Ibn 'Arabî demande à Hallaj : « Hallâj, peut-on, d'après toi, admettre la causalité ? ». Hallâj sourit et répond : « Sache que Dieu a créé les causes et Il n'est pas une cause... Comment pourrait-Il admettre la causalité Celui qui était alors qu'il n'y avait rien [avec Lui] et qui a existencié le monde à partir de rien, et qui est maintenant tel qu'Il était, car il n'y a [toujours] rien ? S'Il était une cause Il serait rattachable, et s'Il était rattachable on ne pourrait Lui attribuer la perfection. Dieu est bien au-delà de ce que profèrent les ignorants, de par une élévation insigne ». Ibn 'Arabî répond et dit que selon lui, il n'a point réfuté la preuve [l'argument]. Hallâj incline la tête et cite un verset du Coran comme réponse : « Au dessus de tout homme ayant la connaissance il y a un Connaisseur (12:76). »¹⁰³

La question que se pose Ibn 'Arabi sur la causalité est bien évidemment liée à la doctrine de causalité partagée par les philosophes grecs et théologiens de *Kalâm*

¹⁰³ L'histoire complète peut être trouvée dans « **Le Livre des Théophanies d'Ibn 'Arabî**, Cerf, 2000, pp.179-181 »

qui prennent pour base les théories d'Aristote qui expliquent la multiplicité à partir de la Cause Première et qui voit la procession de l'Un dans le multiple par voie de diffusion immanente. Ibn 'Arabi rejette cette théorie *orthodoxe* qui voit l'enchaînement nécessaire à partir de la cause première, qui est utilisée par Farabi ou Avicenne dans la théorie des intelligences hiérarchiques. D'ailleurs, Ibn 'Arabi rejette la multiplicité par sa théorie des Noms. Car les noms n'ont pas de vérité ontologique. Prêtons l'oreille à Ibn 'Arabi :

« Les noms divins nous permettent de comprendre de nombreuses réalités d'une diversité évidente (*ikhtilâf*). Les noms sont attribués seulement à Dieu, parce qu'Il est l'objet appelé par eux, mais il ne devient pas multiple (*takâththur*) par eux. S'ils étaient des qualités ontologiques (*umûr wujûdiyya*) subsistant chez lui, ils le rendraient multiple.

Dieu connaît les noms par le fait qu'il connaît chaque objet par sa science, tandis que nous savons les noms par la diversité de leurs effets sur nous. Nous L'appelons tel et tel, par l'effet de ce que nous trouvons chez nous-mêmes. Ainsi, les effets sont multiples chez nous ; par conséquent les noms sont multiples, alors que Dieu est appelé par eux. Ainsi ils sont attribués à lui, mais Il ne devient pas multiple en Soi-même par eux. »¹⁰⁴

Le dernier point peut être compris par un exemple simple. Nous définissons également les personnes par des noms. Par exemple, nous portons le nom « fils » pour nos parents, « époux » pour notre femme, « père » pour notre fils, etc. mais cela ne nous multiplie pas. En notre essence, nous sommes une personne unique.

Ainsi, seuls les noms, que nous pouvons prendre comme des occasions ou des causes sont multiples. Mais Dieu, parce qu'Il n'est pas exactement le Causateur des causes n'entre pas dans l'enchaînement de la causalité. Seulement *via negationis* (*tanzîh*) peut être adapté à la majesté divine. Cela met Dieu hors du déterminisme et de toute sorte de conditionnement. La réponse de Hallaj dans leur dialogue avec Ibn 'Arabi nous dit en effet de quoi retourne la causalité. Quoique les causes ou les noms aient une grande vision de cette chaîne de causalité, au-dessus de celui qui a un grand savoir, il y a un Connaisseur, c'est-à-dire que Dieu est toujours plus savant.

Dernièrement, cette histoire nous amène à réfléchir à la raison de la mention de la figure de Hallaj dans la théophanie de causalité. Car Hallaj est considéré dans

¹⁰⁴ Fut., III 397.8

l'histoire du soufisme comme l'exemple achevé de ceux qui prétendent à l'incarnation (*hulûl*) pour avoir dit « Gloire à moi ! Je suis le Vrai ! (*Anâ al-Haqq*) ». De la perspective d'Ibn 'Arabî dire cela serait ne pas respecter le lien de causalité et la distinction de la créature (*khalq*) et du créateur (*haqq*) à laquelle Ibn 'Arabî se réfère souvent. Car selon lui, l'unification avec Dieu nécessite toujours *tashbih* et *tanzih* en même temps. Ils sont inséparables dans cette affaire. Les causes ne sont que des manifestations du Réel. Le Réel est bien au-delà de toutes ces choses. La sagesse est de savoir que Tout est Lui, et Tout n'est pas Lui.

3.8.1. La Loi (Shar')

Nous avons dit jusqu'ici que la sagesse est de donner le droit de chaque chose et de placer chaque chose à sa propre place qu'elle mérite ou que la chose a le droit d'y être. Cette connaissance ou pratique doit être mesurée par l'Echelle de la Loi. Mais que signifie la Loi pour Ibn 'Arabî ?

Bien que la Loi (*shar'* ou *sharî'a*) est souvent utilisée pour référer à la Loi musulmane et qu'elle est codifiée par la science de jurisprudence (*fiqh*), pour Ibn 'Arabî cela a une signification plus large. Pour lui, c'est un chemin sur lequel toute chose existante dans le monde marche, même si elles en sont conscientes ou pas. La Loi ne consiste pas seulement en une dimension législatrice qui détermine la connaissance propre ou qui guide les principes moraux, mais elle signifie tous les principes et éléments d'un système pour que ce système puisse opérer proprement. La loi révélée n'est pas seulement la Loi de l'islam, car toutes les religions sont définies valides et toutes les religions envoyée par Dieu sont *shar'*. Tout est sur un droit chemin, puisque Dieu englobe tout et gouverne tout. Dans ce sens, *shar'* est Un, d'où l'unité (*tawhîd*). À chacun des prophètes est venue une Loi et un chemin, comme le dit le Coran : « À chacun de vous Nous avons assigné une législation et un plan à suivre. ».

« C'est un *tawhîd* d'Egoité... Cela est comme des mots de Dieu, « *Il ne t'est dit que ce qui a été dit aux Messagers avant toi* » (41:43). Dans ce verset Dieu mentionne des devoirs envers Dieu (*'ibâda*), mais aucune pratique (*a'mâl*) spécifique. Parce qu'Il a également dit, « *à chacun [des prophètes] Nous avons assigné une législation [Loi] et une voie* » (5:48), c'est-à-dire, Nous avons établi des pratiques désignées. Les périodes de l'applicabilité des

pratiques peuvent se terminer, et ceci s'appelle « abrogation » (*naskh*) dans les mots des maîtres instruits de *Shari'a*. Il n'y a aucune pratique unique trouvée dans toutes les prophéties, seulement l'exécution de la religion, et de se réunir en elle, la déclaration de l'unité (*tawhîd*). [...] »¹⁰⁵

La loi fournie la connaissance que la raison ne peut pas arriver sans l'aide de Dieu. La connaissance provenant de la Loi nous donne la possibilité de se servir de la miséricorde de Dieu. La Loi apporte différentes sortes de connaissances. Parmi elles une grande division est faite : décisions (*hukm*) et rapports (*akhbar*).¹⁰⁶ Pour acquérir la sagesse, la raison demeure faible pour décider quel droit il faut donner à quoi ou à qui et la mesure de cette décision est définie par l'Echelle de la raison en prenant pour base l'Echelle de la Loi, comme décrits dans les passages antérieurs. Par la loi en général Ibn 'Arabî comprend « une échelle qui s'est établie dans le monde pour établir la justice (*'adl*) ». La loi pourvoie l'équilibre à tout ce qui existe. Par la Loi, est montré à l'homme la propre connaissance de soi et du cosmos. « Celui qui s'en tient aux prescriptions de son Seigneur, celui-là est le héros. »¹⁰⁷

3.8.2. La Loi et La Réalité

Nous voudrions parler de la distinction importante pour Ibn'Arabî ainsi que pour les autres soufis, entre la loi (*sharî'a*) et la réalité (*haqîqa*). La loi s'occupe du domaine des actes alors que la réalité peut être différente de ce qui est visible dans le domaine des actes. En effet ces deux niveaux correspondent au « manifesté » (*zâhir*) et au « caché » (*bâtîn*). L'idée que nous trouvons chez Ibn 'Arabî défend que chaque chose a deux faces, une face qui correspond à l'aspect manifeste de la chose, et l'autre qui est cachée derrière cette manifestation. La loi s'en occupe et détermine des *hukm* pour le monde des actes (*'âlm al-af'âl*), donc le côté manifeste de la réalité. Le droit veut que seulement le coté manifeste soit important. Pourtant, la réalité de la chose est cachée derrière cette manifestation et pour le niveau de la réalité il n'est pas question de droit, car dans ce niveau il n'y a pas de dualité. *Haqîqa* est libre de toute attribution judiciaire de bien ou de mal ; il est la couche de l'unité, donc indifférent à la justice ou à l'éthique, c'est-à-dire à tout ce qui est lié à la loi. Car dans *haqîqa* il n'y pas de dualité, tout est un et il n'y a pas de dualité ou de multiplicité.

¹⁰⁵ Fut., II 414. 13

¹⁰⁶ Cf. William Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press, 1989, p.179

¹⁰⁷ Fut., I, p.242 dans « Claude Addas, Ibn 'Arabî et le voyage sans retour. »

Pourtant la difficulté est que comme nous l'avions vu dans la première partie de notre recherche, les niveaux de l'existence composent une totalité organique. Ils ne sont pas indépendants les uns des autres. Ibn 'Arabî mentionne ainsi :

« La Loi révélée est identique à la réalité essentielle [...] la Loi est la réalité essentielle. »¹⁰⁸

Il n'y a donc pas d'antagonisme entre les deux, et ils sont différents. La difficulté est ici. Le travail du « sage » est de tenir ensemble ces deux aspects de la chose. C'est comme la difficulté qui consiste à savoir que Tout est Lui, et que tout n'est pas Lui. Quand le sage regarde une chose, il doit à la fois voir la chose telle qu'elle est, c'est-à-dire la réalité de la chose et le côté caché (*haqîqa*). Cependant, cette chose doit continuer à rester indépendante de sa réalité, en tant que chose qui est soumise aux lois formelles (*sharî'a*).

3.8.3. Le jugement (Hukm)

Le discours spirituel-législateur d'Ibn 'Arabî se concentre sur *hukm*. Le but ultime de la sagesse musulmane-spirituelle est de suivre le *hukm* de Dieu où *hukm* est défini comme la propriété définitive, la vraie nature des choses. Ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui est faux et ce qui est vrai, le propre et l'impropre sont déterminés par le *hukm* de Dieu et son messager. Néanmoins on peut se poser de savoir si ce *hukm* est bien déterminé, s'il est complètement clair et distinct. Sur cet aspect, nous nous retrouvons face à la grande question de ce qui est écrit et de ce que nous comprenons par ce qui est écrit ; d'où l'interprétation (*tafsîr*) et l'herméneutique. Car tous les mystiques prennent leurs sources dans le Coran accepté comme la loi révélée de Dieu ou les hadiths, les propos de son messager. Dans le cas de la loi islamique, nous trouvons la jurisprudence (*fiqh* qui veut dire comprendre en arabe) qui est la science de trouver des *hukm* à partir de la loi écrite selon la tradition.

La loi islamique a deux aspects. Il y a *fiqh*, où la superstructure met en ordre et classe les propriétés définitives et *ahkâm* (pluriel de *hukm*) du texte révélé sous des catégories telles que légal/illégal, obligatoire, recommandé, neutre, interdits, etc. Un

¹⁰⁸ Fut., II, pp. 562-563 dans « Claude Addas, Ibn 'Arabî et le voyage sans retour. »

autre aspect est *qadâ* qui veut dire « ordre des affaires ». La méthode *Ijtihâd* est également souvent en œuvre. Cependant il existe dans la loi islamique deux types de *ijtihâd*. *Ijtihâd* de *fiqh* qui est strict et *ijtihâd* de *qadâ* qui est constant dans la pratique. Le malentendu qui apparaît dans les communautés musulmanes vient de leur mélange, de ne pas reconnaître *fiqh* et *qadâ* comme séparées et de ne pas apprécier le concept de *hukm* (la propriété d'une chose). Le processus clé de *fiqh* est comprendre la religion (*din*) et examiner entièrement les choses et circonstances nouvelles en leur attribuant leur nom, ce qui veut dire donner aux choses leur *hukm*.¹⁰⁹

Pourtant pour Ibn 'Arabî, la connaissance du *hukm* nécessite d'abord la connaissance des noms. Les noms changent en permanence. Ils sont en concurrence dans le monde et ils sont basés sur la dualité. Toute l'ambiguïté est de reconnaître ces noms qui peuvent changer selon le temps et les occasions, ainsi que leurs *hukms*. Car *hakîm*, qui signifie celui qui connaît les *hukms*, est celui qui détermine la vraie propriété d'une chose selon les nouvelles personnes ou les nouvelles choses. C'est pourquoi chez les peuples musulmans, les médecins sont également appelés *hakim*. En effet, ils cherchent à déterminer la propriété d'une personne pour identifier la constitution (*mizaj*) et pour prescrire les remèdes nécessaires pour son équilibre (*mizân*).¹¹⁰

Le sage est donc celui qui donne la propriété d'une chose qui est elle-même expliquée par son nom, selon le moment (*waqt*).

Ce que comprend Ibn 'Arabî de *ijtihâd* se trouve dans l'interprétation de ce hadith : « Dans le jour du jugement Il y aura un peuple duquel les prophètes seront jaloux. » Pour Ibn 'Arabî, ce sont les savants ; le *mujtahid* (celui qui fait *ijtihâd*) est comme un prophète, à la différence qu'il n'a pas de nouvelle loi, mais qu'il applique la loi. « Allâh a honoré Ses messagers en rendant son peuple témoin des nations des prophètes, et Il rendit les prophètes témoins de leurs nations. Alors Il fit cette nation spéciale, c'est-à-dire *ulémas* (les savants), en faisant pour eux la Loi *ijtihâd* à partir

¹⁰⁹ Cf. Eric Winkel, **Islam and the Living Law**, Karachi Oxford University Press, 1997, p.36

¹¹⁰ **Ibid.**, p. 38

des propriétés légales (*ahkâm*) et en désignant *hukm* ce à quoi leur *ijtihad* les conduit. »¹¹¹

Nous comprenons donc que la sagesse est de décider selon le cas, selon le temps. En général, nous pensons que c'est le juge qui décide et qui donne son jugement mais selon Ibn 'Arabî, c'est l'habilité d'être proche au maximum de pouvoir saisir la réalité de la chose et comprendre le *hukm* de la chose de manière plus appropriée. Comme le dit Ibn 'Arabî « Celui qui décide suit en réalité le cas (qui lui est soumis) en vertu de ce qu'implique l'essence de ce dernier, de sorte que l'objet de la décision est, par ce qu'il renferme, le juge de son juge, qui le juge d'après cela. Tout juge, quel qu'il soit, est donc jugé par la décision qu'il prend : (à la fois) par la nature et par l'objet (de cette décision). »¹¹²

3.8.4. La Justice (*Adl*)

Le Juste (*al-âdil*) est l'un des plus beaux noms de Dieu. Mais dans un monde où il y a toute sorte de mal et de l'injustice, comment pouvons-nous parler de la justice de Dieu ? Nous avons mentionné que la sagesse est au fond liée à la justice, car elle consiste à donner le droit de chaque chose. En effet, Dieu a donné à chaque chose sa création puis Il a dirigée¹¹³, c'est-à-dire qu'Il a donné à chaque chose le chemin qu'elle suivra, il a rendu le droit de chaque chose. Mais comment peut-il être possible qu'il y ait l'injustice dans le monde, bien que chaque chose ait reçue son droit ?

Ce type de questionnement est une aporie et un piège dans lequel les êtres humains tombent souvent. Nous croyons que le monde est juste, car nous comprenons le concept de justice comme une égalité. Ainsi, nous attendons que Dieu donne à toute chose le même droit et les mêmes conditions. Or, le rôle de Dieu est de donner de l'être à une entité et toute entité reçoit l'être sous les mêmes conditions, mais la réception de l'être fait la différence. Chaque chose reçoit cet être selon sa capacité que sa nature lui permet. Si Dieu est juste, cela peut être expliqué uniquement dans l'acte de donner de l'être. Il est seulement juste de donner de l'être,

¹¹¹ Cf. Eric Winkel, *Islam and the Living Law*, Karachi Oxford University Press, 1997, p.52.

¹¹² *Fusûs*, p.357

¹¹³ Le *Coran*, 20:50

mais le reste est l'affaire de la loi de ce système, qui elle n'est pas toujours juste. Ainsi, la justice de Dieu dans le monde est indépendante de la justice égalitaire que porte son Essence (*dhât*) où tout est identique. La sagesse est de comprendre que chaque chose reçoit l'être dans différentes mesures suivant leur nature. Comme tous les noms de Dieu sont distincts les uns des autres et que les théophanies de Dieu sont uniques, dans le monde de témoignage de leurs réalités [des choses], la justice ne signifie ni l'égalité ni l'identité des noms. La justice dans ce monde de témoignage est bien dans la contradiction et dans l'affrontement des noms divins les uns contre les autres.

3.9. Science/Connaissance, Gnose et la Sagesse (*'Ilm, Ma'rifa et Hikma*)

Pour Ibn 'Arabî, la science est un attribut divin de la nature tout-englobant de Dieu, et c'est la générosité la plus excellente de Dieu. Il cite un verset coranique : « Ils trouvèrent l'un de Nos serviteurs à qui Nous avons donné une grâce, de Notre part, et à qui Nous avons enseigné une science émanant de Nous. » (18 :65) En prenant pour base ce verset, il écrit que la science dérive de la mine de miséricorde divine.¹¹⁴ La relation entre la science et la générosité (ou miséricorde, *rahma*) de Dieu est mentionnée dans le hadith suivant : « La seule chose indiquée pour avoir la même nature toute-englobante est la miséricorde, qui est pratiquement identique à l'existence. » Comme il est écrit : « *Et Allâh est Omniscient* » (Coran 4 :176) Notre Seigneur embrasse toute chose de Sa science » ((7 :89).

Contrairement à beaucoup de Soufis qui soulignent l'amour davantage que la connaissance (*'ilm*), Ibn 'Arabî approche Dieu principalement en le connaissant. Les juristes, quand ils parlent de la science ont en tête « la quête d'apprendre les lois de Dieu ». Quand les promoteurs de *Kalâm (Mutakallimûn)* de la philosophie péripatéticienne cherchent la connaissance, ils utilisent la raison (*'aql*) comme première source. Bien que toute cette sorte de connaissance soit utile, pour Ibn 'Arabî elle peut être à la fois un obstacle quant à l'obtention du plus réel et plus utile des

¹¹⁴ Fut., II 370.4

connaissances qui est enseigné par Dieu lui-même.¹¹⁵ En effet la science devient encore un voile, car cette science est liée aux manifestations de Dieu, mais cela demeure parfois loin de la réalisation de cette science. Or, la vraie science est une science dans laquelle une connaissance proche des choses et des activités de l'homme est possible. Ce qui importe donc pour Ibn 'Arabî est la science de l'homme qui se connaît et qui en connaissant devient identique à cette science. Nous pouvons suivre cette conception dans ce qu'il écrit :

« Par la connaissance je veux dire seulement la connaissance de Dieu, du prochain monde, et de ce qui est approprié pour ce monde, dans le rapport avec cela pour lequel ce monde a été créé et établi. Puis les affaires de l'homme seront « sur perspicacité » partout où il est, et il sera ignorant de rien dans soi-même et dans ses activités. »¹¹⁶

Comme les autres soufis, Ibn 'Arabî utilise deux mots pour la science, soient *'ilm* et *ma'rifa*. Le Coran attribue seulement *'ilm* à Dieu, jamais *ma'rifa*. En discutant la connaissance comme attribut humain, beaucoup de soufis ont placé le *ma'rifa* à un niveau plus haut que *'ilm*. Dans ce contexte, il serait approprié de traduire *'ilm* par la connaissance et *ma'rifa* par la gnose. Alors, *ma'rifa* est équivalent à la connaissance directe appelée dévoilement, témoignage, et goût (*dhawk*).¹¹⁷

Dans *Futûhât*, Ibn 'Arabî nous indique que les soufis qui affirment la supériorité de *ma'rifa* sur *'ilm* veulent dire que c'est une forme de la connaissance qui peut être réalisée seulement par la pratique spirituelle, pas par l'étude de livres ou l'étude avec un professeur. C'est la connaissance à laquelle le Coran se réfère quand il indique : « Et craignez Allâh. Alors Allâh vous enseigne et Allâh est Omniscient. » (Coran 2:282). Prêtons l'oreille à ce que dit Ibn 'Arabî :

« Pour la Tribu, le *ma'rifa* est un chemin (*mahajja*). Par conséquent n'importe quelle connaissance qui peut être actualisée seulement par la pratique ('amal), la piété (*taqwa*), et la voie (*sulûk*) est un *ma'rifa*, puisqu'il dérive d'un dévoilement vérifié qui est actualisé par la considération réflexive, qui n'est jamais sûre de l'obscurcissement et de la confusion, ni du rejet de ce qui mène à lui. »

« Quand on a questionné Junayd sur la gnose et le gnostique, il a répondu : "L'eau prend la couleur de sa tasse." En d'autres termes, le gnostique assume

¹¹⁵ Cf. William Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press, 1989, p.147

¹¹⁶ *Fut.*, II 370.4

¹¹⁷ Cf. William Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press, 1989, p.148

les traits de caractère de Dieu, au point qu'il Lui ressemble comme si il était Lui. Il n'est pas Lui, pourtant il est Lui. »¹¹⁸

Nous comprenons donc que la gnose est intimement liée à la réalisation de la science et qu'elle est liée au devenir de l'homme depuis l'homme au stade d'animal (*bashar*) jusqu'à l'homme parfait (*insân al-kâmil*) pour trouver sa vraie essence (*dhât*). L'importance de la pratique dans l'actualisation de certaines « sciences gnostiques » aide à expliquer pourquoi la connaissance sans pratique n'est pas la connaissance vraie. Ibn Arabi fournit une explication métaphysique sur ce point en disant que la connaissance par elle-même concerne seulement le domaine de Dieu comme Non-manifeste, tandis que la connaissance avec la pratique embrasse les domaines du Non-manifeste et le Manifeste. Par conséquent, il est plus large dans la portée et plus parfait.¹¹⁹ Voyons ce qu'il dit :

« Les règles (*ahkâm*) indiquées par la Loi comportent certaines sciences gnostiques qui ne sont pas dévoilées à moins que les actes soient mis en pratique. C'est parce que le Manifeste a une propriété plus forte (c'est-à-dire plus inclusive, *a'amm*) que le Non-manifeste. Puisque le manifeste possède la station de la création et du vrai, alors que le Non-manifeste possède la station du vrai sans création. Mais par rapport à Lui Il n'est pas Non-manifeste, seulement Manifeste. »¹²⁰

Ibn 'Arabî explique cette différence entre deux types de connaissance, celle qui est obtenue par la faculté rationnelle et la gnose, qui peut seulement être obtenue par la pratique spirituelle et la manifestation divine. En général, il désigne ce genre de connaissance par les termes dévoilement (*kashf*), goût (*dhawq*), ouverture (*fath*) et témoignage (*shuhûd*, *mushâhada*).

« Deux manières mènent à la connaissance de Dieu. Il n'y a aucune troisième manière. La première manière est la manière du dévoilement. C'est une connaissance incontestable qui est actualisée par le dévoilement et que l'homme trouve en soi-même. Il ne reçoit aucun obscurcissement avec lui et ne peut pas le repousser. Il ne connaît aucune preuve pour celui-ci excepté ce qu'il trouve en lui-même. [...]

¹¹⁸ Fut., II 316.9

¹¹⁹ Cf. William Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press, 1989, p.149

¹²⁰ Fut., II 533.2

Ce premier type de connaissance dont il parle est *ma'rifa*. Avec *ma'rifa* il trouve les preuves de sa connaissance uniquement en lui-même. Ibn 'Arabî continue avec le deuxième type qu'il appelle '*ilm*' :

[...] La deuxième manière est la manière de la réflexion et du raisonnement par la démonstration raisonnable. Cette manière est inférieure à la première manière, puisque celui qui base sa considération sur la preuve peut recevoir la visite des obscurcissements qui amoindrissent sa preuve, et seulement avec difficulté il peut les enlever. »¹²¹

Quant à la sagesse, elle est la connaissance des réalités, des attributs et des propriétés des choses pendant qu'ils sont en eux-mêmes, et la connaissance des mots et des actes volitifs en quelque sorte qui exigent d'eux d'être appropriés aux circonstances. Le but universel et l'intention primaire dans la création du monde étaient la connaissance et la contemplation des fils d'Adam. Le centre de toutes sortes de connaissances et de perceptions est l'unité complète de la connaissance et de la perception. Quand les attributs créés de l'homme sont transformés en ceux qui ne sont pas créés et les yeux de sa perspicacité spirituelle sont oints avec l'unité, au moyen de tous ses corps enseignants et organes sensoriels, il contemple la beauté de Dieu et perçoit l'Être Absolu dans tous les lieux de théophanies et de manifestation. Le fruit de l'arbre de sa création n'est rien autre que la connaissance et la vision.

Par conséquent, le but de la création et de l'entretien du monde est l'homme parfait, tout comme le but de perfectionner le corps est l'âme raisonnable. Le monde est détruit avec sa disparition, c'est-à-dire la disparition de l'homme parfait, de la même manière que le corps se délabre et disparaît quand l'âme raisonnable l'abandonne ; car Dieu ne se manifeste pas dans le monde que par l'intermédiaire de l'homme parfait. Ainsi, avec son retrait, le remplissage qui provoque la subsistance de son existence est discontinué. Par conséquent, le monde est transféré avec la disparition de l'homme parfait, et toutes les significations et perfections qui étaient en lui partent pour ci-après.¹²²

¹²¹ **Fut.**, I 319.27

¹²² Cf. Ibn Arabî, **Naqsh al-Fusûs**, trad. ang. William Chittick, Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society Vol. 1, 1982

CONCLUSION

Nous avons essayé d'analyser le concept de sagesse chez Ibn 'Arabî. Malgré le fait qu'il n'ait pas écrit un traité ou une œuvre spécifique où il nous explique clairement ce qu'il comprend de la « sagesse », ce concept prend une place cruciale dans le corpus d'Ibn 'Arabî. Nous avons essayé de trouver ce concept entre les lignes de ses différents ouvrages, notamment dans *Fusûs al-Hikam* et dans *Futûhât al-Makkiyya*.

Pour réaliser une introduction au système du maître, et éclaircir son style, qui peut être étranger au lecteur, nous avons commencé par un aperçu de son système. Nous avons choisi la lumière et l'ombre comme point de départ, un thème bien connu pour les lecteurs du platonisme. Ce thème nous a aidé à appréhender plusieurs points que nous voulions mentionner chez Ibn 'Arabî, soient la lumière qui se montre et l'ombre qui se cache ; la lumière de l'Essence de Dieu qui devait se cacher derrière un voile, ce dernier étant une manifestation de cette Lumière, etc.

Ici, nous avons essayé de décrire ce que nous pouvons appeler sa « métaphysique ». Nous utilisons ce terme métaphysique au lieu de celui d'« ontologie » car Ibn 'Arabî n'a pas une ontologie dans le sens exact du terme par lequel nous comprenons la science de l'être en tant qu'être. Ce terme, bien que grec, n'est pas adéquat au système d'Ibn 'Arabî dans la mesure qu'il ne reconnaît pas la réalité de ce qui est, car la réalité de ce qui est, est bien au-delà des choses dont nous faisons le témoignage. C'est pourquoi nous avons appelé notre premier chapitre « une ontologie au-delà de *ontos* » (du grec ὄν, ὄντος, forme neutre du participe présent du verbe être). Pour comprendre ce dont il s'agit, nous avons expliqué la différence entre l'imagination et la réalité. Sur ce sujet nous nous sommes servis de l'excellent travail du livre de Henry Corbin, *l'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*.

Ensuite, nous avons décrit les cinq niveaux de l'Être ou cinq niveaux de Présence Divine (*Hazara al-khamsa*) selon Ibn 'Arabî et ses successeurs, c'est-à-dire le niveau de l'Essence, le niveau des Attributs, le niveau des Actes, le niveau des Similarités et le niveau de Sens (et Témoignage). Ces niveaux de Présence divine

pris ensemble composent la totalité du cosmos. Ce schème, depuis le niveau où Dieu se trouve dans les ténèbres, sans attributs, sans qualité, nuée (*'Ama*) jusqu'au monde dont nous faisons témoignage (*dunya*) par notre sensibilité est une totalité organique. Nous faisons l'expérience de différentes couches de cette totalité suivant différentes situations, différents niveaux de conscience. L'invisible Absolu (*Ghayb al-mutlaq*) du premier niveau nous est visible que par un voile par lequel il est visible par ses symboles (*remiz*) en tant qu'attributs, actes et noms. En effet le Réel ne peut être connu que sous ses formes.

D'autre part, pour ce qui se manifeste, il est inévitable qu'il y ait un lieu de manifestation qui va refléter la Lumière qu'il reçoit de l'Essence. C'est en ce sens que l'homme devient le « porteur des reliques », comme indiqué dans le Coran. Créé selon l'image de Dieu, l'homme auquel Dieu a insufflé (*nafas*) de sa propre âme, est devenu un réceptacle qui peut manifester tous les noms de Dieu. Ainsi, il est le seul qui a le pouvoir de l'Essence (*Dhât*), car Dieu lui a appris tous les noms. Si la sagesse existe, seul l'homme peut la réaliser. Selon la description d'Ibn 'Arabî d'un verset coranique, il est devenu le substitut, le lieutenant (*calife*) de Dieu. En résulte que celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur. Car au fond, si l'homme peut s'enrichir avec les attributs de Dieu, et s'il peut aller jusqu'au fond (*grund*) de son être en connaissance jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de fond (*abgrund*), il trouvera son Essence et remarquera qu'en effet il est divin.

Dans la deuxième partie, nous avons essayé d'analyser le principal ouvrage d'Ibn 'Arabî, *Fusûs al-Hikam*, pour en extraire des clés pour notre recherche sur le concept de la sagesse. Le livre, qu'on peut traduire par « Les Chatons de la Sagesse », bien qu'il ne soit pas un livre volumineux, est un livre extrêmement riche. Depuis Qashânî, disciple d'Ibn 'Arabî, qui l'a commenté en utilisant un langage plus philosophique et en faisant de la pensée d'Ibn 'Arabî un système, une centaine de commentaires ont été écrits jusqu'à aujourd'hui. Ibn 'Arabî prétend recevoir ce livre pendant un rêve de la main de Mohammad. Il commence son livre par parler d'Adam. Il établit une séparation nette entre ce chapitre initial et l'ensemble de ceux qui lui succèdent. À la suite de ce premier chapitre qui traite de la Sagesse « divine » dans le Verbe d'Adam, il donne la liste complète des chapitres qui composent son ouvrage. Cette façon de procéder souligne que les différentes manifestations du

Verbe au cours du présent cycle de l'humanité terrestre sont toutes issues du « père des hommes »¹²³. Celui-ci est décrit par les commentateurs et les historiens musulmans comme un Coffre (tâbût) dans lequel se trouvaient les images des prophètes d'entre les descendants d'Adam, la dernière étant celle du Sceau de la prophétie, Mohammad. En effet, l'ordre des apparitions de ces prophètes sur la terre n'est pas important. Chaque prophète tracé par « une sagesse » est dans le même Coffre, ils constituent une forme historique prise par ce Tâbût primordial. Mohammad, qui est scellé par l'Incomparabilité principielle (fardiyya), le Sceau des prophètes, réalise la totalité principielle et représente le Tout en lui. Il représente la perfection et la cristallisation finale de l'ensemble des résultats spirituels.

Dans notre étude de *Fusûs*, nous avons souligné d'autres points importants, notamment en mettant en question le mot Verbe (*kalima*). Quand Ibn 'Arabî intitule les chapitres de son œuvre, il définit les noms des prophètes comme le Verbe d'Adam. Il utilise « les verbes » comme différentes manifestations du Verbe universel. *En effet, c'est par les « Verbes d'Allah » que s'opère à chaque fois le Retour divin vers un peuple ou une communauté à un moment déterminé du cycle historique ; c'est eux qui sont les supports successifs de la théophanie adéquate¹²⁴. Chaque chapitre de Fusûs, exprime un aspect fondamental de la Sagesse éternelle décrit comme un chaton.*

À l'égard de ce livre d'Ibn 'Arabî, ce qu'on peut souligner est que chaque sagesse, mise comme un chaton dans un verbe, symbolise une *station initiatique* de la voie spirituelle. L'ordre des ces prophètes dans le livre ne suit pas l'ordre historique, mais *l'ordre de succession des différentes Sagesse*s.

En outre, contrairement à l'idée d'un créateur qui serait une entité séparée de ce qui est créée, donc une théorie de la création ex-nihilo, nous trouvons chez d'Ibn 'Arabî la notion de théophanie (*tajallî*). Cela signifie que tout ce qui existe dans le monde est une théophanie de Dieu qui a voulu se connaître et aimer. Toute pensée métaphysique d'Ibn 'Arabî se forme autour de cette notion. La théophanie veut dire que Dieu qui est l'Invisible Absolu se manifeste sous formes visibles. Ses

¹²³ Cf. *Fusûs*, préface du traducteur, p. 12

¹²⁴ Cf. *Fusûs*, préface du traducteur, p. 16

théophanies ne sont autre choses que la venue en acte de sa potentialité sous des formes déterminées. En effet, c'est une détermination et une limitation de Dieu qu'il met sur Lui-même. Cette détermination est appelée *ta'ayyun*, qui veut dire rendre 'ayn, rendre spécifique.

La théophanie est intimement lié à la nature de la chose, car les 'ayn ne sont pas les choses qui sont créées par Dieu, mais ils sont indépendants de l'Essence de Dieu d'une certaine manière. Les 'ayn que nous traduisons par les « entités » sont les lieux de manifestation et ils reçoivent la manifestation selon leurs propres capacités. Ils reflètent donc l'Essence de Dieu en mesure de leurs propres capacités. C'est pourquoi, dans les rituels soufis ou religieux, on désigne Dieu par le troisième pronom personnel « *Hû* », Lui, au lieu de dire son nom. Car même si une chose est la théophanie de Dieu, l'Essence de Dieu est toujours au-delà de toute chose. Il est l'invisible, celui qui n'est pas là, absent (*ghayb*). Les entités immuables sont les choses potentiellement existantes dans une chose, que nous appelons la nature (*tabîat*) de cette chose. L'intervention de Dieu consiste seulement à donner l'être à toute chose, pas de la créer. Il donne toujours le même être à chaque 'ayn, mais les choses, à cause des entités immuables reçoivent cet être selon leur propres nature, et viennent à l'existence suivant leurs potentiels.

Dans la troisième partie, nous avons discuté la relation qui se trouve entre le concept de sagesse et la Loi. En langue arabe, entre les mots la sagesse (*hikma*), le jugement / l'ordre définitif (*hukm*) et le gouverneur / sage (*hakîm*) il existe une relation préétablie linguistique/sémiotique. Puisqu'Ibn 'Arabî définit *hikma* comme l'acte de placer les choses à leurs propres places, celui-ci se joue d'une part sur la connaissance des réalités des choses et d'autre part sur l'arrangement (*tartib*) et l'ordre. En effet le sage est celui qui fait la chose propre de la manière qu'il convient de la faire, au moment approprié. Le sage est à la fois le savant (*al-'âlim*) et le gouverneur (*al-mudabbir*). Il détermine les propriétés réelles d'une chose et il se conduit par rapport à ces réalités comme l'indique la nature de la chose elle-même. La sagesse est de donner le jugement approprié sur une chose. La sagesse se

compose donc de l'association parfaite du savoir et de la pratique, c'est mettre en ordre les choses selon leurs niveaux, suivant leurs mesures.¹²⁵

Nous avons mis en question la relation de la sagesse avec la Loi, en considérant que chez Ibn 'Arabî la Loi (*shar'* ou *sharî'a*) a une signification spécifique. La première raison est qu'il définit la sagesse comme l'acte de rendre à chaque chose son droit. Notre Docteur nous propose de le faire en prenant pour base la nature de la chose, faisant ici allusion à un verset coranique qui dit que Dieu a donné à chaque chose sa nature, sa création puis il l'a dirigée. Cet aspect de la sagesse est bien lié à une justice principielle.

La deuxième raison pour discuter de la relation de la sagesse avec la loi se trouve dans le fait qu'Ibn 'Arabî considère la loi non seulement dans un sens de législation, mais également dans un sens plus large. Pour lui la loi un chemin sur lequel tous les existants marchent, bien qu'ils n'en soient pas tous conscients. Dieu a placé son *hukm* (jugement) en chaque chose, et a établie de cette manière l'équité du système. Cette totalité prend le nom de « Loi » à la base de tout processus de gouvernement et de théophanie.

Hukm nécessite d'abord la connaissance des noms. Les noms qui changent tout le temps. Comme il est écrit dans le Coran, Dieu est à chaque instant en train de faire une nouvelle chose (*huwa fî al-shâ'n*)¹²⁶. En effet, par le nom nous comprenons tout ce qui existe dans le cosmos. Les noms sont en concurrence dans le monde, car ce monde-ci est basé sur la dualité, contrairement à l'unité de l'Essence de Dieu. Donc le monde est comme un champ de bataille où les noms et les affaires de Dieu sont en train de se battre les uns contre les autres. Mais la « Loi » gouverne cette bataille. Toute l'ambiguïté est de reconnaître ces noms en train de batailler, qui peuvent changer selon le temps et les occasions, ainsi que leurs *hukms*. Car *hakîm*, qui veut dire celui qui connaît les *hukms* et qui fait ce que ces *hukms* nécessitent, est celui qui détermine la vraie propriété d'une chose selon les nouvelles situations, les nouvelles personnes et les nouvelles choses.

¹²⁵ Cf. **Fut.**, II 435.15

¹²⁶ Le **Coran**, 55:29 "Chaque jour il accomplit une oeuvre nouvelle",

En outre, nous avons essayé d'analyser la causalité selon Ibn 'Arabî et les causes secondaires. Dans ce système qui est composé des noms et des actes de Dieu, chaque chose devient une cause secondaire qui renvoie à une autre chose sans que nous ne connaissions la totalité de cet enchaînement causal. Celui qui donne à chaque chose son droit n'est pas seulement sage, mais aussi courtois (*adîb*). Il respecte ces causes car il sait que chaque cause est une manifestation de Dieu et que dans chaque manifestation il y a une sagesse divine. Affirmer les causes secondaires et reconnaître qu'elles sont établies par Dieu selon un but de la Loi, c'est d'affirmer Dieu et sa sagesse dans les choses.

Le sage courtois suit l'Echelle de la Loi qui n'est autre chose que la science de Dieu. L'Echelle de la raison doit prendre comme mesure l'Echelle de la loi. Car la loi apporte différentes sortes de connaissances que l'homme ne peut pas connaître par soi-même. L'importance de la loi révélée se trouve ici pour Ibn 'Arabî. Dieu fait descendre différentes lois dans laquelle se trouve différents *hukms* selon le moment. La différence entre les religions révélées dépend des différents moments de l'histoire et cycles de l'humanité.

Pour conclure, nous voudrions souligner que la sagesse chez Ibn 'Arabî consiste en effet à comprendre que l'homme est le substitut, le calife de Dieu en ce monde. Puisque Dieu a donné à chaque chose sa création, l'homme doit également rendre à chaque chose son droit. Ceci signifie que Dieu connaît en sa science tous les « noms » avec leurs réalités. La réalité d'une chose est indiquée par rapport à la nature de la chose qui y est fixée dans son entité. Dieu les connaît et il a indiqué les jugements définitifs (*hukm*) dans la Loi sur laquelle toute chose se trouve consciente ou inconsciente. La sagesse de l'homme, celui-ci étant le lieutenant de Dieu en ce monde de témoignage, est de connaître les noms comme désignés dans la science de Dieu par '*ilm* et réaliser ce '*ilm* qui se trouve en potentiel en Dieu. En faisant ceci, il actualise les manifestations divines et obtient la gnose (*ma'rifa*). Par conséquent, l'homme se conduit par rapport à l'Echelle (*mîzan*) de la Loi divine (*sharî'a*) par sa propre raison ('*aql*). Connaître tous les noms dans ce monde et se conduire par rapport à cette connaissance donne à l'homme le nom de « sage » (*hakîm*). Car la sagesse consiste à tenir ensemble à la fois la connaissance et la pratique. Avec le nom « connaissant » ('*âlim*), et avec la réalisation de la science ('*ilm*), pratiquant

cette connaissance, il arrive à la gnose (*ma'rifa*). A ce moment il est comme le créateur en train de gouverner le monde comme sous le nom *mudabbir* (qui met en ordre) de Dieu. Il connaît les choses réellement telles qu'elles sont, il connaît leurs essences (*mâhiya*). Ainsi il connaît la réalité des choses, donc il donne à chaque chose son droit, car il reconnaît la sagesse de Dieu en chaque chose. Il respecte les causes secondaires avec courtoisie (*adab*) et il donne le jugement définitif (*hukm*) selon l'occasion, suivant les causes (*illa'*), selon le moment (*waqt*) et selon différentes situations (*hâl*) et différents niveaux (*martaba*). Enfin, il est comme un gouverneur (*hâkîm*) dans le monde et il mérite le nom de Sage (*hakîm*). Il obtient ainsi les sagesse (*hikam*) et la sagesse (*hikma*). Il devient le chaton et le sceau des « sagesse ».

BIBLIOGRAPHIE

A. Œuvres d'Ibn 'Arabî

IBN 'ARABÎ, Muhyiddin, **Fusûs al-hikam**, trad. fr. et commentaire par Charles-André Gilis, Beyrouth, Al-Bouraq, 1998, 2 vol.

IBN 'ARABÎ, Muhyiddin, **Fusûsu'l-Hikem**, trad. turc et commentaire par A. Avni Konuk, Istanbul, Marmara Üniversitesi, Beyrouth, 2005, 4 vol.

IBN 'ARABÎ, Muhyiddin, **Fusûsu'l-Hikem**, trad. turc et commentaire par Ekrem Demirli, Istanbul, Kabalcı, 2006.

IBN 'ARABÎ, Muhyiddin, **Futûhât al-Makkiyya**, ed. Osman Yahia, Cairo, 1990.

IBN 'ARABÎ, Muhyiddin, **Les Illuminations de la Mecque**, Anthologie présenté par Mihcel Chodkiewicz, Paris, Albin Michel, 1997.

IBN 'ARABÎ, Muhyiddin, **Naqsh al-Fusûs**, trad. ang. William Chittick, Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society vol. 1, 1982.

IBN 'ARABÎ, Muhyiddin, **Le Livre des théophanies**, *Kitâb al-tajalliyât*, trad. fr. Stéphane Ruspoli, Paris, CERF, 2000.

IBN 'ARABÎ, Muhyiddin, **La Profession de Foi**, *Thadhkirat al-khawâçç wa 'aqîdat al-ikhtiçaç*, trad. fr. Roger Deladriere, 3eme ed., Paris, Sindbad, 1985.

IBN 'ARABÎ, Muhyiddin, **Mysteries of Purity**, *Asrâr al-tahârah*, trad. ang. Eric Winkel, Cross Cultural Publications, 1995.

B. Ouvrages généraux

CORBIN, Henri, **L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî**. Aubier, 2ème. Ed., 1993.

IZUTSU, Toshihiko, **Ibn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, trad. turc A. Yüksel Özemre, İstanbul, Kaknüs,. 4ème Ed., 2005.

ADDAS, Claude, **Ibn Arabî et le voyage sans retour**, Paris, Seuil, 1996.

CHITTICK, William, **The Sufi Path of Knowledge**, State University of New York Press, 1989.

CHITTICK, William, **Ibn 'Arabî, Heir to the Prophets**, Oxford, One World Publications, 2005.

BALLANFAT, Paul, **L'audace de l'unité, Le courant Melâmî-Hamzevî dans l'empire otoman**, à paraître.

SCHIMMEL, Annemarie, **Mystical Dimensions of Islam**, The University of North Carolina Pres, 1975.

WINKEL, Eric, **Islam and the Living Law**, Karachi Oxford University Press, 2000.

ALMOND, IAN, **Sufism and Deconstruction A comparative Study of Ibn 'Arabi and Derrida**, Routledge, 2005.

D. Articles

ROSENTHAL, Franz, **Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî**, Tasavvuf ilmî ve akademik arařtırmalar dergisi, 24 [2009/2], pp. 113-149.

CURRICULUM VITAE

Né le: 22 Septembre 1984

à Kırklareli

Formation:

2009-2010: Master de recherche (Université Galatasaray, Turquie)

2004-2008: Diplôme de Philosophie (Université Galatasaray, Turquie)

2002-2004: Cours préparatoire du français (Université Galatasaray, Turquie)

1996-2002: Diplôme de Fin d'Etudes Secondaires (Elazığ Anadolu Lisesi, Turquie)

1995-1996: Cours préparatoire de l'anglais (Elazığ Anadolu Lisesi, Turquie)